

GLASENAPP-STIFTUNG  
BAND 26

FRIEDRICH WELLER  
KLEINE SCHRIFTEN

1. HALBBAND



FRANZ STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH  
STUTT GART 1987

FRIEDRICH WELLER

# KLEINE SCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN VON  
WILHELM RAU

1. HALBBAND



FRANZ STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH  
STUTT GART 1987

## VORWORT

Da die Statuten der H. v. Glasenapp-Stiftung ausschließlich die indologische Forschung zu fördern gebieten, war bei dem vorliegenden Nachdruck der Kleinen Schriften Friedrich Wellers (22. 7. 1889 – 19. 11. 1980) eine Auswahl ebenso unvermeidlich wie schwierig. Denn Weller war überzeugt, daß zum Studium des Buddhismus dessen gesamtes Schrifttum in allen asiatischen Sprachen herangezogen werden müsse, und las neben den indischen Quellen daher stets auch deren tibetische, chinesische und mongolische Übersetzungen, um nur die wichtigsten zu nennen. Wenn es um Fragen der Text- und Überlieferungsgeschichte geht, lassen sich die sprachlichen Bereiche kaum gegeneinander abgrenzen. Es waren also vielfach subjektive Entscheidungen erforderlich, bei denen H. Bechert dem Herausgeber mit sachkundigem Rat<sup>1</sup> half: dafür sei ihm hier herzlich gedankt.

Ein nahezu vollständiges Verzeichnis der Schriften Wellers findet sich in ZDMG Band 132, 1982, SS. 10–21. Durch das Entgegenkommen des Verlages konnte es unten, SS. 1596-1607, reproduziert und mit einigen wenigen Nachträgen versehen werden. Als Inhaltsverzeichnis der vorliegenden Auswahl eignete es sich gleichwohl wegen seiner rein chronologischen Anordnung der Titel nicht. Vielmehr schien für unsere Zwecke eine sachlich-thematische Gliederung ratsam, damit Zusammengehöriges beieinander stehe.

Obwohl das Format gegenüber vorangehenden Bänden der Reihe etwas vergrößert wurde, mußten gleichwohl viele Reproduktionen, vor allem die aus der OLZ, unter Beeinträchtigung der Lesbarkeit verkleinert werden. Verlag und Herausgeber bitten die Benutzer um freundliches Verständnis für diese unvermeidbare Notlösung.

Das Register hatte sich von vornherein in einem begrenzten Umfang zu halten und ist auf die Bedürfnisse des Indologen, nicht des allgemein Gebildeten zugeschnitten. Bei seiner Zusammenstellung habe ich immer wieder schmerzlich erfahren müssen, wie nahezu aussichtslos es ist, meines

So befürwortete er es z.B., die deutschen Übersetzungen der Han- und der Sung-, nicht hingegen der Djin-Fassung des Kāśyapaparivarta aufzunehmen.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Weller, Friedrich:

Kleine Schriften / Friedrich Weller. Hrsg. von Wilhelm Rau. – Stuttgart : Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH

(Glasenapp-Stiftung ; Bd. 26)

ISBN 3-515-04265-2

NE: Weller, Friedrich: [Sammlung]; GT

Halbbd. 1 (1987).

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. © 1987 by Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart. Printed in the Fed. Rep. of Germany

Lehrers Gedankenwelt Fremden in bloßen Stichworten zu erschließen. Wer je das Glück hatte, sich wissenschaftlich mit ihm zu unterhalten, wird das bestätigen.

Endlich bleibt mir die angenehme Pflicht, Vorstand und Verwaltungsrat der H. v. Glasenapp-Stiftung, den Herren Vincent Sieveking und Gregor Hoppen vom Franz Steiner Verlag sowie der Druckerei herzlich zu danken. Sie alle haben mir, jeder auf seine Weise, die Arbeit spürbar erleichtert.

Goßfelden bei Marburg/Lahn  
14. September, 1986

Wilhelm Rau

## INHALTSVERZEICHNIS

Abkürzungen s. unten S. 1596

### 1. Veda

- GELDNER, KARL FRIEDRICH: Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. 3 Teile. Cambridge/Mass./Wiesbaden 1951. In: Theologische Literaturzeitung (Leipzig) 80 (1955), 149–52 . . . . . 1
- Die Legende von Śunahśepa im Aitareyabrāhmaṇa und Śāṅkhāyanaśrautasūtra. Berlin 1956. 91 S. 8° (BVS AW 102,2.) . . . . . 3
- Bemerkung zum absoluten Nominativ im Aitareyabrāhmaṇa. In: MIO 3 (1955), 272–8 . . . . . 93
- CALAND, W.: Das Jaiminiya-Brāhmaṇa in Auswahl. Amsterdam 1919. In: OLZ 25 (1922), 87–8 . . . . . 100
- BUITENEN, J. A. B. VAN: The Maitrāyaṇīya Upaniṣad. A Critical Essay, with Text, Translation and Commentary. Den Haag 1962. In: OLZ 58 (1963), 490–3 . . . . . 101
- ESNOUL, ANNE-MARIE: Maitry Upaniṣad, publiée et traduite. Paris 1952. In: OLZ 50 (1955), 543–7 . . . . . 103
- RENOU, LOUIS: Bāṣkala-Mantra Upaniṣad, publiée et traduite. Paris 1956. – RENOU, LOUIS: Chāgaleya Upaniṣad, publiée et traduite. Paris 1959. In: OLZ 57 (1962), 183–4 . . . . . 106
- TUBINI, B.: Atharvaśira Upaniṣad, publ. et trad.; Brahmbindūpaniṣad, publ. et trad.; Kaivalyopaniṣad, publ. et trad. Paris 1952. (Les Upaniṣad. Texte et traduction sous la direction de LOUIS RENOU, XI–XIV). In: OLZ 48 (1953), 546–53 . . . . . 107

### 2. Aśoka-Inschriften

- Satz C der Aśoka-Inschrift von Calcutta-Bairāt. In: MIO 5 (1957), 84–90. . . . . 112
- Bemerkungen zu Aśokas Säulenedikt von Sāṃchī. In: MIO 8 (1961), 30–1 . . . . . 119

## 3. Buddhismus

## A. Allgemeines

- Die Überlieferung des älteren buddhistischen Schrifttums. In: AM 5 (1928), 149–82; 445–6 . . . . . 121
- CONZE, EDWARD: Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy. London 1962. In: OLZ 61 (1966), 272–4 . . . . . 155
- CONZE, EDWARD: Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays. Oxford/London 1967. In: OLZ 66 (1971), 76–9 . . . . . 157
- BECHERT, HEINZ: Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus. I: Grundlagen. Ceylon. Frankfurt/M./Berlin 1966. In: OLZ 64 (1969), 488–93 . . . . . 159
- B. Pāli
- Zur Frage nach der Echtheit des Pāli-Kanons. In: OLZ 26 (1923), 141–6. . . . . 163
- Über die Formel der vier edlen Wahrheiten. In: OLZ 43 (1940), 73–9 . . . . . 166
- HORNER, I.B.: The Book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka). Vol. I. (Suttavibhaṅga). Translated. London 1938. In: OLZ 42 (1939), 548–55 . . . . . 169
- Über den Aufbau des Pātikasuttanta. I: Der Pāli-Text (Dīghanikāya XXIV). In: AM Introductory Volume = Hirth Anniversary Volume. London 1922, 620–39. . . . . 174
- Über den Aufbau des Pātikasuttanta. II: Übersetzung des chinesischen Textes. In: AM 5 (1928), 104–40 . . . . . 194
- Über die Rahmenerzählung des Saṃgītisuttanta im Pālikanon. In: AM 5 (1928), 141–5 . . . . . 231
- Cullavagga V,33,1. In: Zeitschrift für Buddhismus (München), N. F. 1 (1922), 211–3 . . . . . 236
- Zu Buddhaghosas Erklärung von Cullavagga V,33,1. In: AM 2 (1925), 348–51. . . . . 240
- Über die Mandalay- und das Phayre-Manuskript des Versjātaka. In: ZII 4 (1926), 46–93 . . . . . 244
- CHOPRA, TILAK RAJ: The Kuśa-Jātaka. A Critical and Comparative Study. Hamburg 1966. In: OLZ 67 (1972), 277–84 . . . . . 292

- Buddhistische Märchen aus dem alten Indien. Ausgewählt und übersetzt von ELSE LÜDERS, mit einer Einleitung von HEINRICH LÜDERS. Jena 1921. In: Buddhistischer Weltspiegel (Leipzig) 3 (1921/2), 122–4. . . . . 296
- C. Sanskrit
- KUN CHANG: A Comparative Study of the Kathinavastu. 's-Gravenhage 1957. In: IJ 4 (1960), 306–11. . . . . 299
- KLOPPENBORG, RIA: The Sūtra on the Foundation of the Buddhist Order (Catuspariṣatsūtra). Leiden 1973. In: OLZ 75 (1980), 586–9. . . . . 305
- Bemerkung zu Hoemles Ausgabe der zentralasiatischen Fragmente des Saṃgītisuttanta. In: AM 4 (1927), 444–5 . . . . . 308
- Schauplatz und Handlung im Buddhacarita. In: ZDMG 93 = N. F. 18 (1939), 306–38 . . . . . 310
- Zwei zentralasiatische Fragmente des Buddhacarita. Berlin 1953 (ASAW 46,4) . . . . . 343
- Ein zentralasiatisches Fragment des Saundaranandakāvya. In: MIO 1 (1953), 400–23 . . . . . 370
- Die Fragmente der Jātakamālā in der Turfansammlung der Berliner Akademie. Berlin 1955. (VIO 24). . . . . 395
- Der Arme Heinrich in Indien. In: OLZ 68 (1973), 437–48 . . . . . 450
- Zum Lalita Vistara. I: Über die Prosa des Lalita Vistara. Leipzig 1915. [Leipzig Phil. Diss. 1915] . . . . . 457
- Divyāvādāna 373,15. In: AM Introductory Volume = Hirth Anniversary Volume, London 1922, 642 . . . . . 511
- ZIMMER, HEINRICH: Karman, ein buddhistischer Legendenkranz, übersetzt und hrsg. München 1925. In: AM 4 (1927), 459–61 . . . . . 512
- ZINKGRÄF, W.: Vom Divyāvādāna zur Avadāna-Kalpalatā. Heidelberg 1940. In: OLZ 45 (1942), 67–79. . . . . 515
- WOGIHARA, U. and C. TSUCHIDA: Saddharmapuṇḍarīka-Sūtram. Tokyo 1934/5. In: OLZ 40 (1937), 118–25. . . . . 521
- YAMADA, ISSHI: Karuṇāpuṇḍarīka. Ed. with Introduction and Notes. I. II. London 1968. In: OLZ 66 (1971), 179–84. . . . . 525
- KONDŌ, RYŪKŌ: Daśabhūmīśvaro nāma mahāyānasūtram. Tokyo 1930. In: OLZ 43 (1940), 264–71 . . . . . 527

EMMERICK, R. E.: The Sūtra of Golden Light. Being a Translation of the Suvarṇabhāsottamasūtra. London 1970. In: OLZ 69 (1974), 387–93 . . . . .	532
CONZE, EDWARD: The Large Sutra of Perfect Wisdom with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra. P. 1: translated. London 1961. In: OLZ 60 (1965), 593–6. . . . .	535
Betrachtungen über einen Ratnakūta-Text. In: FF 37 (1963), 369–74. . . . .	537
Index to the Indian Text of the Kācāyapaparivarta. Cambridge (Mass.) 1935. (HSIS Vol. II, P. 1.) . . . . .	543
LIN, LI-KUANG: L'Aide-Mémoire de la Vrai Loi. (Saddharma-smṛtyupasthanasūtra). Paris 1949. In: Sinologica 2 (1950), 301–5. . . . .	606
Bemerkungen zum 7. Kapitel des Dharmasamuccaya. In: WZ MLU 22,3 (1973), 77–95 . . . . .	611
LIN, LI-KOUANG: Dharma-Samuccaya, compendium de la Loi. II: Recueil de Stances, extraites du Saddhamia-smṛtyupasthāna-sūtra par Avalokitasīṃha. Chapitres VI–XII. Texte sanskrit édité avec la version tibétaine et les versions chinoises et traduit en français. Paris 1969. In: OLZ 66 (1971), 491–501 . . . . .	630
LIN, LI-KOUANG: Dharma-Samuccaya, compendium de la Loi. III. . . . . Chapitres XIII–XXXVI. . . . . Révision de A. BAREAU, J. W. DE JONG et P. DEMIÉVILLE. Avec des Appendices par J. W. DE JONG. Paris 1973. In: OLZ 75 (1980), 579–83 . . . . .	636
SNELGROVE, D. L.: The Hevajra Tantra. A Critical Study. I: Introduction and Translation. II: Sanskrit and Tibetan Texts. London 1959. In: OLZ 57 (1962), 406–11 . . . . .	638
Das tibetische Brahmajālasūtra verdeutscht. In: ZII 10 (1935), 1–61 . . . . .	642
SIMSON, GEORG VON: Zur Diktion einiger Lehrtexte des buddhistischen Sanskrit-Kanons. München 1965. In: OLZ 65 (1970), 180–3. . . . .	703

## 2. HALBBAND

## D. Chinesisch

Siehe auch S. 194

Buddhas letzte Wanderung. Aus dem Chinesischen übersetzt. In: MS 4 (1939), 40–84; 406–40; 5 (1940), 141–207 . . . . .	706
Das Brahmajālasūtra des chinesischen Dīrghāgama verdeutscht. In: Asiatische Studien (Bern) 25 (1971), 202–64. . . . .	853
Yojana und li bei Fa hsien. In: ZDMG 74 (1920), 225–37 . . . . .	916
Kleine Beiträge zur Erklärung Fa hsiens. In: AM Introductory Volume = Hirth Anniversary Volume. London 1922, 560–74 . . . . .	929
Der chinesische Dharmasamgraha. Mit einem Anhang über das Lakṣhaṇasūtra des Dīghanikāya. Leipzig 1923. [Leipzig Phil. Habilitationsschrift 1922]. . . . .	945
Kācāyapaparivarta nach der Han-Fassung verdeutscht. In: Buddhist Yearly (Halle/Saale) 1968/69, erschienen 1970, 57–221 [mit vier S. Korrekturen, lose beigelegt] . . . . .	1136
Die Sung-Fassung des Kācāyapaparivarta. Versuch einer Verdeutschung. In: MS 25 (1966), 207–361 . . . . .	1305
Mahācīna – Arabia Felix. In: AM 4 (1927), 446 . . . . .	1460
4. Kunstgeschichte	
Channa am Pferdeschweife. In: OLZ 44 (1941), 377–88 . . . . .	1461
Divyāvadāna 244,7ff. In: MIO 1 (1953), 268–76 . . . . .	1467
Ein byzantinisches Sgraffito nach dem Pañcatantra. In: OLZ 45 (1942), 273–4 . . . . .	1476
Buddhistische Einflüsse auf die christliche Kunst des europäischen Mittelalters. In: WZKM 50 (1943/4), 65–146 . . . . .	1477
Besuch eines Indologen im Halberstädter Dome. In: OLZ 71 (1976), 5–11 . . . . .	1559
Beschreibung eines Bildes vom Auszuge Buddhas. In: AA 5 (1935), 54–70; 137–48 . . . . .	1563

## 5. Verschiedenes

- FILLIOZAT, JEAN: *Le Kumāratāntra de Rāvaṇa et les Textes  
parallèles Indiens, Tibétains, Chinois, Cambodgien et Arabe.*  
Paris 1937. In: *OLZ* 42 (1939), 181–7 . . . . . 1592

## 6. Schriftenverzeichnis nach ZDMG Band 132, 1982 . . . . . 1596

## 7. Register

- Texte und Textstellen . . . . . 1609  
Verzeichnis der behandelten indischen Wörter . . . . . 1612  
Sachindex . . . . . 1612  
Namenverzeichnis . . . . . 1614  
Rezensierte Autoren . . . . . 1615  
Quellennachweis . . . . . 1616  
Berichtigungen . . . . . 1618

ERSTER HALBBAND

---

### **RELIGIONSWISSENSCHAFT**

**Geldner, Karl Friedrich, Prof.:** *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übers. und mit einem laufenden Kommentar versehen.* 3 Teile. Cambridge: Harvard Univ. Press; Wiesbaden: Harrassowitz 1951. XIX, 490 + IV, 435 + IV, 418 S. 4° = Harvard Oriental Series ed. by Ch. R. Lanman, Vol. 33, 34, 35.

Das Lebenswerk eines Wissenschaftlers abgeschlossen vor sich liegen zu sehen, beglückt immer, und besonders wenn widrige Umstände schließlich doch überwunden werden, die Lebensarbeit eines Forschers der Fachwelt und der Allgemeinheit zugänglich zu machen, werden alle denjenigen freudig herzlichen Dank spenden, welche ein solches Unternehmen glücklich zu Ende führten.

Über dem Anliegen, Geldners Übersetzung des Rgveda zu veröffentlichen, waltete wirklich kein glücklicher Stern. Bereits 1923 erschien in den Quellen der Religionsgeschichte, herausgegeben im Auftrage der Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen der erste Teil der Geldnerschen Verdeutschung des Rgveda. Doch die Ungunst der Zeit verhinderte es, mehr als die vier ersten Bücher dieser Sammlung altindischer Hymnen zu drucken. Aber auch seitdem Charles Lanman sich als Herausgeber der Harvard Oriental Series des Geldnerschen Werkes annahm, verzögerten es Geldners und Lanmans Tod sowie eine harte Zeit, diese neue Verdeutschung des gesamten Rgveda herauszubringen. Ein großes Verdienst erwarb sich Geldners Nachfolger im Amte, Johannes Nobel, dadurch, daß er dessen nachgelassene Arbeit durch den Druck führte.

Die Vorgeschichte der Veröffentlichung ist in Lanmans Vorwort dargestellt sowie in einem kurzen Zusatze W. E. Clarks.

Der Rgveda ist eine harte Nuß, er ist wohl die härteste, welche der Indologe zu knacken hat. Da aber dieser Text der älteste Indiens ist, wird seine Rätsel zu lösen immer eine der wichtigsten Aufgaben bleiben, die dem Indologen gestellt sind. Trotz allen Müheuns um den Rgveda herrscht aber keine einheitliche Auffassung, sondern die Überzeugungen gehen im Gegenteil im Einzelnen wie im Ganzen stark auseinander. Vielfach ist umstritten, was die Worte bedeuten, und es ist verständlich, daß sich danach auch das Gesamtbild sehr verschieden gestalten muß, in das sich die Arbeit unterschiedlicher Vedisten verdichtet.

Geldners Übersetzung letzter Hand in der Harvard Oriental Series weist zwar gelegentliche Änderungen des Textes gegenüber seiner Verdeutschung in den Göttinger Quellen der Religionsgeschichte auf. Sie bleiben aber verhältnismäßig so geringfügig, daß beide Veröffentlichungen, soweit sie dem Umfang nach zusammenfallen, praktisch als eine Einheit betrachtet werden dürfen. Wie der Widmung zu entnehmen ist, entstammt Geldner der Schule Rudolf v. Roth's. Mögen sich Geldners Auffassungen im einzelnen auch noch so sehr gegen die seines Lehrers abzeichnen, in einem großen Betrachte steht die Deutung doch in eine bestimmte Auffassung gebunden. Diese zu vertreten ist gewiß das unveräußerliche Recht eines jeden Übersetzers. Mir will es aber doch vorkommen, als sei es schade, daß sich diese neue Übersetzung nicht mit anderen Auffassungen auseinandersetzt, besonders wenn diese ganz anderer Art und grundsätzlich verschieden sind. Das liegt zu einem beträchtlichen Teile gewiß daran, daß einschlägige wissenschaftliche Literatur nach Geldners Tode im Jahre 1929 erschien, aber nicht ausschließlich<sup>1)</sup>. Indologen in dem Sinne, daß ein Vertreter dieser Wissenschaft das Gesamtgebiet meistere, gibt es heutzutage ebensowenig mehr, wie es Europäologen gibt. So hätte es wohl auch der Fachmann dankbar begrüßt, wenn Geldner ihm den Zugang zum Veda in seiner Verdeutschung dadurch erleichtert hätte, daß die reiche und aus vielen Jahrzehnten stammende wissenschaftliche Literatur etwas stärker in die Erörterung wäre einbezogen worden. Nur der Spezialist überschaut diese noch. Vielleicht wird man geteilter Meinung über diesen meinen Eindruck sein. Aber seit Geldners Tode ging die Forschung weiter, und auch die Ergebnisse dieser jüngeren Untersuchungen fallen keineswegs immer mit denen Geldners zusammen. Ich brauche hier nur etwa an Untersuchungen Paul Thiemes, Heinrich Lüders' oder Louis Renous zu erinnern, um nur einige Namen zu nennen. Es ist das tragische Geschick aller solcher Übersetzungen des Rgveda, in die Zeit ihrer Verfasser verhaftet zu sein. Sie können einfach nicht in jeder Hinsicht über den neuesten Stand der Forschung unterrichten. Läßt man aber diese Grenzen gelten, dann ist Geldners Verdeutschung des Rgveda schon deshalb eine hoch bedeutsame Leistung, weil sie die Ergebnisse abschließend vorlegt, zu denen ihn, der unter den Vedisten einen Ehrenplatz einnimmt, ein lebenslanges Studium des Textes führte.

Geldner war sich im übrigen selbst ganz im klaren darüber, daß auch seine Verdeutschung „nur ein neuer Erklärungsversuch, nichts Abschließendes“<sup>2)</sup> ist. Es wäre auch für den Indologen, der nicht Vedist ist, nicht eben schwer, Bedenken gegen die und das anzumelden. Sei es nun beispielsweise, daß der wörtlich gleiche Vers nicht in allem ganz

<sup>1)</sup> So erschienen die Untersuchungen Johannes Hertels zum Teile vor 1929. Man kann die Ergebnisse, zu denen dieser Gelehrte kam, ja ablehnen, es mag auch sein, daß sich seine etymologischen Ableitungen nicht halten lassen, das vermag ich nicht zu beurteilen. Aber selbst eingeräumt, daß dies der Fall ist, fragt es sich doch noch, ob die nachlichen Ergebnisse, zu denen er kommt, damit so ohne weiteres alle hinfällig werden.

<sup>2)</sup> Begleitwort, S. X.

gleich übersetzt wird<sup>3)</sup>, in einander sehr nahestehenden Wendungen das gleiche Wort begrifflich verschieden gefaßt wird<sup>4)</sup>, daß das anscheinend doch gleiche Wort, wenn es für sich gebraucht steht, etwas anderes bedeutet, als wenn es in einer Ableitung auftritt<sup>5)</sup>. Ohne große Mühe ließe sich die Liste der Fälle erweitern, wo ein gleiches Wort unterschiedlich verdeutscht wird, ohne daß man eigentlich recht absieht, warum dies geschieht<sup>6)</sup>. Manchmal wird man sich eines Zweifels nicht erwehren können, ob in dergleichen Fällen die vorgetragene Auffassung zutrefte. Ich glaube aber, auch darüber hinaus wird der Indologe nicht immer überzeugt sein, eine vorgetragene Übersetzung sei abschließend. Z. B. steht es mir offen, ob III 33, 11: *yád aigá tvā bharatā sam-táreyur* bedeute: „Wenn die Bharata's dich<sup>7)</sup> wirklich überschritten haben werden“. Mir kommt es sehr fraglich vor, ob der Optativ im Sinne eines Futuri exacti stehe, die Stelle nicht eher bedeute: „Wenn die Bharata dich überschreiten werden, sollten.“ Aber mit diesen modalen Verbformen ist es im Rgveda überhaupt so eine Sache, und vielleicht nicht nur mit diesen Verbformen allein. Diese modalen Formen sind ein Kreuz für sich.

Ich mag mich nicht weiter in Einzelheiten verlieren, zumal diese ja doch zunächst nur den Indologen ansprechen. Mir scheint auch, was ich an einzelnen Dingen namhaft machte, reiche, so wenig es ist, doch aus, auch einem weiteren Kreise von Menschen, die ihre Aufmerksamkeit der alten Kultur und Religion Indiens zuwenden, nahe zu bringen, wie schwierig auch für die eingefuchtesten Fachleute die Arbeit am Rgveda ist. Einzigartig ragt dies Werk aus dem altindischen Schrifttume heraus. Umstritten nach Zeit und Ort steht es uns gegenüber. Die Lage ist keineswegs so, daß seine Inhalte fest an Gegebenheiten des späteren Indiens gebunden seien. Das Werk ist nicht nur einzig in seiner Art, sondern es steht auch einsam da. Es zu erschließen, ist die schwierigste Aufgabe, die zu lösen dem Indologen obliegt.

Geldners Ringen um den Text ist zu Ende, die Forschung am Rgveda geht weiter und wird weitergehen. Unbeschadet aber, welche Wege sie einschlagen und welche Lösungen sie vortragen wird, wird Geldners Übersetzung des gesamten Rgveda eine Leistung bleiben. Sie wird auch dadurch nicht geschmälert werden, daß andere Forscher zu anderen Ergebnissen kommen als er. Dieser Mann ist aus der Geschichte der Erforschung des Veda nicht wegzudenken, auch dann nicht, wenn gar manche seiner Auffassungen einer besseren weichen wird. Ihm selbst gebührt Achtung und Dank dafür, daß er ein Leben an diesen spröden Text gab. Aber auch alle anderen verdienen unseren Dank, die sich angelegen sein ließen, uns seine Verdeutschung des ganzen Rgveda zugänglich zu machen.

Als 36. Band der Harvard Oriental Series soll noch ein Indexband zu Geldners Übersetzung erscheinen.

<sup>1)</sup> Vgl. I 164, 50 gegen x 90, 16.

<sup>2)</sup> Vgl. etwa I 35, 8: *trf dhánva yójanā*, Geldner: „(Er überschaute ...) die drei Ebenen meilenweit“ gegen I 164, 9: *trisu yójanesu*, Geldner: „(Das Kalb ...) sah sich nach der Kuh um. ...) drei Wegstrecken weit.“

<sup>3)</sup> Z. B. verdeutscht Geldner *pasťyā* mit Fluß, vgl. etwa I 164, 30: *pasťyāvant* dagegen mit Hausberg, I 151, 2.

<sup>4)</sup> Indologische Einzelheiten abzuhandeln ist hier nicht die Stätte. Es kann an dieser Stelle sein Bewenden damit haben, ein Beispiel anzuziehen. *Vājinivāsi* versteht Geldner VII 96, 3 als die Stutenreiche (?), x 75, 8 als reich an Rennstuten, I 3, 10 und VI 61, 4 gibt er die Wendung *vājebhit vājinivāsi* wieder mit: „die an Belohnungen reiche“. Dabei bezieht sich diese Aussage an der 1. 3. und 4. der hier ausgehobenen Stellen auf den nämlichen Fluß Sarasvatī, an der 2. auf den Fluß Sindhu.

<sup>5)</sup> Angesprochen ist ein Fluß.

Leipzig

Friedrich Weller

## BERICHTE ÜBER DIE VERHANDLUNGEN DER SÄCHSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU LEIPZIG

Philologisch-historische Klasse

Band 102 · Heft 2

FRIEDRICH WELLER

### DIE LEGENDE VON ŚUNAḤŚEPA IM AITAREYABRĀHMAṆA UND ŚĀNKHĀYANAŚRAUTASŪTRA

1956

AKADEMIE-VERLAG · BERLIN



Vorgelegt in der Sitzung vom 14. Februar 1955  
Manuskript eingelefert am 16. Februar 1955  
Druckfertig erklärt am 12. Januar 1956

---

*WILLIBALD KIRFEL*  
*zum 70. Geburtstage gewidmet*

Erschienen im Akademie-Verlag GmbH., Berlin W 8, Mohrenstraße 39  
Veröffentlicht unter der Lizenznummer 1217  
des Amtes für Literatur und Verlagswesen der Deutschen Demokratischen Republik  
Satz und Druck: VEB Leipziger Druckhaus, Leipzig O 5 III/18/203  
Bestell- und Verlagsnummer 2026/102/2  
Preis: DM 6.—  
Printed in Germany

## Abkürzungen

AB	= Aitareyabrāhmaṇa, soweit nichts anderes angegeben, wird TH. AUFRECHTS Textausgabe: Das Aitareya Brāhmaṇa, Bonn 1879, angezogen.
ASS	= Ānandāśrama Sanskrit Series. Das Aitareyabrāhmaṇa mit SĀYANA'S Kommentar ist in Band 36 dieser Textreihe, Poona 1896, veröffentlicht.
AUFRECHT	= AUFRECHTS Ausgabe des Werkes. Siehe AB.
GGN	= Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
HILLEBRANDT	= The Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra together with the Commentary of VARADATTASUTA ĀNARTĪYA edited by ALFRED HILLEBRANDT, vol. i, Calcutta 1888; vol. ii, Calcutta 1891; vol. iii, Calcutta 1897. Bibliotheca Indica 99. Seitenangaben ohne Bandzahl beziehen sich auf den i. Band.
HOS	= Harvard Oriental Series.
KEITH	= Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda translated from the original Sanskrit by ARTHUR BERRIEDALE KEITH (= HOS 25), Cambridge, Mass., 1920.
MM	= MAX MÜLLER, A History of Ancient Sanskrit Literature, London, 1859.
SBSGW	= Sitzungsberichte der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig.
ŚŚS	= Śāṅkhāyanaśrautasūtra, vgl. HILLEBRANDT.
STREITER	= FRIDERICUS STREITER, De Sunahsepo, Fabula indica ex codicibus manuscriptis edita. Dissertatio inauguralis. Berlin (1861).

## Inhaltsverzeichnis

A. Einleitung . . . . .	7
B. Die Erzählung von Śunahšepas Erlösung vom Opfertode . . . . .	8
C. Śunahšepas Opferung und die Königsweihe . . . . .	27
D. Das abgekürzte Somaopfer . . . . .	34
E. Die Geschichte von Śunahšepas Adoption und die Angelegenheit seines Erbes . . . . .	34
F. Der Schlußsatz der Gesamtlegende . . . . .	54
G. Prosa und Vers	
1. Die Verfasserfrage . . . . .	54
2. Das zeitliche Verhältnis von Vers und Prosa . . . . .	73
H. Zusammenfassung der Ergebnisse der Untersuchung . . . . .	86

Seit rund hundert Jahren forschen Indologen an der Geschichte von Śunaḥśepa. Neben Männern, die wie FRIEDRICH STREITER nicht weiter in der Indologie hervortraten, wandten überragende Gelehrte wie RUDOLF ROTH, ALBRECHT WEBER und OTTO BÖHTLINGK der Erzählung ihre Aufmerksamkeit zu, sei es nun, daß sie die Legende selbst behandelten oder Einzelfragen erörterten, welche der Text stellt. Mehrmals wurde die Fabel übersetzt und der Wortlaut für sich oder als Teil größerer Werke veröffentlicht. Zuletzt befaßte sich meines Wissens ARTHUR BERRIEDALE KEITH mit ihr. Es mutet unwahrscheinlich an, daß sich noch irgend etwas darüber aussagen lasse. Dies scheint schon deshalb zu gelten, weil, auf die große Masse gesehen, sich die Lesarten nicht auswerten lassen, welche die Textform des Aitareyabrahmana gegenüber der des Śāṅkhāyanaśrautasūtra bietet. Ja es erweist sich sogar, daß gelegentlich der Tatbestand der Handschriften nicht sicher festzustellen ist.<sup>1</sup>

Solche Umstände ermutigen nicht eben dazu, die Legende von Śunaḥśepa wieder aufzugreifen. Nur die Verheißung des

<sup>1</sup> Gegenüber *ye keca bhrātaraḥ sthanāsmāi jyaiṣṭhyāya kalpadhvam* (AUFRECHT vii 17,7) steht im ŚSS nach STREITER, S. 22, Z. 6: *ye ke ca bhrātaraḥ sthanā'smāi jyaiṣṭhyāya tiṣṭhadhvam*. Abgesehen vom Avagraha und der Spielform *jyēṣṭhāya* bietet MM 586 für das ŚSS den gleichen Text wie STREITER. HILLEBRANDTS Ausgabe des ŚSS, S. 195, Z. 2, liest dagegen: *ye ke ca bhrātaraḥ sthā smāi jyaiṣṭhyāya tiṣṭhadhvam*. Es kann hier auf sich beruhen bleiben, daß der dritte Stollen dieses Textes verderbt ist. Möchte ich doch nur darauf hinweisen, daß HILLEBRANDT in den Lesarten die Form *sthana* überhaupt nicht erwähnt, trotzdem er auch die Berliner Handschriften benutzte, nach denen STREITER seinen Text herausgab. Für die Variante *sthana* verweist er nur auf das AB. SĀYANAS Auffassung der Stelle: *stha nāsmāi* (ASS, S. 855f.) darf auf sich beruhen bleiben.

deutschen Sprichwortes, auch ein blindes Huhn finde einmal ein Korn, kann es entschuldigen, solch einen abgepickten Acker wieder zu betreten.

Einen festen Ausgangspunkt für die Betrachtung zu gewinnen, empfiehlt sich meines Erachtens die Stelle AB vii 16,3—16. Da wird berichtet, wie sich Śunaḥśepa an Götter wendet, um nicht als Opfertier geschlachtet zu werden. So ging er der Reihe nach an: vii 16,3: Prajāpati,

16,4: Agni,

16,5: Savitar,

16,6: Varuṇa,

16,7: Agni,

16,8: die Viśvān devān,

16,9: Indra,

16,11: die beiden Aśvin,

16,12: Uṣas.

16,10 schenkt ihm Indra einen goldenen Wagen.

Śunaḥśepa verfährt so, weil der jeweils in der Abfolge vorausgehende Gott oder die voraufstehende Gruppe von Gottheiten ihn an den oder die nächstfolgenden verweist. Nachdem er die Uṣas gepriesen, fällt mit dem letzten Verse seine Fessel, Hariścandra wird von der Wassersucht geheilt, mit der ihn Varuṇa heimgesucht hatte.

Man braucht diese Reihe der Götter nur einmal so herauszustellen, wie es eben geschah, um in die Augen springen zu lassen, wie seltsam sie ist. Wozu geht denn eigentlich Śunaḥśepa Agni zweimal an? Was begründet es denn, daß Varuṇa, der allein das Menschenopfer forderte<sup>1</sup> und Hariścandra mit der Wassersucht schlug, solange es nicht vollzogen war, also beides auch allein zu erlassen und zu lösen vermag, den unglückseligen Śunaḥśepa, als er Hilfe bei ihm suchte, ausgerechnet an den Agni zurückverweist, der ihn schon einmal abspeiste, indem er ihn an Savitar verwies und damit bekannte, daß er ihn nicht zu retten imstande ist? Nun, der Erzählung nach gar nichts.

<sup>1</sup> AB vii, 14; 15,1; 16,6 = ŚSS 189,4—190,4; 192,17.

So wird man sich des Verdachtes nicht erwehren können, hier stimme etwas nicht in der Legende. Ist sie doch so töricht wie nur möglich. Man wird vermuten dürfen, die ganze Stelle vii 16,7–12 sei, wie auch die entsprechende ŚSS 192,18 (*taṃ Varuṇa uvāca . . .*) bis 193,6 (*sa Uṣasaṃ tuṣṭāvāta uttarenaiiva ṛcena*), in einen kürzeren Wortlaut eingefügt worden. Der Abschnitt 16 wäre dann nicht von einem Manne verfaßt, sondern kompiliert.

Sehen wir zu, ob sich aus dem Texte erhärten lasse, was, die Schwierigkeit zu erklären, zunächst einmal angenommen wurde.

In den Absätzen AB vii 16,3–6 finden wir folgende Sachlage: Unter Angabe des Grundes<sup>1</sup> geht Śunaḥśepa Prajāpati um Hilfe an, indem er einen Vers des Ṛgveda vorträgt. Dieser weist ihn, Hilfe zu suchen, unter Angabe des Grundes<sup>2</sup> an Agni. Śunaḥśepa geht ihn um Hilfe an, indem er einen zweiten Vers des Ṛgveda vorträgt. Dieser weist ihn, Hilfe zu suchen, unter Angabe des Grundes<sup>3</sup> an Savitar. Śunaḥśepa geht ihn um Hilfe an, indem er drei Verse des Ṛgveda vorträgt. Dieser weist ihn, Hilfe zu suchen, unter Angabe des Grundes<sup>4</sup> an Varuṇa. Śunaḥśepa geht ihn um Hilfe an, indem er 31 Verse des Ṛgveda vorträgt. Die Aussagen sind also in eine ganz feste, unverbrüchliche Form eingespannt.

<sup>1</sup> AB vii 16,3 = ŚSS 192,12: *sa Prajāpatim eva prathamam devatānām upasāsāra*.

<sup>2</sup> AB vii 16,4: *Agnir vai devānām nediṣṭhas*. ŚSS 192,13 steht dafür: *Agnir vai nediṣṭho 'si*. Mag dies auch nicht durchschlagend zu beweisen sein, so bedünkt mich doch, die Wendung des AB dürfe als ursprünglicher angesprochen werden. Ist doch im folgenden Satze: *Savitā vai prasavānām iṣe* ebenfalls die Gottheit Subjekt der Aussage, und auch in der vorausgehenden Begründung ist dem Sinne nach Prajāpati Subjekt: Prajāpati ist der erste unter den Göttern. Wird Śunaḥśepa an einen anderen Gott verwiesen, so rechtfertigt sich dies also aus ganz allgemein und uneingeschränkt gültigen Voraussetzungen. Erst in der letzten Begründung: *Varuṇāya vai rājñe niyukto 'si* wird der persönliche Bezug Śunaḥśepas zur Gottheit hergestellt, an die er sich um Hilfe wendet, und hier ganz zwangsläufig.

<sup>3</sup> AB vii 16,5 = ŚSS 192,15: *Savitā vai prasavānām iṣe*. Vgl. zur Stelle WEBER, Indische Studien ix, 315.

<sup>4</sup> vii 16,6 = ŚSS 192,17: *Varuṇāya vai rājñe niyukto 'si*.

Die Absätze AB vii 16,7–9 und 11–12 = ŚSS 192,18–193,2 und 193,3–193,6 drücken sich dagegen ganz anders aus. Zunächst einmal wird in den Absätzen AB vii 16,8 = ŚSS 192,20 und AB vii 11–12 = ŚSS 193,3ff. gar nicht begründet, warum ein Gott oder eine Gruppe von Gottheiten Śunaḥśepa an die nächste Stelle verweist.

Abweichend von dieser Gepflogenheit steht auch in diesem Abschnitte vii 16,7–9 und 11–12 zweimal im AB eine Begründung dafür, warum ein Gott oder eine Gruppe von Gottheiten den Śunaḥśepa an eine andere Stelle verweist, nämlich AB vii 16,7<sup>1</sup>, wo Varuṇa ihm aufgibt, Agni zu preisen, und vii 16,9<sup>2</sup>, wo die Viśve devāḥ ihm gebieten, Indra zu preisen. Der einschlägige Wortlaut des Absatzes vii 16,9 des AB fehlt im ŚSS<sup>3</sup>.

Die Art, sich auszudrücken, ist also in dem Abschnitte AB vii 16,7–9 und 11–12 weder in sich geschlossen, noch stimmt sie der Form nach immer mit der des Abschnittes AB vii 16,3–6 überein. Die Verhältnisse zu beurteilen wird noch dadurch erschwert, daß das ŚSS dort besagter Begründung enträt – und zwar in seiner gesamten Textüberlieferung<sup>4</sup> –, wo die Viśve devāḥ dem Śunaḥśepa wortreich Indra zu preisen befehlen.<sup>5</sup> Die Wortfülle des AB fällt doch sehr auf, angesehen die gedachten Begründungen, die wir in Abschnitte AB vii 16,3–6 vorfinden, ganz knapp gehalten sind, und dies wie im AB so auch im ŚSS 192,12–17. Dies gilt, trotzdem der Wortlaut des ŚSS hierbei an einer Stelle von dem des AB abweicht.<sup>6</sup> Schon dort, wo Śunaḥśepa abermals an Agni gewiesen wird<sup>7</sup>, ist die Begründung, warum dies geschieht, in beiden Überlieferungen insofern

<sup>1</sup> *Agnir vai devānām mukham suhṛdayatamas*. Dafür steht im ŚSS 192,18f. *Agnir vai devānām mukham suhṛdayam*.

<sup>2</sup> *Indro vai devānām ojiṣṭho baliṣṭhaḥ sahiṣṭhaḥ sattamaḥ pārayiṣṇutamas*.

<sup>3</sup> ŚSS 192,22: *taṃ Viśve devā ūcuḥ | Indram nu stuhi . . .*

<sup>4</sup> MM, S. 582, Z. 18; STREITER, S. 18/19.

<sup>5</sup> AB vii 16,9.

<sup>6</sup> Siehe S. 9, Fußn. 2.

<sup>7</sup> AB vii 16,7 = ŚSS 192,18.

fälliger an Worten, als hier dem Prädikate der Aussage noch ein Adjektiv<sup>1</sup> beigefügt ist, das dort, wo Śunaḥṣepa Agni erstmals um seine Hilfe angeht, fehlt.<sup>2</sup>

Soweit ich ausmachen kann, läßt sich nicht entscheiden, ob die Worte, mit welchen die Viśve devāḥ begründen, warum Śunaḥṣepa den Indra preisen soll, AB vii 16,9 einem älteren Textbestande nachträglich zugefügt oder im ŚSS 192,22 diesem gegenüber ausgelassen wurden. Immerhin darf man sagen, daß es aus der Umgebung herausfällt, wenn hier Indra mit so vielen, darunter zu einem beträchtlichen Teile sinn gleichen Wörtern als der geeignetste Gott herausgestrichen wird, an den sich Śunaḥṣepa wenden soll. Da das ŚSS an der entsprechenden Stelle im Ausdruck geschlossen bleibt, verdichtet dies das Mißtrauen, ob diese Wortfülle des AB nicht sekundär gegenüber dem einfachen und in sich einheitlichen Texte des ŚSS sei<sup>3</sup>. Wird AB vii 16,7 = ŚSS 192,18–19 begründet, warum sich Śunaḥṣepa zu Agni um Hilfe flüchten soll, so könnte sich dies ja daraus herleiten, daß im vorausgehenden Textstücke das gleiche Schema obwaltet. Hier mag eine solche Begründung eingeführt worden sein, einen unmerklichen Übergang zu schaffen. Man wird aber doch versuchen müssen, ob man den Verhältnissen auf anderem Wege beikommen kann, will man sichere oder doch wenigstens wahrscheinliche Ergebnisse erzielen. Mir scheinen die folgenden Erwägungen angetan zu sein, Einsichten zu eröffnen.

Varuṇa heischte das Opfer eines Menschen, von jedem formalen Vertragsrechte aus deshalb als unanfechtbare Forderung, weil er den Menschen auf die Vereinbarung hin schenkte, daß dieser ihm geopfert werde. Diese Rechtsabmachung blieb auch dann in Kraft, als derjenige, welcher eigentlich geopfert werden sollte, durch einen Ersatzmann abgelöst wurde. Den ursprünglichen Anspruch Varuṇas abzuändern, bedurfte es ja nach der

<sup>1</sup> *suhṛdayatamas* bzw. *suhṛdayam*.

<sup>2</sup> *Agnir vai devānām nedīṣṭhas* bzw. *Agner vai nedīṣṭho 'si*.

<sup>3</sup> Vgl. auch unten S. 19.

Erzählung auch eines Rechtsaktes, durch den sich Varuṇa damit einverstanden erklärte, daß ein Ersatzmann gestellt wird.<sup>1</sup> Weil der Vertrag gebrochen wurde, verhängte Varuṇa über den Schuldigen die Wassersucht als Strafe.<sup>2</sup> Kein anderer als der Vertragspartner Varuṇa ist befugt und imstande, seinen Kontrahenten aus dem Vertrage zu entlassen. Diesen Tatbestand finden wir AB vii 16,3–6 = ŚSS 192,9–18 denn auch anerkannt, insofern die Götter Prajāpati, Agni und Savitar Śunaḥṣepa nicht seiner Verflochtenheit in den zwischen seinem Vater Hariścandra und Varuṇa abgesprochenen Vertrage entheben, sondern ihn eben schließlich an Varuṇa als den einzig Berufenen verweisen. Keiner der drei ersten faßt auch nur ins Auge, Śunaḥṣepa zu befreien. Wenn nun Śunaḥṣepa schließlich zu Varuṇa kam, der ihm allein helfen kann, und dieser tut das der Erzählung nach, so wie sie vorliegt, nicht, sondern verweist ihn an einen anderen Gott, dies zu bewerkstelligen, dann bricht die Erzählung an dieser Stelle auseinander. Daß dem wirklich so ist, erhärtet denn auch ein anderer Umstand.

Während in dem Textstücke AB vii 16,3–6 Śunaḥṣepa sich um Hilfe an die genannten Götter wendet<sup>3</sup>, wird er Abschnitte vii 7–9 und 11–12 aufgefordert, einen bestimmten Gott oder eine bezeichnete Gruppe von Gottheiten zu preisen.<sup>4</sup> Dabei wird ihm zugesagt, daß die Götter ihn dann befreien werden.<sup>5</sup> Im ŚSS obwaltet die gleiche Sachlage. Nur ist da gegenüber der im AB immer verwendeten 1. plur. fut. par. die Form abgewandelt. Je nachdem ein einzelner Gott, ein Götterpaar oder eine Vielheit von Gottheiten spricht, wird die 1. sg.<sup>6</sup>, die 1. dualis<sup>7</sup> oder die 1. plur. fut. par.<sup>8</sup> gebraucht. Wieweit einer der indischen Götter

<sup>1</sup> AB vii 14,2; 3–8; 15,8 = ŚSS 189,6–7; 189,7–190,2; 191,20–22.

<sup>2</sup> AB vii 15,1 = ŚSS 190,3–4.

<sup>3</sup> *upasar, upadhāv*.

<sup>4</sup> *stu*.

<sup>5</sup> Durchlaufende Formel: *atha tvotsrakṣyāmah* vii 16,7; 8; 9; 11; 12.

<sup>6</sup> *utsrakṣyāmi* ŚSS 192,19 || AB vii 16,7; ŚSS 192,21 || AB vii 16,8; ŚSS 193,4 || AB vii 16,11.

<sup>7</sup> ŚSS 193,6 || AB vii 16,12.

<sup>8</sup> ŚSS 192,22/193,1 || AB vii 16,9.

berechtigt war, für seine Mitgötter etwas zu versprechen und zu gewährleisten, daß sie alle miteinander etwas tun werden, wieweit einer sich für die Gesamtheit verbürgen konnte, und wieweit sich die Gesamtheit an die Zusage eines ihrer Mitglieder hielt, das weiß ich nicht zu beantworten. Die Gesamtheit ging, jedenfalls nach der Erzählung selber, der zwischen Varuṇa und Hariścandra abgeschlossene Vertrag gar nichts an. Was kümmert es schon die Gesamtheit der Götter, wenn irgendeine Apsarase aus ihrem Bereiche auf die Erde verbannt wird? Ich glaube, gar nichts. Und hier, wo es sich um einen Menschen handelt, bürgt der eine Gott sogar für die Gesamtheit. Aber mag auch der Zustand des ŚSS natürlicher erscheinen, nach dem jeder einzelne Gott, jede Gruppe von Gottheiten ausschließlich für sich zusagt, Śunaḥśepa zu befreien, nachdem er einen anderen Gott pries, nicht etwa ihn selbst, so läßt sich damit doch auch nicht sicher ausmachen, ob die 1. plur. oder die abgetönten ersten Personen ursprünglich seien oder nicht. Es änderte diese Frage, selbst wenn sie sich eindeutig lösen ließe<sup>1</sup>, auch nichts daran, daß wie die Gesamtheit der Götter auch der einzelne oder die jeweilige Gruppe von Göttern ganz außerhalb des Vertrages stehen und sie Śunaḥśepa nicht aus den Vertragsbestimmungen herauszunehmen imstande sind. Das kann nur Varuṇa tun.

Damit sowohl, daß von einer Befreiung Śunaḥśepas durch andere Götter als Varuṇa, trotzdem er sie um Hilfe angeht, in dem Textstücke vii 16,3—6 mit keinem Sterbenswörtchen gesprochen wird, wie auch dadurch, daß Form und Inhalt des Textstückes vii 16,7—9 und 11—12 von dem zuerst genannten Abschnitte abweichen, hat sich nunmehr, wie ich glaube, als sichere Erkenntnis herausgestellt, daß die beiden Stücke, vii 16,3—6 einerseits und vii 16,7—12 andererseits von Haus aus nichts mit-

<sup>1</sup> Ich glaube nicht, daß man die 1. pers. plur. nach PĀṆINI i 2,59: *asmado dvayośca* rechtfertigen kann. Daśakumāracarita, herausgegeben von GOD-BOLE/PAṆŚĪKAR, 12. Aufl., Bombay 1933, S. 99, steht mit Fürwort: *niśi vayam imāṃ purīm praviṣṭāḥ. vayam* wird dabei von zwei Personen gebraucht.

einander zu tun haben, daß vielmehr zwei Erzählungsteile unterschiedlichen Ursprungs zusammengeklittert sind. Das gilt auch für die entsprechenden Stellen des ŚSS.

Erklärt man die Dinge so, dann löst sich auch der von den Voraussetzungen der Erzählung aus unsinnige Tatbestand, daß Śunaḥśepa letzten Endes nur dadurch den Folgen des Vertrages entgeht, als Opfer geschlachtet zu werden, daß er Uṣas preist.<sup>1</sup> Von einer diesbezüglichen Vertragsklausel ist in der Erzählung nirgends die Rede. Es sind einfach verschiedene Überlieferungen der Erzählung von der Befreiung Śunaḥśepas zusammengefügt worden, und zwar ziemlich plump.

Nach den Voraussetzungen, welche die Erzählung selbst bietet<sup>2</sup>, kann gar nicht bezweifelt werden, daß das Textstück vii 16,3—6 durch seinen Inhalt als ursprünglicher gegenüber dem Abschnitte vii 16,7—12 ausgewiesen wird, dieses dagegen später eingeschaltet wurde.

Scheidet das Textstück vii 16,7—12 aus, dann schließt sich an den Absatz vii 16,6 des AB = ŚSS 192,16—18: *taṃ Savitovāca: Varuṇāya vai rājñe niyukto 'si, tam evopadhāveti. sa Varuṇaṃ rājānam upasārāta uttarābhir ekatrimśatā<sup>3</sup> § 13 des AB an: tasya ha smarcy-ṛcy uktāyāṃ vi pāśo mumuce, kanīya Aikṣvākasyodaram bhavaty; uttamasyām evarcy uktāyāṃ vi pāśo mumuce, 'gadu Aikṣvāka āsa. Im ŚSS 193,6—9 lautet der entsprechende Text mit einigen Lesarten: tasya ha smarcy-ṛcy uktāyāṃ nitarāṃ pāśo mumuce kanīya Aikṣvākasyodaraṃ babhūva / uttamāyāṃ ha smarcy uktāyāṃ usw. bis: Aikṣvāko babhūva / Sieht man einmal über die Lesarten hinweg und hält sich nur daran, daß beide Fassungen in der Hauptsache dasselbe aussagen, dann folgen die beiden angegebenen Stellen so aufeinander, daß die erste vermeldet, wie Śunaḥśepa Varuṇa anging, dem er geopfert werden sollte, und die zweite, wie daraufhin*

<sup>1</sup> AB vii 16,12; 13 = ŚSS 193,6 ff.

<sup>2</sup> Siehe oben S. 11 f.

<sup>3</sup> Ich gebe den Wortlaut nach AUFRECHTS Ausgabe wieder.

seine<sup>1</sup> Fessel abfällt, bis er schließlich nach der letzten an Varuṇa gerichteten Strophe ganz befreit ist. Entsprechend weicht auch Hariścandras Wassersucht, bis er am Ende gesundet dasteht.

Mich bedünkt, das ergebe einen so geschlossenen Text, daß auch dadurch noch einmal bestätigt wird, daß die Stelle vii 16,7 bis 12 = ŚSS 192,18–193,6 später eingeschoben sein muß, weil sie den natürlichen Textverband zersprengt. Läßt man dies gelten, dann erfüllt die Erzählung alle Voraussetzungen, welche sie mitbringt.

Da nun beide Zweige der Textüberlieferung diesen Einschub aufweisen, und zwar an der gleichen Stelle, ergibt sich, daß sie miteinander auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen müssen, welche diese Einschaltung enthielt. Diese kann nicht die ursprüngliche Fassung der Geschichte darstellen.

Daß eine gemeinsame Quelle zu unterstellen ist, folgert im übrigen auch daraus, daß die um Hilfe angegangenen oder gepriesenen Gottheiten in beiden Texten in der gleichen Reihenfolge auftreten. Diese Ordnung der Gottheiten dürfte sich aus den verwendeten Liedern des R̥gveda<sup>2</sup> ergeben haben. Es bleibt dabei nur offen, warum sich Śunaḥśepa mit der allgemeinen Frage der Strophe R̥gveda i 24,1: *kásya nūnāṃ katamásyānī-tānāṃ mánāmahe cāru devásya nāma / kó no mahyá áditaye pūnar dāt pitāraṃ ca drśeyam nātāraṃ ca //* gerade an Prajāpāti wendet.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Man könnte etwas schwanken, ob *tasya* sich auf Varuṇa oder auf Śunaḥśepa bezieht. Im ersten Falle wäre der Bruch in der Erzählung augenfällig. Ich glaube aber, der Satz bedeute: Śunaḥśepas Fessel fiel ab. Das ergibt sich mir daraus, daß er für, nicht von Varuṇa war gefesselt worden.

<sup>2</sup> R̥gveda i 24,1 durchlaufend bis i 27,13 und i 29,1 durchlaufend bis i 30,22.

<sup>3</sup> SĀYANAS Angabe in der Einleitung zum Liede: *ādyāyā aniruktatvāt Prajāpatir devatā /* genügt jedenfalls nicht, diesen Verband als zwangsläufig zu erweisen. So im Vorbeigehen möchte ich doch darauf hinweisen, daß der im Schlußstollen der Verse des R̥gveda i 24,1; 2 ausgesprochene Wunsch: „Meinen Vater möchte ich sehen wie auch meine Mutter“, wie der Stein ins Auge dazu paßt, daß nach dem weiteren Verlaufe der Geschichte Śunaḥśepa nicht zu seinem Vater Ajigarta zurückkehren will und es auch nicht tut, trotzdem dieser ihn darum anfleht, sondern sich von Viśvāmitra annehmen läßt. Vgl. S. 19 und KERTH, JRAS 1911, 989.

Sei dem, wie immer ihm wolle. Daß die in den benutzten Liedern des R̥gveda vorliegende Reihenfolge der Götter allein verursacht hätte, das Textstück vii 16,7–12 nachzutragen, kommt mir deshalb recht zweifelhaft vor, weil nicht nur die Art sich auszudrücken geändert wurde, sondern regelmäßig angegeben wird, der oder jener Gott, diese oder jene Gruppe von Gottheiten werde Śunaḥśepa befreien, wenn er einen bestimmten Gott, eine bestimmte Gruppe von Gottheiten preise. Hier kommt gegenüber der Stelle vii 16,3–6 ein völlig neues Motiv in die Erzählung hinein. So wird man ins Auge fassen dürfen, ob dieser Zusatz an Text nicht noch anders bedingt sei, als durch die äußerlichen Bindungen an die Abfolge der Götter in den verwendeten Liedern des R̥gveda.

Sehen wir uns nun um, ob dies möglich sei, so fällt uns zunächst R̥gveda v 2,7 ein: *Śunās cic chēpaṃ niditam saḥsrād yūpād amuñco ásamīṣṭa hí śáh / evāsmád Agne ví mumugdhi pāsān hótas cikítva ihá tú niśádyā //* Dies Lied richtet sich an Agni, Varuṇa tritt darin überhaupt nicht auf. Wird es sonst Varuṇa zugeschrieben, Śunaḥśepa erlöst zu haben, so hier ganz eindeutig Agni. Der Leitgedanke der Legende verschob sich also. Die Befreiung ausgeführt zu haben, ist einem anderen übertragen. Es erhebt sich damit die Frage, ob die Aussage unseres Textstückes AB vii 16,8, wo von Agni berichtet wird, er werde Śunaḥśepa befreien<sup>1</sup>, oder seine Zusage, die Götter zusammen werden ihn befreien<sup>2</sup>, wenn er die Allgötter preise, nicht aus einem anderen Legendenkreise stammt, als die Textstelle AB vii 16,3–6 = ŚSS 192,12–18. Sprache dieser entwicklungsgeschichtliche Verband der Stelle AB vii 16,8 = ŚSS 192,20–21 dafür, daß die Lesart des ŚSS *utsrakṣyāmi* sich nach R̥gveda v 2,7 eher als ursprünglich empfehle als die Form *utsrakṣyāmas* des AB vii 16,8, weil dieser Plural eine noch stärkere Verschiebung in der Legende voraussetzt, so scheinen mir doch die Tatbestände der überlieferten Texte nicht angetan zu sein, so ganz

<sup>1</sup> ŚSS 192,20: *tam Agnir uvāca / Viśvān nu devān stuhy atha tvotsrakṣyāmīti.*

<sup>2</sup> AB vii 16,8: *tam Agnir uvāca: Viśvān nu devān stuhy, atha tvotsrakṣyāma iti.*

sicher festzustellen, daß im AB eine jüngere Form der Legendenbildung vorliegt als im ŚSS, soweit die Erlösung Śunaḥśepas durch Agni in Frage steht. Man wird aber damit rechnen müssen, daß dem so sei.

Daß hier aber ein Einbruch aus einer anderen Fassung der Geschichte von der Befreiung Śunaḥśepas vorliegt, nach welcher nicht mehr Varuṇa, sondern Agni ihn erlöst, wird, wie mich bedünkt, durch eine andere Erwägung gestützt. AB vii 16,11 = ŚSS 193,3<sup>1</sup> wird auch von Indra erzählt, daß er Śunaḥśepa befreien werde, entweder allein<sup>2</sup> oder mit allen Göttern zusammen<sup>3</sup>, wenn er die beiden Aśvin preise. Bereits ROTH wies darauf hin<sup>4</sup>, daß im Rāmāyaṇa<sup>5</sup> Indra Śunaḥśepa vom Opferpfahle befreit, an den er gebunden ist, weil er Indra preist. Jedenfalls liegt hier noch eine dritte Form der Erzählung vor, und es fragt sich auch hier wieder, ob diese nicht später in die Legende einbezogen wurde, nach welcher Varuṇa Śunaḥśepa erlöste. Damit

<sup>1</sup> Auf die Unterschiede, welche in beiden Textfassungen bestehen, wies ich schon S. 10 und die zugehörigen Fußnoten 2 und 3 hin.

<sup>2</sup> ŚSS 193,3: *tam Indra wāca / Aśvinau nu stuyātha twotsrakṣyāmiti.*

<sup>3</sup> AB vii 16,11: *tam Indra wācāśvinau nu stuyātha twotsrakṣyāma iti.*

<sup>4</sup> Indische Studien ii, S. 119.

<sup>5</sup> ROTH verweist auf GORRESIOS Ausgabe i, Adhyāya 63,64. In PAṆŚIKARS Ausgabe, 3. Aufl., Bombay 1909, steht die Geschichte im 61. und 62. Adhyāya des 1. Buches, in der Bhagavad DATTA, Lahore, 1931, im 57. und 58. Die Texte gehen im einzelnen stark auseinander, aber daß Indra Śunaḥśepa befreite steht in allen (GORRESIO, i 64,25—26; PAṆŚIKAR i, 62,25—26; DATTA, i, 58,25—26). Die Legendenform des Rāmāyaṇa und anderer Quellen kann hier auf sich beruhen bleiben. Das fällt ganz außerhalb dieser Untersuchung, es bedarf die spätere Entwicklung der Sage einer besonderen Arbeit. Ich habe es hier grundsätzlich überhaupt nicht damit zu tun, wie sich die Fabel von Śunaḥśepa bildete, sondern ausschließlich mit dem Textstücke des AB und ŚSS, in welchem sie erzählt wird. Diesem versuche ich zu Leibe zu rücken.

Ich kann auch nur fragen, ob Indras Rolle als Erlösers Śunaḥśepas mit der zusammenhänge, welche er in den Versen AB vii 15,1—5 = ŚSS 190,7—191,11 als Helfer Rohitas spielt. Ich kann auch nur fragen, ob diese letztere Rolle daran gebunden sei, daß Indra die Gottheit der Kṣatriya ist (AB vii 23,1), er den ihm zugehörigen Leuten etwa gegen eine andere Gottheit helfe. Zu lösen vermag ich diese Fragen bisher nicht.

wird aber auch in diesem Falle wieder aufs Tapet gebracht, ob die Lesart *utsrakṣyāmi* des ŚSS<sup>1</sup> nicht ursprünglicher sei als die des AB *utsrakṣyāmas*, ob die Legendenform im AB infolgedessen nicht einer späteren Entwicklung zuzuschreiben sei, als die des ŚSS. Wie immer die Verhältnisse bei dieser Fabel im Rāmāyaṇa, den einschlägigen Purāṇa und im Harivaṃśa<sup>2</sup> liegen mögen — so im Handumdrehen läßt sich dies nicht klären —, darf man doch darauf hinweisen, daß im Rāmāyaṇa Agni und teilweise auch Viṣṇu oder die Götter in die Geschichte von der Erlösung Śunaḥśepas eingeflochten erscheinen.<sup>3</sup>

Bleibt auch manches offen, so wird man doch dafür halten, die Stelle vii 16,7—12 = ŚSS 192,18—193,6 sei aus jener Überlieferung heraus einem älteren Textzustande zugewachsen, die die Legende in anderer, auch späterer, Zeit nahm. Auf diese Weise erklärte sich wenigstens, wie in den Nachtrag der Zug kam, daß auch andere Götter als Varuṇa Śunaḥśepa davon befreien, als Opfer geschlachtet zu werden. Doch läßt sich auch von dieser Voraussetzung aus nicht abschließend klären, ob

<sup>1</sup> 193,4. <sup>2</sup> ROTH, Indische Studien ii, S. 118.

<sup>3</sup> GORRESIO, i 64,11 spricht Viśvāmitra, nachdem er seine Söhne aufgefordert hat, sich zur Verfügung zu stellen, um Śunaḥśepa vom Opfertode zu befreien: *adhvarāgneḥ samiddhasya gatvā trptim prayacchata / mokṣayadhvam imaṃ caiva paśutvān mama śāsanāt* // In PAṆŚIKARS Ausgabe finden wir i 62,11—12: *sarve sukṛtakarmāṇaḥ sarve dharmaparāyaṇāḥ / paśubhūtā narendrasya trptim agneḥ prayacchata* // 11 // *nāthavāms ca Śunaḥśepo yajñāścā-vighnato bhavet / devatās tarpitās ca syur mama cāpi kṛtam vacaḥ* // 12 // Ferner ebenda i 62,25: *sa baddho vāgbhir agryābhir abhītuṣṭāva vai surau / Indram Indrānujaṃ caiva yathāvan muniputrakaḥ* // 25 // DATTA i 58,11: *adhvarāgneḥ samiddhasya gatvā trptim prayacchata / mokṣayadhvam imaṃ caiva paśutvān mama śāsanāt* // 11 // i 58,24—27 lesen wir: *Śunaḥśepaṃ paśuṃ yūpe babandha suniyantritam* // 24 // *sa yūpabaddhas tuṣṭāva devendram harivāhanam / bhāgārthinam anuprāptaṃ svarenoccair vinādayan* // 25 // *tasmai prītaḥ sahasrākṣas tadā prūdāt abhīpsitam / āyur iṣṭam yaśas cāgryam Śunaḥśepāya Rāghava* // 26 // *sa rājā tu kratuphalam tadā prāpa yathepsitam / dharmyam yaśaḥ śriyam cāgryam sahasrākṣaprasādāt* // 27 // S. 396, Anm. 6, findet sich noch die Zeile: *devatās tarpitās ca syur mama syāc ca vacaḥ kṛtam* / und zu Strophe 25 in Fußnote 8 der Vers: *sa baddho vāgbhir ugrābhir abhīṣṭutya mahavjasam / Indram indrā-nugāms caiva yathāvan munipūṅgavaḥ* //



der Satz des AB vii 16,9: *Indro vai devānām ojiṣṭho baliṣṭhah sahiṣṭhah sattamah pārayiṣṇutamā* gegenüber der Überlieferung des ŚSS zugefügt, oder ob er in dieser Textform gegenüber der des AB ausgelassen wurde. Aber etwas würde dann doch verständlich, nämlich AB vii 16,10 = ŚSS 193,2–3: *tasmā Indraḥ stūyamānaḥ prito<sup>1</sup> manasā hiraṇyatham dadau, tam etayā<sup>2</sup> pratīyāya: śasvad Indra iti*. Denn schließlich und endlich trägt es nur dann einen Sinn in sich, daß Indra dem Śunaḥśepa gnädig einen Wagen schenkt, wenn er ihn darauf erretten will.<sup>3</sup>

Dann begründete auch hier nicht nur die Versfolge im Ṛgveda, daß die Nachricht eingeführt ist, Indra habe dem Śunaḥśepa einen Wagen geschenkt, sondern dies Teilgeschehen hinge auch innerlich verbunden damit zusammen, daß andere Götter noch als Varuṇa in diesem Nachtrage vii 16,7–12 als Retter Śunaḥśepas auf den Plan treten.

Ich möchte aber meinen, die Erkenntnis über das Werden dieser Erzählung von Śunaḥśepas Errettung lasse sich noch etwas weiter vorantreiben.

Keiner der angezogenen Verse des Ṛgveda, noch auch die Lieder als Ganzes, haben irgend etwas mit dieser Errettung zu tun.<sup>4</sup> Nur in zweien ihrer Strophen, i 24,12 und 13<sup>5</sup>, wird Śunaḥśepas gedacht. Es handelt sich bei diesem Hymnus um ein Lied, das sich an Agni (Vers 2), Savitar (Vers 3) und Varuṇa (Vers 6–15) richtet. Die Strophen 4–5 sind einigermaßen unsicher Savitar zuzuteilen<sup>6</sup>, nach dem AB vii 16,5 richtet Śunaḥśepa die Verse 3–5 an Savitar.

<sup>1</sup> *prito* fehlt im ŚSS. <sup>2</sup> ŚSS: *tam etayarcā*.

<sup>3</sup> SĀYANA, ASS 850: *Śunaḥśepenendraḥ stūyamānaḥ prito bhūtvā tasmai Śunaḥśepāya suvarṇamayam divyaṃ ratham ārohanārtham svakīyena manasaiva dadau*.

<sup>4</sup> So auch KEITH, JRAS 1911, S. 988. Siehe oben S. 15, Fußn. 3.

<sup>5</sup> *tād in naktam tād divā māhyam āhuḥ tād ayām kēto hṛdā ā vi caṣṭe | Śunaḥśēpo yām āhvad grbhūtāḥ | sō asmān rājā Varuṇo mumoktu || 12 || Śunaḥśēpo hy āhvad grbhūtāḥ | riṣv ādītyām drupadēṣu baddhāḥ | āvainam rājā Varuṇaḥ sasṛjyād vidvān ādabhdo vi mumoktu pāsān || 13 ||*

<sup>6</sup> Vgl. SĀYANA, Einleitung zum Liede.

Dieser Unterschied kann ohne Schaden hier auf sich beruhen bleiben, weil es ohne jede Bedeutung für meine Ausführungen bleibt, mögen sich die Dinge nun so oder so verhalten. In den Versen, welche Varuṇa um Hilfe anheben<sup>1</sup>, fleht diesen jemand an, er möge die Sünden „von uns“ nehmen, „uns“ das Leben nicht rauben, sondern „uns“ befreien, die Schlingen „von uns“ lösen. Wer immer dieser Jemand sein mag, Śunaḥśepa ist es sicher nicht.<sup>2</sup> Das ergibt sich einwandfrei aus dem 12. Verse. Denn da versichern die Leute ihm tags und nachts, wie ihm das auch sein eigenes Herze eingibt, daß Varuṇa „uns“ befreien soll, er, den der ergriffene Śunaḥśepa anrief. Die Lage ist hier demgemäß so, daß der besagte Jemand deshalb überzeugt ist, Varuṇa solle „uns“ freigeben, weil Śunaḥśepa, den man ergriffen hatte, ihn anrief, was doch nur bedeuten kann, ihn mit Erfolg anrief, so daß Varuṇa ihn befreite. Und diese Glaubensgewißheit, daß Varuṇa „uns“ befreien solle, wird diesem Jemand noch dadurch gestärkt, daß alle Leute dies jederzeit erzählen. Der Bittsteller begründet also seine Überzeugung, daß Varuṇa „uns“ befreien solle, aus einer ganz allgemein bekannten Tatsache. Wenn er Varuṇa auffordert, „uns“ zu befreien, so geht er ihn an, nach dem Präzedenzfalle Śunaḥśepa zu verfahren. Die Befreiung Śunaḥśepas vollzog sich damit in einer Zeit, die vor derjenigen lag, zu welcher der Jemand unseres Liedes darauf hinweist.

Wenn nun in der Legende von Śunaḥśepa dieser selbst Varuṇa mit eben diesem Verse Ṛgveda i 24,12 um Hilfe angeht<sup>3</sup>, dann wird Varuṇa von Śunaḥśepa gebeten, seine Befreiung zu

<sup>1</sup> Ṛgveda i 24,6ff.

<sup>2</sup> So auch GELDNER, *Der Rigveda*, Göttingen/Leipzig 1923, S. 21 und HOS 33, S. 24. Was den Schlußsatz der GELDNERschen Ausführungen anbelangt, so glaube ich, es handele sich in dem Liede Ṛgveda i 24 einfach darum, daß Varuṇa angegangen wird, jemanden zu befreien. Diese Bitte wird dadurch gerechtfertigt, daß Varuṇa darauf hingewiesen wird, er habe ja auch Śunaḥśepa befreit. Ob dabei Śunaḥśepa etwa von einer Krankheit, nicht vom Opfertod erlöst wurde, ist ganz belanglos gegenüber der Tatsache, daß er von Varuṇa befreit wurde.

<sup>3</sup> AB vii 16,6 = ŚSS 192,17.

bewirken, die Varuṇa allbereits in einer Vergangenheit vollzogen hat, die so lange zurückliegt, daß schon alle Leute davon reden. Das ist schlechterdings Unsinn. Um es mit anderen Worten auszudrücken: Derjenige Teil der Erzählung von Śunaḥśepas Befreiung, welchen ich als älteren Bestand aus dem Abschnitte vii 16 herausgeschält habe, nämlich vii 16,3–6 und 13, bricht hoffnungslos in sich zusammen. Weil sie sich selbst aufhebt, kann diese Teilerzählung nicht echt sein, jedenfalls nicht in der Form, wie sie im AB und ŚSS vorliegt. Sie stellt ein völlig gedankenloses Machwerk priesterlicher Herkunft vor, denn außer ihnen hätte kaum jemand die vielen Ṛgveda-Strophen in diesen Bericht von Śunaḥśepas Befreiung einbezogen.

Was wir bisher als sekundären Einschub werteten, ist damit tertiärer Natur geworden, und das bisher als älter angesprochene Teilstück vii 16,3–6,13 sekundärer Herkunft, wenn man zunächst einmal die Erzählung von Hariścandra, Rohita und der Opferung Śunaḥśepas als nicht der Erlösungsgeschichte vorgeschuht hinnimmt.

Man könnte nun zwar fragen, ob die Lage der Dinge sich ändere, wenn man unterstellt, von Haus aus sei die Erzählung der Absätze AB vii 16,3–6 = ŚSS 192,9–18 nur in Prosa abgefaßt gewesen, die angezogenen Ṛgvedaverse seien später eingebaut worden. Indessen scheint mir dieser Versuch, diese Teilgeschichte zu retten, schon deshalb wenig aussichtsreich zu sein, weil die Götter in der Prosa sich in der gleichen Ordnung folgen wie im Hymnus des Ṛgveda. Hier wie weiterhin dürften eher die Lieder des Ṛgveda den Ausgangspunkt abgeben. Jedenfalls ist dies nach unserer heutigen Kenntnis der Dinge das Wahrscheinliche.

Es erübrigt sich wohl, ein Wort darüber zu verlieren, daß, wenn der Beweis für die Stelle AB vii 16,6 = ŚSS 192,16–18 geglückt ist, die ganze Textpartie vii 16,3–6;13 und ihre Entsprechung im ŚSS 192,9–18 und 193,6–9 mit in den Strudel hineingerissen wird. Ist doch die Stelle vii 16,6 = ŚSS 192,16–18 die entscheidende, weil Varuṇa überhaupt der einzige ist, welcher

nach den Voraussetzungen der Legende selbst Śunaḥśepa freisprechen kann. Alles Vorausgehende ist Beiwerk, der Schlußabsatz Folge dieses Kernstückes.

Mit der Form der Erzählung von Śunaḥśepas Befreiung, wie sie uns AB vii 16,3ff. und an der entsprechenden Stelle des ŚSS vorliegt, hängen nun sicherlich die einleitenden Absätze dieses Abschnittes AB vii 16,1–2 = ŚSS 192,3–9 deshalb fest zusammen, weil sie die Voraussetzung dafür abgeben, daß sich Śunaḥśepa hilfesuchend an die Götter wendet und sie preist. Stimmt meine Rechnung, dann müßte sich irgendwie zeigen, daß auch sie nicht der ursprünglichen Fassung der gesamten Legende angehören können.

Ich glaube nun, daß dies darzutun möglich ist.

AB vii 15,8 = ŚSS 191,20–192,2 lesen wir: *sa<sup>1</sup> (= Rohita) pītaram etyovāca: tata hantāham anenātmānaṃ<sup>2</sup> niṣkrīṇā iti. sa Varuṇaṃ<sup>3</sup> rājānam upasasārānena tvā yajā iti. tatheti, bhūyān<sup>4</sup> vai brāhmaṇaḥ kṣatriyād iti Varuṇa uvāca<sup>5</sup>. tasmā etaṃ rājasūyaṃ yajñakratum provāca<sup>6</sup>. tam etaṃ abhiṣecanīye puruṣaṃ paśum ālebhe.*

*ālabh* im Schlußsatze wird folgendermaßen aufgefaßt: SĀYANA, ASS 846: *tam etaṃ Śunaḥśepaṃ puruṣaṃ paśum ālebhe savanīyapaśutvenā 'labdhunī niścītavān |*; Kommentar zum ŚSS bei STREITER, S. 41 zu p. 17, l. 6: *sa Hariścandra etaṃ Śunaḥśepaṃ puruṣaṃ paśum rājasūya ālabdhavān || yady api rājasūye puruṣasyā'labho na codītaḥ, tathā'py ākhyānakavaśād evaṃ grahītavyam ||<sup>7</sup>.*

<sup>1</sup> *sa* fehlt im ŚSS.

<sup>2</sup> *anena* = Śunaḥśepa.

<sup>3</sup> ŚSS: *sa tathetyuktvā Varuṇaṃ rājānam āmantrayāṃ cakre | anena.*

<sup>4</sup> ŚSS: *śreyān.*

<sup>5</sup> *Varuṇa uvāca* fehlt im ŚSS.

<sup>6</sup> ŚSS: *-kratum provāca | sa etaṃ rājasūye puruṣaṃ paśum ālebhe. MM 580: puruṣapaśum.*

<sup>7</sup> Bis auf ein paar andere Sandhiformen bietet HILLEBRANDT, iii, S. 333, denselben Text.

ROTH, Ind. Stud. i, S. 461: „Dieser setzte nun bei der Zeremonie der Besprengung den Menschen (Śunaḥśepa) an die Stelle des Opfertieres.“; MM, S. 413: „Hariścandra took him to be the victim for the day, when the Soma is spent to the gods.“; STREITER, S. 28: Is (Hariścandrus) eum in sacrificio-regio hominem victimam adeptus est.“; HAUG, S. 465: „... on the day appointed for the inauguration (*abhiṣecanīya*), he replaced the (sacrificial animal) by a man.“; KEITH, HOS 25, S. 303: „On the day of anointing he took the man as victim.“ Alle Übersetzungen in europäische Sprachen beruhen, soviel ich sehe, auf SĀYAṆA, soweit das AB in Frage kommt. STREITER schließt sich seinem Kommentare an. Mir kommt SĀYAṆAS Erklärung schon deshalb nicht eben überzeugend vor, weil Hariścandra sich für gar nichts zu entscheiden oder irgend etwas zu beschließen hat (*niścitavān*). Ist er doch einfach gezwungen, den Menschen zu opfern. 21 Jahre nach seiner Übersetzung führte ROTH im PW unsere Stelle aus dem AB unter *ālabh* = „das Opfertier fassen und anbinden, daher euphemistisch für schlachten, opfern“ an. Man sollte meinen, die Wendung: *puruṣaṃ paśum ālebhe* sei desselben Begriffsinhaltes wie der Ausdruck: *puruṣaṃ vai devāḥ paśum ālabhanta* AB ii 8,1. Da erklärt SĀYAṆA den Text folgendermaßen: (ASS 176) *purā kadācid devāḥ svakīye yajñe puruṣaṃ manuṣyaṃ paśum ālabhanta paśuṃ kṛtvā tena paśunā yaṣṭum udyuktāḥ* /. Ich glaube, man darf allein schon nach dieser Stelle die Erläuterung, welche SĀYAṆA zu AB vi 15,8 bietet, getrost auf sich beruhen lassen, und die Bedeutung, welche ROTH im PW für diese Stelle angibt, als gesichert aufgreifen. Dann bedeutet die Stelle AB vii 15,8 = ŚSS 192,1–2 entweder: „Er (= Hariścandra) band diesen Menschen . . . als Opfertier an den Opferpfahl“ oder: „er schlachtete diesen Menschen als Opfertier“.

Das paßt nun allerdings schlecht zu Aussagen, welche AB vii 16,1–2 Mitte = ŚSS 192,3–9 stehen. Bedeutet *ālebhe* „er band ihn an den Opferpfahl“, dann widerstreitet dem, daß man niemanden fand, der ihn anbinden mochte.<sup>1</sup> Besagt das Wort,

<sup>1</sup> AB vii 16,1 = ŚSS 192,4: *tasmā upākṛtāya niyuktāya na vidaduḥ*.

„er schlachtete ihn“, dann ist es gegenstandslos zu vermelden, daß man niemanden fand, der ihn schlachten wollte.<sup>1</sup>

Mich bedünkt aber, dieser Widerspruch in den Aussagen berechtigt noch nicht dazu, für *puruṣaṃ paśum ālebhe* AB vii 15,8 = ŚSS 192,1–2 zu unterstellen, es bedeute hier etwas anderes als AB ii 8,1. Scheinen mir doch die Dinge vielmehr so zu liegen: Daß SĀYAṆA den Wortlaut anfechtbar erklärt, spricht dafür, daß er dies nur tat, um den Widerstreit sich gegenseitig ausschließender Feststellungen doch nebeneinander bestehen lassen zu können. Der Bruch, welcher zwischen dem Ende des Abschnittes AB vii 15 = ŚSS 192,2 und dem Anfang des folgenden besteht, wurde übertüncht.

Aus dieser Erwägung folgert, daß zwei Erzählungen verschiedenen Inhaltes und unterschiedlicher Herkunft ohne ursprünglichen inneren Zusammenhang aneinandergereiht wurden. Wir stehen einer Kompilation gegenüber.

Verbunden worden können diese zwei Erzählungen nur so sein, daß die Erlösungsgeschichte an die von der Opferung sekundär angebaut wurde. Berichtet unsere Legendenform, daß niemand sich fand, der Śunaḥśepa an den Opferpfahl binden oder als Opfer schlachten wollte, so setzt dies voraus, daß von Śunaḥśepa an vorausgehender Stelle der Gesamtfabel etwas berichtet wurde, was mit *ālabh* ausgedrückt war. Denn auf diesem einen Worte ruht das eben genannte weitere Geschehen. Andernfalls hingen die Sätze AB vii 16,1–2 = ŚSS 192,3–9 völlig in der Luft, weil sie bezugslos blieben. Damit scheidet aus, daß die Legende von Hariścandra, Rohita und Śunaḥśepa vorgeschuht sein kann. Es darf als gesichert gelten, daß im Gefüge des Ganzen, wie es uns im AB und ŚSS vorliegt, die Erzählung von Śunaḥśepas Opferung die Grundlage für die weitere Entwicklung des Textes abgibt. An sie schloß sich die Kompilation.

<sup>1</sup> AB vii 16,2 = ŚSS 192,6–7: *tasmā upākṛtāya niyuktāyāprītāya paryāgnikṛtāya viśasitāraṃ na vidaduḥ*. Im ŚSS fehlt *āprītāya* und statt *viśasitāraṃ* steht da *viśasitāraṃ*.

Diese in unserer Textform ursprüngliche Teilgeschichte von Hariścandra, Rohita und Śunaḥśepa läuft insofern glücklich aus, als Hariścandra den Sohn behält, welchen Varuṇa ihm schenkte. Sie endet aber insofern tragisch, als der Ersatzmann für Rohita, Śunaḥśepa, Varuṇa geopfert wurde. Dies gilt für den Fall, daß *ālabh* hier bedeutet: „ein Opfertier schlachten, töten“. Meint der Ausdruck *ālebhe*: „er band ihn an den Opferpfahl“, dann bleibt es offen, wie diese Legende auslief. Im ersten Falle wäre sie abgeschlossen, im zweiten müßte man damit rechnen, daß der Schluß fehle.

Ich für mein Teil sehe keinen Grund ab, weshalb diese Geschichte nicht sollte mit Śunaḥśepas Tode geendet haben. Kann doch die oben aus AB ii 8,1 ausgehobene Stelle<sup>1</sup> nur bedeuten: „The gods slew man as the victim“<sup>2</sup>.

Das ergibt sich daraus, daß aus einem Menschen oder Tiere, wenn nur angebunden, noch niemals *medha* entwich, sondern immer nur aus einem geschlachteten. AB ii 8 steht aber zu wiederholten Malen da: *tasmād ālabdhān medha udakrāmat*. Dann kann auch die Stelle AB vii 15,8 = ŚŚŚ 192,2 nur besagen: „Er schlachtete den Menschen als Opfertier.“

Räumt man das ein, dann beschließt dies in sich, daß die Geschichte von Hariścandra, seinem Sohne Rohita und Śunaḥśepa mit dessen Opfertode ihr natürliches Ende erreichte. Sie wäre insofern in sich geschlossen, als der Pakt zwischen Hariścandra und Varuṇa vollzogen wurde. Dies geschah allerdings mehr formal als streng der Sache nach. Aber dadurch, daß dank Indras Hilfe Rohita einen Ersatzmann für sich findet und stellt, behält der Vater seinen Sohn gegen den eigentlichen Sinn des zwischen ihm und Varuṇa ausgehandelten Paktes. Mir kommt es vor, als werde Varuṇa etwas überspielt. Macht dieser Inhalt das Wesen der Legende von Hariścandra, Rohita und Śunaḥśepa aus, dann

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 23.

<sup>2</sup> KEITH, HOS 25, S. 140. *ālabh* kommt AB ii 8 noch öfter in der Bedeutung „schlachten, töten“ vor. Weiterer Beleg bedarf es hier nicht. Vgl. auch MM, S. 408, 420; WEBER, ZDMG 18, 262.

wird es fraglich, ob sie je etwas mit der Königsweihe kann zu tun gehabt haben. Darauf werde ich weiter unten noch zu sprechen kommen.

An diese Erzählung mit tragischem Ausgange wurde in späterer Zeit, als man ein Menschenopfer für barbarisch empfand, eine zweite Legende angeschlossen, die von seiner Befreiung. Die Bruchstelle ist deutlich. Diese Erlösungsgeschichte stammt, darüber lassen die Inhalte keinen Zweifel, aus Priesterkreisen<sup>1</sup>. Das gilt jedenfalls für diejenige Form der Legende, welche uns im AB und ŚŚŚ vorliegt. Sicher ist dabei, daß nach dieser Legendensform Śunaḥśepa ursprünglich von Varuṇa befreit wurde. Die Textstelle, in welcher Agni und Indra als Erlöser auftreten, ist nachweisbar später eingefügt worden. Dies gilt auch für diejenigen Stücke der Erlösungsgeschichte, in denen andere Gottheiten allein oder als Angehörige einer Gesamtheit von Göttern Śunaḥśepa befreien. Agni sowohl wie Varuṇa wird schon im Ṛgveda die Rolle des Erlösers zugesprochen. Andere Götter treten in späterer Literatur auf den Plan. Wie aber diese Rolle des Erlösers auf verschiedene Gottheiten übertragen wurde, bleibt vorerst in Dunkel gehüllt.

Nun die einzelnen Teile des Absatzes AB vii 16 = ŚŚŚ 192,3 bis 193,9 betrachtet sind, möchte ich noch auf eine sprachliche Eigentümlichkeit eingehen, der wir an dieser Stelle begegnen. Hier finden sich zum ersten Male in der Legende Futurformen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ROTH, Ind. Stud. ii, S. 113, denkt daran, die Geschichte von Śunaḥśepas Befreiung sei deshalb an dieser Stelle des Textes eingeordnet, um dem Könige am Tage der höchsten Ehren, welche er bei seiner Weihe aus den Händen der Priester empfängt, ein Beispiel vorzuführen, daß die geistliche Macht sogar den Befehl eines Fürsten und eines Gottes zu überwinden vermag. Vgl. unten S. 33/34. — Daß auch Manāvi nach den Śatapathabrāhmaṇa geopfert wurde, zwei anderen Texten zufolge aber nicht, und daß dabei Indra die Manāvi errettete, darüber spricht A. WEBER, ZDMG 18, S. 186. Vgl. oben S. 17, Fußn. 5.

<sup>2</sup> AB vii 16,1 = ŚŚŚ 192,5: *niyokṣyāmi*; § 2 = ŚŚŚ 192,8: *viśasiṣyāmi*; § 3 = ŚŚŚ 192,10: *viśasiṣyanti*; § 7—9: *utsrakṣyāmas*, an den entsprechenden Stellen des ŚŚŚ wechseln: *utsrakṣyāmi*, *utsrakṣyāvas*, *utsrakṣyāmas* (vgl. S. 12,

In der Geschichte von Hariścandra, Rohita und dem Opfertode Śunaḥśepas finden sich keine Futura, sondern Konjunktive. Man könnte sich aber an und für sich gut denken, daß statt *yajai* AB vii 14,1—8 = ŚSS 189,5ff. die Futurform stehe, und dies um so mehr, als dem besagten Konjunktive da ebenso ein Imperativ vorausgeht, wie AB vii 16 = ŚSS 192,5ff.<sup>1</sup> Die Dinge sind also gleich gelagert. Wird nun der Konjunktiv: „ich will opfern“ durch das Futur: „ich werde befreien“ abgelöst, dann bekundet dieser unterschiedliche Sprachgebrauch nicht nur, daß zwei Menschen sprechen, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach auch, daß die Stelle AB vii 16 = ŚSS 192,3ff. jünger ist als AB vii 14—15 = ŚSS 189,5ff. Entwickelte sich doch die Sprache nach der Richtung hin, daß der Konjunktiv schwand. Diese Aussagen beziehen sich nur auf die Textgeschichte der Legende im AB und ŚSS. Wie sich die Legende selbst entwickelte, das ist noch eine andere Frage.

Die Legende vom Opfertode Rohitas, oder genauer gesagt, von dem seines Ersatzmanneṣ Śunaḥśepa, ist nun im AB und ŚSS in die Königsweihe verflochten. Läßt sich dartun, daß diese Legende gar nichts damit zu tun hat, weil sie nicht von Haus aus daran gebunden gewesen sein kann, so darf dies als weiteres Beweismittel dafür in die Waagschale geworfen werden, daß zwischen AB vii 15,8 Ende = ŚSS 192,2 und dem Folgenden die Gesamterzählung innerlich auseinanderbricht. Mir scheint, dies sei zu erhärten möglich.

Zunächst einmal kommt mir der Text recht auffällig vor, welcher AB vii 15,8 lautet: *sa Varuṇaṃ rājānam upasasārānena tvā*

Fußn. 5—8). Sonst tritt im Futurum nur noch auf AB vii 18,5 = ŚSS 195,12: *bhaviṣyatha* (Vers). Von dieser letzten Stelle kann hier schon deshalb abgesehen werden, weil es sich um einen Vers handelt. AB vii 16,10 = ŚSS 193,2—3 wird erzählt, daß Indra Śunaḥśepa einen Wagen schenkt. AB vii 16,3 bis 6 = ŚSS 192,12—18 stellte sich als sekundäre Textschicht gegenüber einer tertiären in diesem Abschnitte der Erzählung heraus. Vgl. oben S. 21.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. AB vii 14,1 = ŚSS 189,5: *putro me jāyatām tena tvā yajai* gegen AB vii 16,7 = ŚSS 192,19: *taṃ (= Agnīm) nu stuhya atha tvotsraksyāmaḥ* (ŚSS: *-mi*).

*jayā iti. tatheti, bhūyān vai brāhmaṇaḥ kṣatriyād iti Varuṇa uvāca*. Ich führte schon an<sup>1</sup>, daß an der entsprechenden Stelle des ŚSS 191,21 der Eingangssatz lautet: *sa tathetyuktvā Varuṇaṃ rājānam āmantrayāṃ cakre*, für *bhūyān* da *śreyān* steht und die beiden Wörter: *Varuṇa uvāca* fehlen. Ob die Lesart *upasasāra* ursprünglicher sei als *āmantrayāṃ cakre*, das läßt sich mit dem verfügbaren Gute der Textüberlieferung nicht ganz sicher entscheiden. Da die Texte in eine sehr formelhafte Ausdrucksweise gebunden sind, wird man sich eher für *upasasāra* entscheiden. Dies zu tun empfiehlt, glaube ich, folgendes: *āmantrayāmāsa* steht in der Prosa AB vii 14,8 = ŚSS 190,1: *putram āmantrayām āsa* (ŚSS: *cakre*), AB vii 17,7 = ŚSS 194,22: *putrān āmantrayām āsa* (ŚSS: *cakre*). Der Ausdruck wird also gebraucht, wo der Sprecher sich an Menschen wendet. Wendet sich jemand an eine Gottheit, dann wird *upasasāra* verwendet AB vii 14,2; 16,3—6 = ŚSS 189,6; 192,12—18. Dieser Befund spricht nicht für die Lesart des ŚSS an unserer Stelle. Es läßt sich auch nicht ermitteln, ob *bhūyān* ursprünglicher sei als *śreyān*.

Der Satz: *tatheti* bis *Varuṇa uvāca* ist wohl bis auf kleine Störungen in Ordnung. Findet sich doch AB vii 17,2 = ŚSS 193,17: *neti hovāca Viśvamitro, devā vā imam mahyam arāsateti*. Auch hier ist die Rede in der Weise aufgespalten, daß die Begründung für die erste Aussage im zweiten Satze folgt.

Es ist aber doch seltsam, daß im Schlußsatze *abhiṣecaniye* des AB im ŚSS durch *rājasūye* vertreten wird. Irgend etwas stimmt da nicht so ganz, wenn in der Liturgik des Opfers einem speziellen ein allgemeiner Ausdruck gegenübersteht. Was hier richtig sei, läßt sich aus der Überlieferung des Textes nicht entscheiden. Befremdlich bleibt es, daß die entscheidenden Begriffe des Opfergeschehens so unterschiedlich sind.<sup>2</sup>

Entscheiden aber läßt sich, daß die Erzählung von Hariścandra und Rohita samt dessen Ersatzmanne Śunaḥśepa von Haus aus nicht das mindeste mit der Königsweihe zu tun hat.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 22, Fußn. 3—5.

<sup>2</sup> Vgl. zur Sachlage KEITH, HOS 25, S. 67.

Zunächst einmal wird in der Legende AB vii 13,1–15,8 = ŚSS 187,22–192,2 nicht das geringste auch nur angedeutet, daß Hariścandra sich von Varuṇa einen Sohn erbittet, um diesen bei der Königsweihe zu opfern. Erst im vorletzten Satze dieser drei Abschnitte wird dieser Bezug zur Königsweihe hergestellt<sup>1</sup>, und wird im letzten Satze fortgeführt durch das Wort *abhiṣecanīye* beziehungsweise *rājasūye*.

Dieser Tatbestand ist immerhin auffällig. Er bleibt auch dann befremdlich, wenn man unterstellt, die Einleitung zu dieser Legende sei verlorengegangen. Handelt es sich in der ersten Geschichte doch ganz allgemein darum, daß Hariścandra einen Sohn bekommt, nicht darum, ihn für einen fest bestimmten Einzelzweck zu erhalten.

Dieser allgemeine Tatbestand kann deshalb nicht zufällig sein, weil Einzelerwägungen angetan sind, ihn als der Legende ursprünglich eigen zu erhärten.

Versteht man den ersten Satz so: „Hariścandra, der Sohn Vedhas' aus dem Geschlechte der Ikṣvāku, war ein kinderloser König“<sup>2</sup>, so war Hariścandra bereits König, als zu seiner Königsweihe das Menschenopfer vollzogen wurde. Wozu bedurfte es dann noch dieser Weihe?

Verweist man, dies zu entkräften, auf Aśoka und führt an, wenn dieser erst vier Jahre nach seiner Thronbesteigung geweiht wurde, könne es ja auch für Hariścandra zutreffen, daß er Jahre nach seiner Erhebung zum Könige gesalbt worden sei, so möchte ich dem folgendes entgegenstellen.

Selbst wenn unter hundert Frauen eine ganz ungefähre Zahl zu verstehen ist, etwa in dem Sinne, er habe sehr viele Frauen gehabt, wird es doch so einige Zeit gewährt haben, bis, auch bei

<sup>1</sup> AB vii 15,8 = ŚSS 191,22–192,1: *tasmā etaṃ rājasūyaṃ yajñakratum provāca*. Vgl. zur Stelle, WEBER, Ind. Stud. ix, S. 315 und unten S. 31 f.

<sup>2</sup> AB vii 13,1 = ŚSS 187,22: *Hariścandro ha Vaidhasa Aikṣvāko rājāputra āsa*. Bei KEITH, HOS 25, S. 299, dürfte ein Tippfehler übersehen worden sein. Lautet doch da die Übersetzung: „Hariścandra Vaidhasa Aikṣvāka was the son of a king.“

höchster Leistungsfähigkeit Hariścandras auf diesem Gebiete, feststand, daß ihm kein Sohn geboren wird. Er könnte ja immerhin Töchter bekommen haben. Auch wenn seine Frauen allesamt unfruchtbar waren, wird es doch eher einiger Jahre bedurft haben, bevor das Ergebnis feststand, daß ihm ein Sohn versagt blieb, als nicht. Sagen wir, so ganz ungefähr, zwei bis drei Jahre dürften geschwunden sein, bis geklärt war, daß er auf dem natürlichen Wege sich keines Sohnes versehen dürfe. Als er aber schließlich durch Varuṇas Hilfe einen Sohn sein eigen nannte, vergingen weitere Jahre, bevor die Königsweihe vorgenommen wurde. Zunächst wird das Opfer hinausgeschoben, bis Rohita die zweiten Zähne bekam.<sup>1</sup> Es verstrichen also weiter so 12 bis 13 Jahre. Der letzte Aufschub des Opfers wird so herausgewirtschaftet, daß Rohita, ehe er geopfert wird, waffenfähiger Krieger sein soll.<sup>2</sup> So sehr beeilt dürfte sich Hariścandra nicht haben, Rohita unter die waffentragenden Krieger aufzunehmen. Er wird dies hinausgezögert haben, solange es irgend ging, sagen wir beispielshalber so bis zu Rohitas 16., 17. Lebensjahre<sup>3</sup>. Darauf zog Rohita sechs Jahre in den Wald, nach dem ŚSS sogar sieben<sup>4</sup>, bis er schließlich mit dem Ersatzmanne Śunaḥśepa zurückkehrte. Da erst konnte das Opfer stattfinden. Insgesamt wird es also gegen ein Vierteljahrhundert gedauert haben, ehe Hariścandra, der König war, zum Könige geweiht wurde. Im Durchschnitte werden die meisten Könige keine 25 Jahre ihren Thron innehaben, weil sie schon vor dieser Zeit sterben. Aber wenn es sich bei Hariścandra auch um einen Ausnahmefall handelt, hat Aśoka mit seinen vier Jahren nicht viel neben Hariścandra zu bestellen. Unter solchen Umständen gehört ein starker Glaube dazu, sich davon überzeugt zu halten, daß dies Menschenopfer von Haus aus irgend etwas mit der Königsweihe Hariścandras soll zu tun gehabt haben. Hält man sich gegenwärtig, daß nirgends in der gesamten vorauf-

<sup>1</sup> AB vii 14,6 = ŚSS 189,17–19.

<sup>2</sup> AB vii 14,7 = ŚSS 189,20–22.

<sup>3</sup> Jātaka, Band v, S. 127, 29ff.

<sup>4</sup> AB vii 15,6; ŚSS 191,12–13.

gehenden Erzählung vii 13,1–15,8 Mitte = ŚŚŚ 187,22–191,22 Hariścandra erwähnt, er müsse einen Sohn haben, um ihn bei der Königsweihe opfern zu können, sondern die Frage ganz allgemein und ohne jeden Bezug auf einen bestimmten Zweck die ist, wie er überhaupt einen Sohn bekomme und welchen Sinn es habe, einen Sohn zu besitzen, ja, er den Nārada sogar bittet, ihn aufzuklären, was man denn eigentlich durch einen Sohn gewinne<sup>1</sup> — man sollte meinen, wenn Hariścandra eines Sohnes bedürfe, um ihn bei der Königsweihe zu opfern, dann sei diese Frage gegenstandslos, weil er ja wissen müßte, daß er ihn zum Opfer bei der Königsweihe braucht —, hält man sich weiter vor, daß Nārada in zehn Versen nicht erwähnt, dies sei für Hariścandra nötig, weil er seiner beim Opfer zur Königsweihe bedürfe, dann muß ich schon gestehen, es komme einigermaßen überraschend, wenn ausgangs AB vii 15,8 = ŚŚŚ 191,21–192,2 die Opferung Śunaḥśepas als des Ersatzmannes für den leiblichen Sohn in die Königsweihe einbezogen wird. Es wird das Vertrauen, dieser Verband sei ursprünglich, nur noch mehr zu unterhöhlen angetan sein, daß dieser Bezug an einer Stelle hergestellt wird, an der irgend etwas nicht stimmt im überlieferten Texte<sup>2</sup>, an einer Nahtstelle, wo zwei Texte verschiedener Herkunft zusammengeflochten sind.<sup>3</sup> Kann ich auch nicht erklären, warum die Legende von Śunaḥśepas Opfertod gerade in die Königsweihe einbezogen wurde, so spricht trotzdem alles dafür, daß die Geschichte von Hariścandra und seinem Sohne von Haus aus gar nichts damit zu tun hatte. Der Satz AB vii 15,8 = ŚŚŚ 191,22–192,2: *tasmā etaṃ rājasūyaṃ yajñakratum provāca* steht in gar keinem inneren Zusammenhange mit der Erzählung von Śunaḥśepas Opferung. Allem nach, was in der gesamten vorausstehenden Legende berichtet wird, hat Varuṇa nicht den mindesten Anlaß,

<sup>1</sup> AB vii 13,2 = ŚŚŚ 188,3–4: *yaṃ* (ŚŚŚ *yan nv*) *nv imam putram ichanti ye vijānanti* (ŚŚŚ: *ye ca jānanti*) *ye ca na / kim svit putreṇa vindate tan ma* (ŚŚŚ: *naḥ*) *ācakṣva* (ŚŚŚ: *prabrūhi*) *Nāradeti*.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 26f.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 24.

Hariścandra hier zu unterrichten, wie bei der Königsweihe zu verfahren ist. Nirgends wird auch nur im leisesten angedeutet, daß der Pakt zwischen Varuṇa und dem Könige zu dem Zwecke abgeschlossen werde, einen Sohn zu bekommen, um ihn bei seiner Weihe zu opfern. Die ganze Geschichte kann, wie wir sehen, von Haus aus nichts mit der Königsweihe zu schaffen haben. Die Inhalte brechen einfach auseinander, läßt man den eben aufgehobenen Satz gelten. So kann ich nur schließen, daß der besagte Satz später eingefügt wurde, um die Geschichte von Hariścandra, Rohita und Śunaḥśepas Opfer an die folgende Priestererzählung anzuschließen. Da der folgende Absatz AB vii 16 sicherlich aus Kreisen der Priester stammt<sup>1</sup>, wird man vermuten dürfen, daß sie auch die Legende von Śunaḥśepas Opfer mit der Königsweihe verknüpften.

Es bleibt für mich auch sonst noch manches dunkel in dieser Erzählung. Kann ich doch schon nicht aufhellen, warum die Priester AB vii 16,1 anders geordnet sind als ŚŚŚ 192,3–4. In jener Fassung folgen aufeinander:

<i>hotar</i>	in dieser: <i>hotar</i>
<i>adhvaryu</i>	<i>udgātar</i>
<i>brahman</i>	<i>adhvaryu</i>
<i>udgātar</i>	<i>brahman.</i>

Jeder wird daran denken, daß in älterer Zeit nur der Hotar und der Adhvaryu eine Rolle spielten, und wird vielleicht vermuten, die Ordnung im AB sei demzufolge die ältere. Aber damit sind die Unterschiede in der Reihenfolge wirklich nicht aufzuklären. Ich muß manches in der Schwebe lassen, ich kann zum Schlusse dieser Ausführungen nur ganz unbestimmt fragen, ob vielleicht AB vii 15,8 mit einem Textausgange gerechnet werden dürfe, der ursprünglich folgendes Aussehen hatte: *sa Varuṇaṃ rājānam upasasārānena tvā yajā iti. tatheti. tam etam puruṣam paśum ālebhe*. Sicher ist diese Textform natürlich nicht. Dem sei denn auch, wie ihm wolle.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 21, 26.

Doch sei noch eine allgemeinere Bemerkung gestattet. Der Abschnitt AB vii 16 = ŚSS 192,3–193,9 atmet eine ganz andere Luft als die Abschnitte AB vii 13–15,8 Mitte = ŚSS 187,22 bis 191,22. Von der Priesterweisheit, welche die zuerst genannte Stelle trägt, findet man in der an zweiter genannten nichts. Wäre die geistige Haltung der Menschen in beiden Abschnitten die gleiche, dann sollte man erwarten dürfen, daß sich Hariścandra einfach auf die Weise den versagten Sohn verschafft, daß er den einen oder anderen Ṛgveda-Vers an einen Gott, meinetwegen Varuṇa, richtet. Wenn Śunaḥśepa so befreit wird, daß er Götter mit Ṛgveda-Strophen angeht und preist, sollte man meinen, dies Mittel sei auch dann das gegebene und werde zum Ziele führen, wo es sich darum handelt, einen Sohn zu bekommen. Da sich die Dinge nach der Erzählung aber anders verhalten, Hariścandra nur auf die Weise einen Sohn erhält, daß er ihn dem Spender wieder zu opfern sich verpflichtet, sind die eingesetzten Mittel und beschrittenen Wege, das erstrebte Ziel zu erreichen, so verschieden, wie nur möglich. Ich kann mir dies nur so erklären, daß Menschen ganz verschiedener Geisteshaltung Schöpfer der jeweiligen Erzählung sind, zwischen AB vii 15,8 und vii 16 eine Welt klafft. Dieser Umstand scheint mir nochmals zu bestätigen, daß an dieser Stelle Texte verschiedener Herkunft miteinander kompiliert wurden.

Die Geschichte von Hariścandra, seinem Sohne Rohita und vom Opfer Śunaḥśepas entstammt sicher nicht den Kreisen der Brahmanen. Sie war an den Kriegerstand gebunden. Erhalten blieb sie uns durch Angehörige der Priesterkaste. Sie erweiterten die erste Geschichte durch die von Śunaḥśepas Befreiung vom Opfertode. Ihnen wird damit auch zu danken sein, daß härtere Gepflogenheiten sich milderten. Woraus sich diese Entwicklung herleitete, läßt sich der Legendenbildung nicht entnehmen. Das Wachstum der Erzählung spiegelt auch etwas davon wider, wie der beherrschende Einfluß der Priester sich der bestimmenden Machtstellung der Krieger gegenüber durchsetzte, das Leben zu gestalten. Ob man aber über so allgemeine Bezüge hinaus den

besonderen Anlaß erkennen könne, welcher dazu führte, die Opfergeschichte und die von der Erlösung miteinander zu verquicken<sup>1</sup>, scheint mir offen zu bleiben.

Wende ich mich nun den übrigen Teilen der Legende von Śunaḥśepa zu, so vermag ich über die Absätze AB vii 17,1–2 || ŚSS 193,9–18 nicht viel auszusagen. Stimmen beide Fassungen auch in der Sache überein, so gehen sie im einzelnen nach seiten der Wortgebung doch merkwürdig auseinander. Da diese Stelle ganz in das Priesterwissen und die Königsweihe verflochten ist, stammt sie gewiß aus Kreisen, denen der Abschnitt AB vii 16 = ŚSS 192,3–193,9 zu danken ist. Sie gehört damit von Haus aus sicherlich nicht mit der Erzählung von Hariścandra und seinem Sohne Rohita zusammen.

Die größten Rätsel gibt die Schlußerzählung von Viśvāmitra und Śunaḥśepa durch die vielen Namen auf, welche darin vorkommen. Sie tat dies von jeher.

Als merkwürdig erscheint mir, daß von den Namen, welche im zweiten Verse des Absatzes AB vii 17,7 = ŚSS 195,1–2 vorkommen<sup>2</sup>, in den Versen des AB vii 18,3–9 = ŚSS 195,9–21 keiner wieder begegnet. Selbst den Namen Madhucchandās finden wir nur in der Prosa vor der Strophe AB vii 18,3 || ŚSS 195,8 angegeben. Überrascht es schon, in dem S. 34, Fußn. 1, ausgehobenen Verse die Namen im Nominative angeführt zu sehen — man erwartete viel eher Vokative —, so verblüfft noch mehr, daß darin Madhucchandās als erster genannt wird. Ist er doch in der gleich darauffolgenden Prosa AB vii 18,1 = ŚSS 195,3 der mittelste zwischen 50 älteren und 50 jüngeren Brüdern. Mit diesen zusammen spricht er im weiteren Verlaufe der Erzählung als deren erster. Daß ausgerechnet dieser Mittelste im genannten Verse als erster Sohn Viśvāmitras überhaupt aufgereiht steht, befremdet um so mehr, wenn man daran denkt, daß im indischen Erbrechte — und das steht hier im Brenn-

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 26, Fußn. 1.

<sup>2</sup> *Madhucchandāḥ śṛṇotana Rṣabho Renur Aṣṭakaḥ | ye keca bhrātaraḥ sthanāsmāi jyaiṣṭhyāya kalpadhvam* // Vgl. zur Strophe oben S. 7, Fußn. 1.



punkte des Geschehens — der älteste Sohn die erste Rolle spielt. Läßt sich auch gar nichts darüber aussagen, welche Stelle die anderen genannten Söhne Viśvāmitras, Ṛṣabha, Reṇu und Aṣṭaka, der Altersfolge nach einnehmen, so mutet das alles doch sehr seltsam an. Die Lage der Dinge ist so verworren, daß man sich ganz unwillkürlich fragt, ob die ganze Prosastelle AB vii 18,1–3 = ŚSS 195,3–8 innerhalb der Geschichte von Viśvāmitra und Śunaḥśepa ursprünglich sei.<sup>1</sup>

Der Wortlaut der entsprechenden Stelle des ŚSS weicht stark von dem des AB ab. Der ganze Satz: ŚSS 195,7: *atha ye Madhucchandaḥprabhṛtayah kanīyāṇīsas te kuśalaṃ menire* fehlt im AB, und doch erwartet man eigentlich diese Feststellung neben der zu finden: *tad ye jyāyāṃso na te kuśalam menire*<sup>2</sup>. Tritt doch der Satz des AB vii 18,3: *sa hovāca Madhucchandaḥ pañcāsatā sār-dhaṇi*<sup>3</sup> sehr unangeschlossen im Gefüge der Erzählung auf. Das ŚSS wirkt abgerundeter. Vermag ich auch weder zu beweisen, daß der fragliche Satz in der Überlieferung des AB ausfiel, noch daß er im ŚSS zugefügt wurde, so ist es doch vielleicht verstatet zu fragen, ob dieser Textunterschied nicht mit dem voraufgehenden Satze zusammenhänge. Ich führe die Stelle nach AB vii 18,2 im Zusammenhange an: *tad ye jyāyāṃso. na te kuśalam menire. tān anuvyājahārāntān*<sup>4</sup> *vaḥ prajā bhakṣiṣṭeti. ta ete 'ndhrāḥ*<sup>5</sup> *Puṇḍrāḥ Śabarāḥ Pulindā Mūtibā ity udantya bahavo*

<sup>1</sup> Schon KEITH, HOS 25, S. 64, wies darauf hin, wie ungereimt die Rolle ist, welche Madhucchandas in dieser Teilgeschichte von der Adoption Śunaḥśepas spielt. Er führt aus, das AB füge dem Berichte in den Versen als beträchtlichen Teil zu, daß nur die Hälfte der Söhne Viśvāmitras Śunaḥśepa in seiner neuen Stellung als Adoptivsohn anerkenne. KEITH begründet seine Ausführungen zum Teile noch anders als ich. Mir bleibt es offen, ob KEITH zu Recht unterstelle, die Söhne Viśvāmitras seien deshalb in zwei Parteien aufgespalten worden, weil Viśvāmitra den Vers spricht: *te vai putrāḥ paśumanto vīravanto bhaviṣyatha / ye mānam me 'nugrḥṇanto vīravantam akarta mām* // (HOS 25, S. 65). Scheint es mir doch möglich zu sein, daß diese Strophe sich ganz anders werten lasse. Vgl. unten S. 43.

<sup>2</sup> AB vii 18,2 = ŚSS 195,4.

<sup>3</sup> ŚSS 195,8 bietet dafür: *sa ha jagau Madhucchandaḥ.*

<sup>4</sup> ŚSS 195,5: *anuvyājahāra / antaṃ.* <sup>5</sup> ŚSS: *ta ete / Andhrāḥ.*

3\*

*bhavanti Vaiśvāmitrā dasyūnām bhūyiṣṭhāḥ*<sup>1</sup>. Diese Aufzählung der Randvölker fällt aus der Erzählung heraus. Ich möchte glauben, man dürfe den ganzen Wortlaut von *ta ete* bis *dasyūnām bhūyiṣṭhāḥ* als eine Glosse auffassen, die in den Text rutschte.<sup>2</sup> Das wird besonders deutlich durch das im ŚSS abschließende *ity udāharanti*. Tritt hier doch ein Subjekt der Handlung auf, welches mit der sich abrollenden Erzählung gar nichts zu tun hat. Angesichts dessen geht meine Frage dahin, ob der Satz des ŚSS *atha ye Madhucchandaḥprabhṛtayah kanīyāṇīsas te kuśalaṃ menire* im Überlieferungszweige des AB ausgefallen sein könnte, als diese Glosse in den Text eingefügt wurde. Beweisen kann ich das nicht, dazu ist die handschriftliche Grundlage viel zu schmal. Immerhin erhellt, daß diese Prosastelle gestört überkommen ist, sie nicht so verläßlich dasteht, daß man sie so mir nichts dir nichts hinnimmt.

Noch eigenartiger und befremdlicher gelagert sind die Verhältnisse, wo Viśvāmitra darüber spricht, welches Erbe seinem Adoptivsohne zufallen soll. Es geschieht dies an drei Stellen, und zwar AB vii 17,6<sup>3</sup>; 18,7<sup>4</sup> und 18,9<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ŚSS 195,6: *Śabarā Mūcipā iti / udañco bahudasyavo Vaiśvāmitrā dasyūnām bhūyiṣṭhā ity udāharanti* / Dieser Satz des ŚSS ist mir unklar, wenn man die überlieferte Satzeinteilung gelten läßt: „Man sagt: ‚Die nördlichen vielen Dasyu sind Nachkommen Viśvāmitras, die meisten der Dasyu.‘“ Der Satz bleibt mir auch undurchsichtig, wenn man den letzten Teil versteht als: „es sind die meisten der Dasyu“. Ich komme auch nicht durch, wenn ich die Worte anders auf Sätze verteile: „Das sind diese, die vielen nördlichen Dasyu, zu wissen die Andhra, Pundra, Śabara Mūcipa. Die meisten der Dasyu sind Nachkommen Viśvāmitras.“ Das scheidet daran, daß dann der Verfasser südlich der Andhra gelebt haben müßte. Soviel ich sehe, wird die Lage auch nicht erleichtert, wenn man *udañco* als verderbt für *udantyo* ausmerzt.

<sup>2</sup> Anders KEITH, JRAS 1912, 434, wenn er die Stelle auch als Interpolation auffaßt.

<sup>3</sup> *jyeṣṭho me tvam putrānām syās tava śreṣṭhā prajā syāt / upeyā daivam me dāyam tena vai tvopamantraye* // Die Strophe lautet ŚSS 194,17–18 ebenso.

<sup>4</sup> *esa vaḥ Kuśikā vīro Devarātas, tam anvīta / yuṣmāṇs ca dāyam ma upetā vidyāṃ yām u ca vidmasi* // Im ŚSS 195,17 lautet der zweite Halbvers: HILLEBRANDT: *yuṣmāṇs ca dāyam copetām* (MM 587: *vopetām*, STREITER, S. 23:

Wofern ich die Dinge richtig beurteile, obwaltet folgende Sachlage: In der Strophe, welche ich zuerst anführte, gibt Viśvāmitra an, Śunaḥṣepa solle Viśvāmitras *daiva dāya* zufallen. Außerdem wird ihm das Erstgeburtsrecht zuerkannt und damit, daß seine Nachkommenschaft die erste Stelle einnehme. Diese beiden Bedingungen, unter denen sich Śunaḥṣepa soll adoptieren lassen, werden teils mit der Adoption vollzogen, teils werden sie ihrer Natur nach nicht durch den Erbgang erledigt. Śunaḥṣepa kann seine eigenen Kinder nicht von Viśvāmitra erben. Es kann ihm nur gewährleistet werden, daß die Zusicherung eingehalten wird, seine Nachkommenschaft habe das Recht zu beanspruchen, daß sie als die erste unter allen Nachfahren Viśvāmitras gilt. Diese beiden Dinge fallen also aus dem Erbe und dem Erbange heraus. Sie haben nichts damit zu tun, was Śunaḥṣepa erben soll. Nach der zu zweit angeführten Strophe werden Śunaḥṣepa zufallen: 1. die Kuśika, 2. Viśvāmitras<sup>1</sup> *vidyā*. Gemäß

vo 'petām) *vidyām yām uta vidmasi* // (ebenso STREITER, S. 23; MM 587: *vidyām cāmuta vidmasi*). HILLEBRANDT, S. 270, verzeichnet diese Spielformen der Handschriften nicht. Er vermeldet nur, daß in den Manuskripten B, C, D, G, Bs (orig.) *tamanvītaḥ* steht. Dies gibt wiederum STREITER nicht an. Vgl. oben S. 7 und Fußn. 1.

<sup>5</sup> *adhīyata Devarāto rikthayor ubhayor ṛṣiḥ / Jahnūnām cādhipatyē daive vede ca Gāthinām* // ŚŚS bietet an Lesarten: HILLEBRANDT, 195, 20—21: *adhīyate* (MM 587: *adhīyata*, STREITER, S. 23: *adhīyata*, ohne Variante); *Jahnūnām cādhitasthīre; Gāthināḥ*. Die Lesart *adhīyata* ist bei HILLEBRANDT, S. 270, nicht angegeben, wogegen STREITER, S. 23, die Spielform *adhīyate* nicht verzeichnet. Vgl. oben S. 7 und Fußn. 1. Statt *Gāthināḥ* lesen die Handschriften C, D, G: *Gāthinā* (three times), HILLEBRANDT, S. 270. Die von HILLEBRANDT zu Strophe 5 angeführten Lesarten *jyaiṣṭhe śraiṣṭhe, jyaiṣṭhyai śraiṣṭhyai* gehören zu Vers 4.

<sup>1</sup> Meines Erachtens hat KEITH recht, wenn er, HOS 25, S. 308, Anm. 6, SĀYANAS Erklärung der zweiten Vershälfte als irrig anspricht. Es handelt sich sicher darum, wer erbt. Subjekt der Aussage ist gewiß Śunaḥṣepa, nicht *dāya*. Dem Wortlaute des Verses nach könnte man den Sachverhalt wohl dahin verstehen, daß Śunaḥṣepa nicht nur erben soll, was Viśvāmitra an Wissen besitzt, sondern auch mit, was den Kuśika an Wissen eignet. Der Plural *vidmasi* könnte sich auf Viśvāmitra und die Kuśika beziehen. Ich fürchte, es ergeben sich Schwierigkeiten, faßt man die Dinge so auf. Müßte dann doch Śunaḥṣepa

dem dritten der angezogenen Verse fielen Śunaḥṣepa zu: beide Erbe, d. h. nach dem AB 1. die Oberherrschaft über die Jahnu und 2. der *daiva veda* der Gāthin. Nach dem ŚŚS verhalten sich dagegen die Dinge so, daß Śunaḥṣepa beide Erbe zufallen, die Gāthina indessen die Jahnu anführen (*Jahnūnām adhitasthīre*) und im *daiva veda* den Vorrang haben (?).<sup>1</sup>

Ich glaube, man wird gut tun, diesem letzten Verse äußerst mißtrauisch gegenüberzutreten. Eben wurde Śunaḥṣepa als Sohn Viśvāmitras adoptiert, und kaum nahm er seinen neuen Namen Devarāta an, ist er auch schon zum Ṛṣi geworden. Das geht etwas sehr rasch. Zwar erschaute er, der noch Śunaḥṣepa „Hundschwanz“ hieß, bereits den *añjāḥsava*, die abgekürzte Soma-spende, doch möchte ich meinen, dies sowohl wie daß er Ṛṣi genannt wird, spreche, wenn überhaupt für etwas, dann dafür, daß dies Prosastück über *añjāḥsava* sowohl wie die Erhebung Śunaḥṣepas zum Ṛṣi aus einer Zeit stammen, in der Śunaḥṣepa sich bereits eines großen Ansehens erfreute, d. h. aber aus einer späten Zeit, in der die Priester die Erzählung von Śunaḥṣepa und seinem Opfertode bereits umgeformt hatten. Mir kommt der Ausdruck Ṛṣi sehr verdächtig vor.

Daß aber in dieser Erbgeschichte wirklich starke Änderungen im Laufe der Zeit in die Erzählung eindrangen, glaube ich dem

alle Kuśika überleben, wenn er sie beerben sollte. Die Kuśika, von denen hier die Rede geht, gehören alle derselben Generation an wie Śunaḥṣepa. Stürben sie alle vor Śunaḥṣepa, dann erledigte sich die Angelegenheit sowieso zu seinen Gunsten, weil er als Erstgeborener das Erbe anträte. Überleben aber Kuśika Śunaḥṣepa, dann ist die Frage, ob dieser jene beerbt, von allein erledigt. So scheint mir, *vidmasi* beziehe sich einzig auf Viśvāmitra. Im übrigen werden, wenn die Kuśika Viśvāmitras Kinder sind, diese kaum über ein anderes Wissen gebieten als ihr Vater.

<sup>1</sup> Ich bin mir nicht klar, wie die Sachlage im ŚŚS ist. Zunächst weiß ich nicht recht, wie *adhīsthā* mit dem Lokativ hier zu verstehen sei. Gewöhnlich bedeutet es: „stehen auf, steigen auf; sich wo befinden, wo aufhalten; sich gründen auf“. Nach dem Kommentare soll *veda* hier *dhana* bedeuten (STREITER, S. 44, HILLEBRANDT iii, 341). Außerdem bleibt offen, wie das doppelte Erbe nach dem ŚŚS herauskommt. Sind die Gāthina einfach mit Devarāta gleichzusetzen? Oder ist der Text des ŚŚS verderbt?

entnehmen zu dürfen, daß das Erbe selbst verschieden bestimmt wird. Heißt es nach der ersten der einschlägigen Strophen nur, daß Śunaḥśepa, als ältester Sohn anerkannt, Viśvāmitras *daivaṃ dāyam* erlangen solle, so wird ihm nach den beiden restlichen Strophen des AB ein doppeltes Erbe bestimmt. Gemeinsam ist ihnen beiden, daß Śunaḥśepa neben dem, sagen wir einmal, geistigen und geistlichen Erbe noch eine Menschengruppe oder die Führerschaft über eine solche als Erbe zugesprochen wird. Tritt hier zum geistig-geistlichen Erbe ein politisches hinzu<sup>1</sup>, so wird etwas völlig Neues in die Legende eingeführt gegenüber der ersten Stelle, an der davon gesprochen wird, was Śunaḥśepa erben soll, wenn er sich von Viśvāmitra adoptieren läßt. Nun enthält aber die gesamte vorausgehende Legende im allgemeinen, wie die von Śunaḥśepas Adoption und der Erbangelegenheit im besonderen, bis zum Ende des Abschnittes AB vii 17 einschließlich<sup>2</sup> nicht die geringste Voraussetzung dafür, daß Śunaḥśepa-Devarāta auch eine politische Rolle spielen soll. Nicht einmal die geringste Andeutung ist dafür in diesem Textstücke enthalten. So vermag ich als einzigen Grund, weshalb AB vii 18,1–9 = ŚSS 195,3–21 ein zweites Mal über Śunaḥśepas Erbe gesprochen wird, nur zu erkennen, daß eine zweite Erbschaftsgeschichte in die Gesamtlegende von Śunaḥśepa eingebaut wurde. Dies wurde eben dadurch bedingt, daß sich die Erbmasse in dieser Teilerzählung geändert hatte. Andernfalls bleibt es unverständlich, wozu zweimal diese Erbgeschichte vorgeführt wird. Ich glaube, nunmehr auch die ungereimte Rolle, welche Madhucchandas dem Texte nach spielt<sup>3</sup>, die gestörten Textverhältnisse in der einleitenden Prosa AB vii 18,1–3 || ŚSS 195,3–8<sup>4</sup> dafür in die Waagschale werfen zu dürfen, daß all dies

<sup>1</sup> Vgl. KEITH, HOS 25, S. 66f. In weiterspannten Zusammenhängen geht KEITH auf diese Frage im JRAS 1914, 121–125 ein. Diese liegen, glaube ich, außerhalb des Gebietes, auf dem sich mein Aufsatz bewegt.

<sup>2</sup> Im ŚSS entspricht S. 187,22–195,2.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 34, 35.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 35, 36, unten S. 42.

bekunde, zwischen AB vii 17 Ende = ŚSS 195,2 und AB vii 18,1 = ŚSS 195,3 breche die Erzählung erneut auseinander. Es liegt kein organisches Ganze vor, sondern auch hier ist wieder kompilliert.<sup>1</sup>

Verharre ich fürs erste bei der Erbgeschichte, so kommt es mir weiter vor, als stehen auch die Strophen AB vii 18,3–9 = ŚSS 195,9–21 keineswegs festgemauert in der Erden da. Ihre Aussagen scheinen mir gar sehr der Aufklärung zu bedürfen. Ich brauche dabei nicht wieder darauf zurückzukommen, daß die Namen der 2. Strophe AB vii 17,7 = ŚSS 195,1–2 sich in jenen Strophen nicht wiederfinden.<sup>2</sup> Aber auch innerhalb des Absatzes AB vii 18,3–9 = ŚSS 195,9–21 bleibt es völlig dunkel, wie sich Madhucchandas und seine fünfzig jüngeren Brüder zu den Gāthin oder Gāthina, den Kuśika und Jahnu verhalten. Fallen beide Gruppen zusammen, sind Madhucchandas und seine 50 Brüder dasselbe wie die Gāthin/Gāthina, Kuśika und Jahnu, dann ist es überflüssig, im Verse AB vii 18,8 = ŚSS 195,19 auszusagen: *Devarātāya tashire dhṛtyai śraiṣṭhyāya*<sup>3</sup> *Gāthināḥ*, weil die Gāthin/Gāthina dies dann bereits nach AB vii 18,3 = ŚSS 195,10 taten: *purāṣ twā*<sup>4</sup> *sarve kurmahe tvām anvañco vyaṃ smasi*. Der Unterschied im Wortlaute ändert nichts daran, daß die Sache die gleiche ist. Die Gāthin/Gāthina fallen ja unter der gemachten Voraussetzung unter die Gruppe der von Madhucchandas angeführten 50 Söhne Viśvāmitras. Halten wir diese Voraussetzung einmal aufrecht, dann fällt aber sehr auf, daß AB vii 18,7 = ŚSS 195,16–17 von den Kuśika, die dann ja auch unter besagte Gruppe von 51 Söhnen Viśvāmitras fallen, nicht festgestellt wird, daß sie sich Śunaḥśepa/Devarāta anschlossen,

<sup>1</sup> KEITH, JRAS 1911, S. 989, JRAS 1912, S. 433, meint, AB vii 17 und 18 mache ein Ganzes aus. Dem ist, fürchte ich eben, nicht so. Mich bedünkt, diese Einheit zerbröckele, wenn man sie unter die Lupe nimmt. HOS 25, S. 65, weist KEITH darauf hin, daß die Strophen der Absätze vii 17 und 18 sich von denen der Absätze 13 und 15 ganz unterscheiden.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 34.

<sup>3</sup> ŚSS: *jyaiṣṭhye śraiṣṭhye ca*.

<sup>4</sup> ŚSS: *purastāt*.

sondern sie statt dessen bloß von Viśvāmitra aufgefordert werden, dies zu tun. Lautet die Strophe doch: *eṣa vaḥ Kuśikā vīro Devarātas, tam an vīta | yuṣmāṇs ca dāyam ma upetā<sup>1</sup> vidyāṃ yāmu ca vidmasi*. Dies zu lesen verblüfft wirklich sehr, bricht diese Aussage doch aus dem Ganzen völlig heraus. Betrachtet man, dadurch stutzig geworden, die Aussagen der Verse etwas genauer, so stößt einem noch manches andere als merkwürdig auf. Unbeschadet, ob die Gāthin/Gāthina, Kuśika und Jahnu dasselbe sind wie die 51 Söhne Viśvāmitras, deren Ältester Madhucchandās ist, steht doch fest, daß dem Texte nach die Gāthina Söhne Viśvāmitras darstellen<sup>2</sup>. Nimmt man den Text, wie er dasteht, dann darf man wohl unterstellen, nach ihm seien auch die Kuśika Söhne Viśvāmitras, wiewohl es mit ausdrücklichen Worten nicht vermeldet wird. Wie könnte Viśvāmitra sie sonst in das Erbe einbeziehen, welches Śunaḥśepa/Devarāta zu fallen soll. Dann verstehe ich aber nicht, warum AB vii 18,7 = ŚSS 195,16–17 das Wissen Viśvāmitras und seiner Kuśika-Söhne neben dem der Gāthin und abgesetzt dagegen in anderer Verflochtenheit genannt wird.<sup>3</sup> Man sollte meinen, Viśvāmitras Söhne müßten alle dasselbe geistig-geistliche Wissen besitzen, es könne sich nur um ein und dasselbe Erbe handeln, welches auf Śunaḥśepa/Devarāta übergeht. Ich kann mir nicht helfen, ich bin sehr mißtrauisch gegen die Strophe AB vii 18,7 || ŚSS 195,16–17 (Kuśika-Vers). Ich vermag diesen Argwohn um so weniger zu überwinden, als in den diese Strophe umschließenden Versen AB vii 18,6 = ŚSS 195,14–15 und AB vii 18,8 = ŚSS 195,18–19 nur von den Gāthin(a) die Rede geht. Das Rätsel löst sich, gewiß radikal, aber glatt, wenn AB vii 18,7 = ŚSS 195,16

<sup>1</sup> ŚSS: *dāyam copetām, yāmuta*.

<sup>2</sup> AB vii 18,6: *puraetrā vīravanto Devarātena Gāthināḥ | sarve rādhyāḥ stha putrā, eṣa vaḥ sadvivācanam* || ŚSS 195,15 lautet der 2. Halbvers: *sarve rādhyās tu putrā eṣa vas tadvivācanāḥ* || Die Handschrift B bietet: *rādhyāstha*, HILLEBRANDT, S. 270. STREITER, S. 23: *rādhyāḥ stha*, ohne Variante; MM 587: *rādhyā stha*. HILLEBRANDT'S *rādhyāstu* dürfte somit verderbt sein.

<sup>3</sup> AB vii 18,9.

bis 17 einen älteren Textverband zersprengt, weil dieser Vers nachträglich eingefügt wurde. Dann rückten die beiden Strophen AB vii 18,6 = ŚSS 195,14–15 und AB vii 18,8 = ŚSS 195,18 bis 19 zu einem Ganzen zweier Strophen zusammen. Der erste empföhle dann den Gāthina, Śunaḥśepa/Devarāta als Führer zu folgen, der zweite stellte fest, daß alle Gāthina Viśvāmitra willfuhren. Der Fremdling in der Versfolge erklärte sich.

Damit schied diese Strophe aus einem älteren Textbestande ebenso aus, wie wohl auch der anrühige Vers AB vii 18,9 || ŚSS 195,20–21 dies tut.<sup>1</sup> Das dann zunächst verbleibende, Strophenpaar AB vii 18,6 und 8 = ŚSS 195,14–15 und 18–19 gehört, wie sich zeigte<sup>2</sup>, von Haus aus nicht zur Erbgeschichte, weil da von einem zwiefachen Erbe gesprochen wird. Da sich weiter auch die Prosa AB vii 18,1–3 || ŚSS 195,3–8 als brüchig und unursprünglich erwies<sup>3</sup>, bleibt der Ausgang der AB vii 17,7 mit dem zweiten Verse endenden Adoptions- und Erbgeschichte zunächst ohne Abschluß. Sie ist deshalb nicht geschlossen, weil fehlt, daß Madhucchandās und seine Brüder Rṣabha, Reṇu und Aṣṭaka sich für Śunaḥśepa/Devarāta erklärten.

So liegen die Dinge jedenfalls dem AB nach. Man könnte zwar daran denken, ob nicht in den Strophen AB vii 18,3 und 4<sup>4</sup> jenes Schlußwort zu suchen sei. Allein im AB verflucht der Prosasatz vii 18,3: *sa hovāca Madhuchandāḥ pañcāśatā sārḍhaṃ* diese beiden Verse so eindeutig in die Geschichte von Viśvāmitras 101 Söhnen, daß es schwer hält, von diesem Texte aus sie an die Strophe: *Madhuchandāḥ śrṇotana Rṣabho Reṇur Aṣṭakāḥ | ye keca bhrātaraḥ sthanāsmāi jyaiṣṭhyāya kalpadhvam* || anzuschließen.

Die Lage der Dinge ändert sich aber, wenn man das ŚSS zuzieht. Bietet dies doch statt des Satzes AB vii 18,3: *sa hovāca*

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 38.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 39.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 35, 39f.

<sup>4</sup> *yan naḥ pitā samjānīte tasmīns tiṣṭhāmahe vayam | puras tvā sarve kurmahe tvām anvañco vyaṃ smasi* || *te vai putrāḥ paśumanto vīravanto bhaviṣyatha | ye mānam me 'nugrḥṇanto vīravantam akarta mā* ||

*Madhuchandāḥ pañcāsatā sārđhaṃ* 195,8: *sa ha jagau Madhucchandāḥ*. Hier steht nichts davon, daß Madhucchandā als erster von 51 Söhnen Viśvāmitras auftritt und für diese spricht. Unter diesen Umständen wird es gut möglich, die Texte so miteinander zu verbinden:

*atha ha Viśvāmitraḥ putrān āmantrayām āsa*<sup>1</sup>:  
*Madhucchandāḥ śr̥notana Rṣabho Reṇur Aṣṭakah* |  
*ye keca bhr̥taraḥ sthanāsmāi jyaiṣṭhyāya kalpadhvam*<sup>2</sup> ||  
*sa ha jagau Madhucchandāḥ*:  
*yan*<sup>3</sup> *naḥ pitā saṃjānīte tasmīṃs tiṣṭhāmahe vayam* |  
*purāś tvā*<sup>4</sup> *sarve kurmahe tvām anvañco vayam smasi* || *iti* ||  
*atha ha Viśvāmitraḥ pratītaḥ putrāṃs tuṣṭāva*:  
*te vai putrāḥ paśumanto vīravanto*<sup>5</sup> *bhaviṣyatha* |  
*ye mānam me 'nugr̥hṇanto vīravantam arkata mā* ||

Damit hätten wir den zunächst fehlenden Schluß der Erzählung AB vii 17,3–7 = ŚŚS 193,19–195,2 gewonnen, wie ich glaube, einen einwandfreien Ausgang. Die erste Vershälfte: *yan naḥ pitā* usw. spräche Madhucchandā zu seinem Vater. Er erfüllt seine Aufforderung. Die zweite richtete er an Śunaḥśepa, um ihm die notwendige Zusicherung zu geben. *saṃjānīte* erinnert an *saṃjānāneṣu vai brūyāt*<sup>6</sup> des AB vii 17,7 oder an *saṃjānāneṣu* ŚŚS 194,20. Die verdächtige Prosastelle<sup>7</sup> AB vii 18,1–2 || ŚŚS 195,3–8 schiede als sekundäre oder tertiäre Erweiterung aus dem älteren Versbestande aus. Eine in den Text aufgenommene Glosse<sup>8</sup>, die stark gestörten Überlieferungs-

<sup>1</sup> ŚŚS: *cakre*.

<sup>2</sup> ŚŚS: *sthā asmai, tiṣṭhadhvam*.

<sup>3</sup> ŚŚS: *yam*, ohne Variante HILLEBRANDT, S. 270; STREITER, S. 22: *yan naḥ*, ebenfalls ohne Lesart; MM, S. 586: *yan naḥ*. Vgl. oben S. 7 und Fußn. 1.

<sup>4</sup> ŚŚS: *purastāt*.

<sup>5</sup> ŚŚS: *prajāvanto*.

<sup>6</sup> AUFRECHT, S. 387, vermutet: *saṃjānānam eṣu vai brūyāḥ*. Der 2. Stollen ist in der gesamten Überlieferung verderbt.

<sup>7</sup> Vgl. oben S. 42 und Fußn. 3.

<sup>8</sup> Vgl. oben S. 36.

verhältnisse<sup>1</sup> empfohlen diese Prosastelle schon ehemals nicht. Die restlichen Verse von AB vii 18,6–9 = ŚŚS 195,14–21 mit der eingeschobenen Kusikastrophe<sup>2</sup> und dem doch wohl später zugefügten Schlußverse<sup>3</sup> vom R̥ṣi Śunaḥśepa haben nichts mit der älteren Erzählung von der Adoption zu tun, weil sie von einem doppelten Erbe reden.

Diese Ordnung der Texte bekundete dann, daß die Textform des AB jünger ist als die des ŚŚS, insofern in jenem Texte *pañcāsatā* später eingefügt worden wäre, um diesen Satz der vorausgehenden Prosa mit Viśvāmitras 101 Söhnen anzupassen, ihn besser in die Umgebung einzufügen. Wie sich nun herausstellte, ist das Prosastück AB vii 18,1–2 = ŚŚS 195,3–8 aber zuletzt zugewachsen. Die Erzählung, welche von den 101 Söhnen Viśvāmitras, ihrer Aufspaltung in zwei Gruppen berichtet, wäre dann sicherlich ein letzter Zusatz tertiärer Schicht zur gesamten Legende von Śunaḥśepa.

Das ist nun zwar eine sehr radikale Operation, die ich vornehme, sie klärte aber die Widersprüche und Ungereimtheiten des vorliegenden Textes auf. Was sinnlos nebeneinander steht, erweist sich als ein verpropftes Gewächs geschichtlichen Wachstums, das ohne Geist entstand. Es ist eine typische Kompilation. Daß dieser Gesamtgeschichte in ihrer heutigen Form letzten Endes nur eine einzige Handschrift unterliegen kann, wird augenfällig, auch wenn sich die Einzelarten nicht ableiten lassen. Grenzte es doch an ein Wunder, wenn bei gedächtnismäßiger Überlieferung ein solcher Gallimathias als einheitliches Gebilde, einheitlich wenn man das Ganze anschaut, zustande käme und sich so in zweigetrennten Überlieferungsreihen erhalten hätte. Schon die handschriftliche Überlieferung brachte dies nicht zustande, wie eben der kleine Satz: „Madhucchandā sprach nun“ und „Madhucchandā sprach nun zusammen mit den fünfzig“ wieder dertut.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 35f.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 41f.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 38, 42.

Allerdings bleibt auch bei meiner Ableitung eine Schwierigkeit bestehen. Die finde ich darin, daß im ŚSS statt des sonst immer verwendeten *wāca* die Form *jagau* steht. Diesen Unterschied kann ich nicht erklären. Der Text drückt sich sonst so formelhaft aus, daß diese Lesart sehr beschwerlich bleibt. Sie kommt recht unerwartet.

Mir kommt es nun weiter so vor, als sei nicht nur die Erbgeschichte kompiliert, sondern als lägen die Verhältnisse auch im argen, welche wir bei Śunaḥśepas Adoption vorfinden.

Rohita kaufte Śunaḥśepa. Es ist noch eine andere Frage, woher Rohita die hundert Rinder<sup>1</sup> nahm, ihn zu bezahlen. Wird doch AB vii 14,9 = ŚSS 190,3 berichtet, er sei mit seinem Bogen<sup>2</sup> in den Wald gezogen. Sei dem nun, wie ihm wolle. Es mag sein, daß einer jener Fälle vorliegt, wo der Erzähler nicht alle Einzelheiten des Geschehens mit seiner Logik umspannte, vielleicht war Śunaḥśepa in den sechs oder sieben Jahren, die er im Walde verbrachte, auch Viehzüchter geworden.

Größere Pein verursacht, glaube ich, die Nachricht, daß Śunaḥśepa sich auf Viśvāmitras Schoß setzte<sup>3</sup> oder in Viśvāmitras Schoß lief<sup>4</sup> zusamt der folgenden Adoptionsgeschichte. Soviel ich sehe, ist dabei doch manches recht unklar.

Rohita hatte Śunaḥśepa gekauft, auf daß er als Ersatzmann für ihn eintrete. Geschah dies auch, um ihn zu opfern, so war dieser doch in Rohitas Besitz übergegangen. Ob er damit irgendwie Sohn Hariścandras wurde, erfahren wir nicht.<sup>5</sup> Hariścandra

<sup>1</sup> ŚSS 191,17: *aḥam te gavāṃ śataṃ dadāmi*. AB vii 15,7 wird das Zahlungsmittel nicht angegeben: (a)*ḥam te śataṃ dadāmi*.

<sup>2</sup> *dhanur ādāyāraṇyam apātasthau*. ŚSS: *upātasthau*. Vgl. zu dieser Lesart auch ASS, 842, wo offenbar nach SĀYANAS *upagato 'bhūt upātasthau* in den Text gesetzt ist, das nicht in allen Handschriften überlieferte *apātasthau* dagegen in die Fußnote.

<sup>3</sup> AB vii 17,2: *Viśvāmitrasyāṅkam āsasāda*.

<sup>4</sup> ŚSS 193,16: *Viśvāmitrasyopastham āsasāra*.

<sup>5</sup> Das Mānava Dharmaśāstra (ix, 160, 174) läßt sich deshalb nicht anziehen, weil da ein Kind von seinem zukünftigen Vater gekauft wird, sein Sohn zu werden.

verwendet ihn nur als Opfertier. Die Legende beantwortet uns auch die Frage nicht, ob die Besitztitel Rohitas dadurch aufgehoben wurden, daß Varuṇa davon abstand, Śunaḥśepa opfern zu lassen. An der grundsätzlichen Rechtsfrage änderte sich auch dann nichts, wenn die Kaufsumme, welche Rohita bezahlte, etwa aus dem Vermögen Hariścandras stammte. Zwar verschöbe sich dann die Lage insofern, als die Eigentumsansprüche nicht bei Rohita, sondern bei Hariścandra lägen, doch änderte dies nichts daran, daß zu entscheiden bleibt, ob das Eigentumsrecht am Gekauften dadurch aufgehoben wurde, daß Varuṇa auf das Opfer verzichtete. Daß durch Kauf ein Eigentumsrecht entsteht, ist klar.<sup>1</sup> Nicht klar aber ist, wieweit dies für den Kauf Śunaḥśepas zutrifft. Da dieser für einen fest bestimmten Zweck gekauft wurde, erhebt sich die Rechtsfrage, ob sich die Besitzrechte des Käufers damit erledigten, daß der Zweck erfüllt wurde oder nicht mehr bestand. Diese kann ich nicht beantworten. Fand ich doch keine einschlägige Rechtsbestimmung. Da aber die Erzählung, wie sie im AB und ŚSS vorliegt, voraussetzt, daß Śunaḥśepa berechtigt gewesen sei, frei über sich zu verfügen, wird man vorsichtshalber damit rechnen müssen, der Rechtsanspruch des Käufers sei erloschen, wenn der Zweck erfüllt war oder aus einem beliebigen Grunde nicht mehr bestand. So, wie die Dinge in der Erzählung liegen, läßt sich nicht erschließen, Śunaḥśepa hätte sich deshalb nicht in freier Selbstbestimmung dafür entscheiden können, sich adoptieren zu lassen, weil er als gekauft Eigentum Rohitas geworden war und deshalb nicht hätte über sich verfügen können. Dies freie Verfügungsrecht über seine eigene Person vorausgesetzt, konnte sich Śunaḥśepa einen Adoptivvater wählen. Denn das Recht, sich als *svayamīdatta* adoptieren zu lassen<sup>2</sup>, besaß Śunaḥśepa unter den gegebenen Umständen. Ist es doch sicher schlimmer, als vom Vater grundlos verstoßen zu werden, wenn ein Vater seinen Sohn nur um Gewinn an Besitz töten will. Das wollte aber Ajigarta tun. Von diesem

<sup>1</sup> JOLLY, Recht und Sitte, § 26.

<sup>2</sup> JOLLY, Recht und Sitte, S. 73.

Gesichtspunkt aus ist es möglich, daß sich an die Geschichte vom Kaufe Śunaḥśepas und seiner Befreiung vom Opfertode die von der Adoption durch Viśvāmitra anschloß.

Mir erheben sich aber trotzdem starke Bedenken, ob die Adoptionsgeschichte in Ordnung, ob sie in der vorliegenden Form in sich geschlossen und als Ganzes ursprünglich sei. Kommt es mir doch sehr zweifelhaft vor, ob der Wettstreit zwischen Ajigarta und Viśvāmitra<sup>1</sup> wirklich unverbrüchlich mit der Adoption Śunaḥśepas durch Viśvāmitra von allem Anfange an muß verbunden gewesen sein. Es ist doch befremdlich, daß nach AB vii 17,2 = ŚŚS 193,18<sup>2</sup> die Adoption abgeschlossen ist. Danach wollte Śunaḥśepa nicht mehr in Viśvāmitras Familie eintreten, sondern er wurde ein Viśvāmitra. Er ist also adoptiert. Sogar die Namensänderung ist vollzogen. Angesichts dessen berührt es doch einigermaßen unverständlich, wie Śunaḥśepa dann hinterher noch soll aushandeln können, unter welchen Bedingungen er adoptiert wird. Nach vollzogener Adoption diese davon abhängig zu machen, daß dem Adoptierten das Erstgeburtsrecht eingeräumt, sein Erbe festgelegt werden soll, bedeutet praktisch, daß der Adoptierte wieder zu einem wird, der adoptiert werden soll. Das hebt sich indes gegenseitig von selbst auf.

Diesen Befund bestätigt nun der Text selbst. Wird doch der Indikativ *āsa*<sup>3</sup> der Prosa in den darauffolgenden Versen durch den Optativ abgelöst.<sup>4</sup> Das Allerseltsamste aber ist, daß in diesen Strophen Viśvāmitra Śunaḥśepa unter Zusicherung des Erstgeburtsrechtes und eines bestimmten Erbes überhaupt erst einlädt<sup>5</sup>, sich für ihn und gegen Ajigarta zu entscheiden. Hier steht also die Adoption erst noch bevor, welche nach der Prosa

<sup>1</sup> AB vii 17,3ff. = ŚŚS 193,19ff.

<sup>2</sup> *sa ha Devarāto* (ŚŚS fügt zu: *nāma*) *Vaiśvāmitra āsa*.

<sup>3</sup> Vgl. S. 47, Fußn. 2.

<sup>4</sup> AB vii 17,6 = ŚŚS 194,15; 17f.: *yathaiṅgirasaḥ sann upeyāṃ tava putratām; jyeṣṭho me tvam putrāṅām syās tava śreṣṭhā prajā syāt | upeyā daivam me dāyaṃ tena vai tvopamantraye ||*; AB vii 17,7 = ŚŚS 194,21: *yathāham Bharatarṣabhopeyāṃ tava putratām.*

<sup>5</sup> *upamantraye*. AB vii 17,6.

AB vii 17,2 = ŚŚS 193,18 bereits getätigt war. Nach der Prosa ist nichts mehr zu paktieren, nach den Versen wird erst noch ausgehandelt. In dieser Erzählung stimmt etwas nicht, weil die Aussagen unvereinbar zueinander stehen, eine die andere ausschließt. Dies mag wohl auch begründen, daß DELBRÜCK<sup>1</sup> die Worte: *devā vā imam mahyam arāsateti. sa ha Devarāto Vaiśvāmitra āsa* für später eingeschoben hält. Mir kommt dies deshalb als unzutreffend vor, weil, wie sich jetzt zeigte, Prosa und Verse zwei verschiedene Formen der Erzählung von Śunaḥśepas Adoption enthalten, ja, nimmt man meine Ausführungen über das doppelte Erbe<sup>2</sup> dazu, ihrer sogar drei zusammengebaut wurden: eine in der Prosa und zwei in den Versen.

Bevor ich diese Adoptionsgeschichte mit ihrem Drum und Dran weiter verfolge, sei es gestattet, auf den Satz: *tasyaite Kāpileyabābhraṅāvāḥ* einzugehen, welcher sich AB vii 17,2 vorfindet. Er fehlt im ŚŚS. Läßt sich dem Überlieferungsgute nach auch nicht sicher ausmachen, ob diese Worte im AB einem älteren Textzustande gegenüber zugefügt, oder sie im ŚŚS diesem gegenüber ausgelassen wurden, so erinnern sie ihrer ganzen Art nach doch stark an die Stelle AB vii 18,1 || ŚŚS 195,5—7<sup>3</sup>. Mich bedünkt, es sei eher mit einem Zusatze zu rechnen als nicht. Fügt sich dieser Satz doch so gar nicht in die Erzählung selbst ein. Die Worte haben mit dem, was erzählt wird und zu erzählen ist, im Grunde gar nichts zu tun und schauen aus wie eine Glosse, die in den Text rutschte. Eines ist jedenfalls sicher zu erkennen, daß nämlich die Kāpileya und Bābhraṅava von der Legende selber in gar keinen Zusammenhang mit den 101 Söhnen des Viśvāmitra gebracht werden, sie bezugslos neben Madhucchandāsa, Rṣabha, Reṇu und Aṣṭaka stehen wie neben den Gāthin/Gāthina, den

<sup>1</sup> BÖHTLINGKS Sanskrit-Chrestomathie, 3. Auflage, S. 394 zu S. 33, 11—12. Leider wird hier weder angegeben, warum DELBRÜCK diese Wortfolge für eingeschoben erachtet, noch, wo er dies tat. Es mag also sein, daß DELBRÜCK dies aus anderen Gründen annahm, als ich vermute.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 37ff.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 35, 36.

Kuśika und den Jahnu. Das einzige, worauf diese auseinanderklaffenden Aussagen überhaupt hinweisen, dürfte sein, daß unterschiedliche Überlieferungen zu der jetzt vorliegenden Gesamtlegende vereint wurden.

Wende ich mich nach dieser kleinen Abschweifung wieder der Adoptionsgeschichte mit ihren verschiedenen Inhalten zu, so ist es nach der ganzen Sachlage wahrscheinlich, daß die Geschichte mit dem doppelten Erbe eine jüngere Textschicht in der Überlieferung der gesamten Adoptionsgeschichte darstellt, als die mit dem einfachen. Diese ist immerhin geschlossen<sup>1</sup>. Jene dagegen liegt nochmals erweitert vor<sup>2</sup>, ganz abzusehen davon, daß sie die ungereimteste im Gefüge des Ganzen der Geschichte ist. Um den Sachverhalt mit etwas anderen Worten auszudrücken: Die Erbgeschichte mit der doppelten Parteibildung der Söhne Viśvāmitras ist in unserem Texte an eine andere Erbgeschichte angefügt, die mit einem Wettstreit zwischen Ajigarta und Viśvāmitra verbunden ist. Beide stammen aus verschiedener Überlieferung. Die zuerst genannte Erbgeschichte ist unserer Gesamtlegende von Śunaḥṣepa als letzte von beiden zugewachsen.

Geht man davon aus, dann ist es zunächst wahrscheinlich, daß die Adoptionsgeschichte in der Prosa die älteste Schichte dieser drei Adoptionserzählungen ausmacht, denn auch die Erbgeschichten in den Versen sind an die Adoption Śunaḥṣepas gebunden. Sie enthält nichts über ein Erbe.

Ich glaube nun, es lasse sich zeigen, daß besagte beide Adoptionsgeschichten wirklich später an die Prosaerzählung angeschlossen wurden. Genau gesagt, es lasse sich dartun, daß die erste dieser beiden Adoptionsgeschichten an die in Prosa gefaßte Erzählung angefügt wurde. Die zweite Versgeschichte von der Adoption kann aber erst hinzugekommen sein, nachdem die Söhne Viśvāmitras in der ersten dieser Verserzählungen überhaupt aufs Tapet gekommen waren. Ohnedem hinge sie gänzlich verbindungslos in der Luft. Gelingt es darzutun, daß die erste

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 47.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 38—45.

Verserzählung von Śunaḥṣepas Adoption an die Prosaerzählung angefügt wurde, dann wird mittelbar die Ordnung aller drei Erzählungen in ihrer zeitlichen Abfolge erhärtet.

Ich denke, dies lasse sich nun auf folgende Weise aufzeigen. AB vii 17,3 lesen wir: *sa hovācājigartaḥ Sauyavasis: tvam vehi vihvaṃvāhā iti*<sup>1</sup>.

Mir scheint nun, es ergeben sich rechte Schwierigkeiten, wenn man sich der allgemein vertretenen Auffassung<sup>2</sup> dieser Textstelle anschließt. Ist es doch für Viśvāmitra gar nicht vonnöten, Śunaḥṣepa zu rufen oder einzuladen, da er sich entweder auf dessen Schoß setzte oder in seinen Schoß hinlief.<sup>3</sup> Daß Śunaḥṣepa davon weggegangen sei, nun, davon erfahren wir in der Erzählung nichts. Es wird also nicht der Fall gewesen sein. Wozu braucht es dann aber dessen, daß Viśvāmitra den ruft, der bei ihm ist? Das erscheint einigermaßen gegenstandslos. Überdem war die Adoption ja abgeschlossen. Viśvāmitra hatte es sogar abgelehnt, Śunaḥṣepa seinem Vater Ajigarta zurückzugeben. Die Götter hatten ihm ja den Jüngling geschenkt.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ich führe den Text hier so an, wie AUFRECHT ihn druckte. In BÖHTLINGKS Sanskrit-Chrestomathie, 3. Aufl., S. 33,13 steht abweichend von AUFRECHT: *tvamvehi*. Dies ist nach PAṆINI viii 3,33 hergestellt. Der Wortlaut wird also aufgefaßt als *tvam + u + ehi*. Bereits ROTH, Ind. Studien i, S. 463, verdeutschte diese Worte: „Komm doch“, und für diese Auffassung entschieden sich auch A. WEBER, Ind. Stud. ix, S. 316: „so komm denn, [o Viśvāmitra], wir beide wollen (um ihn) werben, [damit er selbst entscheide, wem er folgen will].“; sowie KEITH, HOS 25, S. 305: „Come now; let us invite him“. BÖHTLINGKS Erklärung erfreut sich damit der Zustimmung der bedeutendsten Sanskritisten. Im ŚSS 193,19 konjiziert HILLEBRANDT: *tvam vai vihvaṃvāhā iti* für das in den Handschriften einheitlich überlieferte: *tvam vai vihvaṃvāhā iti*. Dem pflichtet KEITH, HOS 25, S. 305, Anm. 7, bei. Ob HILLEBRANDT den Nagel auf den Kopf traf, stehe dahin. Vielleicht könnte der überlieferte Wortlaut auch bedeuten: „Du! Wir beide wollen (ihn) rufen!“

<sup>2</sup> Vgl. S. 50, Fußn. 1.

<sup>3</sup> AB vii 17,2: *atha ha Śunaḥṣepo Viśvāmitrasyaṅkam āsāda*; ŚSS 193,16: *atha ha Śunaḥṣepo Viśvāmitrasyaopastham āsāra*.

<sup>4</sup> AB vii 17,2 = ŚSS 193,16—18: *sa (ŚSS: tam) hovācājigartaḥ Sauyavasis: ṛṣe punar (ŚSS: Sauyavasiḥ | punar) me putram dehīti. neti hovāca Viśvāmitro, devā vā imam mahyam arāsateti*. Diese Umstände mögen auch



Stellt man nun die von WEBER<sup>1</sup> angezogene Stelle Taittiriyasamhitā vi 1,6,6: *āpa yuṣmād ākramān nā 'smān upā-* "variate vi *hvaṣyāmahai* neben unsere, so wird dort eine Gazelle (*rohīṭ*) von zwei Seiten im Wettstreite angegangen<sup>2</sup>, auf daß sie sich für eine entscheide und zu ihr gehe.<sup>3</sup> Das angerufene Wesen ist dabei von jeder der beiden Parteien entfernt. Danach schiene es mir so unmöglich nicht zu sein, die Stelle des AB folgendermaßen zu verstehen: „Du! geh (weg)! Wir zwei wollen (dich) rufen!“<sup>4</sup>? Dann bezöge sich *tvam* auf Śunaḥśepa. Ihn forderte Ajigarta zunächst auf, von Viśvāmitra wegzugehen. Dann wollten sie beide ihn einladen, auf daß er sich entscheide, zu einem zu gehen.<sup>5</sup> Mir scheint, auf diese Weise ergäbe sich im AB dieselbe Sachlage wie in der Taittiriyasamhitā: Śunaḥśepa wird gerufen, nachdem er sich von den miteinander wettstreitenden Parteien entfernte. Damit hätte sich auch die Spannung gelöst, welche im Texte besteht, wenn Viśvāmitra Śunaḥśepa rufen oder einladen soll, trotzdem dieser auf seinem Schoße sitzt oder sich in seinen Schoß flüchtete. Zwar ändert dies nichts daran, daß die Adoption nach der vorausstehenden Prosa beendet ist, es bleibt auch bestehen, daß Śunaḥśepa gar nicht von Viśvāmitra weggeht, dieser

SĀYANA (ASS 853) veranlaßt haben, als Subjekt zu *vihvaṣyāvahai* Ajigarta und seine Ehefrau, die natürlichen Eltern Śunaḥśepas, zu vermuten. Er erklärt den Text so: *tvadīyamātā cāham cobhāv āvāṇi vihvaṣyāvahai viṣeṣeṇa tavā* "hvānam karavāvahai / Diese Deutung scheidet schon daran, daß Śunaḥśepas Mutter im folgenden nicht auftritt, sondern nur Ajigarta und Viśvāmitra sich um Śunaḥśepa bemühen.

<sup>1</sup> Ind. Stud. ix, S. 317. Diese Stelle übersetzt KEITH, HOS 19, S. 493: "She (= the deer) has run from you; she comes not to us; let us both summon her." Der Text ist WEBERS Ausgabe, Ind. Stud. xii, S. 143, entnommen.

<sup>2</sup> *brāhma gandharvā āvadann āgāyan devāḥ*, Ind. Stud. xii, 144.

<sup>3</sup> *sā devān gāyata upā-* "varata. Ind. Stud. xii, 144.

<sup>4</sup> *tvam + vā + ihi*, wobei *vā* als *eva* gefaßt wäre. Für *vā = eva* führt das PW Belege aus dem Kātyāyana-śrautasūtra an. Vielleicht ist aber dieser Wortlaut des AB aus dem des ŚSS verderbt, wie ihn da die Handschriften bieten.

<sup>5</sup> SĀYANA, ASS 853: *he putra tvam vā tvam eva Viśvāmitrād apagataḥ san*. Der Rest: *ihī asmad grhe gaccha* erklärt sich daraus, daß SĀYANA beide Elternteile Śunaḥśepa rufen läßt. Vgl. dazu S. 50, FuBn. 1.

4\*

nicht die geringste Ursache hat, jenen einzuladen oder zu rufen, der schon bei ihm ist. Eben diese Tatbestände stellen es aber ans Licht, daß der Satz: „Geh du! Wir zwei wollen (dich) rufen!“ — Ajigarta spricht ihn zu Śunaḥśepa — eine Brücke ist, welche die vorausgehende Prosa mit den folgenden Verserzählungen verbinden soll, aber leider ohne Fundament in der Prosa gebaut ist.<sup>1</sup> So offenbarte dieser Satz die Naht, an welcher die Prosa- und die Versgeschichten von Śunaḥśepas Adoption zusammengeflickt sind. Dabei können sich die Dinge nur so abgespielt haben, daß an die Prosaform der Erzählung von Śunaḥśepas Adoption zunächst die erste Verserzählung gefügt wurde. Andernfalls ginge dem besagten Überleitungssatze selbst jede äußerliche Verbindung im ganzen ab. Daß aber die Prosageschichte von Śunaḥśepas Adoption der Verserzählung vorgeschuht sei, kommt mir auch deshalb sehr unwahrscheinlich vor, weil in den beiden Verserzählungen von der Adoption die Erbangelegenheit vom Einfachen zum Differenzierteren vorschreitet. Überdem setzte es, brächte man die Prosa- und die Verserzählungen von der Adoption in diesen Zusammenhang, ein Maß an Überlegung von seiten des Kompilators voraus, sie so zusammengestückt zu haben, wie es der Fall ist, von dem man bei der sonstigen Klitterung der Texte in der Legende von Śunaḥśepa gar nichts merkt. Entwickelten sich die Dinge umgekehrt, so nämlich, daß die Verserzählungen an die der Prosa angeschlossen wurden, ist alles viel leichter möglich, weil es einfacher ist.

Wäre der Kompilator aber ein so besonnener Mann gewesen, dann hätte ihm eigentlich in der ersten Versgeschichte von Śunaḥśepas Adoption auffallen müssen, daß dieser gar keine Stellung zu Viśvāmitras Angebot nimmt. Wird doch in der gan-

<sup>1</sup> Verwirft man diesen meinen Versuch, den Ausdruck *tvam vehi* zu deuten, weil man die ältere Auffassung für richtig findet, dann bleibt der Text ungeräumt. Das gilt deshalb, weil niemand jemanden rufen wird, niemand einen anderen einladen wird, zu ihm zu kommen, der sich in seinen Schoß flüchtete oder auf seinen Schoß setzte. Der Bruch in der Erzählung bleibt auch so bestehen.

zen<sup>1</sup> Stelle AB vii 17,3–7 = ŚSS 193,19–195,2 nirgends ausgesagt, Śunaḥṣepa habe Viśvāmitras Vorschlag angenommen. Denn das besagt praktisch, daß in dieser Verserzählung Śunaḥṣepas Adoption nicht durchgeführt wird. Hatte sich früher aus anderen Beobachtungen ergeben, daß dieser Geschichte in der Form, wie sie vorliegt, der Schluß abgeht<sup>1</sup>, so bekundete die gegenwärtig aufgezeigte Lücke, daß wir nur das Bruchstück einer Adoptionsgeschichte vor uns hätten. Daß es sich um eine solche handelt, kann füglich nicht bezweifelt werden. Erst AB vii 18,9 || ŚSS 195,20 wird vermeldet, daß Śunaḥṣepa in beide Erbe eingesetzt wurde.<sup>2</sup> Doch ganz abgesehen davon, daß dies von dritter Seite, nicht von den Personen der Erzählung selbst festgestellt wird, gehört dieser an und für sich schon sehr verdächtige Vers<sup>3</sup> nicht zur Adoptionsgeschichte mit dem einfachen Erbe, von der hier die Rede geht, sondern zu der mit dem doppelten. Beide gehören von Haus aus nicht zusammen.<sup>4</sup> Man kann also nicht widerlegen, daß es sich bei der ersten Geschichte um ein Bruchstück handele, wenn man auf diesen Vers verweist.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 42.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 37, Fußn. 5.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 38.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 39.

<sup>5</sup> OLDENBERGS Ausführungen in den GGN 1911, S. 462–464, zu AB vii 17,3 bis 18,9 könnte ich schon deshalb auf sich beruhen lassen, weil sie sich an KEITH wenden und meine Auffassung in gar manchem von der KEITHS abweicht. Es ist aber vielleicht doch angezeigt, Stellung dazu zu nehmen, um Einwände abzuwehren, die aus OLDENBERGS Darlegungen gegen meine erhoben werden könnten. Die einzige Einzeltatsache, welche OLDENBERG anführt, ist, daß es ihm scheine, die eben namhaft gemachten Schlußverse unserer Legende seien gegen das vorausgehende Geschehen keineswegs so abgesetzt, wie man dies nach KEITH (JRAS 1911) meinen könne. Wenn *Ajigarta* sage: *adarśus tvā śāsahastam ...; gavām triṇi śatāni tvam avṛṇīthā mad Āngirah*, so bezögen sich hier wie auch sonst diese Strophen auf früher vermeldete Vorgänge. Das trifft zu, ist aber deshalb selbstverständlich, weil das Ganze eine Geschichte von Śunaḥṣepa ist. Wenn irgendwer eine Geschichte von Herrn X. umgestaltet, fälscht — so koppelt OLDENBERG die Begriffe auf S. 463 —, dann wird er doch das Umgestaltete, Gefälschte, Herrn X. zuschreiben. Er wird, was darin ausgesagt ist, selbst dann als von diesem Herrn X. getan berichten,

Über den Schlußabschnitt der Legende von Śunaḥṣepa, AB vii 18,10–18 = ŚSS 195,22–196,7 kann ich hinweggehen, weil bereits ROTH ausführte<sup>1</sup>, daß dies Schlußwort der Erzählung zugefügt wurde. Ob dies gerade der Verfasser des Brāhmaṇa tat, wie ROTH meint, vermag ich nicht zu entscheiden. Mit der Legende selbst hat dieser Abschnitt nichts zu tun.

So, wie der Text vorliegt, setzt er sich aus Versen und Prosa zusammen. Von gelegentlichen Erörterungen abgesehen<sup>2</sup>, nahm ich das so hin. Es wäre aber schön, ließe sich allgemeiner etwas darüber erkennen, wie beide Teile zueinander stehen. Denn dies trüge dann die Einzelableitungen.

Ich glaube nun, es ergebe sich aus dem Sprachgebrauche, nach welchem die Präteritalformen, Perfekt, Aorist und Imperfekt,

wenn er in Wirklichkeit Herrn X. eine Geschichte über Herrn Y. zudichtet. Sonst handelt es sich nämlich nicht mehr um eine solche über Herrn X. Dergleichen Bezüge weist jede Kompilation auf. Doch erhärtet ein solcher Verband weder, daß eine Erzählung einheitlich, noch daß sie in einer vorliegenden Form ursprünglich sei. Um den Träger eines Stoffes kann die Geschichte im Laufe der Zeit Teilerzählungen anbauen, die sehr verschiedener Herkunft sind, sich inhaltlich stark gegen die Ausgangserzählung verschieben, deshalb aber immer noch vom selben Träger der Geschichte handeln wie die Ausgangserzählung. Es kann sich immer noch um eine Legende von Śunaḥṣepa handeln. Ich vermag OLDENBERGS Ausführungen nichts zu entnehmen, was gegen meine Ableitungen zeugte.

Wenn nun OLDENBERG fragt, wohin man käme, „wollte der Kritiker, allzu beflissen im Erscheinenden die Spuren umgestaltender, fälschender Aktionen zu enthüllen, überall auf Zusammenfassung von Fremdartigem zu einem bloß scheinbaren Ganzen schließen“, so glaube ich, der Kritiker kommt einfach dazu, Tatbestände der Literatur und ihres geschichtlichen Werdens festzustellen. Das zu tun ist vielleicht doch empfehlenswert, soll ein Gebäude aufgerichtet werden. Liegen von einer Geschichte auch nur zwei Fassungen vor, so wird man sich diese gerne ansehen, ehe man diese Geschichte verwendet und verwertet. Ob ich dabei allzu eifrig war, das festzustellen ist Sache meiner Mitarbeiter. Nur ist umgestalten und fälschen zweierlei, wofern man unter jenem Begriffe die geschichtliche Entwicklung einer Gegebenheit versteht. Dann lassen sich beide Begriffe nicht verselbigen. Viele Märchen wurden im Laufe der Zeit umgestaltet, gefälscht sind sie deshalb noch nicht.

<sup>1</sup> Ind. Stud. ii, S. 112. Vgl. auch STREITER, S. 9.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 37 ff.

verwendet werden, daß Prosa und Verse nicht von einem und demselben Manne stammen.

Halte ich mich zuvörderst an das Perfekt, so antwortet dies in der Prosa auf die Frage: „Was geschah dann?“ Es bezeichnet also, wie das *passé défini*, daß innerhalb eines größeren Geschehens, welches sich in der Vergangenheit abspielte, eine neue Handlung getätigt wurde.<sup>1</sup>

Hierunter fallen folgende Formen und Stellen unserer Legende<sup>2</sup>

- as:* *āsa* AB vii 14,4 = ŚŚS 189,10; AB vii 16,13 (ŚŚS 193,9 dafür: *babhūva*); AB vii 17,2 = ŚŚS 193,19<sup>3</sup>.
- āmantray:* *āmantrayām āsa* AB vii 14,8; 17,7 (ŚŚS 190,1; 194,22 dafür *āmantrayāṇi cakre*); außerdem findet sich ŚŚS 191,21 *āmantrayāṇi cakre*, wofür AB vii 15,8 *upasa-sāra* steht.
- i:* *eyāya* AB vii 15,1 = ŚŚS 190,5; AB vii 15,2 = ŚŚS 190,10; AB vii 15,3 = ŚŚS 190,15; AB vii 15,4 = ŚŚS 190,20; AB vii 15,5 = ŚŚS 191,3; ŚŚS 191,8 (im AB fehlt eine entsprechende Stelle); AB vii 15,7 = ŚŚS 191,20; AB vii 16,2 = ŚŚS 192,9.

<sup>1</sup> Vgl. DELBRÜCK, Altindische Syntax, § 171, 2. Absatz. Einstweilen kann ich DELBRÜCKS Ausführungen nur zur Kenntnis nehmen. Mir geht seine weite Erfahrung noch ab. Nur kommt es mir vor, als würden seine Begriffsbestimmungen den Verhältnissen in der Legende von Śunahṣepa doch nicht ganz gerecht. Mir scheint, die Definition des Perfekts als Tempus der Erzählung sei möglicherweise schon deshalb zu allgemein und etwas unbestimmt, weil ja auch erzählt wird, was im Aoriste oder Imperfekt ausgedrückt ist. Auf der anderen Seite trifft, soviel ich urteilen kann, nicht zu, daß in unserer Legende das Imperfekt nicht konstatierend sei. Mir scheint, das ist auch bei dem Beispiele der Fall, welches DELBRÜCK, Altindische Syntax, § 163, aus dem Śatapathabrāhmaṇa anführt. Irre ich nicht, stimmt für unsere Legende auch nicht ganz, daß das Imperfekt keine Beziehung zur augenblicklichen Gegenwart habe. Ich verweise auf meine folgenden Darlegungen S. 60.

<sup>2</sup> Die angeführten Formen sind nach dem Anlaute der Wurzel oder des Denominativs geordnet.

<sup>3</sup> *āsa* bedeutet hier: „er wurde“, „er wurde Devarāta, Sohn des Viśvāmitra“, oder: „er wurde (als) Sohn des Viśvāmitra Devarāta.“

- upeyāya* AB vii 15,6 = ŚŚS 191,14.  
*pratīyāya* AB vii 16,10 = ŚŚS 193,3.
- īkṣ:* *īkṣāṇi cakre* AB vii 16,3; dafür ŚŚS 192,10: *īkṣām āsa*.
- gā:* *jaḡau* ŚŚS 195,8.
- grah:* *jaḡrāha* AB vii 15,1 = ŚŚS 190,4.
- car:* *cacāra* AB vii 14,9 = ŚŚS 190,3; AB vii 15,2 = ŚŚS 190,10; AB vii 15,3 = ŚŚS 190,15; AB vii 15,4 = ŚŚS 190,20; AB vii 15,5 = ŚŚS 191,3; AB vii 15,6 = ŚŚS 191,8; ŚŚS 191,13 (entsprechende Stelle fehlt im AB).
- jan:* *jaḡñe* AB vii 14,2 = ŚŚS 189,7; AB vii 15,1 = ŚŚS 190,4.  
*jaḡñire* AB vii 14,5 = ŚŚS 189,13; AB vii 14,7 = ŚŚS 189,19.
- darś:* *dadarśa* AB vii 17,1 = ŚŚS 193,10.
- dā:* *dadau* AB vii 16,10 = ŚŚS 193,3.  
*daduḥ* AB vii 16,1 = ŚŚS 192,6; AB vii 16,2 = ŚŚS 192,9.
- nī:* *abhyavanināya* AB vii 17,1 (2×); die 2. dieser Stellen = ŚŚS 193,13, an der 1. entspricht im ŚŚS 193,12 *samavanināya*.
- pad:* *pedire* AB vii 14,6 = ŚŚS 189,16.  
*upapapāda* AB vii 17,5 = ŚŚS 194,10.  
*saṃpādāyāṇi cakratur* AB vii 15,7 = ŚŚS 191,18.
- prach:* *papraccha* AB vii 13,1 = ŚŚS 188,2.
- bhū:* *babhūva* ŚŚS 193,9; AB vii 16,13 steht dafür *āsa*.
- man:* *menire* AB vii 18,2 = ŚŚS 195,4; ŚŚS 195,8 (dafür fehlt im AB die entsprechende Stelle).
- muc:* *mumuce* AB vii 16,13 (2×) = ŚŚS 193,7; 8.
- yuḡ:* *nīyuyoḡa* ŚŚS 192,6. (Das AB ist an der entsprechenden Stelle vii 16,1 verderbt. Es bietet: *nīyuyoḡa*.)

- labh:* *ālebhe* AB vii 15,8 = ŚSS 192,2.
- vac:* *uvāca* ŚSS 189,4 (Stelle anders AB); AB vii 14,1 = ŚSS 189,4; AB vii 14,3 (2×) = ŚSS 189,8 (2×); AB vii 14,4 (2×) = ŚSS 189,10; 11; AB vii 14,5 (2×) = ŚSS 189,13; 14; AB vii 14,6 (2×) = ŚSS 189,16; 17; AB vii 14,7 (2×) = ŚSS 189,19; 20; AB vii 14,8 = ŚSS 189,22; AB vii 15,1 = ŚSS 190,6; AB vii 15,2 = ŚSS 190,11; AB vii 15,3 = ŚSS 190,16; AB vii 15,4 = ŚSS 190,21; AB vii 15,5 = ŚSS 191,4; ŚSS 191,9; AB vii 15,7 (2×) = ŚSS 191,16; 17; AB vii 15,8 (2×) = ŚSS 191,20 (der 2. Stelle des AB entspricht im ŚSS nichts); AB vii 16,1 = ŚSS 192,5; AB vii 16,2 = ŚSS 192,7; AB vii 16,4 = ŚSS 192,13; AB vii 16,5 = ŚSS 192,15; AB vii 16,6 = ŚSS 192,16; AB vii 16,7 = ŚSS 192,18; AB vii 16,8 = ŚSS 192,20; AB vii 16,11 = ŚSS 193,4; AB vii 17,2 (2×) = ŚSS 193,16; 17; AB vii 17,3 (3×) = ŚSS 193,19; 194,1 (für die 2. Stelle des AB fehlt im ŚSS die Entsprechung); AB vii 17,4 (2×) = ŚSS 194,4; 7; AB vii 17,5 (Entsprechung fehlt im ŚSS); AB vii 17,6 (2×) = ŚSS 194,13; 16; AB vii 17,7 = ŚSS 194,19; AB vii 18,3; ŚSS 195,8 liest dafür *jagau*.  
*ūcatur* AB vii 16,12 = ŚSS 193,5.  
*ūcur* AB vii 16,9 = ŚSS 192,22; AB vii 17,1 = ŚSS 193,9.  
*provāca* AB vii 15,8 = ŚSS 192,1.  
*pratyuvāca* AB vii 13,3 = ŚSS 188,5.
- vas:* *ūṣatur* AB vii 13,1 = ŚSS 188,2.
- vind:* *vividur* AB vii 16,1 = ŚSS 192,4; AB vii 16,2 = ŚSS 192,7.
- śru:* *śuśrāva* AB vii 15,1 = ŚSS 190,5.
- sad:* *āsasāda* AB vii 17,2. Dafür steht ŚSS von

- sar:* *āsasāra* 193,16.  
*upasasāra* AB vii 14,2 = ŚSS 189,6; AB vii 15,8 (ŚSS 191,21 *āmantrayāṇi cakre*); AB vii 16,3 = ŚSS 192,12; AB vii 16,4 = ŚSS 192,14; AB vii 16,5 = ŚSS 192,16; AB vii 16,6 = ŚSS 192,18.
- su:* *abhisuṣāva* AB vii 17,1 (Entsprechung fehlt im ŚSS).
- stu:* *tuṣṭāva* AB vii 16,7 = ŚSS 192,20; AB vii 16,8 = ŚSS 192,21; AB vii 16,9 = ŚSS 193,1; AB vii 16,11 = ŚSS 193,5; AB vii 16,12 = ŚSS 193,6; AB vii 18,4 = ŚSS 195,11.
- sthā:* *apātasthau* AB vii 14,9. Dafür steht im ŚSS *upātasthau* 190,3.  
*upasthāpayāṇi cakāra* AB vii 17,1. ŚSS 193,15 bietet statt dessen:  
*upasthāpayām āsa*.
- har:* *anuvyājahāra* AB vii 18,2 = ŚSS 195,4.
- hu:* *juhavāṇi cakāra* AB vii 17,1 = ŚSS 193,13.
- Wird mit diesen Perfektformen ausgedrückt, daß ein Geschehen, welches sich in der Vergangenheit abwickelte, fortschritt durch eine neue Teilhandlung des größeren Ganzen, so bezeichnet in der Prosa der Aorist eines, das, abgeschlossen, einer fortschreitenden Handlung unmittelbar vorausliegt. Zeitlich angesehen liegt der durch den Aorist ausgedrückte Tatbestand kurz vor der durch ein Perfekt bezeichneten Handlung. Sachlich betrachtet löst der durch den Aorist bezeichnete Tatbestand die fortschreitende, im Perfekt ausgedrückte Handlung aus.
- Unter diesen Gesichtspunkt fallen folgende Aoriste der Prosa unserer Legende:
- jan:* *ajani* AB vii 14,3 = ŚSS 189,8.  
*ajñata* AB vii 14,5 = ŚSS 189,13; AB vii 14,7 = ŚSS 189,20.
- pad:* *apatsata* AB vii 14,6 = ŚSS 189,16.

- bhū:* *abhūt* AB vii 14,4 = ŚSS 189,11.  
*rā:* *arāsata* AB vii 17,2 = ŚSS 193,18.  
*vac:* *avocat* AB vii 15,2 = ŚSS 190,9; AB vii 15,3 = ŚSS 190,14; AB vii 15,4 = ŚSS 190,19; AB vii 15,5 = ŚSS 191,2; AB vii 15,6 = ŚSS 191,7; dazu kommen aus dem ŚSS noch die Stellen 191,12; 194,10; zu diesen fehlt im AB die Entsprechung *avocat*.

Diese Aoriste antworten auf die Frage: „Was war soeben eingetreten, was war soeben der Fall geworden?“

Daß in dieser Prosa Perfekt und Aorist sich so entsprechen, davon kann man sich sehr rasch durch den Augenschein überzeugen, wenn man den Text AB vii 14,1–7 = ŚSS 189,4–20 überliest<sup>1</sup>. Es erübrigt sich, ihn auszuheben.

Bezeichnet der Aorist hier das eben abgeschlossene Geschehen, auf welchem sich der Fortschritt im Geschehen aufbaut, so das Imperfekt einen Tatbestand, der in vergangenem Geschehen zeitlich weit zurückliegt.

Dies erhellt die einzige Imperfektform, welche in unserer Prosa vorkommt: *adadāt* AB vii 14,8 = ŚSS 190,2. Der Text lautet: *sa* (= Hariścandra) *tathety uktvā putram* (= Rohita) *āmantrayām āsa*<sup>2</sup>: *tatāyaṃ* (= Varuṇa) *vai mahyaṃ tvām adadād, dhanta tvayāham imam yaḥ itī*. Hier wird auf ein Ereignis zurückgegriffen, welches gegenüber dem Geschehen, das sich nun vollziehen soll, um mindestens so rund 16–17 Jahre zurückliegt<sup>3</sup>, wenn nicht länger. Dies Geschehen steht also zeitlich in einem ganz anderen Bezug zu dem, das sich gerade abspielt, als die durch den Aorist bezeichneten Handlungen es tun.

Man kann sich auch in diesem Falle sehr rasch davon überzeugen, daß diese Auffassung zutrifft, wenn man vergleichsweise die Stelle AB vii 17,2 = ŚSS 193,16–19 betrachtet. Da lesen

<sup>1</sup> Zu AB vii 14,8 verweise ich auf S. 61 weiter unten.

<sup>2</sup> ŚSS *cakre*.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 30.

*wir*<sup>1</sup>: *atha ha Śunaḥśepo Viśvāmitrasyaṅkam āsasāda. sa hovācāḥcāḥgartah Sauyavasir: ṛse punar me putraṃ dehīti. neti hovāca Viśvāmitro, devā vā imam mahyam arāsateti. sa ha Devarāto Vaiśvāmītra āsa*. Hier ist die Lage so, daß die Götter Viśvāmitra seinen Adoptivsohn Śunaḥśepa eben erst schenkten. Stellt man diese beiden Stellen so nebeneinander, wird, glaube ich, augenfällig, wie unterschiedlich die Sachlage ist.

Wie es mir vorkommen will, decken sich die Ergebnisse, zu denen ich kam, nicht so ganz mit denen, welche DELBRÜCK vortrug<sup>2</sup>. Es muß vorläufig dahingestellt bleiben, ob das Imperfekt nicht vielleicht doch häufiger eine Handlung ausdrückt, welche der Sprecher selbst erlebte, als man dies nach DELBRÜCK'S Ausführungen zu finden erwartet<sup>3</sup>. Der Text ist viel zu klein, als daß sich etwas abschließend feststellen lasse<sup>4</sup>. Wenn ich DELBRÜCK nicht mißverstehe<sup>5</sup>, und man unter Gegenwart den Augenblick des Sprechens versteht<sup>6</sup>, dann löst doch Varuṇas Handlung, vor vielen Jahren dem Hariścandra seinen Sohn Rohita geschenkt zu haben, aus, daß der Vater zur Zeit, da er spricht, seinen Sohn opfern will. Dies im Imperfekt *adadāt* ausgedrückte Geschehen trägt allein die gegenwärtige Handlung.

Mir kommt die Lage der Dinge so vor, daß in der Prosa unserer Legende, deren Geschehen in der Vergangenheit liegt, das Perfekt den Fortgang des Geschehens ausdrückt, Aorist

<sup>1</sup> Textvarianten können hier außer Betracht bleiben, da sie die Form *arāsata* nicht betreffen.

<sup>2</sup> Altindische Syntax (= Syntaktische Forschungen, Band v), Halle 1888, §§ 163–166 und 169–171.

<sup>3</sup> Altindische Syntax, § 164.

<sup>4</sup> Der Sprecher ist in unserer Legende Augenzeuge der im Imperfekt ausgedrückten Handlung bei *adadāt* AB vii 14,8; *avṛṇīhāḥ* AB vii 17,3 = ŚSS 194,3 (2×). Ich glaube, man werde dies auch für *atyāyan* in der Stelle AB vii 13,6 = ŚSS 188,10 einräumen müssen. Ob die Formen *abruvan* und *samabharan* AB vii 13,11 = ŚSS 188,20–21 hierunter fallen, mag zweifelhaft erscheinen.

<sup>5</sup> Altindische Syntax, § 163: „Das Imperfektum hat also nie eine Beziehung zur Gegenwart, wie sie bei dem Aorist und Perfektum vorhanden ist.“

<sup>6</sup> Altindische Syntax, § 166, Punkt 1.

und Imperfekt dagegen abgeschlossene Handlungen. Diese beiden setzen sich in der Prosa unserer Erzählung dadurch gegeneinander ab, daß sie die Zeit aufstaffeln. Bezieht sich das Imperfekt auf eine Handlung, die gegenüber der im Perfekt ausgedrückten weit zurückliegt, so der Aorist auf eine, die unmittelbar vor der im Perfekt ausgedrückten getätigt wurde.

Diesem Befunde stehen nun, nimmt man den Text so, wie er vorliegt, einige Tatsachen gegenüber, die sich nicht in das aufgezeigte System einfügen. Einige andere können zweifelhafter Natur sein.

Ich behandle zunächst die ersten.

AB vii 14,8 stehen: *prāpat* und *prāpnot* in folgendem Zusammenhange: § 7: *tasya ha dantāḥ punar jājñire. taṃ hovācājñata vā asya punar dantā, yajasva māneneti. sa hovāca: yadā vai kṣatriyaḥ sāṃnāhuko bhavaty, atha sa medhyo bhavati. saṃnāhaṃ nu prāpnotv, atha tvā jāyā iti. tatheti.* § 8 *sa ha saṃnāham prāpat. taṃ hovāca: saṃnāhaṃ nu prāpnod, yajasva māneneti. sa tathety uktvā putram āmantrayām āsa: tatāyaṃ vai mahyaṃ tvām adadād, dhanta tvayāham imaṃ jāyā iti.*

Man sollte, den Parallelstellen zufolge<sup>1</sup>, statt *prāpat* erwarten *prāpa* und statt *prāpnot* *prāpat*, wenn das aufgezeigte System, nach welchem die Präteritalformen sich entsprechen sollen, zutrifft. Hier hilft nun das ŚSS. Stehen da doch tatsächlich an erster Stelle (189,22) und an zweiter (190,1) die Wendungen: *sa ha saṃnāhaṃ prāpa* und *prāpad vai saṃnāhaṃ*. Da nun der Zug der Entwicklung dahin geht, Perfekt, Aorist und Imperfekt gleichwertig nebeneinander zu verwenden, geht man gewiß nicht fehl, wenn man unterstellt, die beiden Formen *prāpat*<sup>2</sup> und *prāpnot* seien im Zuge dieser Entwicklung später in die Über-

<sup>1</sup> Vgl. etwa AB vii 14,2: *sa Varuṇaṃ rājānam upasāsāra: putro me jāyatām, tena tvā jāyā iti. tatheti. tasya ha putro jājñe Rohito nāma.* § 3 *taṃ hovācājñani vai te putro, yajasva māneneti.*

<sup>2</sup> *prāpat* AB vii 14,8 verwirft KEITH, HOS 25, S. 76, § 22. *prāpa* sei zu lesen. Ich verstehe bloß nicht recht, warum KEITH die Form *prāpat* als solche für 'absurd' erfindet. Zu *prāpnot* vgl. DELBRÜCK, Altindische Syntax, § 171.

<sup>3</sup> *prāpat* AB vii 14,8 verwirft KEITH, HOS 25, S. 76, § 22. *prāpa* sei zu lesen.

lieferung des AB-Zweiges in die Handschrift eingedrungen. Das Manuskript des AB ist an beiden Stellen verderbt. Die entsprechenden Formen *prāpa* und *prāpat* sind, als in einem auch sonst obwaltenden kunstvollen System der veränderten Form, als die schwierigeren Lesarten richtig. Damit scheidet diese Stelle des AB aus denen aus, welche einen Gegenbeweis gegen dies herausgearbeitete System abgeben können, daß das Perfekt in unserer Prosa die neu eintretende Handlung in einem Geschehen bezeichnet, welches sich in der Vergangenheit abwickelte, der Aorist die unmittelbar vorhergehende Handlung bezeichnet, welche eben abgeschlossen wurde und die Voraussetzung für die im Perfekt ausgedrückte Handlung darstellt.

Eine zweite, meiner Ableitung widersprechende Stelle finden wir AB vii 16,13. Da lautet der Text: *tasya ha smarcy-ṛcy uktāyāṃ vi pāso mumuce<sup>1</sup>, kanīya Aikṣvākasyodaram bhavaty<sup>2</sup>; uttamasyām evarcy<sup>3</sup> uktāyāṃ vi pāso mumuce, 'gada Aikṣvāka āsa<sup>4</sup>.*

Ist das aufgezeigte Schema der Formensprechungen richtig, müßte an dieser Stelle des AB eigentlich ein Perfekt zu finden sein.

Betrachtet man nun die Art, wie in der Prosa unserer Legende das Präsens sonst gebraucht wird, so bezeichnet es einmal einen Tatbestand, der ohne jede Rücksicht auf irgendeine zeitliche Gebundenheit gilt. Ich verweise auf folgende Stellen:

AB vii 14,3 = ŚSS 189,9: *yadā vai paśur nirdaśo bhavaty, atha sa medhyo bhavati*; AB vii 14,4 = ŚSS 189,11: *yadā vai paśor dantā jāyante, 'tha usw.*; AB vii 14,5 = ŚSS 189,14/15: *yadā vai paśor dantāḥ padyante, 'tha usw.*; AB vii 14,6 = ŚSS 189,17/18: *yadā vai paśor dantāḥ punar jāyante, 'tha usw.*; AB vii 14,7: *yadā vai kṣatriyaḥ sāṃnāhuko bhavaty, atha usw.*; ŚSS 189,20/21 steht dafür: *yadā vai kṣatriyaḥ saṃnāhaṃ prāpnoty atha usw.*; AB vii 16,5 = ŚSS 192,15: *Savitā vai prasavānām īse*; AB vii 18,2: *ta ete 'ndhrāḥ Puṇḍrāḥ Śabarāḥ Pulindā*

<sup>1</sup> ŚSS 193,7: *uktāyāṃ nitarāṃ pāso mumuce.*

<sup>2</sup> ŚSS 193,7/8: *Aikṣvakasyodaram babhūva.*

<sup>3</sup> ŚSS 193,8: *uttamāyām ha smarcy.*

<sup>4</sup> ŚSS 193,8/9: *Aikṣvāko babhūva.*

*Mūtibā ity udantya bahavo bhavanti Vaiśvāmitrā dasyūnām bhū-yiṣṭhāḥ*, wofür das ŚSS 195,5–7 bietet: *ta ete / Andhrāḥ Puṇḍrāḥ Sabarā Mūciṣā itī / udañco bahudasyavo Vaiśvāmitrā dasyūnām bhūyiṣṭhā ity udāharanti /*; AB vii 18,11 = ŚSS 195,22f.: *tad dhotā rājñe* (fehlt ŚSS) *'bhisiktāyācaṣṭe*; AB vii 18,12 = ŚSS 196,1: *hiraṇyakaśīpāv āsīna ācaṣṭe, hiraṇyakaśīpāv āsīnaḥ pratigrṇāti. yaśo vai hiraṇyaṃ, yaśasaivainaṃ tat samardhayati* (der Schlußsatz fehlt im ŚSS); AB vii 18,13: *daivena caivainaṃ tan mānuṣeṇa ca pāpād* (ŚSS 196,4: *sarvasmād*) *enasah pramuñcati* (ŚSS: *saṃpramuñcati*); AB vii 18,14 = ŚSS 196,5/6: *na hāsminn* (ŚSS: *hyasminn*) *alpaṃ canainaḥ pariśisyate*; AB vii 18,16 = ŚSS 196,6/7: *putrakāmā hāpy ākhyāpayerañl* (ŚSS: *ākhyāpāyante*<sup>1</sup>), *labhante ha putrāñl labhante ha putrān*. (Für *putrāñl* steht im ŚSS *putrān*.)

Einen augenblicklichen Zustand, der obwaltet, während andere Handlungen sich abspielen, und nur für eine Zeit besteht, finden wir AB vii 16,6 = ŚSS 192,17 vor in dem Satze: *Varuṇāya vai rājñe niyukto 'si*. Der Satz besagt, irre ich nicht, du befindest dich in der Lage, für Varuṇa angebunden zu sein, kaum aber, du bist für Varuṇa angebunden worden, du wurdest für Varuṇa angebunden. Ich glaube, es solle eher ausgedrückt werden, ein vorübergehender Zustand dauere für eine gewisse Zeit an, als daß eine Handlung abgeschlossen wurde.

Schließlich bleiben noch zwei Präsensformen übrig, die beide verwendet sind, um auszudrücken, daß der Handelnde etwas tun will, möchte. Es handelt sich dabei um AB vii 15,7: *rṣe 'haṇi te śataṃ dadāmy, aham eṣām ekenātmānaṃ niṣkrīṇai*<sup>2</sup> und AB vii 16,3: *hantāhaṃ devatā upadhāvāmi*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Diese Präsensform darf wohl deshalb als Textverderbnis ausgemerzt werden, weil auch im ŚSS 196,4f. steht: *tasmād yo rājāvijitī syād apy aya-jamāna ākhyāpayetaivaitac chaunaḥśepam ākhyānam*. Statt *rājāvijitī* liest AUFRECHT, AB vii 18,14: *rājā vijitī* nach SAYAṆA, ASS 859: *rājā vijitī yadi vijayopetaḥ syāt*. Vgl. WEBER, Ind. Stud. ix, S. 318.

<sup>2</sup> ŚSS 191,16: *rṣe hantāhaṃ eṣām ekenātmānaṃ niṣkrīṇā ahaṃ te gavāṃ śataṃ dadāmi*.

<sup>3</sup> ŚSS 192,10: *hanta devatā upadhāvāmi*.

Diese beiden Präsensformen stehen schon deshalb auf einem anderen Tapete als die vorher behandelten, weil sie modalen Charakters sind. Allein schon die AB vii 15,7 folgende 1. sg. subj. praes. *niṣkrīṇai* erhärtet dies, ganz abgesehen davon, daß an beiden Stellen im ŚSS die Subjunktivformen *dadāmi* und *upadhāvāmi* statt *dadāmi* und *upadhāvāmi* im Texte stehen.<sup>1</sup> Damit ist aber gesichert, daß die beiden Formen des AB *dadāmi* und *upadhāvāmi* sicherlich nicht präteritaler Bedeutung sind, und für *bhavati* müßte man nach allem unterstellen, daß diese Form in unserer Prosa so verwendet wird, wie sonst an entsprechenden Stellen ein Perfekt. Alle sonstigen Präsensformen scheiden somit als Beweismittel aus, *bhavati* etwa als praes. hist. aufzufassen.

So bleibt die Form *bhavati* AB vii 16,13 vereinzelt stehen. Sie sprengt das aufgezeigte System der Formentsprechung in unserer Prosa. Sie darf neben *babhūva*, welches ŚSS an entsprechender Stelle steht, einfach als Textverderbnis des AB beiseite gelegt werden. Diese Form fügt sich in das besagte System glatt ein.

Daß wir aber an dieser Stelle des AB überhaupt mit einer verderbten Überlieferung des Textes rechnen dürfen, scheint mir ein anderer Umstand anzuzeigen. In beiden Quellen lautet der letzte Satz<sup>2</sup>: „Als der letzte Vers war gesprochen worden, löste sich die Fessel ab, gesund wurde Hariścandra.“ Angesichts dessen berührt es doch eigen, im Einleitungssatze des AB zu lesen: „Mit jedem Verse, welcher gesprochen ward, löste sich seine Fessel.“ Das kommt mir denn doch wie ein Kunststück vor. Ich möchte glauben, der Text des ŚSS sei demgegenüber viel natürlicher: „Mit jedem Verse, welcher gesprochen ward,

<sup>1</sup> Es ist merkwürdig, daß in der Prosa unserer Erzählung die 1. sg. subj. praes. med. gegenüber dem Formenwechsel bei der 1. sg. subj. praes. act. überall einheitlich überliefert ist, nämlich *yajai*: AB vii 14,1–8; 15,8 = ŚSS 189,5ff.; 191,22; *niṣkrīṇai* AB vii 15,7; 8; = ŚSS 191,16; 20; 1. Dualis *vihvayāvahai* AB vii 17,3 = ŚSS 193,19.

<sup>2</sup> Der Text ist oben S. 62, die Lesarten des ŚSS sind in den Fußn. 1–4 ausgehoben.

löste sich seine Fessel niederwärts immer mehr, der (Wasser-)bauch Hariścandras ging zurück, (und) als der letzte Vers gesprochen war, löste sich die Fessel (gar) ab, Hariścandra (aber) gesundete.“ Mich bedünkt, der Wortlaut des ŚSS sei mit Fleiß abgetönt und dies sei so in guter Ordnung, was man von der entsprechenden Stelle des AB nicht sagen kann.

Kann diese Stelle AB vii 16,13 damit als abgetan gelten, so verbleibt doch noch eine Reihe anderer, in denen Präterita auftreten, welche schwieriger zu beurteilen sind. Im einzelnen handelt es sich dabei um folgende: AB vii 13,1 = ŚSS 187,22 bis 188,1: *Hariścandro ha Vaidhasa Aikṣvāko rājāputra āsa. tasya ha satam jāyā babhūvus, tāsū ha<sup>1</sup> putraṃ na lebhe*; AB vii 15,7 = ŚSS 191,15: *tasya (= Ajigarta) ha trayah putrā āsuḥ* und AB vii 18,1 = ŚSS 195,3: *tasya ha Viśvāmītrasyaikaśatam<sup>2</sup> putrā āsuḥ*; AB vii 16,1 || ŚSS 192,3: *tasya ha Viśvāmītro hotāsīt<sup>3</sup>*.

Faßt man die einzelnen Formen ins Auge, so antwortet *lebhe* auf die Frage: „Was geschah nicht?“ Was *babhūva* angeht, so fragt es sich, ob der Satz bedeute: „Er hatte hundert Frauen“<sup>4</sup>, oder: „Er nahm sich hundert Frauen“. Im zweiten Falle antwortete der Satz ebenfalls auf die Frage: „Was geschah dann?“ Ich vermag keinen Grund abzusehen, warum dies nicht der Fall sein sollte. Es muß kein Zustand geschildert sein. Dann fügte sich auch diese Form in das aufgezeigte System, nach welchem das Perfekt in dieser Prosa im Sinne eines passé défini steht.

Nicht sicher zu entscheiden ist, soweit ich sehe, wie die Dinge bei der ersten Verbform *āsa* liegen. Das ergibt sich daraus, daß der Zusammenhang fehlt, aus welchem heraus die Geschichte

<sup>1</sup> AB hat *ha* nicht.

<sup>2</sup> Im ŚSS fehlt *Viśvāmītrasya*.

<sup>3</sup> ŚSS: *hotāsa*.

<sup>4</sup> ROTH, Ind. Stud. i, S. 459: „Von hundert Weibern, welche er hatte, wurde ihm kein Sohn geboren.“ MM, S. 408: “He had a hundred wifes.” STREITER, S. 25: “huic centum mulierēs fuerunt”. HAUG, S. 460: “Though he had a hundred wifes.” KEITH, HOS 25, S. 299: “a hundred wifes were his.”

von Hariścandra erzählt wird. Es bleibt offen, ob der Satz aussage: „Hariścandra war ein kinderloser König“, oder: „Der König Hariścandra bekam keinen Sohn“.<sup>1</sup> Daß *āsa* in der Prosa unserer Legende bedeuten kann: „er wurde“ im Sinne eines passé défini, bekunden die Stellen AB vii 14,4 = ŚSS 189,10: *sa ha nirdasa āsa*; AB vii 16,13 || ŚSS 193,8: *agada Aikṣvāka āsa* (ŚSS *babhūva*) und AB vii 17,2 = ŚSS 193,18: *sa ha Devarāto* (ŚSS 193,18 fügt zu: *nāma*) *Vaiśvāmītra āsa* völlig eindeutig. Läßt sich auch nicht entscheiden, wie *āsa* AB vii 13,1 eigentlich aufzufassen sei, weil der Zusammenhang fehlt, so ist mit dieser Stelle doch auch nicht zu widerlegen, daß in unserer Prosa das Perfekt im Sinne eines passé défini verwendet wird.

Wende ich mich des weiteren der Form *āsīt* AB vii 16,1 zu, so ist es zweifelhaft, ob hier das AB die echte Lesart bewahrte, ob diese nicht vielmehr im ŚSS als *āsa* überliefert steht. Nach diesem Texte bedeutete der Satz: „(Als Śunaḥṣepa geopfert werden sollte,) wurde Viśvāmītra sein Hotar, Jamadagni der Adhvaryu, Vasiṣṭha der Brahman (und) Ayāsya der Udgātar“. Das kommt mir deshalb recht ansprechend vor, weil die einzelnen Priester für das Opfer jedesmal gewählt wurden, ein Priester nur von Fall zu Fall seine Obliegenheiten beim Opfer ausübte, keiner dauernd mit einem bestimmten Amte als Opferpriester bestellt war.<sup>2</sup> Mich bedünkt, die Perfektform des ŚSS füge sich hier glücklicher in den allgemein obwaltenden Gebrauch der Präteritalformen ein als die imperfektivische *āsīt* des AB. Fand sich diese einmal in einem Texte, so wird so leicht kein Abschreiber darauf verfallen sein, die seltenere Perfektform dafür einzuführen. So möchte ich meinen, auch hier sei die Überlieferung des AB verderbt. Keinesfalls aber läßt sich die Form

<sup>1</sup> ROTH, Ind. Stud. i, S. 458: „Hariścandra... gehörte dem Kriegergeschlechte an“. MM, S. 408: “Hariścandra... was a king without a son”. STREITER, S. 25: „Hariścandrus... filium non habuit“. HAUG, S. 460: “Hariścandra... was a king who had no son”. KEITH, HOS 25, S. 299: “Hariścandria... was the son of a king”.

<sup>2</sup> HILLEBRANDT, Ritualliteratur, S. 13, 22, 97, 125.



*āsīt* als zwingender Beweis verwerten, das aufgestellte System zu widerlegen, nach dem sich in dieser Prosa Perfekt, Aorist und Imperfekt in ganz bestimmter Art zueinander verhalten.

Nicht den Wert eines *passé défini*, sondern eines *imparfait* hat dagegen die Form *āsuḥ* AB vii 15,7 und 18,1 wie auch an den entsprechenden beiden Stellen des ŚSS<sup>1</sup>. Diese Form bezeichnet hier einen Zustand, der in der Vergangenheit Jahre hindurch obwaltete: Ajigarta hatte drei Söhne und Viśvāmitra ihrer hundertundeinen. Dieser Zustand herrschte schon vor der Zeit, in welcher die Ereignisse der Legende spielen, er bleibt auch während dieser bestehen, ändert sich *de jure* durch die Ereignisse der Legende, wenn auch nicht *de facto*.

Mag es nun Zufall sein oder nicht, daß gerade von der Wurzel *as* eine Perfektform ein in der Vergangenheit lange anhaltenden Tatbestand bezeichnet, mag das unvollkommene Formsystem dieser Wurzel dazu geführt haben, in unserer Prosa unterscheidet sich diese Perfektform dadurch von der Präsensform<sup>2</sup> hinsichtlich ihrer Verwendung, daß diese einen allgemein gültigen Tatbestand, sei er nun tatsächlich oder unterstellt, als unabhängig von jeder Zeit zutreffend benennt, jene einen Dauerzustand, der auf die Vergangenheit bezogen zeitlich begrenzt ist.

Ich glaube aber, niemand wird meinen, wenn hier die Perfektform so verwendet wird, sei damit das andere System aufgehoben, nach welchem in einem größeren Geschehen, das sich in der Vergangenheit abspielte, das Perfekt die neu eintretende Handlung bezeichnet, der Aorist die unmittelbar vorher abgeschlossene, auf der sich die neue Handlung aufbaut, und das Imperfekt eine Handlung, welche innerhalb dieses Gesamtgeschehens weiter zeitlich zurückliegt. So halte ich dafür, hier in unserem Texte mit diesem Systeme weiter arbeiten zu dürfen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Den Wortlaut findet man oben S. 65 ausgehoben.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 62f.

<sup>3</sup> Ein Versuch, die Partikeln, z. B. *ha*, in diese Erörterungen einzuspinnen, ist gescheitert. Der Befund der Texte ergab mir keine sicheren Erkenntnisse.

In den Versen werden die Präteritalformen anders verwendet.

Unterweilen wird beim gleichen Zeitverhältnisse und bei gleichartigem Geschehen der Aorist gleichwertig mit dem Imperfekte verwendet. So steht AB vii 17,3 = ŚSS 194,2: *(a)darśus<sup>1</sup> tvā śāsahastaṃ na yac chūdreṣv alapsata<sup>2</sup> / gavāṃ trīṇi śatāni tvam avṛṇīthā mad Aṅgira(h) //* Beide Handlungen liegen dem folgenden Geschehen gegenüber nicht lange zurück, sie sind zwar abgeschlossen, wirken aber weiter. Daß diese beiden Handlungen praktisch vielleicht als gleichzeitig aufgefaßt werden, nicht als der Zeit nach gegeneinander abgesetzt, könnte man dem entnehmen wollen, daß in eine Aussage zusammengefaßt wird, Ajigarta habe seinen Sohn dreimal um Vermögenswerte preisgegeben. Räumt man dies nicht ein, sondern weist darauf hin, daß Śunaḥṣepa zu verhandeln vor der Zeit lag, da man seinen Vater mit dem Schlachtmesser in der Hand sah, so bezeichnete *avṛṇīthā* auch ein Geschehen, welches kurz vor dem folgenden stattfand. Dann wäre diese Imperfektform ganz anders gebraucht, als *adadāt* AB vii 14,8 = ŚSS 190,2. Bezieht sich diese Form doch auf ein Ereignis, welches um Jahre zurückliegt gegenüber dem sich augenblicklich abrollenden Geschehen.<sup>3</sup> Auch bei dieser Auffassung ist der Sprachgebrauch in den Versen anders als der in der Prosa. Das spricht aber dagegen, daß Strophen und Prosa einem Verfasser zuzuschreiben seien.

Das nämliche ergibt sich, wenn man AB vii 13,6 = ŚSS 188,10–11 mit AB vii 17,3 = ŚSS 194,2–3 vergleicht, mögen da die Verhältnisse auch anders gelagert sein. Die Strophen lauten: *śāśvat putreṇa pitaro 'tyāyan<sup>4</sup> bahulaṃ tamaḥ / ātmā hi jājña ātmanaḥ sa irāvaty atitārīṇi //* und: *(a)darśus<sup>5</sup> tvā śāsahastaṃ na yac chūdreṣv alapsata<sup>6</sup> / gavāṃ trīṇi śatāni tvam*

<sup>1</sup> ŚSS: *adrākṣus*.

<sup>2</sup> ŚSS: *alipsata*. Mir scheint diese Form des Desiderativs nicht so recht in den Zusammenhang zu passen. Vgl. KEITH, HOS 25, S. 69.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 59.

<sup>4</sup> ŚSS: *atyāyan*.

<sup>5</sup> ŚSS: *adrākṣus*.

<sup>6</sup> ŚSS: *alipsata*. Vgl. oben Fußn. 2.

*avrñthā mad Āngira(h)* // In beiden Fällen wird ausgesagt, daß eine Feststellung von jeher bis zum gegenwärtigen Zeitpunkte gilt oder nicht gilt: seit Olims Zeiten kamen Väter durch einen Sohn bis heute über die dicke Finsternis hinaus, und bis heute fand man, soweit das Gedächtnis zurückreicht, noch niemals, selbst bei den Śūdra nicht, daß ein Vater seinen Sohn so verschacherte wie Ajigarta Śunaḥśepa. Ich will es dabei dahingestellt bleiben lassen, ob man statt *atyāyan* nach dem Sprachgebrauche der Prosa nicht eher eine Präsensform erwarten sollte, weil es sich um einen Tatbestand handelt, der von den alten Indern sicherlich als unabhängig von jeder Zeit für zutreffend unterstellt wurde. Hier kommt es mir bloß darauf an aufzustecken, daß in der Prosa weder der Aorist noch das Imperfekt gebraucht werden, ein Geschehen zu bezeichnen, das seit undenklichen Zeiten bis zum heutigen Tage fort dauerte, dessen Tatbestand ohne jede Rücksicht auf eine zeitliche Gebundenheit obwaltet. Beide Formen vertreten sich in der Prosa auch nicht gleichwertig. Auch dieser Befund widerspricht es, Prosa und Verse dem gleichen Manne zuzuschreiben, weil der Sprachgebrauch nicht einheitlich ist.

Weiter werden Perfekt und Imperfekt in den Versen anders verwendet als in der Prosa. Dies bezeugen die Strophen AB vii 18,8 = ŚSS 195,18–19 und AB vii 18,9 || ŚSS 195,20–21. Die Texte lauten: *te samyañco Vaiśvāmitrāḥ sarve sākaṃ sarātayaḥ / Devarātāya tasthire dhṛtyai śraīṣṭhyāya Gāthīnāḥ*<sup>1</sup> // und: *adhīyata*<sup>2</sup> *Devarāto rikthayor ubhayor ṛṣiḥ / Jahnūnām cādhipatyē daive vede ca Gāthīnām*<sup>3</sup> // Hier ist, wie mich bedünkt, die Lage so, daß die Gāthina sich zu Devarāta bekannt haben

<sup>1</sup> ŚSS: *jyaīṣṭhye śraīṣṭhye ca Gāthīnāḥ* //

<sup>2</sup> ŚSS: *adhīyate*, ohne Variante bei HILLEBRANDT, S. 270. STREITER, S. 23: *adhīyata*, ebenfalls ohne Lesart; MM, S. 587: *adhīyata*. Ich glaube danach, HILLEBRANDTS *adhīyate* müsse auf sich beruhen bleiben. Vgl. oben S. 7. Zur Kürze an 4. Stelle des 1. Stollens verweise ich auf AB vii 18,7 = ŚSS 195,16, *eṣa vaḥ Kuśikā vīro*.

<sup>3</sup> ŚSS: *Jahnūnām cādhitasthire daive vede ca Gāthīnāḥ*.

mußten, ehe er das Erbe konnte zugesprochen erhalten. Dann bezeichnete das Perfekt ein Geschehen, das im gesamten Ablaufe der Ereignisse einer Vergangenheit kurz vor dem folgenden läge. Der Sprachgebrauch in den Versen weicht in doppelter Hinsicht von dem der Prosa ab. Einmal wird hier mit dem Perfekt die fortschreitende Handlung ausgedrückt, zum anderen drückt in der Prosa das Imperfekt eine zeitlich weit zurückliegende Handlung aus, nicht wie in diesen Versen das, was auf Grund eines vorausliegenden Geschehens neu eintritt. Meinte man, die durch *tasthire* und *adhīyata* vermeldeten Handlungen seien gleichzeitig, so änderte dies auch nichts daran, daß der Sprachgebrauch der Verse von dem der Prosa abweicht. Klafft dieser aber dermaßen auseinander, dann wird man nicht einen und denselben Menschen als Verfasser beider gelten lassen können. Im übrigen tauchten ja schon aus ganz anderen Erwägungen heraus Zweifel dahingehend auf, ob die Strophe AB vii 18,9 || ŚSS 195,20–21 als ursprünglich zur Erzählung gehörig hingenommen werden dürfe.<sup>1</sup> Mir will es vorkommen, als bestätigte die eine Betrachtungsreihe die andere.

Von diesen Verhältnissen ganz abgesehen, werden auch die einzelnen Präteritalformen in den Versen unseres Textleins nicht einheitlich gebraucht. Was zuvörderst das Perfekt anlangt, so bezeichnet es einmal einen Tatbestand, der ohne jede Rücksicht auf die Zeit gilt. Hierunter fallen AB vii 13,6 = ŚSS 188,10–11: *śaśvat putreṇa pitaro 'tyāyan*<sup>2</sup> *bahulaṃ tamaḥ / ātmā hi jajña ātmanaḥ sa irāvaty atitāriṇī* //; AB vii 13,12 = ŚSS 189,2–3: *nāputrasya loko 'stīti tat sarve paśavo viduḥ / tasmāt tu putro mātaraṃ svasāraṃ cādhirohati* //; vielleicht auch AB vii 15,1 = ŚSS 190,7–8: *nānā śrāntāya śrīr astīti Rohita śuśrūma / pāpo nṛṣadvāro*<sup>3</sup> *jana Indra ic carataḥ sakhā* //

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 38.

<sup>2</sup> ŚSS: *atyāyan*.

<sup>3</sup> ŚSS: *nīṣadvāro*. Vgl. BÖHTLINGK, SBSGW, phil.-hist. Klasse, Band 42, S. 154. Zu *śuśrūma* vgl. KEITH, HOS 25, S. 69.

Wie sich schon daraus ergibt, daß in der zweiten der soeben aufgeführten Strophen das Präsens *adhirohati* mit dem Perfekte wechselt, hat dies hier präsentische Bedeutung in dem Sinne, daß durch das Perfekt ausgedrückt wird, ein Tatbestand treffe immer zu. So wird es in der Prosa unserer Erzählung nicht verwendet.

Doch bezeichnet das Perfekt in diesen Versen auch eine Handlung, welche der Vergangenheit angehört. Dabei wurde diese Handlung kurz vor einer anderen getätigt, und das nächste Geschehen beruht auf ihr. Dies obwaltet AB vii 18,8 = ŚSS 195,18–19. Ich verweise für die in Frage kommende Form *tasthire* zurück auf S. 69f.

Ich vermag nicht zu entscheiden, ob man diejenigen Strophen, in welchen das Perfekt den Sinn einer zeitlosen Gegenwart besitzt, für älter zu halten befugt sei, als diejenigen, in welchen es eine ausgeführte Handlung der Vergangenheit bezeichnet, welche die nächste auslöst. Sicher ist nur, daß nicht ein und derselbe Mensch die Prosa wie die Verse verfaßt haben kann. Dazu geht der Sprachgebrauch zu weit auseinander.

Ebenso wenig wie das Perfekt sind in den Versen unserer Legende die Aoriste einheitlichen Wertes.

Einmal bezeichnet da der Aorist eine Vergangenheit, welche im Verhältnisse zu einer augenblicklichen Gegenwart nicht weit zurückliegt und bewirkt, was sich in besagter Gegenwart vollzieht. Das ist in folgenden Strophen der Fall: AB vii 17,3 = ŚSS 194,2: *(a)darśu s<sup>1</sup> tvā śāsahastaṃ na yac chūdreṣv alapsata<sup>2</sup> / gavāṃ trīṇi śatāni tvam avṛṇṭhā mad Aṅgiraḥ //* AB vii 17,4 = ŚSS 194,8–9: *yah sakṛt pāpakaṃ kuryāt kuryād enat<sup>3</sup> tato 'param / nāpāgāḥ<sup>4</sup> śaudrān nyāyād asaṃdheyaṃ tvayā kṛtam //* Bei dieser Strophe glaube ich jedenfalls unterstellen zu dürfen, es werde ausgesagt: Du hieltest dich nicht fern davon, wie ein

<sup>1</sup> ŚSS: *adrākṣus*.

<sup>2</sup> ŚSS: *alipsata*.

<sup>3</sup> ŚSS: *enas*.

<sup>4</sup> ŚSS: *māpagāḥ*.

Śūdra<sup>1</sup> oder schlechter zu handeln. Deshalb werde ich nicht wieder dein Sohn werden, sondern mich von Viśvāmitra adoptieren lassen. Ist dieser Gedanke auch nicht ausgesprochen, so zielt Śunaḥśepa mit seinen Aussagen doch darauf ab, dies seinem Vater Ajigarta beizubringen. Weiter fallen hierunter AB vii 17,5 = ŚSS 194,11–12: *bhīma eva Sauyavasiḥ śāsena viśiśāsiḥ<sup>2</sup> / asthān maitasya putro bhūr mamaivopehi putratām //*; AB vii 18,4 | ŚSS 195,12–13: *te vai putrāḥ paśumanto vīravanto<sup>3</sup> bhaviṣyatha / ye mānam me 'nugrḥṇanto vīravantam akarta mā //* In diesen Strophen wird der Aorist verwendet wie in der Prosa der Legende, nur sind diese Formen nicht in ein System der Formentsprechungen eingefügt.

Der Aorist bezeichnet aber in den Versen auch eine allgemeine Vergangenheit, die sich von einem unbestimmten Zeitpunkt an bis zur augenblicklichen Gegenwart erstreckt. Nur so läßt sich die Form *alapsata* auffassen, welche AB vii 17,3 = ŚSS 194,2 steht: *adarśus<sup>4</sup> tvā śāsahastaṃ na yac chūdreṣv alapsata<sup>5</sup> / gavāṃ trīṇi śatāni tvam avṛṇṭhā mad Aṅgiraḥ /* In diesem Betrachte weicht der Sprachgebrauch der Strophen von dem der Prosa ab.

Wende ich mich schließlich den Imperfektformen zu, welche in den Versen unserer Legende begegnen, so beziehen sich die beiden Formen *samabharan* und *abhruvan* auf eine weit zurückliegende Vergangenheit an der Stelle: AB vii 13,11 = ŚSS 188,20: *devās caitām ṛṣayaś ca ijjah samabharan mahat / devā manuṣyān abruvan eṣā vo janāni punaḥ //* So wird das Imperfekt auch in der Prosa unserer Erzählung verwendet.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Es ist recht seltsam, daß im gleichen Wechselgespräche zwischen Ajigarta und Śunaḥśepa-Devarāta zwei Verse vorher steht: *(a)darśus tvā śāsahastaṃ na yac chūdreṣv alapsata* (ŚSS: *alipsata*). Werden doch die gleichen Handlungen damit kurz hintereinander einmal dahin bestimmt, daß Ajigarta verfuhr, wie kein Śūdra es tut, zum anderen indes dahin, daß er handelte wie die Śūdra. Ich finde zunächst keinen rechten Ausweg, diese Zwiespältigkeit zu erklären.

<sup>2</sup> ŚSS: *viśiśāsiṣat*.

<sup>3</sup> ŚSS: *paśumantaḥ prajāvanto* usw.

<sup>4</sup> ŚSS: *adrākṣus*.

<sup>5</sup> ŚSS: *alipsata*. Vgl. S. 68, Fußn. 2.

<sup>6</sup> Vgl. oben S. 59.

Auf eine der augenblicklichen Gegenwart gegenüber recht nahe Vergangenheit geht zweimal das Imperfekt *avr̥ṇīthās* AB vii 17,3 = ŚSS 194,3: *gavāṃ trīṇi śatāni tvam avr̥ṇīthā mad Aṅgiraḥ* //

Einen allgemein gültigen Tatbestand, der seit undenklichen Zeiten bis zur augenblicklichen Gegenwart durch die Erfahrung erwiesen wurde — und auch weiterhin zutreffen wird —, drückt das Imperfekt *atyāyan* AB vii 13,6 = ŚSS 188,10 aus: *śāsvat putreṇa pitaro (a)tyāyan bahulaṇi tamaḥ / ātmā hi jajña ātmanaḥ sa irāvaty atītāriṇī* //

Schließlich antwortet die Imperfektform *adhīyata* auf die Frage: „Was geschah dann“ AB vii 18,9 = ŚSS 195,20—21: *adhīyata<sup>1</sup> Devarāto rikthayor ubhayor ṛṣiḥ* / Das Gut an Imperfektformen ist gewiß sehr begrenzt, aber auseinander geht der Sprachgebrauch doch, und von dem ganzen Systeme gegenseitiger Beziehungen, in welchem Perfekt, Aorist und Imperfekt in der Prosa zueinander stehen, findet sich in den Versen keine Spur. Das spricht nicht dafür, daß Verse und Prosa einem und demselben Manne zu danken seien.

Mir scheint nun weiter, es lasse sich aus unserer Legende von Śunaḥśepa sogar zeigen, daß die Prosa zum Teil den Versen später zugefügt wurde. Dies zu tun ermöglicht, glaube ich, ein Vergleich von AB vii 13,11—13 mit ŚSS 188,20—189,3. Da stehen sich einander gegenüber:

AB	ŚSS
<i>devāś caitām ṛṣayaś ca</i>	ebenso
<i>tejaḥ samabharan mahat /</i>	„
<i>devā manuṣyān abruvann</i>	„
<i>eṣā vo janani punaḥ //</i>	„
<i>nāputrasya loko 'stīti</i>	Dieser und der nächste Vers
<i>tat sarve paśavo viduḥ /</i>	folgen sich in umgekehrter
<i>tasmāt tu putro mātaraṇi</i>	Ordnung.
<i>svasāram cādhirohati //</i>	
<i>eṣa panthā urugāyaḥ suśevo</i>	<i>eṣa panthā vitato devayāno</i>

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 69 und Fußn. 2.

<i>yam putriṇa ākramante viśo-</i>	<i>yenākramante putriṇo [ye<sup>1</sup>]</i>
<i>kāḥ /</i>	<i>viśokāḥ</i>
<i>tam paśyanti paśavo vayāṃsi ca</i>	ca fehlt
<i>tasmāt te mātrāpi mithunībha-</i>	<i>ta[smā<sup>2</sup>]t te mātrāpi mithunaṇi</i>
<i>vanti //</i>	<i>caranti</i>

Gegenüber den Strophen AB vii 13,2—12 = ŚSS 188,3—21 und 189,2—3 weist der Vers AB vii 13,13 || ŚSS 188,22f. merkwürdig viele und starke Varianten auf. Die übrigen Verse weichen nur wenig voneinander ab. Irgendwie sind die Überlieferungsverhältnisse für diese eine Strophe anders, verwickelter, gelagert als für den Rest. Es ist von vornherein nicht unwahrscheinlich, daß dies damit zusammenhänge, daß die Verse AB vii 13,12; 13 sich umgekehrt folgen wie die beiden Strophen ŚSS 188,22 bis 189,3. Sind nun diese beiden Verse unterschiedlich geordnet, so wird man dies nach alter Erfahrung darauf zurückführen dürfen, daß eine der beiden Strophen ursprünglich als Nachtrag auf dem Rande einer gemeinsam unterliegenden Handschrift stand und sie im Laufe der Überlieferung in einem Zweige an der einen, im anderen an der anderen Stelle eingefügt wurde. Sind damit auch die Varianten innerhalb der Verse nicht erklärt, so kann doch nicht bezweifelt werden, daß es sich im Grunde um dieselbe Strophe handelt. Stimmt doch der Inhalt des Ganzen und seiner

<sup>1</sup> *ye* steht in allen Handschriften. HILLEBRANDT, S. 268.

<sup>2</sup> HILLEBRANDT, S. 268: „All MSS. *tasmāt te mātary api mithunaṇi caranti*. I think that either *smā*“ (verdrückt für *smā*) „or *te* is superfluous.“ Vgl. auch STREITER, S. 37. Anders als HILLEBRANDT halte ich dafür, der letzte Stollen sei schriftmäßig richtig überliefert. Der Umstand, daß er im AB da gleichlautet, scheint mir zu widerraten, den Wortlaut zu ändern, soweit der Eingang in Frage kommt. Da nun im 3. Stollen des ŚSS *ca* gegenüber dem AB fehlt, möchte ich eher meinen, die Entwicklung sei so gegangen, daß *tasmāt* im ŚSS zum 3. Stollen gezogen wurde und dann der 4. umgebaut wurde in *te mātary api mithunaṇi caranti*. Beweisen kann ich dies nicht. Aber dieser 4. Stollen des ŚSS nimmt nicht für sich ein. Der Lokativ *mātari* befremdet einigermaßen. Längen und Kürzen folgen sich in diesen vier Zeilen in buntem Wechsel, selbst in den Zeilenausgängen. Wenn der letzte Stollen überzählig sein sollte, darf man deshalb vielleicht der Katze den Schwanz abhacken und *-bhonti* lesen. Vgl. F. WELLER, Versuch einer Kritik der Kāṭhōpaniṣad, S. 42, Fußn. 6.

einzelnen Teile in einem Ausmaße überein, daß nicht zwei verschiedene Verse vorliegen können. Wie die Lesarten zustande kamen, vermag ich nicht zu klären, dazu reicht das Überlieferungsgut nicht aus.

Sieht man nun zu, ob sich Anhalte dafür erkennen lassen, daß wirklich ein Vers einem älteren Bestande nachträglich zugeschlagen wurde, so scheint mir dies der Fall zu sein.

Einmal wird durch die Abfolge der Strophen, wie sie im ŚSS steht, die Reihe achtsilbiger Verse zerstört, welche durch AB vii 13,9–12 dargestellt wird. Im AB steht diese Strophe hinter der Reihe Anuṣṭubh-Strophen, und daß eine Abfolge gleicher Verse durch eine Strophe in anderem Versmaße abgeschlossen wird, ist aus der Sanskritdichtung bekannt.

Als Stütze dafür, daß der fragliche Vers später zugefügt worden ist, darf man anführen, daß er im ganzen das nämliche aussagt wie die Strophe AB vii 13,12 = ŚSS 189,2–3. Die letzten drei Zeilen des Verses AB vii 13,12 = ŚSS 189,2–3: *tat sarve paśavo viduḥ / tasmāt tu putro mātaraṃ svasāraṃ cādhirohati* enthalten dasselbe wie die beiden Schlußstollen des im AB folgenden *tam paśyanti paśavo vayāṃsi*<sup>1</sup> *ca tasmāt te mātṛāpi mithunībhavanti*, mag sich hier *tam* immerhin auf *panthan* beziehen, ohne daß die zweite Hälfte des Anuṣṭubh-Verses etwa gleichartig an *loka* angeschlossen wäre; mag immerhin die Schwester von AB vii 13,12 im nächsten Verse fehlen, alle Tiere durch Tiere und Vögel ersetzt sein und *putro* nur *te* entsprechen. Das bringt alles keinen anderen Gedanken in die Ausführungen. Was die erste Zeile des Verses AB vii 13,12 = ŚSS 189,2 angeht und die beiden ersten Stollen der Strophe AB vii 13,13 || ŚSS 188,22, so ist der einzige Unterschied zwischen beiden im Grunde der, daß von der breiteren Auswalzung abgesehen der negative Ausdruck: *nāputrasya loko 'stīti* durch den positiven: *eṣa panthā urugāyaḥ suśevo yaṃ putriṇa ākramante viśokāḥ* oder

<sup>1</sup> KEITH, HOS 25, S. 301, bietet dafür „herds“. Es wird einfach ein Tipp- oder Druckfehler übersehen worden sein. In der Handschrift KEITHS stand gewiß birds.

seine Spielform im ŚSS ersetzt ist. Irgendein wesenhafter Unterschied besteht in den Inhalten nicht, sie fallen vielmehr praktisch zusammen. Sonst wird aber in den Versen AB vii 13,2–12 und den entsprechenden Strophen des ŚSS ein Gedanke nicht so gleich wiederholt.

Das alles läßt mich doch glauben, dieser Vers AB vii 13,13 = ŚSS 188,22f.: *eṣa panthā* usw. sei eingesprengt in einen älteren Textbestand. Dann sind diese Verse nicht eines Ursprunges.

Es ergibt sich daraus aber noch etwas anderes. Die Prosa-stelle AB vii 13,3 = ŚSS 188,5: *sa ekayā pṛṣṭo daśabhiḥ pratyuvāca* muß jünger sein als der ursprüngliche Bestand an Versen. Sie kann erst in den Text gekommen sein, nachdem jener Versnachtrag war aufgenommen worden. Die Prosa muß jünger sein als der überarbeitete Verstext. Das besagt aber auch, daß Prosa und Verse nicht von einem und demselben Verfasser herrühren können. Bestenfalls stammt jene von dem Manne, der den Nachtragsvers in den Text einbezog.

Man wird nun gewiß darauf hinweisen, daß sich auch AB vii 13,8 = ŚSS 188,14–15 eine Triṣṭubh-Strophe<sup>1</sup> inmitten von Anuṣṭubh-Versen findet. Ich bin mir indes nicht so sicher, daß damit meine Ausführungen zu widerlegen seien. AB vii 13,2 = ŚSS 188,3–4 fordert Hariścandra den Weisen Nārada auf, ihn darüber aufzuklären, was man wohl durch einen Sohn gewinne, wenn die, welche Vernunft haben und welche nicht, sich einen Sohn wünschen.<sup>2</sup> Darauf antworten trotz des verquerten *brahmāṇa(h)* die Verse AB vii 13,3–8, nicht aber die Strophen 9 bis 11. Diese handeln davon, daß der Mann in seiner Frau zu

<sup>1</sup> *annaṃ ha pṛāṇaḥ śaraṇaṃ ha vāso rūpam hiraṇyam paśavo vivāhāḥ || sakḥā ha jṛyā kṛpaṇaṃ ha duhitā jyotir ha putraḥ parame vyoman ||* Der dritte Stollen ist überzählig. Lies *duh'tā?* Upajāti.

<sup>2</sup> *yaṃ nv imam putram icchanti ye vijānanti ye ca na | kiṃ svi putreṇa vindate tan ma ācakṣva Nārada ||* Im ŚSS steht eingangs *yaṃ nv imam*, ohne daß HILLEBRANDT, S. 268, etwas dazu vermerkte. STREITER bietet ebenfalls *yaṃ nv imam* (so!), doch lesen wir bei ihm in der zugehörigen Fußnote: „*yanvimam* codices omnes legunt“. MM, S. 573, bietet uns *yaṃ nv imam*; ASS 835: *yaṃ nvimam* mit SĀYAṆAS Erklärung: *te sarve 'pi nu kṣipram yaṃ imam putram icchanti ...*

neuem Leben ersteht, wiedergeboren wird und vom Wesen der Frau.<sup>1</sup> Sie haben also ihrem Gegenstande nach eigentlich gar nichts damit zu tun, die Frage zu beantworten, wozu man einen Sohn haben will. Erst der Vers AB vii 13,12 = ŚSS 189,2–3<sup>2</sup> kehrt wieder zu diesem Gegenstande zurück.

Dieser Tatbestand ist immerhin auffällig. Wenn in diesem Strophenverbände schon ein Vers nachgetragen wurde, erhebt sich der Verdacht, daß zumindest diejenigen Verse, welche die gestellte Frage nicht beantworten, einem älteren Textbestande sekundär zugefügt seien.

Man könnte nun geltend machen, in den Strophen AB vii 13,9 bis 11 = ŚSS 188,16–21 werde davon gesprochen, daß der Vater im Sohne wiedergeboren wird.<sup>3</sup> Ich glaube aber, gerade da liege der Hase im Pfeffer. Reimt es sich doch zunächst einmal gar nicht zusammen, einem Manne wie Hariścandra, dem von all seinen vielen Frauen kein Sohn geboren wurde, etwas davon zu erzählen, daß der Vater über die Ehefrau in seinem Sohne wiedergeboren wird. Ein solches Gebaren erscheint einigermaßen abgeschmackt, die Belehrung fehl am Platze. Dies gilt aber um so mehr, als diese Wiedergeburt gar nicht damit zusammenhängt, die gestellte Frage zu beantworten, wozu sich die Leute einen Sohn wünschen, was sie dadurch gewinnen. Der Gegenstand, worüber diese Verse etwas aussagen, ist die Ehefrau: Ihr Wesen besteht darin, daß ihr Mann in ihr wiedergeboren wird. Das aber hat unmittelbar gar nichts mit der Frage zu

<sup>1</sup> *patir jāyām praviṣati garbho bhūtvā sa mātaram | tasyām punar navo bhūtvā daśame māsi jāyate || taj jāyā jāyā bhavati yad asyām jāyate punaḥ | ābhūtir eṣābhūtir bijam etan nidhīyate || devās caitām ṛṣayaś ca tejaḥ samabharan mahat || devā manuṣyān abruvann eṣā vo janani punaḥ ||*

<sup>2</sup> *nāputrasya loko 'stīti tat sarve paśavo viduḥ | tasmāt tu putro mātaram svasāram cādhirohati ||* Die wenigen Lesarten können hier auf sich beruhen bleiben.

<sup>3</sup> Nebenbei bemerkt, handelt es sich bei allen einschlägigen Stellen dieser Versgruppe wie auch AB vii 13,6 = ŚSS 188,11 doch um eine Wiedergeburt des Vaters im Sohne, wenn auch nicht um die Wiedergeburt ganz allgemein. Diese Wiedergeburt vollzieht sich allerdings sehr viel natürlicher und irdischer als der allgemeinen Theorie nach.

tun, wozu man sich einen Sohn wünscht. Ist doch der Verband der Gedanken nirgends so hergestellt, daß von seiner Frau wiedergeboren zu werden als Ziel der Wünsche aufgestellt wird, einen Sohn zu bekommen. Davon kann man sich sehr rasch überzeugen, hält man neben diese drei Strophen die Verse AB vii 13,4–8 = ŚSS 188,6–15, ja sogar AB vii 13,12–13 = ŚSS 188,22–189,3. In diesen Strophen wird immer der Nutzen genannt, den ein Sohn bringt.<sup>1</sup> AB vii 13,9–11 = ŚSS 188,16–21 ist dem aber nicht so. Hier bleibt es dabei, über das Wesen der Frau auszusagen. Der innere Bau setzt also beide Versgruppen gegeneinander ab. Dies ist das einzige, was der gedachte Einwand deutlich ins Licht rückt. Obwaltet zwischen diesen beiden Versgruppen überhaupt ein gedanklicher Zusammenhang, indem die Wiedergeburt des Vaters im Sohne die verbindende Brücke herstellt, dann ist dieser so nebenbei, daß ich nur noch mehr darauf hingestoßen werde zu schließen, beide Gruppen von Strophen haben von Haus aus gar nichts miteinander als Teile einer geschlossenen Versfolge oder geschlossenen Erzählung zu tun, sondern die Strophen AB vii 13,9–11 = ŚSS 188,18–21 seien einem von ihnen unabhängigen Textbestande nachträglich angefügt worden. Beide Gruppen sind verschiedenen Ursprungs. Das Stichwort für den Anschluß gab dazu wohl die Wendung *ātmā hi jājña ātmanaḥ* AB vii 13,6 = ŚSS 188,11 ab<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> AB vii 13,4 || ŚSS 188,6: *ṛṇam asmin samnayaty amṛtatvam ca gacchati*; AB vii 13,5 = ŚSS 188,8–9: *yāvantaḥ pṛthivyām bhogā yāvanto jātavedasi/ yāvanto apsu prāṇinām bhūyān putre pitus tataḥ* //; AB vii 13,6 = ŚSS 188,10–11: *śaśvat putreṇa pitaro 'tyāyan bahulaṃ tamaḥ | ātmā hi jājña ātmanaḥ sa irāvaty atitāriṇī* //; AB vii 13,7 = ŚSS 188,13: *sa (= putrah) vai loko 'vadāvadaḥ* //; AB vii 13,8 = ŚSS 188,15: *jyotir ha putrah parama vyoman* // AB vii 13,12 = ŚSS 189,2: *nāputrasya loko 'sti*; AB vii 13,13 || ŚSS 188,22: *eṣa panthā urugāyah suśevo yam putriṇa ākramante viśokāḥ* /.

<sup>2</sup> Im JRAS 1911, S. 989, Fußn. 1, teilt KEITH mit, Dr. THOMAS halte zu Recht dafür, daß die Verse AB vii 13 nicht einem einzigen Gedichte entstammen. Leider fand ich in der Literatur keine Stelle, wo F. W. THOMAS dies ausführt. Auch schrieb mir Herr Professor THOMAS in einem Briefe vom 17. April 1954, daß er sich weder besinne, etwas über diese Stelle des AB geschrieben zu haben, noch etwas finde.

Diese Versfolge steht nicht so gesichert da, daß die Triṣṭubh AB vii 13,8 = ŚSS 188,14–15 nicht einen älteren Textbestand abgeschlossen haben könnte. Jedenfalls ist damit ein Abschnitt in der Strophenfolge erreicht, vielleicht sogar ein Einschnitt. Danach glaube ich, man könne diese Triṣṭubh nicht als Gegenbeweis dafür anziehen, daß die zweite Triṣṭubh nicht könne später zugefügt worden sein.

Zu den Versen AB vii 13,3–8 = ŚSS 188,6–15 führte KEITH aus<sup>1</sup>, daß sie ohne inneren Bezug in der Geschichte von Hariścandra und Nārada stehen. Er meint, diese Strophen seien einer Spruchdichtung entnommen. Schon im JRAS 1912, S. 433, machte er darauf aufmerksam, daß es wie der Stein ins Auge paßt, wenn Nārada in den von ihm gesprochenen Versen Brahmanen anredet statt den König Hariścandra, der ein Kṣatriya ist<sup>2</sup>, wo Nārada doch von einem Fürsten aus Kṣatriyageschlechte gefragt wurde. Mich bedünkt, OLDENBERG'S Ausführungen<sup>3</sup> nehmen diesem Beweismittel nichts von seiner Durchschlagskraft. Anders als KEITH glaube ich aber, dadurch, daß in der Strophe AB vii 13,7 = ŚSS 188,12–13 Brahmanen angesprochen werden, sei nur erwiesen, daß dieser eine Vers im Gefüge der Strophen unecht ist, nicht, daß sämtliche Strophen AB vii 13,3–8 dies sind. Die Verse AB vii 13,3–6 = ŚSS 188,6–11 bleiben unberührt stehen. Sie sind dem Brahmanen-Vers in keiner Weise zwangsläufig unverbrüchlich verbunden, sondern bestehen auch ohne diesen. Die Brahmanenstrophe ist ein Einsprengsel. Die ganze Versfolge ist kompiliert, und daß dies in zwei Überlieferungszweigen gleichmäßig der Fall ist, beweist, daß beide Textreihen auf ein einziges Manuskript als letzte erreichbare Quelle zurückgehen müssen.

<sup>1</sup> Zuletzt HOS 25,65. <sup>2</sup> AB vii 14,7 = ŚSS 189,21.

<sup>3</sup> GGN 1911, S. 461, Anm. 2; 462. OLDENBERG'S Rückverweis auf S. 451 seiner Untersuchung bleibt so lange gegenstandslos, als nicht bewiesen wird, eine Unterhaltung zwischen zwei Leuten sei dann in Ordnung, wenn Herr X. etwas fragt und darauf ein Herr Y. vom Gefragten angesprochen wird, von dem man noch nicht einmal weiß, ob er anwesend ist. Denn daß Brahmanen bei der Unterredung zwischen Hariścandra und Nārada zugegen waren, steht nirgends in dieser Erzählung vermeldet.

6\*

Die Prosastelle vor den 10 Versen ist also in jedem Falle jünger als die Kompilation der folgenden zehn Verse.

Glücklicherweise läßt sich beweisen, daß der Text der Legende von Śunaḥśepa im Laufe der Zeit anwuchs.

Nach dem AB vii 15,1–6 entfloh Rohita sechs Jahre in die Einöde, nach dem ŚSS 190,3–191,13 tat er dies aber sieben. Sieht man sich beide Texte an, schält sich folgendes Gerippe dieser Teilerzählung heraus:

1. Jahr, § 14,9: 1. Prosa	190,3–6:	1. Prosa 1. Jahr
15,1: 1. Vers	7–8:	1. Vers
( <i>nānā</i> ...)		( <i>nānā</i> ...)
2. Jahr, § 15,2: 2. Prosa	9–11:	2. Prosa 2. Jahr
2. Vers		
( <i>puṣpiṇyau</i> )		
3. Jahr, § 15,3: 3. Prosa	12–13:	2. Vers
3. Vers		( <i>āste</i> )
( <i>āste</i> )	14–16:	3. Prosa 3. Jahr
4. Jahr, § 15,4: 4. Prosa	17–18:	3. Vers
4. Vers		( <i>kalih</i> )
( <i>kalih</i> )	19–21:	4. Prosa 4. Jahr
	22–191,1:	4. Vers
		( <i>puṣpiṇyau</i> )
5. Jahr, § 15,5: 5. Prosa	191,2–4:	5. Prosa 5. Jahr
5. Vers	5–6:	5. Vers
( <i>caran</i> )		( <i>caran</i> )
6. Jahr, § 15,6: 6. Prosa <sup>1</sup>	7–9:	6. Prosa 6. Jahr
	10–11:	6. Vers
		( <i>caran</i> )
	12–14:	7. Prosa <sup>1</sup> 7. Jahr
		Rohita kommt
		zu Ajigarta
		Rohita kommt
		zu Ajigarta

<sup>1</sup> An dieser Stelle fehlt in der Prosa: *so 'raṇyād grāmam eyāya. tam Indrah puruṣarūpeṇa paryetyovāca.*

Daraus ergibt sich zunächst einmal, daß die Strophe ŚŚŚ 191,10–11 im AB überhaupt fehlt. Sie lautet:

<i>caran vai madhu vindaty</i>	<i>caran vai madhu vindati</i>
<i>apacinvan parūṣakam  </i>	<i>caran svādum<sup>1</sup> udumbaram  </i>
<i>uttiṣṭhan vindate śriyaṃ</i>	<i>sūryasya paśya śremāṇam<sup>2</sup></i>
<i>na niṣat kiṃcanāvati   </i>	<i>yc na tandrayate caran   </i>

Neben diese im ŚŚŚ überschießende Strophe stellte ich rechts den im AB wie im ŚŚŚ gleichmäßig überlieferten Vers, welchen Indra zu Rohita am Ende des 5. Jahres seines Aufenthaltes im Walde spricht. Die zwei Lesarten des ŚŚŚ zu dieser Strophe sind belanglos, es handelt sich um dieselbe Strophe in beiden Zweigen der Überlieferung. Diese wird also durch das AB wie das ŚŚŚ für die gleiche Stelle im Texte beglaubigt. Daß die im ŚŚŚ angeführte 6. Strophe ein umgemodelter Abklatsch dieser 5. ist, bedarf, denke ich, keines Nachweises, daß der in zwei Überlieferungszweigen beglaubigte Vers der echte und ältere von beiden ist, auch nicht.

Damit ergibt sich, daß die Teilerzählung vom Aufenthalte Rohitas im Walde im ŚŚŚ in später erweiterter Form vorliegt, die ältere Fassung des AB wurde überarbeitet.

Daß die Verse dieses Abschnittes im ŚŚŚ auch sonst eine jüngere Form des Textes aufweisen als die des AB, darauf weist die Lesart *śramāṇam* des ŚŚŚ gegenüber *śremāṇam*<sup>3</sup> des AB hin. Diese Spielform wird der Absicht gerechter, welche der Vers ausdrückt, als jene. Die erste Vershälfte besagt, nur wer sich rühre, finde Honig; nur wer sich rühre, eine süße<sup>4</sup> Feige. Die zweite Vershälfte beweist, daß dies richtig ist, indem die Sonne als Vorbild hingestellt wird: Sieh dir die Sonne an. Sie gewinnt ihren Vorrang ja auch nur, weil sie sich bewegt, ohne je zu ermüden. Hier ist die Aufforderung an Rohita und der Vergleich geschlos-

<sup>1</sup> ŚŚŚ 191,5: *pakvam*.

<sup>2</sup> ŚŚŚ 191,6: *śramāṇam*.

<sup>3</sup> Vgl. Fußnote 2.

<sup>4</sup> *pakva* des ŚŚŚ kommt auf das gleiche hinaus.

sen, indem beide Male ein erstrebenswertes, sich lohnendes Ziel als Ergebnis eigener Rührigkeit aufgewiesen wird. Das trifft für das ŚŚŚ aber nicht zu. Steht da doch in den beiden Schlußstollen der Strophe praktisch zweimal dasselbe: Schau auf das Mühen der Sonne, die wandernd nicht ermattet! Wenn wie hier durch den Vergleich nichts weiter klar werden soll, als daß die Sonne sich müht, ohne je zu ermatten, fehlt eigentlich, daß ein beglückendes Ziel erreicht wird, wenn man sich tummelt. Doch nur falls dies Ziel winkt, kann der Vergleich Rohita anspornen, sich die Sonne zum Vorbilde zu nehmen. Der Vers des AB ist geschlossener und zweckmäßiger als der des ŚŚŚ. Mir scheint dies zu bezeugen, daß im ŚŚŚ eine zerstörte Überlieferung vorliegt, die jünger ist, als der Text des AB. Dadurch wird mir mittelbar bestätigt, daß die in diesem Abschnitte überschießende Strophe des ŚŚŚ<sup>1</sup> wirklich einem älteren Textbestande später zugefügt wurde. Sie kann damit als erledigt betrachtet werden, wenn diese Verse weiter untersucht werden.

Es ist doch recht auffällig, daß die verbleibenden fünf Verse sich nicht in gleicher Weise in beiden Zweigen der Überlieferung folgen. Sie stehen, auf eine Formel gebracht, so zueinander:

	gemeinsamer Bestand	
AB:	mit gleicher Abfolge:	ŚŚŚ:
	A	
B	C	
	D	
	E	B

Es kann zunächst auf sich beruhen bleiben, daß die Strophen C und D dabei im AB und ŚŚŚ verschiedenen Jahren des Aufenthaltes Rohitas im Walde zugeteilt werden.

Die mit B versinnbildlichte Strophe verändert ihre Stellung in einem sonst festen Verbands von Versen. Damit haben wir

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 81.



aber den gleichen Tatbestand vor uns, dem wir schon bei der Strophe AB vii 13,13 = ŚŚS 188,22–189,1 begegneten.<sup>1</sup> So wird man auch hier schließen, die Strophe: *puṣpiṅgau carato jaṅghe bhūṣṅur ātmā phalagrahiḥ*<sup>2</sup> / *śere*<sup>3</sup> 'sya sarve pāpmānaḥ śramaṇa prapathe hatās // sei ein Nachtrag, der vom Rande der Handschrift aus im AB an der einen, im ŚŚS an der anderen Stelle des Textes eingefügt wurde, d. h. streng genommen in denjenigen Handschriften, die aus dem Manuskripte mit seinem Nachtrage abgeschrieben wurden.<sup>4</sup>

Man wird geltend machen, das sei ja alles ganz gut und schön, aber schließlich sei eben doch alles erschlossen. Der Augenschein überzeuge mehr. Nun, der fehlende augenfällige Beweis liegt im ŚŚS glücklicherweise vor. Man braucht nur die ŚŚS 193,13–14 angeführten beiden Ṛgvedaverse im Ṛgveda selber nachzuschlagen. Dann zeigt sich, daß die beiden Strophen: *sa tvam no Agne 'vamas* und *tvam no Agne Varuṇasya vidvān* im Ṛgveda in umgekehrter Ordnung stehen, nämlich als iv 1,5 und iv 1,4. Da nun an der entsprechenden Stelle AB vii 17,1 nur der Vers: *tvam no Agne Varuṇasya vidvān* mit Worten angeführt steht, und sonst an allen Stellen, wo mehrere Strophen des Ṛgveda zu einer geschlossenen Folge zusammengefaßt vorgetragen werden, im AB sowohl wie im ŚŚS immer nur der jeweilige erste Vers der Gruppe wortmäßig ausgehoben ist, kann es auf keinen Zweifel stoßen, daß ŚŚS 193,13–14 die Dinge so liegen, daß ur-

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 73ff.

<sup>2</sup> ŚŚS: 190,22: *phalegrahiḥ*.

<sup>3</sup> ŚŚS 191,1: *śerate*. Schon das Versmaß erweist diese Form als sekundär.

<sup>4</sup> KEITH, JRAS 1911, S. 989, nimmt die Strophen AB vii 15 als einheitlichen Ursprunges hin. Ich glaube, dies beweise nicht, daß meine Ausführungen irrig sind. OLDENBERG, GGN 1911, S. 462, Anm. 2, scheint diese Jahr für Jahr immer wiederkehrende Situation und entsprechend wiederkehrende Belehrung unverdächtig. Das ändert nichts daran, daß sich der Text im ŚŚS ausweitete, indem die sechs Jahre, welche sich Rohita dem AB nach im Walde aufhielt, im ŚŚS zu sieben wurden, der Text also nicht feststeht, es ändert auch daran nichts, daß, wer den Text benutzt, zu erklären versuchen muß, warum einer dieser Verse im AB an der einen, im ŚŚS dagegen an einer anderen Stelle steht. OLDENBERG'S allgemeine Erwägung klärt leider nichts davon auf.

sprünglich auch hier nur der Vers: *tvam no Agne Varuṇasya vidvān* wortmäßig angezogen war, ein Schreiber aber auch den zweiten: *sa tvam no Agne 'vamas* auf dem Rande seines Manuskriptes nachtrug, und dieser Nachtrag im weiteren Verlaufe in den Text drang, und zwar an der verkehrten Stelle. Statt hinter den Vers: *tvam no Agne Varuṇasya vidvān* kam er davor zu stehen. Räumt man dies nicht ein, dann muß man zugeben, daß uns durch diese Stelle des ŚŚS eine von der uns bekannten abweichende Rezension des Ṛgveda nachgewiesen ist. Dies wird man wohl mit noch größerer Beschwernis für wahr halten, als meine Erklärung der Textunterschiede. Da aber sonst für den Ṛgveda das Gedächtnis der alten Inder über ein Jahrtausend hin so vorzüglich und zuverlässig arbeitete, daß der Ṛgveda ohne Variante überliefert ist, wird niemand damit einen Pudel hinter dem Ofen hervorlocken, daß er sagt, an dieser Stelle des ŚŚS sei dem Schreiber, wenn nicht gar dem Verfasser der Stelle, ein Gedächtnisfehler unterlaufen. Um den Befund in etwas nüchternere Worte zu kleiden, möchte ich sagen, die gesamte Textüberlieferung dieser Legende, wie wir sie aus dem AB und ŚŚS kennenlernen, beruht auf schriftlicher Überlieferung. Sie wurde nicht vom Gedächtnisse weitergegeben, sondern in Handschriften, und sie wurde in Handschriften überarbeitet, erweitert. Nur so lassen sich all die aufgezeigten Textverschiebungen erklären, und zwar mühelos nach immer wieder bestätigter Erfahrung. Damit ist aber das gesamte AB und ŚŚS in der Form, welche wir kennen, auf handschriftlicher Grundlage überliefert worden. Von mündlicher Weitergabe durch die Zeiten hindurch kann gar keine Rede sein.

Vielleicht widerstreitet diese Ableitung der Überzeugung CALANDS<sup>1</sup>. Leider werde ich mir über seine Darlegungen nicht recht klar. CALAND führt aus, daß *pravacanākāra* denjenigen Lehrer bezeichnet, „der das Ritual in mündlicher Über-

<sup>1</sup> Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band xii, Nr. 1), Leipzig, 1903, S. 3f.

lieferung fixiert hat“ (§ 4). Auf S. 4 (§ 5) legt er dar, gewisse Stellen beweisen, „daß Baudhāyana der Autor war einer für mündliche Überlieferung bestimmten rituellen Arbeit“. Andererseits schränkt er diese Feststellung eingangs des § 5 doch ein, wenn er sagt, „daß die älteren Partien“ — nämlich eben des rituellen Sūtra des Baudhāyana — „wenigstens bestimmt gewesen sind, mündlich überliefert zu werden“. Neben dem Begriffe der mündlichen Überlieferung steht nun bei CALAND ein zweiter, nämlich der des mündlichen Vortrages. Lesen wir doch § 5: „Ebenso wie es mir für die Brāhmaṇa-Texte zweifellos erscheint, daß sie für den mündlichen Vortrag bestimmt waren (bei jenem Worte *imām* weist ja der Vortragende die betreffende Himmelsgegend mit dem Finger an, vgl. SĀYAṆA TS. Bibl. Ind. vol. ii, S. 6; *aṅgulinirdesena*), ebenso zweifellos scheint mir dasselbe für unsern Baudhāyana angenommen werden zu müssen.“ Mündliche Überlieferung und mündlicher Vortrag sind aber gewiß zweierlei. Jene enträt der Handschriften, dieser kann auf Handschriften beruhen. Ist unter CALANDS mündlicher Überlieferung der mündliche Vortrag zu verstehen, widersprechen meine Ausführungen denen CALANDS nicht. Da er auf S. 5 BÜHLERS Bestimmung des Begriffes *pravacana* anführt: „the term *pravacana*, which literally means ‘proclaiming or recitation’, has frequently the technical sense of ‘oral instruction’ and is applied both to the traditional lore contained in the Brāhmaṇas and the more systematic teachings of the Aṅgas“<sup>1</sup>, und CALAND im engsten Verbande damit von der „Überlieferung“ der Baudhāyana-Texte spricht, möchte ich zunächst glauben, er verwende den Begriff mündlicher Überlieferung im Sinne von mündlichem Vortrage. Dann erhöben sich aus CALANDS Ausführungen keine Bedenken gegen das Ergebnis, zu dem ich komme.

Das Ergebnis, zu welchem ich kam, besagt nun auch noch etwas anderes. Die Prosa, in welche die Verse der Erzählung von Rohitas Aufenthalte im Walde eingebettet ruhen, ist im ŚSS

<sup>1</sup> Quellenbezug: „SBE xiv, S. xxxvi, vgl. auch WEBER, Ind. Literaturgeschichte<sup>3</sup>, S. 12, Note.“

sicherlich jünger als die Strophen. Damit wird das Ergebnis der Untersuchung bestätigt, zu welchem ich bei der Geschichte von Hariścandra und seinem Sohne Rohita kam.<sup>1</sup> Denn anders läßt es sich nicht erklären, daß sie sowohl in einem Zweige der Textüberlieferung, dem ŚSS, allein aufgereichert wurde, als ein Vers nachträglich einem älteren Bestande zuwuchs, wie auch, daß dies für deren beide Zweige gilt. War doch die Zahl der Verse in der Geschichte von Rohitas Aufenthalte im Walde in einer ursprünglicheren Fassung geringer, als sie es jetzt im AB und im ŚSS ist. Dann muß aber auch die Prosa später zugefügt worden sein. Prosa und Verse können nicht einem einzigen Verfasser zugeschrieben werden.

Versuche ich hier, meine Betrachtung zusammenzufassen, so ergab sich folgendes:

1. Der Text unserer Legende von Śunaḥṣepa, wie er im AB und ŚSS vorliegt, ist an Handschriften gebunden, er geht letzten Endes auf ein einziges Manuskript zurück.<sup>2</sup>
2. Dies folgert daraus, daß die Erzählung in beiden Überlieferungszweigen aufs Ganze gesehen gleichartig kompiliert ist.<sup>3</sup>
3. Da die Legende teilweise völlig ungeremt ist<sup>4</sup>, kann sie in der vorliegenden Form weder ursprünglich noch echt sein. Sie schlug sich aus einer geschichtlichen Entwicklung nieder.
4. a) Das Ganze ins Auge gefaßt, gibt die tragisch ausgehende<sup>5</sup> Geschichte von Hariścandra, Rohita und Śunaḥṣepas Opferung die älteste Grundlage ab.<sup>6</sup> Sie ist logisch insofern nicht geschlossen, als wir nicht erfahren, woher Rohita die Mittel nahm, den Kaufpreis für Śunaḥṣepa zu bezahlen.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 73f.

<sup>2</sup> Vgl. S. 15, 44, 83.

<sup>3</sup> Vgl. S. 8ff., 22ff., 26ff., 33f., 40ff., 52ff., 73ff.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 14, 20.

<sup>5</sup> Vgl. S. 25.

<sup>6</sup> Vgl. S. 24.

<sup>7</sup> Vgl. S. 45.

Śunaḥśepas Opferung hat von Haus aus nichts mit der Königsweihe zu tun.<sup>1</sup>

- b) Daran schloß sich die Erzählung von Śunaḥśepas Erlösung an. Dieser geschichtliche Verband steht fest.<sup>2</sup>

Sieht man nur auf das Wesen der Hariścandra-Geschichte und läßt dabei ihre Kompositionsteile außer Betracht, dann entstammt diese Kreisen der Kṣatriya.<sup>3</sup> Die zweite von Śunaḥśepas Erlösung entstammt Priesterkreisen<sup>4</sup>. Wie die Strophen Nāradas bekunden, wurde auch die Kriegergeschichte durch Brahmanen überliefert. In der Entwicklung der Legende von brutaleren zu humaneren Zuständen des Lebens spiegelt sich wohl wider, daß die Priester an Einfluß auf die Lebensgestaltung gewannen. Doch scheint mir, über solch allgemeine Erkenntnisse hinaus lasse sich nichts sicher dahingehend erkennen, daß die Brahmanen die Machtstellung erstrebten.<sup>5</sup>

- c) Als letzte Teilerzählung der gesamten Legende wurde die von Śunaḥśepas Adoption angebaut<sup>6</sup>.
5. Das Schlußwort wurde der Legende später angehängt.<sup>7</sup>  
Wende ich mich vom Gesamtgefüge der Legende ihrem Bau im einzelnen zu, so ergab sich

6. über das Verhältnis von Prosa und Vers, daß

- a) die Rgveda-Verse gar nichts mit der Legende zu tun haben, wie sie uns im AB und ŚŚS vorliegt, sie nur offenbaren, wie geistlos kompiliert wurde<sup>8</sup>, daß

<sup>1</sup> Vgl. S. 27ff.

<sup>2</sup> Vgl. S. 24.

<sup>3</sup> Vgl. S. 33, 79.

<sup>4</sup> Vgl. S. 21, 32f.

<sup>5</sup> Vgl. S. 26, Fußn. 1; 33, 34.

<sup>6</sup> Vgl. S. 52.

<sup>7</sup> Vgl. S. 54.

<sup>8</sup> Vgl. S. 15, Fußn. 3; 20, 21.

- b) auch die anderen Verse, welche enger in die Legende verflochten sind, nicht vom gleichen Manne stammen wie die Prosa<sup>1</sup>; daß
- c) die Prosa selten älter ist als die den gleichen Gegenstand behandelnden Verse<sup>2</sup>,
- d) die Prosa in ihrer heutigen Form aber öfter jünger ist als die Verse<sup>3</sup>.

7. Wie das Ganze der Legende kompiliert ist, sind es auch die einzelnen Teile in sich.

A. a) Während mir die Prosaerzählung von Hariścandra, Rohita und Śunaḥśepas Opferung geschlossen vorkommt, lassen sich

b) in Nāradas Versen mehrere Textschichten herauschälen:

α) die an die Brahmanen gerichtete Strophe, welche überhaupt von Haus aus nichts mit der Erzählung von Hariścandra zu tun hat<sup>4</sup>,

β) die Verse über die Frau als Mittel für die Wiedergeburt des Mannes<sup>5</sup>,

γ) ein nachgetragener Vers<sup>6</sup>.

c) Auch unter den Versen, in welchen Indra mit Rohita spricht, befindet sich einer, der später in den Text aufgenommen wurde<sup>7</sup>.

B. Die Prosa der Erlösungsgeschichte geht nicht auf einen einzigen Verfasser zurück. Sie ist zwiefach geschichtet, Teile aus unterschiedlichen Legendenkreisen sind zusammengefügt worden<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. S. 54ff., 68ff., 73.

<sup>2</sup> Vgl. S. 49ff.

<sup>3</sup> Vgl. S. 43, 73—76, 86 (ŚŚS).

<sup>4</sup> Vgl. S. 79.

<sup>5</sup> Vgl. S. 76ff.

<sup>6</sup> Vgl. S. 74ff.

<sup>7</sup> Vgl. S. 82.

<sup>8</sup> Vgl. S. 8ff., 13ff., 17f.

C. Stark kompiliert ist die Erzählung von Śunaḥśepas Adoption und die damit zusammenhängende Erbgeschichte.

a) Als älteste Schicht erweist sich die erste Prosafassung. Die Adoption wird vollzogen, ohne daß dabei überhaupt über ein Erbe verhandelt oder sonstige Bedingungen gestellt würden<sup>1</sup>.

Daran wurde angefügt

b) eine Adoptionsgeschichte mit einem Erbe<sup>2</sup>. Sie ist insofern nicht abgeschlossen, als Śunaḥśepa nicht erklärt, sich unter den vorgeschlagenen Bedingungen adoptieren zu lassen<sup>3</sup>. Bei dieser Geschichte handelt es sich um den Wettstreit zwischen Ajigarta und Viśvāmitra. Sie bringt 4 Söhne Viśvāmitras, Madhuchandas usw., aufs Tapet.

c) α) Ausgehend davon wurde eine 3. Form der Adoptionsgeschichte angebaut oder besser eingebaut, nämlich die Erzählung mit den 101 Söhnen Viśvāmitras<sup>4</sup>. Nach dieser Form der Adoptionsgeschichte soll Śunaḥśepa durch die Adoption ein doppeltes Erbe, ein geistig-geistliches und ein politisches, zufallen.

β) Die eingebaute Prosa dieser 3. Adoptionsgeschichte<sup>5</sup> sprengte die beiden Schlußstrophen der unter b) genannten zweiten Adoptionsgeschichte von dem Verse: *Madhuchandāḥ śrṇotana* usw. ab<sup>6</sup>.

d) α) In den verbleibenden 4 Strophen<sup>7</sup> wird zweimal von besagtem doppeltem Erbe gesprochen.

<sup>1</sup> Vgl. S. 49f., 52.

<sup>2</sup> Vgl. S. 37ff., 47f., 49ff., 52.

<sup>3</sup> Vgl. S. 52f.

<sup>4</sup> Vgl. S. 34f., 39ff., 49ff.

<sup>5</sup> AB vii 18,1—2 || ŚŚS 195,3—8.

<sup>6</sup> Vgl. S. 42ff.

<sup>7</sup> AB vii 18,6—9 || ŚŚS 195,14—21.

β) Über dies zwiefältige Erbe liegen in je einem Verse zwei verschiedene Überlieferungen vor, die nicht eines Ursprunges sind.<sup>1</sup>

γ) Ist doch der eine von ihnen (Kuśika-Strophe) ein Einsprengsel, der zwei zusammengehörige GāthinaVerse auseinanderreißt<sup>2</sup>, während die Schlußstrophe später zugefügt wurde.<sup>3</sup>

δ) Da auch die restlichen beiden Gāthina-Strophen unursprünglich und später zugewachsen sind<sup>4</sup>, haben alle diese 4 Strophen kein Heimatrecht in der Legende von Śunaḥśepa, sondern kamen durch Kompilation in sie.

8. In die Prosa des AB sowohl wie in die des ŚŚS drangen Glossen ein<sup>5</sup>. Ihr Wortlaut stimmt nicht immer überein.

9. Die Überlieferung des Textes in den einzelnen Zweigen des AB und ŚŚS ließ in etlichen Fällen die gemeinsame Textform hinter sich, weil jeder Zweig seine eigenen Wege ging.

a) So wurde im ŚŚS Rohitas Aufenthalt im Walde auf 7 Jahre verlängert, während er im AB nur 6 dauerte. Die zugehörige Prosa wurde sekundär entsprechend geändert.<sup>6</sup>

b) Im ŚŚS wurde ein Rgveda-Vers auf dem Rande eines Manuskriptes von späterer Hand nachgetragen und geriet an falscher Stelle in den Wortlaut des Textes<sup>7</sup>.

c) Gelegentlich zeigte sich, daß Lesarten des ŚŚS jünger sein dürften als die des AB<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. S. 40ff.

<sup>2</sup> Vgl. S. 41f.

<sup>3</sup> Vgl. S. 38, 42, 53.

<sup>4</sup> Vgl. S. 42.

<sup>5</sup> Vgl. S. 35f., 48 (AB).

<sup>6</sup> Vgl. S. 85f.; 76.

<sup>7</sup> Vgl. S. 83f.

<sup>8</sup> Vgl. S. 9, Fußn. 2; S. 37, Fußn. 5, S. 69, Fußn. 2; S. 63, Fußn. 1; S. 81f.

10. a) Auf der anderen Seite erweist sich aber auch der Zustand des Textes, wie er im AB vorliegt, manchmal als jünger im Vergleiche zu dem des ŚSS<sup>1</sup>.
- b) Unterweilen mag einem älteren Textzustande gegenüber, wie ihn das ŚSS bietet, im AB etwas ausgefallen<sup>2</sup> oder auch zugesetzt sein.<sup>3</sup>
- c) Vielleicht muß man sogar damit rechnen, daß sich die gleiche Teillegende im AB in einer etwas weiter entwickelten Form vorfindet als im ŚSS<sup>4</sup>.
11. Manches blieb am Wege liegen.<sup>5</sup>

In dieser Erzählung von Śunaḥṣepa stehen wir einem Trümmerfelde erster Ordnung gegenüber, dessen Bruchstücke sich zwar, wenn man so sagen darf, in weitem Ausmaße sortieren ließen, die in ihr ursprüngliches Haus wieder zurückzusetzen jedoch nicht gelang. Daß aber diese Bruchstücke in mündlicher Überlieferung so gleichmäßig, und teilweise stumpfsinnig, wären zusammengeleimt worden, dürfte unglaublich sein. Über das Akhyāna von Śunaḥṣepa brauchen wir uns, glaube ich, nicht weiter zu unterhalten. Es scheint sich aber zu empfehlen, nach dieser Erfahrung einmal alles Gut im einzelnen durchzuprüfen, das angezogen wurde, diese Lehre vom Akhyāna zu stützen.

<sup>1</sup> Vgl. S. 44, 62, 64, 66.

<sup>2</sup> Vgl. S. 35.

<sup>3</sup> Vgl. S. 10, 43, 48.

<sup>4</sup> Vgl. S. 13, 16, 17/18.

<sup>5</sup> Vgl. S. 11, 32, 45.

## FRIEDRICH WELLER

### Bemerkung zum absolutiven Nominativ im Aitareyabrāhmaṇa

Über den absolut gebrauchten Nominativ, wie er in Satzfügungen der erzählenden und beschreibenden Teile der Brāhmaṇas auftritt, handelte ausführlich Hanns Oertel<sup>1</sup>. Daß in den östlichen Dialekten der Aśoka-Inschriften eine absolute Satzkonstruktion verwendet wird, die sich des Nominativs bedient, erwies Heinrich Lüders in den *Epigraphischen Beiträgen*, Nr. iii<sup>2</sup>.

Für die Brāhmaṇas beurteilt Oertel die Sachlage grundsätzlich dahin, daß eine solche unabhängige Konstruktion nicht durch ein einfaches Nomen allein gewonnen werden könne, sondern es notwendig sei, daß ein Nomen mit einem Partizip oder Gerundium verbunden sei. Es müßten die Elemente eines Satzes vorliegen, Subjekt und Prädikat, wolle man von einem echten absoluten Ausdrücke sprechen<sup>3</sup>. In den Aśoka-Inschriften stehen als Verbformen in diesen absoluten Nominativsätzen Partizipia auf *-ṃtaṃ* (z. B. *saṃtaṃ*) und *-ṃāne*, *-mane*, *-mīne*.

Ich möchte hier zwei Stellen aus dem Aitareyabrāhmaṇa zur Erörterung stellen und fragen, ob da auftretende nominale Nominative ohne Partizip oder Gerund nicht ebenfalls als absolute Konstruktionen mit dem Nominative zu werten seien.

An den Anfang meiner kurzen Ausführungen will ich dabei die Stelle AB, Pañcikā viii 1,5 rücken. Da lesen wir in Aufrechts Ausgabe: *atho brahma vai rathaṃtaraṃ kṣatram bṛhad, brahma khalu vai kṣatrāt pūrvam*:

<sup>1</sup> *The Syntax of Cases in the Narrative and Descriptive Prose of the Brāhmaṇas, I. The Disjunct Use of Cases*, Heidelberg, 1926, S. 10ff.

<sup>2</sup> Diese Abhandlung ist in den *Philologica Indica* abgedruckt. Die fragliche Stelle findet sich da S. 296ff.

<sup>3</sup> Oertel, a. a. O., § 5: Such (S. 7) independence cannot be gained by a simple noun but it is necessary that the noun should be accompanied by an infinitive verb-form (either a participle or a gerund), in other words the disjunct case, if it is to be regarded as a true absolute case, must contain the material for a simple sentence, viz. subject and predicate, and § 6 (S. 8): A simple noun can never reach the degree of independence necessary for an absolute case.

*brahmapurastān<sup>4</sup> ma ugraṃ rāṣṭram avyathyam asad ity. athānnaṃ vai rathamṭaram, annaṃ evāsmāi tat purastāt kalpayaty. atheyam vai pṛthivī rathamṭaram, iyaṃ khalu vai pratiṣṭhā, pratiṣṭhām evāsmāi tat purastāt kalpayati.* Hier geht mich lediglich die Wendung *brahmapurastāt* oder *brahma purastāt* an. Sie wird *AB* viii 4,5 wiederholt. Zu *brahmapurastāt* gibt Böhlingk im *pW* an: „als Adj.(!) wo die Brahmanen früher (als die Krieger) sind“. Im *PW* ist die Wendung ohne nähere Angabe übersetzt: „wo das Brahman (die Brahmanenschaft) den Vorrang hat“. Sāyaṇa<sup>5</sup> führt dazu aus: *brahma brāhmaṇajātiḥ purastāt pūrvakāle yasya rāṣṭrasya, tad idam brahmapurastāt | tad idam me rājño rāṣṭram ugram avyathyam asad bhaved ity abhiprāyaḥ|*

Ich glaube nicht, daß Böhlingks Auffassung zutreffen kann, *brahmapurastāt* sei hier Adjektiv. Mich mutet es an, als werde sie schon durch die beiden folgenden Sätze ausgeschlossen, in denen *purastāt* vorkommt. Liegt kein Adjektiv vor, dann könnte das Kompositum *brahmapurastāt* nur bedeuten „vor dem Brahmanentume, vor der Brahmanenschaft“. Dieser Sinngehalt widerstreitet dem ganzen Textzusammenhange. Danach kann es sich nur darum handeln, daß das Brahmanentum voransteht, nicht darum, daß diesem etwas voransteht. Das scheint mir zu erzwingen, daß überhaupt kein Kompositum zu unterstellen ist, sondern gelesen werden muß *brahma purastāt*. Bezweifelte man diese Lösung, dürfte die Wendung *agniḥ purastāt Satapathabrāhmaṇa* i 2, 5, 8; 9<sup>6</sup> eindeutig entscheiden, daß kein Kompositum vorliegt. Dann stehen zwei Möglichkeiten offen, die Stelle des *AB* aufzufassen. Entweder ergänzt man *asti* und faßt nach Aufrecht<sup>7</sup> *brahma purastāt* als einen Bedingungssatz ohne Konditionalpartikel auf; oder man ergänzt *sat* und nimmt den Satz als eine absolute Nominativkonstruktion. Praktisch und tatsächlich steht für diese im Texte nur ein nominaler Nominativ ohne Partizip oder Gerundium.

Ein weiterer Fall eines solchen absolut gebrauchten nominalen Nominativs ohne Partizip oder Gerundium liegt, wie mir scheint, *AB* vii 33,6

<sup>4</sup> Ein Kompositum bieten auch das *PW* iv 782 und das *pW* iv 98a. Haug, *The Aitareya Brahmanam of the Rigveda*, Band i, S. 193, und die Ausgabe des Aitareyabrāhmaṇa der *Anandāśrama-Sanskrit-Series*, Nr. 32, Part ii, S. 896, Poona 1896, lesen *brahma purastān*.

<sup>5</sup> Bei Aufrecht, S. 393. In der Ausgabe der ASS steht: ... *purastād yad idam me rājño...* (S. 897). Das dürfte zu verwerfen sein.

<sup>6</sup> *so'yaṃ Viṣṇur glānaḥ, chandobhir abhitāḥ parighṛito'gniḥ purastān nāpakramaṇam āsa satata evausadhīnāṃ mūlāny upamumloca //8// te ha devā ūcuḥ / kva nu Viṣṇur abhūt kva nu yajño 'bhūd iti te hocuḥ chandobhir abhitāḥ parighṛito'gniḥ purastān nāpakramaṇam asty atraivānvichateti ...*

<sup>7</sup> *AB*, S. 431, Absatz 2.

vor. Diese Stelle steht in folgendem Zusammenhange: Rāma Mārgaveya führt aus, er wisse, was der Kṣatriya als Yajamāna an Stelle des Soma genießen dürfe, der ihm verwehrt und dem Brahmanen vorbehalten bleibt. Er könne Säfte und Früchte von vier Arten Feigenbäumen verzehren. Die habe er zur selben Zeit und in gleicher Weise wie der Brahmane den Somatrank zu sich zu nehmen. Darauf heißt es vii 33,2 ff. weiter: *athainam (= camasam) etayā bhakṣayed (3) yad atra śiṣṭam rasinaḥ sutasya | yad Indro apibac chacibhiḥ | idam tad asya manasā śivena | somaṃ rājānam iha bhakṣayāmīti (4) śivo ha vā asmā eṣa vānaspatyaḥ | śivena manasā bhakṣito bhavaty, | ugraṃ hāsya rāṣṭram avyathyam bhavati ya evam etam bhakṣam bhakṣayati | kṣatriyo yajamānaḥ (5) | saṃ na edhi hrde pītaḥ | pra ṇa āyur jīvase soma tārīr | ity | ātmanaḥ pratyabhimarśa (6) īśvaro ha vā eṣo 'pratyabhimrṣṭo manuṣyasyāyuhḥ pratyavahartor: anarhan mā bhakṣayatīti . tad yad etenātmānam abhimrṣaty, āyur eva tat pratirate.*

Zu *ātmanaḥ pratyabhimarśaḥ* führt Sāyaṇa aus<sup>8</sup>: *anena mantreṇātmanaḥ svakīyahṛdayasya pratyabhimarśo hastena saṃpūrṇaḥ sparsaḥ kartavyaḥ*: unter Rezitation dieses Spruches muß (der Yajamāna) sich selbst, d. h. sein eigenes Herz mit der Hand voll berühren. Des weiteren erläutert Sāyaṇa den Text folgendermaßen<sup>9</sup>: *eṣo 'varodhādibhakṣo 'pratyabhimrṣṭo mantrapūrvakātmasparsarahitaḥ san manuṣyasya rājñā āyuhḥ pratyavahartor vināśayitum īśvaraḥ samartha bhavati | kenābhiprāyēneti so 'bhīdhīyate | anarhan bhakṣayitum ayogyaḥ san mā bhakṣayatīti tasya bhakṣasyābhiprāyaḥ | so 'yaṃ vyatirekaḥ | tad yad ityādīr anvayaḥ | tat tadā bhakṣaṇād ūrdhvaṃ yathaitena śam na ityādimantreṇābhimrṣati tat tenābhimarśanenāyur eva pratirate prakarṣeṇa vardhayati |* Haug gab die hier in Frage kommende Stelle so wieder<sup>10</sup>: “By the words, ‘Be a blessing to our heart thou who art drunk! prolong our life, O Soma, that we may live long!’ he then cleans his mouth; for if the juice (remaining on his lips) is not wiped off, then Soma, thinking, ‘an unworthy drinks me,’ is able to destroy the life of a man. But if the juice is wiped off, in this way, then he prolongs the life.” Zwar fand ich nicht, daß Weber im ix. Bande der *Indischen Studien* etwas dazu bemerkt, glaube aber doch, Sāyaṇas Deutung sei schon deshalb vorzuziehen, weil „wegwischen, abwischen“ *pratyabhimarś* zumindest sehr frei übersetzt. Mir kommt es in diesem Betrachte glücklicher vor, daß Keith übersetzte<sup>11</sup>: “With ‘Be thou kindly to our heart when drunk, Do thou extend our life, to live long, O Soma’; the touching of himself (is accompanied). If

<sup>8</sup> Aufrecht, *AB*, S. 392; *ASS*, S. 889.

<sup>9</sup> *ASS*, S. 890.

<sup>10</sup> *Aitareya-Brahmanam*, Band ii, S. 492.

<sup>11</sup> *Harvard Oriental Series*, Band 25, S. 317.

not touched this' (drink) is liable to destroy the life of man (thinking) 'An unworthy one is partaking of me'. In that he touches himself with it, verily thus he prolongs life."

Räumt man ein, *pratyabhimars* bedeute berühren, dann ergibt sich folgende Sachlage: Um zu verhüten, daß der Trank ihm sein Leben verkümmere, berührt sich der Krieger, welcher das Opfer ausführt, über seinem Herzen voll mit seiner Hand. Dann kann der weitere Wortlaut nur bedeuten: Wenn besagter Opferherr einer ist, der nicht berührt worden ist; der Kṣatriya, welcher das Opfer ausführen läßt, sich nicht selbst mit seiner Hand voll über seinem Herzen berührt, dann ist der Soma fähig, das Leben des Menschen, d. h. eben des Kṣatriya-Yajamāna, zu verkürzen, oder, nach Sāyaṇa, zu vernichten. Das besagte aber, daß zu *īśvaro* ein anderes Subjekt gehört als zu *apratyabhimrṣto*, zu jenem nämlich der Soma, zu diesem dagegen der Kṣatriya, welcher Yajamāna ist. Damit hätten wir in *apratyabhimrṣto* einen nominalen Nominativ ohne Partizip oder Gerundium vor uns, der sich nur dann in den Satzbau syntaktisch einfügt, wenn er absolut gebraucht steht.

Mich bedünkt, diese Auffassung lasse sich noch auf andere Weise stützen. Wäre zu *apratyabhimrṣto* der Soma Subjekt, würde der Ausdruck nach zwei Seiten hin unverständlich. Einmal nämlich kann der Soma überhaupt nicht berührt werden, weil er sich im Magen befindet. Daß es sich um einen Ersatztrank handelt, ist deshalb belanglos, weil dieser in der Opfermystik für den Opferherren eben den Soma vertritt. Der Soma kann sich aber auch nicht selber berühren. Zum anderen schließt sich aber aus, daß zu *apratyabhimrṣto* der Soma Subjekt sei, weil *ātmanah pratyabhimarsah* besagt, der Kṣatriya, welcher Yajamāna ist, berührt sich selber, und derselbe Sachverhalt gegen Ende des § 6 noch einmal in dem Satze ausgesprochen wird: *tad yad etenātmānam abhimrṣati*: „Darum, wenn er, d. h. der Kṣatriya als Yajamāna, sich selber mit diesem, d. h. unter Rezitation dieses Mantra, berührt.“ Zwischen diesem Anfangs- und Endpunkte steht *apratyabhimrṣto* in der Mitte, und wenn das ganze Geschehen nicht auseinanderbrechen soll, kann auch zu diesem *apratyabhimrṣto* nur der Kṣatriya als Yajamāna Subjekt sein. So führt auch diese Erwägung zu dem Ergebnisse, daß *apratyabhimrṣto* einen absolut gebrauchten Nominativ darstellt, trotzdem weder ein Partizip noch ein Gerundium dabei steht. Keiths Übersetzung: "If not touched this (drink) is liable to destroy life", ist zumindest recht mißverständlich. Wird doch wohl jeder, der sie liest, meinen, es solle ausgesagt werden, wenn der Trank nicht berührt wurde, sei dieser Trank in der Lage, menschliches Leben zu zerstören. Seine Deutung wird auf Sāyaṇas Erklärung der Stelle beruhen. Indes dürfte diese insoweit aufzugeben sein,

als *avarodhādibhakṣo* als Subjekt zu *apratyabhimrṣto* unterstellt wird. Weil dies zu erkennen ohne größeren Textzusammenhang unmöglich ist, möchte ich doch vermerken, daß Sāyaṇas Kompositum *avarodhādibhakṣo* ein Tatpuruṣa, kein Bahuvrīhi ist. Das ergibt sich aus der Stelle seines Kommentares ASS, S. 889, Zeile 4 von unten: *he soma somasthānīyāvarodhādibhakṣa*. Wie Sāyaṇa hier *apratyabhimrṣto* bezieht und erklärt, steht im Widerspruche damit, wie er *ātmanah pratyabhimarsah* erläutert.

Nach allem kommt es mir vor, *apratyabhimrṣto* dürfe als absolut gebrauchter Nominativ gesichert gelten, trotzdem weder ein Partizip noch ein Gerundium damit verbunden steht. Theoretisch könnte man sich leicht einen Wortlaut wie diesen denken: *īśvaro ha vā eṣo 'pratyabhimrṣtasya manuṣyasyāyuhḥ pratyavahartor*, er lautet aber eben anders.

Es mag müßig sein, dies zu tun, fragt man sich aber doch einmal, ob zu *apratyabhimrṣto asti* oder *san* zuzudenken sei, dann kommt, so glaube ich, aller Wahrscheinlichkeit nach nur das letztere in Betracht. Davon ausgehend wird man vielleicht auch vermuten, zu *brahma purastāt* sei eher *sat* als *asti* zuzudenken. Am sichersten aber ist es, sich jeder solchen Mutmaßung zu enthalten und bloß festzustellen, daß hier zwei nominale Nominative ohne Partizip oder Gerundium absolut in die Fügung des Satzes eingebaut sind.

Dies zu unterstellen, widerraten nun dem ersten Anscheine nach Oertels Feststellungen. Ich hob sie oben auf S. 272 in Fußnote 3 aus. Doch bin ich mir dessen noch nicht so gewiß, daß Oertel das letzte Wort darüber gesprochen habe, wie derartige Ausdrucksweisen aufzufassen seien. Kommt es mir doch vor, als ließen sich etwa die 18 Etymologien, welche Oertel aus dem *Satapathabrāhmaṇa* behandelt<sup>12</sup>, noch anders in ihrem syntaktischen Bau verstehen, als er es tut. Weil alle Fälle gleich gebaut sind, kann es dabei bewenden, einen zu betrachten. Ich greife den ersten heraus. *Satapathabrāhmaṇa* vi 1, 1, 2 heißt es: *yad aindha tasmād indha indho ha vai tam Indra ity ācakṣate parokṣam*. Oertel faßt diesen Satz so auf: "Because he kindled therefore he is the Kindler (Indha); the Kindler (Indha) indeed he (really) is; him they cryptically call Indra."<sup>13</sup> Nach Oertels Überzeugung stellt *indho ha vai* einen unabhängigen, parataktischen Satz dar<sup>14</sup>. Mir kommt es zweifelhaft vor, ob wir hier wirklich zwei selbständige Hauptsätze vor uns sehen. Glaube ich doch, man dürfe diesen Wortlaut auch so wiedergeben: „Entflammer in Wahrheit, nennen sie ihn in geheimnisvoller

<sup>12</sup> a. a. O., S. 47 ff.

<sup>13</sup> a. a. O., S. 47 f.

<sup>14</sup> a. a. O., S. 47.

Weise Indra.“ Dann fragt es sich aber, wie mich bedünkt, ob die Wendung *indho ha vai* nicht eher einen dem Folgenden untergeordneten Satz ausmache, ob nicht ausgesagt werde, ihn, der in Wahrheit der Entflammer ist, nennen sie in geheimnisvoller Weise Indra. Dieser Nebensatz stellte sich dann dar als ein nominaler Nominativ mit zwei Partikeln ohne Partizip oder Gerundium. Man könnte die Dinge, wie ich meine ohne Not, auch so auffassen, daß *indho ha vai* einen Konzessivsatz abgebe, und die Stelle besage, wiewohl er in Wahrheit der Entflammer ist, nennen ihn die Leute doch in geheimnisvoller Weise Indra. Mir scheint, Oertels Auffassung sei nicht zwingend und ausschließlich möglich.

Unter diesen Umständen dürfte es nicht bedenklich sein, auch den Ausdruck *brahma purastāt* des *AB* als einen Nebensatz in absoluter Nominativform aufzufassen und zu übersetzen: „Mit Rücksicht darauf denkt er (*iti*): ‚(Ist)‘ oder ‚(Steht) das Brahmatum voran, dürfte mein Reich gewaltig, unzerstörbar sein.“

Dem steht nun allerdings wieder entgegen, wie Oertel die Wendung *agnih purastāt* im *Śatapathabrāhmaṇa* i 2, 5, 8; 9 wertet<sup>15</sup>. Der Text lautet folgendermaßen: *so 'yaṃ Viṣṇur<sup>16</sup> glānaḥ | chandobhir abhitaḥ parigrhīto 'gnih purastān nāpakramaṇam āsa sa tata evauśadhīnāṃ mūlāny upamumloca || 8 || te ha devā ūcuḥ | kva nu Viṣṇur abhūt kva nu yaḥ jñō 'bhūd iti te hocuś chandobhir abhitaḥ parigrhīto 'gnih purastān nāpakramaṇam asty atraivānvichateti . . . . || 9 ||* Oertel hält dafür, *chandobhir abhitaḥ parigrhītaḥ, agnih purastāt* und *nāpakramaṇam āsa* sei eine dreigliedrige Parenthese, nach der das Subjekt durch *sa* aufgenommen werde<sup>17</sup>. Das Gefüge *so 'yaṃ Viṣṇur glānaḥ* faßt er als proleptischen Subjektsnominativ auf. Ich bin auch in diesem Falle nicht überzeugt, daß Oertel die Dinge abschließend entschieden habe. Mir scheint Eggelings Auffassung<sup>18</sup> zumindest ebenso möglich, wenn nicht deckender zu sein. Weicht der Satz *Śatapathabrāhmaṇa* i 2, 5, 7: *taṃ chandobhir abhitaḥ parigrhya | Agniṃ purastāt samādhāya tenārcantaḥ śrāmyantaś cerus . . .* auch von dem hier zu erörternden ab, so darf man ihm, scheint mir, doch einen Fingerzeig dafür entnehmen, daß die Wendungen *chandobhir abhitaḥ parigrhīto* und *Agnih purastāt* dem folgenden *nāpakramaṇam āsa* oder *asti* untergeordnet sind. Mir will es deshalb vorkommen, als sei Eggelings Auffassung noch

<sup>15</sup> a. a. O., S. 22, unter 8 B. Da ist auch weitere Literatur verzeichnet. Aus der geht hervor, daß der syntaktische Verband unterschiedlich aufgefaßt wird.

<sup>16</sup> *Śatapathabrāhmaṇa* i 2, 5, 3 wird Viṣṇu mit dem Opfer (*yajña*) verselbgt.

<sup>17</sup> a. a. O., S. 22.

<sup>18</sup> SBE xii, S. 60f.: “Thereupon this Viṣṇu became tired; but being enclosed on all (three) sides by the metres, with the fire on the east, there was no (means of) escaping: he then hid himself among the roots of plants.”

nicht aus den Angeln gehoben. Mir scheint, es lasse sich aus Oertels Darlegungen nicht beweisen, daß es falsch sein muß, *brahma purastāt* wie *agnih purastāt* als einen untergeordneten Satz aufzufassen, der die Form eines absolut gebrauchten Nominativs hat, wobei das Nomen ohne Partizip oder Gerundium steht.

Nach allem glaube ich unterstellen zu dürfen, daß an den beiden behandelten Stellen des *AB* absolute Nominativkonstruktionen vorliegen, die so gebildet sind, daß dem nominalen Nominative weder ein Partizip noch ein Gerundium zugeordnet ist. Diese absoluten Konstruktionen sind damit auch anders gebaut als diejenigen, welche Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit, Band i, Grammar, § 7, 13*, aus den buddhistischen Sanskrit-Texten anführt.



W. Caland: Das Jaiminiya-Brahmana in Auswahl (= Verhandlungen d. Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, D. I, N. R. D. XIX, Nr. 4) 326 S. Amsterdam 1919. Bespr. von Fr. Weller, Leipzig.

Caland bietet eine reiche Auswahl religions- und mythengeschichtlich wertvoller Stücke in Text und deutscher Übersetzung mit Noten, einen ungewöhnlich reichhaltigen Index der Personennamen, Verzeichnis der Ortsnamen. Nachträge zum P. W. und ein Sachregister. Nicht aufgenommen sind — grundsätzlich wenigstens — Stücke, die andere Gelehrte früher schon veröffentlicht haben. Und wenn an Calands gediegener Arbeit überhaupt noch etwas zu wünschen verstatet ist, so ist es das, daß man bedauert, nicht alles Edierbare von Calands Hand an einer Stätte gesammelt zu sehen, so wenig man mit ihm wird rechten wollen, wenn er die Arbeit seiner Vorgänger bestehen ließ.

Weil dies vielleicht von einiger grundsätzlicheren Bedeutung ist, möchte ich mir gestatten, für eine Kleinigkeit einen Lösungsversuch vorzuschlagen. S. 207 heißt es in Calands Übersetzung: „Eine Kuh, deren Ohren eingeritzt (gezeichnet) sind, darf man töten“; dadurch vertreibt man das Übel von sich.“ Anm. 17 besagt: „Der Zweck des Zeichnens der Ohren ist unbekannt. Wurde dadurch vielleicht das Schlachtvieh angedeutet?“ Sollte es sich dabei nicht vielleicht um den in der Ethnographie reichlich belegten Brauch handeln, die Ohren der Rinder zu zacken, in sie zu ritzen, mit einem Worte, sie zu zeichnen, um durch die Zeichnung den Eigentümer anzudeuten? Sollte es sich an unserer Stelle nicht auch um Eigentumsmale handeln? Daß die Kälber und Rinder tatsächlich Eigentumsmarken trugen, erfahren wir aus dem Mahābhārata III, 240, 4. 241, 4 ff. der Ausgabe von Krishnacharya und Vyasacharya, Bombay 1908. (Jacobi III, 238/39). Sollte der Sinn des Satzes nicht sein können: man darf eine Kuh töten, wenn man an den Eigentumsmarken erkannt hat, daß man ein Recht auf sie hat? Oder heißt es, man darf sie töten, wenn sie älter als drei Jahre ist? (vgl. Mbh. III, 241, 6 *atha sa smāraṇam kṛtvā lakṣayitvā trihāyanān, [sic!] offenbar vatsān*).

Weil es im selben Texte vorkommt, der aber, der es hauptsächlich mit buddhistischen Texten zu tun hat, wohl eher über diese Zeilen wegfliegen dürfte, als er sich durch das Jaiminiya-Brahmana durcharbeitet, möchte ich mir anzu merken erlauben, daß eines der lakṣanas Buddhas *ussāṅkhapāda* ist (z. B. D. XXX, 1, 2), welches Rhys Davids, der diese lakṣanas zuletzt übersetzt hat, wiedergibt mit: „his ankles are like rounded shells“ (S. B. B. IV, 138). Das Wort ist für alle Erklärer eine böse Crux, vgl. auch

Burnouf, Lotus, in einem Anhang (mir ist das Werk zur Stunde nicht zugänglich). Der Dharmasamgraha bietet dafür (§ LXXXIII) *utsāṅkapatā* (var. lut. *utsāṅka*\*, *ullaṅka*\*), die *Mahāvvyūtpatti* 17,25 *ucchāṅkhapāda*. Das ist zweifels ohne dasselbe Wort wie *ucchāṅka* (vgl. a. 4), das, von Prajāpati gebraucht, Caland vermuthungsweise übersetzt: „Wölbung in der Mitte der Fußsohle“ (*padar ucchāṅkhas*). Es würde hier zu weit abführen, das Für und Wider zu erörtern, ich muß mich hier mit der Zusammenstellung begnügen und der Bemerkung, daß ich weiteres Einschlägige an anderer Stelle anführen werde.

### Südastien

Buitenen, J. A. B. van: *The Maitrāyaṇīya Upaniṣad. A Critical Essay, with Text, Translation and Commentary*. Den Haag: Mouton 1962. 157 S. gr. 8° = *Disputationes Rheno-Trajectinae*, ed. J. Gonda, VI. — Respr. von F. Weller, Leipzig.

Van Buitenen legt in seinem Buche über die *Maitrāyaṇīya-Upaniṣad* die erste textkritische Untersuchung dieses Textes vor. Er ist in seiner landläufigen Form, wie sie in Cowells Ausgabe<sup>1</sup> oder der *Anandāśrama Sanskrit Series*<sup>2</sup> vorliegt, allen Indologen, welche sich mit der *Upaniṣad*-Literatur befaßen, als eine harte Nuß bekannt.

In einem kurzen Vorwortespricht van Buitenen kurz über Arbeiten und Auffassungen, welche bisher durchgeführt und vorgetragen wurden, diese *Upaniṣad* dem Verständnis zu erschließen und sie einzuordnen. Er meint, inzwischen bekanntgemachte einschlägige Texte ermöglichen es, die genannte *Vulgata* der *Upaniṣad* textkritisch zu untersuchen. Dies Anliegen wird im 1. Teile (S. 13 bis 89) durchgeführt.

Es ergibt sich von Buitenen, daß den Kernbestand der heutigen *Vulgata* zwei ineinander geschachtelte ursprünglich selbständige Werke ausmachen. Beide Teile erweisen sich als geschichtete Gefüge, insofern sich spätere erweiternde Zusätze zum Texte herauschälen lassen. Die Hand eines Redaktors ist zu erkennen, welcher die Bestandteile unterschiedlichen Ursprunges zusammenzuschließen sich ließ angelegen sein. Die ganze Klitterung ging nicht ohne Verwerfungen vorstatten. Um es kurz zusammenzufassen: die *Vulgata* der *Maitrāyaṇīya-Upaniṣad* löst sich auf in eine geschichtlich gewordene ziemlich verwickelte Kompilation, die im Laufe der Zeit in schriftlicher Überlieferung ihre gegenwärtige Gestalt gewann.

Eingebettet in diese textkritische Untersuchung ist einmal der ausführlich begründete Versuch, den Text der *Maitrāyaṇīya-Upaniṣad* wiederzugewinnen, wie er in seiner ursprünglichen selbständigen Form mag ausgesehen haben. Der Textbestand, welchen dieser Versuch zeitigte, wird über die formale Textkritik hinaus auch noch dadurch gestützt, daß die gedanklichen Inhalte dargelegt und in ihren Zusammenhängen entwickelt werden. Ein zweiter solcher kürzerer Versuch wird noch für die Geschichte von der Belehrung der *Vālakhilya* durch Prajāpati durchgeführt. Dieser Textteil gehört dem 2. ursprünglich selbständigen, nun in die *Vulgata* eingebauten Werke an.

Abgeschlossen wird die textkritische Untersuchung durch die Behandlung dreier späterer Zusätze.

Den zweiten Teil des van Buitenenschen Buches füllt der von einer erläuterten englischen Übersetzung begleitete nach den Ergebnissen seiner Textkritik gesichtete und eingerichtete Wortlaut der *Vulgata* aus. Dieser Text beruht auf den gedruckten Ausgaben. Daraus bekannt gewordene Lesarten sind zur Ausgabe verwertet, der Apparat ist beigegeben.

<sup>1</sup>) Bibliotheca Indica, London 1870.

<sup>2</sup>) Nr. 29, Poona 1895, S. 345 ff.

Mit einer Bibliographie endet das Buch.

Ich glaube, man werde van Buitenen's Abhandlung am gerechtesten, wenn man sie als Vorstudie zu einer kritischen Ausgabe der Upaniṣad auf Grund der Handschriften anspricht.

Einer jeden solchen textkritischen Untersuchung werden gewisse Unsicherheiten zwangsläufig anhaften, das liegt in der Natur der Dinge begründet, und van Buitenen ist der letzte, der meinte, alles bis in jede Einzelheit hinein abschließend geklärt zu haben. Die OLZ ist nicht der geeignete Ort, Textkritik zu betreiben. Vielmehr ist es trotzdem verstatet, an einigen Beispielen allgemeiner Art zu erläutern, inwiefern einem anderen Fragen offenbleiben.

Wenn anders ich van Buitenen's Absicht nicht mißverstehen, bedünkt mich, die Textform, welche er als ursprünglich herauschält, sei an verschiedenen Stellen seines Buches nicht immer ganz gleich. So erwartete ich etwa auf S. 64, Z. 3—4, angesichts der auf S. 39 und 106f. in eckige Klammern gesetzten Stelle einen etwas anderen Wortlaut für den der Vulgata VI 2 entsprechenden Abschnitt der erarbeiteten ursprünglichen Maitrāyaṇya-Upaniṣad. Gleich lagern die Dinge für mich, wenn ich die Textstelle S. 64, Z. 9—13, neben VI 6 auf S. 107f. stelle. Ich könnte mehr Belege dafür beibringen, daß, mißversteh ich van Buitenen nicht, der als ursprüngliche Textform erarbeitete Wortlaut an unterschiedlichen Stellen der Untersuchung nicht immer ganz gleich gestaltet vorliegt.

Eingehend untersucht zu werden, hätte wohl der Ausgang des Absatzes I 2 (SM I 1)<sup>1)</sup> verdient. Da lesen wir: *Sākāyanyasya śirasū caranāv abhimsāmino rājamanū gāthān jagada*. In keiner der mir greifbaren Textausgaben folgt darauf eine Gāthā, auch in van Buitenen's neu geordneter Textform schließt sich eine Prosa-Stelle an. Hier stimmt etwas nicht. Es gelang mir auch nicht, aus dem in den älteren Textausgaben folgenden Wortlaute eine Gāthā herzustellen. Ich glaube nicht, daß man mit der anscheinend doch vorliegenden Textstücke fertig geworden sei, wenn man *gāthā* mit Litanei übersetzt<sup>2)</sup>. Vielleicht hätte der Leser es auch begrüßt, wenn van Buitenen die Ergebnisse seiner diesbezüglichen Untersuchungen im einzelnen zu einer allgemeinen Erkenntnis über das geschichtliche Verhältnis von Vers und Prosa in dieser Kompilation zusammengerafft hätte, denn das ist eine leidige Angelegenheit.

Was die allgemeine Art angeht, wie die Texte kompiliert wurden, so wird vielleicht ein anderer van Buitenen's etwas zaghaft folgen, wenn er unterstellt, die Blätter der Handschrift des einen seien in die des anderen Textes mechanisch eingeschoben worden<sup>3)</sup>. Das setzte doch wohl, wie mir scheint, voraus, daß der Textteil, an welchen der Einschub angeschlossen wurde, mit dem Blattende schloß. Das kommt mir zumindest für die Stelle der Vulgata I 1 wenig glaubhaft vor. Beweisen kann ich, daß meine Zurückhaltung berechtigt sei, auch für den ganzen Absatz I der Vulgata schon deshalb nicht, weil die Ausgaben die Folien der Handschriften nicht verzeichnen, nur kommt es mir vor, die Frage sei noch nicht so endgültig beantwortet, ob zwei Manuskripte nicht in ein drittes zusammengeschrieben wurden.

Andere Dinge, wie Verlagerungen von Textteilen, mögen einem anderen doch noch Fragen offenlassen, das

führte in knifflige Erörterungen, denen nachzugehen hier nicht der Ort ist. Es muß dabei bewenden bleiben, die Frage aufs Tapet zu bringen.

Auch in anderen Teilen des Buches als der textkritischen Untersuchung mag sich ein anderer für eine Einzellösung, welche van Buitenen vorträgt, nicht so ohne weiteres gewonnen fühlen. Ob die garstige Stelle Vulgata VI 36, wo Cowell *asyavānēḥpāi*, die Ausgabe der Anandārama Sanskrit Series *asyavānēḥpāi* birten, glücklich in *āsyē ḥṇyavēḥpāi* geändert wurde<sup>4)</sup>? Der Kommentator Rāmātrītha ist sicher kein Kronzeuge dafür, daß *āsyē āsyē* bedeutet, aber vielleicht ist es doch nicht so ganz abwegig zu fragen, ob *āsyē* nicht eine „falsche“ Form für *āsani* sein könnte, die zu dieser wie *nāmi* zu *nānāmi* stehe. Es wäre nicht die einzige „falsche Form“, welche in der Maitrāyaṇya-Upaniṣad auftritt. Ich verweise etwa auf *nidhāpavitā*, Vulgata I 2 = SM I 1 (van Buitenen, S. 97). Es ist gewiß nicht hübsch, daß kurz nach *āsni āsyam* im Texte steht. Aber mag nun der Satz *āsyani āhavanīyam iti matvā* Glosse sein oder nicht<sup>5)</sup>, ich finde, in dieser Upaniṣad sei auch sonst manches nicht hübsch.

Wenn der bei Cowell und in der Ausgabe der Anandārama Sanskrit Series als *asemās caśaro dītas caśaro upadiśo dalasamsthā āsanī/aravā vicarata etau prānāḍīyati* umgesetzt wird in *dalasamsthā / āsam aravā* (Vulgata VI 2)<sup>6)</sup>, so wird vielleicht nicht jeder diesem Vorschlagsbeitreten geneigt sein, auch dann noch nicht, wenn *āsam* mit *stāk* übersetzt wird<sup>7)</sup>.

Was nun schließlich die Übersetzung angeht, so wird auch da der eine oder andere diese oder jene Stelle anders als van Buitenen auffassen.

Ob meinethalben *tejas*, Vulgata I 2 (van Buitenen, S. 97), gerade *power* bedeute<sup>8)</sup>, mag dahingestellt bleiben. Die Stelle Vulgata III 4, van Buitenen, S. 97: *śarīram idam maithunid evodbhūtam samvidyapetaṁ niraya eva mūdrāreṇa nīkṛtānt asthībhiḥ eitam*... wird so wiedergegeben: „this body has come forth out of copulation and, devoid of consciousness, it comes out by the way of urine into a hell“. Ich glaube, man dürfe diesen Wortlaut eher so verstehen: „Dieser Körper entstand aus nichts als geschlechtlicher Liebe, des Bewußtseins bar, im Mutterleibe — einer wahren Hölle<sup>9)</sup> —, kam dort heraus, wo (auch) der Urin herauskommt“. I 4 = SM I 2, van Buitenen, S. 99, lesen wir: *etadvidhe saṁsāre kinu kāmopabhogaḥ / yair evāritasya* (Vulgata: *āritasya*) *asakṛd ihāvartanam dṛṣyate* / Dies wird übersetzt: „In such a world what good are enjoyments which we see come back repeatedly to the one to whom they have had recourse?“ Ich möchte glauben, es werde eher folgendes ausgesagt: „Was fruchten denn die sinnlichen Genüsse in einer solchen Wanderung durch Wiedergeburten, (sinnliche Genüsse), durch die nach allgemeiner Erkenntnis (nur) herauskommt, daß, wer sich an sie hält, vielmals in diese (Welt) zurückkehrt“. Ein anderer wird bei mehr Stellen, als sich hier auführte, zu einer anderen Lösung kommen können, als van Buitenen sie in seiner Übersetzung vorträgt.

Man lasse sich aber durch alle solche Dinge nicht täuschen. Sie spielen im Ganzen der Untersuchung eine bedeutungslose Rolle. Sind sie doch nicht angetan, den Kern der Arbeit anzufressen. Wie immer sich etwa Einzelheiten in van Buitenen's Ergebnissen durch weitere Forschung am

<sup>1)</sup> van Buitenen, S. 97.  
<sup>2)</sup> Cowell, S. 7; Anandārama Sanskrit Series, Band 29, S. 346; Schrader, Minor Upaniṣads, Vol. 1, S. 108, Fräulein Eanoul's Textdruck, S. 12.

<sup>3)</sup> Deussen, Sechzig Upaniṣads<sup>2</sup>, 2. Aufl., S. 316.  
<sup>4)</sup> S. 23, 76. Van Buitenen reclinet auch mit Nachträgen auf dem Rande eines Manuskripts, S. 75, 76.  
<sup>5)</sup> Vgl. S. 60 zu VII 11/VI 37, Vulgata III 4 = SM III 4 (jetzt in van Buitenen's Textausgabe, S. 97 = I 3a (I 2a S. 103 ist Druckfehler), Vulgata VI 36 *atreme ślokā bhavanti* mit den folgenden 11 Versen = SM IV 3, in van Buitenen's „Text of the Vulgata“, S. 103. Mit Blatt-einschüben ist zumindest in den ersten dieser Fälle nicht zu rechnen. Ob die 11 Strophen gerade ein Blatt füllten, wer kann das schon wissen?

<sup>6)</sup> Vgl. van Buitenen, S. 39.  
<sup>7)</sup> van Buitenen, S. 39, 134.

<sup>8)</sup> *muner antīkam ājagmāgnir ivādhimākas tejas nirdāhan ivātmavid bhagavān Cākṣyaṇyaḥ*, the reverend Śākāyanya came to the sage, like a smokeless fire as it were blazing with power.  
<sup>9)</sup> Vgl. pW unter *niraya*.

Texte ändern mögen, wird bestehen bleiben, daß die Maitrāyaṇya-Upaniṣad, wiesie uns heute in der landläufigen Form vorliegt, eine mit Unterschichten durchsetzte Kompilation ist, die in handschriftlicher Überlieferung entstand. Dies ist, wie ich überzeugt bin, unwiderlegbar erwiesen. Wer immer sich künftig mit dieser Upaniṣad befaßt, muß sich mit van Buitenen's Untersuchung auseinandersetzen, weil sie die Grundlage aller weiteren Forschung abgibt. Man kann van Buitenen für seine mühselige Arbeit nur herzlich dankbar sein.

eine französische Übersetzung (S. 13—57) mit Anmerkungen (S. 59—75) und den auf 32 gesondert gezählten Seiten abgedruckten Text ohne Kommentar.

Die Einleitung macht den Leser so mit dem Inhalte der Upaniṣad bekannt, daß die darin behandelten Gegenstände nach der Abfolge im Werke selbst vorgeführt werden. Dieser Bericht ist klar und durchsichtig geschrieben. Es wird ein Eindruck von dem buddhistischen Inhalte der Upaniṣad vermittelt. Dieser wird, und darin hat Fräulein Eanoul sicher recht, daraus erklärt, daß das Werk aus kleinen Anfängen im Laufe der Zeit in die Form wuchs, welche uns heute vorliegt. Läßt die Verfasserin die Einzelfragen auch einigermaßen offen, so glaube ich doch, ihre Meinung dahin zusammenfassen zu dürfen, daß sie es eher für wahrscheinlich hält als nicht, das vi. und vii. Kapitel des Werkes seien jüngerer Datums als die vier ersten. Sie begegnet auch dem v. Kapitel mit einigem Mißtrauen. Jedenfalls scheint es ihr recht zweifelhaft zu sein, ob, wie andere meinen, die Kapitel i—vi, § 30 dem Rest des Werkes gegenüber als ein Ganzes aufzufassen seien. Auch für die Kapitel i—iv rechnet sie damit, daß ein kurzer älterer Textbestand erweitert wurde. Als allgemeine Zeit, in der die ältesten Teile der Upaniṣad entstanden, setzt sie die an, welcher der Buddhismus aufkam und die epische Sāmkhya- und Yoga-Philosophie ihre klassische Gestalt gewannen.

Ich vermag dazu keine Stellung zu beziehen. Nur kommt es mir vor, als lassen sich dergleichen Fragen weniger aus allgemeinen Erwägungen heraus beantworten, als sei zu diesem Ende eine umfassendere Kritik eines solchen Textes und seiner Einzelheiten nöthig.

Dieser Text ist aber alles andere als ein Lese-stoff für den Sonntagnachmittag. Schon sprachlich ist er manchmal hart, und ich möchte glauben, hier und da wäre ein aufklärendes Wort willkommen geheißen worden.

Ich denke beispielshalber an Stellen wie I 2 (Text, S. 1, Z. 9 = Cowell, S. 6): *bhagavānādhāmāvitān tatpavichāstramo payam sa namo no brūhi*. Vielleicht hätte schon ein Hinweis auf Whitney's Wurzelverzeichnis dem weniger Eingeweihten den Weg gezeigt. Für ihn sind diese Ausgaben der Upaniṣaden wohl auch gedacht. Er wird sich auch an *abhikṣyati* (dreimal III 8, Cowell, S. 47f.) stoßen, das für *abhikṣyate* steht, vi 9 (Text S. 13, Z. 11) wird *ātmajyānā* „apṛ... avoir sacrifié à l'âme“ (Übersetzung, S. 31) (Rāmātrītha bei Cowell, S. 104: *ātmānā*) nicht jedem so ohne weiteres eingängig sein. Zur Textstelle vi 24 (Text S. 18, Z. 20): *śrāvāntam brahma* — es finden sich da mehrere maskuline Formen auf *brahma* bezogen —, darf man verweisen aus Jhs. Hertel, *Mudgala-Upaniṣad* (= Indoiranische Quellen und Forschungen, Heft III) Leipzig, 1924, S. 48, und auch Rāmātrītha's Erklärung ansehen: *tasya brahmana ātmābheda-śaktāpandya pumḥśrāvāntāstadvīdināḥ* (Cowell, S. 142). Liegt man vi 35 (Text S. 26, Z. 5): *apyaṅkurā* (S. 18) so läßt dies doch zunächst stutzen. Rāmātrītha's Anmerkung (bei Cowell, S. 184): *apyaṅkurā iti yākrat pramāḍapātikā* hätte, wenn ausgehoben, doch gehalten, einen Stein des Anstoßes zu beseitigen. Dieser Kommentator hilft indes keineswegs immer. Beispielshalber ziehe

Eanoul, M<sup>rs</sup>: *Maitry Upaniṣad, publiée et traduite. Paris: Adrien-Maisonne ve 1952. 75 S. + 32 S. Sanskrit. gr. 8° = Les Upaniṣad, Texte et traduction sous la direction de Louis Renou, XV. — Bespr. von F. Weller, Leipzig.*

Fräulein Eanoul's Buch über die Maitryupaniṣad enthält eine Einleitung zum Werke (S. 3—12),

ich die Stelle vi 37 (Text S. 27 Z. 7). an: *sthaiṣa nāḍyan-nabāhūmīyēṣṣnau hutamādīyāṃ gamayati*. Rāmātrītha erklärt hier *bahum* so: *prathamārthe doṣṭiṣā* (bei Cowell, S. 192). Das wird man nicht so leicht zu glauben geneigt sein. Es ließe sich mehr an Einzelheiten einschlägiger Art anführen. Manchmal fragt man sich, ob das grammatische Geschlecht des einen oder anderen Namens sich gewandelt habe. Von *adhāra* ist vi 36 (Text S. 26, Z. 20 = Cowell, S. 189, Z. 2) der Nominativ *adhāram* gebildet. Es wird unter solchen Umständen zweifelhaft, ob Rāmātrītha zu vi 35 (bei Cowell, S. 186, Z. 16f.) zu Recht *brāhṃevīyāṃ* als Bahuvrīhi auffaßt, ob nicht vielmehr ein Geschlechtswechsel für *vīyāya* zu unterstellen sei. Fräulein Esnouls Übersetzung: „c'est le royaume du Brahman“ trifft zu (Übersetzung, S. 46). Ein Satz wie der vi 22 (Text S. 18, Z. 1 = Cowell, S. 137): *doe dīva brahmaṇi abhidhye tobdatcābādācātha sabbenaipāṣabbāmavīkriyā* spricht immerhin dafür, daß sich der oder die Verfasser beim grammatischen Geschlechte nicht lange aufhielten. Ich könnte mir auch denken, daß ein zückerer Sanskritist es dankbar begrüßt hätte, wenn ihm eine Wegleite durch die eigentümlichen Sandhi-Verhältnisse wäre mitgegeben worden.

Manchmal könnte ich bei dieser Upaniṣad, fragte mich ein Polonius: „what do you read, my prince?“ nur mit Hamlet antworten: „Words, words, words.“ An diesen Klippen führen auch die Anmerkungen zur Übersetzung des Lesers Schifflein nicht vorbei. Sie warnen ihn aber auch kaum. Ich will damit gewiß nicht sagen, daß die Anmerkungen nicht willkommen seien. Ein zäher, unverdrossener Fleiß schlug sich in ihnen nieder, sie bringen viele Verweise auf Parallelstellen und sachliche Erläuterungen. Nur kommt es mir vor, als liebten sie sich mehr angelegen sein, einen einzelnen Punkt aufzuhehlen, als diesen in ein Gefüge von gedanklichen Zusammenhängen zu verketten oder daraus herauszulösen. Sie verdienen im einzelnen allen Dank. Fragt man sich aber, ob und inwieweit sie den Inhalt des Textes weiter aufschließen, seinen inneren Aufbau dem Verständnis näherbringen, als dies vor allem Cowells Übersetzung, auch die Max Müllers und Deussens, erreichten, dann bin ich mir nicht sicher, ob Cowells Erstübersetzung, mag sie noch so stark an Rāmātrītha gebunden sein, für die wissenschaftliche Forschung nicht auch noch weiterhin ihre bedeutsame Stellung unerschüttert beibehält.

Dieses Eindrucks kann ich mich auch nicht erwehren, wenn ich den Text und die neue Übersetzung ins Auge fasse, welche wir Fräulein Esnouls verdanken. Man mag sich zu Rāmātrīthas Kommentar im einzelnen, vielleicht auch im ganzen, stellen, wie immer man wolle. Einsehen wird ihn jeder, der sich mit der Maitryupaniṣad befaßt. Auch Fräulein Esnouls tat dies, wie schon etwa die Stelle vi 8 (Text, S. 13, Z. 1) und die Übersetzung bekunden. So ist es schon sehr schön, ihn in Cowells Ausgabe der Upaniṣad mit vorliegen zu haben. Der Text selbst, welchen Fräulein Esnouls vorlegt, ist praktisch derselbe wie derjenige, welchen wir aus der Bibliotheca Indica kennen<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Am auffälligsten ist der Textunterschied an der Stelle S. 5, Z. 18. Da steht in Fräulein Esnouls Ausgabe: *atāhṃto 'syātāṃ binduriva puṣkarā iti*, wofür bei Cowell, S. 5

Einige Druckfehler schlichen sich ein. Ihn erneut verdolmetscht zu haben, um ihn französisch sprechenden Menschen zugänglich zu machen, ist sicherlich verdienstlich. Ob aber durch diese neue Übersetzung die älteren Überwunden wurden, scheint mir noch nicht so ausgemacht zu sein. Ich glaube, auch in diesem Betrachte behauptet Cowells Erstübersetzung noch ungeschmälert ihren Platz in der wissenschaftlichen Forschung.

Hier und da wurde versehentlich ein Schreibfehler mit ausgedrückt. Dies dürfte für Fülle wie die folgenden gelten: *akṛtīrthe* li 6 (Text, S. 4, Z. 19 = Cowell, S. 34, Z. 2) ist wiedergegeben: „son but attelant“ (Übersetzung, S. 47); *amṛto 'syātāṃ* iii 2 (Text, S. 5, Z. 18 = Cowell, S. 42, Z. 4) wird übersetzt: „cette âme élémentaire“ (S. 19), es ist gewiß mit Cowell zu verstehen als: „dessen unsterbliches Selbst“. Der Wortlaut der Stelle vi 1 (Text, S. 10, Z. 6 = Cowell, S. 80, Z. 1-2): *so anasritamāyā gatyā bahirātmano 'nūmīyate gaurīyevam* *kyāke* wird auf S. 27 verdolmetscht: „celui-là, en vérité, proclame que le cheminement de l'âme intérieure est inféré grâce au cheminement de l'âme extérieure“. Der Text besagt, daß nach dem, was im Selbst in eines Inneren vor sich geht, erschlossen wird, was außerhalb dieses Selbstes vor sich geht. Text S. 10, Z. 3-4 wird der Schluß in umgekehrter Richtung vorgeführt. Auch an der Stelle vi 6 (Text, S. 11, Z. 20f. = Cowell, S. 90/91): *caṅkaryāṣā hi puruṣasya mahatī mātrā caṅkaryāḥ kṛyāṃ mātrācarati* dürfte dem Auge irgendein Versehen entgangen sein, wenn übersetzt wird (S. 29): „le (plus) grand joyau d'un homme c'est l'oeil, car c'est de l'oeil que dépend pour l'homme la grande mesure (des choses)“. Das ergibt schon die unterschiedliche Wiedergabe von *mātrā*, *mātrā*. vi 29 (Text, S. 21, Z. 6 = Cowell, S. 156, Z. 1) fiel, als *ananyabāhāṣya* übersetzt wurde mit: „à celui qui est attaché à un autre (que le guru)“ versehen ich die Verneinung aus: „der keinem anderen ergeben ist“. Ich fürchte, auf S. 55 sei der Satz: „il ne doit pas être recherché“ mißverständlich geworden. *nārambhāṣya* des Textes geht auf *avidyā* „le Non-savoir“. So wie in Übersetzung lautet, wird der Leser, der an sanskritischen Wortlaut nicht kennt, das Fürwort li wohl auf „le plaisir“ = *ratimśram* beziehen. Im ersten Absatz des Abschnittes vi 9 stünde, „les matériels“ besser eingeklammert. Begegnet doch die Sanskritentsprechung *nāstīkā* nur in Rāmātrīthas Kommentare (Cowell, S. 207, Z. 18). Ich weiß im übrigen nicht so recht, ob „materialisme“ dasselbe sei wie „négalisme“, so wird das zugehörige Abstraktum *nāstīkyā* iii 5 (Text, S. 6, Z. 20) auf S. 21 der Übersetzung gefaßt.

Hier und da ist eine Kleinigkeit versehentlich nicht übersetzt oder es unterließ ein Korrekturversehen.

Ich führe beispielshalber an, daß auf S. 20 der Übersetzung aus iii 5 (Text S. 6, Z. 20 = Cowell, S. 50, Z. 2f.) die Worte *nāikharuṣyāṃ mūḍhatvāṃ nirvīḍavāṃ nirākṛtīpamuddhatavāṃ* ausfielen. Ebenda iii 5 (Text S. 7, Z. 1 = Cowell, S. 51, Z. 1) ist *parigrahāvalambo* mit „la dépendance“ (Übersetzung, S. 21) verdolmetscht. Das Kompositum bezeichnet bloß die Abhängigkeit von seiner Familie, nicht die Abhängigkeit ganz allgemein. Aus vi 6 fiel das Wort *satyam* (Text, S. 11, Z. 18 = Cowell, S. 90, Z. 3) aus, denn „en vérité“ gibt, nach Stellen wie vi 4 zu urteilen, *va* wieder. Aus vi 17 fehlt in der Übersetzung auf S. 36 das Stückchen Textes S. 16, Z. 12 = Cowell, S. 126, Z. 1-2: *sarpato 'nanto na kṛyāya prācyādīśāḥ kalpante 'tha tiryagvānciddhvaṃ vānūhya(h)'*.

S. 42, Z. 4, zu lesen ist: *'syātāṃ'abinduriva*. Nach Fräulein Esnouls Übersetzung: (S. 19): „comme une goutte d'eau“ scheint der Wortlaut in ihrer Textausgabe verdruckt zu sein.

<sup>2</sup> Hier muß irgendein Versehen unterlaufen sein. Ich möchte vermuten, ein Stück des Manuskriptes sei nicht mit abgetippt worden. Das möchte ich deshalb annehmen, weil die Anmerkung 1 zu vi 17 (auf S. 68 des Buches) zu

Mich bedünkt, es stehe auch offen, ob Fräulein Esnouls in ihrer Übersetzung immer den Nagel besser auf den Kopf traf als ihre Vorgänger.

Liest man etwa einen Satz wie diesen: *ihodanti kavayāḥ* (li 7; Text, S. 5, Z. 3 = Cowell, S. 36, Z. 3), so wird man dem Zusammenhange nach bezweifeln, ob er besage: „les poètes le déclarent“ (Übersetzung, S. 47). Man wird sich fragen, ob er nicht eher zu verstehen sei als: „die Weisen erklären (es) hier“, wenn er schon nicht aufzufassen ist als: „die Weisen hienieden tragen Verlangen danach“. In dergleichen Fällen ist es doch recht schade, daß Fräulein Esnouls nicht angibt, warum sie von Cowells Auffassung abweicht. Bleibt es doch recht auffällig, daß hier die Weisen etwas erklären, von den Dichtern ganz zu schweigen, und dafür *udanti* verwendet wird. In dieser Upaniṣad wird ziemlich häufig etwas ausgesagt, aber die Wurzel *va* ist, wenn ich nicht sehr irre, sonst nirgends dafür gebraucht. Wenn S. 19 die Textstelle S. 5, Z. 18 = Cowell, S. 43, Z. 1, 2: *sa vā ego 'bhībhūtat prakṛtair-gvairīti. ato 'bhībhūtatvāṃ sammūḍhatvāṃ prayāṣāḥ* wieder gegeben wird: „En vérité, elle (d. h. l'âme élémentaire) est affectée par les qualités naturelles. Alors, parce qu'elle peut être affectée, elle produit la stupeur“, so glaube ich, *sammūḍhatvāṃ prayāṣāḥ* bedeute eher: das empirische Selbst, das Selbst im Lebewesen, ist in en oder einen Zustand der Verwirrenheit geraten. Das deckte einen Schritt mit dem Begriffsinhalte, welchen Fräulein Esnouls *prayāṣā* von S. 6, Z. 2 zuerkennt, wenn sie ihn faßt: „elle (d. h. l'âme élémentaire) est encline à“... (Übersetzung, S. 19). Unter den „qualités naturelles“ sind die *guṇa* der *prakṛti* zu verstehen.

Diese und andere Dinge, welche sich anführen ließen, mögen aufs Ganze gesehen verhältnismäßig belanglos bleiben. Sie werden dem Französisch lesenden Menschen die Freude nicht weiter trüben, die Maitryupaniṣad durch Fräulein Esnouls Übersetzung zugänglich gemacht zu finden, wenn anders sie schon überhaupt an diesem überwucherten Texte Gefallen finden. Fräulein Esnouls verdient sich mit ihrer Übersetzung den Dank all dieser Menschen. Der Text ist sicher nicht immer leicht zu verdolmetschen. Schon aus diesem Grunde wird es auch der Wissenschaftler dankbar anerkennen, daß sich jemand wieder dieser spröden Upaniṣad zuwandte. Mir will es dabei vorkommen, als bleibe auch jetzt noch vor allem Cowells Erstübersetzung für die wissenschaftliche Forschung an erster Stelle stehen.

Renou, Louis: *Bāhala-Mantra Upaniṣad* publiée et traduite. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve 1956. 19 S. 30 = Les Upaniṣad, texte et traduction sous la direction de Louis Renou, XVI, NF 2.80.

— *Chāṅgaleya Upaniṣad* publiée et traduite. Ebenda 1959. = Les Upaniṣad, XVII, 15 S. 30. NF 4.20. Bespr. von F. Weiler, Leipzig.

Sieht man diese beiden kleinen Upaniṣaden auf ihren Gedankengehalt hin an, so ist die eine für die Geschichte, wie sich das altindische Denken entwickelte, ebenso bedeutungslos wie die andere. Gleichwohl sind sie, wofür ich die Dinge richtig beurteile, doch nicht wertlos. Die erste macht auf mich den Eindruck, als habe sich darin etwas von dem Bestreben gottesgelehrter vedischer Pfaffen niedergeschlagen, ihren Indra gegenüber der erstarkten Philosophie der Alleinbeit im ewigen Atman zu verteidigen und zu retten. Die andere eröffnet einen Einblick in den Kampf gegen den Ritualismus vedischer Brahmanen.

Die erste ist in Versen abgefaßt. Ihre Sprache ist vedisch, eher noch gibt sie sich vielleicht dafür aus, es zu sein. Sie erzählt, daß Indra in der Form eines Widder den Brahmanen Medhātithi, Sohn des Kanva, zum Himmel entführte. Als dieser den Widder fragt, wer er denn eigentlich sei, offenbart sich ihm Indra als Inbegriff alles Webens und Wesens. Es ist jedwedes durch *māyā* seiner selbst aus ihm geworden. Verhuschend wird Indra mit *brāhman* verglichen.

Renou legt den Text in Devanāgarī-Schrift, in lateinischer Umschrift mit Worttrennung vor und übersetzt ihn ins Französische. Was Belvalkar über diesen Text veröffentlichte, ist mir hier nicht so ohne weiteres zugänglich. Renous Übersetzung wird dadurch wertvoll, daß er die sprachlichen Gegebenheiten eines jeden Verses erklärt und die Ausdrücke auf ihre vedische Quelle zurückführt. Damit wird, das Textlein zu verstehen, sehr erleichtert<sup>1)</sup>.

In seiner Einleitung zur Ausgabe berichtet Renou über Ausgaben und Übersetzungen des Werkchens sowie über seinen Inhalt. Weiter führt er da aus, was der sprachliche Befund darüber mitteilen läßt.

Die andere Upaniṣad ist im Gegensatz zur ersten in Prosa gehalten. Ihre Sprache gemahnt an die der Brāhmaṇa. Wir lesen darin, daß Kavaṣa Ailūṣa als Sohn einer Magd oder Sklavin (*dāsi*) von Brahmanen, die aus nichts weiter bestehen als dem Brauchtum des Opfers, davon ausgeschlossen wird. Dies zu vergelten, weist er auf einen toten Brahmanen hin und fragt, wie es für den denn mit dem Ritual stehe, was ihm davon geblieben sei und dem Menschen überhaupt bleibe. Da die Hohlköpfe nichts zu antworten wissen, als daß die Brahmanen nun einmal durch Herkommen und Brauchtum Brahmanen seien, weist er sie an die

*bālīśa* in Kurukṣetra, sich von diesen belehren zu lassen, nachdem er ihre Aufforderung, sie zu unterrichten mit dem Bemerkten abgelehnt hat, er, der Niedere, könne doch so hohe Herren nicht unterweisen. In Kurukṣetra werden die Brahmanen wie dumme Pennäler behandelt. Nachdem sie ein Jahr dort verbracht, wird ihnen, die einen Wagen beobachten müssen, klargemacht, daß wie der Wagen nutzlos ist, wenn der *takṣan* die Zugtiere ausspannte und den Wagen abstellte, er selbst gegangen ist, auch der Körper nutzlos verlassen bleibt, wenn der Atman nicht mehr, ihn tragend und lenkend, in ihm weilt.

Renou bietet einen phototechnischen Abdruck der Belvalkarschen Ausgabe des Textes, in Umschrift einen lesbaren Wortlaut des vielfach verderbt überkommenen Werkchens im wesentlichen nach Tsujis Untersuchung im U-Volume, sowie eine französische Übersetzung. Die Umschrift ist mit Variantenapparat versehen, die Übersetzung mit Anmerkungen sprachlichen und sachlichen Inhaltes. In der Einleitung zur Ausgabe berichtet Renou über Inhalt, Sprachform und Vorarbeiten. Im großen und ganzen ist der Ablauf der Dinge wie in Deussens Verdeutschung des lateinischen Textes Anquetil Duperrons<sup>2)</sup>, im einzelnen freilich weichen sie beträchtlich voneinander ab. Auch diese Übersetzung Renous ist wohlbedacht und abgewogen.

Man kann sich hier und da vielleicht doch fragen, ob jede andere A t den Text aufzufassen, immer ausgeschlossen sei. Z. 60 z. B. bedünkt es mich, das *iti* hinter *prāṅgati* spreche dafür, für den folgenden Satz *te koṅu/ apīdam sādhiṣṭa 3 iti* die Brahmanen als Subjekt zu unterstellen, das nächste Satzchen *sādhiṣṭa iti / den Bālīśa*. Renou vertellt die Sätze umgekehrt. Z. 70 kommt es mir zweifelhaft vor, daß *asthīny upagrahā(ḥ) beaṅgo*: „Die Knochen sind die Zügel“. Bei Deussen steht statt dessen: „Die Knochen sind die Holzteile“ (S. 847). Ich vermag leider nicht zu bestimmen, was das Wort hier bedeute. Schwierig ist auch für mich Z. 64 *vyaliṣṭa* in dem Satze: *tam yadṣoḍyāḥṣṭōḍma takṣāpohyāpāgād aṭha vyaliṣṭa* was Renou übersetzt: „Quand le cocher, les chevaux dételés, fut partie en poussant (la voiture) à l'écart, celle-ci se désagrèga.“ Aus Deussens Übertragung der Anquetil Duperronschen Übersetzung läßt sich die Parallelstelle nicht eindeutig bestimmen. Es kann dem Sinne nach entsprechen: „Seht, wie jetzt der Wagen, gleich einem bloßen Holzstück, dasteht, ohne zu fahren, umzulaufen oder sich zu bewegen“. Oder: „Wie ihr den Wagen ohne Bewegung stehen seht“. (S. 846). Ein verbaler Begriff dieser Art kommt mir dem Zusammenhange nach als wahrscheinlicher vor, wenn ich *se désagrèger* richtig verstehe als sich auflösen. Mancher hätte es vielleicht dankbar begrüßt, wenn die ungewohnten Wörter und Formen in einem kleinen Verzeichnisse wären gesammelt worden.

Doch das sind alles belanglose Kleinigkeiten. Ich glaube, wir können Renou nur dankbar dafür sein, daß er dies dürre Holz für den Benutzer anmutig zurechtschnittzte.

<sup>1)</sup> Sechzig Upaniṣad<sup>2)</sup> des Veda, Leipzig, 1905. S. 84 ff. Die erste unserer beiden Upaniṣaden steht da S. 838 ff.

<sup>1)</sup> In Vers 11 verleihe ich *vīḍagūti* — so lesen seine beiden Textausgaben — nicht. Lies *vīḍagūti*?

Tubini, B.: *Atharvāśira Upaniṣad*, publ. et trad. 20 S.; *Brahmaṇḍupaniṣad*, publ. et trad. 8 S.; *Kaivalyopaniṣad*, publ. et trad. 11 S.; *Sarvasāropaniṣad*, publ. et trad. 12 S. Paris: Adrien-Maisonneuve 1952. gr. 8° = Les Upaniṣad. Texte et traduction sous la direction de Louis Renou, Nrn. XI–XIV. Bespr. von F. Weiler, Leipzig.

Diese seit einiger Zeit laufende neue Reihe Schriften zum Studium der Upaniṣaden ist so eingerichtet, daß die einzelnen Hefte neben einer Einführung in das jeweilige Werk eine französische Übersetzung bringen und den Text abdrucken. Der Übersetzung sind aufklärende Anmerkungen und Verweise auf Parallelstellen in anderen Texten beigelügt. Die Bändchen sind damit wohl nach dem Muster Böhtlingk'scher einschlägiger Veröffentlichungen angelegt. Sie dürften zwei Zwecke erfüllen sollen, nämlich einmal Studienhandbücher für den Indologen zu schaffen, zum anderen einen weiten Kreis französisch lesender Menschen mit diesen Niederschlägen indischen Geistes bekannt zu machen. Anscheinend ist geplant, in dieser Weise die gesamte Literatur der Upaniṣaden vorzuführen. Gehören doch die vier Werkchen, welche Tubini bearbeitete und über die hier gesprochen werden soll, schon nicht zu den bekanntesten und bedeutsamsten Vertretern dieses Schrifttums.

Hier in der OLZ handelt es sich zunächst und in erster Linie darum, auf den wissenschaftlichen Wert dieser Veröffentlichungen einzugehen. Sie sind praktisch angelegt und bequem zu benutzen. Nur sähe man als Wissenschaftler doch gerne angeeignet, auf welcher Grundlage der herausgegebene Text beruht. Leider wird indes nirgends vermeldet, ob etwa ein bestimmter indischer Druck einfach wiedergegeben ist — daran denkt man jedenfalls, wenn man sich den in den vorliegenden Einzelausgaben etwas seltsam anmutenden Kolummentitel der *Atharvāśiraupaniṣad*<sup>1)</sup> wie der *Sarvasāropaniṣad*<sup>2)</sup> anschaut —, noch erfährt man ein Sterbenswörtchen von der handschriftlichen Überlieferung des jeweiligen Textes. Das ist sehr schade, weil dadurch die Verwendbarkeit der Texte im Unterrichte beeinträchtigt wird.

Besonders augenfällig wird dieser etwas leidige Zustand in Fällen, wo Text und Übersetzung nicht zusammenstimmen. Ich denke dabei etwa an Stellen wie *Atharvāśiraupaniṣad*, Text S. 4, Z. 8: *yasmādvratamidaṃ pāsupataṃ yadbhasma nān-gāni saṅs pṛṣṭasamābrahma tadatpāsupataṃ pā-*

<sup>1)</sup> *Īśādyupaniṣatsu Atharvāśiraupaniṣat* || 23 ||

<sup>2)</sup> *Īśādyupaniṣatsu Sarvasāropaniṣat* || 35 ||

supāṣaomokṣanāya. Dieser Satz ist folgendermaßen übersetzt: „Parce que le Paṣupatā a fait voeu de couvrir ses membres de cendre<sup>1)</sup>, voici pourquoi ceci est sa formule rituelle, afin que la créature soit délivrée de ses liens.“ Entweder stimmt hier der Text nicht, indem zu lesen wäre: *yadbbhasmanāṅgānti*, oder die Übersetzung ist unhaltbar, weil der Text, so wie er gedruckt steht, das Gegenteil aussagt. Es kann dabei in diesem Zusammenhange dahingestellt bleiben, ob die Begriffe in diesem Satze alle richtig bestimmt seien, weil lediglich davon soll gesprochen werden, daß Nachrichten darüber schmerzlich vermißt werden, auf welcher Quelle oder welcher handschriftlichen Überlieferung der veröffentlichte Wortlaut der Upaniṣad beruht, wie der Text herausgegeben wurde. Dies ist aber keineswegs die einzige Stelle in diesen hier angezeigten vier Heften, wo sich einem diese Frage aufdrängt und den Leser das Gefühl überkommt, auf einem etwas schwanken Boden zu schreiten. Beispielshalber ziehe ich noch die Stelle Sarvasāropaniṣad, Text S. 1, Z. 10, an: *anasthātrayabhāvābhāvāsākṣi svayambhāvarahūtam nairantaryam caūnyam yadā tadā turīyam caūnyamūcyate*. Das wird verdolmetscht: „Quand le témoin de l'existence et de l'inexistence de ces trois états est lui-même dégagé de l'existence empirique, libre de différenciations et pur principe spirituel, alors ce principe spirituel est nommé 'le Quatrième État'.“ Auch hier bleibe auf sich beruhen, ob *bhāvābhāva* Dvandva oder nicht vielmehr Tatpuruṣa sei, in diesem Verbande kommt es nur darauf an, daß, wenn *svayambhāvarahūtam nairantaryam* Prädikative zu *\*sākṣin* sind, *\*sākṣi* nur falsch sein kann, weil der maskuline Nominativ kein neutrales partizipiales oder adjektivisches Prädikative bei sich haben kann. Ist aber der Text in Ordnung, dann muß der Wortlaut in einer Übersetzung anders gefaßt werden. Zunächst sehe ich keinen Anlaß, den Text für verderbt zu erachten. Dann ist aber *caūnyam* Satz-aussage zu *\*sākṣi* und *svayambhāvarahūtam nairantaryam* können nur *caūnyam* bestimmen. In dergleichen Fällen wäre jedermann dankbar, wenn die Übersetzung durch ein paar Worte aufgeklärt würde, denn so selbstverständlich, wie es schwarz auf weiß in der Übersetzung steht, sind die Dinge doch nicht. Schließlich möchte ich diesen Darlegungen noch zwei Stellen aus der Kaivalyopaniṣad, nämlich die Strophe 5 und einen Satz aus § 24, anfügen. Die erste lautet:

*viṅkṭadese ca sukhāsanasthāḥ śuciḥ samagrīva-sīrahāsarīrah |*

*antyāśramasthāḥ sakalendriyāni nīrudhya bhaktyā svaguruṃ praṇamya ||*

die zweise:

*tasmādvimuktāmāśrīto bhavatyūyāśrami sarvadā sakṭvā jāpet ||*

<sup>1)</sup> So auch Deußen, Sechzig Upaniṣad's. 2. Aufl., S. 723.

Der Vers ist übersetzt: „En un endroit solitaire, ayant pris l'attitude dite Sukha, pur, la tête et le cou en un même alignement, ayant dépassé les āśramas<sup>1)</sup>, ayant fait obstacle à l'activité de tous les organes des sens, incliné avec dévotion devant son propre maître.“; die Prosastelle: „Ainsi, celui qui a dépassé les āśramas, (sol), devient un fervent du 'Non Délivré' s'il murmure cette Upaniṣad tous les jours ou même une seule fois.“ Auch für diese beiden Stellen gehe ich hier nicht darauf ein, ob alle anderen Teile ihrer Aussagen richtig aufgefaßt seien. Liegt mir doch dem allgemeinen Gesichtspunkte nach nur an, darauf hinzuweisen, daß entweder die Texte beide male insofern nicht in Ordnung sind, als weder *antyāśramā* noch *āśrami* bedeuten: ayant dépassé les āśramas und celui qui a dépassé les āśramas, sondern: derjenige, welcher sich auf der letzten Stufe des (frommen) Lebens befindet, und: derjenige, der ein frommes Leben führt, oder daß, wenn der Text richtig ist — und ich bin überzeugt, daß dem so ist —, die Übersetzung sich nicht verteidigen läßt.

Mir will es vorkommen, als sei es auch wünschenswert, die Verhältnisse des Textes auf eine feste Grundlage gestellt zu sehen, wenn sich Formen wie *svapati* (Kaivalyopaniṣad i 14) finden, und dies um so mehr, als solche etwas auffällige sprachliche Erscheinungen — ich hebe etwa *sendra* = *sa indrah* aus dem gleichen Werke (i 8) aus, von anderen ganz zu schweigen — nirgends aufgearbeitet vorgelunden werden, und daneben Druckfehler sich doch einschlichen, wie etwa Atharvasāraupaniṣad, S. 3, Z. 25: *hetujālasya mīlanā*<sup>2)</sup> oder wohl auch *sarvāmlokān* (ebenda S. 2, Z. 32), wofür wir im gleichen Werke (S. 3, Z. 22) mit dem üblichen Sandhi *imāṅllokān* gedruckt finden. Bei solchen Tatbeständen wird sich der Leser manchmal etwas unsicher fühlen, wenn der gedruckte Wortlaut und die Übersetzung auseinandergehen. Ich denke da etwa an die Stelle Atharvasāraupaniṣad, S. 3, Z. 12: *atha kasmādūcyate ekaḥ yaḥ sarvānprāṇānsambhakṣya sambhakṣanenājāḥ samstjati viṣṭjati tīrthameke vrajanti tīrthameke dakṣiṇāḥ pratyāṅca undāṅcaḥ prāṅca bhivrajantyake teṣāṃ sarveṣāmīha sad gatiḥ*<sup>3)</sup> Nach der Übersetzung erwartet man eher *saṅgatiḥ*, denn diese lautet: „Or pourquoi est-il nommé Unique? Parce qu'ayant dévoré tous lessouffles vitaux en les consumant il est Éternel, il les rassemble et les disperse: ainsi les uns retournent à leur maître, d'autres encore vont à leur maître, quelques-uns s'avancent au Sud, au Levant, au Nord, au Couchant“. D'eux tous la réunion se fait ici.“ Es steht noch auf einem anderen Tapete, ob diese Wiedergabe des Textes nicht auch sonst noch ein aufklärendes Wort vertragen hätte.

<sup>1)</sup> Von mir gesperrt.

<sup>2)</sup> Druckfehler übersehen, statt „setze man.“

<sup>3)</sup> So hier auch Deußen, Sechzig Upaniṣad's, S. 742.

<sup>4)</sup> S. 4, Z. 4 steht richtig *\*jālasya mīlanam*.

<sup>5)</sup> Von mir gesperrt.

<sup>6)</sup> So auch Deußen, Sechzig Upaniṣad's, 2. Aufl., S. 724.

Vielleicht hätte es sich überdem empfohlen, die Texte dadurch etwas mehr aufzuschließen und durchsichtiger zu gestalten, daß Versteile abgesetzt gedruckt wurden. Neben kleinen Prosateilen wechseln in der Kaivalyopaniṣad upajāti- und upendravājrā-Strophen (3—7, 12—14, 20—22) mit Sloken (8—11, 15—19) ab und im Schlußsatze 24 steht vor einem mittleren Prosastücke ein halber upendravājrā-Vers, danach ausgangs des Absatzes ein Sloka (*anena jñānamāptoti* usw.). Metrisch sind diese Versstellen keineswegs alle in Ordnung (3b; 4b, d; 6d; 7b, c, d). Merkwürdigerweise begegnen solche Störungen des Versmaßes nur in der ersten Strophengruppe dieses Metrums. Dagegen finden sich sechsstellige Strophen dieses Versmaßes in beiden Gruppen (Verse 7, 14), ein halber Vers tritt in vier Absätze 24 auf. Die Sarvasāropaniṣad klingt in vier Sloken und zwei śūlini-Strophen aus. In der Übersetzung ist dies nicht ersichtlich, es ist mir auch unklar, warum der fünfte Vers da zerschnitten und auf zwei Absätze verteilt ist. Sehr viel schwieriger gelagert sind die Verhältnisse im Paragraphen 5 der Atharvasāraupaniṣad. Doch enthält dieser Abschnitt zumindest Bruchstücke von Versen mit. Wie sich hier die Dinge verhalten, kann nur eine genaue Untersuchung des Textes ergeben. Auf den Bau der Texte kommen die Einführungen nicht zu sprechen. Ich weiß nicht, ob es so recht fordersam sei, einen beliebigen Text bloß abdruckend. Unbeschadet, ob es möglich sei, metrische Unstimmigkeiten oder sonstige formale Schwierigkeiten der Upaniṣaden-Texte im ganzen oder einzelnen zu lösen, erachte ich es doch für zweckmäßig, wenigstens den Befund darzustellen. Sonst tritt die Wissenschaft auf der Stelle und bleibt beim Rangieren.

Vielleicht wird man einwenden, bei den Upaniṣaden sei der Inhalt wichtiger als die Form. Der mache die Hauptsache aus. Sei er deckend wiedergegeben, dürfe das andere zurückstehen, zumal dies nur den Indologen angehe. Mir kommt es vor, als sei in diesen vier Heften auch in diesem Betracht das letzte Wort noch nicht immer gesprochen.

Der begrifflich schwierigste unter den vier Texten ist zweifelsohne die Sarvasāropaniṣad. Dies Werk ist ein kleines Kompendium, das über den Inbegriff des Ewigen in seinen verschiedenen Formen und deren Beziehung zum Körper handelt und in begrenzterem Maße darüber hinaus zur Erscheinungswelt im allgemeinen. Wie immer man sich schließlich zu einem einheimischen Kommentare stellen mag, — solche Kompendien sind, weil ihre Aussagen sehr gedrängt gehalten, für uns Westländer niemals besonders leicht zu verstehen. Ich für meine Person glaube, man solle bei einem solchen Werke einen einheimischen Kommentar doch sorgfältig auswerten, wenn er vorhanden ist, und ihn mit veröffentlichen.

Kann ich mich hier auch nicht groß in Einzelheiten der Textdeutung einlassen, weil dies einen

viel zu großen Raum beanspruchte, so sei es doch gestattet, auf die eine oder andere Stelle einzugehen, auf daß meine Aussagen nicht so ganz in der Luft hängen.

S. 1, Z. 13 steht: *atakośadvayasamśaktam ma-nāḍīcalurdasakarāṇaurāmā śabdādiviṣayasamk-lpādindharmanāyadā karoti tadā manomayaḥ kośa-ūcyate*. Übersetzt ist diese Stelle so: „Quand l'Ātman ist uni à ces deux enveloppes et, au moyen des quatorze organe (so!) des sens, à commencer par l'organe interne (manas), élabore le son et les autres objets des sens, l'imagination et les autres propriétés, alors l'enveloppe est nommée: 'Faite d'organe interne'.“ Mich stimmt schon bedenklich, daß *\*samśaktam* als Prädikativum zu *amā* gezogen wird. Es wird eher ausgesagt werden: „Dann, wenn der Ātman vermittelt der vierzehn Organe Manas usw. das mit diesem Paar Kośa Verhältnisse zu den Dharma macht, deren Reihe mit den Saṅkalpa der Sinnesobjekte Laut usw. beginnt, dann...“ Daß dies uns, in dieser Form ausgedrückt, zunächst einigermaßen unverständlich bleibt, darüber bin ich mir auch klar. Die hier durch die Sanskritausdrücke wiedergegebenen Begriffe aber zu bestimmen, ist entweder nur durch den Kommentar möglich oder durch ausgedehntere Nachforschungen in anderer einschlägiger Literatur. Diese Aufgabe zu leisten, obliegt mir hier nicht. Weiter ziehe ich aus dem gleichen Werke die Textstelle S. 2, Z. 7 an: *satyaṃ jñānamanantaṃ brahma śatyaṃ satyamānāṣi avināṣi nāma deśa-kālavastunimiteṣu vinaśyatsu yanna vinaśyati tadavināṣi*. Das ist übersetzt: „Réalité est ce qui ne périt pas. Entre ce qui périt: les Noms, les Régions, le Temps, les Substances, les Causes, ce qui ne périt pas est l'Impérissable.“ Wie aus den folgenden Ausdrücken: *jñānaṃ nāma* (Z. 8), *anantaṃ nāma* (Z. 9), *ānantaṃ nāma* (Z. 11) hervorgeht, steht *nāma* im Sinne von *ūi*, gehört also nicht in die Begriffsreihe *deśa*. Es müßte sonst ja auch *nāma* im Texte mit *deśa* als Glied eines Kompositums

<sup>1)</sup> Ebenso Deußen, Sechzig Upaniṣad's. 2. Aufl., S. 626, nur steht da vier statt vierzehn.

<sup>2)</sup> Vgl. oben Spalte 547.

<sup>3)</sup> Leider steht mir hier in Leipzig keine Ausgabe der Sarvasāropaniṣad außer Tubinis Text zur Verfügung. Nach dem zu urteilen, erwartete man eingangs der ausgehobenen Stelle zu lesen: *satyaṃ jñānamanantamānantaṃ brahma*. Dieser Wortlaut muß auch Deußen vorgelegen haben, weil er (Sechzig Upaniṣad's des Veda, 2. Aufl., S. 626, übersetzt: „Das Brahman ist real, Erkenntnis, unendlich, Wonne.“ Hier wird der Begriff *brahman* durch vier Begriffe, *satya* usw., bestimmt. Diese werden nun auf den folgenden Zellen im einzelnen definiert. Daraus ergibt sich unmißverständlich, daß *nāma* hinter dem jeweiligen Begriffe das Subjekt der Definition benennt, also nicht in die Aussage, das Prädikat der Definition einbezogen werden kann. Das tut Deußen zwar ebenfalls bei der Definition von *satya* — und nur hier — indem er verdeutlicht: „Real, d. h. unvergänglich, ist das, welches, während Name, Ort, Zeit, Körper und Ursache vergehen, nicht mit vergeht.“ aber Deußens Übersetzung der Upaniṣaden ist bei all ihrem Verdienste kein immer granitener Felsen.

zusammengedruckt sein, was nicht der Fall ist. Ich glaube, man dürfe die Stelle eher so verstehen: Was das Unvergängliche angeht, so ist das das Unvergängliche, was nicht vergeht, wenn die Voraussetzung (oder: die Gründe) für Ort, Zeit und (reale) Objekte vergehen. Ich mag mich nicht weiter in Einzelheiten verlieren. Statt dessen beschleibe diese kurzen Ausführungen die mehr aufs Allgemeine gehende Bemerkung, daß dem eingeweihten wie noch mehr dem uneingeweihten Leser solcher Kompendien wohl besser mit einer Einleitung gedient ist, in welcher, statt einzelne Begriffe aufzuzählen, ein Bild gezeichnet wird, wie dem Texte nach die einzelnen Begriffe im Werke zu einem Ganzen verwoben stehen.

Soweit ich zu urteilen vermag, bleiben nicht nur bei der Übersetzung der Sarvasāropaniṣad manche Fragen offen, sondern es trifft dies auch für die der anderen drei Werke zu. Ich greife z. B. aus der Atharvasāropaniṣad die Stelle ii 9—10 heraus, welche lautet: *yo vai Rudraḥ sa bhagavānye cāṣṭau grahāstasmai vai namonamah || 9 || yo vai Rudraḥ sa bhagavānye cāṣṭau pratigrahāstasmai vai namonamah || 10 ||* Die acht *graha* und die acht *pratigraha* sind in der Übersetzung als „les huit planètes“ und „les huit planètes opposées“ aufgefaßt. Es hätte sich empfohlen, diese Begriffsbestimmung zu belegen, weil zwar eine Fünfer-, Siebener- und Neuner-Gruppe von Planeten satzungsbekannt sind, aber dies für eine Achter-Gruppe nicht gilt. Deshalb wird man geneigt sein, unter den acht *graha* Einhauch(-Nase), Zunge, Stimme, Auge, Ohr, Manas, Hände und Haut zu verstehen und unter den *pratigraha* die diesen entsprechenden Objekte. Ob in Stellen wie S. 4, Z. 8<sup>3</sup> und S. 3, Z. 26<sup>4</sup> *paśu* die Kreatur bezeichne, kann man bezweifeln, und zwar nicht nur deshalb, weil *paśu* = Kreatur schon an und für sich eine ungewohnte Ausdrucksweise ist. Vermutlich stützt sich Tubini auf die Angabe des pW: „Ofters wird der Mensch in der Bez. des mit ihm lebenden Haus- und Opfertieres mit befaßt“. Aber einmal ist dieser Begriff wesentlich enger als der der Kreatur, zum anderen handelt es sich an der Stelle S. 4, Z. 8 um die Lehre der Pāsupata, und da bezeichnet *paśu* die Fintelseele<sup>5</sup>. An dieser Stelle wäre dann davon die Rede, daß die Einzelseele von den sie bindenden Schlingen befreit wird, nicht die Kreatur<sup>6</sup>.

<sup>1</sup>) Vgl. oben Spalte 546f.

<sup>2</sup>) Auf die klärende Stelle Brhadāraṇyakopaniṣad iii.2.11f. verwies bereits Deussen, Sechzig Upaniṣad<sup>2</sup>, 2. Aufl. S. 718.

<sup>3</sup>) Text und Übersetzung sind ob. Sp. 546f. ausgehoben.

<sup>4</sup>) Rudramekatvamāhuh *śāśvatam vai puruṣamīyamūrjeyā (so) paśavo 'nūnamayanam mṛtyupādānā ... , ils nommèrent Rudra 'l'Unité'. (Absatz im Texte) Éternel, en vérité, primordial, puissant, son énergie créatrice incline devant les créatures les liens de la mort.*

<sup>5</sup>) pW unter h).

<sup>6</sup>) Deussen übersetzt zwar an beiden Stellen *paśu* ebenfalls mit Geschöpf, aber diese Begriffsbestimmung bedarf oben der Nachprüfung (Sechzig Upaniṣad<sup>2</sup>, 2. Aufl., S. 722, 723).

Man wird danach auch für die Stelle 3, 26 prüfen müssen, ob *paśu* hier wirklich als Kreatur könne gefaßt werden, und dies um so mehr, als sich die vorgetragene Textdeutung schon deshalb nicht halten läßt, weil *paśavo* doch unmöglich akkusativisch von *anunāmāyantaṃ* abhängen kann.

Aus der Brahmabind Upaniṣad möchte ich, mein allgemeines Urteil zu festigen, etwa den Sloka 16 anziehen:

*śabdākṣaram paraṃ brahma yasminkṣiṇe yadukṣaram | . . .*

*tadvidvānakṣaram dhyāyedyadtechechhāntimāmanah ||*

„La parole impérissable est le Brahman Suprême: quand elle a cessé de retenir, l'impérissable, que le sage médite l'impérissable s'il souhaite pour lui-même l'apaisement.“ Ob hier *śabdākṣaram* wirklich das unzerstörbare Wort meine, kommt mir deshalb zweifelhaft vor, weil in diesem Werkchen zwei Seiten oder Formen des *śabda* unterschieden werden. Neben dem *śabdākṣara* steht die *śabdamayā*. Lesen wir doch Vers 15:

*śabdamayāṅṛto yāvattāvattiṣṭhāti puṣkare |*

*bhinne tamasi caikatvamekamevūnupaṣyati ||*

Diese Strophe ist übersetzt: „Tant qu'il s'enveloppe de la magie de la parole<sup>1</sup> il demeure dans le lotus<sup>2</sup>; l'obscurité dissipée il ne voit que la seule Unité.“ Mir scheint, *śabdākṣara* könne demnach nur besagen: das Unzerstörbare im Worte. Mir kommt es vor, als sei die Strophe 16 vielleicht auch sonst noch nicht abschließend wiedergegeben, doch kann ich deshalb nichts rechtes aussagen, weil ich den Satzteil: „quand elle a cessé de retenir, l'impérissable,“ vom Texte aus nicht verstehe. Auch die Wiedergabe des 18. Verses verträgt die nachbessernde Hand. Ist da doch der Text:

*granthamabhyasya medhāvī jñānavi jñānata-*

*tvataḥ |*

*palālamiva dhānyārthī tyajedgranthama-*

*śataḥ ||*

so verdolmetscht: „Que le savant, ayant étudié les traités de connaissance religieuse et profane réelle, abandonne entièrement les traités, comme celui qui recherche le grain abandonne la paille.“ Man braucht Text und Übersetzung wohl nur nebeneinander zu stellen, um augenfällig werden zu lassen, daß *jñānavi jñānata tvataḥ* weder genitivisch von *grantham* abhängen kann noch sein Inhalt richtig bestimmt wurde.

Um schließlich auch die Kaivalyopaniṣad anzuziehen, so möchte ich glauben, *yathā . . . . . parāparaṃ puruṣaṃ yāti vidvān* (i 1) heiße: auf daß der Wissende zum Puruṣa komme, der höher als das Höchste. Allein schon Ausdrücke wie *sūksmāstūksmataram* (Vers 16), *anoranīyān* (Vers 20) legen diese Auffassung nahe, von anderem ganz abgesehen<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>) Von mir gesperrt.

<sup>2</sup>) Für den Nichtindologen hätte es sich empfohlen anzumerken, daß darunter das Herz zu verstehen ist.

<sup>3</sup>) Der Text: *adhīhi bhāgavanbrahmavidyāṃ varīṣṭhām sadā sabbhiḥ sevayamānām nigūdhāni yathā'cīrṣṭarvapā-*

Im dritten Verse halte ich dafür, *pareṇa nākaṃ nihitaṃ guhāyām* sei eine einzige Aussage, nicht ihrer zwei, wie Tubini die Stelle auffaßt<sup>1</sup>. Im vierten Verse dürfte die Stelle: *te brahmalokeṣu parāntakāle parāṃtāḥ parimucyanti saror* schwerlich treffend verdolmetscht sein: „(Eux qui, par la connaissance, ont bien déterminé le sens de la doctrine du Vedānta, les ascètes à l'âme pure, grâce au renoncement,) dans les mondes de Brahmā sont tous libérés de ce qui est au delà de la mort.“ Es ist in dergleichen Texten recht seltsam, daß der Mensch von dem befreit wurde, was jenseits des Todes ist. Doch steht dies auch gar nicht im Texte. Der besagt vielmehr: Sie alle, die im letzten Tode den Tod überwinden<sup>2</sup>, werden<sup>3</sup> in Brahmans Welten befreit. Wie in dieser so wäre es auch für die anderen drei Upaniṣaden zu stellen, weil sie sich anders auffassen lassen, als Tubini es tut. Ich fürchte aber, den Leser schon über Gebühr beansprucht zu haben, und am Ende zeigen meine Darlegungen doch zureichend, daß diese vier Upaniṣaden nicht immer abschließend übersetzt sind.

*pam vyapahya parāparaṃ puruṣam yāti vidvān* wird übersetzt: „Enseigne-moi, Bienheureux, la plus haute science du Brahman, celle qu'honorent toujours les gens de bien, celle qui est cachée. Afin que sans tarder, ayant extirpé tout mal, celui qui seit aille, de ce qui en diffère, à l'Être suprême.“ Die Sperrung rührt von mir her.

<sup>1</sup>) *na karmāṇā na prajāyā dhānena tyāgenāike amṛtatvamānāḥ | pareṇa nākaṃ nihitaṃ guhāyām vidhṛjate yadyatayo vīṣanti ||* . . . . Ce qui est au delà du firmament, enfoncé dans la caverne“. Nach Anm. 4 bezeichnet Höhle hier das Herz.

<sup>2</sup>) Das heißt, die zum letzten Male in ihrem Werden überhaupt gestorben fürderem Sterben entbunden bleiben.

<sup>3</sup>) Der Text kann kaum etwas anderes bedeuten, die Übersetzung ist aber schwer zu rechtfertigen. Erwartet man doch dem Sinne nach *parimucyante* statt *parimucyanti*. Dieser Schlußstollen ist metrisch nicht in Ordnung. Die Lage der Dinge bleibt vorläufig undurchsichtig.

FRIEDRICH WELLER

## Satz C der Aśoka-Inschrift von Calcutta-Bairāt

Neben Satz C der Felseninschrift von Calcutta-Bairāt<sup>1</sup> läßt sich einer aus der Pañjikā zum Bodhicaryāvatāra<sup>2</sup> und dem Aṅguttaranikāya<sup>3</sup> stellen. Der Befund ist folgender:

Inschrift:	<i>e keci bhaṃte bhagavatā</i>
AN:	<i>(evam eva kho devānam inda)<sup>4</sup> yaṃ kiñci</i>
Pañjikā:	<i>yaṃ kiñcin Maitreya</i>
Inschrift:	<i>Budhena bhāsīte sarve se subhāsīte vā<sup>5</sup></i>
AN:	<i>subhāsītaṃ sabban taṃ tassa Bhaga-</i>
Pañjikā:	<i>subhāsītaṃ sarvaṃ tad Bud-</i>
Inschrift:	
AN:	<i>vato vacanaṃ arahato sammāsambuddhassa</i>
Pañjikā:	<i>dhabhāsītaṃ  </i>

Daß die Aussage des Aṅguttaranikāya mit der der Pañjika überlieferungsgeschichtlich zusammenhängt, ist augenfällig. Wird doch an beiden Stellen, trotzdem der Wortlaut im einzelnen auseinandergeht, dasselbe ausgesprochen.

Man wird auch kaum bezweifeln können, daß diese Aussage der beiden Texte irgendwie mit der der Inschrift überlieferungsgeschichtlich zusammenhängt. Dafür spricht der teilweise in allen drei Sätzen gleiche Wortlaut. Man darf, dies zu stützen, auch in die Waagschale werfen, daß,

<sup>1</sup> E. Hultzsch, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, Vol. I, *Inscriptions of Asoka*, Oxford, 1925, S. 172. Die Ausgabe der Inschriften von Barua ist mir nicht zugänglich.

<sup>2</sup> Ausgabe de la Vallée Poussins in der *Bibliotheca Indica*, S. 432. In Anm. 3 weist der Herausgeber auf die Parallelstelle im Aṅguttaranikāya hin.

<sup>3</sup> Ausgabe der Pali-Text-Society, Band 4, London 1899, S. 164, Zeile 7, 12; Ausgabe Bangkok 1927, Band 4, S. 166, Z. 5, 9.

<sup>4</sup> Die eingeklammerten Wörter fehlen an der zweiten Stelle.

<sup>5</sup> Es kann ohne jeden Schaden auf sich beruhen bleiben, daß die Schriftzüge der Inschrift in Winzigkeiten verschieden gelesen wurden.

sieht man zunächst einmal von deren logischer Verbindung ab und betrachtet die beiden Teilsätze nur für sich, jeder fast das nämliche aussagt.

Ich glaube danach, es sei nicht zu kühn, die Lage der Dinge so aufzufassen, daß — abgesehen von deren gedanklicher Verknüpfung — die Aussagen der beiden Einzelsätze für sich genommen und auch der zusammenfallende Wortlaut, in den sie gekleidet sind, durch Aśokas Inschrift für die Zeit zwischen rund 250 und etwas vor 230 v. Chr. beglaubigt sind<sup>6</sup>.

Damit ist auch ein knapper Wortlaut des Aṅguttaranikāya als zu einer verhältnismäßig eng begrenzten Zeit vorhanden geschichtlich bestätigt. Er ist gewiß nicht umfassend, noch handelt es sich dabei um Grundlehren buddhistischer Auffassung. Es ist aber immerhin mehr als gar nichts.

Auch die Teilaussagen der Pañjikā, die dem mahāyānistischen Buddhismus zugehört, müssen, wie der zusammenfallende Wortlaut dartut, als aus dieser beglaubigten Zeit überkommen angesehen werden.

Nun stehen aber die Einzelsätze, die das Ganze der Aussagen ausmachen, zu zwei gedanklichen Gefügen vereint, deren Inhalte auseinandergehen. Formal angeschaut kommt dies daher, daß Subjekt und Prädikat der Aussage in der einen Überlieferung gegenüber der anderen vertauscht sind. Heißt es in der Inschrift: „Was immer, Verehrte, vom Erhabenen, dem Buddha gesprochen wurde, all das ist trefflich gesprochen“. so sagt die Pañjikā: „Was immer, Maitreya, trefflich gesprochen ist, all das ist von Buddha gesprochen“ und der Aṅguttaranikāya: „(Genau so fürwahr, o Herr der Götter,) ist all das, was immer trefflich gesprochen wurde, Wort des Erhabenen, des Würdigen (*arhant*), des Völlig Erleuchteten“ oder an der zweiten Stelle: „Was immer trefflich gesprochen wurde, all das ist Wort des Erhabenen“ usw. Der Umfang dessen, was in diesen zwei Texten als Wort Buddhas anerkannt wird, ist gegen das, was die Inschrift angibt, so beträchtlich erweitert, daß praktisch dem keine Grenze mehr gesetzt ist, einen Ausspruch als Wort Buddhas zu werten, wenn er die Buddhisten — denn diese sind es, die nunmehr die Frage beurteilen und beantworten — gut und für sie annehmbar zu sein dünkte.

Daß unter diesem Gesichtspunkte manches in das Mahāyāna als Aussage Buddhas mag aufgenommen worden sein, kann hier auf sich beruhen bleiben. Die Ausführungen der Pañjikā sprechen selbst dafür<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Diese ungefähren Zahlen mögen sich etwas nach oben verschieben. Solche Unterschiede — sie können nicht eben erheblich sein — sind für meine Belange unwesentlich. Ich denke, es erübrigt sich deshalb auch, Literatur anzuführen, in der das Alter der Inschrift von Calcutta-Bairāt erörtert wird. Es bleibt in diesem Zusammenhange gänzlich belanglos, ob zehn Jahre auf oder ab anzusetzen seien. Genau datieren läßt sich diese Inschrift bisher sowieso nicht.

<sup>7</sup> Die eingangs dieses Aufsatzes aus der Pañjikā wortmäßig ausgehobene Stelle

An diesem Orte soll es dabei bewenden, darauf aufmerksam zu machen, daß auch der *Āṅguttaranikāya* bereits in diese Entwicklung verflochten ist. Dies bezeugt eben der Abschnitt, aus dem ich zu Beginn meiner Betrachtung wörtlich auszog, was als Wort Buddhas bestimmt wird. Lesen wir da doch gegen Ende<sup>8</sup>: *yāvatā bhante Uttara manussesu catasso parisā : bhikkhū bhikkhuniyo upāsakā upāsikāyo, nāyaṃ dhammapariyāyo kismīñci patiṭṭhito. Ugganḥātu bhante āyasmā Uttaro imaṃ dhammapariyāyaṃ, pariyāpuṇātu bhante āyasmā Uttaro imaṃ dhammapariyāyaṃ, dhāretu bhante āyasmā Uttaro imaṃ dhammapariyāyaṃ. Atthasaṅkīto ayaṃ bhante dhammapariyāyo ādibrahmacariyiko ti.* „Soweit, Ehrwürden Uttara, es unter den Menschen die vier Gemeinden gibt: die Mönche, die Nonnen, die männlichen und weiblichen Laienanhänger (Buddhas), ist in keiner von ihnen dieser Abschnitt der Lehre vorhanden. Aufnehmen, Ehrwürden, soll der achtbare Uttara diesen Abschnitt der Lehre; sich aneignen, Ehrwürden, soll der achtbare Uttara diesen Abschnitt der Lehre; im Gedächtnisse bewahren, Ehrwürden, soll der achtbare Uttara diesen Abschnitt der Lehre. Nützlich, Ehrwürden, ist dieser Abschnitt der Lehre, er befaßt sich mit den grundsätzlichen Belangen des heiligen Wandels!“<sup>9</sup> Ich glaube, diese Sprache ist so unmißverständlich deutlich, daß sie nicht weiter erläutert zu werden braucht.

Man wird nun geltend machen, ich spreche hier von einer Entwicklung und tue dies in dem Sinne, daß die Aussage in der *Pañjikā* und dem *Āṅguttaranikāya* die spätere Form gegenüber der inschriftlichen darstelle. Das sei nicht bewiesen. Vielleicht sei die Entwicklung auch umgekehrt gegangen.

Einen Beweis mit geschichtlich erhärteten Tatbeständen vermag ich nicht zu erbringen. Das kann, so wie die Dinge bis heute liegen, überhaupt niemand. Mir will es indes vorkommen, als fügen sich eine Anzahl Wägungen der Gegebenheiten zum Schlusse zusammen, daß die zuerst genannte Entwicklung, d. h. die von der Form der Aussage in der Inschrift zu der im *Āṅguttaranikāya* und in der *Pañjikā*, alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Damit wird dann die umgekehrte Entwicklung, d. h. die von der Form der Aussage in den beiden genannten Texten zu der in der Inschrift, selbsttätig unwahrscheinlich.

wird besprochen von Śānti Bhikṣu Śāstri, Ācārya Śāntideva kā Bodhicaryāvatāra, *Buddhavihāra*, Lakhnaū, 1955, S. 145 ff.

<sup>8</sup> *Āṅguttaranikāya*, Band iv, S. 166, § 10.

<sup>9</sup> Die Mittel, welche die Kritik einsetzt, etwas als Wort Buddhas zu bestimmen, wie sie hier oder in der *Pañjikā*, S. 432, auftreten, sind zumindest teilweise dem Worte und auch der Sache nach alte Bekannte. Vgl. etwa *Dīghanikāya*, Ausgabe der Pali Text Society, Band i, S. 189, § 30.

Wende ich mich diesen Erwägungen zu, so eignet der inschriftlichen Fassung der Aussage eine größere Wahrhaftigkeit. Daß alles, was trefflich gesprochen wurde, Buddhas Wort sei, wird nicht nur mir einigen Zweifel erwecken, ob dies ein geschichtlicher Tatbestand sei. Diese Aussage dürfte auf der bestimmten Absicht beruhen, Darlegungen als Ausführungen Buddhas zu bestimmen, deren Herkunft von Buddha eben nicht feststand. Um es mit anderen Worten auszudrücken, dürften Mönche daran interessiert gewesen sein, umlaufenden Ausführungen den Stempel der Echtheit in dem Sinne aufzudrücken, daß diese von Buddha selbst stammen, unbeschadet, ob dem so war. Daß sich die Dinge so verhalten, dafür spricht der angezogene Absatz 10 von *Āṅguttaranikāya*, Band iv, S. 166.

Daß die weitgehende Bestimmung dessen, was Buddhas Wort sei, wie sie im *Āṅguttaranikāya* und in der *Pañjikā* vorgetragen wird, jünger sei als die Aśoka-Inschrift, macht mir der Umstand wahrscheinlich, daß Aśoka sich mit dem Texte an den Saṅgha wendet. Daß er sich in dieser Empfehlung an den Orden der Mönche einer Formulierung bedient hätte, welche damals nicht als die richtige Fassung galt und herrschte, spricht um so weniger an, als in eben dieser Inschrift kanonische Texte zum Studium besonders empfohlen werden. Wäre damals die sehr viel weiter reichende Forderung, als Wort Buddhas dasjenige anzuerkennen, was trefflich gesprochen wurde, normativ gewesen, ist kein Grund abzusehen, warum er sie nicht sollte verwendet haben. Hätte die weiterreichende Formulierung gegolten und Aśoka sie nicht verwendet, sondern statt dessen eine, die keinen autoritativen Wert besaß, hätte er recht unklug gehandelt. Denn die Mönchsgemeinde scheint zu seinen Zeiten nicht immer so ganz einhelliger Botmäßigkeit gewesen zu sein<sup>10</sup>.

Wie die eingefügten Anreden bekunden<sup>11</sup>, wird die Fassung mit der weitumfassenden Bestimmung dessen, was Buddha-Wort ist, eher eine bequem verwendbare Formel gewesen sein als nicht, etwas als Buddhas Ausführung zu beanspruchen. Diesen Eindruck ruft die inschriftliche Formulierung ganz und gar nicht hervor.

Sieht man sich die Wortlaute im einzelnen etwas näher an, so fällt einem als erstes auf, daß die Worte des mahāyānistischen Textes dem der Inschrift näher stehen als die des *Āṅguttaranikāya*. Es ist schließlich einerlei, ob man sagt *Budhena bhāsīte* oder *Buddhabhāṣitam*. Statt dessen bietet der *Āṅguttaranikāya*: *Bhagavato vacanaṃ arahato sammāsambuddhassa*. Da der Pāli-Kanon dem im Lande Magadha Überkommenen immerhin näher steht, als ein mahāyānistischer Text, wie immer die Ver-

<sup>10</sup> Vgl. die kleinen Säulenedikte von Sāmcī und Sārnāth.

<sup>11</sup> Im *Āṅguttaranikāya devānam inda = Indra*, in der *Pañjikā Maitreya*.



hältnisse im einzelnen gelagert sein mögen, sollte man eigentlich das Gegenteil zu finden erwarten. Stehen aber weiter auseinanderliegende Überlieferungszweige einander im Wortlaut näher, dann darf man dies, glaube ich, schon dahin auswerten, daß ein praktisch gleicher Wortlaut als originär gesichert werde. Der abweichende Wortlaut des *Āṅguttaranikāya* dürfte demgegenüber die neuere Formulierung darstellen. Es kommt mir auch vor, als seien die Wörter *arahato sammāsambuddhassa* im *Āṅguttaranikāya* einigermaßen auffällig gestellt. Üblicher scheint die Wortfolge *bhagavato arahato sammāsambuddhassa* zu sein<sup>12</sup>. Mißt man dem aber auch gar keine Beweiskraft zu, so wird der da noch angehängte Schwanz: *tato upādāy' upādāya mayaṇ c' aññe ca bhaṇāmā ti* niemanden davon überzeugen, daß er der ganzen Formel den Stempel der Ursprünglichkeit aufdrücke. Denn wenn dies vermeldet werden kann, war es an der Tagesordnung, daß Mönche umlaufenden Aussprüchen oder Meinungen den Charakter, Buddhas Wort zu sein, zumaßen. Leider steht der Wortlaut an dieser Stelle nicht fest. Statt *mayaṇ c'aññe ca* bietet die siamesische Ausgabe *mayam dhañṇam ca*, *aññe ca* ist hier in die Fußnote verwiesen<sup>13</sup>.

Den eben ausgehobenen Satz verstehe ich so: „Daher<sup>14</sup> nehmen wir und andere immer wieder auf und sprechen dann“. Im siamesischen Texte liegen die Dinge etwas anders. Indra fragt Uttara, ob das, was er vorträgt, sein eigener Einfall (*paṭibhāna*) oder Wort Buddhas sei. Darauf antwortet Uttara, er wolle ihm die Sachlage durch einen Vergleich verständlich machen. Dazu führt er aus: „Es ist so, o Herr der Götter, wie wenn in der Nähe eines Dorfes oder einer Stadt ein großer Haufen Getreide wäre, (und) daher eine große Menge Menschen mit Schulterstangen, Körben, Beuteln, die sie aus dem Gewandschoße bilden (*ucchaṅga*) und beiden hohlen Händen Getreide herbeiholten. Ginge nun jemand, o Herr der Götter, zu der großen Menge Menschen hin und fragte sie dann so: ‚Woher holt ihr dies Getreide herbei?‘, wie gäbe dann, o Herr der Götter, die große Menge Menschen, die Auskunft gibt, so Auskunft, daß sie richtig Auskunft gibt?“ „Verehrter! Die große Menge Menschen, die richtig Auskunft gibt, dürfte die Auskunft geben: ‚Von diesem großen Haufen Getreide holen wir (Getreide) herbei.“ „Genau ebenso, o Herr der Götter, (ist es damit, daß) was immer trefflich gesprochen wurde, all dies das Wort des Erhabenen

<sup>12</sup> Vgl. A Critical Pāli Dictionary, Band i, Copenhagen 1944, S. 419a, Z. 40ff.; 419b, Z. 28.

<sup>13</sup> Band iv, S. 166, Z. 7. Zur Stelle Zeile 10 ist in der siamesischen Ausgabe selbst diese Lesart nicht wieder vermerkt. Doch tut dies die Ausgabe der Pāli Text Society Band iv, S. 164, Anm. 10, für beide Stellen.

<sup>14</sup> Das kann wohl dem Zusammenhange nach nur besagen: aus dem, was trefflich gesprochen und daher Buddhas Wort ist, schöpfen wir immer wieder.

ist, des Würdigen, des Völlig Erleuchteten. Daher nehmen wir und andere immer wieder auf und sprechen dann.“ Statt des letzten Satzes steht im siamesischen Texte: „Und daher<sup>15</sup> nehmen wir immer wieder Getreide auf und sprechen dann“<sup>16</sup>. Sei nun die eine oder andere Spielform, *aññe* oder *dhañṇam*, richtig, in sachlichem Betrachte ändert sich dadurch nichts Wesentliches. Bleibt doch in jedem Falle bestehen, daß Mönche vorhandene treffliche Aussprüche zu Worten Buddhas stempelten, und zwar immer wieder. In jedem Falle ist zu ersehen, daß die Aussage, was immer trefflich gesprochen wurde, ist von Buddha gesprochen, absichtlich von Mönchen abgefaßt wurde, denen anlag, unbeglaubigtes oder schlecht beglaubigtes Gut für echtes Buddhawort auszugeben, weil sie dies zu tun für zweckmäßig erachteten. Daß so vorzugehen berechtigt sei, erhärteten sie mit dem Satze, daß, was immer trefflich gesprochen ist, Buddhas Wort ist. Da dieser nun in der Pañjikā, und weitgehend auch im *Āṅguttaranikāya*, die gleichen Wörter enthält wie der inschriftliche Satz, dieser aber deshalb geschichtlich wahrhaftiger ist als jener, weil er tendenzlos nichts als die ebenso schlichte wie selbstverständliche Überzeugung jedes wirklichen Buddhisten ausdrückt, liegt der Schluß nahe, die Form der Aussage, welche in beiden literarischen Quellen vorliegt, sei aus der auf der Inschrift erhaltenen umgebaut, um alten Wein in neue Schläuche zu füllen. Dann stellte die literarische Form des Satzes die jüngere Aussage dar.

Dabei bleibt es in der Schwebe, ob aus dem inschriftlich beglaubigten *bhagavatā Budhena* in die Pāli-Fassung das erste, in die mahāyānistische das zweite sei aufgenommen worden. Das ist weder zu beweisen noch zu widerlegen.

Keine der angestellten Erwägungen schlägt entscheidend durch. Geht ihnen allen zusammen auch die Kraft eines mathematischen Beweises ab, so dürften alle miteinander doch als wahrscheinlich ergeben, daß der Satz der Inschrift den meisten Anspruch erheben kann, unverfälscht einen echten Tatbestand auszudrücken, der in die literarische Form vorsätzlich umgebildet wurde.

Der Worte, um die es sich dabei handelt, sind gewiß nicht viele. Sie beschränken sich auf folgendes: *e keci bhagavatā Budhena bhāsīte sarve se subhāsīte*. Immerhin ist es, sind die von mir aufgestellten Voraussetzungen tragfähig, meines Wissens der erste Fall, daß ein Māgadhī-Satz zusammen mit einer Übersetzung ins Pāli aufgezeigt wird. Hält man dafür, dies gehe

<sup>15</sup> Das heißt, wir nehmen unser Getreide immer wieder auf, schöpfen immer wieder aus dem, was trefflich gesprochen wurde und deshalb Buddhas Wort ist.

<sup>16</sup> Die Übersetzung des *Āṅguttaranikāya*, welche die Pāli Text Society herausgab, ist mir nicht zugänglich, ebensowenig *Manorathapūraṇī*, Band iv.

deshalb zu weit, weil die Sätze unterschiedlicher Inhalte sind, so wird man doch dem zustimmen können, daß die Worte, aus denen ein Māgadhi-Satz aufgebaut ist, in einem umgebildeten Satze des Pāli-Kanons übersetzt auftreten.

Erweisen sich meine Ausführungen insoweit als tragfähig, daß sie geschichtlich wahrscheinlich sind, dann folgerte daraus noch etwas anderes, und das wäre gewichtiger. Dann könnte der Aṅguttaranikāya nämlich in der Form, wie er uns heute im Pāli-Kanon vorliegt, als Ganzes unmöglich auf den beiden ersten Konzilen entstanden sein. Statt dessen erhöhe sich die Frage, ob er in der Form, wie wir ihn heute aus dem Pāli-Kanon kennen, nicht jünger sei als die Zeit Aśokas.

Galt zur Zeit Aśokas im Orden der buddhistischen Mönche die Aussage als normativ, was immer Buddha gesprochen habe, das sei vortrefflich gesprochen, so kann, glaube ich, daneben nicht in einem kanonischen Werke der Mönchsgemeinde die andere bestehen, welche dahin lautet, daß, was immer trefflich gesprochen, Wort Buddhas sei. Maßgeblich kann nur eine Auffassung sein. Die zweite hebt die erste aber aus den Angeln.

Gegen diese bange Frage läßt sich Purāṇa nicht als Zeuge aufrufen<sup>17</sup>. Entscheidet dieser sich doch nach dem, was er von Buddha persönlich vernahm. Uttara — wer immer das gewesen sein mag<sup>18</sup> — dagegen bestimmt, ob etwas Buddhas Wort sei, danach, ob er selbst etwas für trefflich verkündet erfindet, unbeschadet, ob er es von Buddha persönlich vernahm oder nicht. Von daher gesehen bleibt die aufgeworfene Frage bestehen.

Nach Chizen Akanuma, A Comparative Catalogue of Chinese Āgamas and Pāli Nikāyas, Nagoya 1929, S. 325, fehlt dies Sutta des Aṅguttaranikāya im 增一阿含經 (Ekottarāgama). Unter dieser Voraussetzung ist der Pāli-Text des Sutta im Aṅguttaranikāya nicht eben sonderlich gesichert.

<sup>17</sup> Vinayapiṭaka, herausgegeben von H. Oldenberg, Band ii, S. 289f.

<sup>18</sup> Malalasekera, Dictionary of Pāli Proper Names, London 1937, S. 350. unter 2. Uttara und S. 354 unter Uttara-Sutta. Seine Verselbigung steht offen.

## FRIEDRICH WELLER

### Bemerkung zu Aśokas Säulenedikt von Sāṃchī

Jüngst befaßte sich L. Alsdorf mit Aśokas Säulenedikten von Kauśāmbī, Sārnāth und Sāṃchī.<sup>1</sup> Mir kommt, was er ausführt, überzeugend vor, und die nachfolgende Bemerkung ändert die Ergebnisse nicht ab, zu denen er geführt wird. Sie bezieht sich im übrigen nur auf das Edikt von Sāṃchī. Mich dünkt, es sei auffällig, daß da Aśoka aussagen soll: „Die Einheit des Saṃgha ist (wieder) hergestellt, des Mönchs- wie des Nonnen-Ordens, (auf immer, so lange) Söhne und Enkel (von mir regieren und) Mond und Sonne (scheinen).“<sup>2</sup> Abgesehen davon, daß dies vorauszusagen auch dann kühn bleibt, wenn man einräumt, Aśoka habe nicht wissen können, wie die Geschichte sich abrollen werde, steht dem, den fraglichen Wortlaut so aufzufassen, meines Erachtens formal entgegen, daß sich zwischen *bhikhunīnaṃ cā* und *puta-papotike caṃdama-sūriyike* im Texte ein *ti* (= *iti*) vorfindet.<sup>3</sup> Nun versteht zwar Hultsch die Stelle ebenso wie Alsdorf: „The Saṃgha both of monks and of nuns is made united as long as (my) sons and great-grandsons (shall reign, and) as long as the moon and the sun (shall shine)“<sup>4</sup>, aber leider beseitigt dies mir den Stein des Anstoßes nicht, den dies *ti* — jedenfalls für mich — abgibt, wenn man die Stelle so auffaßt, wie es die beiden Gelehrten taten.

Irre ich nicht, dann läßt sich die genannte Schwierigkeit beheben, wenn man die Worte der Inschrift etwas anders auf die Sätze verteilt, als zu tun Hultsch vorschlug.<sup>5</sup> Ihm schloß sich Alsdorf an. Ich glaube, man dürfe die Sätze auch so abgrenzen:

(C) . . [gh]e . . . . *mage kaṭe [bhi]khūna[m] ca bhi[khun]īnaṃ cā ti*

<sup>1</sup> Aśokas Schismen-Edikt und das dritte Konzil, *Indo-Iranian Journal*, Band 3, S. 161ff.

<sup>2</sup> Alsdorf, a. a. O., S. 165.

<sup>3</sup> Vgl. auch Alsdorf, a. a. O., S. 165, Z. 2/3.

<sup>4</sup> *Inscriptions of Asoka*, S. 161f.

<sup>5</sup> *Inscriptions of Asoka*, S. 160f.

(D) [p]uta-pa[po]tike caṃ[da]m[a-sū]ri[yi]ke ye saṃghaṃ bh[ā]khati  
bhikkhu vā bhikkhuni vā usw.

Damit rückte der Ausdruck *puta-papotike caṃdama-sūriyike* auch funktionell der ausführlicheren Wendung an die Seite, welche die 31. Zeile des 7. Säulenediktes von Delhi-Toprā bietet: *putā-papotike caṃdama-sūriyike hotu ti*.<sup>6</sup> Wenn die Inschrift von Kauśāmbī Kürze erstrebte<sup>7</sup>, mag auch anderweit ein knapper Wortlaut vorliegen. Darf man die hier erörterte Stelle nach der bezeichneten Richtung hin verstehen, dann bietet sich, in Alsdorfs Worten ausgedrückt, etwa folgende Verdeutschung an: „Die Einheit des Saṃgha ist (wieder) hergestellt, des Mönchs- wie des Nonnen-Ordens. (Auf daß dies bleibe, so lange) Söhne und Enkel (von mir regieren und) Mond und Sonne (scheinen), ist dem, der (künftig) den Saṃgha spalten wird, es sei Mönch oder Nonne, weiße Kleidung anzulegen“ usw. Mich mutet es an, als werde Blochs Übersetzung: „la Communauté a été unie pour les moines et les nonnes: ceci doit durer avec mes fils et petits-fils, autant que lune et soleil.“<sup>8</sup> dem, was Aśoka aussagt, für die fragliche Stelle gerechter als die der beiden deutschen Forscher. Soviel ich sehe, endet auf der Inschrift von Sāmchī der Tatbestand, welcher den Mahāmātra mitgeteilt wird, vor dem besagten *ti*. Der Mittelsatz vermeldet die Anordnung, nach der zu verfahren ist, wobei einleitend angegeben wird, weshalb sie erlassen wird. Der Schlußsatz spricht aus, was Aśoka persönlich durch diese Verfügung zu erreichen wünscht.

<sup>6</sup> *Inscriptions of Asoka*, S. 133, Satz OO.

<sup>7</sup> Alsdorf, a. a. O., S. 164.

<sup>8</sup> J. Bloch, *Les Inscriptions d'Asoka*, S. 151. Neuere Ausgaben der Aśoka-Inschriften sind mir nicht zugänglich.

## DIE ÜBERLIEFERUNG DES ÄLTEREN BUDDHISTISCHEN SCHRIFTTUMS

Von FRIEDRICH WELLER

Meine Damen und Herren!\*

Anders, so ganz anders, als es in näher liegenden Zweigen der Geisteswissenschaft der Fall ist, stellt sich in mancher Hinsicht dem rückschauenden Betrachter der Gang dar, welchen die Erforschung Indiens durchlaufen hat. Geht doch hier der Fortschritt in der Erkenntnis viel mehr als in anderen Gebieten geistesgeschichtlicher Forschung durch Irrtum und Wirrnisse hindurch. Während auf anderen Feldern der Geisteswissenschaft gesicherte oder doch verhältnismäßig verlässliche geschichtliche Tatsachenreihen aller weiteren Forschung eine feststehende und bleibende Grundlage abgeben, fehlt der Erforschung des alten Indiens diese Grundlage von wenigen Einzelfällen abgesehen.

Der Grund für diese merkwürdige Erscheinung liegt darin, daß die Inder erst spät und da auch nur zu Ansätzen einer Geschichtsschreibung gekommen sind und datierte Inschriften diesem Mangel nur zum kleinsten Teile abhelfen. Da der Gang der politischen Geschichte auch durch außerindische Ereignisse nur selten für begrenzte Räume und Zeiten aufgehellert wird, auf die Literatur bezügliche Nachrichten bei Fremdvölkern nur über den Terminus post quem non Auskunft geben, so bleibt nichts weiter übrig, als die Untersuchung über eine philologische Quellenkritik vorzutragen, um aus dieser inneren Textkritik heraus mit Hilfe der archäologischen Ergebnisse eine Einsicht in das geschichtliche Werden zu gewinnen.

Da die eben geschilderte Art wissenschaftlicher Forschung nun für den weitaus größten Zeitraum und noch dazu für die bestimmtesten Ereignisse allein in Frage kommt, so ist es nicht weiter verwunderlich, wenn die Ergebnisse, zu denen die einzelnen Wissenschaftler kommen, oft nicht um Jahre und Jahrzehnte, sondern um Jahr-

hunderte, ja Jahrtausende auseinandergehen, wenn es gilt, die wichtigsten Quellen und die für die Entwicklung bedeutsamsten Menschen ihrer Entstehungs- oder Lebenszeit nach festzulegen.

Das eine oder andere Beispiel wird die Sachlage verdeutlichen. Es liegt noch nicht sehr lange zurück, daß der gefeiertste indische Dichter, Kālidāsa, bis auf die Kleinigkeit von 1000 Jahren festgelegt war, schwankte doch der Ansatz seiner Lebenszeit zwischen den Jahren 500 vor und 500 nach Christus. Und das älteste Denkmal arischen Geistes in indischer Sprache, der R̥gveda, wurde in Zeiten gesetzt, die nicht weniger als vier Jahrtausende auseinanderliegen, wenn man schon einmal phantastische Ansätze mit in Rechnung stellt. Aber nicht genug damit, kommen zu diesem Unterschied durch die neuesten Arbeiten über den R̥gveda noch ungefähr anderthalb Jahrtausend hinzu, denn diese Arbeiten setzen jene Quelle in das zweite Viertel des ersten vorchristlichen Jahrtausends. Bedenkt man nun noch, daß die Handschriften, auf denen unsere europäische Ausgabe des R̥gveda beruht, in der Hauptsache aus dem 17. und 18. Jahrhundert nach Christus stammen, so vermittelt einem dies einen deutlichen Eindruck der Schwierigkeiten, gegen welche die Indologie anzukämpfen hat. Mögen sich auch die Inhalte der Untersuchung ändern, so ist das Bild auch bei anderen Teilgebieten der Forschung doch immer im selben Rahmen aufgezo-

gen. So kommt es, daß nicht nur für die älteste Zeit indischen Geisteslebens die Grundmauern der Häuser wanken, die sich unsere Lehrer errichtet hatten, sondern auch von dem manches nachgibt, was unsere Lehrer als gesichertes Erkenntnis über Buddha und sein Werk in ihre Scheuern gebracht zu haben meinten. Auch hier hat sich den jüngeren herausgestellt, daß die Grundlage, auf der unsere Lehrer standen, d. h. das buddhistische Schrifttum, wie es in Pāli-sprache in Ceylon und Hinterindien überkommen ist, für sich allein überhaupt nicht tragfähig genug ist, irgend eine Frage über den älteren Buddhismus und seine Geschichte zu lösen. Denn diese Literatur bedarf nicht nur als Ganzes betrachtet, sondern in allen ihren Einzelteilen der Sicherung durch die Parallelliteratur, die uns in chinesischer und zum Teile in tibetischer Sprache mit der mongolischen Begleitübersetzung erhalten ist. Wir jüngeren sind der Überzeugung, daß durch solche vergleichende Textkritik eine sicherere Möglichkeit geboten wird, geschichtliches Werden zu er-

kennen, als sie der Pālikanon allein gewährleistet, und es wird nicht von Übel sein, einmal zuzusehen, nach welchen Seiten hin und in welchem Ausmaße sich die Erkenntnisse über die Grundlage verschoben, auf welcher unsere Lehrer standen.

Die Sachlage war doch die. Von einem umstürzlerischen Russen abgesehen war die allgemeine Meinung dahin gegangen, daß man, wie es die ceylonische Überlieferung will, in dem auf Ceylon erhaltenen Kanon dasjenige Schrifttum der Buddhisten vor sich habe, welches jedenfalls in seinem hauptsächlichsten Bestande aus einer Zeit stamme, die Buddhas Todesjahr recht nahe steht. Die Sammlung der Werke habe mit Buddhas Tod eingesetzt, und wenn die Sammlung auch, wie schon aus der verschiedenen sprachlichen Form des Pāli erhellt, im Laufe der Zeit gewachsen sei, so wäre sie doch auf dem Konzil unter Aśoka wohl in der Hauptsache zum förmlichen Abschluß gekommen. Das ist also etwas nach der Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts. Die Werke seien gedächtnismäßig bewahrt und mündlich überliefert worden, bis sie gegen die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts unter einem Könige namens Vattagāmani auf Ceylon zum ersten Male mit der Auslegung zusammen schriftlich wären niedergelegt worden.

Einen festen Stützpunkt für diese Überzeugung vom Alter und der wesentlichen Echtheit des auf Ceylon erhaltenen Kanons hatte man vor allem darin gefunden, daß ein Werk des Abhidhammapitaka, das Kathāvatthu, auf eben dem erwähnten Konzile unter Aśoka soll abgefaßt worden sein. Da dies Abhidhammapitaka als die scholastische Verarbeitung buddhistischer Begriffe zweifelsohne die jüngste Schicht des Kanons darstellt, hatte man von da aus unter Verwendung der einheimischen Überlieferung das übrige Schrifttum rückwärts eingeordnet. Dabei war man zu der Überzeugung gekommen, daß der Dīghanikāya, die Sammlung der langen Ausführungen über buddhistische Aufstellungen aus dem Suttapitaka, jedenfalls der älteste Prosatext der Sammlung überhaupt sei<sup>1</sup>. Man war weiter der Meinung, daß der ceylonische Kanon ein im wesentlichen treues Abbild jenes alten Kanon darstellt, ja wohl das treueste Abbild. Man hatte diese Überzeugung aus dem Vergleich von Texten südlicher und nördlicher Herkunft erhärten zu können geglaubt<sup>2</sup>. Daß die Untersuchungen textvergleichender Art nach dieser Seite hin im ganzen nur an der Oberfläche bleiben

konnten, lag in der Natur der Sache und den Zeitumständen begründet.

Ehe wir uns der Aufgabe zuwenden, darzulegen, welche Folgerungen sich aus einer genaueren Vergleichung der Texte chinesischer und der Pāli-Überlieferung ergeben, liegt es mir noch ob, darauf hinzuweisen, daß manche Forscher<sup>3</sup> sich sogar im Anschluß an die ceylonische Überlieferung dahin ausgesprochen haben, daß selbst die Sprache, in welcher der Pālikanon abgefaßt ist, in den wesentlichen Grundlagen die Sprache von Magadha sei, in der Buddha selbst gelehrt habe. Doch gingen in diesem Punkte die Ansichten weit auseinander.

Wenden wir uns der Einzelbetrachtung zu, so empfiehlt es sich, davon auszugehen, daß das Kathāvatthu unter Aśoka abgefaßt worden sein soll, weil diese Nachricht den eigentlichen Eckpfeiler für die Datierung der buddhistischen Werke abgibt<sup>4</sup>. Wir haben nun in chinesischer Sprache ein anderes Abhidhammapiṭaka erhalten, das aus der Schule der Sarvāstivādin, welches in jeder Hinsicht so weit von dem der ceylonischen Theravādin abweicht, daß sich alle Versuche, beide Textreihen zusammenzubringen, als gegenstandslos herausgestellt haben.

Auffälliger noch ist es, daß in den Auseinandersetzungen der Sarvāstivādin und Sautrāntika das Abhidhamma des Theravāda unbekannt ist. Es wird auch sonst kein Bezug darauf genommen, während gelegentliche Zitate aus den Texten der Sthaviravādin vorkommen. Man kann, wie es auch McGovern tut, aus dieser Sachlage kaum einen anderen Schluß ziehen, als daß das Abhidhamma der Theravādin damals im nördlichen Indien unbekannt war, denn wie sollte man es sich sonst erklären, daß die Sautrāntika sich das bequeme Beweismittel hätten entgehen lassen, auf die gänzliche Verschiedenheit der beiden Abhidhammasammlungen hinzuweisen zur Rechtfertigung ihres Standpunktes, daß nur das Suttapiṭaka als Quelle für die Lehre Buddhas in Frage kommt, das Abhidharma aber als solche zu verwerfen sei?

Jedenfalls müssen die Verhältnisse einigermaßen mißtrauisch gegen die Versicherung der ceylonischen Überlieferung machen, das Abhidhamma des Pālikanons stamme aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert, und der Eckpfeiler für die zeitliche Anordnung des älteren Schrifttums scheint einigermaßen gestützt werden zu müssen, ehe man weiterhin geschichtliche Gebäude darauf errichten kann.

Dies ist umsomehr nötig, als auch für das Suttapiṭaka, die Sammlung der eigentlichen Lehrtexte, der Befund vergleichender Textuntersuchung die fromme buddhistische Geschichtsschreibung widerlegt. Daß hier die Arbeiten noch in den Anfängen stecken, ändert an den grundsätzlichen Ergebnissen nichts.

Halten wir uns, weil er für den ältesten Text dieser Sammlung angesprochen wurde, an den Dīghanikāya.

Soweit die einzelnen Texte, welche dieses Werk enthält, bis heute untersucht worden sind, haben sie sich alle als Kompilationen erwiesen<sup>5</sup>, und soweit der Versuch unternommen wurde, Überlieferungsstammbäume des einschlägigen Gutes aufzustellen, erweist es sich, daß die kompilierten Kapitel dieses Werkes eine längere Textgeschichte hinter sich haben, als zugehörige Stücke des Madhyamāgama<sup>6</sup> oder der diesem Werke entsprechenden Übersetzung.

Daß der Text des Dīghanikāya, wie wir ihn heute im Pālikanon erhalten haben, nicht primär sein kann, geht aus allerhand weiteren Eigentümlichkeiten hervor.

Einmal sind, soweit die heutigen Textausgaben wenigstens ein Urteil zulassen, die Verse häufig metrisch nicht in Ordnung. Das ist nun in Indien viel auffälliger, als es uns auf den ersten Blick erscheint. Wird doch hier jedes Versmaß durch eine nur ihm eigene Melodie gesichert, sodaß bei mündlicher Überlieferung eines Werkes das Versmaß eigentlich überhaupt nicht zerbrechen kann. Denn selbst wenn der Wortlaut sich ändert, zwingt ihn die Versmelodie immer wieder in das Metrum. Finden sich nun in einem Werke wie dem Dīghanikāya doch verderbte Verse, so wird man den Grund für diese Störungen des Versmaßes nur in schriftlicher Überlieferung suchen dürfen. Da sich nun an einzelnen Versstellen<sup>7</sup> Nominativformen auf -e erhalten haben, die bekanntermaßen ein Merkmal der Māgadhī abgeben, und die neben der gewöhnlichen Nominativform des Pāli auf -o auch an vereinzelt Prosastellen stehen, so wird man zu der weiteren Frage gedrängt, ob die metrischen Unstimmigkeiten nicht aus einer schriftlichen Umsetzung der Texte aus der Māgadhī in den jetzigen Pālidialekt abgeleitet werden müssen. Die Formen der neuen Sprache waren andere als die der Mundart, in welcher die Verse von Haus aus abgefaßt waren und zersprengten, als sie eingeführt wurden, das metrische Gehäuse. Sie konnten es tun, weil bei einer schriftlichen Überlieferung die Melodie ausgeschaltet ist.

Eine Bestätigung dafür aber, daß im Dīghanikāya, wie er uns heute im Pālikanon vorliegt, ein abgeleiteter Text zu erkennen ist, dürfen wir vom stofflichen Inhalte her entnehmen. Zeigt es sich doch bei einer Vergleichung mit der chinesischen Übersetzung des Dīghāgama, daß keine der beiden Einzelüberlieferungen unmittelbar Quelle der anderen sein kann. Dazu ist der stoffliche Inhalt nach Anordnung und Umfang im einzelnen viel zu verschieden. Doch läßt andererseits die obwaltende weitgehende Übereinstimmung, die trotzdem bei den einzelnen kompilierten Kapiteln an stofflichem Inhalte noch obwaltet, keinen Zweifel, daß eine irgendwie gestaltete gemeinsame Quelle für beide Überlieferungsreihen zugrunde gelegen haben muß, so wenig sich ihr Charakter zunächst bestimmen läßt.

Die zentralasiatischen Fragmente des Dīghanikāya bestätigen diese Sachlage.

Hält man nun neben diesen Befund aus der obwaltenden stofflichen Wechselbeziehung verschiedener Überlieferungsreihen der Texte die Tatsache, daß die erhaltenen verschiedenen Textreihen in unterschiedlichen Sprachen abgefaßt sind, so erhellt daraus, daß nicht nur eine sprachliche Umsetzung zu unterstellen ist, sondern ihrer mehrere vorgenommen wurden. Hat es sich doch herausgestellt, daß die indische Vorlage der chinesischen Übersetzung des Dīghāgama in irgend einem, vorläufig nicht sicher zu bestimmenden Prakritdialekt<sup>8</sup> abgefaßt war, der jedenfalls nicht Māgadhī war. Das ergibt sich daraus, daß sich aus einer lautgetreuen Umschrift eine Nominativform auf -o nachweisen läßt<sup>9</sup>. Aus dem Pālitexte aber ist diese indische Vorlage der chinesischen Übersetzung nach ihrem stofflichen Inhalte und dessen Anordnung ganz sicher nicht übersetzt worden. Da nun auch die zentralasiatischen Fragmente in einer vierten Sprache, nämlich in Sanskrit, abgefaßt sind, für diese Fragmente aber weder der Pālitext noch die indische Vorlage der chinesischen Übersetzung des Dīghāgama die Quelle sein kann<sup>10</sup>, so können die vorliegenden Texte in den verschiedenen Überlieferungsreihen nur durch eine Übersetzung aus einer Mundart in die andere gewonnen worden sein.

Die Frage aber, ob die erste Sprache, aus der übersetzt wurde, Pāli gewesen sei, können wir nach unseren Ausführungen über die metrischen Störungen im Pālitexte und die Quellenabhängigkeit überhaupt nicht mehr ins Auge fassen, ganz abgesehen davon,

daß die traditionellen Ansprüche des Pāli, im Grunde Māgadhī und damit jene erste Sprache buddhistischer Werke zu sein, nur ganz vereinzelt bei Wissenschaftlern aufgenommen worden ist, weil sie zuviel ungelöste Schwierigkeiten in sich beschließen.

Wie man sich aber vorstellen soll, daß gedächtnismäßig bewahrte Texte bei mündlicher Überlieferung aus einer Mundart in eine andere übersetzt werden konnten, darauf hat noch niemand eine Antwort zu geben vermocht. Und doch wäre diese Antwort umso willkommener, als der Dīghanikāya in Pāli immerhin gegen achthundert Seiten, zum größten Teile in Prosa, füllt. Dies Werk aber ist wirklich nur ein kleiner Teil selbst des Pālikanons. Bedenkt man nun aber, daß nicht nur der Kanon, sondern nach ceylonesischer Überlieferung auch die Auslegung dazu mündlich überliefert wurde, daß diese Pāliliteratur nur einen Bruchteil der gesamten überlieferten Literatur ausmacht, denn die anderen Textreihen sind doch schließlich auch überliefert worden und haben an Umfang den Pālitexten nichts nachgegeben, so kommt man auch bei vorsichtiger Schätzung auf Literaturmassen, die Abertausende von Seiten in meterlangen Reihen von Bänden umfassen. Bei aller Achtung, die ich vor dem habe, was das Gedächtnis der Inder leisten konnte, wird niemand mehr daran glauben, daß solche Textmassen gedächtnismäßig bewahrt und mündlich überliefert wurden, zumal, wie wir sahen, dabei für den Kanon noch unterstellt werden müßte, daß innerhalb solcher Überlieferungsweise eine mehrfache sprachliche Umsetzung stattgefunden hat. Bei schriftlicher Überlieferung bestehen nach keiner Seite hin Schwierigkeiten.

Jedenfalls aber ist die Frage nach der Überlieferung des buddhistischen Kanons nicht damit gelöst, daß man nur für die ceylonesischen buddhistischen Werke eine bestimmte Form der Weitergabe mit der Tradition annimmt, die übrige Literatur aber nicht in Betracht stellt, sondern übersieht. Denn es ist doch klar, daß sich auf diese Weise nicht einmal die Frage lösen läßt, wie der Pālikanon überkommen ist.

Wir waren zu unserer Betrachtung von Unstimmigkeiten in den Versen des ceylonesischen Dīghanikāya aus gekommen. Unter den Prosastellen nun wäre eine von besonderem Werte, die Verhältnisse zu beurteilen<sup>11</sup>. In einem größeren Verbands findet sich da ein Satzbau derart, daß auf ein adjektivisches Prädikativum ein nominales Subjekt mit dem Futurum von werden folgt. Das

grammatische Geschlecht des Subjektes wechselt. Einer Reihe Masculina schließen sich einige Neutra an, worauf wieder Masculina folgen. Den Beschluß bildet ein viergliedriges Subjekt. Bis auf die letzte Stelle steht nun sonderbarerweise das adjektivische Prädikativum immer im Nominativus sg. masculini. Erinnert man sich nun, daß in der Māgadhī sowohl der Nominativ neutrius wie masculini generis im Singular auf -e auslautet, so würde man bei folgender Erklärung kaum in die Irre gehen.

An der in Frage stehenden Stelle lag ursprünglich eine durchgehende Reihe von Nominativen auf -e vor. Bei der Umsetzung in den Pālidialekt wurde zunächst für Prädikativum und Subjektsnomen richtig die masculine Endung -o eingeführt, weil das Subjekt ein Hauptwort männlichen Geschlechts war. Da das Prädikativum nun durch die ganze Stelle hindurch derselbe Ausdruck bleibt, wurde in stumpfem Trott für das Prädikativum auch überall die gleiche Form beibehalten, ohne Rücksicht darauf, daß das Geschlecht des Subjektnomens sich änderte. Diesem aber gab man seine richtige grammatische Endung, weil auch das Wort sich änderte, bis zum Schluß ein dreifaches neutrales Subjekt den Mönch aufmerken ließ, und er auch dem Prädikativum die richtige Neutralendung des Pāli zuerkannte, nicht allerdings, ohne einem sonst masculinen Nomen samkilesa, welches als drittes Glied im Subjekte steht, gleich noch die Neutralendung mit anzuhängen, weil es zwischen drei Neutris steht.

Eine Stelle wie diese würde ohne weiteres ausreichen, den schlagenden Beweis dafür zu erbringen, daß das Dīghanikāya des Pālikanon aus der Mundart des einen Manuskriptes in die des anderen umschrieben ist. Nur sind leider unsere Textausgaben zu unverläßlich und für philologische Zwecke nicht recht brauchbar. Schlägt man nämlich eine siamesische Ausgabe<sup>12</sup> an dieser Stelle auf, so stehen da überall bis auf samkilesa die richtigen grammatischen Formen, nirgends ist in beiden Ausgaben an den entscheidenden Stellen auch nur eine Lesart verzeichnet. Da auch der Überlieferungsstammbaum der Handschriften nirgends herausgearbeitet ist, also nicht sicher anzugeben ist, was in den erreichbaren primärsten Handschriften eigentlich steht oder stand, so bleibt nichts weiter übrig, als sich nach Beweismitteln umzusehen, die jenseits verschiedener Deutungsmöglichkeiten stehen.

Gesetzt den Fall, es ließen sich aus der chinesischen Über-

setzung des Dīghanikāya Lesarten derart nachweisen, daß ein einheitlich überliefertes Pāliwort sich als Verderbnis erweist, die nicht als Hörfehler, sondern nur als Lese- oder Schreibfehler entstanden sein kann, so wird es schwer halten, noch an eine mündliche Überlieferung des Pālikanon in seiner heutigen Form zu glauben.

An einer Stelle des Dīghanikāya<sup>13</sup> heißt es: „Von diesen Wesen nun, o Vāseṭṭha (d. h. von den Brahmanen, welche sich im Walde in Laubhütten der Versenkung, dem dhyāna hingaben), waren einzelne unfähig zur Versenkung in den Laubhütten im Walde. Die kamen an die Dörfer, die Weiler heran, nahmen da ihren Wohnsitz und faßten Bücher ab (ganthe karontā acchenti). Als das die Leute gesehen hatten, da sagten sie: ‚Seht! diese Wesen sind nicht fähig zur Versenkung in den Laubhütten im Walde. Sie sind deshalb an die Dörfer, die Weiler herangekommen, nahmen da ihren Wohnsitz und fassen Bücher ab.‘“

Daß diese Stelle besonders gewinnend sei, wird kaum ein Leser behaupten wollen, selbst wenn man der Vorsicht halber einmal als erwiesen annimmt, gantha verstünde sich nicht für ein schriftlich abgefaßtes Buch, sondern immer nur für das im Geiste erdachte Werk<sup>14</sup>. Ganz abgesehen davon, daß man nach dieser Stelle dann annehmen müßte, diese Erzeugnisse geistigen Lebens und bestimmenden Voraussetzungen seiner Weiterentwicklung seien von Menschen abgefaßt worden, die zu der nach indischer Auffassung höchsten Denkfähigkeit nicht vorzudringen vermochten, also der zweiten Schicht der Geistesgrößen, bleibt dunkel, wie man sich den sachlichen Inhalt vorstellen soll. Daß wir uns hier aber nicht allein in einer bedrängten Lage befinden, erhellt aus der einheimischen Erläuterung zur Stelle. Danach sollen die drei Veden von diesen ans Dorf herangekommenen Brahmanen zusammengestellt worden sein. Daß aber die Veden von der zweiten Wahl brahmanischer Weiser herkommen, die nicht zur höchsten Stufe des Denkens vorzudringen vermochten, das wird man erst dann als buddhistische Annahme gelten lassen können, wenn es nachgewiesen ist. So werden wir vielmehr zur Überzeugung geführt, daß auch der einheimische Kommentar mit der Textstelle nichts anzufangen wußte.

Schlagen wir nun die Parallelstelle im chinesischen Texte auf<sup>15</sup>, so steht da folgendes: „Unter den Brahmanen waren welche, die keine Freude daran fanden, in gemächlicher Ruhe dazusitzen und versunken nachzudenken. Gleich gingen sie unter die Leute und

unter melischem Rezitieren lagen sie der Übung ob, Opferhandlungen auszuführen. Und sie bezeichneten sich selbst als Leute, die nicht versunken nachdenken. Darauf bezeichneten sie die weltlichen Leute als Brahmanen, die nicht versunken nachdenken.“

Bei dieser Übersetzung aus dem Chinesischen ist lediglich eines unterstellt, daß nämlich das Wort *ye* (業 = *karman*) mit Opferhandlung zu übersetzen sei. Diesem Beginnen stehen keinerlei Bedenken entgegen, weil der Begriffsinhalt chinesischer Wörter sich in derart Übersetzungen nach dem Indischen bestimmt.

Auf jeden Fall ergibt sich, daß dem Worte *gantha* des Pälitextes in einer anderen indischen Überlieferung ein Wort *karman*, wahrscheinlich in seiner volkssprachlichen Form<sup>16</sup> *kammam*, entsprochen hat.

Man wird mir zugeben, daß der chinesische Text mit seinem Gegensatz von versunkenem Denken und Opferwerk gegebener ist und all der Schwierigkeiten enträt, welche der Pälitext für die Erklärung nach jeder Seite hin in sich beschließt. Man wird auch einräumen, daß der Begriff der *lectio difficilior* an der Widersinnigkeit einer Stelle seine Grenze findet. Diese Widersinnigkeit aber scheint sich mir neben dem chinesischen Wortlaute für den Pälitext herauszustellen. Da es nun ganz ausgeschlossen ist, daß die Lesart *gantha* für *kamma* durch einen Hörfehler entstanden sein kann, so bleibt zur Erklärung nur eine Möglichkeit offen, die nämlich anzunehmen, sie entstamme einem Lese- und Schreibfehler eines Abschreibers.

Wenn ein zweiter Fall auch nicht so deutlich zu greifen ist, weil da der indische Text seinen Formen nach nicht sicher aus dem chinesischen Texte zu erkennen ist, so läßt sich doch immerhin soviel ausmachen, daß einem Worte *thambha* (Büschel) des Pälitextes in der indischen Vorlage der chinesischen Übersetzung eine Ableitung der Wurzel *bandh* (binden) entspricht<sup>17</sup>. Da auch für diese Stelle die chinesische Übersetzung die sinnvollere Lesart bietet, der Pälitext dem chinesischen gegenüber an Gehalt einigermaßen abfällt, so stehe ich der Pälilesart mißtrauisch gegenüber, ob sie echt sei. Sei dem aber auch wie immer ihm wolle, es wird einigermaßen schwierig bleiben, aus mündlicher Überlieferung heraus, auf dem Wege über Hörfehler, zu erklären, wie die Lesarten so auseinandergehen können.

Da nun sowohl die früher behandelten Magadhismen wie auch

die behandelte sichere und mutmaßlich wahrscheinliche Verderbnis, die metrischen Unstimmigkeiten durch die gesamte Pälüberlieferung, soweit sie jedenfalls bis heute bekannt ist, durchgehen, so werden ihr diese Dinge von Haus aus eignen. Handschriftliche Quellen müßten demnach am Anfangspunkt der Pälüberlieferung des heutigen *Dīghanikāya* stehen.

Wie ich glaube, läßt sich nun aber auch der Beweis antreten, daß der Text dabei aus Handschriften aus dem festländischen Indien in die Pälifassung umschrieben worden ist.

Daß eine gemeinsame Quelle für die untersuchten Teilstücke des Kanons zu erschließen ist, erhellt daraus, daß die Päliform ihrem Inhalte nach weitgehend mit der chinesischen wie tibetischen Übersetzung übereinstimmt. Dies trifft auch für die einschlägigen indischen Bruchstücke selbst aus Zentralasien zu. Im einzelnen aber stellt sich an den untersuchten Kapiteln des *Dīghanikāya* doch heraus, daß die verschiedenen erhaltenen Fassungen des gleichen Textes allerhand Unterschiede gegeneinander aufweisen. An ihnen allein ist nun zu erkennen, wie sich der ursprünglich gemeinsame Strom der Überlieferung eines Textes in die verschiedenen Arme gespalten hat.

Bei einem der untersuchten Texte<sup>18</sup> finden sich nun Teilstücke, die nur einem Zweige der Überlieferung eigen sind. Ließe sich bei diesen noch mit der Erklärung durchkommen, daß diese Stücke in einer mündlichen Überlieferung zugewachsen seien, so scheidet diese Möglichkeit der Erklärung, soviel ich sehe, bei einer anderen Art von Unterschieden aus. Es findet sich der Fall<sup>19</sup>, daß in einer Kompilation einer Anordnung der kompilierten Stücke nach dem Muster A B C D E F G im chinesischen Paralleltexte eine Aufreihung A B C D F E G entspricht. Da die Teilstücke E und F in beiden Fällen den gleichen Stoff behandeln, so ist — unterstellt man eine mündliche Überlieferung — kein ausreichender Grund abzusehen, warum im einen Falle ein Textstück an der einen, im anderen an der anderen Stelle steht, wo doch eine gemeinsame Quelle über allem Zweifel sicher ist. Meint man, solche Unterschiede in der Anordnung einzelner Teilstücke einer Kompilation damit erklären zu können, daß man eine doppelte mündliche Überlieferung annimmt, so werden die Schwierigkeiten, eine Erklärung für den Unterschied in der Anordnung zu finden, nur noch größer. Denn es handelt sich, wie das aus der verschiedenen Stellung des



fraglichen Stückes innerhalb der Einzelüberlieferung erhellt, um den nachträglichen Einschub einer in sich geschlossenen Erzählung zwischen andere, in sich ebenso geschlossene Erzählungen. Die eine Erzählung entwickelt sich nicht logisch notwendig aus der vorausgehenden. Sie haben außer der gleichen Absicht nur immer zwei der Hauptträger der Handlung gemein. Daß aber in eine doppelte mündliche Überlieferung die Dublette einer Erzählung — denn um etwas anderes handelt es sich nicht — an ungefähr die gleiche Stelle nachträglich mitten zwischen eine Anzahl anderer Dubletten wäre eingeschoben worden, das erscheint um so unglaublicher, wenn man bedenkt, daß sonst die Abfolge der Stoffe in der Kompilation dieselbe ist. So scheint es, daß hier aus einer mündlichen Überlieferung heraus die Sachlage nicht zu erklären ist. Wir werden kaum in der Annahme fehlgehen, daß das Stück E oder F als Nachtrag in eine Handschrift eingetragen worden war, und dieser Nachtrag vom einen Abschreiber an der einen, vom anderen an der anderen Stelle eingefügt wurde, wie dies in indischen Handschriften häufig nachzuweisen ist. Auf diese Weise erklärt sich alles ganz zwanglos von selbst.

Damit hätten wir aber auch eine handschriftliche Überlieferung für unseren Text aus der Zeit vor der Spaltung in die Einzelüberlieferungen des ceylonesischen und des Zweiges erwiesen, der durch die indische Vorlage der chinesischen Übersetzung dargestellt wird. Auch zeigt es sich, daß diese schriftliche Vorlage bereits überarbeitet war.

Da nun jeder der Texte, so wie wir sie heute vor uns liegen haben, Textstücke gegenüber dem anderen Texte für sich hat, diese also erst innerhalb der Einzelüberlieferung in den verschiedenen buddhistischen Schulen hinzugekommen sein können, so wird auch innerhalb der Einzelüberlieferung eine längere Handschriftengeschichte des Textes vorausgesetzt.

Diesen Ergebnissen steht nun eine Mitteilung der beiden ceylonesischen Chroniken entgegen — sie ist in den europäischen Handbüchern als geschichtliche Tatsache verzeichnet<sup>20</sup> —, nach welcher der gesamte Pālikanon zusammen mit der Auslegung gegen die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts auf Ceylon unter dem ceylonesischen König Vattagāmani Abhaya schriftlich aufgezeichnet wurde. Beide Chroniken haben denselben Wortlaut, der Doppelvers entstammt sicher einer gemeinsamen Quelle.

Soweit ist alles ganz klar, doch leider schwimmt alles wieder im Nebel, sobald man die Stelle im Texte einsieht. Denn es stellt sich dann heraus, daß sie selbst mehr der Aufklärung bedarf, als sie zu geben imstande ist. Steht doch schon nicht einmal fest, wo die beiden Verse im Bericht der Chroniken eigentlich hingehören.

Doch da die Stellen kurz sind, es dann leichter möglich ist, sich selbst ein Urteil zu bilden, sei es verstatet, beide Stellen in Übersetzung anzuführen, wobei ich die jüngere Chronik voraussetze. Es wird da zunächst ausgeführt, daß von Vattagāmani Abhaya und seinen Ministern eine ganze Anzahl Klöster für die buddhistischen Mönche erbaut wurden. Vom König wurde das Abhayagirivihāra errichtet, es war dies soundsovieler Jahre nach der Errichtung des Großen Klosters, des Mahāvihāra, geschehen. Die Klöster wurden mit Mönchen belegt und für ihren Unterhalt von den Stiftern vorgesorgt. Darauf fährt der Text<sup>21</sup> wörtlich fort:

„Den unter dem Namen Mahātisso bekannten Ältesten (thera), der in Gesellschaft mit den Geschlechtern lebte, verjagte die Mönchsgemeinde ob seines Vergehens, in Gesellschaft mit den Geschlechtern zu leben von hier (d. h. vom Großen Kloster).

Dessen Schüler, er ist unter dem Namen der Älteste Bahalamassutissa bekannt, ging verärgert nach dem Abhayagiri(kloster), indem er (seine) Partei dorthin führte und schlug (dort) seine Bleibe auf.

Von da gingen die Mönche nicht nach dem Mahāvihāra. So waren die vom Abhayagiri(kloster) abgewandert von der Sekte der Ältesten.

Von denen des Abhayagiri(klosters) spalteten sich die Mönche, die zum Südlichen Kloster (Dakkhīnavihāra) gehörten, ab. So waren die Mönche, die sich von den Anhängern der Ältesten abgespalten hatten, zweifach.

Die Mönche des Abhayagiri(klosters) zu fördern, die auf der Insel (Ceylon) wohnten, schenkte ihnen Vattagāmani, der Herr der Erde, die sogenannte Patti<sup>22</sup>.

Er ließ (die) Klosterzellen im Gruppenverband (?) anlegen, nachdem er gedacht hatte, so werde Wiederherstellung sein.

Den Text des Tripitaka sowohl als auch die Auslegung dazu überlieferten die früheren hochweisen Mönche auf dem Wege des mündlichen Vertrags.

Nachdem sie die Unzulänglichkeit der Wesen (oder: den Verfall

der Wesen; nach Geigers Übersetzung soll hāni hier bedeuten: Abfall von der Religion, eine Auffassung, die auch Childers bietet, die aber, soviel ich feststellen kann, nur durch eben diese Stelle belegt ist) gesehen hatten, da ließen die zusammengekommenen Mönche (Text und Auslegung) in Büchern niederschreiben.

Vaṭṭagāmaṇi Abhaya übt so die Königsherrschaft als König zwölf Jahre aus bei fünf Monaten von Anfang an (d. h. ehe er von den Tamulen (Damila) vertrieben wurde).

So schafft der weise, nachdem er die Herrschaft erlangt hat, das Heil anderer und das Heil für sich selbst, ein Tor bewirkt, auch wenn er ausgedehnten Besitz erlangt hat, beider Heil nicht.

So ist im Mahāvamsa, das abgefaßt ist, die Guten zu erfreuen und zu rühren, der dreiunddreißigste Abschnitt von den zehn Königen.

Nach dessen Hinscheiden übte Mahācūḷi Mahātissa die Königsherrschaft vierzehn Jahre in Recht und Billigkeit aus“.

Damit kann hier die Übersetzung abgeschlossen werden. Sehen wir uns den Text genau an, so fällt uns auf, daß, von der erwähnten Unsicherheit in der Übersetzung ganz abgesehen, gar nicht gesagt ist, welche Mönche die schriftliche Abfassung des Textes des Tripiṭaka samt der Auslegung vornehmen ließen. Und doch wäre es recht erwünscht, etwas darüber zu erfahren, welche Klosterinsassen sich eigentlich zu diesem Behufe versammelten. Denn von den Mönchen ganz abgesehen, die in den vielen Stiftungen der Minister untergebracht werden, wird von der Abwanderung einer Gruppe aus dem Großen Kloster berichtet, es wird vermeldet, daß sich von diesen Abgewanderten ein weiterer Teil absplitterte. Unmittelbar vor der Nachricht von der schriftlichen Niederlegung des Kanon mitsamt seiner Auslegung wird angegeben, daß der König den Mönchen des Abhayagiriklosters eine Schenkung macht und den Versuch unternimmt, eine Einigung, doch wohl unter den Mönchen eben dieses Klosters, anzubahnen, von einem Erfolg erfahren wir an dieser Stelle nichts. Sind nun die Mönche, die den Kanon aufzeichnen lassen, die des Abhayagiriklosters? Dagegen spricht wieder, daß der Begriff „Mönche“ ganz allgemein gebraucht wird, wenn im Verse vorher gesagt ist, daß die früheren Mönche Kanon und Auslegung mündlich weitergaben. Überdem könnte hier und damit wohl auch im nächsten Verse allerhöchstens von den Mönchen des Großen Klosters die Rede sein, weil die anderen

Klöster „früher“ ja noch nicht bestanden. Dann wird aber vor den beiden Versen, die von der schriftlichen Niederlegung des Kanons handeln, ein Bruch in der Erzählung offenbar, insofern unmittelbar vorher die ganze Zeit nicht von den Mönchen des Großen Klosters die Rede ist, nun aber ohne jeden Übergang, ja ohne jeden Hinweis ganz unvermittelt von den Mönchen des Großen Klosters gesprochen wird.

Daß wir aber recht daran tun, hier eine Störung im Fortgang der Erzählung zu erkennen, wird durch die ältere Chronik erwiesen. Da steht nämlich das Verspaar überhaupt nicht als Geschehnis verzeichnet, welches sich unter der Herrschaft Vaṭṭagāmaṇis abspielte, sondern die zwei Verse stehen zwischen den beiden Versen, welche die Dauer der Regierung des Vaṭṭagāmaṇi und des Mahācūḷi Mahātissa vermelden und damit nach dem Verse, welcher auch in der jüngeren Chronik die Erzählung über Vaṭṭagāmaṇi abschließt. Es heißt nämlich im Texte<sup>23</sup>: „Der Großkönig Vaṭṭagāmaṇi, groß war sein Ruhm, kam herbei, erschlug darau. Jen Tamulen (Damila) Dāṭhika und übte dann die Herrschaft in eigener Person aus.

So übte er, Vaṭṭagāmaṇi Abhaya, zwölf Jahre bei fünf Monaten von Anfang an (d. h. vor seiner Vertreibung durch die Tamulen) als König die Königsherrschaft aus.

Den Text des Tripiṭaka sowohl als auch die Auslegung dazu überlieferten die früheren hochweisen Mönche auf dem Wege des mündlichen Vortrags.

Nachdem sie die Unzulänglichkeit (oder: den Verfall) der Wesen gesehen hatten, da ließen die Mönche, die zusammengekommen waren, (Text und Auslegung) in Büchern niederschreiben, damit die Lehre (Buddhas) lange bestünde.

Nach dessen Hinscheiden übte Mahācūḷi Mahātissa die Königsherrschaft vierzehn Jahre in Recht und Billigkeit aus.“

Wird damit eigentlich schon recht zweifelhaft, ob die Texte unter Vaṭṭagāmaṇi schriftlich niedergelegt wurden, so ist, wie in der jüngeren Chronik der Bruch in der Erzählung, in der älteren glücklicherweise der Doppelvers als späterer Einschub zu erweisen. Denn wenn der Vers, in welchem von der Regierungszeit des Mahācūḷi Mahātissa berichtet wird, mit den Worten anhebt: „Nach dessen Tode . . .“, so folgert daraus, daß in der ursprünglichen Fassung des Werkes dieser Vers unmittelbar an den anschloß, welcher als letzter über Vaṭṭagāmaṇi handelte.

Nach den Zeugnissen beider Chroniken haben wir also in dem Doppelverse über die schriftliche Abfassung des Tripitaka samt der Auslegung dazu einen jener häufigen Fälle vor uns, daß ein Verspaar ursprünglich am Rande eines fertigen Manuskriptes nachgetragen wurde, das nun vom einen Benutzer dieser Handschrift an der einen, vom anderen dagegen an der anderen Stelle eingeschoben wurde.

Mit solchen zugefügten Randbemerkungen aber kann man zum mindesten so lange keine Geschichte schreiben, als man ihre Herkunft nicht einwandfrei nachgewiesen und ihre Zugehörigkeit nicht sichergestellt hat. Bis dahin aber läßt sich aus dieser Stelle der ceylonischen Chroniken keinerlei Einwand gegen die Ergebnisse unserer Betrachtung herleiten. Vielmehr stellt sich heraus, daß die Chroniken in wichtigen Dingen auch dann unzuverlässig sind, wenn Ereignisse aus der Ordensgeschichte vermeldet werden, welche der Zeit des Verfassers wesentlich näher lagen als die Zeit nach dem Tode Buddhas.

Umsomehr wird dies für die Nachrichten von älterem geschichtlichen Geschehen zutreffen, auch soweit sie sich auf das Werden des Kanons beziehen. Jedenfalls läßt sich aus den Berichten über Konzile, soweit sie heute bekannt sind<sup>24</sup>, sicherlich für das Suttapitaka, das für unsere Ausführungen zunächst in Frage kommt, zeigen, daß die Berichte in der uns vorliegenden Form die Suttapitaka in schulmäßiger Ordnung und Überlieferung voraussetzen. Die Konzilsberichte sind also in der uns vorliegenden Endform auch als Ganzes betrachtet jünger als die Bildung der Schulen und des ihnen jeweils eigenen Dīghanikāya.

Der Beweis für diese Auffassung der Verhältnisse aber läßt sich durch den Hinweis darauf erbringen, daß jede einzelne Schule in ihrem Bericht eine andere Abfolge der einzelnen Kapitel als die Ordnung angibt, in welcher die einzelnen Kapitel des Dīghanikāya auf dem Konzile gesammelt wurden. Während so die Theravādin die beiden ersten vorgetragenen Kapitel das Brahmajālasuttanta und das Sāmaññaphalasuttanta sein lassen<sup>25</sup>, wie sich auch die Texte in ihrem Suttapitaka aneinanderreihen, folgte nach der Angabe der Dharmagupta<sup>26</sup> auf das Brahmajāla das Ekottara, das Daśottara usw., und nach den Angaben der Mahīśāsaka<sup>27</sup> reihte sich bei der Sammlung dem Ekottara das Daśottara, das Mahānidāna an und erst auf zwei Suttanta, deren Titel aus dem Chinesischen

noch nicht sicher bestimmt sind, folgte dann das Sāmaññaphala. Andere Quellen, wie das Ta pei king<sup>28</sup>, geben noch andere Ordnungen und der im chinesischen Tripitaka erhaltene Dīghāgama<sup>29</sup> weist eine von diesen Abfolgen verschiedene Anordnung der Kapitel auf<sup>30</sup>.

Da nun aber das Konzil sich geschichtlich nur in einer Form abgespielt haben kann, derselbe Mann zu einer Zeit Kapitel eines gleichen Werkes nicht in verschiedener Ordnung sich beim Vortrag konnte folgen lassen, so müssen die verschiedenen Fassungen des Berichtes, soweit jedenfalls das Suttapitaka in Frage kommt, nach der Sammlung und Ordnung der Suttapitaka innerhalb der einzelnen Schulen entstanden sein. Sie setzen die verschiedenen Fassungen der Suttapitaka voraus und müssen deshalb jüngeren Datums als das betreffende Suttapitaka sein. Eben deshalb aber kommen die gegebenen vorliegenden Konzilsberichte als Quelle für die Geschichte des Suttapitaka vor seiner sektarischen Ausprägung überhaupt nicht in Frage. Aus ihren Angaben kann keinerlei Beweismittel gegen Ergebnisse aus der vergleichenden Textuntersuchung abgeleitet werden, da diese in frühere Zeiten zurückführt als die zurechtgemachten Konzilsberichte. So lassen sich von den vorliegenden Fassungen dieser Konzilsberichte aus auch keine Einwendungen erheben, wenn wir zu der Überzeugung geführt wurden, daß der vorliegenden Sammlung des Pālidīghanikāya Handschriften aus dem festländischen Indien zugrunde liegen.

Man wird nun einwenden, daß doch die erhaltenen Fassungen über die Zusammenstellung eines Suttapitaka auf einem Konzile einen Archetypus voraussetzen. Es bleibt aber, vorläufig wenigstens, leider die Frage offen, was dieser an Einzelheiten über diese Zusammenstellung enthielt. Steht doch schon nicht einmal fest, ob dieser Bericht über die Sammlung des Suttapitaka von Haus aus seine Stelle in der Erzählung vom ersten Konzil gehabt hat. Denn wenn auch der Bericht in beiden Fassungen steht, so spricht doch das Vinaya der Mahīśāsaka im Anfang und die Unterschrift im Vinaya des Theravāda nur von einer Sammlung des Vinaya, die auf diesem Konzil stattgefunden habe. Im übrigen scheint mir die Tatsache, daß die Texte zwar auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, aber nicht einer Quelle des anderen ist, dafür zu sprechen, daß im Archetypus der Erzählung von der Sammlung des Suttapitaka etwas anderes als in irgend einer der erhaltenen Fassungen an Einzelheiten wird gestanden haben.

Aber wir verlieren hier vorläufig allen Boden unter den Füßen, die Frage nach dem Archetypus der fraglichen Erzählung bleibt zunächst vollkommen offen.

Es muß statt dessen sein Bewenden damit haben, darauf hinzuweisen, daß aus den inschriftlichen Nachrichten nichts zu entnehmen ist, was gegen unsere Auffassungen spräche.

Eine Sammlung buddhistischer Werke in einem Tripiṭaka ist zum ersten Male aus dem dritten Jahre Kanīṣkas bezeugt<sup>31</sup>. Mag diese Inschrift nun etwa in das Jahr 80 vor oder 55 nach Christus<sup>32</sup> oder noch später zu setzen sein, das Pālitripiṭaka ist damit gewiß nicht gemeint. Die älteren Inschriften von Barāhat<sup>33</sup> — sie stammen nach der Überzeugung unserer Epigraphisten aus dem zweiten, zum Teile aus dem ersten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, geben leider nur darüber Auskunft, daß eine Sammlung des Sutta-piṭaka vorhanden war (pañcanekāyika), nicht darüber, wie der Stoff innerhalb der fünf Einzelsammlungen (nikāya) angeordnet war und was die einzelnen Sammlungen enthielten. Ein weiterer Ausdruck Peṭakin ist leider nicht so ganz klar, ob er heißt: „einer, der die Piṭaka kennt“ oder „einer, der das Piṭaka kennt“<sup>34</sup>. Die Inschrift von Bhabra, die Aśoka gegen die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts abgefaßt hat, enthält nur Einzeltitel. Sie ist aber trotzdem für unseren Zusammenhang außerordentlich wichtig.

Enthält diese Inschrift doch die Titel in Māgadhīsprache, und da sie sich an die Gemeinde der Mönche wendet, wird man der Überzeugung sein dürfen, daß auch die Texte selbst in Māgadhī abgefaßt waren. Wir haben damit die sprachliche Quelle belegt, die wir für den Pālikanon erschlossen hatten.

Eine ungelöste Frage bleibt es, wie das Pāli mit seinem Lautstande, welcher älter als der der Prakritdialekte ist, als Mittel zur Überlieferung hat Aufnahme finden können, aber diese Frage ist auch sonst ungelöst, hier fehlen auch noch alle sicheren Grundlagen für die Erkenntnis, wenn man an eine mündliche Überlieferung des Kanons glaubt.

Annoch fehlt jede Möglichkeit, den Pālikanon von unseren Ergebnissen aus in eine absolute Chronologie einzuordnen. Da es aber der europäische Mensch nun einmal nicht unterlassen kann, die Götter zu versuchen, und er indische Quellen zeitlich festlegen will, so wollen wir wenigstens die Wege ins Auge fassen, die später

vielleicht einmal dazu führen können, den jetzigen Pālikanon nach seiner Entstehungszeit festzulegen.

Von möglichen glücklichen archäologischen Funden abgesehen, wird man, scheint es mir, sein Augenmerk einmal darauf richten müssen, zu erkennen, in welcher Schriftform gewisse Verlesungen möglich sind. Das wird ein einigermaßen mühsames Beginnen bleiben, solange zum wenigsten kein umfassendes Material an solchen Verlesungen vorliegt.

Der zweite, aussichtsreichere Weg führt über die buddhistische Archäologie. Es wird sich dabei darum handeln festzustellen, ob sich in den Teilstücken der Buddhalegende, welche im hīnayānistischen Schrifttum erhalten sind, Einwirkungen der darstellenden Kunst, vielleicht der von Gandhāra, nachweisen lassen.

An einem Beispiele wird sich die Sachlage nahe bringen lassen. Ich wähle dazu die Vorgeschichte von des nachmaligen Buddha Auszug aus dem Hausleben. An einer Stelle des Kanons<sup>35</sup> wird diese folgendermaßen berichtet: „Vor der Erleuchtung, ihr Mönche, als ich noch ein Bodhisatta war, der die Erleuchtung noch nicht gewonnen hatte, forschte ich, für meine Person dem Gesetze der Geburt unterworfen, dem Wesen der Geburt nach; für meine Person dem Gesetze des Alters unterworfen, forschte ich dem Wesen des Alters nach; für meine Person dem Gesetze der Krankheit unterworfen, forschte ich dem Wesen der Krankheit nach; für meine Person dem Gesetze des Sterbens unterworfen, forschte ich dem Wesen des Sterbens nach, für meine Person dem Gesetze des Kummers unterworfen, forschte ich dem Wesen des Kummers nach, für meine Person dem Gesetze der Sündhaftigkeit unterworfen, forschte ich dem Wesen der Sündhaftigkeit nach. Da kam mir der Gedanke: ‚Wie! dem Gesetze der Geburt unterworfen forsche ich dem Wesen der Geburt nach, für meine Person dem Gesetze des Alters unterworfen‘ und so weiter bis: ‚für meine Person dem Gesetz der Sündhaftigkeit unterworfen, forsche ich dem Wesen der Sündhaftigkeit nach. Wenn ich nun, für meine Person dem Gesetze der Geburt unterworfen, nach der Erkenntnis des Elends im Wesen der Geburt den ungeborenen (geburtsfreien?) höchsten Frieden, das Verlöschen (Nirvāṇa) aufspürte!“ Im folgenden wird dieselbe Erwägung mit den Begriffen Alter, Krankheit usw. durchgeführt, worauf im nächsten Absatze die Mitteilung von der Auswanderung des zukünftigen Buddha in die Heimatlosigkeit folgt.

An einer anderen Stelle des Kanons<sup>36</sup> wird berichtet, daß dem nachmaligen Buddha, der ein gar zarter Jüngling war, im Anwesen seines Vaters alles an Luxus zu Gebote stand, daß ihm drei Paläste für die verschiedenen Jahreszeiten waren errichtet worden, darinnen ihm mit den köstlichsten Gerichten aufgewartet wurde. Darauf fährt der Text wörtlich fort: „In dieser Pracht, ihr Mönche, kam mir, der ich zart war, folgender Gedanke: Ein ununterrichteter Mensch gewöhnlichen Schlags, der für seine Person dem Alter unterworfen ist, dem Alter nicht enthoben ist, kommt zu Unbehagen, ist niedergedrückt und empfindet Abscheu, wenn er einen Alten erblickt und sich nicht einbezieht. Auch ich bin nun dem Alter unterworfen, dem Alter nicht enthoben. Käme nun auch mich, der ich dem Alter unterworfen, dem Alter nicht enthoben bin, ein Unbehagen an, nachdem ich einen Alten erblickt habe, wäre ich niedergedrückt und empfände Abscheu, so stünde mir das nicht an. Als ich, ihr Mönche, solches erwog, schwand mir die Lust der Jugend an der Jugend ganz und gar.

Ein ununterrichteter Mensch gewöhnlichen Schlags, der für seine Person der Krankheit unterworfen ist, der Krankheit nicht enthoben ist, kommt zu Unbehagen, ist niedergedrückt und empfindet Abscheu, wenn er einen anderen erkrankt erblickt hat und sich selbst nicht einbezieht. Auch ich bin nun der Krankheit unterworfen, der Krankheit nicht enthoben. Käme nun auch mich, der ich der Krankheit unterworfen, der Krankheit nicht enthoben bin, ein Unbehagen an, nachdem ich einen anderen erkrankt<sup>37</sup> erblickt habe, wäre ich niedergedrückt und empfände Abscheu, so stünde mir das nicht an. Als ich, ihr Mönche, solches erwog, schwand mir die Lust der Gesundheit an der Gesundheit ganz und gar.

Ein ununterrichteter Mensch gewöhnlichen Schlags, der für seine Person dem Tode unterworfen ist, dem Tode nicht enthoben ist, kommt zu Unbehagen, ist niedergedrückt und empfindet Abscheu, wenn er einen anderen tot erblickt hat und sich selbst nicht einbezieht. Auch ich bin nun dem Tode unterworfen, dem Tode nicht enthoben. Käme nun auch mich, der ich dem Tode unterworfen, dem Tode nicht enthoben bin, ein Unbehagen an, nachdem ich einen anderen tot erblickt habe, wäre ich niedergedrückt und empfände Abscheu, so stünde mir das nicht an. Als ich, ihr Mönche, solches erwog, schwand mir die Lust des Lebens am Leben ganz und gar.“

Solcher Stellen gibt es in der ziemlich umfangreichen kanonischen Literatur nicht eben viele, sie finden sich in späteren Werken überhaupt nicht mehr, sondern da wird das Erlebnis vor dem Auszug aus dem Hausleben so dargestellt, daß der Bodhisattva drei Ausfahrten in den Park unternimmt, um sich zu zerstreuen. Bei der ersten Ausfahrt trifft er dabei auf einen Greis, der sich mühselig am Stock fortschleppt, bei der zweiten auf einen Kranken, bei der dritten begegnet er einem Leichenzuge. Verwandte bringen einen Verschiedenen zu Grabe. Bei der vierten Ausfahrt schließlich stößt er auf einen Mönch, der ihm in seinem gelben Gewande wie der leibhaftige Friede erscheint. Sein Anblick läßt den Bodhisattva sich zum Auszug aus dem Hausleben fest entschließen.

Die Übersetzung einer Textstelle zu geben, ist wohl nicht vonnöten, weil dieser Teil der Buddhalegende allgemein bekannt ist.

Daß die erste Form der Erzählung, die sich in reinen Begriffen bewegt, aus der zweiten Form, welche sich in anschaulichen Bildern darstellt, sei abgeleitet worden, ist nach der ganzen Art dieser buddhistischen Literatur an sich wenig wahrscheinlich. Auch verliert diese Annahme dadurch an Glaubhaftigkeit, daß sich die Form der Erzählung, welche bei Begriffen bleibt, in späterer Literatur eben verloren hat.

Zudem läßt sich die umgekehrte Entwicklung der Legende von der abstrakten zur anschaulichen Form bequem erklären. War doch diese Umprägung notwendig, sobald die darstellende Kunst dieses Erlebnis versinnbildlichen mußte. Da blieb dann nichts weiter übrig, als das Erlebnis aus dem Bereiche der abstrakten Begriffe des Alters, der Krankheit, des Sterbens und des Entschlusses auszuwandern herauszuheben und die Begriffe unter dem Bilde eines Alten, eines Kranken, eines Toten und eines Mönches darzustellen und damit die an sich einheitliche Handlung in ein vierfaches Geschehen auf viergeteilter Bildtafel aufzulösen.

Ein innerer Grund aber für diese Entwicklung ist nicht abzusehen, denn die abstrakte Form der Erzählung läßt sich die Geschehnisse vollkommen und allgemein verständlich geschlossen abwickeln.

Wenn sich nun auch diese vier Ausfahrten im Dīghanikāya von dem späteren Gautama Buddha nicht berichtet finden, so werden sie doch von einem seiner Vorläufer, dem Buddha Vipassin, erzählt. Das kommt aber auf dasselbe hinaus, denn auch in diesem

Falle würde der Einfluß bildender Kunst vorausgesetzt, wofern wir mit unserer Erklärung im Rechte sind.

Da sich der Bericht auch in der chinesischen Fassung des Mahāpadānasuttanta findet<sup>38</sup>, so würde man diesen Einfluß nicht nur für das Pālisuttapitaka in seiner gegenwärtigen Form voraussetzen müssen, sondern sogar für die beiden Fassungen zugrunde liegende gemeinsame Quelle des festländischen Indien.

Daß aber die darstellende Kunst überhaupt in die Gestaltung der literarischen Buddhalegende eingegriffen hat, unterliegt keinem Zweifel. Ich lasse anderes beiseite und erinnere hier nur an einen kleinen Einzelzug, daß nämlich die Haare Buddhas nach rechts herum gedreht sind, ein Zug, der bekanntermaßen daher rührt, daß die Locken Apollos schematisch nachgebildet wurden, seitdem diese griechische Götterfigur das Vorbild für Buddhadarstellungen abgegeben hatte.

Es darf nun zwar nicht verschwiegen werden, daß sich Darstellungen dieser Szenen in Reliefs erst auf dem Stūpa von Borobudur auf Java aus der zweiten Hälfte des achten nachchristlichen Jahrhunderts erhalten finden, daß bisher in älteren indischen Kunstdenkmälern dieser Vorwurf nicht, oder nicht sicher nachzuweisen ist<sup>39</sup>. Aber man kann aus dieser Tatsache doch keinen Gegenbeweis gegen unseren Erklärungsversuch ableiten. Denn das, was wir an Denkmälern buddhistischer Kunst erhalten haben, sind doch nur zufällige Überbleibsel dürftigen Umfangs gegenüber dem, was verloren ist und noch verborgen sein kann. Allein schon der Umstand, daß eine figürliche Darstellung der in Frage stehenden Erlebnisse unseres Bodhisatta nur in Denkmälern indischer Kolonialgebiete erhalten ist, spricht dafür, daß auch die darstellende Kunst des Mutterlandes den gleichen Gegenstand behandelt hatte.

Es scheint nun, wie wenn an einer anderen Stelle der Einfluß von der Gandhārakunst ausgegangen sei.

Buddha werden eine Anzahl Schönheitsmerkmale zugeschrieben. Das ist an sich nichts verwunderliches weiter, sie werden sich, wenn nicht alle, doch zum größten Teile auch in brahmanischer und jainistischer Literatur nachweisen lassen. Das merkwürdige ist, daß diese Merkmale im buddhistischen Schrifttum in einer bestimmten Ordnung aufgereiht werden, nämlich entweder vom Kopfe zum Fuße oder vom Fuße zum Kopfe laufend. Soweit mir das Überlieferungsgut bekannt geworden ist, scheint diese Ordnung

nicht ursprünglich zu sein, und man darf vielleicht fragen, ob diese Anordnung nicht den praktischen Bedürfnissen der Künstler und Handwerker ihr Dasein verdankt, welche diese Schönheitsmerkmale in einer bequem nutzbar zu machenden Aufreihung zur Verfügung haben mußten. Es scheint mir jedenfalls der Beachtung wert zu sein, daß in einem Handbuch für darstellende Künstler, welches uns in tibetischer Übersetzung erhalten ist<sup>40</sup>, derselbe Grundsatz in der Anordnung der zu beachtenden Körpermerkmale ebenfalls zu erkennen ist, wenn man sein Augenmerk nur auf den großen Rahmen richtet, auf den es hier allein ankommt. Wenn das eine oder andere Merkmal aufgeführt ist, welches wie das der vierzig Zähne, für die darstellende Kunst nicht in Frage kommt, so gibt dies gewiß noch keinen Gegengrund ab, denn auch in dem erwähnten Handbuch für die darstellenden Künstler wird angegeben, daß die Zunge das Gesicht bedeckt<sup>41</sup>, die Stimme wohl lautend ist, wiewohl diese Dinge für die figürliche Darstellung sicher nicht in Frage kommen.

Sollte man aber Bedenken grundsätzlicher Art dagegen geltend machen wollen, daß die Ordnung dieser Schönheitszeichen dem Bedürfnisse des darstellenden Künstlers und Kunsthandwerkers erwachsen sei, so will ich doch noch darauf hinweisen, daß sich das eine oder andere dieser Merkmale überhaupt erst aus der Gandhāraplastik erklärt. Einer unserer bekanntesten Forscher, A. v. le Coq, hat sich jüngst dahin ausgesprochen<sup>42</sup>, daß der Ansatz von Schwimmhäuten zwischen den Fingern dem Umstande seine Entstehung verdankt, daß die Gandhārakünstler bei allen Handstellungen kleine Brücken zwischen den einzelnen Fingern stehen ließen, wofern zu befürchten stand, daß diese leicht abbrechen könnten. War dies von Haus aus durch die Natur des brüchigen Schiefergesteins bedingt, in dem die Bildhauer arbeiteten, so hätten die „besinnlichen Inder“ diese nur im Einzelfall notwendige Stütze freier Finger mißverständlich und verallgemeinernd in Schwimmhäute umgedeutet. Dann wären damit alle Texte, in denen die Schwimmhäute erwähnt werden, jünger als das Aufkommen der Gandhārakunst. Unter diese Texte fallen aber auch der Dighanikāya des Pālikanons und die indische Vorlage des chinesischen Madhyamāgama<sup>43</sup>.

Nach alledem scheint es jedenfalls angebracht, sich einmal die Frage vorzulegen, ob nicht zum mindesten auch für den Dighanikāya des ceylonesischen Kanons, wie er uns heute vorliegt, damit zu rechnen sein dürfte, daß er eher aus einer Zeit um die Wende der

Jahreszählung her stammt, vielleicht gar aus nachchristlicher Zeit, als aus der Zeit des angehenden fünften oder vierten Jahrhunderts vor Christus, mit welcher Zeit man den Pālikanon etwas unbeschwert und durch verschwommene Linien in unbestimmter Form verbunden hat.

Daß von solcher Fragestellung auch der zeitliche Ansatz des ganzen Pālikanon in seiner vorliegenden Form betroffen würde, steht außer Frage. Aber man darf doch daran erinnern, daß der Pālikanon auch noch nicht völlig abgeschlossen war, als Hinterindien dem Hinayāna gewonnen wurde. Das erhellt daraus, daß verschiedene kleinere Werke nur in einem Zweige der Überlieferung als kanonisch anerkannt sind. Des weiteren geben uns die inschriftlichen Nachrichten über den Kanon nur Auskunft über den Rahmen, der das Gut an buddhistischen Texten umspannte, nicht aber darüber, welcher Stoff den Rahmen füllte, wie er auf die einzelnen Sammlungen verteilt war, wie die einzelnen Stücke, welche den Rahmen füllten, aussahen. Wie sehr sich aber dieser stoffliche Inhalt der Sammlungen verschoben haben kann, darüber gibt der Vergleich auch nur der Pālisammlung des Dīghanikāya mit der chinesischen Übersetzung des entsprechenden Āgama hinreichend Auskunft, und daß hier der Pālitext nicht immer das Ursprünglichere darstellt, wird durch das Lakkhaṇasuttanta erhärtet<sup>44</sup>. Ja unterstellen wir selbst einmal, Aśoka habe bei den Stücken des Kanons, die er unter ihrem Titel anführt, wirklich die im Auge gehabt, welche unsere Pāliforscher namhaft machten, so fehlt immer noch der Nachweis, daß dieser Pālitext unverändert seit Aśokas Zeiten überkommen ist, wenn man schon aus den aufgestellten Gleichungen ein Beweismittel für das Alter des Pālikanons ableiten will, wie er uns heute vorliegt. Es kann hier außer Betracht bleiben, daß unter dem gleichen Titel sich vielleicht doch ebensogut verschiedene Texte verbergen könnten, wie gleiche Stücke selbst innerhalb des gleichen Kanons unter verschiedenem Titel gehen, weil auch ohnedem aus dieser Inschrift kein Beweismittel für das Alter des uns heute vorliegenden Pālikanons zu entnehmen ist. Wenn aber in diesem Kanon auch älteres Gut steckt, so hat das zunächst mit der anderen Frage nichts zu tun, aus welcher Zeit die uns vorliegenden Fassungen des Tripitaka stammen.

Beide Fragen aber auseinanderzuhalten, scheint angezeigt, schon deshalb, weil annoch nicht feststeht, in welche Zeit das ältere Gut in dem Tripitaka zurückreicht.

Nur scheint sich das eine zu ergeben, daß nämlich keine der Fassungen des Tripitaka, wie sie uns zunächst einmal vorliegen, unmittelbar in die Zeit der Ordensstiftung zurückgehen können. Scheint es doch, als gäben uns auch die ältesten Lehrformeln, welche im Kanon enthalten sind, darüber Aufschluß, daß sich zwischen die Zeit des Stifters des Ordens und die Abfassung auch der ältesten Lehrformeln bereits die geschichtliche Entwicklung eingeschaltet hat. Ich glaube dabei als älteste Lehrformeln diejenigen ansprechen zu dürfen, welche sich in allem Schrifttum der Buddhisten finden, weil diese die erste Anwartschaft darauf haben, aus einer gemeinsamen Quelle in die Ströme sektarischer Einzelüberlieferung geflossen zu sein.

Zu diesen Formeln zählen nun gewiß die von den vier edlen Wahrheiten, der vom Leid, vom Entstehen des Leides, von der Aufhebung des Leides und der vom Wege, welcher zur Aufhebung des Leides führt. Weiter gehört hierunter der sogenannte Kausalnexus, der Paṭiccasamuppāda, in welchem in einer längeren Kette dargelegt wird, infolge wovon etwas entsteht und wofür dies Zweite Grund ist. Die Formel läuft in ihrer häufigsten, zwölfgliedrigen, Fassung darauf hinaus, das Entstehen des Leides aus dem Nichtwissen zu erklären. Die Formel ist zum mindesten von der Überlieferung mit ausdrücklichen Worten der Zeit Buddhas zugeschrieben worden.

Wohl kaum einer hat sich, auch wenn er darüber nichts gedruckt hat, nicht mit dieser Formel befaßt, und wenn trotzdem bis heute noch keine Auslegung allgemeiner Annahme sich erfreut, so spricht dies mehr als alles für die Schwierigkeiten, welche dieser Formel innewohnen.

Schlägt man im Kanon diejenige Stelle auf<sup>45</sup>, wo der Formel die ausführlichste Behandlung zuteil wird, so wird sie da<sup>46</sup> auch so erläutert, daß jeder Begriff der Kette durch andere Begriffe erklärt wird. Verfährt man nun nach dem Satze, daß, wenn eine Größe A einer Größe B gleich ist, auch die Größe B der Größe A gleich ist, und setzt anstelle der erläuterten Begriffe die erläuternden in die Formel ein, so kommt ein Gallimathias heraus, durch den sich auch der Pfiffigste nicht mehr hindurchfindet. Zieht man weiter in Betracht, daß einzelne Begriffe in verschiedenen Texten ihrem Inhalte nach verschieden bestimmt werden<sup>47</sup>, die Formel also nicht in jeder Hinsicht in gleicher Weise verstanden wurde, so wird man der Über-

zeugung sein dürfen, daß die Schwierigkeiten nicht neu sind, welche wir heute haben, die Formel zu verstehen. Es drängt sich damit die Frage auf, ob das Verständnis einer von Haus aus begrifflich eindeutig bestimmten Formel im Laufe der Zeit verloren ging, oder ob die Formel vielleicht von Haus aus überhaupt keine geschlossene Begriffsreihe ist, die in einer Anzahl sich denknotwendig folgender Begriffe das Ergebnis eines abschließenden logischen Durchdenkens der zweiten edlen Wahrheit vom Entstehen des Leidens in sich beschließt.

Wir werden uns darüber klar werden, wenn wir eine Einsicht in den Bau der Formel gewinnen können.

Es ist schon von anderen darauf hingewiesen worden, daß sich die Formel mit verschiedenen Kopfstücken findet. Während es im einen Falle heißt: infolge von A entsteht B, infolge von B entsteht C, infolge von C entsteht D, wird an anderer Stelle ausgeführt, daß C und D sich gegenseitig bedingen<sup>48</sup> und über das Wechselverhältnis von C und D und D und C hinaus keine weiter zurückliegende Ursache mehr zu erkennen sei<sup>49</sup>.

Woher es nun kommt, daß trotzdem in der zwölfgliedrigen Formel noch die Begriffe A und B als weitere Ursachen auftreten, darüber lassen uns die Texte ebenso im Dunkeln wie darüber, daß dabei das Wechselverhältnis der Begriffe C und D einer durchlaufenden Reihe kausaler Verbundenheit Platz gemacht hat: infolge von A entsteht B, infolge von B entsteht C, infolge von C entsteht D.

Leider geben die europäischen Erklärungen selbst über diese auffällige und merkwürdige Verschiebung in der Verbindung gleicher Begriffe keine Auskunft, und doch wäre das recht erwünscht. Denn wenn zwei Begriffe wechselseitig sich bedingend letzte Ursache sind, dann ist es undenkbar, daß einer der beiden Begriffe, nämlich C, ausschließliche Ursache des anderen, nämlich D, sein kann.

Die Formel hat aber noch andere grundsätzliche Schwierigkeiten, über die wir doch nicht einfach hinweggehen können.

Es ist schon oft ausgesprochen worden, daß es sich bei dem Begriffe *jāti* um die Geburt eines Lebewesens aus dem Mutterschoße handelt, das infolge eben dieser Geburt zu Alter, Tod und allen Arten Leid kommt. Es kann weiter keinem Zweifel unterliegen, daß es sich bei dem wechselseitig bedingten Begriffspaar um die Empfängnis handelt, die Textstelle ist vollkommen eindeutig. Da nun der Buddhismus das Lebendige aus dem Wiederwerden entstehen läßt,

so sollte man erwarten, daß das vorhergehende Werden zum mindesten ebenso durch Alter und Tod mit abgeschlossen wird, wie diese Begriffe das weitere Werden am Ende der Kausalitätsreihe enden, wenn es sich bei der Formel schon um eine logisch geschlossene Kette handelt. Man fragt sich auch, warum dies Werden vor der Empfängnis nicht durch den Begriff des Leidens charakterisiert wird, wie es am Ausgang der Formel der Fall ist. Statt dessen finden wir, daß in der zwölfgliedrigen Formel einer der beiden sich wechselseitig bedingenden Begriffe herausgehoben, zur alleinigen und ausreichenden Ursache des anderen gesetzt wird, und davor noch das Nichtwissen und die *saṃkhārā* als Ursachen eingeführt werden. Die Tatsache, daß an sich entsprechenden Stellen der Entwicklung verschiedene Begriffe eingeführt werden, ist nirgends zureichend begründet, sie ist als denknotwendig umso weniger zu erweisen, als uns versichert wird, daß jenseits der beiden wechselseitig bedingten Begriffe keine weitere Ursache mehr zu erkennen ist, es sich also selbst wiederlegt, wenn trotzdem das Nichtwissen und die *saṃkhārā* als weitere Ursachen für die aufgelösten Wechselbegriffe angegeben werden.

Schwierigkeiten der eben besprochenen Art finden sich nun aber auch sonst noch innerhalb der Kausalitätsreihe. Wenn schon an einer Stelle von der Empfängnis die Rede ist, an einer späteren von der Geburt, so ist der nächstliegende und natürlichste Schluß der, daß die zwischen diesen beiden Punkten liegende Abfolge von Ursachen und Wirkungen sich im fötalen Werden abspielt. Aber eine Durchprüfung der einzelnen Begriffe läßt diese Möglichkeit der Auffassung zusammenbrechen. Ist es doch, wenn man schon einheimischer Auffassung folgt, einigermaßen unbegreiflich, wie dem Fötus eine Empfindung aus der Berührung des Gesichtssinnes mit seinem Objekte entstehen soll, wie ihm aus der Befolgung gesitteten Benehmens und religiöser Gelübde, wie ihm aus dem Gerede von einem Selbst bestimmende Ursachen entstehen können. Diese Auffassung scheidet aber vor allem daran, daß der Begriff des Durstes, des Verlangens dann einen anderen Inhalt bekommen müßte, als in den vier edlen Wahrheiten ihm an entsprechender Stelle eignet.

Legt man den Trennungsstrich in der Formel anders und spricht sich dahin aus, daß mit dem Begriff „Name und Form“ das neugeborene Lebewesen bezeichnet werde, so trägt das der Verständlichkeit der Formel als Ganzes nichts zu, denn es bleibt dann erst



recht auffällig, daß hier der Begriff der Geburt fehlt, oder warum er durch einen anderen Begriff ersetzt wird. Des weiteren ist dann auch kein ausreichender Grund dafür abzusehen, warum hinter Name und Form andere Begriffe die Weiterentwicklung darstellen als hinter dem Begriff Geburt, warum auch hier vor der Geburt Alter, Tod und Leid als Ende und Inbegriff des Werdens fehlen.

Soweit ich nach der einheimischen und europäischen Arbeit urteilen kann, werden die Schwierigkeiten immer bestehen bleiben, wenn der sogenannte Kausalitätsnexus als ein logisch geschlossenes Ganze ausgelegt wird, in welchem die Frage nach dem Entstehen des Leides logisch durchdacht sei und dieser Gedankengang in einer kausal verbundenen Reihe denknöwendiger Begriffe seinen Ausdruck gefunden habe. Es scheint vielmehr, daß die Schwierigkeiten der Auslegung sich beheben lassen, wenn die Formel als eine geschichtlich gewordene Begriffsklitterung gefaßt wird, deren Werden zu verstehen ist, die aber dann auch als begrifflich geschlossenes Ganze nicht gedacht werden kann. Man hätte dann überhaupt nicht eine Formel vor sich, sondern ihre verschiedenen Fassungen wären als ebensoviele Stufen dieser geschichtlichen Entwicklung aufzufassen. Von diesem Standpunkt aus läßt es sich auch leicht verstehen, daß sogar die einheimische Erklärung der Formel an einzelnen Stellen auseinandergeht, wie auch, daß diese verschiedene Kopfstücke hat, daß in einer Fassung auch einmal ein Begriff fehlen kann<sup>50</sup>, daß sie überhaupt wachsen konnte.

Wenn sich auch die einzelnen Stufen des Wachstums bislang der Erkenntnis entziehen<sup>51</sup>, so kann doch keine Frage sein, daß der zweite Teil der Formel auf der ersten und zweiten edlen Wahrheit beruht. Die Begriffe Geburt, Alter und Sterben, welche in der ersten edlen Wahrheit zur Auslegung des Begriffes Leid in auch sonst bekannter Art nebeneinanderstehen, sind nach dem Satze, daß alles aus einem Grunde entsteht, aus dem Verhältnis des zeitlichen Nacheinander, welches diesen Dingen ihrer Natur nach innewohnt, in eine kausale Beziehung aufgelöst worden:

Die Begriffe des Durstes und Werdens als Ursache der Geburt und so weiter anzureihen, war durch die zweite edle Wahrheit gegeben, wo das Entstehen von Geburt, Krankheit, Alter, Tod, des Leides aus dem Durst erklärt wird, welcher zur Wiedergeburt führt.

Bleibt dabei auch zunächst dunkel, wie der Begriff des Ergreifens (upādāna) gerade an der Stelle der Kette eingefügt wurde,

wo er steht, so dürfen wir aus einer Stelle des Kanons doch eine Bestätigung dafür entnehmen, daß wir nicht irre gehen, wenn wir diesen Teil der Kausalitätskette herauschälen, der seinem Wesen nach eine Auflösung der kanonischen Auslegung der beiden ersten edlen Wahrheiten ist. Findet sich doch an dieser Stelle des Kanons<sup>52</sup> die Kausalitätsreihe in eben der rudimentären Form überkommen: „Einem, ihr Mönche, der verharret in der Betrachtung des Genusses bei Dingen, die zu ergreifen sind, wächst der Durst. Infolge des Durstes ist Ergreifen, infolge des Ergreifens ist Werden, infolge des Werdens ist Geburt, infolge der Geburt entstehen Alter und Tod, Sorge, Wehklagen, Leid, Niedergedrücktheit, Verzweiflung. Dies ist die Entstehung des Ganzen Haufens Leid.“

Daß in dieser Fassung aber ein Auszug aus der längeren Kausalitätsreihe vorläge, ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil gar keine Ursache dafür zu erkennen ist, daß man einen solchen hätte herstellen sollen, wenn die längere Formel schon ein logisches Ganze bildete. Zudem läßt sich aber an einer weiteren Stelle der zwölfgliedrigen Formel der Nachweis führen, daß die Formel in die Länge gewachsen ist.

Wir hatten gesehen, wie Begriffe, welche in der Auslegung der ersten edlen Wahrheit nebeneinander standen, aus der zeitlichen Abfolge ihrer Inhalte zueinander in kausale Beziehung gesetzt wurden. War hier der Vorgang immerhin noch sachlich berechtigt, so ist das Wechselverhältnis der Begriffe nāmarūpa und viññāna ganz mechanisch nach dem sonstigen Schema aufgelöst worden, als es galt, das Nichtwissen als eine letzte Ursache für das Werden des Leides aufzunehmen. Da keine logische Möglichkeit für die Auflösung dieses Wechselverhältnisses vorhanden ist, kann die Auflösung nur mechanisch erfolgt sein. Dürfen wir daraus einen Fingerzeig dafür entnehmen, daß die Formel tatsächlich länger geworden ist, so wird damit auch bestätigt, daß die oben angeführte kürzere Fassung, die mit dem Durste beginnt, ein älteres Zwischenglied in der Entwicklung der Kausalitätsreihe aus den ersten beiden edlen Wahrheiten ist. Und wenn sich auch nicht erkennen läßt, wie die einzelnen Begriffe ihre Stellung in der Reihe erhalten haben, so wird man nicht groß fehl gehen, wenn man sich dahin ausspricht, daß es bei der Herstellung der Formel nur darauf ankam, den jeweils gegebenen obersten Begriff auf einen weiteren zurückzuführen, ohne daß auf das Ganze wäre Bedacht genommen worden.

Ist es doch nur so erklärlich, daß die Formel, als Ganzes betrachtet, unaufklärbare Unstimmigkeiten grundsätzlicher Art enthalten kann. Es ist überdem schon von älteren Forschern darauf hingewiesen worden, daß dabei Einflüsse anderer philosophischer Systeme eine Rolle mögen gespielt haben<sup>53</sup>, und das ist vielleicht besonders darin zu erkennen, daß auch die Buddhisten den Begriff des Nichtwissens als letzte Ursache in eine der Formeln eingeführt haben.

Sei dem nun, wie immer ihm wolle, es ergibt sich auf jeden Fall, daß Texte des Kanons, welche die Kausalitätsformel in der einen oder anderen Fassung enthalten, aus der Zeit stammen, in der die geschichtliche Weiterentwicklung von Lehraufstellungen noch vor der Spaltung in einzelne Schulen bereits eingesetzt hatte. Das gilt auch für den Dīghanikāya, der als ältester Prosatext angesprochen wurde, enthält doch auch er die Kausalitätsformel. Auch von dieser Seite aus scheint Vorsicht geboten, den Pālikanon, wie er uns heute in Ceylon vorliegt, an die früheste Zeit des Buddhismus anzuschließen.

Fassen wir unsere Betrachtungen zusammen, so ergibt sich folgendes:

1. Der Text des ceylonesischen Dīghanikāya, wie er uns heute im Pālikanon vorliegt, setzt Handschriften voraus, welche aus dem festländischen Indien stammten. Er ist durch eine schriftliche Übersetzung aus Texten gewonnen worden, welche in Māgadhī abgefaßt waren.

2. Die Nachricht, daß der Pālikanon zusammen mit seiner Auslegung zuerst unter dem ceylonesischen König Vaṭṭagāmani auf Ceylon sei schriftlich niedergelegt worden, hält einer Nachprüfung nicht stand. Sie kann nicht als geschichtliche Wahrheit gelten.

3. Daraus folgt weiter, daß die Mitteilung, der Kanon sei bis dahin mit der zugehörigen Auslegung gedächtnismäßig bewahrt und mündlich überliefert worden, ebenfalls nicht stichhaltig ist.

Es stellt sich vielmehr heraus, daß diese Unterstellung von den Theravādin ebenso als Fiktion aufrecht erhalten wurde wie die, daß das Pāli eigentlich Māgadhī sei. Sie sind beide aus älteren Zuständen ohne sachliche Berechtigung weitergeschleppt worden.

4. Die Konzilsberichte sind, soweit sie sich mit dem Suttapiṭaka befassen, jünger als die in den Einzelsekten überkommenen Dīghanikāya und, da sie auf diesen beruhen, geschichtlich wertlos.

5. Älteste Lehrformeln sind bereits von der geschichtlichen Entwicklung erfaßt.

6. Ein Nachweis, daß der Dīghanikāya, wie er heute im Pālikanon vorliegt, aus vorchristlicher Zeit stammt, ist bisher nicht erbracht.

7. Da die einheimische Überlieferung von der Geschichte des Kanons sich auch für verhältnismäßig späte Zeiten aus den Gegebenheiten der Texte nicht erhärten läßt, muß die Forschung die Geschichte der Textüberlieferung und ihrer begrifflichen Inhalte aus der vergleichenden Untersuchung des gesamten Überlieferungsgutes erarbeiten. Arbeiten mit dem Pālikanon allein sind unfruchtbar und zwecklos.

#### STELLENNACHWEISE.

\* Die nachfolgenden Ausführungen sind die etwas erweiterte Niederschrift einer Vorlesung.

Das 3. Heft der Arbeit Przuluskis: *Le Concile de Rājagṛha*, Paris 1928 erhielt ich erst sechs Wochen, nachdem mein Artikel ausgesetzt war; es konnte deshalb nicht mehr verwertet werden.

1 R. O. Franke, ZDMG 67, 410.

2 Siehe besonders Oldenberg, ZDMG 52, 643 ff. Für unsere Ausführungen kommen in erster Linie die Seiten 652 ff. in Betracht.

3 Geiger, Pāli, S. 3. Siehe auch Rhys Davids' Einleitung zum Pāli Engl. Dict.

4 Die nachfolgenden Angaben über das Abhidhammapiṭaka sind entnommen McGovern, *Manual of Buddhist Philosophy*, S. 17.

5 Friedrich Hirth Band der *Asia Major*, S. 620 ff.; *Asia Major* v. 141 ff.; F. Weller, *Der chinesische Dharmasaṃgraha*, Anhang.

6 F. Weller, *Der chinesische Dharmasaṃgraha*, 189.

7 Z. B. DN III, 25.

8 *Asia Major* V, 111.

9 *Asia Major* V, 105, Nr. 3.

10 *Asia Major* IV, 445.

11 DN I 10: evaṃvipāka candaggāho bhavissati

„ suriyaggāho bhavissati

„ nakkhattaggāho bhavissati

„ candimasuriyānaṃ pathagamaṇaṃ bhavissati

„ candimasuriyānaṃ uppathagamaṇaṃ bhavissati

„ nakkhattānaṃ pathagamaṇaṃ bhavissati

„ „ uppathagamaṇaṃ bhavissati

„ ukkāpāto bhavissati

„ disāḍḍāho bhavissati

„ bhūmicālo bhavissati

„ devadundubhi bhavissati

evaṃvipākaṃ candimasuriyanakkhattānaṃ uggamaṇaṃ ogamaṇaṃ saṃkilesaṃ vodānaṃ bhavissati.

12 Ausgabe Tschulalongkorns, S. 13. DN I, 17 (= I, § 2, 2), steht ein Nom. auf -o für einen Lok. abs. Die Stelle ist aus den gleichen Gründen zum Beweise nicht zu brauchen.

13 DN III, 94 (XXVII, 23). Übersetzung R. O. Franke, S. 283; Herrin und Frau Rhys Davids', SBB IV, 90. Tschulalongkorns Text: ganthe karontā (ā)gacchanti.

14 Beruft man sich dafür auf das Pāli English Dict. von Rhys Davids und Stede, so muß man gleichzeitig die Frage beantworten, ob danach auch der Pālitext des Dighanikāya als spätes Werk bestimmt ist. Denn es heißt da unter Nr. 2 des Titelkopfes gantha: only in late Pali and in Skt. composition, text, book (not with ref. to books as tied together, but to books as composed, put together). Sonst muß man nachweisen, daß die zeitlichen Angaben über die in Frage stehende Verwendung des Wortes gantha falsch sind. Abgesehen davon aber bin ich keineswegs so sicher, ob im Sanskrit unter grantha nicht auch handschriftliche Bücher mit einzubeziehen sind. Ich führe dies zu stützen, nach dem PW eine aus dem Hitopadesa ausgehobene Stelle an: pañcatantrāttathānyasmādgranthād (ākṛṣya likhyate; Prastāvikā Vers 9 ed. Godabole Parab.). Handelt es sich hierbei auch nur um Werke, die bloß im Geiste abgefaßt waren?

15 Chinesisches Tripiṭaka, Ausgabe Takakusu-Watanabe in europäischer Buchform, Band I, S. 38, Spalte 3, Zeile 8.

16 Asia Major V, 111.

17 Asia Major V, 123, Anm. 4.

18 Pāṭikasuttanta, Asia Major V, 112f.

19 Asia Major V, 112.

20 Winternitz, Geschichte der indischen Literatur II, 11, 16; Geiger, Pāli, S. 7, Absatz 2.

21 Mahāvamsa, hrsg. v. Geiger, XXXIII, 95—XXXIV, 1.

22 Dieser Vers wird von Geiger als unecht angesprochen, vor allem wohl, weil er in der Tikā nicht behandelt wird. Der Vers fehlt in X, T, Z. Die ersten zwei Quellen gehören der birmanischen Rezension des Textes an, auch Z steht, trotzdem es eine Mischrezension ist, der birmanischen Fassung näher als der ceylonesischen. Vgl. Geiger, Textausgabe S. XLIX. Weil nun bei Geigers Auffassung sein Vers 99 eines Subjektes enträt — Geiger selbst ergänzt es in seiner Übersetzung S. 237 — dies Subjekt aber in dem verdächtigsten Verse steht, so ergibt sich aus dem Zusammenhang, daß in der birmanischen Rezension eine irrite Auslassung vorliegt, die ceylonesische Rezension das Ursprüngliche bewahrt hat. Der Vers ist demnach in den Text aufzunehmen.

23 Dipavamsa, hrsg. v. Oldenberg, XX, 18 ff.

24 J. Przyluski, Le Concile de Rājagṛha, Paris 1926 und 1927.

25 Cullavagga XI, 1, 8.

26 Przyluski, a. a. O., S. 193.

27 Przyluski, a. a. O., 146f.

28 Przyluski, a. a. O., 123.

29 Die Annahme, daß dieser Dighāgama des chinesischen Tripiṭaka der Schule der Dharmagupta angehöre (McGovern, Manual S. 26) wird sich kaum halten lassen, da die Abfolge der Kapitel nicht mit der Ordnung zusammenstimmt, welche das Vinaya der Dharmagupta für die Kapitel des Werkes vermeldet (Przyluski, a. a. O. 193).

30 Anesaki, Transactions of the Asiatic Society of Japan, XXXV, 3, S. 36f.

31 Ep. Ind. VIII, 176.

32 V. A. Smith, Early History of India, 3. Aufl., 256, 258.

33 Hultzsch, ZDMG, XL, S. 58. Über das Alter des Bauwerks siehe Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien, 2. Aufl., S. 24.

34 Rhys Davids, Buddhist India, 167, Nr. 2. Ich halte die zweite Auffassung für die wahrscheinlich richtige, vgl. v. le Coq, Buddhistische Spätantike VI, 68.

35 MN I, 163.

36 AN I, 145.

37 Lies vyādhitam statt vyādhim.

38 Chinesisches Tripiṭaka, Ausg. v. Takakusu-Watanabe, I, 6.

39 Foucher, L'Art Gréco-Bouddhique I, 348, vgl. auch Waldschmidt, Gandhāra 54.

40 Citralakṣaṇa, hrsg. von B. Laufer, Leipzig, 1913, Vers 574 ff.

41 So ist Verszeile 952 zu übersetzen. Laufer ist in die Irre gegangen.

42 Buddhistische Spätantike in Mittelasien V, 10.

43 Weller, Chin. Dharmasaṃgraha, S. 182, Nr. 6.

44 F. Weller, Der chinesische Dharmasaṃgraha, Anhang S. 189.

45 SN, Nidānavagga.

46 SN XII, 2, 4 ff. (Bd. II, S. 2 ff.). Ersetzt man die Begriffe in der angegebenen Weise, so ergibt sich nämlich:

In Abhängigkeit von dukkhe aññāṇaṃ dukkhasamudaye aññāṇaṃ dukkhanirodhe aññāṇaṃ dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya aññāṇaṃ kāyasamkhāro, vacīsamkhāro, cittasamkhāro

In Abhängigkeit von kāyasamkhāra, vacīsamkhāra, cittasamkhāra ist chayime . . . viññāṇakāyā. cakkhuvīññāṇaṃ, sotaviññāṇaṃ, ghānaviññāṇaṃ, jivhāvīññāṇaṃ, kāyaviññāṇaṃ, manoviññāṇaṃ.

In Abhängigkeit von diesen 6 viññāṇakāya: cakkhuvīññāṇa, sotaviññāṇa, ghānaviññāṇa, jivhāvīññāṇa, kāyaviññāṇa, manoviññāṇa ist vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro . . . cattāro ca mahābhūtā catuññaṅca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ.

In Abhängigkeit von vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro . . . cattāro ca mahābhūtā catuññaṅca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ ist cakkhāyatanaṃ, sotāyatanaṃ, ghānāyatanaṃ, jivhāyatanaṃ, kāyāyatanaṃ, manāyatanaṃ.

In Abhängigkeit von cakkhāyatanaṃ, sotāyatanaṃ, ghānāyatanaṃ, jivhāyatanaṃ, kāyāyatanaṃ, manāyatanaṃ ist chayime . . . phassakāyā, cakkhusamphasso, sotasamphasso, ghānasamphasso, jivhāsamphasso, kāyasamphasso, manosamphasso.

In Abhängigkeit von den 6 phassakāya: cakkhusamphasso, sotasamphasso, ghānasamphasso, jivhāsamphasso, kāyasamphasso, manosamphasso ist chayime . . . vedanākāyā: cakkhusamphassajā vedanā, sotasamphassajā vedanā, ghānasamphassajā vedanā, jivhāsamphassajā vedanā, kāyasamphassajā vedanā, manosamphassajā vedanā, kāyasamphassajā vedanā, manosamphassajā vedanā.

In Abhängigkeit von den 6 vedanākāyā: cakkhusamphassajā vedanā, sotasamphassajā vedanā, ghānasamphassajā vedanā, jivhāsamphassajā vedanā, kāyasamphassajā vedanā, manosamphassajā vedanā

- ist chayime . . . taṇhākāyā: rūpatāṇhā, saddataṇhā, gandhatāṇhā, rasa-tāṇhā, poṭṭhabbatāṇhā, dhammataṇhā.
- In Abhängigkeit von diesen 6 taṇhakāyā: rūpatāṇhā, saddataṇhā, gandhatāṇhā, rasataṇhā, poṭṭhabbatāṇhā, dhammataṇhā
- ist cattārimāni upādānāni: kāmupādānaṃ, diṭṭhupādānaṃ, silabbattupādānaṃ, attavādupādānaṃ.
- In Abhängigkeit von diesen 4 upādāna: kāmupādānaṃ, diṭṭhupādānaṃ, silabbattupādānaṃ, attavādupādānaṃ
- ist tayo bhavā: kāmabhavo, rūpabhavo, arūpabhavo.
- In Abhängigkeit von den 3 bhava: kāmabhava, rūpabhava, arūpabhava
- ist yā tesam tesam sattānaṃ tamhi tamhi sattanikāye jāti sañjāti okkanti abhinibbatti khandhānaṃ pātubhāvo āyatanānaṃ paṭilābho.
- In Abhängigkeit von yā tesam tesam sattānaṃ tamhi tamhi sattanikāye jāti sañjāti okkanti abhinibbatti khandhānaṃ pātubhāvo āyatanānaṃ paṭilābho
- ist yā tesam tesam sattānaṃ tamhi tamhi sattanikāye jarā jīraṇatā khandhiccaṃ pāliccaṃ valittaccatā āyuno saṃhāni indriyānaṃ paripāko, yaṃ tesam tesam sattānaṃ tamhā tamhā sattanikāyā cuticavanatā bhedo antaradhānaṃ maccumaraṇaṃ kālakiriyaṃ khandhānaṃ bhedo kaḷe-barassa nikkhepo.

Bei dieser Auslegung bleibt es doch ganz unverständlich, daß vedanā und phassa als Teile des nāmarūpa in Abhängigkeit von viññāṇa entstehen, dadurch das saḷāyatana mit bedingen, und andererseits phassa allein wieder infolge saḷāyatana entsteht und seinerseits ausschließliche Ursache für vedanā ist. Hier hört jede Möglichkeit auf, die Auslegung der Formel als logische Reihe zu verstehen. Die Formel zerbricht hier und die Auslegung widerlegt sich selber.

47 Da diese Tatsache unter den Fachleuten allgemein bekannt ist, kann ich mich mit dem Hinweise auf de la Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*, Gand, 1913, S. 34 begnügen und auf den § II eben dieser Arbeit.

48 Z. B. DN II, 56.

49 Siehe *Buddhacarita*, tibetischer Text, XIV, 73.

50 Saḷāyatana fehlt DN II, 56.

51 Ich komme im ganzen wieder auf die Auffassung der Formel zu, welche Senart in den *Mélanges de Harlez*, S. 281 ff. vorgetragen hat. Er hat meines Erachtens das Wesen dieser Formel richtig bestimmt, wenn er sagt (S. 286): „Une pareille incohérence n'est pas pour donner à la formule l'autorité d'une théorie conçue tout d'une pièce.“ (s. 294). „La théorie des nidānas se lie aux thèses fondamentales du bouddhisme. Cependant elle n'exprime déjà plus l'effort spontané de la recherche. C'est une combinaison scolastique de catégories, dont plusieurs sont elles-mêmes dérivées. Elle repose sur des formules antérieures dont les termes ont suggéré l'idée et fourni le cadre. Quoique ancienne, elle est donc déjà secondaire et par la date et par l'inspiration.“ (S. 295.) „Nous constatons d'autre part que les livres réputés les plus autorisés supposent déjà, dans les formules qu'ils s'associent, plusieurs stratifications successives“.

52 SN XII, 52, 2 (= Bd. II, 84).

53 Senart, *Revue de l'histoire des religions* XI. II, 359.

Conze, Edward: *Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy*. London: Allen & Unwin [1962]. 302 S. 8°. Lw. 36 s. — Bespr. von F. Weller, Leipzig.

Dem Gegenstande nach behandelt Conzes Buch die Entwicklungsgeschichte buddhistischen Denkens in Indien, seinem zeitnahen Ziele nach ist es ein Bekenntnis, und dies mag das innerste Anliegen des Verfassers ausmachen. Beides eint sich so zu einem fest geschlossenen Ganzen, daß Conze durch seine Ausführungen über den Buddhismus zu erhärten anstrebt, neben der modernen Wissenschaft (*science*) gebe es noch eine ganz andere Verfahrensweise der Erkenntnis, und dabei der letzten Wahrheit, der Absolutheit, inne zu werden, und dies zuverlässig und in weit umfassenderer Art, als es die moderne Wissenschaft zu erreichen vermöge (S. 24). Ihr bleibe die Welt des Psychischen und Geistigen unzugänglich, sie schaffe nur mächtige Mittel die stoffliche zu beherrschen, aber keinen menschlichen Frieden (S. 20). Was ihr verborgen bleibe, erschließen andere menschliche Fähigkeiten. Erweis dessen seien die Erfahrungen und geistigen Erkenntnisse des Yogin, der so verfährt, daß er die Aufmerksamkeit von den äußeren Sinnesobjekten abzieht und, der Innenschau zugewandt, aus der intuitiven Schau der letzten Wahrheit, des Absoluten, die innere Ruhe finde, zu welcher die moderne Wissenschaft mit ihren Erkenntnissen nicht führe.

Diese grundsätzliche Frage nach dem Werte verschiedener Erkenntnisverfahren beantwortet sich Conze in dem vorliegenden Buche dahin, daß der Heilsweg des buddhistischen Mönches – der betreibt im Buddhismus den Yoga – der über das Experiment als Erkenntnismittel vorgetriebenen modernen wissenschaftlichen Forschung überlegen sei. Erfasse sie doch nur die sinnliche Welt, d. h. das, was für den Yogin an seinem Ziele gemessen belanglos ist. Der Heilsweg des Buddhisten erlöst von der Sinnenwelt, er fällt seiner Natur nach in die Mystik.

Ich bin dem nicht gewachsen, diese Frage nach dem Werte solch unterschiedlicher Erkenntnis-

verfahren zu entscheiden, schon deshalb nicht, weil ich von der modernen naturwissenschaftlichen Forschung nichts verstehe, noch viel weiß. Gilt auf der einen Seite Conzes Aussage, man dürfe erst dann darüber entscheiden, ob das Erkenntnisverfahren des Yogin, weil verfehlt, zu verwerfen sei, wenn man diesen Weg selbst durchschritten habe, so gilt sie auch für die moderne naturwissenschaftliche Forschung. Nach meiner nichts besagenden Kenntnis der Sachlage drängt sich mir aber doch die Frage auf, ob die naturwissenschaftliche Forschung nicht über die Erkenntnis der dinglichen Welt hinaus Erkenntnisse über das Sein und das Leben überhaupt zu gewinnen anstrebe. Zeitigen deren Forschungen aber Ergebnisse, die unheimlich sind und sich vernichtend auswirken können, so zeitigte auch der Weg des Yogin unheimliche Ergebnisse. Man braucht dessen zum Erweise nur Conzes Absage an das buddhistische Tantra (S. 270ff.) zu lesen. Diese Ergebnisse bleiben auch dann bestehen, wenn man im Tantra einen Mißbrauch des Yogatumes sieht. Mir lägen noch mehr Fragen auf der Zunge, auch solche, die an den Buddhismus und seine Geschichte gebunden sind, sie aufzuwerfen ist hier um so weniger der Ort, als sie die Grundsatzfrage kaum entscheiden werden.

Sei dem darum, wie ihm wolle, Conzes Darstellung der Geschichte buddhistischen Denkens in Indien ist eine meisterhafte Leistung. Sie ruht auf zwei Pfeilern. Den einen gibt die Überzeugung ab, daß das buddhistische Gedankengebäude fest im Yoga verwurzelt ist, den anderen die, daß die Auffassung der Mādhyamika die zentrale Überlieferung des Buddhismus ausmacht (S. 10). Diese Schulrichtung kannte nur das eine Problem, das Absolute gegen die für falsch erachtete empirische Erfahrung abzusetzen, sie befaßt sich ausschließlich mit den Bedingungen, welche die transzendente Intuition des Absoluten meistern (*to govern*) (S. 239). Das Absolute unterstellten die Buddhisten immer in ihren Lehren (S. 56). Die abschließenden Formulierungen zu entwickeln führt Conze auf die Weise durch, daß er zunächst einmal die aus dem buddhistischen Schrifttume herauschälbaren ältesten Lehraufstellungen behandelt. Als diese werden die Gegenstände der Lehre angesprochen, welche von den Schulen der Theravādin, der Sarvāstivādin und der Mahāyānisten gemeinsam angenommen wurden. Die sich so herausstellenden Begriffe und Lehren werden durch die Auffassungen der Sthavira (beginnendes 3. Jh. v. Chr.) in ihrer Entwicklung und ihrem gegenseitigen Bezüge verfolgt und eingeordnet, bis sie im Lehrgebäude der mahāyānistischen Mādhyamika ihren Gipfel erreichen. Dabei werden auch die lehrmäßigen Bindungen an die Mahāsāṅghika aufgezeigt, die sich früh gegen die Sthavira absetzten. Verhältnismäßig beiläufig werden die Yogācārin in den Gang der Erörterung einbezogen. Conze schildert in seinem Buche die Entwicklung buddhistischen Denkens als sich innerhalb dieses Kreises vollziehend, sie wird aus darin gegebenen jeweils früheren Lehrauffassungen

als sich notgedrungen ergebend abgeleitet. Nur sehr selten schweift der Blick über diesen Rahmen hinaus, vgl. etwa S. 196 und 201.

Diese sehr zusammengedrückte Inhaltsangabe des Buches vermag nur den großen Zug der Darlegungen abzuspiegeln. Den Reichtum seines Gehaltes gibt sie nicht wieder. Den erschließt auch der beigegebene knappe Index nicht.

Das Buch ist von einem Wissenschaftler verfaßt, welcher der Fülle der Quellen ebenso überlegen gegenübersteht wie ihren geistigen Inhalten. Eine beneidenswerte Belesenheit in weitschichtiger Literatur befähigt ihn, buddhistische Auffassungen zu uns Westländern näher liegenden religiösen oder philosophischen Ausführungen in Bezug zu setzen. Eindringlich geschrieben, sind Conzes Darlegungen wohl abgewogen und gut durch Verweise auf die Quellen belegt. Sie sind klar und nicht ohne Kritik vorgetragen. Was heute möglich ist, innerhalb des gezogenen Rahmens auf verhältnismäßig geringem Raume eine Gesamtdarstellung der Entwicklung buddhistischen Denkens vorzulegen, das ist, soweit ich sehe, beglückend vollendet.

Niemand wird deshalb das Werk für abschließend erachten. Das ist beim derzeitigen Stande buddhologischer Forschung schlechterdings nicht zu verwirklichen. So wie heute die Dinge liegen, ist von vornherein nicht zu erwarten, daß alle allen Einzelheiten beipflichten, wie sie im Buche vorgetragen werden. Das liegt nicht an seinem Verfasser. Ich will nur eines von weiterreichendem Belange streifen. Wird die Entwicklung buddhistischen Denkens im Rahmen des Buddhismus abgehandelt, so wird dieser, wie mich bedünkt, in einen luftleeren Raum gestellt. In dem lebte er aber nicht, sondern er stand mitten in einer geistigen Umwelt darin. Keine Klostermauer war so hoch und dick, daß sie die Mönche dagegen abgeschirmt hätte. Wer, erwachsen, Mönch wurde, brachte sie mit, und das Schrifttum bezeugt, daß sich die Buddhisten mit Auffassungen dieser umgebenden Geisteswelt auseinandersetzen mußten. Es ist nicht von der Hand zu weisen, sondern an und für sich recht gut denkbar, daß Weiterbildungen, Umformungen überkommener Lehraufstellungen unter der Einwirkung der geistigen Umwelt zustande kamen. Dann könnte sich die Geschichte der Entwicklung buddhistischen Denkens zu einem Bilde mit noch anderen Farben gestalten. Aber wer vermöchte das heute zu leisten? Alles ändert nichts daran, daß uns Conze in dem heute erreichbaren Ausmaße einen trefflichen Führer durch die Entwicklungsgeschichte buddhistischen Denkens in die Hand gab.

Conze, Edward: *Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays.* Oxford: Cassirer; London: Faber & Faber [1967]. XII, 274 S. Lw. 42 s. — Bespr. von F. Weller, Leipzig.

Das Werk enthält ein knappes Mandel ausgewählter Aufsätze, welche Conze erstmalig in den Jahren 1948–1963 an verschiedenen Stellen veröffentlichte. Im einzelnen handelt es sich dabei um folgende Arbeiten: 1. Recent Progress in Buddhist Studies; 2. Buddhist Saviours; 3. Mahāyāna Buddhism; 4. The Meditation on Death; 5. The Lotus of the Good Law, Chapter 5: On Plants; 6. The Development of Prajñāpāramitā Thought; 7. The Prajñāpāramitā-hṛdaya Sūtra; 8. The Composition of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā; 9. Hate, Love and Perfect Wisdom; 10. The Perfection of Wisdom in Seven Hundred Lines; 11. Prajñā and Sophia; 12. Buddhist Philosophy and its European Parallels; 13. Spurious Parallels to Buddhist Philosophy and 14. The Iconography of the Prajñāpāramitā. Ein kleiner Index, in dem Namen und Sachen vereint sind, beschließt das Buch.

Es setzt mit einem Kapitel wissenschaftsgeschichtlichen Inhaltes ein. Darin wird ausgeführt, wie sich Umkreis und Tiefenbohrung buddhistischer Studien in neuerer Zeit wesentlich änderten, so daß der auf Ceylon überkommene buddhistische Kanon mit seiner Überlieferung ein Zweig des Buddhismus überhaupt wurde, seine überragende, fast ausschließliche Wertung verlor. In diesen Zusammenhang der gesamten buddhistischen Bewegung stößt gleich das 2. Kapitel vor: Das zentrale Anliegen des Buddhismus ist immer gewesen, die Menschen zu erlösen. Die Fäden, welche den Buddhismus durch eine geschichtliche Entwicklung hindurch zu einer organischen Einheit<sup>1</sup> zusammenschließen, werden in verschiedener Weise aufgewiesen. Teils geschieht es so, daß textgeschichtliche Untersuchungen vorgelegt werden (Nrn. 7, 8), der Schriften Entstehen und Wachstum aufzuheilen, den begrifflichen Ausgangspunkt festzulegen und die Lehrentwicklung zu verfolgen. Für die Entwicklung der Prajñāpāramitā-Auffassungen wird der Ratnaguṇasamuccaya-gāthā fundamentale Bedeutung zuerkannt. Teils werden Quellen übersetzt (Nrn. 4, 5, 10), Grundlagen für Ableitungen auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Die Texte zu

<sup>1</sup> S. 76: "Buddhism throughout its history has the unity of an *organism*, in that each new development takes place in continuity from the previous one." ... "There is in Buddhism really no innovation, but what seems so is in fact a subtle adaptation of preexisting ideas."

deuten werden tibetische Übersetzungen, gelegentlich auch ein chinesischer Text ausgewertet.

Im Grunde geben solche philologischen Arbeiten nur ein Mittel ab, den philosophischen Aussagen des Mahāyāna beizukommen, d. h. jener Stufe des Buddhismus, die sich etwa vom 1. Jh. n. Chr. an herausbildete. Wird bei der Erörterung deren Entwicklung auch des öfteren darauf hingewiesen, daß sich Einflüsse aus anderen Bereichen als dem Buddhismus mögen ausgewirkt haben, das entscheidende Gewicht wird doch darauf gelegt, aufzuzeigen, daß und wie sich die Lehren des Mahāyāna aus Aufstellungen des älteren Buddhismus ohne Bruch ableiten lassen.

Darüber hinaus wird auch dem nachgegangen, wie sich mahāyānistische Auffassungen weiterwirkend in der letzten geschichtlichen Entwicklungsstufe des Buddhismus, dem Tantrismus, ausprägten. Sichtbarer Ausdruck dafür ist das letzte Kapitel des Buches über die Ikonographie der Prajñāpāramitā und ihr verwandter Figuren. Die allgemeine Voraussetzung dafür, diese Untersuchung in sein Buch aufzunehmen, liefert Conze dadurch, daß er den Mahāyāna-Buddhismus in seinen vielfachen Erscheinungen nicht aus dem Auge verliert, auch auf seine Mythologie einget.

Wie ausschlaggebend für Conze philosophische Fragen sind, verdeutlichen die Aufsätze Nr. 12 und 13. Dient deren zweiter dem, einen Damm dagegen zu errichten, Aussagen westlicher Philosophen vom Worte her mit solchen der Mahāyānisten gleichzusetzen, so der erste dem, echte Gemeinsamkeiten beider Auffassungen herauszustellen. Mich dünkt, daß Conze hierbei als Ziel vorschwebte, die mahāyānistische Weltanschauung in ihrer höchsten Form, die ihm die Lehren der Schule der Mādhyamika ausmachen, neben westlichen Philosophien zu werten, und die Krone wird jener zuerkannt. Sie verbürgt, durch die Übung eines überkommenen Systemes der Meditation der letzten Wirklichkeit inne zu werden, die vollendete Weisheit zu gewinnen, in der Subjekt und Objekt identisch sind.<sup>1</sup>

Ich glaube, es dürfe hier schon deshalb dabei verwenden, den Inhalt des Buches in dieser allgemeinen Form zu vermelden, weil die Aufsätze selbst ja bekannt sind. Es ist anziehend und eingängig geschrieben, beruht auf eigener Arbeit und wird von umfassender Sachkenntnis getragen. Eine beneidenswerte Belesenheit, die weit über den Bereich buddhistischen Schrifttums hinausgeht, erhöht die Freude, dies geistvolle Buch zu studieren. Keiner zwingt heute die erdrückende Fülle buddhistischer Literatur in seinen Bann. Um so dankbarer ist es zu begrüßen, wenn jemand über die Einzelforschung hinaus große Linien der Ent-

wicklung herauszuschälen sich müht. Das fördert, wenn mit Besonnenheit unternommen, das Ganze immer, unbeschadet, ob dabei schon das letzte Wort gesprochen werde. Beim heutigen Stande unseres Wissens mag es möglich bleiben, eine andere Stellung zu beziehen.

Mir kommt es noch nicht so ausgemacht vor, daß der Buddhismus ein geschlossener Organismus sei, der sich im wesentlichen aus sich selbst heraus entfaltet<sup>1</sup>. Mir fügt sich dazu schon die Aussage nicht recht, daß mit dem aufkommenden Mahāyāna im Buddhismus eine radikale Umformung der Grundlehren des Buddhismus verbunden war<sup>2</sup>. Mir scheint es doch noch offen zu stehen, ob die Entwicklung im Buddhismus mit ihren Umformungen von Grundlehren nicht eher durch den Druck der umgebenden Welt mit ihren Vorstellungen und Notwendigkeiten ausgelöst wurde, als daß sie aus sich selbst entsprungen wäre. Es ist doch immerhin auffällig, daß sich in der Isolation Ceylons diese umwälzende Entwicklung nicht wie auf dem indischen Festlande vollzog. Ich möchte glauben, diese Gegensätzlichkeit in der Entwicklung bedürfe doch der Aufklärung, besonders dann, wenn sie im festländischen Indien aus dem Buddhismus heraus sich vollzog. Diese ganze Frage zu klären muß zukünftiger Forschung vorbehalten bleiben.

Überschaue ich Conzes Buch als Ganzes, so werde ich den Eindruck nicht los, es sei doch noch etwas anderes als eine Sammlung buddhologischer Aufsätze, nämlich ein Selbstbekenntnis, als gebe die buddhologische Forschung das Mittel ab, eine weltanschauliche Erkenntnis zu erreichen<sup>3</sup>. Eine gelegentliche Äußerung erweckt mir die Empfindung, als sei aus einem Saulus ein Paulus geworden<sup>4</sup>, der über die moderne Wissenschaft (science) hinaus, soweit sie für die Philosophie nutzbar gemacht wurde und wird, die letzte Lösung in der Weisheit der Mādhyamika und ihrer Verfahrensweise fand.

Ich fühle mich weder berufen noch befähigt, hier zu entscheiden. Nur glaube ich sagen zu dürfen, daß deren Erkenntnis zu verwirklichen einzig über das persönliche Erleben möglich ist. Wer dies Ziel erreichte, für den gilt zwar der Vers I, 39 aus Bhartṛhari Vākyapādiya:

*yo yasya svam iva jñānam darśanam nāstīatikāle /  
sthitam pratyakṣapakṣe tam kalham anyo nivartayet*/<sup>5</sup>,  
doch weil dies Erlebnis an die eigene Person gebunden bleibt, zeitigt es eine Glaubengewißheit und Glaubens-

<sup>1</sup> Vgl. neben den Sp. 76, Anm. 1, ausgehobenen Stellen etwa auch S. 40: "But all that is said about them respects in every way the framework of the original teaching from which the later developments have not radically departed and from which they, can be derived without a break."

<sup>2</sup> S. 45: "How can we account for the observation that Buddhism, just at the time when Christianity itself arose, underwent a radical reform of its basic tenets which made it much more similar to Christianity than it had been before?"

<sup>3</sup> Vgl. S. 238/39.

<sup>4</sup> S. 123, Z. 1-7.

<sup>5</sup> Vgl. Śānti Bhikṣu Śāstri, Āgamasamuccaya alina Vākyapādiya—Brahmakāṇḍa of Bhartṛhari (= Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, 12. Jahrgang (1963), Heft 1, S. 208 a; und Madelaine Bardeau, Bhartṛhari, Vākyapādiya Brahmakāṇḍa avec la Vṛtti de Harivṛṣabha (= Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Série in-8°, Fascicule 24), Paris 1964, S. 82.

wahrheit. Dies Beweismittel des eigenen Erlebens ist keinem anderen zu vermitteln. So mag es schon geschehen, daß diesem anderen ein Distichon Friedrich Schillers einfällt:

„Welche wohl bleibt von allen Philosophien?  
Ich weiß nicht.  
Aber die Philosophie hoff ich soll ewig bestehn.“<sup>6</sup>

## Südasiens

Bechert, Heinz: Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus. I: Grundlagen. Ceylon, Frankfurt/M.-Berlin: Metzner (1966). XIV, 374 S., 1 Kte. gr. 8<sup>o</sup> = Schriften des Instituts f. Asienkunde in Hamburg, XVII, 1. Kart. DM 48.--. Bespr. von Fr. Weller, Leipzig.

Das Werk, dessen 1. Band hier soll angezeigt werden, befaßt sich mit dem Buddhismus Ceylons und Hinterindiens. Dabei führt sein Vf. den Leser nach Zeit und Gegenstand in andere Bereiche buddhologischer Forschung ein, als sie sonst anzustehen pflegen. Der Zeit nach geschieht dies insofern, als hauptsächlich geschichtliche Entwicklungen untersucht werden, welche die jüngste Vergangenheit und Gegenwart füllen, sagen wir rund vom beginnenden 19. Jh. bis 1964. Dem Gegenstand nach hebt sich das Werk noch stärker von sonstigen Fragestellungen ab. Wird hier doch dem nachgegangen, die Rolle aufzuzeigen, welche der Buddhismus dieser Länder, Mönche, ihre Gemeinschaften und Laienanhänger, in der Moderne spielt, Staat und Gesellschaft neu zu formen.

Die Lehren der buddhistischen Ordensgemeinschaften selbst darzustellen, liegt dem Vf. nicht an. Gleichwohl wird immer wieder eingegangen. Ihre Unterschiede werden herausgestellt, wie sie bestehen und sich seit dritthalb Jahrtausend der ursprünglichen Lehre gegenüber und auch hinsichtlich der alten Mönchsregel herausbildeten. Für Ceylon — das steht hier als Hochburg des Theravāda zunächst einmal auf dem Tapete, weil sich diese Schulrichtung von da aus nach Hinterindien verbreitete — läßt sich die Entwicklung, in etwas groben Linien gezeichnet, dahin umreißen, daß zwar dem ursprünglichen Ideale des Mönchsordens auch noch nachgelebt wird, als heimat- und besitzlose Asketen die Erlösung vom Leide des Daseins zu verwirklichen, daneben aber Mönche Pfründeninhaber wurden und dies in nicht eben belanglosem Ausmaße. Wesentlich

<sup>6</sup> Schillers Werke, Nationalausgabe, Band 42, S. 330, Weimar 1967.

andere Beweggründe als die innere Berufung führen dazu, die Mönchsrobe anzulegen, welche recht weltlicher Art sind, und auch das liebe goldene Kalb blieb im Orden nicht unbekannt. Erführe man solche Entwicklungen nicht, wie Auffassungen des ursprünglichen Asketenordens sich zersetzten und zersplitterten, wie zerstörte alte Satzungen einem anderen Gewohnheitsrechte Platz gaben, vermöchte niemand zu verstehen, wie im einzelnen, und da in oftmals ganz gegensätzlicher Art, Stellung bezogen werden kann zu anstehenden Fragen. Für den ursprünglichen Buddhismus unerhörte Auffassungen setzten sich unter den Mönchen fest, die allein schon eine Ordensreform als notwendig erscheinen lassen, und auch erklären, daß in all diesen modernen Bewegungen des Buddhismus auch die Laienanhänger, als Einzelpersonen und nunmehr auch im Zusammenschlusse, ein sehr gewichtiges Wort mitreden, selbst dem Orden gegenüber. Auch dies ist eine neue Erscheinung im buddhistischen Modernismus.

Diese Verhältnisse obwalten, wie gesagt, jedenfalls auf Ceylon, über dessen buddhistische Modernisierungsbestrebungen der 2. Hauptteil dieses 1. Bandes geht. Soweit dabei Mönche unter sich und Laien auseinanderstreben mögen, was zu tun und wie zu verfahren sei, zweierlei führt sie doch zusammen. Das eine ist die Gewißheit, daß geändert werden muß, das zweite die Überzeugung, daß das entstandene Unheil durch die Kolonialmächte, Portugiesen, Holländer und entscheidend die Engländer ausgelöst wurde. Die von diesen aufgestellten Rechtsnormen, ihre oftmals halb durchgeführten Maßnahmen über das Verhältnis der Staatsgewalt zum Buddhismus, die Verquickung von Imperialismus und Kirchenpolitik bei den Herrschenden, die kapitalistische Ordnung der Wirtschaft bewirkten, daß sich die Mönche und Buddhisten im allgemeinen für zurückgesetzt und benachteiligt erachteten, wobei ihnen die katholische Kirche und die katholische Aktion als besonders gefährlich erschienen. Dabei sammelte sich die aufkommende Gegenwirkung bei den Mönchen um das Idealbild eines buddhistischen Staates, wie er ihrer Meinung nach in vorkolonialer Zeit unter den ceylonesischen Königen auf der Insel bestand. Das Ergebnis war, daß das politische Streben dieser Kreise darauf abzielte, diesen vermeintlichen Idealstaat vergangener Tage in einem nationalsinghalesischen buddhistischen Staate wieder erstehen zu lassen.

Indessen, die Ansichten darüber gingen auseinander, was zu tun und wie zu verfahren sei. Dazu waren Mönche und buddhistische Laien, nicht einhelliger Meinung, wie dabei allein schon innerpolitische Fragen zu lösen seien. Das verschiedene Volkstum der Inselbevölkerung und die damit zusammenhängende Frage nach einer Staatssprache stellten sich dem hemmend in den Weg, jenen eingebildeten Idealstaat der Vergangenheit wieder erstehen zu lassen. Der jahrhunderte alte Gegensatz zwischen Singhalesen und Tamilen war nicht aus der Welt zu schaffen.

Die Bevölkerung des Tieflandes war viel stärker als die des Hochlandes in westliche Lebensformen eingeschmolzen worden. Waren diese stärker ins Herkömmliche gebunden geblieben, so hoben sich jene dagegen durch eine moderne Schulbildung davon ab. Mit ihnen wurden infolgedessen auch mehr Beamtenstellen besetzt als mit Leuten aus dem Hochlande, zwischen beider Lebenshaltung klappte ein Unterschied. Das zog nach sich, daß auch die Mönche aus beiden Bereichen keineswegs immer an einem Strange zogen, sondern in ihren Auffassungen auseinandergingen.

Weiter waren moderne soziale und sozialistische Strömungen, marxistische und kommunistische Grundsätze, Staat und Gesellschaft zu formen, in verschiedenem Ausmaße in unterschiedliche Bevölkerungsteile vom Westen her eingedrungen und werden mit verschiedenem Gewichte in den geistigen Auseinandersetzungen erörtert. Und mögen sich schon nach einem Rezept, das mit den notwendigerweise gegebenen Unterschieden auch aus dem festländischen Indien bekannt ist, all diese neuen Einstellungen zum Leben manchen als im Grunde schon im alten Buddhismus vorhanden darstellen, so sind deshalb doch keineswegs alle von der Wahrheit dieser Deutung überzeugt.

Stark gefühlsmäßig bestimmte Stellungnahmen, wie es mir vorkommt besonders in Kreisen der Mönche, fehlen nicht. Ich werde den Eindruck auch nicht los, daß unterweilen ganz persönliche Interessen die Handlungsweise einzelner bestimmen. Soweit ich dem Buche entnehmen kann, waren sie vorhanden, als ein Mönch den Ministerpräsidenten Bandaranaike erschoss.

Zu einer geschlossenen, zielstrebigem Ausrichtung brachte es auf Ceylon die moderne Erneuerungsbewegung nicht.

Die Regierung auf der anderen Seite muß die Einstellung der Mönche schon deshalb bei ihren Entscheidungen in die Waagschale werfen, weil diese zur bäuerlichen Bevölkerung, aus der sie meist stammen, leichten Zugang haben, da sich eines großen Ansehens erfreuen, und sie so gut auf ihre Seite ziehen können. Das ist für den Ausgang von Wahlen nicht belanglos.

Durch diese Vielfalt geschäftiger Tätigkeit der modernen Erneuerungsbestrebungen auf Ceylon mit sich immer neu bildenden Parteien, Zusammenschlüssen und Trennungen, nicht immer von Einsicht und Verstand bestimmter Entscheidungen und Meinungsbildungen führt Bechert den Leser mit überlegener Sicherheit hindurch. Die Bezüge im einzelnen wie die großen Linien der Entwicklung werden in einer klaren, jedem verständlichen Sprache nüchtern abgehandelt. Alle Aussagen sind sorgfältig begründet. Eine gründliche Kenntnis des Schrifttumes, auch des singhalesischen, schließt sich mit persönlicher an Ort und Stelle gesammelter Erfahrung zusammen, ein lehrreiches Ganze zu schaffen.

Diesem 1. Bande soll ein 2. folgen, der sich mit den buddhistischen Ländern Hinterindiens befaßt.

Als Vorhof zu diesem Gesamtgebäude ist seiner hier angezeigten ersten Hälfte ein umfangreiches Kapitel vorgelagert, in welchem über die zeitgeschichtliche Lage des Buddhismus und seiner modernen Bewegungen ganz allgemein gesprochen wird, ihre geschichtlichen Voraussetzungen, Entwicklungen und den Stand der Emigrationsbestrebungen, welche dem dienen sollen, sich in der modernen Welt zu behaupten. Hier sind Zeit und Raum ganz wesentlich ausgeweitet. Was jene angeht, entwickelt Bechert in den entscheidenden Punkten das Verhältnis des Buddhismus zur Politik von den Tagen Buddhas an über die Jahrhunderte hinweg zum gegenwärtigen Zustande. Räumlich angesehen werden hier auch die buddhistischen Länder nördlich des Himalaya und Hinterindiens in die Betrachtung einbezogen, ein Bild dessen zu entwerfen, wie diese Weltanschauung in die Politik verflochten ist. Dabei tritt Korea überhaupt nicht auf, Japan spärlich, kaum mehr als dort, wo seine Buddhisten daran beteiligt sind, mit nach Wegen zu suchen, über die Einzeller hinausgreifende Zusammenschlüsse des gesamten Buddhismus zu erreichen.

Es ist eine lange Geschichte, wie ein weltabgeschiedener Asketenorden, dessen Stifter vor drithalb Jahrtausend sich und seine Mönchsgemeinde aus dem politischen Geschehen heraus hielt, oder, wenn man dies schon als politisches Wirken ansieht, doch nichts weiter tat, als krieglustige Herrscher dahin zu belehren, Krieg zu vermeiden und Frieden zu wahren, zu einem Objekte innerer Politik wurde, als ein buddhistischer König eingriff, Mißstände im Orden auszuräumen, weil diesem mangels zentraler Leitung und der Aufspaltung in lokale Gemeinschaften die Kraft entglitten war, selbst für Ordnung im eigenen Hause zu sorgen. Dies auszuführen dürften jenen König Asoka seine persönliche Eignetheit für Buddhas Lehre bestimmt haben, denn so etwas wie eine Art Staatsreligion war der Buddhismus nicht und Splitterungen obwalteten damals ja auch in anderen religiösen und weltanschaulichen Auffassungen.

Es ist eine längere Geschichte, wie der buddhistische Orden Objekt der inneren Politik blieb, insofern buddhistische Könige unter Berufung auf dies Geschehen im 3. vorchristlichen Jahrhundert ein Aufsichtrecht über die Temporalien des Ordens gewannen und ausübten. Grundsätzlich bestanden die Mönche darauf, die inneren Angelegenheiten des Ordens, Fragen, welche die Lehre betrafen, selbst zu regeln, wiewohl sich da Verhältnisse herausgebildet hatten, die der ursprünglichen Regelung offenbar widersprachen. So waren sie in den Besitz persönlichen Eigentums an Geld und Geldewert, zu Einkünften gekommen, und wenn dieser Zustand nach Buddhas Bestimmungen auch unmöglich war, so hatte er sich doch im Laufe der Jahrhunderte in einem Gewohnheitsrechte und daraus ableitbaren Rechtsforderungen fest eingebürgert.

Als nun vollends gar in der Kolonialzeit die angestammten buddhistischen Könige durch

Machthaber fremder Abkunft aus Europa verdrängt wurden, mußte ein Bruch zu dem den Buddhisten altbewährlichen Herkommen eintreten. Eine neue Wirtschaftsordnung zog ein, die Rechtsordnung änderte sich, sie zeitigte auch Eingriffe der Staatsmacht in den Besitz des Ordens an Liegenschaften. Andere religiöse Glaubensüberzeugungen traten auf den Plan, und wenn theoretisch Staat und Kirche auch getrennte Gegebenheiten waren, so förderte der westliche Imperialismus doch die christlichen Kirchen mit ihren Einrichtungen. Selbst wenn es sich dabei nur um Schulen mit westlichem Unterrichtssysteme und seinen Zielen handelte, mußten demgegenüber durch die Auswirkungen die Buddhisten doch in den Rückstand kommen. Andererseits konnte die Verwaltung der Kolonialmacht die buddhistischen Belange auch nicht auf sich beruhen und in der Leere versinken lassen, die durch den Herrschaftswandel entstanden war. Halbe und auch schwankende Maßnahmen ließen bei den Buddhisten die Empfindung aufkommen, daß sie an vergangenen Verhältnissen gemessen zurückgesetzt wurden. Dies mußte um so empfindlicher werden, als westlich ausgebildete Einheimische glücklichere soziale Aussichten gewannen denn die fremder Schulbildung fern gebliebenen Buddhisten. Die Spannungen mußten sich besonders dann noch steigern, wenn jene zum Christentume übergetreten waren. In steigendem Maße befürchteten die Buddhisten, dem Westen zu erliegen, wenn gegen seinen Einbruch kein Damm aufgerichtet würde. Beflügelt von einem Idealbilde der Zustände in vergangenen Tagen, wie es den Mönchen vorschwebte, wurden sie im Abwehrkampf gegen den Westen und mit ihnen die buddhistischen Laien zum Subjekte einer aktiven Politik, sich selbst in nationaler Eigenständigkeit zu behaupten, den Buddhismus als Träger ihrer Kultur zu erhalten und durchzusetzen. Je nach dem Grade, in welchem sich die Kolonialherrschaft auswirkte, schlug die Bewegung in unterschiedlichen buddhistischen Ländern verschieden aus. Am ruhigsten verlief die Entwicklung in Thailand, das keine erlebt hatte. Daß diese buddhistischen Politiker sich auch mit den modernen sozialen und sozialistischen Strömungen befassen, den marxistischen und kommunistischen Überzeugungen, wie Staat und Gesellschaft lebenskräftig zu gestalten sind, erweisen Becherts Ausführungen in diesem einleitenden Kapitel. Ich kann hier nur versuchen, seinen Inhalt in einen allgemeinen Überblick auf knappem Raume zusammenzufassen. Ich glaube aussagen zu dürfen, daß auch diesem Kapitel die Vorzüge eignen, welche das über Ceylon besitzt.

Will ich zum Beschlusse meinen Eindruck vom Ganzen zusammenfassen, so könnte ich nur wiederholen, was ich über sein 1. Kapitel aussagte. In dem 1. Bande des Werkes schlug sich eine schwere Arbeit nieder, Werden und Sein des buddhistischen Modernismus und seiner politischen Wirksamkeit klar, umsichtig, abgewogen und wohl belegt darzustellen. Das einem Menschen

Mögliche ist geleistet, und ich bin überzeugt, daß dies Buch weit über den engen Fachkreis hinaus die ernsteste Beachtung all derer verdient, welche so oder anders mit der Zeitgeschichte des südlichen Buddhismus zu tun haben. Das gilt auch dann, wenn nicht jeder allem im Buche zustimmen sollte, dann vielleicht erst recht.

Die für die Umrechnung von Grundzahlen gemeinsam von dem Börsenverein der Deutschen Buchhändler und dem Deutschen Verlegerverein festgelegte Schlüsselzahl beträgt ab 3. April 2500.

### Zur Frage nach der Echtheit des Pälkanons.

Von F. Weller, Leipzig.

Von dem neuen Pälwörterbuche, welches die Päl Text Society veröffentlicht<sup>1)</sup>, liegt uns die erste Lieferung vor. Sie behandelt den Buchstaben a —. Soviel läßt sich schon ans diesem ersten Teile mit aller Sicherheit erkennen, daß das neue Pälwörterbuch einen ganz gewaltigen Fortschritt gegenüber aller bisherigen Pällexikographie darstellt. Der Stoff ist übersichtlich nach dem indischen Alphabete geordnet. Das Wörterbuch ist praktisch — vielleicht ist hier und da bei der Anführung einzelner Verbalformen der erste Grundsatz aller Lexikographie: praktisch zu sein, sogar etwas zu stark betont. Die Arbeit ist genau und zuverlässig, die Bedeutungsdifferenzierung weiter vorgetragen und der Bedeutungsansatz unvergleichlich reichhaltiger belegt, als es in Childers Meisterarbeit der Fall sein konnte und Kerä zu tun beachtete. Abschließend, das betont Rhys Davids im Vorwort auch selbst scharf, ist die Arbeit nicht, aber kein billig Denker wird heute schon so etwas wie einen Thesaurus erwarten. Der Krieg hat auch hier weiter gesteckte Ziele nicht erreichen lassen, hin und wieder ist ein Wort dem entschlüpft, verzettelt zu werden, für manches Wort muß man das Urteil zurückstellen, weil alpha privatim unter dem positiven Ausdruck aufgeführt wird, soweit das verneinte Wort keine besondere Bedeutung angenommen hat.

Beträchtlich mehr ließe sich die Zahl der aufgeführten Komposita. Ich führe aus einer längeren Liste nur an:

*akhiyoja* Mhvs. V, 94; *aggevanana* Jät. IV, 188, 3; *akharasanthara* Jät. III, 478, 15; *akharaco* Mhvs. X, 9; *akhattharariyaka* D. IX, 24; *attakara* Udāna III, v. 7; *appanāsamādhi* (wozu Franke, D. Übersetzung S. 210, 2. 9); *arettarakkhi* Thag. 110; *asipaka* Jät. II, 514, 23 u. a. Hier möglichst vollständig zu sein, wäre um dessen willen sehr erwünscht, der auch mit chinesisch-buddhistischen Texten zu tun hat.

Nachträge lassen sich aufstellen für die mit Präpositionen zusammengesetzten Wörter, z. B.

1) The Päl Text Society's Päl-English Dictionary. Ed. by T. W. Rhys Davids and William Stede. Part I (a). Published by the Päl Text Society, Chipstead, Surrey 1921. (XIV u. 92 S.) Preis sh 13/6.

1) mit *ati*: *atikakkhala* (vom Geschwür) Mhvs. V, 231; *atūkhāta* Jät. II, 301, 8; *atijāta* Itiv. 63, 1; *atituffha* Mhvs. XIV, 30; *atikhāyati* Mhvs. XIV, 6; *atirūkhita* Mhvs. XIV, 49; *atirūpala* Mhvs. I, 84; a. v. *ati* I streich: „only as tīg.“ vgl. Mhvs. II, 5, 20. IV, 48. VI, 9.

2) *anu*: *anugharan* Miln. 43, 1; *anudasāsan* (steht nur a. v. *anupācāhan*) Jät. II, 371, 19; *anupācāyita* Mhvs. V, 165 (also nicht nur im BSk. belegt); *anuvāsa* „Jahr für Jahr“ Mhvs. X, 86; *anuvāsi* D. XXX, 1, 27 u. a.; *anuga* heißt auch „entsprechend“ Mhvs. XI, 2; für *anuvattana* scheint mir ein wichtiger Beleg Jät. IV, 164, 14 zu sein.

3) *abhi*: *abhiniddisati* D. XXX, 2, 12; *abhirasana* D. XXX, 1, 30.

4) *ava*: *avakkhāna* Mhvs. I, 84; *avarojati* Mhvs. V, 223; *avakkhāna* Jät. I, 465, 10; *avasaṭṭa* D. XIII, 37.

Hin und wieder wird sich ein Wort die Ehre, an. zu sein, nehmen lassen müssen, wie z. B. *ajjakketi* D. XXIV, 2, 6; *akkhāradā* Mhvs. V, 193.

Somit habe ich nicht finden können: *anaga* Mhvs. IV, 45. C. V. IV, 14, 19; *anacchariya* *gāthā* D. XIV, 3, 2. M. I, 79, 16; *atradakkhi* D. XI, 85 (auf die Stelle ist mit *varāna* a. v. *varāna*); *atya* It. I, 1; *atya* D. XXX, 1, 33; *atavāpa* ist als adj. belegt D. XXVII, 3; *anvādhā* (*nakāra*) Mhvs. X, 76; *andhira* Jät. III, 505, 21 (506, 12 *parigāra*); *aparānaka* Mhvs. X, 1, 4; *amādiya* Mhvs. V, 128; *ayyijhā* (*para*) Jät. I, 204, 5; *anaka* D. XXIV, 1, 7, 8 (chin. dafür: *su chang* (Giles Nr. 3715, 413); Wassermacht); *asāgharika* D. XXVII, 9; *asi* (= *ssi*) Jät. III, 529, 27; *asā* (Messer) Jät. IV, 251, 24; *tadaka* (= *tadaka*) Mhvs. V, 205.

Stellt man selbst noch in Rechnung, daß nicht alle belegbaren Verbalformen aufgeführt sind, so scheint die Zahl der Fälle, wo eine gegebene Textstelle nicht mit dem Wörterbuche zu lösen ist, verhältnismäßig recht gering zu bleiben, sie fallen dem Gebotenen gegenüber nicht ernstlicher in die Waagschale.

S. v. *anatta* streiche: „and predicative adjective“ und Nr. 2 „as adj.“, vgl. S. IV, 130, 162 *akkhāna anatta*. ib. 166 *vāhānam anatta*. ib. 23 *akkhāna ... anatta*. Durch solche Fälle wird m. E. *anatta* als prädikatives Substantiv erwiesen.

Doch wollte ich beim ersten Faszikel des Wörterbuches nicht so sehr vom Pälwörterbuche sprechen, als mir vielmehr ein paar Bemerkungen zu dem Werke als einem buddhistischen Wörterbuche gestatten.

Wenn man auch mit chinesisch-buddhistischen Texten zu tun hat, so wird man in dem neuen Wörterbuche vor allem zweierlei sehr, sehr schmerzlich vermissen. Das erste ist, daß die Eigennamen grundsätzlich ausgeschlossen sind. Wer die Freuden kennt, welche die Identifizierung chinesischer Äquivalente bietet, wird mir zustimmen, wenn ich sage, daß die Eigennamen mit möglichst lückenlos gesammelten Belegstellen



einmal an einer Stätte vereint und Komposita unter jedem Bestandteile aufgeführt zu haben, eine kaum zu überschätzende Hilfe böte. Vielleicht ist aber geplant, sie in solcher Weise in einem besonderen Bande zusammenzustellen. Das zweite ist, daß alle Begriffsreihen, die unter einer festen Zahl geordnet sind, scheinbar bei der Zahl nicht aufgeführt werden. Ich meine es so, daß z. B. unter *attha* alle Begriffsreihen aufgeführt werden, die durch die Achtzahl ihrer Glieder gekennzeichnet sind. Das könnte die Erklärung vieler chinesischer Textstellen sehr fördern.

Erscheint ein gutes Wörterbuch, so gleicht das einem Stein, der ins Wasser fällt. Die Wellen breiten sich nach allen Seiten aus und der Einfluß erstreckt sich nachhaltigst in weite Kreise.

Wenn Rhys Davids im Vorwort zum Wörterbuch folgende Entwicklungsreihe aufstellt:

Hochkosali (standard Kosala vernacular = Muttersprache Buddhas)

↓  
Pāli (based on the standard Kosala vernacular as spoken in the 6<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> centuries B.C.)

↓  
Sprache der Asokainschriften (= Māgadhī der zeylonesischen Überlieferung, a younger form of that standard Kosalan lingua franca, contains none of the peculiar characteristics we associate with the Māgadhī dialect).

so ist das von größter Bedeutung für die Wertung des Pālikanon. Die Echtheit der vier ältesten Pāli-Nikāyas dürfte damit gewährleistet sein, die Lehren, welche diese Texte enthalten, dürften als die Lehren Buddhas — bis auf ganze Kleinigkeiten vielleicht — angesprochen werden, ja, müßten es wohl, auch wäre z. B. die *anattā*-Lehre, wie sie der Pālikanon vertritt, als von Buddha stammend aufzufassen.

Ob die Überlieferung des Pālikanon nicht doch vielleicht auf eine sehr viel verwickeltere Geschichte zurückzuschauen? Ich bin bei der Untersuchung einzelner Suttantas des Dighanikāya, eines Textes also, der allgemein für sehr alt gehalten wird, zu der Ansicht gekommen, daß diese Texte offensichtlich Kompilationen sind, und zwar ziemlich traurige. Der Vergleich dieser Suttantas mit den entsprechenden chinesischen Übersetzungen hat mich zu der Schlußfolgerung gedrängt, daß die untersuchten Suttantas auch in der Form, wie sie uns heute im Pālikanon vorliegen, zunächst nur sektarische Texte sein können, daß — und dies ist das Mindeste, was man wird sagen dürfen — der Abschluß des Dighanikāya, den wir heute im

Pālikanon haben, erst und nur in der Einzel-sekte stattgefunden haben kann, daß der Pāli-dighanikāya in der Form, in der wir ihn jetzt haben, nicht unverändertes Erbgut aus der Zeit ist, da nur eine noch ungespaltene Mönchsgemeinde bestand.

Aus der vergleichenden Untersuchung des Lakkhapasuttanta mit dem entsprechenden Texte im Chung a han ching (H. Nanjio, Nr. 542)<sup>1</sup> ergab sich mir, daß diese Palikompiletion als Ganzes jünger ist als der angeführte chinesische Text. Stellen wir damit das zusammen, was uns die zeylonesischen Historien als alte Sektengeschichte vermelden, so ergibt sich als der früheste Annäherungswert für die Abfassung des jetzigen Pāli-dighanikāya das Jahr 150 nach Buddhas Tod, es ist also unmöglich, daß der Dighanikāya, der auf dem zweiten Konzil vorgetragen worden sein soll, derselbe war wie der, welcher uns jetzt im Pālikanon vorliegt.

Doch entbehren die Schlüsse auf geschichtliches Werden, die sich auf die zeylonesischen Historien stützen, recht sehr der Sicherheit — außer Frage ist das jedenfalls für die älteste und ältere Gemeindegeschichte, die wir hier brauchen. Denn es fehlt uns heute noch der Magnet, aus diesen Halden tauben Gesteins von Geschichten die Metallkörner alter Geschichte herauszuziehen. So wäre es recht erwünscht, eine weitere, von außen kommende Stütze zu finden, die, unabhängig von den Chroniken, geeignet wäre zu erweisen, daß der buddhistische Kanon nicht immer mit dem Pālikanon identisch gewesen sein kann, daß dieser vielmehr ein sekundäres Erzeugnis ist.

Mir hat sich zum ersten Male beim Pātikasuttanta die Überzeugung aufgedrängt, daß nur eine Möglichkeit bleibt, gewisse Tatsachen restlos und einfach zu erklären. Es finden sich da nämlich in den Versen Magadhismen (*Ke ca chava, sigāle, Ke pana sīhanāde*). Das möchte an sich nicht weiter bedeutsam sein — die Formen finden sich auch in der umgebenden Prosa — wenn nicht die Verse auch metrisch verderbt wären, wie es überhaupt ein großer Teil aller Verse des Dighanikāya ist. Beide nebeneinander stehende Tatsachen erklären sich mit einem Schlage bei der Annahme, daß hier das Ergebnis einer sprachlichen Umsetzung aus der Māgadhī ins Pāli vorliegt. Textzitate im Pālikanon bewiesen dann gar nichts für das Alter des Pālikanon, sie wären einfach aus dem übersetzten Gute mit übernommen. Die Einzelörterung dieser Dinge muß ich der Übersetzung der chinesischen Fassung dieses Textes im

<sup>1</sup>) Vgl. jetzt: F. Weller: Der chinesische Dharmasamgraha, Leipzig 1923 (Hessels Verlag), Anhang.

Dighāgama vorbehalten. Ebenda wird auch der Ort sein zu zeigen, daß Cullavagga V, 33,1 der Annahme nicht widerspricht, der Palitext sei das Ergebnis einer sprachlichen Umsetzung. Dort wird auch die auffällige Tatsache näher zu betrachten sein, daß Aśoka in einem Erlasse von Bhābra die Titel heiliger Texte in Māgadhiform anführt. Man fragt sich doch, warum er eigentlich, wenn der Kanon in Pāli abgefaßt war, die Titel dieser heiligen Texte nicht in Pāli zitiert.

Stellte man aber meiner Annahme, daß wenigstens Stücke des Pāli-Dighanikāya als sprachliche Umsetzungen aus der Māgadhī aufzufassen sind, den Einwand entgegen, daß eine solche Umsetzung heilige Schriften voraussetze, so sähe ich allerdings nicht recht, was diese Annahme unmöglich machte, zumal wenn man der Ansicht ist, die vier Nikāyas — und damit auch der Dighanikāya — seien in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach Buddhas Tode abgeschlossen worden, und dieser Kanon sei uns doch in der Hauptsache im Pālikanon erhalten. Denn mit dieser Annahme gibt man gleichzeitig zu, daß schon damals heilige Bücher abgeschlossen haben, weil es im Aggaññasuttanta<sup>1</sup> (D. XXVII, 23) heißt: „*ganthe karoutā acchenti*“. Handelt es sich hier auch um Brahmanen, so steht doch wohl fest, daß, wenn überhaupt Bücher religiösen Inhalts bestanden — denn nur um solche kann es sich handeln —, die Buddhisten aller Wahrscheinlichkeit nach in gleicher Zeit ihrer ebenfalls besaßen. Diese Schwierigkeit zu erklären kommt denen zu, die an ein großes Alter der vier Pāli-Nikāyas, an die wesentliche Identität von Pālikanon und buddhistischem Kanon glauben, jedenfalls genügt es nicht, einer solchen Stelle gegenüber den Mangel an Schreibmaterial zur Rechtfertigung mündlicher Überlieferung buddhistisch-kanonischer Texte ins Treffen zu führen, man wiese denn gleichzeitig nach, daß mit der Zunahme schriftlicher Festlegung heiliger Texte ein Import von Schreibstoff nach Indien Hand in Hand gegangen ist.

Schlagen wir aber zur Sicherheit den chinesischen Text auf, so finden wir im Kapitel ch'u hsiao yüan ching (Giles Nr. 2624, 4294, 13737, 2122), fol. 32b Schanghai Ausgabe, statt des Pāliwortes gantha yeh (Giles Nr. 12991). Die beiden Übersetzer lasen also in ihrer Vorlage, dem Dighāgama: kamma statt gantha. Ich muß neben anderem es — um anderweit darauf zurückzukommen — hier auch dahingestellt sein lassen, ob eine der Lesarten als eine Verlesung zu erklären ist, welche Lesart dann die Ver-

lesung ist und auf welches Alphabet das zurück-schließen läßt, nur auf das eine will ich hin-denken, daß auch dies Auseinandergehen in Lesarten mir mit dahin zu deuten scheint, daß auch im Pālikanon eher nur der Kanon einer buddhi-stischen Sekte als der Kanon des Buddhismus zu erblicken ist.

Dann erhebt sich aber doch die Frage, ob nicht auch dem Lehrgehalte nach der Pālikanon zunächst als bloß sektarisch zu werten ist, ob z. B. nicht auch die *anattā*-Lehre Buddhas ab-zusprechen ist. Mir wenigstens scheinen An-zeichen dafür vorhanden zu sein, die es als denknotwendig fordern, daß Buddha reinster Agnostiker war. Daß dies de la Vallée Poussins Ansicht ist, brauche ich dem Indologen nicht zu sagen, doch möchte ich auch verweisen auf ein vielleicht weniger bekanntes Buch Hermann Schneiders: Religion und Philosophie, Leipzig 1912. War Buddha aber Agnostiker, dann darf man vielleicht die Frage aufwerfen, ob unter dem Artikel attan ein Satz (Buddhism repudiated all such theories . . .) nicht vielleicht doch lieber etwas anders gefaßt werden möchte. Auch kann ich mich noch nicht für überzeugt halten, daß *anattā* „not a soul“ bedeutet, mir scheint eher der bestimmte Artikel am Platze zu sein, wenn man nicht gar vorziehen will, „Nichtselbst“ da-für zu setzen. Doch dies letzte nur beiläufig.

Selbst wenn aber einmal die Textverglei-chung soweit vorgerückt sein wird, daß man eine Reihe Lehren sicher als gemeinsames Erbe aller alten Sekten wird aufstellen können, und wenn dann unter diesen auch die *anattā*-Lehre ist — es bleibt doch außerdem noch die Frage offen, ob die *anattā*-Lehre nicht eine alte Weiterbildung, eine alte Neubildung der Lehre gegenüber dem — wie mich bedünken will — denknotwendigen Agnostizismus Buddhas ist, das erste einer Reihe von Opfern, die die Lehre Buddhas bringen mußte, um Weltreligion zu werden.

Doch in solchen Fragen mußten die Verfasser nach den Ergebnissen eigener Arbeit Stellung nehmen. Für das Wörterbuch als Ganzes können wir dem greisen Forscher Rhys Davids, dessen Energie die ganze Buddhologie schon so zum guten Teile ihre Möglichkeit dankt, und seinem Mitarbeiter W. Stede nur von Herzen dankbar sein. Es wird auf lange Zeit hinaus unent-behrliches Hilfsmittel zum Studium der Texte werden. Man kann nur wünschen, daß die Ver-öffentlichung rasch fortschreitet und daß der Preis so werde, daß nicht zwei Drittel Europas davon ausgeschlossen bleiben, das Werk zu er-werben.

<sup>1</sup>) „in one of the earliest Pāli documents“. Rhys Davids: Vorwort zum Wörterbuche S. V.

## Über die Formel der vier edlen Wahrheiten.

Von Friedrich Weller, Leipzig.

Läßt man einmal die Auslegung beiseite, welche sich in der Formel der vier edlen Wahrheiten findet, wie sie Mahāvagga<sup>1</sup> i, 6, 19ff. steht, so bleibt folgendes übrig:

*idam (kho pana bhikkhave) dukkham ariyasaccam, idam (kho pana bhikkhave) dukkhasamudayam ariyasaccam, idam (kho pana bhikkhave) dukkhanirodham ariyasaccam, idam (kho pana bhikkhave) dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccam.* Die eingeklammerten Wörter stehen teils, teils nicht in der Formel, sie sind in jedem Falle gänzlich belanglos.

In beiden siamesischen Ausgaben des Pāli-Tipitaka<sup>2</sup> ist diese Fassung gegen alle handschriftliche Überlieferung<sup>3</sup> geändert in: *idam (...) dukkham ariyasaccam, idam (...) dukkhasamudayo ariyasaccam, idam (...) dukkhanirodho ariyasaccam, idam (...) dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccam.* Wie aus Anm. 2 zum Texte ersichtlich wird, geschah dies deshalb, weil die Wendungen: *idam dukkhasamudayam ariyasaccam* und *idam dukkhanirodham ariyasaccam* nicht mit der Fassung des Schlußgliedes: *idam dukkhanirodhagāminī paṭipadā* übereinstimmen. Ist dies vom Pāli aus gesehen auch gewiß der Fall, so wird man doch die Formel, wie sie in Oldenbergs Ausgabe steht, nicht abändern dürfen, sondern vielmehr beibehalten müssen. Das folgt daraus, daß auch an anderen Stellen des Kanons die Formel ebenso lautet, wie sie die gesamte handschriftliche Überlieferung für unsere Stelle des Mahāvagga bietet. So findet sich Dīghanikāya iii, 277 (= xxiv, 1, 9): *cattāri ariyasaccāni: dukkham ariyasaccam, dukkhasamudayam ariyasaccam, dukkhanirodham ariyasaccam, dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccam*; Samyuttanikāya v, 421ff. (= lvi,

11, 5—12; lvi, 12, 2—5; lvi, 13, 2—6; lvi, 14, 3—6; lvi, 19, 2—5): *idam (kho pana bhikkhave) dukkham ariyasaccam* (oder: *-saccan ti*), *idam (kho pana bhikkhave) dukkhasamudayam ariyasaccam* (oder *-saccan ti*), *idam (kho pana bhikkhave) dukkhanirodham ariyasaccam* (oder *-saccan ti*), *idam (kho pana bhikkhave) dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccam* (oder *-saccan ti*); *Ānguttaranikāya* i, 176 (iii, 61, 10—13) *katamañ ca bhikkhave dukkham ariyasaccam, katamañ ca bhikkhave dukkhasamudayam ariyasaccam, katamañ ca bhikkhave dukkhanirodham ariyasaccam, katamañ ca bhikkhave dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccam.* Diese Stellen dürften zusammen mit der handschriftlichen Überlieferung unserer Mahāvagga-Stelle ausreichend beweisen, daß die Formen *dukkhasamudayam* und *dukkhanirodham* in dieser Formel nicht geändert werden dürfen.

Es finden sich nun im Schrifttume des Pāli-Kanons auch noch andere Fassungen der vier edlen Wahrheiten. So steht z. B. Majjhimanikāya i, 48, 29: *katamañ pan' āvuso dukkham, katamo dukkhasamudayo, katamo dukkhanirodho, katamā dukkhanirodhagāminī paṭipadā*; Z. 35: *katamo c' āvuso dukkhasamudayo*; S. 49, Z. 1: *ayam vuccat' āvuso dukkhasamudayo*; Z. 2: *katamo c' āvuso dukkhanirodho*; Z. 3: *ayam vuccat' āvuso dukkhanirodho*; Z. 4: *katamā c' āvuso dukkhanirodhagāminī paṭipadā*; MN i, 62, 21: *bhikkhu idam dukkhan ti yathābhūtam pajānāti, ayam dukkhasamudayo ti yathābhūtam pajānāti, ayam dukkhanirodho ti yathābhūtam pajānāti, ayam dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti yathābhūtam pajānāti.* Gleich damit lautet die Formel der vier edlen Wahrheiten an Stellen wie Majjhimanikāya i, 249, 6; 292, 11; 413, 9; 431, 28; Dīghanikāya ix, 29; xxii, 17; xxix, 32; Samyuttanikāya v, 418 (= lvi, 7, 4); v, 420 (= lvi, 10, 4); v, 430 (= lvi, 20). *Ānguttaranikāya*; i, 71, 27; 107, 7; 165, 11, 244, 33; iii, 93, 7; iv, 178, 28; 384/5; 397, 24. Unterschiede — sie betreffen die Worte, in welche die Formel eingebettet ist — können als für die Formel selbst gegenstandslos beiseite bleiben.

Die beiden Arten unterscheiden sich grundsätzlich dadurch voneinander, daß bei der ersten die Formel durch *ariyasaccam* abgeschlossen wird, bei der zweiten dies Wort fehlt.

Ginge es nicht schon ganz eindeutig aus

dem Wortlaute der vierten edlen Wahrheit hervor, wie diese in der ersten Art der Formel abgefaßt ist — *idam dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccam* — so erhellte aus der Art, wie die Formel in der zweiten Gruppe abgefaßt ist, daß *dukkhasamudayam* und *dukkhanirodham* Nominative sind. Zu allem Überfluß läßt sich dies mit der Stelle Mahāvastu iii, 331, 17ff. erhärten. Heißt es doch da: *cattāri khalu punarimāni bhikkhavo āryasatyāni. katamāni cattāri. sayyathādam dukkhamāryasatyam dukkhasamudayo āryasatyam dukkhanirodho āryasatyam dukkhanirodhagāminī pratipadāryasatyam.* Für die dritte edle Wahrheit läßt sich dieser Tatbestand außerdem durch die Stelle Visuddhimagga, S. 494, Z. 1—4 erhärten, wo es heißt: *tadanantarāni pana saccāni ti cattāri ariyasaccāni: dukkham ariyasaccam, dukkhasamudayam ariyasaccam, dukkhanirodho ariyasaccam, dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccam.*

Außer dem syntaktischen Werte der Ausdrücke *dukkhasamudayam* und *dukkhanirodham* — es sind ohne jede Frage Nominative — läßt sich aber aus dem angeführten Gute auch das grammatische Geschlecht der Wörter *samudaya* und *nirodha* feststellen. *nirodha* ist sicher männlichen Geschlechtes, von den Stellen angefangen, welche für die zweite Art der Formel der vier edlen Wahrheiten angeführt wurden, bis zu der aus dem Visuddhimagga ausgehobenen wird das Wort einhellig als nom. sg. masc. aufgefaßt. Das ist auch in der Auslegung der Fall, welche die dritte edle Wahrheit Mahāvagga i, 6, 21 erfährt: (*idam kho pana bhikkhave dukkhanirodham ariyasaccam*), *yo tassā yeva tanhāya asesavirāganirodho cāgo paṭinissaggo...* Etwas schwieriger, wenigstens dem ersten Anschein nach, läßt sich das grammatische Geschlecht des Wortes *samudaya* angeben, welches ja nach Ausweis des kleinen Petersburger Wörterbuches gelegentlich und ausnahmsweise auch als sächlichen Geschlechtes vorkommt. Man könnte unter Bezug auf die aus dem Visuddhimagga ausgehobene Stelle meinen wollen, *samudaya* wäre hier als Neutrum verwendet. Indessen stehen dieser einen Stelle beträchtlich mehr gegenüber, in welchen dies Wort an eben dieser Stelle der Formel im kanonischen Schrifttume des Pāli-Kanons als Maskulinum aufgefaßt wird — ich brauche nur auf die Stellen zu verweisen, welche für die zweite Art der Formel angeführt sind, sowie auf die Mahāvastu-Stelle. Diese Quelle dürfte deshalb hier unverfänglich sein, weil das masc. *samudaya* neben dem neutralen *satyam* steht, und gerade der Umstand, daß dieser Text sonst außerordentlich großzügig

mit grammatischen Formen und mit dem grammatischen Geschlechte umspringt, hätte, wenn wie hier das fragliche Wort *samudayo* neben einem Neutrum steht, in dieser laxen Sprache ein neutrales *samudayam* gar leicht bewirken können, wenn anders das Wort nicht sehr fest als männlichen Geschlechtes wäre empfunden worden. Es bleibt überdem noch die Frage offen, ob sich die Form *dukkhasamudayam* an dieser Stelle des Visuddhimagga nicht anders erklären läßt. Dies ist aber, wie sich weiterhin zeigen wird, der Fall.

Nach allem ergibt sich, daß auch *samudaya* an dieser Stelle der vier edlen Wahrheiten als ein Maskulinum anzusprechen ist, denn es ist nicht sicher zu erweisen, daß ein Neutrum vorliegt, und die Parallelstellen sprechen eindeutig dafür, dies Wort hier als maskulinen Geschlechtes zu werten.

Damit ergibt sich für unsere Stelle aus dem Mahāvagga und die ihr gleichgebauten, daß wir in dieser Formel in der zweiten und dritten edlen Wahrheit zwei Nominative männlichen Geschlechtes auf *-am* im Pāli vorliegen haben. Da es die sonst aber nicht gibt, erheischen diese Formen eine Erklärung. Diese zu geben ist auf folgendem Wege möglich, und da dieser Weg, soviel ich sehe, der einfachste und zugleich einzig mögliche sein dürfte, möchte ich ihn für den richtigen halten.

Unbeschadet, wie die umgebenden Worte lauteten, in welche jene erste Art der Formel von den vier edlen Wahrheiten eingebettet ist, stellt sich für die Wahrheiten selbst folgende Form heraus:

( <i>idam</i> )	<i>dukkham</i>	<i>ariyasaccam</i>
„	<i>dukkhasamudayam</i>	„
„	<i>dukkhanirodham</i>	„
„	<i>dukkhanirodhagāminī paṭipadā</i>	„

In Māgadhi würde dafür etwa stehen:

<i>dukkhe</i>	<i>ariyasacce</i>
<i>dukkhasamudaye</i>	„
<i>dukkhanilodhe</i>	„
<i>dukkhanilodhagāminī paṭipadā</i>	„

Daß nicht jedes dieser angesetzten Māgadhi-Wörter und nicht jede Form aus der Māgadhi nachweisbar ist, weiß ich auch. Doch ändert dies an dem für uns Wesenhaften und Wichtigsten nichts, das bleibt in jedem Falle bestehen. Dies Wesenhafte besteht aber darin: wie aus dem angesetzten Schema der Formel der vier edlen Wahrheiten in Māgadhi augenfällig wird, lauteten die Nominative des ersten und zweiten Gliedes der ersten drei Wahrheiten auf *-e* aus, haben in der Māgadhi doch

1) Ausgabe H. Oldenbergs, London 1879.  
2) Ausgabe Tschulalongkorns und neue siamesische Ausgabe.  
3) Fußn. 2 zur siamesischen Veröffentlichung des Pālinvaya, Ausgabe Tschulalongkorns Bd. 4, S. 19 (Anm. steht auf S. 20), Neuausgabe, Vinaya, Bd. 4, S. 19: *sabbattha dukkhasamudayam ariyasaccam dukkhanirodham ariyasaccamāni dassati. tampana dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccamāni pāliyaṃ na samehi. tenāyaṃ amhākaṃ anumatiyaṃ sodhito vedītabbo.*

die nom. sg. der maskulinen und neutralen Stämme auf -a die Endung -e. Die Nominative *dukkhasamudayam* und *dukkhanirodham* kamen nun in der eben wieder angeführten ersten Art der Formel so zustande, daß, als die Māgadhi in die Pāli-Fassung umgesetzt wurde, nicht beachtet wurde, daß sich hinter dem -e der Māgadhi zwei verschiedene grammatische Geschlechter verbergen, im Schema wurden nach den in der ersten Wahrheit stehenden zwei neutralen Nominativen, die in die Pāli-Sprache richtig auf -am umgesetzt wurden, schematisch und in stumpfer Aufmerksamkeit auch die übrigen -e in -am umgeformt. In der vierten Wahrheit wich, da es sich um ein feminines Nomen handelt, der erste Nominativ von den vorausgehenden formal so ab, daß er nicht in -am umgesetzt werden konnte, zumal auch noch ein fem. Eigenschaftswort *-gāmini* dabei stand.

Daß dem so ist, erweisen die Beispiele der zweiten Art, wie die vier Wahrheiten in eine Formel gebracht wurden. Hier fehlt *ariyasaccam*, die Worte *dukkhasamudaya* und *dukkhanirodha* standen also allein, und sofort treten die maskulinen richtigen Nominative *ayam dukkhanirodho* und *ayam dukkhasamudayo* auf, wie ja in der Erklärung der dritten Wahrheit im Mahāvagga dort, wo *nirodha* nicht tabellenartig an *ariyasacca* gebunden ist, sofort *yo . . . asesavirāganirodho* steht, trotzdem unmittelbar vorher in eben dem Ausdrucke, der erklärt werden soll, steht: *idam . . . dukkhanirodham ariyasaccam*.

Es stellt sich somit heraus, daß sich hinter den Formen *dukkhasamudayam* und *dukkhanirodham* in jener Art der Formel der vier edlen Wahrheiten, wie sie an unserer Stelle des Mahāvagga vorliegt, Nominative der Māgadhi auf -e verbergen, die gedankenlos und falsch ins Pāli übersetzt wurden unter dem Einflusse der Umgebung, in der sie in der Formel standen.

Jene zwitterhafte Art der Formel aber, welche wir in Buddhaghosas Kommentare Visuddhimagga finden, ist eine Mischform jener beiden anderen Arten, deren eine mit abschließendem *ariyasaccam*, deren andere ohne dies Wort abgefaßt war. *dukkhasamudayam* läßt sich auch hier nicht aus der Grammatik oder Syntax erklären, sondern daß *dukkhasamudayam* neben *dukkhanirodho* steht, hat darin seinen Grund, daß jedes der beiden Wörter aus einer anderen Form einer Formel stammt, die beide gleichberechtigt umliefen.

Es kann heute niemand ausmachen, ob jene Stelle des Mahāvagga, von der wir ausgehen, die älteste ist unter denen, welche

uns die Formel der vier edlen Wahrheiten mit *ariyasacca* zusammen vorführen — die Absätze Mahāvagga I, 6, 19ff. stehen ohne ein ersichtliches inneres Gefüge hinter den Absätzen 17/18 und daß der achtegliedrige Pfad so kurz hintereinander zweimal im Texte steht, spricht auch nicht eben stark für einen organischen Aufbau des Ganzen — oder ob diese Ehre des Alters einer anderen zuzusprechen sei. Es bleibt bei solch immerhin starren Formeln auch denkbar, daß sie für sich entstanden und bestanden und als an sich freies Gut in Texte nach Bedarf eingeschlagen wurden. Für und gegen keine Möglichkeit läßt sich heute etwas beweiskräftig anführen, das Tatsächliche zu erkennen.

Nur darf man trotzdem doch sagen, daß alle Stellen, an denen in der Formel der vier edlen Wahrheiten vorkommt: *dukkhasamudayam ariyasaccam* und *dukkhanirodham ariyasaccam*, letzten Endes aus einer einzigen Quelle geflossen sind. Gewiß, es kommt vor, daß zwei Leute unabhängig voneinander an derselben Stelle einer Rechenaufgabe denselben Fehler machen. Aber das ist eine ungewöhnliche Seltenheit. Daß aber derselbe Fehler an derselben Stelle einer Aufgabe ein dutzendmal unabhängig voneinander auftritt, das widerspricht aller Erfahrung. In einem solchen Falle haben dann elf von einem anderen abgeschrieben. In dieser Lage befinden wir uns aber bei der Art der Formel der vier edlen Wahrheiten, wie sie an unserer Stelle des Mahāvagga und anderwärts im Kanon vorliegt. Auch hier müssen all die fehlerhaften Stellen, welche die maskulinen Nominative *samudayam* und *nirodham* enthalten, übernommen sein aus einer einzigen Quelle, in der dieser Fehler zum ersten Male gemacht wurde. Ob er sich dann immer unmittelbar von Quelle zu Quelle über die Schrift weiterschleppte, oder ob man die auswendig gewußte Pāli-Formel aus dem Gedächtnisse mit dem gelernten Fehler weiter niederschrieb, das ändert daran gar nichts. Wie sich aber nun bei einer mündlichen Überlieferung von „Texten“ oder Formeln ein solcher Übersetzungsfehler soll einschleichen und einnisten können, so fest einnisten, daß er sich zu beträchtlichen Malen wiederfindet, das weiß ich mir nicht zu erklären. Wohl aber kann sich ein solcher Fehler in schriftlicher Überlieferung leicht erhalten, ja er kann, soviel ich sehe, überhaupt nur aufkommen, wenn ein Schreiber mechanisch eine geschriebene Vorlage in die neue sprachliche Form schriftlich umsetzt. So sehe ich den einzigen Weg, jene beiden Formen *dukkhasamudayam* und *dukkhanirodham* in dieser Formel

zu erklären, darin, daß sie schriftlich aus ihrer Māgadhi-Fassung ins Pāli übersetzt wurde. Ähnliches ist ja mit den Edikten Asokas auch geschehen. Die Formeln der vier Wahrheiten, welche die Formen *dukkhasamudayam* und *dukkhanirodham* enthalten, gingen dann auf ein einziges anfängliches Pāli-Manuskript zurück.

Es ergibt sich mir damit für eine Formel, die sich auch im Vinaya-Piṭaka findet, das nämliche Ergebnis wie für das Brahmajālasuttanta des Dighanikāya<sup>1</sup>.

Horner, I. B., M. A.: The Book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka). Vol. I. (Suttavibhāṅga). Translated. London: Oxford University Press 1938.

1) Vgl. Asia Major v, 155f.; ix, 201ff.

(LXIII, 259 S.) 8° = Sacred Books of the Buddhists, Vol. X. 10 s. 6 d. Bespr. von F. Weller, Leipzig.

Bei der Übersetzung des auf Ceylon und in Hinterindien erhaltenen kanonischen buddhistischen Schrifttums ist das Vinayapīṭaka bis jetzt verhältnismäßig schlecht weggekommen. Ist es doch bislang nur zum Teile in englischer Sprache zugänglich geworden. Diese Übersetzung füllt drei Bände der Sacred Books of the East, zwei Drittel dieser Arbeit leistete, wie aus dem Geleitworte Frau Rhys Davids' zu Frau Horner's Übersetzung ersichtlich ist, der verewigte Rhys Davids, ein Drittel steuerte H. Oldenberg bei. Wenn diese Mönchsdisziplin — so kann man wohl schlagwortmäßig das Werk hinreichend bezeichnen — aus der buddhistischen Schule der Theravādins naturgemäß auch weniger von dem enthält, was die buddhistische Lehre ausmacht, so entschädigt es doch auf der anderen Seite durch die vielen Realien, welche es enthält, wie auch dadurch, daß es im großen davon unterrichtet, wie das Leben der eigentlichen Träger der Lehre geregelt war und inwieweit ein Leben derer, die solche musterhafte Träger der Lehre hätten sein sollen, hinter den gestellten Anforderungen auch zurückbleiben konnte. Diese letzte Seite wird auch dann noch eindringlich bleiben, wenn man sich gegenwärtig hält, daß es sich in solchen Fällen um Einzelercheinungen unerfreulicher Art handelte. Jede Art gesetzlicher Bestimmungen regelt das praktische Leben derer, für die sie aufgestellt werden, und selbst wenn manche Bestimmungen nur vorsorglich getroffen sind, eröffnen sie doch einen Einblick darein, was man im praktischen Leben der Träger der Lehre für möglich hielt. Da uns sonst aber nicht eben viele Nachrichten zur Verfügung stehen, das praktische Leben der altbuddhistischen Mönche und Nonnen zu beobachten, so erhöht dieser Mangel gerade für uns den Wert des Vinayapīṭaka. Mag das praktische Leben auch in diesen buddhistischen Kreisen für nebensächlicher erachtet worden sein, so blieb eben doch auch das Wollen der Träger der Lehre daran gebunden und war ohnedem unmöglich. Wir haben keinen anderen Maßstab, die Lebenskraft einer Lehre abzuwerten, als ihre Wirkung zu beobachten, die sie auf die Gestaltung des kulturellen Lebens der Menschen ausübt. Das mag der gläubige Buddhist als, von seiner Lehre aus gesehen, abwegig ablehnen, es ändert nichts daran, daß der Buddhismus großen Völkern und langen Zeiten mit ungeheurer Wucht sein Gepräge aufgedrückt und, sie gestaltend, bis ins Tiefste durchdrungen hat. Und der heilige Ernst, mit

dem man unternahm, in den engeren Belangen der Mönchszeit sein Wollen sauber zu gestalten, wird einprägsam bleiben trotz manches Allzumenschlichen. So glaube ich, daß man aus dieser Mönchsdisziplin auch etwas von den seelischen Kräften verspüren kann, welche den Buddhismus befähigten, gestaltend in die Geschichte kultureller Entwicklung nachhaltigst einzugreifen und ihr geistiges Sein zu gestalten, auch das der Inder. So gesehen wird man es dankbar begrüßen, daß Frau Horner das gesamte Vinayapīṭaka übersetzt und damit einer größeren Allgemeinheit zugänglich macht.

Neben einer allgemeinen, als vorläufig gedachten Einleitung, enthält der vorliegende erste Band des geplanten Werkes die englische Fassung der Seiten 1—194 des 3. Bandes der Oldenbergschen Textausgabe. Stofflich handelt es sich um die Bestimmungen, nach denen der schuldige Mönch aufkommenden Falles ohne weiteres aus der Mönchsgemeinde ausgestoßen wurde (*parājīka*), weiter um diejenigen Vergehen von Mönchen, zu deren Beilegung und Sühne es eines förmlichen Verfahrens der Mönchsgemeinde bedurfte (*samghādisesa*), sowie um einige wenige Fälle, in denen das Geschehene je nach den näheren Verhältnissen so oder so beurteilt werden kann (*anīyāta*). Bis auf einige ganz kurze und zwei längere Stellen ist der Pāli-Text vollständig wiedergegeben. Dabei handelt es sich um nähere Ausführungen über sexuelle Verfehlungen. Ich glaube nicht, daß dem Durchschnittsleser, für den die Übersetzung naturgemäß gedacht ist, etwas irgend Wesentliches vorenthalten wird. Es geht ihm kaum etwas verloren, wenn er die umständlich genannten Einzelfälle nicht erfährt, der allgemeine Sachverhalt wird ihm genügen. Die nicht übersetzten Texte sind in einem kleinen Anhang zusammengestellt.

Es ist nicht leicht, mit einem Übersetzer, wie es Rhys Davids war, in die Schranken zu treten, seine große Erfahrung und sein Fingerspitzengefühl haben ihn befähigt, trefflich zu übersetzen. Das Vinayapīṭaka zu verdolmetschen ist keineswegs immer leicht, unterweilen aber ist es recht schwierig. Wir kennen die Realien wenig und auch begrifflich gibt der Text Nüsse genug zu knacken. Frau Horner hat, um hier weiterzukommen, den Kommentar zum Vinayapīṭaka ausgiebig herangezogen. Wenn nichts anderes bewiesen es schon die vielen Fußnoten, welche zur Aufklärung der Übersetzung beigegeben sind, daß selbständig gearbeitet wurde und mit erstem Fleiß eine treffende Lösung zu erreichen unternommen wurde. Aufs Ganze der Dinge gesehen gibt Frau Horner's Übersetzung den Text verlässlich

wieder, die englische Ausgabe wird dem der Pāli-Sprache Unkundigen im ganzen ein zu reichendes Bild der Inhalte vermitteln.

Ob alle Einzelstellen richtig wiedergegeben sind, dessen bin ich mir nicht sicher. Mir scheint aber, daß diese fraglichen Stellen sowohl ihrer Bedeutung für das Ganze nach wie im Vergleich zur Masse des zweifelsfrei richtig übersetzten Textgutes keine überragende Bedeutung haben. Die Sachlage nach dieser Seite hin zu veranschaulichen, dürfte es ausreichen, einige Beispiele herauszugreifen.

Text S. 2, Z. 5 ist der Satz: *tayidaṃ bho Gotama taheva ...* wiedergegeben (S. 2): „Likewise, good Gotama, (that the revered Gotama does not greet brahmins ...)“. Das *tayidaṃ* von Z. 8 ist mit „this“ übersetzt. Ich möchte glauben, der gehobene Satz von Z. 5 bedeute eher: „Das verhält sich nun in der Tat so“. Ich möchte die ganze Textstelle dahin verstehen: erst erzählt der Brahmane aus Verāṃjā dem Gotama bei seinem Besuche, was er von ihm gehört hat, daß er nämlich die alten, gereiften Brahmanen nicht grüßt, er vor ihnen nicht aufsteht und ihnen keinen Sitz anbietet. Das erfährt er nun bei seinem Besuche an sich selbst, und darnach stellt er fest, daß das, was man ihm erzählt hat, aufs Haar zutrifft, denn (*hi*) Buddha sieht wirklich nicht auf, wenn ein gereifter Brahmane kommt. Mich bedünkt, daß sich bei einer solchen Auffassung der Lage der Text besser gibt. Bei der häufig wiederkehrenden Formel: (*nāhaṃ taṃ passāmi*) *sadevake loke samārake sabrahmake sasamanabrahmarīyā pajāya sadevamanussāya* (Text S. 2, Z. 9/10), welche S. 2, Z. 5 v. u. übersetzt wird: „... in the world of devas including the Māras, including the Brahmas, including recluses and brahmins, of creatures including devas and mankind“ möchte ich eher dafür halten, daß *prajāya* als Lokativ, nicht als Genitiv aufzufassen sei, und *loke* gleichgeordnet, nicht untergeordnet sei. Dafür scheinen mir Wendungen wie Lalitavistara 3,5f. zu sprechen, wo *lokaṃ* und *prajān* nebeneinander als Akkusative stehen. Träfe Frau Horner's Auffassung zu, dann sollte man hier für *prajān* auch einen Genitiv erwarten dürfen. Daß „including recluses and brahmins“ in der englischen Wiedergabe etwas mißverständlich steht, beruht gewiß einfach darauf, daß dies beim Korrekturlesen übersehen wurde. Auf S. 3, Z. 10 scheint es mir wahrscheinlicher zu sein, daß *rāgassa doṣassa mohassa* zum zweiten *vinayāya* (Z. 11) gehöre als zum ersten (Z. 9). Daß Z. 38 *aṇḍabhūta* bedeute: „born of eggs“ (S. 6) will mir, wenn anders ich den englischen Ausdruck recht verstehe, nicht recht glaubhaft erscheinen, ich würde ihn, auch nach dem Kommentar (S. 138, 23), eher verstehen als „eingekapselt“. So fassen auch Anderson-Smith im Critical Pāli-English Dictionary den Ausdruck auf. Vgl. auch § 6 Ende: „*ayam ... me ... pajhamā abhiniddhā ahoi kukkuṭacchāpakaseva aṇḍakosamhā*. Die schwierige Dhyāna-Formel der Buddhisten ist noch nicht eindeutig und abschließend erklärt. Ob *vāpasama* (S. 4, 9) „mastery“ (S. 7) bedeutet oder vielleicht doch eher „Aufhören“, steht offen. Zu den schwierigsten Wörtern gehört im Buddhismus *dhamma*. Ob dies S. 6, 10 in dem Textzusammenhange besagt: „made dhamma clear“ (S. 11)? Ich könnte mir auch denken, daß es hier eher bedeutet: (auf mannigfache Weise ist der) Sachverhalt, (der) Gegenstand (aufgeklärt worden). Der Satz (S. 6, 32):

*anathasaṃhitā setuḥāto tāhāgātaṃ* wird von Frau Horner so verstanden: „the breaking of the bridge of the tāhāgāta is among what does not belong to the goal“. Es wird an dieser Textstelle ausgeführt, daß die Tāhāgāta nach dem Zweckhaften (*athasaṃhitā*) fragen, nicht nach dem Zwecklosen (*anathasaṃhitā*). Da sich nun der angeführte Palisatz als Abschluß dieser Feststellung findet, möchte ich eher glauben, er sei etwa so zu verstehen: „Zum Zwecklosen gibt es für die Tāhāgāta keine Brücke, zum Zwecklosen führt für die Tāhāgāta kein Weg“. Wörtlich würde ich die Stelle so erklären: „Bei Zwecklosem ist, Abbruch (der) Brücke, oder nach Buddhaghosha: (des) Weges (gen. objectivus) der Tāhāgāta (gen. subjectivus). Daß *setu* hier = *magga* ist, wie der Kommentator angibt, mag sein. Das ändert im ganzen nichts an der Bedeutung des Ausdrucks. Wenn aber dann der Kommentator *magga* doch offenbar als term. techn. = der Heilsweg Buddhas ausdeutet — denn nur so wird es verständlich, daß er zufügt (*maggeneva*) *tādisassa* (d. h. *anathasaṃhitāssa*) *vacanassa ghāto samuccheto ti vuttam hoti*: es wird ausgesagt, daß eben durch den (Heilsweg) solche (zwecklose) Rede ausgesprochen, unterbunden wird — so halte ich dies für eine pfäffliche Ausdeutung, die zum mindesten angezweifelt werden darf. Alles in allem bin ich jedenfalls noch nicht überzeugt, daß Frau Horner die alte Deutung des Ausdrucks (in Anm. 2, S. 13) zurecht verwirft. *khuddamadhū* (S. 7, 9), übersetzt: „Honigwabe“ (S. 14), bezeichnet nach dem Kommentare zur Stelle eigentlich einen Honig, der von einer besonderen Bienenart stammt (*khuddakamakkhikāhi kalamadhūm*). *taṃ ca kho no asantaṃ no pi adātukamyā* (S. 11, Z. 4) wird übersetzt (S. 20): „This was not because we did not want to give“. Der Text heißt gewiß: „Nicht, daß ich es nicht hätte geben wollen (das sei ferne von mir), es war eben nichts da (, und deshalb konnte ich nichts geben)“. Vgl. Samantapāsādikā i, 198, 28. *anupagamma Soreyyam* usw. (11, 24) wird S. 21 übersetzt: „returning by Soreyya“ usw. Genauer heißt das wohl: „Vorbei an Soreyya“ usw. Vgl. auch Anderson-Smith, Critical Pāli-English Dictionary, s. v. Ich möchte doch glauben, daß Soreyya hier nicht eine Stadt bei Takkaṣilā ist (S. 21, Anm. 2), das ergäbe einen immerhin sehr bedeutenden Umweg, diese Stadt wird wohl eher zwischen Madhura und Saṅkassa gelegen haben, vgl. Frau Horner, SBB, x, 1, Anm. 2. Ich glaube, *puta* (12, 29) und *putaka* (13, 4) mit „child“ statt mit „Sohn“ zu übersetzen, schwächt die Schwierigkeiten, in denen sich die Eltern befinden, etwas ab. Wenn diese ihren einzigen Sohn hergeben, haben sie niemanden, der für sie die Manenopfer darbringen kann und die Familie fortführt. Davon ausgehend würde ich auch (S. 13, 6) den Satz: *marasena pi mayā te akāmāka vādhavissāma, (kim paṇa mayā taṃ jīvantaṃ anujānissāma agraṃsmā anagariyāṃ pabbajjāyā ti)* etwas anders auffassen, als Frau Horner es tut. Sie übersetzt (S. 23): „Your death would make us desolate with no pleasure left. (How can we, while you are still living, consent that you should go forth from home into homelessness?)“ Ich würde den Satz eher so verstehen: „Selbst durch den Tod werden wir deiner (nur) widerwillig beraubt sein, wieviel weniger werden wir zugeben, daß du, der du (noch) am Leben bist, in die Hauslosigkeit aus dem Hauseleben auswanderst (und uns dadurch lebend verlorengest.“ So faßt auch der Kommentator, S. 205, 1—3, die Textstelle auf. Das *tī* 14, 18 wird (S. 25, 11) wiedergegeben: „says“. Da aber

14, 9–13 steht, daß der Kalandakaputta auf alle Zusprache seiner Freunde nur schweigt, wird dies *ti* vielleicht besser mit: „in der Absicht, mit dem Vorhaben“, wiederzugeben sein (er hat sich auf die Erde niedergelegt in der Absicht, entweder zu sterben oder buddhistischer Mönch zu werden). S. 17, 12ff. steht der Satz: *yaṃ hi te gahapati bhavissasi tatoni-dānaṃ bhayaṃ vā chambhītaṃ vā lomahaṃso vā ārakko vā, so te na bhavissasi*. Frau Horner setzt das Komma um und versteht (S. 31) den Text so: „Because, householder, on account of them you will become either frightened or terrified, or your hair will stand on end, or there will be no protection for you“. Ich glaube, der Satz ist anders zu verstehen. Die Sachlage ist die, daß Sudinna seinem Vater anempfiehlt, all sein Gold auf Wagen zu verladen und in den Ganges werfen zu lassen. Und warum soll er das tun (*taṃ kiṃssa heṭṭhi*)? „Was du nämlich, Hausvater, daher, (daß du Gold besitzt,) an Furcht oder Zittern (aus Furcht) oder Schrecken, daß dir die Haare zu Berge stehen, oder Sicherungsmaßnahmen) auf dich laden wirst, das wird für dich nicht mehr vorhanden sein, wenn du alles in den Ganges wirfst.“ Vgl. Samantapāsādikā, 211, 25 zu *ārakko*. Daß so syntaktisch etwas schwierig ist, kann diese Auffassung des Satzes nicht umwerfen. Entweder ist es so zu erklären, daß es durch das vorausgehende *ārakko* bedingt ist, oder man wird daran denken müssen, daß dies so nach neutralen und einem maskulinen Hauptworte so zu erklären sei, daß im ursprünglichen Texte beide Arten Substantiva auf -e der Māgadhī ausgingen und für so ursprünglich es dastand, und daß dann das etwas unglückliche so aus einer nicht ganz zureichenden Übersetzung aus der Māgadhī ins Pāli geflossen sei.

*saṃaggena saṃghena kammānāyathena kammāna akuppēna phāṇārahena upasampanno ti bhikkhu*. *Tatra yadyaṃ bhikkhu saṃaggena saṃghena kammānāyathena kammāna akuppēna phāṇārahena upasampanno ayaṃ imasmim aṭṭhe adhippeto bhikkhu* (S. 24, 8ff.) wird übersetzt (S. 42): „... a monk means one who is endowed with harmony for the Order, with the resolution at which the motion is put three times and then followed by the decision, with actions (in accordance with dhamma and the discipline), with steadfastness, with the attributes of a man perfected. Whatever monk is endowed with harmony for the Order, with the resolution at which the motion is put three times, and then followed by the decision, with actions (in accordance with dhamma and the discipline), with steadfastness and the attributes of a man perfected, this one is a monk as understood in this meaning“. Mir scheint der Text etwas anders gedeutet werden zu müssen. Die Lage ist, soviel ich sehe, die, daß eine ganze Anzahl Menschen als *bhikkhu*, Mönche, angesprochen werden, *bhikkhu* ist der A, *bhikkhu* ist der B, *bhikkhu* ist der C usw. Das ergibt sich daraus, daß hinter einem besonderen Begriffe immer der Gattungsbegriff (*ti bhikkhu*) steht. Für die Auflösung des Satzes ergibt sich daraus, daß mit *ti bhikkhu* eine Definition jeweils zu Ende ist, also alles, was zwischen dem Anfange oder einem vorausgehenden *ti bhikkhu* und dem jeweils abschließenden *ti bhikkhu* steht, als eine Definition zu fassen ist. Von all dem, was nun so unter dem Namen *bhikkhu* geht, kommt hier, d. h. als der *bhikkhu*, auf den die 1. *pārājikā* anwendbar ist, nur der letzte in Frage. Darnach möchte ich die fragliche Satzstelle so verdeutschen: „Mönch ist der, welcher geweiht worden ist (*upasampanno*) einstimmig durch eine Mönchsgemeinde (wörtlich:

durch eine [mit sich] übereinstimmende Mönchsgemeinde, eine Mönchsgemeinde, in der sich kein Widerspruch erhebt) mittels des formalen Aktes (*kamma*), bei dem die Entscheidung erst nach dreimaligem Antrage getroffen werden kann, (wobei dieser Akt) einwandfrei (*akuppa*) und den Umständen entsprechend würdig vollzogen worden sein muß. Hier (d. h. in der 1. *pārājikā*) ist (der Begriff) Mönch (ausschließlich) in dem Sinne zu verstehen, daß es der Mönch ist, welcher einstimmig durch eine Mönchsgemeinde geweiht worden ist mittels des formalen Aktes, bei dem die Entscheidung erst nach dreimaligem Antrage getroffen werden kann, wobei der Akt einwandfrei und der Umstände würdig muß vollzogen worden sein.“ Auf all das andere, was Mönch genannt wird, findet die 1. *pārājikā* keine Anwendung, sondern nur auf den regelrecht und voll ordinierten. Frau Horner bezieht sich bei ihrer Wiedergabe von *kamma* auf den Kommentar (S. 243, 1) *kamma* *ti dhammikenā vinayakamma*, was m. E. doch nur besagen kann: „unter *kamma* versteht sich ein lehrmäßiger Akt der Mönchsdisziplin.“ Ich kann mich nach den eingangs erwähnten Formalgründen auch nicht dafür erwärmen, daß die Z. 6/7 auf S. 24 stehenden Wörter *bhādro*, *ādro*, *sekko*, *asekko* prädikativ zu dem unmittelbar darauf folgenden *bhikkhu* zu beziehen seien, wie Frau Horner die Stelle auffaßt (a monk is auspicious usw.), sondern ich wäre eher geneigt, den Text so wiederzugeben: „Mönch heißt einer, der seine Zuflucht zu Buddha, zu seiner Lehre und seinem Orden genommen hat, Mönch heißt der ordentliche (*bhāddā*) Mönch, der wesenhafte Mönch, der den sieben ersten Stufen der Laufbahn zum Arhat angehörende Mönch (*sekha*), der der achten Stufe dieser Laufbahn angehörende Mönch, der geweiht ist“ usw. wie oben. Das euphemistische *odakantikaṃ* (28, 9) heißt kaum „the final ablution“ (S. 47), sondern eher: „das, wonach man sich wäscht, was die Abwaschung als letztes hat“. Auf S. 35 der Textausgabe möchte ich glauben, daß § 6 anders aufzufassen sei, als Frau Horner es tut. Sie übersetzt (S. 54): „Now at one time the sign of a woman appeared to a monk. They told this matter to the lord. He said: ‘Monks, I allow a teacher to meet with the nuns during the rains, as for the upasampadā ordination, so as in the presence of nuns to turn the nuns away from those offences which they have in common with monks; but in those offences of monks which are offences not in common with nuns, there is no offence (for nuns).‘“ Ich möchte eher glauben, daß sich dieser ganze Absatz darauf bezieht, daß jemand, der bisher für einen Mann angesehen wurde, sich so entwickelt, daß er dann als Frau zu betrachten ist. Darnach würde ich folgende Verdeutschung vorschlagen: „Nun erschien aber zu der Zeit an einem Mönche das weibliche Glied. Das teilten sie dem Erhabenen mit. Ich verordne, ihr Mönche, daß (für eine solche durch Geschlechtswechsel aus einem Mönche gewordene Nonne) *upajjha* und *upasampadā* dieselben (bleiben) [d. h. es hat keine Neuaufnahme in den Orden als Nonne stattzufinden, sondern auch die *Upasampadā*, der sie sich als Mönch unterzogen hat, bleibt rechtswirksam für die nunmehrige Nonne], (eben) die Jahre [d. h. die Zahl der Jahre, die sie als Mönch dem Orden angehörte, wird auf die Zahl der Jahre, die sie als Nonne dem Orden noch angehört, angerechnet, wenn es sich darum handelt, ihre Anciennität als Mitglied des Nonnenordens festzustellen, in diesem Falle hat die Zählung der Anciennitätsjahre nicht neu von dem Augenblicke an zu erfolgen, in

dem sie Weib geworden ist], (ich verordne,) daß sie unter die Nonnen geht (*bhikkhunhi sankamīṭṭhā*). Vergehen, die für Mönche und Nonnen gleichmäßig gelten, sind bei den Nonnen zu bereinigen. Bei Vergehen, welche nur für die Mönche gelten, nicht für die Nonnen [wörtlich: welche den Mönchen nicht mit den Nonnen gemeinsam sind], ist (die neugeordnete Nonne) nicht straffällig.“ Mutatis mutandis ist m. E. auch die Übersetzung der zweiten Hälfte in Frau Horner's englischer Wiedergabe abzuändern. So ist der Text auch in der Samantapāsādikā (i, 273/4) aufgefaßt.

Ich kann gleiche oder ähnlich gelagerte Fälle auch aus den übrigen Teilen des ersten Bandes der neuen Übersetzung des Vinayapīṭaka nach meiner Durcharbeitung anführen. Es ist hier aus Raumgründen nicht möglich, alles im einzelnen namhaft zu machen, und, wie ich glaube, auch nicht weiter nötig, weil die angeführten Einzelheiten mir ausreichend erscheinen, das Wesen der neuen Übersetzung zu bestimmen.

Dafür möchte ich noch mit ein paar Worten über die Einleitung sprechen, welche dem Buche vorausgeht. Sie ist als vorläufig gedacht und reicht hin, einem weiten Leserkreise eine allgemeine Übersicht über das Vinayapīṭaka der Theravādins, seine Teile und seine mögliche Geschichte zu geben. Dabei wertet die Verfasserin teilweise anders als herkömmlich, das betrifft vor allem die Stellung der Saṃghādisesa. Einen breiten Raum widmet Frau Horner Ausführungen über die Gründe, welche sie zu einer bestimmten Übersetzung der hauptsächlichsten technischen Ausdrücke veranlaßt hat.

Ein Sachindex, einer der Namen und ein kurzes Verzeichnis in den Anmerkungen behandelter Pāli-Wörter schließt den stattlichen Band ab, von dem Frau Rhys Davids sagt, daß labour and printing costs have been alike undertaken by my friend and colleague, the translator. Für beides wollen wir der Verfasserin dankbar sein.

## MISCELLANIES — MISZELLEN

## ÜBER DEN AUFBAU DES PĀṬIKASUTTANTA.

## I. Der Pālitext (Dīghanikāya XXIV)

VON FRIEDRICH WELLER.

Nur wenigen Texten des Palikanons hat sich die Paliforschung mit solchem Nachdruck und Eifer zugewandt, wie dem Dīghanikāya. Neben einer Reihe Abhandlungen, die ihn einzig zum Gegenstande haben, haben zwei unserer besten Pālikener eine ganze oder teilweise Übersetzung des Werkes geliefert. Forschungsobjekt ist in allen diesen Fällen das Werk als Ganzes.

Trotz aller dieser Arbeit ist es bis jetzt noch nicht gelungen, abschließende Ergebnisse zu gewinnen. Die Auffassung, die Rhys Davids vom D., seiner Entstehung und seinem Werte hat, steht der R. O. Frankes unvermittelt gegenüber. Ziel weiterer Forschung kann es hier zunächst nur sein, auf anderem Wege zu versuchen, Maßstäbe zu gewinnen, an denen es möglich ist, den Wahrheitsgehalt in den Ergebnissen, die Rhys Davids und R. O. Franke vorgetragen haben, festzustellen. Da sich beide Auffassungen gegenseitig ausschließen, so ist entweder eine falsch und die andere richtig, oder es enthält jede nur ein Teil Wahres und dann auch ein Teil Falsches.

Hier auf sicheren Boden zu kommen, scheint mir um so notwendiger zu sein, als ja der D. — wenn ich der allgemeinen Annahme folge — zum allerältesten im Kanon gehört. Es scheint mir dabei erwünscht zu sein, einem bisher nicht begangenen Wege zu folgen, denn das bietet die erste Aussicht, unabhängige Urteile zu gewinnen. Ich stelle deshalb in den Mittelpunkt der Arbeit nicht den D. als Ganzes, sondern das einzelne Suttanta und untersuche dies innerhalb der Grenzen, die ihm durch seinen Anfang und sein Ende gesteckt sind. Ich untersuche diese s Ganze zunächst ohne jede Rücksicht auf seine Umgebung im D. oder auf sonstige stoffliche oder anderweite Zusammenhänge mit anderen Stellen des Kanons. Bestehen solche Zusammenhänge, so werden sie sich bei einiger Aufmerksamkeit leicht bemerken lassen im Maße, wie die Arbeit fortschreitet. Ich versuche bei meiner Arbeit durch das Mittel des Ausschlusses das Wahrscheinlichere vom Unwahrscheinlicheren zu trennen.

Diese Art, die Untersuchung vorzunehmen, wird weder durch Rhys Davids' noch durch R. O. Frankes Auffassung vom D. unmöglich gemacht. Vom einen Standpunkte aus ist das, was ich untersuche, eine Lehrrede Buddhas, vom andern aus ein einzelnes Kapitel eines schriftstellerischen Werkes, das eine wie das andere kann man für sich betrachten.

Es kann dabei hier am Beginne meiner Arbeit nicht meine Aufgabe sein, zu Rhys Davids' und R. O. Frankes Auffassungen vom D. Stellung zu nehmen, da sich das nur an Hand der Ergebnisse ermöglichen läßt, die die Durcharbeitung aller Suttantas des D. zeitigt. Es liegt mir hier nur ob, zuzusehen, ob das zu Recht besteht, was für das der Untersuchung vorliegende Pāṭikasuttanta geeignet sein könnte, eine Beschränkung der Bewegungsfreiheit für die Untersuchung nach sich zu ziehen.

In Betracht kommt hier Rhys Davids' gewichtiges Urteil. Er handelt S. B. B. IV, S. 2 über das Wunder und seine Auffassung bei den Buddhisten und führt dabei die bekannte Vorschrift aus dem Vinaya an, nach der es den Mönchen verboten war, vor den Laien Wunder übernatürlicher Kraft (iddhi) auszuführen, sie machten sich denn eines dukkaṭa schuldig. Rhys Davids meint weiter, unser Suttanta könne in der Gemeinde kaum angekommen sein, nachdem man diese Regel in der Gemeinde als rechtskräftig und bindend anerkannt hätte. Der Ausdruck dukkaṭa wies die Vorschrift des Vinaya in die dritte und letzte Schicht der Entwicklung des Vinaya, zwei bis drei Generationen wären wenigstens vergangen, ehe dieser Zeitpunkt erreicht worden wäre, Rhys Davids meint also schließen zu müssen, unser Pāṭikasuttanta, in dem das Wundertum eine große Rolle spielt, müsse vor — sagen wir rund — 100 nach Buddha entstanden sein. (Auch ist S. B. B. II, XIX zu vergleichen, wo sich Rhys Davids dahin ausspricht, daß die vier großen Nikāyas ihre abschließende Form erst ungefähr 50 n. Buddha erhalten haben können.) Soweit die Beweisführung für unser Suttanta in Frage kommt, kann ich sie nicht als zwingend anerkennen. Ich will hier nicht dabei verweilen, daß Oldenberg in seiner Einleitung zur Ausgabe des Vinaya XXIV, auf Grund ebenfalls von Vergleichung des Vinaya mit stilistischen Eigentümlichkeiten der Suttantas zu einem etwas andern Ergebnis gekommen ist, der zeitliche Unterschied zwischen Rhys Davids' und Oldenbergs Ansatz bliebe immerhin unbedeutend genug. Mich will aber bedünken, daß Rhys Davids selbst den Boden, auf dem seine Beweisführung steht, auflockert, wenn er weiterhin schreibt: „Aber es gab da eine Zahl Individuen, die es für erbaulich erachteten, Buddha und seinen berühmtesten Schülern die Kraft der Magie zuzuschreiben, und dies in immer höherem Grade.“

Und diese Entwicklung soll dann durch eine Bestimmung des Vinaya aufgehoben worden sein? Denn das setzen doch Rhys Davids' Worte mehr oder minder voraus, ja, wenn man die Worte, daß in der Zeit nach dieser Bestimmung solche Wundergeschichten kaum hätten aufkommen dürfen, ganz streng nimmt, so hätte eigentlich eine Entwicklung zu vielem, was im Mahāyāna und gar im Tantrasystem wesentlich ist, überhaupt kaum stattfinden dürfen. Das Leben richtet sich sonst in seiner Entwicklung nicht nach Gesetzesparagrafen, und ich möchte doch die Frage erheben, ob wir denn die alte Gemeinde so weit kennen, daß wir im Einzelfalle ermessen können, wieweit eine Bestimmung des Vinaya — auch wenn sie verpflichtend war — sich ins Leben umsetzte. Stimmen die Predigten unserer mittelalterlichen Mönche immer mit ihrem Ordensstatut und ihrer Mönchszucht zusammen, gehen die Predigten unserer heutigen Geistlichen immer mit dem Dogma ganz Hand in Hand? Wenn das nicht durch gleiche stilistische Eigentümlichkeiten möglich ist — ein Suttanta nach einem Verbote des Vinaya zeitlich festzulegen, halte ich für nicht angängig,

zumal auch hier wohl gilt, was Rhys Davids, *Buddhist India* 179 ausspricht, daß sich diese Werke in verschiedenen Schulen der priesterlichen Gemeinde auswuchsen. Und steht jene Bestimmung des Vinaya zeitlich selbst so fest? Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß unser Suttanta ebensogut nach dieser Bestimmung entstanden sein kann.

Das bedeutet für mich, daß ich freie Bahn habe hinsichtlich der Zeit, zu der und innerhalb der das Pāṭikasuttanta entstanden ist, daß ich bei der Gewinnung meiner Resultate davon absehen kann, ob die Kräfte, als deren Auswirkung wir das Suttanta dann auffassen müssen, innerhalb einer bestimmten Zeit Gestalt gewinnen können oder nicht.

Wenn ich mich nun dem Suttanta selbst zuwende, so beginne ich mit einer Inhaltsangabe — um einen Aufriß zu gewinnen und die Nachrechnung an die Hand zu geben. Die vorgetzten Zahlenreihen sind so eingerichtet, daß die Gruppen, in die das Suttanta zerfällt, von rechts nach links größer werden, der Struktur nach auf gleicher Ebene stehende Gebilde sind in die gleiche senkrechte Reihe verwiesen.

1	2	3	4	5	6	7	8	9
1, 1-11, 21	1-3							1
								2
								3
								4
	4-5							5
								6
								7
								8
								9

1. B. weilt in Anupiya und geht zu Bhaggavagotta, der ihn fragt, ob sich S. wirklich von B. abgesagt habe.

2. B. teilt Bhaggava den Vorgang mit. Weder er habe den S. aufgefordert, bei ihm als seinem Lehrer (vgl. S. B. B. IV, S. 8) zu weilen noch S. den B., sein Lehrer zu sein. In dieser Hinsicht hätten sie gar nichts miteinander gemein.

S.s Gründe, warum er nicht bei B. blieb.

3. Weil B. keine Wunderwerke der Geisterkraft vollbringt, die über menschliches Vermögen hinausgehen. B. weist das damit ab, daß er sagt, er habe den S. nicht aufgefordert, bei ihm als seinem Lehrer zu verweilen, und habe ihm nicht versprochen, solche Wunderwerke zu tun. S. habe ebenfalls sich nicht als B.s Schüler erklärt, daß B. ihm Wunderwerke zeige. Sie hätten also miteinander nichts zu tun. Allgemein gesprochen wäre es auch ganz gleichgültig, ob B. Wunderwerke täte oder nicht, denn der Zweck seiner Lehre

1	2	3	4	5	6	7	8	9
								5
					6			6
								7
								8
								9

wäre es, völlige Vernichtung des Leides zu bringen. Wie S. zugibt, wird dieser Zweck erfüllt, mögen Wunder getan werden oder nicht.

2. Weil B. ihm nichts über die Entstehung der Dinge verkünde. B. wendet mut. mut. dasselbe ein wie beim Wunder. B. sagt, S. und er hätten in der Hinsicht nichts miteinander gemein. Mut. mut. die gleiche allgemeine Schlußbetrachtung wie im vorhergehenden Absätze. Gleiches Eingeständnis des S., die Lehre B. s erfülle ihren Zweck mit oder ohne Verkündigung der Entstehung der Dinge.

B. führt dem S. vor, der Ruhm B.s, des Gesetzes und des Saṃgha, wäre von ihm, dem S., im Vajjigāma wiederholt als so und so beschaffen verkündet worden, und stellt ihm vor, die Leute würden sich dahin aussprechen, S. habe sich aus Unfähigkeit der Disziplin (sikkhā) entschlagen und sich darum dem alltäglichen Leben zugewandt.

Trotzdem verließ S. Gesetz und Zucht des B.

B. erzählt dem Bhaggava, was sich zwischen ihm, S. und dem Nacktläufer Korakkhattiya zugetragen, der nach Hundart in Uttarā im Bereich der Bumu lebte, als B. auch einmal dort war. S. war damals pacchāsamaṇa. Sie sahen K. B. sagt dem S. auf den Kopf zu, wie er in seinem Herzen Wohlgefallen an K. gefunden. B. prophezeite, daß dessen Ende nach 7 Tagen unter den und den Umständen stattfinden würde, er würde dort und dort wiedergeboren. Wenn S. nicht glaubte, könnte er

1	2	3	4	5	6	7	8	9
								8
								9
								10
			11-14					11
								12
								13
								14

ja hingehen und K. über sein Geschick befragen, der würde es ihm mitteilen.

8 S. geht zu K. und fordert ihn auf, so zu leben, daß B.s Prophezeiung zuschanden werde. K. widerfährt indessen in allem, wie B. vorausgesagt.

9 S. hört das, geht zum gestorbenen K., befragt ihn über sein Geschick. Die Antwort stimmt mit der Voraussage B.s.

10 S. kommt zu B. Dieser fragt ihn, ob es mit K. eingetroffen, wie er prophezeit. S. muß das zugeben. Auch muß er bekennen, daß B. damit ein übermenschliches Wunderwerk getan hat. Trotzdem sagt er, B. täte keine. Ungeachtet dieser Vorhaltung verließ S. Gesetz und Zucht des B.

11 B. erzählt dem Bhaggava, was sich zwischen ihm, S. und dem Nacktläufer Kandaramasuka zugetragen, der in Vesālī, im Vajjigāma großen Ruhm erlangt hatte wegen seiner Gelübde.

12 S. geht zu K. und fragt ihn etwas. K. schweigt sich aus und gerät in Zorn. Da meint S., er dürfe diesem herrlichen Heiligen nicht nahe treten, es möchte ihm Schaden bringen.

13 S. kommt zu B., der ihm auf den Kopf zusagt, was sich zwischen S. und K. zugetragen. B. sagt S. voraus, daß K. in Bälde seine Gelübde alle aufgeben und sterben werde. Das geschieht.

14 S. hört das, geht zu B. Dieser fragt ihn wie im vorhergehenden, ob es mit K. eingetroffen, wie B. vorausgesagt.

1	2	3	4	5	6	7	8	9
			15-11, 13	15-20	15			15
						16-18		16
								17
								18
								19

S. muß das zugeben, auch, daß B. damit ein übermenschliches Wunderwerk getan. Trotzdem sage S., B. täte keine.

Ungeachtet dieser Vorhaltung verließ S. Gesetz und Zucht des B.

B. erzählt dem Bhaggava, was sich zwischen ihm und Pāṭikaputta zugetragen. Dieser weilte in Vesālī und besaß im Vajjigāma großes Ansehen. P. sprach sich dahin aus, daß B. sowohl wie er sagte, die Wahrheit zu besitzen. Beide sollten die Berechtigung zu dieser Behauptung durch übermenschliche Wunderwerke der Geisterkraft erhärten. P. er bietet sich, immer die doppelte Anzahl Wunderwerke zu tun wie B.

16 S. teilt dem B. diesen Ausspruch P.s mit. B. antwortet, P. könne ihm nicht vor die Augen treten, er nähme denn alles zurück. Es würde ihm sonst der Kopf abfallen.

17 S. nagelt den B. darauf fest, daß diese seine Behauptung ohne alle Einschränkung gälte, gleichviel in welcher Gestalt P. vor ihm erscheinen möchte.

18 S. fragt den B., ob er diese Behauptung aus eigener Einsicht schöpfe, oder ob er diese Einsicht einer Gottheit danke. B. antwortet, er leite sie aus beiden Quellen her. Wenn er vom Bettelgang zurückkomme, werde er sich an den Ort begeben, wo P. weilte. S. solle dies mitteilen, wem er wolle.

(Anm. Andere Auffassung des Schlußsatzes, m. E. nicht ganz treffend, -bei Rhys Davids S. B. B. IV.)

19 S. verkündet in Vesālī allen Leuten von Bedeutung, daß es zwischen B. und P. eine



1	2	3	4	5	6	7	8	9
					20			20
				20-II, 12	20-22			21
								22
				1-3				1
								2
								3

Schaustellung von Wunderwerken geben werde. Viele Leute versammeln sich dort, wo P. weilt, auch B. hatte sich nach dem Bettelgang dorthin verfügt.

Als P. hört, zu welchem Zwecke die Menschen sich versammelt haben, flieht er aus Angst in einen Park, den andere Asketen innehaben. Die Versammlung sendete einen Mann aus, der P. holen soll.

Dieser Mann geht und fordert P. auf zu kommen. Der aber vermag sich nicht von seinem Sitze zu heben, grobe Verspottung ändert nichts.

Der Mann erkennt, daß P. im Wettstreit unterlegen ist, und teilt es der Versammlung mit. B. wiederholt, daß P. ihm nicht vor die Augen treten könne, er nähme denn alles zurück. Es würde ihm sonst der Kopf abfallen.

#### Erstes Rezitationskapitel

Ein Ratgeber der Licchavis bittet die Versammlung, sich noch etwas zu verweilen, ihm möchte es vielleicht möglich sein, P. herbeizuholen. Der Ratgeber geht zu P. und fordert ihn auf zu kommen. Es genügte, daß er käme, und man würde ihm den Sieg zusprechen.

P. vermag sich nicht vom Sitze zu heben, grobe Verspottung ändert daran nichts.

Der Ratgeber erkennt, daß P. unterlegen ist, und teilt das der Versammlung mit. B. wiederholt, daß P. ihm nicht vor die Augen treten dürfe, er nähme denn alles zurück. Es würde ihm sonst der Kopf abfallen. Ja, selbst wenn man P. mit Riemen bände und mit Jochen Ochsen herbeizöge,

1	2	3	4	5	6	7	8	9
					4-12	4-5		4
								5
					6-10	6-7		6
								7
								8
								9
								10
								11

würden entweder die Riemen platzen oder P.  
(Anm. Andere Übersetzung des letzten Satzes bei Rhys Davids S. B. B. IV.)

Jāliya, Schüler des Dārupattika, bittet die Versammlung, sich noch etwas zu verweilen, es möchte ihm vielleicht möglich sein, P. herbeizuholen. Das weitere wie II, 1.

Wie II, 2.

Als Jāliya sieht, daß P. unterliegt, erzählt er ihm die Geschichte vom Schakal, der's dem Löwen gleich tun will. Verspottung P.s.

Als diese Parabel nichts fruchtet, den P. von seinem Sitze aufstehen zu lassen, sagt er ihm den Vers: Ein Schakal hielt sich einst für einen Löwen. Als es aber zum Schreien kam, schrie er trotz seiner Einbildung wie ein erbärmlicher Schakal. Verspottung des P. wie in II, 7.

Als auch dieser Vergleich nichts fruchtet, spricht J. einen weiteren Vers zu P.: Der Schakal, der sich im Walde von Abfall nährt, hielt sich in seiner Aufgeblasenheit für einen Tiger. Als es aber zum Schreien kam, schrie er trotz seiner Einbildung wie ein erbärmlicher Schakal. Verspottung wie II, 7.

Als auch dieser Vergleich nichts fruchtet, sprach J. zu P. einen dritten Vers: Frösche, Mäuse, Aas auf der Leichenstätte fraß der Schakal. Weil er dabei fett geworden, hielt er sich für den König der Tiere. Als es aber zum Schreien kam, schrie er trotz seiner Einbildung nur wie ein erbärmlicher Schakal. Verspottung wie II, 7.

Als auch dieser Vergleich nichts vermag, teilt J. der Ver-

1	2	3	4	5	6	7	8	9
								12
				13				13
	II, 14-20							14
			14-17					
								15-17
			18					18

sammlung mit, daß P. unterlegen ist.

B. wiederholt seine gesteigerte Behauptung wie II, 3.

B. verkündet der Versammlung das Gesetz, tritt in das Element des Feuers ein, steigt sieben Palmbäume hoch in die Luft empor, bringt dort eine ebenso hohe Flamme durch übernatürliche Kraft hervor, und nachdem er sie hat brennen und verrauchen lassen, tritt B. wieder in der Kūṭāgārasālā im Mahāvāna hervor.

S. kommt zu B. B. fragt ihn, ob es mit P. so geworden, wie er vorausgesagt habe. S. muß das zugeben, auch daß B. damit ein Wunderwerk vollbracht habe. (Von der Feuerflamme ist dabei nicht die Rede.) Trotzdem sage S., B. täte keine! Ungeachtet dieser Aufklärung verläßt S. Gesetz und Zucht des B.

B. teilt Bhaggava mit, daß er die Entstehung der Dinge zwar kenne, sich aber nicht weiter damit befasse. In seinem Innern habe er die Nibbuti erkannt, und infolge dieser Erkenntnis fiele er in keinen Fehler.

B. spricht zunächst von der Lehre, nach der die Anfänge der Dinge Brahma zuzuschreiben seien. Die Anhänger dieser Lehre hätten ihm nicht zu erklären vermocht, wie es sich damit verhielte.

B. erklärt ihnen das. Die Anhänger dieser Lehre finden seine Ausführungen als der Lehre ihrer Meister entsprechend. Schluß wie II, 14, Anfang: B. kenne zwar die Anfänge der Dinge usw. bis Fehler.

B. spricht zu Bhaggava zweitens von der Lehre, nach der

1	2	3	4	5	6	7	8	9
								19
				20				20
	21							21

die Anfänge der Dinge sich aus einer ausschweifenden Hingabe an das Vergnügen (Rhys Davids S. B. B. IV) von seiten einzelner Götter erklären. Die Anhänger dieser Lehre hätten nicht vermocht, ihm zu erklären, wie es sich damit verhielte. Das Weitere wie II, 15-17.

B. spricht zu Bhaggava drittens über die Lehre, nach der sich die Anfänge der Dinge aus einer Ausschweifung im Geiste von seiten einzelner Götter herleiten. Weiterer Gang wie im vorhergehenden bis Fehler.

B. spricht zu Bhaggava viertens über die Lehre, nach der die Entstehung der Dinge zufällig sei. Weiterer Verlauf wie im vorhergehenden bis Fehler.

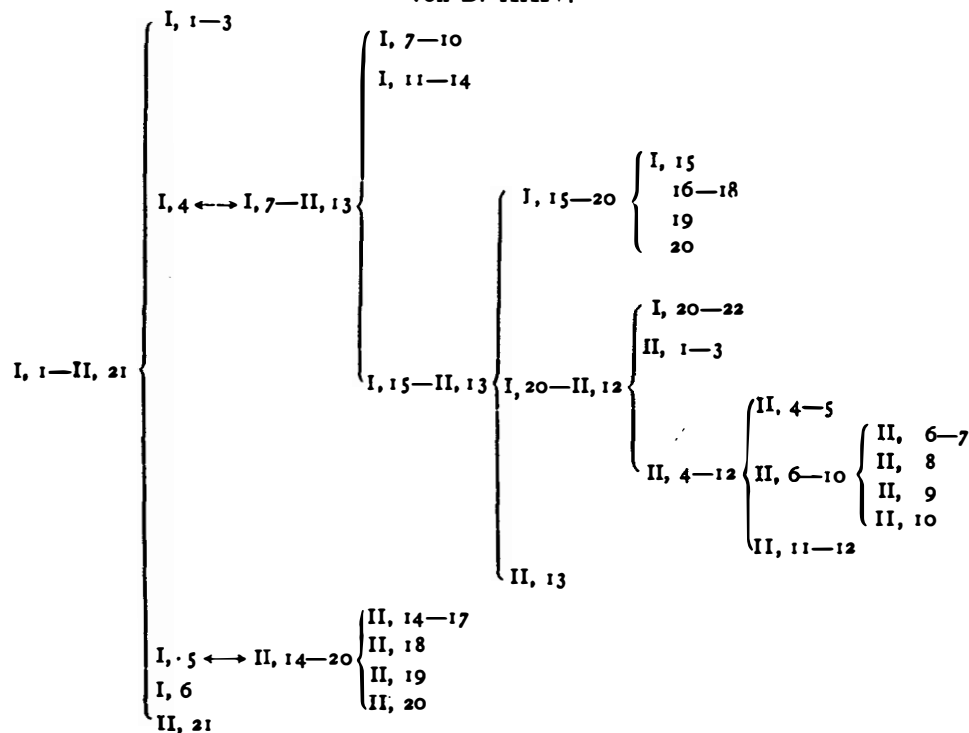
Trotzdem sagen die Sāmaṇas und Brahmanen, in Buddhas Lehre sähe man auf der dritten Stufe der Loslösung das subha als asubha. In Wirklichkeit verhielte es sich anders, man sähe da das subha als subha.

B. meint, es wäre für Bhaggava als Anhänger einer andern Lehre schwer, in der dritten Stufe der Loslösung zu verharren, wenn er darin eingetreten sei, doch solle er ihm seine Wohlgeniehung wahren. Das verspricht Bhaggava.

Ende des Suttanta.

Die vorstehende Inhaltsangabe suche ich im folgenden Aufriß graphisch zu veranschaulichen. Es soll dabei nur gezeigt werden, wie die Teile in sich gegliedert sind und wie diese Gliederung zusammengehört. Über irgendwelches historisches Verhältnis der Teile zueinander gibt der Riß keinen Aufschluß.

Aufriß über die innere Gliederung  
von D. XXIV.



Der vorstehende Aufriß, der nur aus der Inhaltsangabe gewonnen wurde, zeigt, daß der Aufbau nicht sehr einfach ist. Wichtiger aber ist, daß er beweist, daß kein organisches Ganze vorliegt, denn die Gruppen I, 7 bis II, 13 und II, 14—20 lassen sich weder gegenseitig nach dem Plane zusammenfassen, der sonst in diesen Gruppen herrscht, noch lassen sich beide Gruppen mit der Gruppe I, 1—6 nach diesem Plane verbinden, auch II, 21 steht unverbunden.

Dann erhebt sich aber doch die Frage, wie dieser Wechsel im Plan des Aufbaues zu erklären ist und wie dieser Bruch zu verbinden ist.

Ich beginne, die Antwort aufzusuchen, mit einer Betrachtung von D. XXIV, 2, 8—10, des Stückes also, in dem Verse vorkommen. Jeder einzelne dieser drei Verse wird als neues *opamma* eingeführt, weil das vorhergehende nichts gefruchtet hat. Das ist offenbarer Unsinn, sicher jedenfalls zunächst für XXIV, 2, 8 und 10, auf 9 komme ich gleich zu sprechen. In diesen beiden Versen wird überhaupt kein neues *opamma* gebracht, sondern sie führen nur in Versform aus, was schon die Prosa XXIV, 2, 6—7 als Parabel bietet. Diese zwei Verse gehören also sicher als Ganzes zur ganzen Prosa. Dann ist es aber doch höchst unwahrscheinlich, daß XXIV, 2, 9

nicht auch zu diesem Versganzen gehört, um so mehr, als die letzte Verszeile aller drei übereinstimmt. Wir haben dann in XXIV, 2, 6—10 ein Beispiel jener in Indien so häufigen Erzählungsform vor uns, daß eine Geschichte in Versen erzählt wird, denen dieselbe Erzählung in Prosa voraufgeht.

Wir erhalten damit als sicheres Ergebnis das folgende:

1. die Prosa, welche in D. XXIV, 2, 8—10 die Verse einschließt, ist aus Unverständnis unter Zerstörung des zusammenhängenden Versganzen zugefügt. Sie ist jünger als die Verse.

2. Zwischen den Versen und der Prosa XXIV, 2, 6—8 besteht eine Unstimmigkeit, insofern von dem Tiger, für den sich der Schakal XXIV, 2, 9 hält, in der Prosaerzählung nichts vorkommt. Ähnlichen Verhältnissen in sonstigen indischen Literaturwerken nach zu schließen, sind die Verse älter als die Prosa, welche die Geschichte unvollkommen erzählt.

3. Was heute in XXIV, 2, 6—10 zusammensteht, stammt aus zwei, vielleicht sogar aus drei Schichten der Textüberlieferung, je nachdem die Prosaerzählung und die Prosa, in die die Verse eingebettet sind, von einem oder zwei Leuten stammen.

4. Es darf bezweifelt werden, daß Buddha mit dem Mann identisch ist, der diesem Textstück XXIV, 2, 6—10 seine jetzige Form gegeben hat, weil es mißlich erscheint, anzunehmen, die Denkhöhe des Stifters einer Religion wie des Buddhismus, sei nicht von der verschieden, aus der heraus nur die Prosa um die Verse herum erklärt werden kann. Der Stifter des Buddhismus hätte dann ein ziemlich törichter Mensch sein müssen, weil er die Kentsche Fähigkeit, eine hübsche Geschichte schlecht zu erzählen, in großer Vollkommenheit besessen haben müßte.

Diese ganze Parabel vom Löwen und Schakal findet sich in der Geschichte von Pāṭikaputta, die zusammen mit der Erzählung von Korakkhattiya (I, 7—10) und der von Kandaramasuka (I, 11—14) dazu dienen, Sunakkhatta dessen zu überführen, daß Buddha geisterkräftige Wunderwerke vollbracht habe, Sunakkhattas Begründung, er verlasse Gesetz und Zucht Buddhas, weil er keine solchen Wunderwerke täte, als in sich gegenstandslos zusammenfalle.

Sehen wir etwas näher zu, wie es mit diesen Wundergeschichten steht.

XXIV, 1, 4—5 führt Buddha die Gründe an, die Sunakkhatta bestimmt haben sollen, sich vom Orden Buddhas loszusagen. Es ist einmal, daß Buddha ihm keine Wunderwerke tut, zum andern, daß er ihm die Entstehung der Dinge nicht darlegt. Ich habe in meiner Inhaltsangabe skizziert, wie Buddha Sunakkhatta widerlegt. Selbst wenn er Wunderwerke täte, wäre das ohne jeden Belang für seine Lehre, deren Zweck in jedem Falle bliebe, die völlige Vernichtung des Leides zu bringen.

Angesichts dieser Erklärung ist man dann allerdings etwas überrascht, wenn man weiterhin findet, daß mehr wie die Hälfte des Suttantas der Erzählung von wunderbaren Prophezeiungen und anderen Wundertaten gewidmet ist, mit eben diesem Sunakkhatta als Augenzeugen und dem Zwecke, ihm zu zeigen, daß Buddha Wunderwerke getan hat. Das ist doch sicher eine ziemliche Unstimmigkeit. Oder ist die Sache so aufzufassen, daß Buddha, unbeschadet die Wunder gar nichts mit seiner Lehre zu tun haben, noch ein übriges getan und Wunderwerke für Sunakkhatta vollbracht hat? Warum hält dieser dann aber Buddha vor, er tue keine?

Man kommt auch so aus dem Widerspruche nicht heraus. Und wenn Buddha auf der einen Seite betont, es sei für seine Lehre gleichgültig, ob Wunder getan würden oder nicht, warum hält er Sunakkhatta dann vor, daß er sage, Buddha täte keine? Nur um Sunakkhatta vor einer Lüge und damit vor künftigem Schaden zu bewahren? Dann bleibt es immerhin in diesen redseligen Texten recht auffällig, daß das nicht gesagt wird, wie es ähnlich XXIV, 1; 7. 13 der Fall ist.

Wie man auch versuchen mag, die auffällige Tatsache zu erklären, daß über die Hälfte eines Textes dem Zwecke dient, nachzuweisen, Buddha habe Wunder getan, wo doch gleichzeitig versichert wird, das Wundertun sei ganz belanglos, man bleibt immer in Unstimmigkeiten hängen.

Ganz Ähnliches gilt vom zweiten Grunde, aus dem heraus Sunakkhatta sich der Lehre Buddhas entschlägt. Auch hier erklärt Buddha es für ganz gleichgültig, ob er die Entstehung der Dinge lehre, seine Lehre erfülle so und so ihren Zweck der Erlösung vom Leide. Trotzdem ist ein Fünftel des ganzen Suttanta diesen Dingen gewidmet. Das allererstaunlichste aber ist dabei, daß weder in diesen Abschnitten XXIV, 2, 14—20 noch auch am Ende jedes einzelnen — wie es bei den Wundergeschichten der Fall ist — Sunakkhatta auch nicht mit einem einzigen Worte erwähnt wird. Diese Darlegungen sind nicht mehr ein Bericht dessen, was sich zwischen Buddha und Sunakkhatta abspielte, sondern eine Erklärung Buddhas an Bhaggava, daß er die Entstehung der Dinge nach allen Ansichten kennt, sich aber im Rahmen seiner Lehre nicht weiter damit befaßt, hat er doch von sich aus die nibbuti erkannt und kann infolgedessen in keinen Fehler mehr verfallen. Mit Sunakkhatta hat diese Ausführung überhaupt nichts zu tun. Das mindeste, was man sicher behaupten darf, ist, daß hier ein schwerer Kompositionsfehler vorliegt.

Lassen wir es damit zunächst sein Bewenden haben. Der Text fährt nach den Abschnitten, die über die Entstehung der Dinge handeln, damit fort, daß er sagt (§ 21), verschiedene Sāmaṇas und Brahmanen erhuben den Vorwurf gegen ihn, daß Buddha und seine Mönche auf der dritten Stufe der Loslösung das subha als asubha erkannten. Das sei nicht wahr, vielmehr erkenne man dabei das subha als subha. Auf den Rest dieses Absatzes brauche ich hier nicht einzugehen. Zwar steht dieser Abschnitt 21 neben den Abschnitten 14—20, doch scheint mir das auch der allereinzigste Zusammenhang zu sein, der zwischen beiden Gruppen besteht. In den Absätzen 14—20 heißt es am Schlusse einer jeden Ausführung: „*lathārūpaṃ cetosamādhim phusati yuthā samāhite citta pubbenivāsam* (bzw. c. 20 *saññūpādāṃ*) *anussarati*.“ Das kann nun, wie auch der weitere textliche Zusammenhang erhärtet, nur heißen, daß eine Erkenntnis der Anfänge der Dinge nur aus Erinnerung an früheres Dasein möglich ist, und daß diese Erinnerung an die Konzentration des Geistes (*cetosamādhi*) gebunden ist. Die Möglichkeit dieser Erkenntnis ist ferner daran geknüpft, daß der betreffende, der sie hat, in die Hauslosigkeit gegangen ist. Dies gilt für Buddha wie für jeden anderen ohne Ausnahme, auch er gewann also auf dem Wege diese Erkenntnisse.

Uns kann nun aber die einleitende Formel von § 21: „*evam-vādiṃ kho maṃ. Bhaggava, evam akkhāyim eke Sāmaṇabrāhmaṇā*...“ nicht genügen, die Identität von *cetosamādhi* mit dem *subhavimokha* herzustellen, von welchem letzterem in § 21 allein die Rede ist. Man fragt sich umsonst, warum

die Begriffsänderung vorgenommen wird. 'Man fragt sich vergeblich, wie man in der Stufe der Loslösung, wo man „*sein Interesse der Schönheit (des zu betrachtenden Objektes) zuwendet*“ eine Erkenntnis über die Anfänge und das erste materielle Werden der Dinge gewinnen kann, da man doch in dieser Stufe der Loslösung „*der Reinheit der Farbe des farbigen Kasīna*“ seine Aufmerksamkeit zuwendet, „*und dadurch, so ist wohl der Gedanke, über den störenden Einfluß des Inhaltlichen der Sinneswahrnehmung hinwegkommst*“<sup>1</sup>. Es würde sich uns die Tatsache ergeben, daß Buddha in der dritten Stufe der Loslösung nicht „*das Bewußtsein der Vollendetheit oder der Reinheit von Farbe oder Glanz in dem besonderen Kasīna erwürbe*“<sup>2</sup> — als welche, nebenbei bemerkt, bei der *cetosamādhi* keine Rolle spielen —, sondern zu Denkinhalten käme, die noch über das „*conscious acquirement of Concept (appanā)*“<sup>3</sup> hinausgingen, er würde in der dritten Stufe der Loslösung also gerade das Gegenteil von dem erwerben, was der Lehre nach in ihr zu erwerben ist. Denn bei der Einsicht in die erste Entstehung der Dinge handelt es sich nicht um die Gewinnung eines ästhetischen Bewußtseins, das die Befreiung von sittlich der Erlösung entgegenstehenden Bedingungen befördert, sondern um die Erkenntnis materieller Vorgänge in ihrem Verlaufe und ihrer Bedingtheit und um die Herausarbeitung adäquater Begriffe. Die Moral spielt dabei gar keine Rolle, noch viel weniger die Befreiung von irgendwelchen der Erlösung entgegenwirkenden Bedingungen oder gar das ästhetische Bewußtsein, hier handelt es sich einfach um die Erkenntnis eines Sachverhalts und dessen Erklärung am Gedanken einer Entwicklung.

Ich glaube deshalb, meine Annahme besteht zu Recht, daß XXIV, 2, 14—20 und XXIV, 2, 21 gedanklich in gar keinem Zusammenhange stehen. Das schließt aber in sich, daß sie genetisch gar nichts miteinander gemein haben und sie ursprünglich nicht notwendig zusammengehören.

Daß aber dieser Absatz XXIV, 2, 21 außer allem Verbande mit unserem Suttanta steht, wird noch durch eine weitere Erwägung gestützt. Es kann doch gar keinem Zweifel unterliegen, daß sein Schluß in der Abschiedsszene Buddhas von Bhaggava gar keinen Bezug auf die Frage des Bhaggava hat, ob Sunakkhatta sich wirklich von Buddhas Lehre losgesagt habe.

Die einzig mögliche und natürliche Antwort auf diese Frage bietet vielmehr der Schlußsatz von XXIV, 1, 6 (S. 6 oben): „*evam pi kho Bhaggava Sunakkhatto... mayā vuccamāno apakkham'eva imasmā dhammavinayā*...“<sup>4</sup>. Dieser Satz, der einen trefflichen Abschluß für Bhaggavas Frage bietet, kommt in unserm Suttanta noch mehrmals vor, so XXIV, 1, 10 Ende (S. 9); XXIV, 1, 14 Ende (S. 12); II, 2, 13 (S. 28); das heißt nach den drei Wundergeschichten. Fürderhin, bei den Ausführungen über die Anfänge der Dinge, am Schluß des ganzen Suttanta, fehlt er.

Vielleicht können wir ein Urteil gewinnen, was es damit für eine Bewandnis hat, wenn wir uns die Wundergeschichten etwas näher ansehen.

<sup>1</sup> Entlehnt aus Franke. D. S. 212.

<sup>2</sup> Was in Gänsefüßchen steht, ist mit geringer Auslassung R. O. Franke. D. S. 212 Anm. 2 entnommen. Zur dort angeführten Literatur vgl. noch Frau Rhys Davids: *Orient. Transl. Fund XII*, 64 Anm. 2, Rhys Davids SBBIV, 31, Anm. 3.

<sup>3</sup> Frau Prof. Rhys Davids, a. a. O. Zu *appanā* vgl. a. a. O. S. 10. Anm. 3.

Buddha erzählt die Wundertaten dem Bhaggava, jede als einen Teil der Widerlegung, die er Sunakkhatta darauf hat werden lassen, daß er seine Absage an Buddha damit begründet, Buddha tue keine Wunder übernatürlicher Kraft. Die Rechtfertigung Buddhas gegenüber Bhaggava, daß Sunakkhatta gar keine Ursache hatte, sich von ihm zu scheiden, da Buddha ja tatsächlich Wunder vollbracht, ist demgegenüber weniger wichtig, weil sie nicht zur Beantwortung von Bhaggavas Frage gehört. Diese Widerlegung Sunakkhattas nun wird dem Suttanta nach so gegeben, als habe sie bei der letzten Auseinandersetzung zwischen Buddha und Sunakkhatta stattgefunden, denn nach jeder Teilerzählung steht, daß Sunakkhatta, trotzdem Buddha Wunderwerke tut, sage, er tue keine, und daß er ungeachtet der Aufklärung, die Buddha gibt, sich — das ist das allernächste, was Sunakkhatta tut — der Lehre Buddhas entschlägt (*svaṃ vuccamāno apakkami*). Man kann ja nach der ganzen Anlage des Suttanta auch gar nichts anderes erwarten, denn diese besteht doch darin, daß Buddha dem Bhaggava seine Frage beantwortet, ob Sunakkhatta wirklich aus dem Orden Buddhas ausgetreten sei. Buddha muß darauf unter Anführung der Gründe antworten, indem er gleichzeitig darauf hinweist, daß diese Gründe nicht stichhaltig sind. Aber angesichts der Tatsache, daß die Erörterung über die Wunder an das Ende der Gemeinsamkeit zwischen Buddha und Sunakkhatta verlegt wird, verblüfft es einigermaßen zu lesen, daß sich diese Ereignisse „einmal (*ekaṃ samayaṃ*)“ abgespielt haben, mehr noch, daß sie sich sogar an verschiedenen Orten abgespielt haben. Die Erzählung von Korakkhattiya spielt in Uttarakā im Lande des Bumus (I, 1, 7), die beiden restlichen aber in Vesālī (I, 1, 11, 15). Man könnte an sich meinen, die Unstimmigkeit sei daraus zu erklären, daß Sunakkhatta, ehe es noch zur förmlichen Loslösung kam, öfter mit Buddha an verschiedenem Orte darüber gesprochen habe, es treibe ihn das von Buddha weg, daß er keine Wunder tue. Diese Möglichkeit wird durch das, was ich einige Zeilen weiter oben ausgeführt habe, abgeschnitten, jeder Hinweis in dem Suttanta, der diese Auffassung, als in der Absicht der Erzählung liegend, stützt, fehlt, alles deutet vielmehr nach der Richtung, daß diese Erörterungen über das Wunder als bei der letzten Unterredung stattgehabt aufgefaßt werden sollen. I, 1, 4 wird im allgemeinen angegeben, daß Sunakkhatta aus dem Grunde Buddha verläßt, daß er keine Wunder wirke. Dies wird vorgestellt als bei der letzten Unterredung geltend gemacht. Da die drei Wundergeschichten nur das Besondere zum Allgemeinen bringen, so führt uns auch diese Erwägung wieder darauf, die Absicht des Suttanta sei nach der Richtung zu suchen, daß auch das Besondere im Zusammenhang mit der Unterredung steht, welche die Trennung ausspricht.

Es ist nun aber ganz undenkbar, daß sich Sunakkhatta an zwei Orten gleichzeitig — es ist im ganzen Suttanta nur von einem Austritt aus dem Orden die Rede — von Buddha kann losgesagt haben. Erinnern wir uns hier, daß die Ausführungen Buddhas über das erste Entstehen der Dinge Sunakkhatta nicht mit einem Worte erwähnen (XXIV, 1, 14—20), sie also auch nichts mit ihm zu tun haben, vollends nichts mit seinem Austritt aus dem Orden, so fragt es sich doch, ob die Wundergeschichten mit dem letzteren ursprünglich mehr zu tun hatten, ob wirklich Kriterien dafür vorhanden sind, daß diese Wundergeschichten in einem notwendigen genetischen Zusammenhange mit der Endunterredung zwischen Buddha und Sunak-

khatto stehen. Anders gefaßt ist die Frage die, ob das Schlußstück, welches diese Verbindung knüpft, nicht erst an vorhandene Erzählungen, in denen Sunakkhatta allerdings eine Rolle spielt, ad hoc nachträglich angefügt ist.

Das ist nun allerdings aus mehreren Gründen wahrscheinlich. Der erste ist, daß es ganz unglaublich ist, daß man die Erzählungen an verschiedenem Orte sich hätte abspielen lassen, wenn sie wesentlich mit der Trennungsunterredung zwischen Buddha und Sunakkhatta zusammenhinge. Der andere Grund ist, daß auch die Ausführungen über die Anfänge der Dinge in keinem wesentlichen Zusammenhange mit dieser Trennungsunterredung stehen. Der dritte Grund ist ein Moment, das uns vielleicht den Schlüssel zur Genesis der ganzen Suttanta an die Hand geben kann. Höchst auffällig ist doch der Name unseres Suttanta: Pāṭikasuttanta. Daß das Suttanta seinen Namen nach einem Teile — mag er auch der umfanglichste sein — führt, ist umso sonderlicher, als diese Geschichte doch nur einen untergeordneten Platz gegenüber dem Hauptthema einnimmt, welches die Beantwortung der Frage Bhaggavas ist, ob Sunakkhatta aus dem Orden ausgetreten sei. Die Geschichte von Pāṭikaputta gewinnt erst mittelbar in diesem Zusammenhange Bedeutung, insofern sie dazu verwandt wird, daß Buddha an ihr als an einem besonderen Fall darlegt, warum Sunakkhatta den Orden verlassen, und wie unzulänglich seine Gründe dafür waren, daß er es getan. Daß diese Verknüpfung aber nicht über allen Zweifel über ihre Echtheit erhaben ist, haben wir gesehen.

Wir sind aber überdem in der glücklichen Lage, den ursprünglichen Schluß der Erzählung von Pāṭikaputta einwandfrei nachweisen zu können. Er ist in der Erzählung unseres Suttanta selbst noch erhalten und reicht von XXIV, 2, 13 Anfang: „*atha kko 'haṃ, Bhaggava, taṃ parisam*“ usw. bis *Mahāvans Kūtāgārasālāyaṃ paṭṭhāsīm* (ebenda, S. 27, Z. 15). Diese Erzählung von XXIV, 1, 15 an bis hierher ist in sich vollkommen geschlossen — ich darf darauf hinweisen, daß Buddha an ihrem Ende das Gesetz verkündet. Dafür aber, daß die Endhälfte des Absatzes 13 wirklich nachträglich angeleimt worden ist, ohne ursprünglich etwas mit der übrigen Geschichte von Sunakkhatta zu tun zu haben, ergibt sich noch ein Beweis aus der stumpfsinnig schematischen Art, in der die Verknüpfung der Pāṭikaputtaerzählung mit der Frage Bhaggavas, ob Sunakkhatta aus dem Orden ausgetreten sei, erfolgt ist. In der ersten Hälfte des Absatzes (13) wird uns von einem Flammenwunder erzählt, das Buddha im Anschluß an seine Predigt wirkt. Er erhebt sich dazu magisch in die Lüfte, verschwindet magisch durch die Lüfte, um an einem andern Orte wieder zu erscheinen. Von diesem ganzen Wunder ist in der nachfolgenden Auseinandersetzung zwischen Buddha und Sunakkhatta nirgends die Rede. Es dreht sich da nur um die Frage, ob das, was Buddha im Beginne der Episode mit Pāṭikaputta über diesen Prophezeit hat, so eingetroffen ist oder nicht, ob Buddha mit dieser Prophezeitung ein Wunder getan habe. In dieser Prophezeitung aber (XXIV, 1, 16 und in den weiterhin entsprechenden Absätzen) ist nirgends von einem Wunder die Rede, das Buddha tun will, jedenfalls nirgends von einem Flammenwunder. Man kann also nicht sagen: wenn Buddha den Sunakkhatta frage, ob seine Prophezeitung über Pāṭikaputta eingetroffen sei, so sei in dieser Frage ohne weiteres mit danach gefragt, ob das Flammenwunder eingetroffen sei. Das kann man deshalb nicht, weil dies Flammenwunder keinen Teil der Prophezeitung ausmacht, sondern

selbständig neben ihr steht. Wäre es nun wesenhafter Zweck der Pāṭikaputtaerzählung gewesen, eine Rolle als Teil in dem Nachweise zu spielen, daß Buddha Wunder getan hat und Sunakkhatta also unter dieser Hinsicht gar keinen Anlaß hatte, den Orden Buddhas zu verlassen, weil sein angegebener Grund gegenstandslos ist — erst durch diesen letzteren Zusammenhang wird ja die Verknüpfung der Geschichte mit der Frage Bhaggavas an Buddha zweckhaft — wäre dies die Absicht der Erzählung gewesen, dann könnte man nicht verstehen, wie Buddha es sich hätte können entgehen lassen, aus dem Flammenwunder für sich Nutzen zu ziehen, auch dies Wunder in den Nachweis einzuziehen, den zu erbringen seine Aufgabe nach Bhaggavas Frage war. Da dies nicht der Fall ist, so folgt, daß der Zweck der Pāṭikaputtaerzählung ein anderer war, daß die formelhaft gehaltene Auseinandersetzung mit Sunakkhatta von *Atha kho Sunakkhatto Licchaviputto yenāham ten'upasaṃkhami bis nerayiko* im § 13 (XXIV, 2) nachträglich schematisch angekleistert wurde.

Doch ist diese Erzählung nicht allein durch den formelhaften Schluß mit den Erzählungen von Korakkhattiya und von Kandaramasuka verknüpft. Wichtig ist, daß die erste der drei Erzählungen unter allen Umständen auch ein Stück Lebensgeschichte Sunakkhattas enthält. Außer dieser einen Geschichte liefen aber noch andere von Sunakkhatta um, so die von Korakkhattiya, von Kandaramasuka und von seinem Austritt aus dem Orden. Ich will hier nur ganz beiläufig anmerken, daß, soweit die letztgenannte Erzählung in Frage kommt, die Gründe für Sunakkhattas Austritt aus dem Orden an anderen Stellen des Kanons nicht übermäßig genau mit denen übereinstimmen, die ihn nach unserem Suttanta veranlaßten, aus Buddhas Orden auszutreten. Alle diese Erzählungen nun werden nach dem Stichwort Sunakkhatta von der Pāṭikaputtaerzählung angezogen. Denn bei dieser Annahme erklärt es sich am leichtesten, daß der Name Pāṭika im Namen des Suttanta erhalten blieb. Diese Geschichte ist der Kern gewesen, um den sich die übrigen Erzählungen aus der Masse aller vorhandenen Erzählungen ausschlugen, vom Kern aus hat sich der Name auf den neuen Komplex von Erzählungen übertragen. Weiter mag noch eine Geschichte in Umlauf gewesen sein, die von einer Begegnung Buddhas mit Bhaggava zu berichten wußte, bei welcher Gelegenheit Bhaggava den Buddha fragte, ob Sunakkhatta wirklich Buddhas Orden verlassen habe. Diese Geschichte mag etwa durch D. XXIV, 1, § 1—3 und § 6 charakterisiert sein, von § 6 wenigstens der Schlußsatz. Denn auch XXIV, 1, 10, 14; XXIV, 2, 13 schließt sich der Satz: „*Evam pi kho Bhaggava Sunakkhatta Licchaviputto mayā vuccamāno apakkham'eva*“ usw. unmittelbar an den Satz an: „*Passa moghapurisa*“ usw. Über den Rest von 6 vermag ich keine Mutmaßung aufzustellen, der der Charakter der Wahrscheinlichkeit zukäme. Es scheint mir das auch kein großer Mangel zu sein. Denn drei von den vier Absätzen enthalten nichts als Gemeinplätze, der vierte ist eine Warnung an Sunakkhatta, man werde ihn ob seines Austrittes aus dem Orden der Unfähigkeit zeihen, die Lehre Buddhas zu erfüllen. Diese Warnung kehrt späterhin, wo sie ebenso am Platze gewesen wäre, nicht wieder. Sei dem wie ihm wolle, die vier ersten Absätze von § 6 stehen weder zu § 3 noch zu § 5 so, daß sie logisch zur Weiterführung der Handlung notwendig wären. Die Geschichte der Begegnung mit Bhaggava ist ohne die vier fraglichen Absätze ein Ganzes, mit ihnen zerfällt sie nicht.

Alle diese Erzählungen schlossen sich um die Pāṭikaputtaerzählung zusammen. Allerdings verschob sich dabei das Leitmotiv dieses Komplexes. Das blieb nicht die Geschichte von Pāṭikaputta, sondern es wurde die Frage Bhaggavas nach dem Austritt Sunakkhattas aus dem Orden. Die Wirkung dieser Verschiebung im Thema zeigt sich in dem formelhaften Schluß der drei Wundergeschichten, die diese in Beziehung zum neuen Hauptthema setzen — wie wir sahen (S. 635), nicht ohne Widersprüche übrizulassen, wir sahen auch (S. 636), daß dieser Schluß mit der Pāṭikaputtaerzählung selbst nichts zu tun hat.

Diese Verknüpfung der Wundergeschichten mit der Erzählung von der Begegnung Buddhas mit Bhaggava bedingte ihrerseits wieder eine Umänderung in dieser Erzählung, insofern das, was in den Wundergeschichten als Besonderes auftritt, in der Erzählung von der Begegnung wenigstens als Allgemeines seine Stätte haben mußte, wo es — es gab gar keine andere Möglichkeit — nur als Grund angeführt werden konnte, warum Sunakkhatta sich von Buddha losgelöst hatte. Diese Verknüpfung äußert sich in der Erzählung darin, daß der planmäßige Aufbau hier einen Bruch hat, wie wir oben S. 630 sahen. Auch verstehen wir jetzt zwei weitere Dinge. Das eine ist, daß Absatz 4 ohne jede Verknüpfung mit XXIV, 1, 3 steht. Daß hier die Brücke fehlt, ist nicht, wie man zunächst wohl glauben möchte, stilistisches Mittel, eine lebhaftere Erzählung zu gewinnen, sondern Anzeichen der Flickschusterei. Das andere, was uns jetzt klar wird, ist das, daß die beiden Abteilungen (XXIV, 1, 4 und XXIV, 1, 7—2, 13), die der Sache nach zusammengehören, so weit auseinanderstehen.

Daß wir bei dieser Deutung nicht fehl gehen dürften, erhellt noch aus einem weiteren Komplex von Erzählungen, die in unser Suttanta aufgenommen sind, denen nämlich, die sich mit den Anfängen der Dinge befassen (XXIV, 2, 14—20). Wir sahen S. 632, daß diese Abschnitte in keinem Zusammenhange mit Sunakkhatta stehen, auch in keine Verbindung damit gestellt sind. Sie haben auch nichts mit der Pāṭikaputtaerzählung oder dem Thema der Begegnung zwischen Buddha und Bhaggava zu tun, es besteht kein logisches Band zwischen ihnen. Sie sind ein an sich selbständiger Komplex von Erzählungen, der als eine Unterredung zwischen Bhaggava und Buddha überliefert ist — ohne eigene Angabe des Ortes, wo sie stattfand und auch ohne rechten Schluß. Mit der Verschiebung des leitenden Motivs in unserem Pāṭikasuttanta mußte aber natürlich auch eine Verschiebung im Gewichte herbeigeführt werden, das den auftretenden Personen zukam, die Hauptperson mußte neben Buddha Bhaggava werden. Dieser Mann gehört zu denen, die uns im Pālikanon am aller seltensten begegnen. Es ist deshalb kaum gewagt, anzunehmen, daß auf das Stichwort Bhaggava hin der Komplex der Erzählungen über die Anfänge der Dinge, der auch als Unterredung Bhaggavas mit Buddha überliefert sein mochte — ob er vollständig erhalten, bleibe dahingestellt — an den andern Komplex von Erzählungen angezogen wurde, daß hier ein Sammelbecken für die Erzählungen von Bhaggava gegeben war. Dies bedingte dann eine weitere Änderung in der Themaerzählung von der Frage Bhaggavas nach Sunakkhattas Ordensaustritt, der in gleicher Weise erfolgte und sich in gleicher Weise an XXIV, 1, 5 bemerkbar macht, wie dies bei XXIV, 1, 4 der Fall war.

Auch hier kann eine weitere Erwägung die Richtigkeit meiner Annahme erhärten. Denn wäre dieser Komplex von Erzählungen über die Anfänge

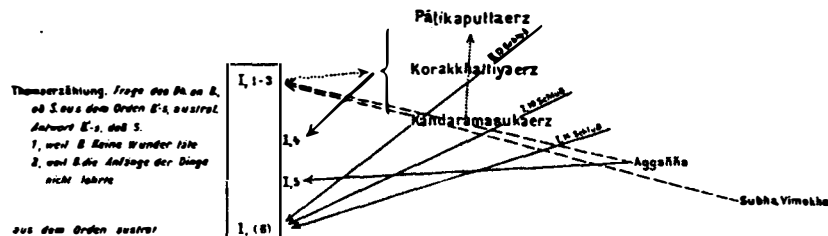
der Dinge von Anfang an mit Sunakkhatta und den Gründen, die ihn zum Austritt aus dem Orden bewogen, verbunden gewesen, so bliebe es ganz unverständlich, wie diese Beziehung hätte verloren gehen können, so gründlich verloren gehen, daß innerhalb dieser Erzählungen auch nicht die leiseste Spur davon mehr blieb — und das in einem Suttanta, wo doch das Thema ist, zu erklären, ob und warum Sunakkhatta den Orden verlassen hat. Das erscheint ganz unglaublich. Diese Schwierigkeit besteht nicht bei der Annahme, die ich vorgetragen habe. Eine Zurechtstutzung der Absätze XXIV, 2, 16—20 in ähnlicher Weise, wie sich dies an der Erzählung von Pāṭikaputta nachweisen ließ, unterblieb, mag sie nun als zu schwierig empfunden worden sein, oder mag es aus der Trottelhaftigkeit des Kompilators zu erklären sein, daß die Verschweißung der heterogenen Bestandteile zum durchgebildeten Ganzen unterblieb.

Noch ein Weiteres dürfte meine Annahme glaubhaft erscheinen lassen, daß XXIV, 1, 5 als Abstraktion aus XXIV, 2, 14—20 nachträglich in die Erzählung von der Begegnung Buddhas mit Bhaggava aufgenommen wurde, nachdem dieser letzte Komplex auf ein Stichwort hin an das Ganze angeklebt worden war, ohne daß eine innere Beziehung zur Themaerzählung bestünde. An den übrigen Stellen des Suttapiṭakas, wo die Gründe dafür angegeben werden, warum Sunakkhatta sich von Buddhas Orden abgelöst hat, wird nirgends erwähnt, daß dies deshalb geschehen sei, weil Buddha sich nicht über die Anfänge der Dinge ausgelassen habe. Das wird auch für die Wunderwerke gelten.

Damit wäre gleichzeitig gesagt, daß wir hier im Pāṭikasuttanta eine jüngere Form der Erzählung von Sunakkhattas Ordensaustritt haben, als sie das Suttapiṭaka sonst andeutet.

Über das Schlußstück von XXIV habe ich mich S. 633 geäußert. Ich möchte hier nur noch zufügen, daß bei der Verabschiedung Buddhas von Bhaggava wieder jeder Hinweis auf das Thema fehlt.

Versuchen wir uns zum Schlusse klar zu machen, was ich auf krummen Wegen Gerades erreicht zu haben hoffe, so ist es wohl zweckmäßig, einen Orientierungsplan vorzuschicken, der nun die inneren Beziehungen im Aufbau des Suttanta darstellt. Dabei sollen die gebrochenen Linien die psychologische Attraktion, die ausgezogenen die mechanische Verknüpfung andeuten, während der Pfeilkopf die Richtung bezeichnet, nach der hin die Anziehung oder Verknüpfung erfolgte.



Innerhalb des Pāṭikasuttanta lassen sich eine Reihe Erzählungen nachweisen, die ganz oder im Bruchstück (? XXIV, 2, 14—20?? XXIV, 2, 21?) erhalten sind. Sie gehören dem Inhalt nach in vier Stoffgebiete, die durch die senkrechten Reihen versinnbildlicht werden sollen.

1. Ausgangspunkt für das Wachsen unseres Suttanta bildet die Wundergeschichte von Pāṭikaputta. Zu ihr gesellten sich nach den Stichworten „Wunderwerk“ und „Sunakkhatta“ die Geschichten von Korakkhattiya und von Kāṇḍamasuka. An diesen Komplex wurde auf das Stichwort „Sunakkhatta“ hin nach vorn zu die Geschichte von der Begegnung Buddhas mit Bhaggava angeschuht. Diese vorgesetzte Erzählung gab das Thema für das ganze Suttanta ab, wobei der Titel der Ausgangserzählung beibehalten wurde. Die Verknüpfung der beiden Stoffreihen erfolgte durch Bänder zweier Art. Einmal wurden die Wundergeschichten als Ganzes durch I, 1, 4 mit der Themaerzählung verbunden, zum andern wurde jede Wundererzählung einzeln durch formelhaften Schluß mit I, (6) verknüpft.

2. An dieses gesamte Konglomerat wurde weiterhin auf das Stichwort „Bhaggava“ hin die Ausführung über die Anfänge der Dinge angezogen, die Verknüpfung mit der Themaerzählung erfolgte durch XXIV, 1, 5.

3. Unverbunden, außer durch das Stichwort „Bhaggava“ steht der Schluß XXIV, 1, 21 da, die Ausführung Buddhas über den sudhavamokha.

4. Ähnliches wie hier im Großen ließ sich im Kleinen in unserem Suttanta an der eigentlichen Geschichte von Pāṭikaputta nachweisen. Es hat sich uns da folgendes gezeigt:

a) Die Prosa, in welche die Verse der Jāliyaepisode eingebettet sind, ist unsinnig, daher nicht primär. Die drei Verse sind vielmehr zusammengehörige Teile eines Ganzen.

b) Dann hat sich die zu diesem Versganzen gehörige Prosa als lückenhaft erwiesen. Nach ähnlichen Verhältnissen anderer indischer Erzählungsliteratur zu urteilen, darf man hier die Prosa abermals als unursprünglich ansehen.

5. Die Erzählung von Sunakkhatta in D. XXIV ist in dieser Form jünger als andere Berichte des Kanons über Sunakkhattas Austritt aus dem Orden.

Als Schluß aus alledem ergibt sich folgendes als notwendig. Das Suttanta ähnelt in seinem Aufbau gar sehr dem Rechteck, das Kinder aus den Würfeln eines Bilderkastens zusammensetzen, ohne es dabei immer nach den zusammengehörigen Bildteilen zusammensetzen. Es ist eine Kompilation, und zwar eine recht traurige.

Mithin kann das Suttanta als Ganzes keine Rede Buddhas sein (vgl. oben S. 631).

Dann darf auch die Echtheit der übrigen Suttantas im Dighānikāya als Buddhas Reden in Zweifel gezogen werden — wenigstens der Suttantas als Ganzes.

Der zweite Teil der Arbeit soll sich mit der chinesischen Übersetzung des entsprechenden Kapitels im Dirghāgama beschäftigen.

FRIEDRICH WELLER

## ÜBER DEN AUFBAU DES PĀṬIKASUTTANTA

## ii) ÜBERSETZUNG DES CHINESISCHEN TEXTES

Von FRIEDRICH WELLER

Im Verfolg der Darlegungen über den Pälitext des *Pāṭikasuttanta*, welche ich im *Friedrich Hirth Anniversary Volume* der *Asia Major* gegeben habe, lege ich hiermit zunächst die Übersetzung des chinesischen Paralleltextes vor. Er findet sich als Nr. 11 im zweiten Abschnitt des 長阿含經 und ist bei durchlaufender Zählung das 15. Suttanta. Der Text wurde übersetzt von *Buddhayaśah* (佛陀耶舍) in Gemeinschaft mit (竺)佛念 *Fu-nien* unter den späteren Ts'in (秦). Wie schon Bunyu Nanjio in seinem *Catalogue* unter Nr. 545 mitgeteilt hat, wurde die Übersetzung im Jahre 413 n. Chr. abgeschlossen. Seine Angaben über unser Suttanta auf Spalte 136 und 137 sind bereits von Anesaki in den *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Vol. xxxv, Part 3, S. 37 unter Nr. 15 stillschweigend richtiggestellt worden.

Meiner Übersetzung liegt der Text zugrunde, wie ihn Takakusu/Watanabe im 1. Bande ihrer Neuauflage des chinesischen Tripitaka S. 66 ff. der Ausgabe in europäischer Buchform abgedruckt haben.

Die Frage, die bei allen solchen Übersetzungen zu lösen an allererster Stelle angestrebt werden muß, ist die nach der Sprache, in welcher die Quelle abgefaßt war. Zur Untersuchung dieser Frage steht das Gut an lautlichen Umschriften zur Verfügung, welches in einem Suttanta enthalten ist. Ich stelle diese lautlichen Umschriften in der folgenden Übersicht nach Radikalen und Strichen geordnet zusammen. In der zweiten Spalte füge ich nach Karlgrens *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese* die Aussprache der Zeichen im Ts'ang-ner Dialekt des ausgehenden 6. Jahrhunderts bei. Die dritte Spalte enthält das Pälwort mit den erreichbaren Lesarten, diese Wörter sind den zugehörigen Parallel-

stellen des *Pāṭikasuttanta* nach der Ausgabe der Pali Text Society (*Dīghanikāya*, Nr. 24) entnommen. Eine siamesische Ausgabe des *Pāṭikasuttanta* und die siamesische Ausgabe der *Sumaṅgalavāsini* konnte ich benutzen, aber die birmanische Ausgabe des Pālitrīpīṭaka ist mir in Leipzig unzugänglich. In der dritten Spalte sind alle Prakritformen, die ich nicht belegen kann, sondern die nur erschlossen sind, mit einem Sternchen versehen. Ich darf den Sinologen daran erinnern, daß Prakrit ein Sammelbegriff für Sprachen ist, die zwar vieles grundlegende gemein haben, sich aber doch in ihrem Lautstande gegenseitig teilweise beträchtlich unterscheiden. St. Juliens *Méthode pour déchiffrer* ... ist in Leipziger Bibliotheken leider nicht vorhanden.

		Pāli	Sanskrit	Prākrit
1 三昧	<i>sām muāi</i>	<i>samādhi</i>	<i>samādhi</i>	<i>samāhi</i>
2 佛	<i>b'iuət</i>	<i>buddha</i>	<i>buddha</i>	<i>buddha</i>
3 伽羅樓	<i>g'ia lā ləu</i>	* <i>Kalāro</i> , * <i>Kalāro</i>		
4 伽	<i>g'iat</i>	<i>gāthā</i>	<i>gāthā</i>	<i>gāhā</i> , ( <i>gathā</i> )
5 僧	<i>səng</i>	<i>saṅgha</i>	<i>saṅgha</i>	<i>saṅgha</i>
6 莫塞	<i>miəng niəng</i>	<i>Malla</i>	<i>Malla</i>	<i>Malla</i>
7 塔	<i>t'ap</i>	<i>sthūpa</i>	<i>sthūpa</i>	<i>thūva</i> , <i>thūbha</i> , <i>thūha</i>
8 婆羅門	<i>b'uá lā muən</i>	<i>brāhmana</i>	<i>brāhmana</i>	<i>bamhana</i> , <i>ban-</i> <i>bhana</i>
9 尼乾	<i>nji g'jiən (kán)</i>	<i>Niggantha</i>	<i>Nirgrantha</i>	<i>Niggantha</i>
10 初利	<i>tául lji</i>	<i>tāvatiṃsa</i>	<i>trayastrīṃsa(ṭ)</i>	<i>tāvatisa(-ga, -ya)</i>
11 憂闍	<i>'izu jī'ən</i>	<i>Udena</i>	<i>Udayana</i>	* <i>U'ena</i> , * <i>U'yena</i>
12 房伽婆	<i>b'i'ang g'ia b'uá</i>	<i>Bhaggava</i>	<i>Bhārgava</i>	<i>Bhaggava</i>
13 梵	<i>b'i'əm</i>	<i>brahmā</i>	<i>brahman</i>	<i>bambha</i>
14 比丘	<i>b'ji (pji) k'izu</i>	<i>bhikkhu</i>	<i>bhikṣu</i>	<i>bhikkhu</i>
15 沙門	<i>ša muən</i>	<i>samana</i>	<i>śramana</i>	<i>samana</i> , * <i>sa</i> <sup>2</sup>
16 波梨	<i>puá lji</i>	<i>Pāṭika</i> , <i>Pātika</i> , <i>Pāthika</i>		
17 毗舍離	<i>b'ji śia lji?</i>	<i>Vesāli</i>	<i>Vaiśāli</i>	<i>Vesāli</i> , * <i>Vesāli</i>
18 白土	<i>b'ok t'uo</i>	<i>Bumū</i> , <i>Bumul-</i> <i>tha</i> , <i>Thulū</i> , <i>Thulū</i> , <i>Khulū</i>		
19 毘曇	<i>kju (g'ju) d'am</i>	<i>Gotama</i>	<i>Gautama</i>	<i>Goyama</i>

1 廣韻: 都牢切

集韻: 韻會: 都勞切

正韻: 都高切 毘音刀。



		Pāli	Sanskrit	Prākṛit
20 究羅帝	<i>kīṇu lā tiei</i>	<i>Korakkhattiya,</i> <i>°tika, °taka,</i> <i>°rakha°</i>		
21 羅漢	<i>lā xān</i>	<i>arahaṃ</i>	<i>arhan</i>	<i>arahaṃ</i>
22 跋闍	<i>b'uāt (b'uād)</i> <i>d'šja (t'šja)¹</i>	<i>Vajji</i>	<i>Vrjji</i>	
23 遁頭婆利	<i>d'uon d'ṇu b'uā</i>	<i>Tindukkhānu</i>		
24 道頭波利	<i>d'āu d'ṇu puā lji</i>	<i>Tindukakhānu</i>		
25 道頭婆利	<i>d'āu d'ṇu b'uā</i>	<i>Tindukakhānu</i>		
26 道頭	<i>d'āu d'ṇu</i>			
27 遮羅	<i>šja lā</i>	? ?	?	?
28 釋	<i>šjak</i>	<i>Sākiya, Sakya,</i> <i>Sakka</i>	<i>Sākya</i>	<i>Sakka, *Sakka</i>
29 鉢	<i>puāt</i>	<i>paṭṭa</i>	<i>pātra</i>	<i>paṭṭa</i>
30 阿由	<i>ā iḡu</i>	<i>Ajita</i>	<i>Ajita</i>	<i>Ajia</i>
31 阿由陀	<i>ā iḡu d'ā</i>	"	"	"
32 阿夷夷	<i>ā nou² i</i>	<i>Anupiyā</i>		
33 阿羅漢	<i>ā lā xān</i>	<i>arahaṃ</i>	<i>arhan</i>	<i>arahaṃ</i>
34 隸車	<i>lii t'šja</i>	<i>Licchavi</i>	<i>Licchavi</i>	<i>Licchavi</i>
35 離車	<i>ljie t'šja</i>	"	"	"
36 頭摩	<i>d'ṇu muā</i>	?	?	?

Dieses überlieferte Gut zerfällt nach der sprachlichen indischen Quelle, aus der es geflossen ist, in mehrere Gruppen.

i. Nach dem umschriebenen *-r-* zu urteilen, stammt Nr. 10 aus dem Sanskrit. Doch kann daraus kein Schluß über den sprachlichen Charakter der Vorlage gezogen werden, welche die Übersetzer benutzten. Denn da dieser Ausdruck sehr oft vorkommt, können ihn die Übersetzer als fertig vorhandenes Rüstzeug vorgefunden haben und ihn bei der Abfassung ihrer Übersetzung auch

1 闍 hat mehrere Aussprachen, von denen die im *Tsī tien* an erster Stelle aufgeführte ausscheidet. Es kommt wohl in erster Linie die zweite in Frage.

廣韻: 視遮切

集韻, 韻會: 時遮切; vgl. dazu Karlgren, *Analytic Dict.* S. 399.

正韻: 石遮切 𪛗音蛇.

während die dritte unwahrscheinlich ist:

集韻: 之奢切 音遮.

2 廣韻: 奴鈞切

集韻: 奴侯切 𪛗音隸. s. v. 隸:

集韻: 奴侯切 𪛗音隸.

dann verwendet haben, wenn die Quelle nicht in Sanskrit abgefaßt war. In diesen Fällen liegt keine lautliche Umschrift, sondern eine Art Übersetzung vor.

Unter die Umschriften aus dem Sanskrit zu rechnen ist auch Nr. 22. *b'uāt*, *b'uād* setzt eine Aussprache \**varjji* voraus. Auf jeden Fall ist eine Entlehnung aus dem Sanskrit zunächst das Wahrscheinlichere. Aber auch dieser Name spielt in der buddhistischen Literatur eine ziemliche Rolle, so daß auch diese Umschrift fertig übernommen sein könnte. Leider wissen wir bis jetzt gar nichts darüber, wann eine Umschrift und wo sie entstanden ist.

ii. Neben diesen beiden Nummern scheiden weiter die Nummern 1, 2, 4, 5, 6, 8, 15, 21, 28, 29, 33, 34/35 aus, als Mittel zur Aufhellung der Frage zu dienen, in welcher Sprache die Vorlage der beiden Übersetzer abgefaßt war. Das ist deshalb der Fall, weil teils die gleiche Lautung mehreren indischen Sprachen einschließlich des Sanskrit gemeinsam ist, teils deshalb, weil dort, wo eine Lautung in verschiedenen Sprachen auseinandergeht, diese Verschiedenheit von der chinesischen Umschrift nicht erfaßt wird. Unter diese letzteren Fälle gehört beispielshalber Nr. 1, 29. Gleichheit der sprachlichen Form im Sanskrit, Pāli und Prakrit herrscht bei den Nummern 5, 6, 34/35. In anderen Fällen ist die sprachliche Quelle der chinesischen Umschrift deshalb nicht sicher durch Formalkriterien zu erschließen, weil die chinesische Sprache indische Konsonanzen nur mit Svarabhakti wiedergeben kann. Ob Nr. 33 aus einem Sanskritischen *arhan* oder einem volkssprachlichen *arahaṃ* umschrieben sei, läßt sich zunächst nicht sicher mit Mitteln der Formalkritik entscheiden. Wie aus Staël-Holstein, *Kien-ch'ui-fan-tsan (Bibl. Buddh. XV)* S. 176 Nr. 143 zu ersehen ist, wird 𪛗 zur Umschrift von *bhi*, *bhī* und *bhai* verwendet. Damit bleibt die Frage offen, ob Nr. 17 aus *Vaiśālī* oder einer möglichen Māgadhiform *Vesālī* umschrieben sei.

Nur das eine wird nach Lage der Sache gelten dürfen, daß, wie übrigens im letzten Falle der pallatale Zischlaut der chinesischen Umschrift dartut, im allgemeinen an Übernahmen aus dem Pāli zuletzt zu denken ist, wenn dies nicht mit bestimmten Gründen zu erweisen ist. Wo also, wie in den Nummern 4 und 8, die indischen Wörter im Sanskrit und Pāli gleichlauten, ist zunächst mit einer Umschrift aus dem Sanskrit zu rechnen. Das wird auch für Nr. 28 zu gelten haben.

Trotzdem werden auch diese Umschriften über die Sprache der Quelle nichts aussagen können, weil sie als lexikalisch fertige Stücke verwendet wurden. Bei der Häufigkeit der Ausdrücke sind sie sicher nicht für die Übersetzung dieses Suttanta umschrieben worden.

iii. War bei dieser zweiten Gruppe die Möglichkeit offen, daß die sprachliche Grundlage der chinesischen Umschrift im Sanskrit zu suchen sei, so scheidet diese Alternative bei einer weiteren Gruppe aus. Es handelt sich hierbei um die Nummern 9, 12, 14, 15. Für die Nummern 9, 12, 15 wird dies dadurch erwiesen, daß die *-r-* nicht umschrieben sind, Nr. 14 setzt sicher ein volkssprachliches *bhikkhu*, nicht Sanskrit *bhikṣu* voraus. Da die Wortformen im Pāli und Prakrit übereinstimmen, so ist mit formalen Kriterien nicht zu entscheiden, welche indische Sprachform zugrunde liegt. Aber auch in solchen Fällen dürfte das Pāli weniger in Frage kommen als das Prakrit. Das ergibt sich wieder aus der ganzen Sachlage. Indessen bedarf es auch so noch der Aufhellung, woher es kommt, daß in Nr. 15 ein zerebraler Zischlaut steht statt eines prakritischen *s-* oder *ś-* (Māgadhī). Alle Wiedergaben indischer pallataler Zischlaute, die Staël-Holstein a. a. O. unter Nr. 171—187 (S. 179) verzeichnet, lauten mit einem alten pallatalen Zischlaut auch im Chinesischen an. Das ist ja auch bei unserer Nr. 28 und 17 der Fall. Nun geht zwar das *ś-* von 沙 auf ein älteres *s-* zurück (Karlgren, *Analytic Dict.* Nr. 846), so daß von dieser Seite her keine Bedenken bestehen, die chinesische Umschrift an ein *samana* anzuknüpfen, aber andererseits lautet 少, das Phoneticum von 沙, mit einem alten Pallatal an (Karlgren, Nr. 861), so daß sich die Verhältnisse einigermaßen verwickelt gestalten. Eine restlose Erklärung steht noch aus.

Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß auch für Nr. 19 an eine Umschrift aus einer Volkssprache zu denken ist. Wenn *Gotama* auch im Sanskrit als Mannesname mehrfach vorkommt, so heißt Buddha doch eben *Gautama* im Sanskrit. In meiner Annahme bestärkt mich die Tatsache, daß 瞿 bei Staël-Holstein, S. 167, Nr. 58 *gho* wiedergibt und in unserer Nummer 20 究 = *kīṣu* : *ko* umschreibt. Von der gewöhnlichen Prakritform *Goyama* kann allerdings die chinesische Umschrift nicht herkommen, aber es wäre z. B. auch in der Māgadhī eine Namensform \**Godama* möglich. Dann bleibt hier, wie auch bei anderen Umschriften, noch die

Aspiration zu erklären, wofür zu verweisen ist auf Maspero: *Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang* (BEFEO, 1920) S. 36 und Karlgren, *Phonologie Chinoise*, S. 356ff.

Im übrigen sind alle Wörter, die in diesem Absatze angeführt worden sind, mit einziger Ausnahme vielleicht von *Bhaggava*, so häufig, daß sie gewiß nicht für die Übersetzung dieses Suttanta erstmalig umschrieben wurden, sie wurden ebenfalls, soweit sie häufig sind, ganz sicher vererbtem Gut an feststehenden Umschriften entnommen, so daß sie, vielleicht mit Ausnahme von *Bhaggava*, trotz ihres sicheren praktischen Ursprungs nichts für die Sprache der Quelle beweisen.

Weiter scheidet das Allerweltswort 梵 aus der Beweisführung aus, trotzdem es ganz sicher auf ein praktisches *bambha* zurückgeht. Auch dies Wort fand sich sicher als alte Waffe in der Rüstkammer des Übersetzers.

iv. Die Eigennamen Nr. 3 und 20 haben des Wesenseigentümlichen zu wenig an sich, als daß sie für eine Beweisführung nutzbar zu machen wären. Nur darf bei Nr. 3 darauf aufmerksam gemacht werden, daß ein Nominativ *Kalāro*, nicht der Stamm *Kalāra* umschrieben ist. Bei den Nummern 27 und 36 ist das indische Gegenstück unbekannt, sie würden bei ihrem Lautstande auch kaum einen Ausschlag nach der einen oder anderen Seite geben.

Da die Gleichung nicht feststeht, ist beiseite zu setzen Nr. 18, denn es steht nur sicher fest, daß eine labiale Media im Anlaut des indischen Wortes gestanden hat. Der Rest ist bei der Vielgestaltigkeit der indischen Überlieferung dunkel. Vielleicht liegt eine Verquickung zweier Namensformen vor, wie sie die Pālihandschriften bieten.

Auch mit den Namensformen 23—26 ist nicht eben viel zu wollen. Die chinesische Überlieferung der Namensform geht zwar einigermaßen auseinander, doch dürfte die Namensform der Nr. 23 mit 逋 als *lectio difficilior* vor den übrigen den Vorzug verdienen. Denn man kann sich eher denken, daß 逋 in 道 verlesen oder verschrieben worden sei, als daß das Umgekehrte zuträfe. Wir würden dann doch wohl ein *Tindu-* oder *Tindu-* als die ersten zwei Silben des Namens erschließen dürfen, denn soviel ich ausmachen kann, weist das chinesische Syllabar keine deckende Entsprechung für *tin* oder *tiṅ* aus, so daß ein Annäherungswert eingeführt werden mußte.

Dunkel ist für mich Nr. 7, wozu man die bequemste Zusammenstellung bei Trautz, *Asia Major* I, 160 findet. Karlgrens Notiz im *Analytic Dict.* unter Nr. 955<sup>1</sup> läßt es ungeklärt, wie sich die Vokale entsprechen, denn das Prakrit hat immer ein *-ū-*, neben welchem das *-ā-* der chinesischen Umschrift einigermaßen auffällig bleibt. Aber vorläufig ist die Geschichte des Ausdrucks recht unbekannt. Es ist nicht einmal anzugeben, ob 塔 aus Ausdrücken wie 卒 | 婆 verselbständigt ist, oder ob es umgekehrt sekundär in diese Ausdrücke für 塔 eingedrungen ist. Schon weil die Geschichte des Ausdrucks unbekannt ist, ist der Ausdruck vorläufig für die Beweisführung nicht zu gebrauchen, ganz abgesehen davon, daß dieser alltägliche Ausdruck sicher nicht erst von den Übersetzern unseres Suttanta geschaffen worden ist; er war fertig da im lexikographischen Bestand.

Leider kann ich auch nichts Rechtes mit Nr. 30/31<sup>2</sup> anfangen, da ich das indische Gegenstück nicht sicher herausarbeiten kann. Seinem Lautstande nach kann der chinesische Ausdruck lautlich nicht *Ajita* entsprechen, auch eine Prakritform *Ajia* (oder ein mögliches \**Ajida*) kommen als Gegenstück nicht in Frage. Das Chinesische scheint vielmehr eher etwas wie *ayu-* oder *ayo-* vorauszusetzen. Verweist man mich darauf, daß im Prakrit zwischenvokalisches *-j-* ja schwindet oder *-y-* wird, so bleibt der Vokal der zweiten Silbe noch genau so schwierig, wie es auch noch der Aufklärung bedarf, daß zwar intervokalisches *-j-* ausgefallen, intervokalischer Dental am Anfang der dritten Silbe aber erhalten blieb. Zu diesem aspirierten medialen Dental des chinesischen vergleiche man Nr. 19 (oben S. 109) sowie Nr. 23. Das chinesische Zeichen allein betrachtet, könnte auch eine aspirierte dentale Media *dh* wiedergeben, wie aus der Umschrift des Namens *Buddhayaśaḥ* zu ersehen ist, nur würde man im Prakrit dafür zunächst ein *-h-* erwarten. Wenn dies auch nicht die einzige lautliche Vertretung ist, ist es doch die gewöhnlichste. Leider kann ich vorläufig nur auf die Schwierigkeiten hinweisen, sie aber nicht klären.

<sup>1</sup> Nebenbei bemerkt, ist bei Karlgren, *Analytic Dict.* Nr. 955 塔 Spalte A ein Druckfehler *tāp* statt *t'āp* stehen geblieben, siehe Karlgren, *T'oung pao* 1919, S. 118a unter *t'ā*.

<sup>2</sup> *to'* bei Karlgren, Nr. 1011 Spalte M ist natürlich Druckfehler, s. *T'oung pao* 1919, S. 120a.

v. Es stehen damit noch die Nummer 11, 16 und 32 aus. Als Entsprechung für Nummer 16 kommen zunächst die beiden indischen Lesarten *Pātika* und *Pāthika* nicht in Frage, da sich vom Dental des Indischen kein Übergang zum *-lji-* des Chinesischen bietet. Die chinesische Umschrift setzt etwas wie *Pāliya-* voraus, wobei die letzte Silbe unsicher ist, da sie im Chinesischen nicht umschrieben ist. Auf alle Fälle scheint mir hier der Anschluß an das Prakrit ganz sicher zu sein, denn im Prakrit ist die Entwicklung *l > d > l* an der Tagesordnung. Wenn ein solcher Wechsel auch im Pāli vorkommt, so scheidet dies hier als Quelle ganz sicher aus, weil eben da der Name *Pātika-* heißt.

Dieser Name ist im Kanon sehr selten, so daß man annehmen darf, er sei für diese Übersetzung mit chinesischen Zeichen umschrieben worden.

Ganz sicher prakritischen Ursprungs ist auch die Umschrift Nr. 11, denn *iṣu-ji<sup>vn</sup>* weist ganz gewiß auf *Ueṇa*, *U'yeṇa* hin, dem die Sanskritform *Udayana* und das Pāli mit *Udena* eindeutig gegenüberstehen. Der Name ist im Kanon ebenfalls recht selten anzutreffen.

Bleibt als letztes Nr. 32. Daß diese Umschrift ebenfalls auf eine prakritische Entsprechung für das *Anuṣiṅgā* des Pāli zurückgeht, kann nicht bezweifelt werden. Die gewöhnliche Prakritform des Namens würde \**Anuṣiṅgā* sein, wozu die chinesische Umschrift bis auf das *-ā* stimmt. Auch dieser Name ist im Kanon selten, es ist deshalb ganz unwahrscheinlich, daß diese Umschrift nicht ad hoc sollte angefertigt worden sein, wie mich das von den beiden anderen zuletzt behandelten Namen auch der Fall zu sein dünkt.

Danach ergibt sich aus der Untersuchung der lautlichen Umschriften unseres Suttanta mit völliger Sicherheit, daß die Vorlage der chinesischen Übersetzung nicht in Sanskrit abgefaßt war.

Doch kann der Nachweis, daß die Quelle in einem bestimmten Prakritdialekt geschrieben war, nicht erbracht werden. Auch muß es stutzig machen, daß Formen wie 憂闍 und 阿由陀 nebeneinander stehen, es muß hier noch erklärt werden, wie es kommt, daß im einen Falle der zwischenvokale Dental ausgefallen, er im anderen erhalten ist. Wenn aber in unserem Suttanta Umschriften aus dem Sanskrit und solche aus Volkssprachen nebeneinander vorkommen, so darf daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß die Vorlage im sogenannten Gāthādialekt sei abgefaßt gewesen.

Dieser Schluß entbehrt deshalb der Begründung, weil die chinesischen Umschriften verschiedenen Zeiten der Übersetzungsarbeit entstammen, sie teilweise als überkommenes Gut fertig zur Verfügung standen. Das Gut an Umschriften ist vorläufig zu kärglich, als daß es sich für Fragen der chinesischen Lautentwicklung zu einigermaßen sicheren Schlüssen verwerten ließe, diese Frage wird später aufzunehmen sein.

Zur vorläufigen Übersicht über das wechselseitige Verhältnis des Pälitextes und der chinesischen Übersetzung dieses Suttanta diene die nachfolgende Übersicht. So unbrauchbar und innerlich uneinheitlich die Art ist, wie in der Ausgabe des Textes der Pali Text Society die Absätze des Suttanta gezählt sind — sie wird bei einer Neuauflage zur Herstellung des kritischen Textes, der zur Zeit noch fehlt, zu beseitigen sein — habe ich mich aus praktischen Gesichtspunkten heraus doch bei meiner Zählung der Absätze nach größter Möglichkeit an die der genannten Pälitextausgabe angeschlossen. Denn wie die Dinge liegen, ist das der kürzeste Weg, einen raschen Überblick darüber zu gewinnen, wie sich die beiden Texte im groben entsprechen. Nur habe ich in der durchlaufenden Zählung in arabischen Zahlen noch die verschiedenen Stoffe des Suttanta durch eine römische Zahl angedeutet.

Danach ergibt sich folgendes Bild:

Pälitext	chinesische Übersetzung
i 1	i 1
2	2
3)	
4)	ii 3
5	iii 4
6	iv 5
7	vi 10
8	11
—	12
9	13
10	14
11	v 6 (der Paralleltext zu Pāli i 11 steckt teilweise in v 8)
12	v 7
13	8 (enthält teilweise die Parallele zu Pāli i 11)

Pälitext	chinesische Übersetzung
14	9
15	vii 15
—	16
16	17
17	18
18	19
19	20
—	21 (Anklänge in Pāli i 20)
	22 (steckt teilweise in Pāli i 19)
20	23
21	24
22	25
ii 1	—
2	—
3	—
4	{ vii 26 (enthält Teile von Pāli ii 3)
5	27
6	28
7	29
8	30
9	31
10	
11	32
12	33
13	34
14	viii 35
15	36
16	37
17	38
18	ix 39
19	x 40
20	xi 41
21	xii 42

So habe ich gehört:

i, 1. Einmal weilte Buddha auf dem Gebiete von A-nou-i (P. Anupiyā)<sup>1</sup> im Lande der Ming-ning<sup>2</sup> (P. Malla) mit einer großen Schar pi-k'iu (P. bhikkhu), 1250 Mann zusammen.

Da legte der Erhabene<sup>3</sup> sein Gewand an, ergriff seinen Almosentopf und trat in die Stadt A-nou-i ein, sein Essen zu betteln.

Da sprach der Erhabene still in Gedanken bei sich selbst: „Daß ich jetzt Essen bettle, dazu ist es noch zu früh am Tage, jetzt wäre es passend, in den Garten des Brahmanen Fang-k'ie-p'o<sup>4</sup> (P. Bhaggava) zu gehen ihn zu besuchen. (Dort) warte ich, bis die (rechte) Zeit gekommen sein wird, und danach werde ich (mir mein) Essen betteln.“

Da ging nun<sup>5</sup> der Erhabene in jenen Garten.

i, 2. Als der<sup>6</sup> Brahmane Buddha von weitem kommen sah, erhob er sich sogleich, ging ihm ehrfurchtsvoll entgegen, und nachdem sie sich nach ihrem beiderseitigen Wohlbefinden erkundigt hatten<sup>7</sup>, sprach er: „Willkommen, K'ü-t'an<sup>8</sup> (P. Gotama)! Lange hast du mich nicht besucht. Aus welchem Grunde magst du wohl jetzt kommen, mich deines Besuches zu würdigen? Wolle nur, K'ü-t'an, näher treten<sup>9</sup> und dich setzen!“

Da ging nun<sup>5</sup> der Erhabene zu seinem Sitze. Dann setzte sich der Brahmane (ihm) an einer Seite nieder, redete zum Erhabenen und sprach:

„Vor einigen Tagen<sup>10</sup> kam der pi-k'iu (P. bhikkhu) Šan-su<sup>11</sup> (P. Sunakkhatta), ein Sprößling der Li-tš'e<sup>12</sup> (P. Licchavi) zu mir her, redete mich an und sprach: ‚Großer Lehrer! Ich obliege bei Buddha nicht dem Brahmawandel. Warum das<sup>13</sup>? Buddha hält mich sich fern‘.“

Wie mich dünkte, war jener Mensch darauf aus, K'ü-t'an (P. Gotama) anzuschwärzen. (Drum) gab ich, wiewohl diese Rede fiel, auch nichts darauf.“

1 阿彌夷. 2 冥寧國. 3 bhagavant. 4 房伽婆. 5 卽.

6 Ich halte dafür, daß 彼 hier ein indisches tad übersetzt, und unterstelle das auch im folgenden öfter.

7 問訊: Vgl. 佛學大辭典 S. 1916, unterste Spalte. 8 瞿曇.

9 Wörtlich: Komme an diesen Platz dich zu setzen.

10 先夜 Pāli: purimāni divasāni purimatarāni: „vor einigen Tagen, es ist noch nicht sehr lange her.“ Der chin. Text hat wörtlich: in früheren Nächten.

11 善宿. 12 隸車子. 13 Wörtlich: so, tathā.

Buddha antwortete dem Brahmanen: „Ich weiß, daß du nichts auf das gabst, was jener Šan-su sprach.“

ii, 3. Früher weilte ich einmal in P'i-šā-li<sup>1</sup> (P. Vesālī), oben im Caitya am Affenteich<sup>2</sup> (Skt. Markatahrada)<sup>3</sup>.

Da kam dieser Šan-su (P. Sunakkhatta) zu mir hin, redete mich an und sprach: „Der Tathāgata hält mich sich fern<sup>4</sup>, ich liege beim Tathāgata nicht dem Brahmawandel ob.“

Ich antwortete ihm da und sprach: „Warum sagst du: ‚Ich liege beim Tathāgata nicht dem Brahmawandel ob, der Tathāgata hält mich sich fern?‘“

Šan-su (P. Sunakkhatta) erwiderte mir und sprach: „Der Tathāgata zeigt mir nicht die magischen Schöpfungen übernatürlicher Kraft<sup>5</sup>.“

Da redete ich und sprach: „Konnte ich dich einladen<sup>6</sup>: ‚liege in meiner Lehre (dharma) dem reinen Brahmawandel ob, ich werde dir übernatürliche Kraft zeigen?‘“

Durfstest du andererseits zu mir sagen: ‚Der Tathāgata soll mir magische Schöpfungen übernatürlicher Kraft zeigen, danach erst werde ich dem Brahmawandel obliegen?‘“

Da erwiderte mir Šan-su (P. Sunakkhatta) und sprach: „Nein, Erhabener!“

Buddha (so!) sagte zu Šan-su: „Weder sagte ich zu dir: ‚Lieg du in meiner Lehre dem reinen Brahmawandel ob, ich werde dir magische Schöpfungen übernatürlicher Kraft zeigen‘, noch auch sagtest du zu mir: ‚zeigst du mir übernatürliche Kraft, werde ich (bei dir) dem Brahmawandel obliegen‘. Wie steht das, Šan-su (P. Sunakkhatta)? Was deinen Gedanken angeht, besagt der, daß der

1 毗舍離.

2 獼猴池側 wörtlich: an der Seite des... 側 kommt auch in Verbindung mit Flüssen vor, z. B. Wieger, *Bouddhisme Chinois* ii, 174, 2, wo es übrigens Gaṅgā, nicht rivière, heißen muß.

3 Ob im Original wirklich das Wort und die sprachliche Form caitya gestanden hat, ist gar nicht sicher. Ich führe den Begriff ein nach *Mahāvastu*, hrsg. v. Senart i, 300, 11. 集法堂. Weiterhin 法講堂.

4 Während an der ersten Stelle 疏外 steht, steht hier 外. Die Bedeutung ist in allen Fällen dieselbe: Buddha läßt mich nicht ins Innerste der Lehre schauen; hält mich an der Außenseite.

5 iddhīpāda und Ableitung von nirma. Pālitext xxiv, 1, 4 na me Bhagavā uttarimanussadhammā iddhīpāṭīkāriyam karoti.

6 Der Pālitext hat: habe ich vielleicht zu dir gesagt, ...?

Tathāgata übernatürliche Kraft zeigen kann, (oder) ist es (so), daß er keine zeigen kann<sup>1</sup>? Die Lehre, die ich (so!) verkünde, ist jene Lehre hinreichend, zur Erlösung vom Saṃsāra zu führen<sup>2</sup>, die Vereinigung mit dem Leid zu enden oder nicht?“

Ṣan-su redete zu Buddha und sprach: „So ist es, Erhabener! Der Tathāgata vermag übernatürliche Kraft zu zeigen, es ist nicht so, daß er es nicht vermag. Die (von ihm) zu verkündende Lehre ist hinreichend, zur Erlösung vom Saṃsāra zu führen, alle Vereinigung mit dem Leid zu enden, es ist nicht so, daß sie die nicht endete.“

„Deshalb, Ṣan-su, vermögen die, welche in der von mir verkündeten Lehre dem Brahmawandel obliegen, übernatürliche Kraft zu zeigen, es ist nicht so, daß sie es nicht vermöchten. Sie werden aus dem Saṃsāra erlöst<sup>3</sup>, und scheiden sich vom Leide ab. Es ist nicht so, daß sie nicht vermöchten, sich (davon) abzuschneiden.“

Wonach verlangt es dich (eigentlich) in dieser Lehre zu suchen?

iii, 4. Ṣan-su (P. Sunakkhatta) sprach: „Erhabener! Du vermagst mich nicht über die zeitliche Entwicklung<sup>3</sup> zu belehren. Bei meiner Väter geheimnisvollen Wegen ist der Erhabene am Ende mit seinem Wissen, ich bedaure, daß er mich darüber nicht belehrt.“

Buddha sprach: „Ṣan-su! habe ich etwa<sup>4</sup> gesagt: ‚Wenn du in meiner Lehre dem Brahmawandel obliegst, belehre ich dich über den Weg deiner Väter?‘ Hast du etwa<sup>4</sup> wiederum gesagt: ‚Belehrt du mich über den Weg meiner Väter, (so) werde ich bei Buddha dem Brahmawandel obliegen?‘“

Er antwortete und sprach: „Nein.“

<sup>1</sup> Diese Textstelle ist höchst auffällig. Die im chinesischen gleichgeordneten Sätze sind im Pālitexte einander untergeordnet. Es heißt da: Mag nun Wunderwerk magischer Kraft aus übermenschlicher Veranlagung heraus getan werden oder mag Wunderwerk magischer Kraft aus übermenschlicher Veranlagung heraus nicht getan werden — führt diese Lehre — und darum ist sie von mir verkündet — hinaus aus dem Saṃsāra zur völligen Vernichtung des Leides für den, der sie ausführt?

<sup>2</sup> 出要 P.-text: *niyyāti*.

<sup>3</sup> 不能隨時教我 P.-Text: *aggama*, der Ausdruck heißt wörtlich: indem du der (geschichtlichen und kosmischen) Zeitabfolge nachgehst.

<sup>4</sup> Die Bedeutung von 頗... 頗 kann ich mit den mir zu Gebote stehenden Hilfsmitteln nicht ausmachen. Vielleicht ist auch zu übersetzen: einerseits... andererseits. Vgl. 68 i, 11 = D. xxiv, 1, 18.

„Deshalb, Ṣan-su! da ich früher dies nicht sagte, und auch du es nicht sagtest, warum machst du jetzt diese Worte? Wie steht das, Ṣan-su? Bedeutest du, daß der Erhabene deiner Väter geheimnisvollen Weg zu künden vermag, (oder) ist (es), daß er ihn nicht zu künden vermag? Ist die (von mir) zu verkündende Lehre hinreichend, zur Erlösung vom Saṃsāra zu führen, die Verbindung mit dem Leid zu enden oder nicht?“

Ṣan-su antwortete und sprach: „Der Tathāgata vermag der Väter geheimnisvollen Weg zu verkünden, es ist nicht (so, daß er es) nicht vermag. Die verkündete Lehre führt zur Erlösung vom Saṃsāra und vermag die Verbindung mit dem Leid zu enden. Es ist nicht (so, daß sie das) nicht vermag.“

Buddha sprach zu Ṣan-su: „Wenn ich deiner Väter geheimnisvollen Weg zu künden vermag, auch die Lehre zu verkünden vermag, (die) zur Erlösung vom Saṃsāra führt und das Leid entfernt, wonach verlangt es dich ferner (noch) in meiner Lehre zu suchen?“

iv, 5. Weiter sprach ich: „Ṣan-su<sup>1</sup> (P. Sunakkhatta)! Früher priesest du in P'i-ṣṭ-li (P. Vesālī), dem Gebiete der Po-ṭṣṭ (P. Vajji) mit zahllosen klugen Mitteln<sup>2</sup> den Tathāgata, priesest die treffliche Lehre, priesest den Orden gleichwie es Menschen gibt, die auf achterlei Art jenen klaren Teich preisen und die Menschen dadurch sich freuen lassen: 1. (sein Wasser ist) kühl, 2. (es ist) leicht, 3. (es ist) weich, 4. (es ist) klar, 5. (es ist) süß, 6. (es ist) schmutzfrei, 7. man trinkt es sich nicht satt, 8. (es ist) dem Körper zuträglich<sup>3</sup>.“

So priesest du auch in P'i-ṣṭ-li (P. Vesālī), dem Gebiete der Po-ṭṣṭ (P. Vajji) den Tathāgata, priesest die treffliche Lehre, priesest den Orden, veranlaßtest die Leute, zu glauben und sich zu freuen.

Ṣan-su! du solltest wissen, wenn du dich jetzt zurückziehst, da wird es nun<sup>4</sup> in der Welt welche geben, die sagen: ‚Der pi-k'iu

<sup>1</sup> Ich übersetze gegen die japanische Satzabgrenzung. Hier faßt die japanische Ausgabe den Text als: Weiter sprach ich zu Sunakkhatta. Doch vgl. dagegen die japanische Auffassung des gleichen Satzes 66 ii 13, wo Sunakkhatta als Vokativ gefaßt ist.

<sup>2</sup> P.-Text xxiv 1, 6 *anekaparibhaya*: auf mancherlei Weise. 方便 übersetzt, sonst *upāya*; *Mahāvūyutpatti* 26, 3 (Rosenberg 229c 34) *prayoga*.

<sup>3</sup> Diese acht Eigenschaften eines guten Wassers werden auch sonst, wenn auch in anderer Fassung, genannt.

<sup>4</sup> 復 Pāli: *kho*. Meine Übersetzung stützt sich darauf, daß 復 auch punar übersetzt und mit 次 zusammen: *atha*.

Ṣan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta) genießt bei vielen Anerkennung<sup>1</sup>; weiter, es ist der Erhabene, an den er sich angeschlossen hat. Ist er aber auch Schüler des Erhabenen, er vermag (es doch) nicht, bis an sein Lebensende<sup>2</sup> dem reinen Brahmawandel obzuliegen. Er gibt die planmäßige Schulung<sup>3</sup> auf, und befolgt den niederen Wandel des Alltags<sup>4</sup>.

Brahmane, du mußt (nun) wissen, daß, als ich damals meine Rede schloß, er meiner Lehre nicht folgte, (sondern) die planmäßige Schulung aufgab und dem Alltäglichen folgte.“

v, 6. „Brahmane! Einmal war ich oben in der Halle zur Erklärung der Lehre am Affenteich (Skr. Markatahradacaitya). Damals war da ein Anhänger des Ni-k'ien<sup>5</sup> (P. Nigganthaputta) mit Namen K'ie-lo-lou<sup>6</sup> (P. Kalāra). Er hielt sich an jenem Orte als seinem festen Wohnsitz auf. Von den Menschen hochgeehrt, wurde sein Ruhm weithin vernommen. Bei vielen hatte er Anerkennung und vielfacher Vorteil floß ihm zu.

v, 7. Da legte der pi-k'iu Ṣan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta) sein Gewand an, ergriff den Almosentopf (und) trat in die Stadt P'i-ṣa-li (P. Vesāli) ein, sein Essen zu betteln. Nach und nach kam er auf seinem Rundgang zum Anhänger des Ni-k'ien (P. Nigganthaputta) hin. Da richtete Ṣan-su eine tiefsinnige Frage an den Anhänger Ni-k'iens. (Da) jener sie nicht zu beantworten vermochte, überkam ihn alsbald der Zorn<sup>7</sup>. Ṣan-su dachte bei sich: ‚ich habe diesen Menschen verletzt, wird mir nicht für lange Zeit als Vergeltung Leid und Betrübniß widerfahren?‘

1 多有知識. Vgl. zu meiner Übersetzung das 稱讚淨土佛攝受經, wo eingangs steht: 衆望所識 als Übersetzung von *abhiññātibhiññāta* des kleinen *Sukkhāvativyūha* (hrsg. v. M. Müller, *An. Ox., Ar. Ser. i, 2*) S. 95, 3. Vgl. *SBE* 49, 89 Anm. 2. Die Lesung *abhiññātibhiññāta*, welche M. Müller aufnahm, ist preisgegeben nach *Saddharma-puṇḍarīka* (ed. *Bibl. Buddh.*), S. 1, Z. 9 und Anm. 8 sowie *Mahāvagga* vi 31, 1.

2 盡形, 66 iii 24 | | 壽 = Pāli D. xxiv, 1, 11 *yāvajīvaṃ*.

3 戒 Pāli, D. xxiv 1, 6 *sikkhā*.

4 俗處.

5 尼乾子. Ich kann im übrigen mit meinen Hilfsmitteln nicht feststellen, ob das zweite Zeichen heute vielleicht *kan* gelesen wird.

6 伽羅樓 D. xxiv, 1, 11, Anm. 2 *Kalāra*, *Kalāra-maṭṭaka*. Beide Bestandteile des Namens wechseln in der Pāliüberlieferung in ihrer Form, siehe auch *Dīghanikāya*, Ausgabe der P. T. S., Bd. iii, S. 11, Anm. 3.

7 Da der Pālitext drei sinngleiche Ausdrücke hat, ist 瞋 恚 vielleicht auch als *Dvanda* zu übersetzen, nicht als Binom.

v, 8. Du mußt (nun) wissen, Brahmane, daß damals der pi-k'iu Ṣan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta), nachdem er sein Essen gebettelt hatte, das Gewand angetan und den Almosentopf zur Hand genommen, zu mir hin kam, sich in Verehrung vor meinen Füßen mit dem Kopfe auf die Erde neigte und sich mir an einer Seite niedersetzte.

Sprach mich auch damals Ṣan-su mit diesem Gegenstande<sup>1</sup> nicht an, (so) redete ich (doch) zu ihm und sprach: „Du törichter Mensch! Wie kannst du dich selbst rühmen, ein ṣa-mən (P. sa-maṇa), ein Anhänger des Ṣi (P. Sakyaputta) zu sein?“

Ṣan-su antwortete mir auf den Augenblick und sprach: „Erhabener, warum nennst du mich töricht? Ist es nicht recht, mich selbst einen Anhänger Ṣi's (P. Sakyaputta) zu nennen?“

Ich antwortete ihm und sprach: „Du törichter Mensch! Als du weggegangen warst, kamst du zum Anhänger des Ni-k'ien (P. Nigganthaputta) hin und richtetest eine tiefsinnige Frage an ihn. (Da) jener sie nicht zu beantworten vermochte, kam ihn gleich der Zorn an. Da dachtest du bei dir: ‚Ich habe jetzt diesen Ni-k'ien (P. Niggantha) verletzt, wird mir nicht für lange Zeit Leid und Betrübniß als Vergeltung widerfahren?‘ Hattest du diesen Gedanken oder nicht?“

Ṣan-su (P. Sunakkhatta) antwortete Buddha und sprach: „Jener ist ein Lo-han (P. arahant), aus welchem Grunde magst du sonst<sup>2</sup> diese Gedanken der Eifersucht haben?“

Ich antwortete da und sprach: „Du törichter Mensch! Aus welchem Grunde (könnte) ein Lo-han (P. arahant) Gedanken der Eifersucht haben? Es ist nicht so, daß ich, ein Lo-han, Gedanken der Eifersucht hätte.

Du sagst jetzt selbst: ‚Jener ist ein Lo-han. Jener hat sieben leidvolle Begehungen<sup>3</sup> für lange Zeit auf sich genommen. Welches sind die sieben? 1. Bis an mein Lebensende lege ich kein Gewand an<sup>4</sup>. 2. Bis an mein Lebensende trinke ich keinen Wein und esse kein Fleisch, und ich esse keinen gekochten Reis und nehme (keine) Grütze<sup>5</sup>. 3. Bis an mein Lebensende verletze ich den Brahmawandel

1 緣.

2 乃 Pāli: *kim pana*.

3 苦行 entspricht wörtlich *duṣkacarya*, der Pālitext hat *vatta(vata)pada*.

4 Eigentlich: Gewänder für Ober- und Unterkörper.

5 *kulmāṣa*.

nicht. 4. Bis an mein Lebensende — in P'i-ṣa-li (P. Vesāli) gibt es vier steinerne t'a (P. cetiya), das östliche heißt lu-üan-t'a<sup>1</sup> (P. Udenacetiya), das südliche heißt Elefanten-(Nāga) t'a<sup>2</sup> (P. cetiya), das westliche heißt das t'a der vielen Söhne<sup>3</sup> (P. Bahuputtakacetiya) das nördliche heißt das t'a der sieben Dörfer<sup>4</sup> (Skr. Saptagrāmacaiya) — bis an mein Lebensende gehe ich nicht über die vier t'a (P. cetiya) hinaus. (Das) sind vier leidvolle Begehungen.'

Doch nachdem jener später diese sieben leidvollen Begehungen wird übertreten haben, wird er außerhalb der Stadt sein Leben enden, gerade wie ein Schakal, (wie) einer, der an Aussatz dahinsieht, wird er zwischen Grabhügeln sterben.

So kam es weiterhin auch mit jenem Anhänger des Ni-k'ien (P. Niggantha). Die Beschränkungen<sup>5</sup>, die er selbst geschaffen hatte, die übertrat er später allesamt. Hatte er ursprünglich selbst geschworen, bis an sein Ende keine Kleider (mehr) anzulegen, (so) legte er später (doch) wieder Kleider an. Hatte er ursprünglich selbst geschworen, bis an sein Lebensende keinen Wein zu trinken, und kein Fleisch zu essen, keinen gekochten Reis zu essen und keine Grütze, (so) aß er später doch alles. Hatte er ursprünglich selbst geschworen, den Brahmawandel nicht zu übertreten, so übertrat er ihn später doch auch. Hatte er ursprünglich gesagt, er werde nicht über die vier t'a (P. cetiya) hinausgehen, im Osten über das lu-üan-t'a (P. Udenacetiya), im Süden über das Elefanten-t'a (P. etwa Nāgacetiya), im Westen über das t'a der vielen Söhne (P. Bahu-

### 1 憂園塔.

2 象塔 Ich möchte vermuten, daß dieser Name mit dem des Pälitextes (*Gotamaka*) folgendermaßen zusammenhängt. *Gautamaka* ist im *Divyāvādāna* S. 50, letzte Zeile, der Name eines *Nāgarāja*, d. h. eines Schlangendämons. Wie sich nun Stellen finden, an denen *nāga* in der Bedeutung Elefant mit 龍象 übersetzt ist (vgl. Weller, *chinesischer Dharmasamgraha*, S. 158), so ist es umgekehrt vielleicht auch nicht unmöglich, daß *nāga*, wo es eigentlich Schlange heißt, mit 象 übersetzt wird. Diesen Fall möchte ich für die vorliegende Stelle annehmen.

3 多子塔, es liegt nach dem Pälitexte im Norden.

4 七聚塔. Dieser Name hängt offenbar zusammen mit dem des westlichen *cetiya* des Pälitextes, dessen Name in der Überlieferung schwankt zwischen *Sattamba*, *Sattama*, *Sattacca*. Im *Mahāvastu*, i 300, schwankt die Namensform in der handschriftlichen Überlieferung wiederholt zwischen *Saptāmra* und *Sapta-grāma*, wie der Senartsche Variantenapparat ausweist, so daß an der Richtigkeit der Rückübersetzung ins Sanskrit kein Zweifel besteht.

5 禁法, Pāli *vat(t)apada*, vielleicht auch zu übersetzen: Gelübde.

puttakacetiya), im Norden über das t'a der sieben Dörfer (Skr. Saptagrāmacaiya), (so) ist er jetzt über sie hinausgegangen, sich ihnen nicht wieder zu nähern.

Als jener Mensch von sich aus diese sieben Schwüre übertreten hatte, ging er aus der Stadt P'i-ṣa-li (P. Vesāli) hinaus und starb zwischen Gräbern."

Buddha redete zu Ṣan-su (P. Sunakkhatta) und sprach: „Du törichter Mensch! Glaubst du meinen Worten nicht, so geh selbst hin und sieh, du wirst es selbst erfahren."

v, 9. Buddha sprach zum Brahmanen (oder auch: sprach: „Brahmane“): „(Da) legte der pi-k'iu Ṣan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta) einmal sein Gewand an, ergriff seinen Almosentopf und trat in die Stadt ein, sein Essen zu betteln. Als er sein Essen gebettelt hatte, wandte er sich zurück, die Stadt zu verlassen. Zwischen öden<sup>1</sup> Grabhügeln sah er den Anhänger des Ni-k'ien (P. Nigganthaputta). Das Leben war bei ihm zu Ende. Als er das gesehen hatte, kam er zu mir hin, neigte sich verachtungsvoll mit seinem Kopfe vor meinen Füßen auf die Erde und setzte sich mir an einer Seite nieder. Mit jener Angelegenheit aber sprach er mich nicht an.

Brahmane! Du mußt wissen, daß ich damals zu Ṣan-su redete und sprach: „Wie steht es nun, Ṣan-su? Ist das, was ich früher über den Anhänger des Ni-k'ien (P. Nigganthaputta) prophezeite, wie ich es sagte oder nicht?“

Er antwortete: „So ist es, wie der Erhabene es sagte.“

Brahmane! Du mußt wissen, daß ich (so) zum besten Ṣan-su's sichtbarlich übernatürliche Kraft offenbarte, und dabei sagt er: „Der Erhabene zeigt sie mir nicht.“

vi, 10. Wieder einmal weilte ich in der Stadt der Po (oder: pai) -t'u<sup>2</sup> im Ming-ning<sup>3</sup>-Reiche (P. Malla). Damals war da ein Anhänger des Ni-k'ien (P. Nigganthaputta) mit Namen Kiu-lo-ti<sup>4</sup> (P. Korakkhattiya). Er hatte seinen festen Wohnsitz unter den Po-t'u. Von den Leuten hochgehrt, wurde sein Ruhm weithin vernommen und vielfacher Vorteil floß ihm zu.

Da legte ich mein Gewand an, ergriff den Almosentopf und trat in die Stadt ein, mein Essen zu betteln. Damals folgte der

### 1 空.

2 白土之邑 Pāli: *nigamo*. Für den Namen bietet der Pälitext mit seinen Lesearten: *Bumū*, *Bumuttha*, *Thūlū*, *Khulū*, *Thulū*. D. xxiv, 1, 7.

### 3 冥寧.

### 4 究羅帝.



pi-k'iu Šan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta) als Famulus hinter mir drein<sup>1</sup> (und) erblickte den Anhänger Ni-k'iens (P. Nigganthaputta) Kiu-lo-ti (P. Korakkhattiya), wie er sich auf einem Unrathaufen aufhielt und platt auf dem Bauche liegend Spelze und Trebern aufleckte. Brahmane! Du mußt (nun) wissen: als da der pi-k'iu Šan-su diesen Anhänger Ni-k'iens erblickt hatte, wie er sich auf dem Unrathaufen aufhielt und, platt auf dem Bauche liegend, Spelze und Trebern aufleckte, da sprach er in Gedanken: „Unter allen, die in der Welt der Arhatschaft teilhaft sind, die sich aufgemacht haben nach dem Pfade des Arhat<sup>2</sup>, gibt es keinen, der an diesen heranreichte. Dieser Anhänger des Ni-k'ien — sein Heilspfad ist der allerredelste. Warum das? Dieser Mann vermag durch seine leidvollen Begehungen (oder: Kasteiungen) (so) den Stolz aufzugeben, daß er oben auf einem Unrathaufen platt auf dem Bauche liegend Spelze und Trebern aufleckte.“

Brahmane! Da wandte ich mich nach rechts herum, redete Šan-su an und sprach: „Wie kannst du dich, du törichter Mensch!<sup>3</sup> rühmen, ein Anhänger des Ši (P. Sakyaputta) zu sein?“

Šan-su (P. Sunakkhatta) antwortete Buddha und sprach: „Erhabener! Warum nennst du mich töricht? (Weshalb) darf ich mich nicht rühmen, ein Anhänger des Ši (P. Sakyaputta) zu sein?“

Buddha antwortete dem Šan-su und sprach: „Du törichter Mensch, du sahst diesen Kiu-lo-ti (P. Korakkhattiya) auf einem Unrathaufen kreuzbeinig sitzen und, platt auf dem Bauche liegend, Spelze und Trebern essen. Als du das gesehen hattest, dachtest du folgendes: ‚Unter den A-lo-han (P. arahant) der ganzen Welt und denen, die sich nach der Arhatschaft aufgemacht haben, ist dieser Kiu-lo-ti (P. Korakkhattiya) der allervortrefflichste. Warum das? Dieser Kiu-lo-ti vermag doch jetzt durch seine leidvollen Begehungen (oder: seine Kasteiung) (so) den Stolz abzulegen, (daß) er kreuzbeinig oben auf einem Abfallhaufen sitzt, und, platt auf dem Bauche liegend, Spelze und Trebern aufleckte.‘ Hattest du diesen Gedanken oder nicht?“

Er antwortete mir und sprach: „Wahrhaftig.“

Weiter sprach Šan-su (P. Sunakkhatta): „Warum kommen den Erhabenen gegen den A-lo-han Gedanken der Eifersucht an?“

<sup>1</sup> *pacchāsamaṇa*.

<sup>2</sup> Die Wortteilung wird gesichert durch die Parallelstelle 67 i 29.

<sup>3</sup> Nach 67 i 26 lasse ich 意 aus.

Buddha antwortete: „Du dummer Mensch!<sup>1</sup> Mich kommen gegen den Lo-han (P. arahant) keine Gedanken der Eifersucht an. Weshalb sollten mich gegen den Lo-han (P. arahant) Gedanken der Eifersucht ankommen?“

Du törichter Mensch! Du nennst jetzt den Kiu-lo-ti (P. Korakkhattiya) einen wahren A-lo-han (P. arahant). Dieser Mensch wird sicherlich nach sieben Tagen an Wassersucht<sup>2</sup> sterben und wird wiedergeboren werden unter den Vetālapreta<sup>3</sup>. Ewig wird er Hunger leiden. Nachdem er sein Leben wird geendet haben, wird man ihn mit Schilfgrasstricken<sup>4</sup> binden und zwischen die Grabhügel schleifen. Wenn du (es mir) nicht glaubst, magst du vorher hingehen und es ihm sagen.“

vi, 11. Da ging Šan-su (P. Sunakkhatta) sogleich hin, und als er zu Kiu-lo-ti (P. Khorakkhattiya) kam, sprach er zu ihm: „Jener ša-men K'ü-t'an (P. samaṇa Gotama) prophezeit dir, du werdest nach sieben Tagen an Wassersucht sterben und unter den Vetālapreta wiedergeboren werden. Nach deinem Tode werde man (dich) mit Schilfgrasstricken binden und zwischen die Grabhügel schleifen.“

<sup>1</sup> Die japanischen Herausgeber fassen den Text als: B. antwortete dem Toren.

<sup>2</sup> P. *alasaka* wird in der *Sumaṅgalavilāsini*, siamesische Ausgabe, iii, 7, 1 mit *uddhumātakaudaro* erklärt, die Auffassung Frau Rhys Davids', *SBB* iv zur Stelle, ist nicht haltbar.

<sup>3</sup> 起屍餓鬼. Der Pālitext hat statt dessen: *Kālakāñjā nāma asurā*. Dazu schreibt die *Sumaṅgalavilāsini*, siamesische Ausgabe III, 7: *Kālakāñjikāti tesam asurānaṃ nāmanā. tesam kira tigāvuto atthāhāvo appamaṃsalohito purāṇa-panṇasadiso kakkāṭakānaṃ viya akkhini nikkhamitvā matthake tiṭṭhanti mukhaṃ sūcīpāsakasadisam matthakasmimyeva hoti tena onamētvā gocaram gaṇhanti*. Danach muß die Frage offen bleiben, ob nicht in der Vorlage der Verfasser der chinesischen Übersetzung etwas ähnliches oder dasselbe wie im Pālitexte gestanden hat. Worauf sich Eitels Gleichung 起尸鬼 = *krtya* (Rosenberg 447a 46) gründet, ist mir um so dunkler, als es im Sanskrit m. W. nur ein Femininum *krtyā* oder *krtyakā* mit der Bedeutung Hexe gibt, kein Maskulinum. Die mir zugängliche Kyotoer Ausgabe der *Mahāvīyūtpatti* bietet als Übersetzung für den fraglichen Ausdruck *krtyā* unter Nr. 4372 作害. Ich möchte glauben, daß sich bei Eitel hier ein Fehler findet, der von Rosenberg übernommen wurde. und daß die Gleichung zu tilgen ist. Siehe auch 佛學大辭典 S. 1766, 2. und 3. Spalte.

<sup>4</sup> Es scheint mir, daß hier der Pālitext verderbt ist. Denn wozu vom Gottesacker ausgesagt wird, daß er mit Büscheln von *viraṇa*-Gras bewachsen war, begreift kein Mensch. Die Sitte der Leichenbindung ist auch aus Indien bekannt.

Ṣan-su sprach ferner zu ihm: „Du mußt mäßiger essen und nicht zulassen, daß jenes Wort eintrifft.“

„Brahmane! Du mußt (nun) wissen, daß damals Kiu-lo-ti (P. Khorakkhattiya), als die sieben Tage voll geworden waren, an Wassersucht starb und sofort unter den Vetālapreta wiedergeboren wurde. Den Leichnam (andere Lesart: nach seinem Tode) hatte man (ihn) mit Schilfgrasstricken gebunden und zwischen die Grabhügel geschleift.“

Als damals Ṣan-su (P. Sunakkhatta) Buddhas Rede gehört hatte, zählte er die Tage, indem er die Finger einbog.

vi, 12. Als es zum siebenten Tage gekommen war, da ging der pi-k'iu Ṣan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta) alsbald hin und kam in den Weiler des Nacktläufers<sup>1</sup>. Als er hingekommen war, fragte er die Leute des (oder: seines) Weilers und sprach: „Ihr Ehrenwerten! Wo weilt jetzt Kiu-lo-ti?“ Sie entgegneten und sprachen: „Er hat das Ende seines Lebens erreicht.“ Er fragte und sprach: „An welchem Übel endete sein Leben?“ Sie antworteten und sprachen: „An Wassersucht“. Er fragte: „Wie brachte man ihn zu Grabe?“ Sie antworteten: „Mit Schilfgrasstricken band man ihn und schleifte ihn zwischen die Grabhügel.“

vi, 13. Brahmane! Als Ṣan-su (P. Sunakkhatta) dies gehört hatte, ging er sogleich zwischen die Grabhügel. (Er wollte (ihn) treffen, traf (ihn aber) nicht. Da bewegte der Leichnam gleichzeitig Knie und Füße, und plötzlich saß er kreuzbeinig da. Infolgedessen schritt da jener Ṣan-su vorwärts, kam zu dem Leichnam hin, redete und sprach: „Kiu-lo-ti (P. Khorakkhattiya)! Ist dein Leben zu Ende?“ Der Leichnam antwortete: „Mein Leben ist zu Ende.“ Er fragte: „An welchem Übel endete dein Leben?“ Der Leichnam antwortete: „K'ü-t'an (P. Gotama) prophezeite mir, nach sieben Tagen würde ich an einer Wassersucht mein Leben enden. Mir widerfuhr seinem Worte entsprechend. Als die sieben Tage voll waren, endete ich an Wassersucht mein Leben.“ Ṣan-su fragte weiter: „An welcher Stätte wurdest du wiedergeboren?“ Gleich antwortete der Leichnam und sprach: „Was<sup>2</sup> jener K'ü-t'an (P. Gotama) prophezeit hatte, ich würde unter den Vetālapreta wiedergeboren werden, — heute wurde ich unter den Vetālapreta wieder-

<sup>1</sup> Wörtlich: der nackender Gestalt war. Pāli: *acela*.

<sup>2</sup> Im indischen scheint ein konjunktionales *yad* gestanden zu haben, so daß vielleicht zu übersetzen ist: wenn ...

geboren.“ Ṣan-su (P. Sunakkhatta) fragte und sprach: „Als dein Leben zu Ende war, wie brachte man dich da zu Grabe?“ Der Leichnam antwortete: „Was K'ü-t'an (P. Gotama) prophezeite: „Mit Schilfgrasstricken wird man ihn umbinden und zwischen Grabhügel schleifen“ — die Wahrheit entspricht jenem Worte. Man band mich mit Schilfgrasstricken und schleifte mich zwischen Grabhügel.“

Da redete der Leichnam zu Ṣan-su (P. Sunakkhatta) und sprach: „Du hast zwar das Haus(leben) verlassen, doch trägt es dir wenig ein. Etwas derartiges hat der ṣa-mən K'ü-t'an (P. samaṇa Gotama) verkündet, (und) du glaubst immer (noch) nicht (an ihn).“ Als er dies gesprochen hatte, legte sich der Leichnam wieder nieder.

vi, 14. Brahmane! Damals kam der pi-k'iu Ṣan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta) zu mir hin, neigte sich verehrend mit dem Kopfe vor meinen Füßen auf die Erde und saß (mir) an einer Seite nieder. Sprach er mich (auch) nicht mit diesem Gegenstande an, (so) sagte ich (doch) gleich und sprach: „Was den Kiu-lo-ti (P. Korakkhattiya) angeht, verhält es sich in Wahrheit, wie ich prophezeit habe oder nicht?“

Er antwortete: „Es ist in Wahrheit so, wie der Erhabene gesprochen hat.“

Brahmane! So offenbarte ich zu wiederholten Malen zum besten des pi-k'iu Ṣan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta) übernatürliche Kraft, jener aber sagt nichtsdestoweniger: „Der Erhabene zeigt mir keine übernatürliche Kraft.“

vii, 15. Buddha sprach zum Brahmanen: „Einmal war ich oben in der Halle zur Erklärung des Gesetzes beim Affenteich (Skt. Markatahradacaitya). Damals war da ein Brahmane, mit Namen Po-li-tsi<sup>1</sup> (P. Pāṭikaputta) geheiß. Der hatte an jenem Orte seinen festen Wohnsitz. Von den Menschen hochgeehrt wurde sein Ruhm weithin vernommen und vielfacher Vorteil floß ihm zu.

In einer großen Versammlung in P'i-ṣe-li (P. Vesālī) machte er solche Worte: „Der ṣa-mən K'ü-t'an (P. samaṇa Gotama) rühmt sich selbst einen Wissenden, auch ich bin ein Wissender. Der ṣa-mən K'ü-t'an rühmt sich, übernatürliche Kraft zu haben, auch ich habe übernatürliche Kraft. Der ṣa-mən K'ü-t'an gewann einen

<sup>1</sup> 波梨子.

überragenden Weg<sup>1</sup>, auch ich gewann einen überragenden Weg. Ich werde mit ihm zusammen Wunderwerke zeigen. Zeigt der ṣa-mən eins, werde ich zwei zeigen, zeigt der ṣa-mən zwei, werde ich vier zeigen, zeigt der ṣa-mən acht, werde ich sechzehn zeigen, zeigt der ṣa-mən sechzehn, werde ich zweiunddreißig zeigen, zeigt der ṣa-mən zweiunddreißig, werde ich vierundsechzig zeigen. Je nach der Menge, die jener ṣa-mən zeigt, werde ich allemal das Doppelte vermögen<sup>2</sup>.

vii, 16. Brahmane! Damals zog der pi-k'iu Ṣan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta) sein Gewand an, ergriff den Almosentopf und trat in die Stadt ein, sein Essen zu betteln. (Da) sah er den Brahmanen Po-li (P. Pāṭikaputta) in der großen Versammlung solche Worte machen: ‚Der ṣa-mən K'ü-t'an (P. samaṇa Gotama) rühmt sich selbst einen Wissenden, auch ich bin ein Wissender. Der ṣa-mən K'ü-t'an rühmt sich selbst, übernatürliche Kräfte zu haben, auch ich habe übernatürliche Kraft. Der ṣa-mən K'ü-t'an gewann einen überragenden Weg, auch ich gewann einen überragenden Weg. Ich werde mit ihm zusammen Wunderwerke zeigen. Zeigt der ṣa-mən eins, werde ich zwei zeigen, zeigt der ṣa-mən vier, werde ich acht zeigen, und so weiter bis: ‚je nach der Menge, die der ṣa-mən zeigt, werde ich allemal das Doppelte vermögen'.

vii, 17. Als dann der pi-k'iu Ṣan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta) sein Essen gebettelt hatte, neigte er sich verehrend mit dem Kopfe vor meinen Füßen auf die Erde und saß (mir) an einer Seite nieder.

<sup>1</sup> Trotzdem gegen meine Übersetzung der Stelle nichts zu erinnern ist, fühle ich mich doch nicht so ganz sicher. Der Pālitext bietet (D. xxiv, 1, 15): *samaṇo Gotamo upadḍhapatham āgaccheyya, aham ca upadḍhapatham gaccheyyam*. Im buddhistischen Sanskrit (*Divyāvadāna, Avadānātaka*) hat *upārdha* wie im Pāli die Bedeutung halb. Daß falsch etymologisiert worden sei, ist mir deshalb nicht wahrscheinlich, weil *upa* mit der Wurzel *ardh* zusammen eine ganz andere Bedeutung hat. Leider ist im *Pāiasaddamahānāvō* das Prakritgegenstück nicht verzeichnet, und ich kann es auch sonst in der Prakritliteratur nicht nachweisen. *uvaddha* paßt seiner Bedeutung nach auch nicht recht zum chinesischen Ausdruck.

Die *Sumaṅgalavilāsini* bietet S. 11, Z. 11 im 3. Bande der siamesischen Ausgabe: *upadḍhapathanti yojanam ce no antare bhavēyya Gotamo adḍhaya-janam aham adḍhaya-janam. esa nayo adḍhaya-janādisu. ekapadavārampi atikkama gacchato jayo bhavissati, anāgacchato parājayoti*. Daß der letzte Teil dieser Ausführung wirklich in den Texten enthalten sei, erscheint mir recht zweifelhaft.

<sup>2</sup> Nach 67 iii 24 lese ich auch 67 iii 17 mit der 三 Ausgabe 能, sonst wäre zu übersetzen: werde ich das Doppelte vollbringen oder ähnlich.

Er redete mich an und sprach: ‚Ich legte in der Morgenfrühe mein Gewand an, ergriff den Almosentopf und trat in die Stadt ein, mein Essen zu betteln. Da hörte ich in einer großen Versammlung in P'i-ṣa-li (P. Vesāli) den Po-li-tsī (P. Pāṭikaputta) diese Worte machen: ‚Der ṣa-mən K'ü-t'an (P. samaṇa Gotama) besitzt große Weisheit, auch ich besitze große Weisheit. Der ṣa-mən K'ü-t'an besitzt übernatürliche Kraft, auch ich besitze übernatürliche Kraft. Zeigt K'ü-t'an ein Wunderwerk, werde ich zwei zeigen' und so weiter bis: ‚je nach der Menge, die K'ü-t'an zeigt, werde ich allemal das Doppelte vermögen.'“

Mit alledem kam er zu mir und sprach mich an.

Ich redete zu Ṣan-su (P. Sunakkhatta) und sprach: ‚Daß jener Po-li-tsī (P. Pāṭikaputta), ohne inmitten einer großen Versammlung diese Worte zurückgenommen zu haben, ohne diese Ansicht aufgegeben zu haben, ohne diesen Stolz aufgegeben zu haben, zu mir her kommt, das ist ganz unmöglich<sup>1</sup>. Wenn er diesen Gedanken hegt: ‚Ohne diese Worte zurückzunehmen, ohne diese Ansicht aufzugeben, ohne diesen Stolz aufzugeben, gehe ich zum ṣa-mən K'ü-t'an (P. samaṇa Gotama) hin', so wird sein Kopf sogleich in sieben Teile zerplatzen.

Auch wenn man bewirken wollte, daß jener Mensch, ohne von diesem Wort zurückzutreten, ohne (seine) Ansicht und (seinen) Stolz aufzugeben, zu kommen vermöchte, so ist das unmöglich.“

vii, 18. Ṣan-su (P. Sunakkhatta) sprach: ‚Der Erhabene hüte seinen Mund, der Tathāgata hüte seinen Mund.“ Buddha entgegnete Ṣan-su: ‚Warum sagst du: ‚Der Erhabene hüte seinen Mund, der Tathāgata hüte seinen Mund?'“ Ṣan-su sprach: ‚Po-li-tsī (P. Pāṭikaputta) besitzt große übernatürliche Kraft, besitzt eine große Kraft der Tugend<sup>2</sup>. Wenn er kommen wird und er wird unsichtbar sein, hat (dann) der Erhabene gelogen<sup>3</sup>?'“

<sup>1</sup> *n'etaṃ jhānaṃ vijjati*.

<sup>2</sup> 威神, 大德力 = *mahāguṇabala*, welchem indischen Ausdruck die zwei ersten chinesischen Zeichen entsprechen, weiß ich nicht anzugeben.

<sup>3</sup> Ich entscheide mich in meiner Übersetzung gegen die Auffassung der japanischen Herausgeber des Textes, welche die Stelle folgendermaßen auffassen: wird er nicht den Erhabenen als einen Lügner offenbaren? Ich möchte glauben, daß in dem 無現 (oder 見) des chinesischen Textes das *virūparūpena* des *Dighanikāya* (xxiv, 1, 17 gegen Ende) zu erkennen ist. *Sumaṅgalavilāsini*, siamesische Ausgabe III, 13: *virūparūpendā vigatarūpena vigacchitasabhāvena ri-*

vii, 19. Buddha sprach zu Śan-su (P. Sunakkhatta): „Was ein Tathāgata sagt, ist das etwa doppelsinnig?“ Er antwortete: „Nein.“ Und weiter sprach ich: „Wenn es eindeutig ist<sup>1</sup>, warum sagst du (dann): ‚Der Erhabene hüte seinen Mund, der Tathāgata hüte seinen Mund?‘“

Śan-su (P. Sunakkhatta) redete zu Buddha und sprach: „Erhabener, hast du deine Erkenntnis über jenen Po-li-tṣī (P. Pāṭikaputta) aus deinem eigenen Wissen, oder weil die Götter es sagen kamen?“ Buddha sprach: „Sowohl aus eigenem Wissen als auch weil die Götter es sagen kamen, weiß ich es.“

Als der Feldherr dieses P'i-ṣṭo-li (P. Vesālī), A-iu<sup>2</sup>, nach Zerfall seines Körpers, nach seinem Lebensende im Tou-li-(P. Tāvatiṃsa-)himmel war wiedergeboren worden, kam<sup>3</sup> er zu mir her und sprach: ‚Po-li (P. Pāṭika), der Brahmanensohn, kennt keine Scham, er übertritt die sittlichen Gebote<sup>4</sup> und lügt. Als er in P'i-ṣṭo-li (P. Vesālī) war, machte er in einer großen Versammlung solche Verleumdungen: ‚Der Feldherr A-iu-t'o<sup>5</sup> wurde (wird?) nach Zerfall seines Körpers, nach seinem Lebensende unter den Vetāladāmonen<sup>6</sup> wiedergeboren. Nun aber bin ich in Wahrheit nach Zerfall meines Körpers, nach meinem Lebensende im Tou-li-(P. Tāvatiṃsa-)himmel wiedergeboren worden.‘ Ich wußte um den Po-li-tṣī (P. Pāṭikaputta) (schon) vorher von mir aus, und weil die Götter es sagen kamen, wußte ich auch um ihn.“

Buddha sprach: „Du törichter Mensch Śan-su (P. Sunakkhatta)! Glaubst du meinem Worte nicht, so geh nach P'i-ṣṭo-li (P. Vesālī) hinein und ruf danach aus, ich würde nach dem Essen hingehen zu Po-li-tṣī (P. Pāṭikaputta), dem Brahmanensohn.“

vii, 20. Buddha sprach zum Brahmanen: „Nachdem da der Śan-su (P. Sunakkhatta) diese Nacht verbracht hatte, legte er sein Gewand an, ergriff den Almosentopf und trat in die Stadt ein, sein Essen zu betteln.“

Da wandte sich jener Śan-su an gar viele p'o-lo-mən (brāhmaṇa), śa-mən und Brahmanen in der Stadt P'i-ṣṭo-li (P. Vesālī) und sprach

*peṇa attano rūpaṃ paḥya adissamānena kāyena sīhabyagghādivasena vā vividharūpeṇa sammukkhībhūvaṃ āgaccheyya.*

<sup>1</sup> Wörtlich: wenn es nicht doppeldeutig ist.

<sup>2</sup> 阿由, Pāli statt dessen *Ajita*.

<sup>3</sup> 如來 ist Synonymkompositum.

<sup>4</sup> 戒.

<sup>5</sup> 阿由陀.

<sup>6</sup> Pālitext D. xxiv, 1, 18: *mahānirayaṃ upaṇanno*.

zu allen diese Worte: ‚Po-li (P. Pāṭika), der Brahmanensohn, sprach in einer großen Versammlung solche Worte: ‚Der śa-mən K'ü-t'an (P. samaṇa Gotama) hat große Weisheit, auch ich habe große Weisheit. Der śa-mən K'ü-t'an hat große übernatürliche Kraft, auch ich habe große übernatürliche Kraft, der śa-mən K'ü-t'an hat große Wunder, auch ich habe große Wunder. Zeigt der śa-mən eines, werde ich zwei zeigen' und so weiter bis: ‚je nach der Menge, die der śa-mən zeigt, werde ich alleweil das Doppelte tun.‘ Jetzt aber will der śa-mən K'ü-t'an (P. samaṇa Gotama) zu Po-li-tṣī (P. Pāṭikaputta) hingehen. All ihr Leute, ihr mögt allesamt dorthin gehen!‘“

vii, 21. Da machte sich Po-li (P. Pāṭika), der Brahmane, auf den Weg und ging von dannen.

Als Śan-su (P. Sunakkhatta) das gesehen hatte, ging er schnell zu ihm hin und sprach: „In einer großen Versammlung in P'i-ṣṭo-li (P. Vesālī) machtest du solche Worte: ‚Der śa-mən K'ü-t'an hat große Weisheit, auch ich habe große Weisheit' und so weiter bis: ‚je nach der Menge Wunder, welche der śa-mən K'ü-t'an zeigt, werde ich alleweil das Doppelte tun.‘ K'ü-t'an hörte diese Rede und will jetzt zu dir hinkommen. Du möchtest schnell zurückkehren!“

Er antwortete und sprach: „Ich werde zurückkehren, ich werde zurückkehren.“

Als er diese Worte gesprochen hatte, da überfiel ihn plötzlich die Furcht, die ihn bekleidenden Haare richteten sich empor, (und) er kehrte nicht an seinen ursprünglichen Platz zurück, sondern ging in den Park des Brahmanen Tau (andere Lesart: Tun)-t'ou-po (andere Lesart: p'o)-li<sup>1</sup> (fehlt teilweise im Namen), setzte sich auf einen geflochtenen Stuhl<sup>2</sup> nieder und war traurig und verwirrt.

vii, 22. Buddha sprach zum Brahmanen: „Nach dem Essen ging ich mit gar vielen Li-ṣṭ'e (P. Licchavi), śa-mən (P. samaṇa), p'o-lo-mən (P. brāhmaṇa), Brahmanen und Hausvätern zum Wohnsitze des Po-li-tṣī (P. Pāṭikaputta) und setzte mich auf einem bereiteten Sitze nieder.“

<sup>1</sup> Bei diesem Namen gehen die Lesarten ziemlich auseinander.

Textausgabe Takakusu/Watanabe: 道頭波利

宋-Ausgabe 道頭婆

元明- „ 通頭婆

Die Pāliüberlieferung weist folgende Formen aus: *Tiṇḍukakhānu*, *Tiṇḍukakhānu*, *Tiṇḍukkhānu*. Vgl. auch *SBB* iv, 19 zur Stelle.

<sup>2</sup> Beste Erklärung im 佛學大辭典 2855, 3. Spalte.

vii, 23. In dieser Versammlung war ein Brahmane mit Namen Tṣə-lo<sup>1</sup> geheißen. Da forderten alle Leute den Tṣə-lo auf und sprachen zu ihm: ‚Geh du in den Park des Tau-t'ou, rede zu Po-li-tsi (P. Pāṭikaputta) und sprich: ‚Jetzt sind gar viele Li-tṣ'ə (P. Licchavi), ṣa-mən (P. samaṇa), p'o-lo-mən (P. brāhmaṇa), Brahmanen und Hausväter allesamt in deinem Parke versammelt. Alle zusammen bereden sie sich und sagen: ‚Der Brahmane Po-li-(tsi) (P. Pāṭikaputta) verkündete in eigener Person in einer großen Versammlung diese Worte: ‚Der ṣa-mən K'ü-t'an (P. samaṇa Gotama) hat große Weisheit, auch ich habe große Weisheit' und so weiter bis: ‚je nach der Menge der Wunder, die K'ü-t'an zeigt, werde ich alleweil das Doppelte vermögen.' Der ṣa-mən K'ü-t'an (P. samaṇa Gotama) ist (nun) deshalb in deinen Park gekommen, du möchtest kommen und sehen!‘“

vii, 24. Als damit Tṣə-lo die Rede aller Leute vernommen hatte, ging er sogleich in den Park des Tau-t'ou<sup>2</sup>, redete dort zu Po-li-tsi (P. Pāṭikaputta) und sprach: ‚Jene gar vielen Li-tṣ'ə (P. Licchavi), ṣa-mən (P. samaṇa), p'o-lo-mən (P. brāhmaṇa), Brahmanen und Hausväter sind alle miteinander versammelt und weilen in deinem Parke. Alle bereden sich zusammen und sagen: ‚Der Brahmane Po-li-tsi (P. Pāṭikaputta) verkündete in eigener Person in einer großen Versammlung diese Worte: ‚Der ṣa-mən K'ü-t'an (P. samaṇa Gotama) hat große Weisheit, auch ich habe große Weisheit‘“ und so weiter bis: ‚der ṣa-mən K'ü-t'an (P. samaṇa Gotama) zeigt Wunder. Je nach der Menge der gezeigten vermag ich allemal das Doppelte.“ K'ü-t'an (P. Gotama) ist jetzt in jenem Parke. Po-li (P. Pāṭika), du möchtest jetzt doch zurückkehren.“

Da antwortete der Brahmane Po-li (P. Pāṭikaputta) dem Tṣə-lo sogleich und sprach: ‚Ich werde zurückkehren, ich werde zurückkehren.“

Als er dies gesprochen hatte, wälzte er sich auf dem geflochtenen Stuhl auf die Seite und hielt sich nicht ruhig, dann blieb er weiter mit seinen Füßen in dem geflochtenen Stuhle hängen<sup>3</sup>. Er vermochte es jedoch nicht fertig zu bringen, sich aus dem geflochtenen Stuhle frei zu machen, wieviel weniger vermochte er zum Erhabenen hin zu gehen!

<sup>1</sup> 遮羅.

<sup>2</sup> 道頭.

<sup>3</sup> Wörtlich: Die Schnurenbank (P. piṭhaka) heftete sich weiter um seine Füße.

vii, 25. Da redete Tṣə-lo zu Po-li (P. Pāṭikaputta) und sprach: ‚Du hast selbst kein Wissen. Du hast nur leere Worte (mir) zu sagen: ‚Ich werde zurückkehren, ich werde zurückkehren'. Du vermagst nicht einmal, dich selbst von diesem geflochtenen Stuhle frei zu machen, woher vermöchtest du es fertig zu bringen, zu der großen Versammlung hinzugehen?‘“

Nachdem er dem Po-li-tsi (so) Vorhaltungen gemacht hatte, kehrte er alsbald zurück, ging zu der großen Versammlung und brachte ihr zur Antwort: ‚Mit dem von den Leuten empfangenen Auftrage ging ich weg und bestellte ihn dem Po-li-tsi (P. Pāṭikaputta). Jener antwortete mir und sagte: ‚Ich werde zurückkehren, ich werde zurückkehren.' Alsbald wälzte er sich auf einem geflochtenen Stuhle heftig hin und her, verwickelte alsbald seine Füße darein und vermochte es nicht fertig zu bringen, sich wieder frei zu machen. Da er es nicht einmal vermochte, sich von seinem geflochtenen Stuhl frei zu machen, woher vermochte er es fertig zu bringen, in diese Versammlung zu kommen?‘“

vii, 26. Damals war da ein gewisser T'ou-mo<sup>1</sup>, ein Sprößling der Li-tṣ'ə (P. Licchaviputta), der mit in der Versammlung saß. Er erhob sich sogleich von seinem Sitze, entblöbte den rechten Arm, kniete nieder, legte die Hände zum Añjali zusammen, richtete das Wort an jene Versammlung und sprach: ‚Die große Versammlung warte ein wenig, ich gehe jetzt selbst und werde mit jenem Menschen herbeikommen.'“

Buddha sprach: ‚Da sprach ich zu dem T'ou-mo, dem Sprößling der Li-tṣ'ə (P. Licchaviputta) und sagte: ‚Daß jener Mann solche Worte macht, solche Ansichten hegt, einen solchen Stolz aufrichtet, und jemand diesen Menschen bewegen will, her zu Buddha zu kommen, das ist unmöglich.'“

T'ou-mo-tsi! (P. -ṭ-putta). Wahrlich, wenn du mit ledernen Riemen eine Herde Ochsen paarweise anspanntest und sie im Ver-

<sup>1</sup> 頭摩隸車子 späterhin 頭摩(子). Der Pālitext hat (D. xxiv, 2, 4) *Jāliyo ddrupattikantevāsi*. Die *Sumaṅgalavilāsini* zu dieser Stelle ist belanglos. Vgl. auch *Dighanikāya* Nr. 7 und *Sumaṅgalavilāsini*, Ausgabe der P. T. S. Bd. 1, S. 319. Leider kann ich eine Parallele zur zweiten Stelle nicht nachweisen, s. auch Anesaki, *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Vol. xxv, 3, S. 38. Im Pālitexte wird *Jāliya* an keiner Stelle als *Licchaviputta* bezeichnet, dagegen findet sich im *Pāṭikasuttanta* 2, 1 ein *aññataro Licchavimahāmatto* erwähnt, der im chinesischen Texte kein Gegenstück hat.

ein zögen, käme es (nur) dazu, daß er zerplatzte. Jener vermag ganz und gar nicht solche Worte aufzugeben, solche Ansichten, (einen) solchen Stolz und zu mir zu kommen. Wenn du meinen Worten nicht glaubst, so geh und erkenne es du selbst!“

vii, 27. Da ging T'ou-mo, der Sprößling der Li-tṣ'ə (P. Licchavi) dieserhalb zu Po-li-tṣī (P. Pāṭikaputta) hin, redete zu Po-li-tṣī und sprach: „Gar viele Li-tṣ'ə (P. Licchavi), ṣa-mən (P. samaṇa), p'o-lo-mən (P. brāhmaṇa), Brahmanen und Hausväter sind alleamt in deinem Parke versammelt. Alle bereden sie sich zusammen und sagen: ‚Der Brahmane Po-li-tṣī (P. Pāṭikaputta) hat in einer großen Versammlung mit eigenem Munde verkündet: ‚„Der ṣa-mən K'ü-t'an (P. samaṇa Gotama) hat große Weisheit, auch ich habe große Weisheit‘“, und so weiter bis: ‚„zeigt der ṣa-mən K'ü-t'an seine Wunder, so werde ich, je nach der Menge, welche er zeigt, allemal das Doppelte vermögen.‘“ Der ṣa-mən K'ü-t'an (P. samaṇa Gotama) ist jetzt in deinem Parke, du möchtest zurückkehren!“

vii, 28. Da antwortete Po-li-tṣī (P. Pāṭikaputta) sogleich und sprach: „Ich werde zurückkehren, ich werde zurückkehren.“ Als er diese Worte geäußert hatte, wälzte er sich auf dem geflochtenen Stuhle heftig umher. Da blieb er weiter mit den Füßen in dem geflochtenen Stuhle hängen, und er vermochte es nicht, sich von dem geflochtenen Stuhle frei zu machen, wieviel weniger gar zum Erhabenen hinzugehen.

Da redete T'ou-mo zu Po-li-tṣī (P. Pāṭikaputta) und sprach: „Du hast selbst kein Wissen, hast nur hohle Worte mir zu sagen: ‚ich werde zurückkehren, ich werde zurückkehren.‘ Du vermagst dich nicht einmal von diesem geflochtenen Stuhle frei zu machen, woher vermöchtest du es fertig zu bringen, zu der großen Versammlung hinzugehen?“

vii, 29. T'ou-mo redete ferner zu Po-li-tṣī (P. Pāṭikaputta) und sprach: „Allen, die Grips haben, geht durch einen Vergleich ein Scifensieder auf. Also: ehemals — lang ist es her — hauste in einem tiefen Walde ein Löwe, der König der Tiere. Wenn der Löwe am frühen Morgen seine Höhle zum ersten Male verließ, schaute er nach den vier Himmelsrichtungen aus und (dann) brüllte er ungestüm dreimal. Danach streifte er umher, suchte sich seinen Braten aus und fraß.

Po-li-tṣī (P. Pāṭikaputta)! Nachdem der Löwe, der König der Tiere, gefressen hatte, wandte er sich in den Wald zurück.

vii, 30. Da war nun alleweil ein Schakal, der hinterher die Überbleibsel fraß. Dem schwoll der Kamm und gleich sprach er bei sich: ‚Was für ein Tier ist denn schließlich der Löwe jenes Waldes, daß er mich zu übertreffen vermöchte? Ich möchte jetzt lieber Alleinherrscher über einen Wald sein, am frühen Morgen aus meiner Höhle heraustreten, nach den vier Himmelsrichtungen ausschauen, ungestüm dreimal brüllen, danach umherschweifen, mir meinen Braten auszusuchen und fressen. Wie wär's?“<sup>1</sup>

Unmittelbar darauf siedelte er sich allein in einem Walde an. Am frühen Morgen zog er aus seiner Höhle heraus, brüllte dreimal aus Leibeskräften und streifte darauf herum. Ihn hatte nach dem Brüllen eines Löwen verlangt, doch brachte er nur das Geschrei eines Schakals zuwege.

Po-li-tṣī (P. Pāṭikaputta)! Gerade so steht es jetzt mit dir. Dank der Ehrfurcht gebietenden Güte Buddhas fristetest du dein Leben in der Welt und erlangtest Ehren bei den Menschen. Und zum Vergelt läßt du dich jetzt in einen Wettstreit mit Buddha ein!“

vii, 31. Da schmähte ihn der T'ou-mo-tṣī (P. -ṣ-putta) mit Gāthā und sprach:

Er sei ein Löwe brüestet' sich ein Schakal  
und nannte König sich der Tiere gar.  
Doch als er wie ein Löwe brüllen wollte,  
kam wieder nur des Schakals Schrei hervor.  
Allein haust' er in einem öden Walde,  
nannt' sich der Tiere König gar,  
doch als er brüllen wollte wie ein Löwe,  
kam wieder nur des Schakals Schrei hervor.  
Zur Erde kauern jagt' am Loch er Mäuse,  
er wühlt' in Gräbern, sucht' nach Leichen gar,  
und als er brüllen wollte wie ein Löwe,  
kam wieder nur des Schakals Schrei hervor.“

Der T'ou-mo-tṣī (P. -ṣ-putta) sprach: „So steht es auch mit dir. Dank der Kraft der Güte Buddhas fristetest du dein Leben und erlangtest Ehre unter den Menschen, jetzt aber läßt du dich zum Vergelt in einen Wettstreit mit dem Tathāgata ein.“

vii, 32. Nachdem ihn da der T'ou-mo-tṣī mit vierfachem Vergleiche ins Angesicht geschmäht hatte, kehrte er zur großen Ver-

1 耶. Im Pāli steht *yan* mit Optativ.

sammlung zurück und richtete ihr die Antwort aus: „Ich lud jenen Po-li-tsi (P. Pāṭikaputta) mit dem empfangenen Auftrage der Leute ein. Er antwortete mir und sprach: ‚Ich werde zurückkommen. Ich werde zurückkommen.‘ Sogleich wälzte er sich heftig auf dem geflochtenen Stuhle herum, blieb gleich mit den Füßen in dem geflochtenen Stuhle hängen und vermochte es nicht fertig zu bringen, sich davon frei zu machen. Da jener sich nicht einmal von dem geflochtenen Stuhle frei zu machen vermag, woher vermöchte er es fertig zu bringen, in diese Versammlung zu kommen?“

vii, 33. Da redete der Erhabene zu dem T'ou-mo-tsi und sprach: „Ich habe es dir vorher gesagt, daß es unmöglich ist, diesen Menschen zu Buddha herkommen lassen zu wollen. Wahrlich, wenn du mit ledernen Riemen eine Herde Ochsen paarweise anspannest und sie im Verein zögen, käme es (nur) dazu, daß sein Körper in kleine Stücke zerbärste. Jener willigt keinesfalls ein, solche Worte, solche Ansichten (und solchen) Stolz aufzugeben und zu mir herzukommen“.

vii, 34. Brahmane! Da verkündete ich nun in jener großen Versammlung auf mancherlei Weise die Lehre, erklärte die Lehre zu Nutz und Freude. Unter dreimaligem Löwenruf erhob ich mich in jener Versammlung in den Luftraum und kehrte an meine ursprüngliche Stätte zurück.“

viii, 35. Buddha sprach zum Brahmanen: „Unter anderen gibt es *ṣa-maṇa* und *p'o-lo-maṇ* (P. *samaṇa* und *brāhmaṇa*), die sagen: ‚Alle Welten sind vom Gotte Brahmēśvara geschaffen‘.“

Ich fragte jene und sprach: „Sind alle Welten in Wahrheit vom Gotte Brahmēśvara geschaffen?“ Sie vermochten nicht zu antworten. Dagegen fragten sie mich und sprachen: „K'ü-t'an (P. Gotama)! Wie verhält sich diese Sache?“

viii, 36. Ich antwortete ihnen und sprach: „Manchmal ist die Zeit da, wo die Welt anfängt zu vergehen. Die vorhandenen übriggebliebenen Wesen suchen<sup>1</sup> mit der Vernichtung ihres Lebens, der Vernichtung der Erscheinungsform<sup>2</sup> die Ābhāsvargötter auf.

1 從. Die Übersetzung ist unsicher.

2 行盡 *saṃkḥāra* und *khaya*. Der Ausdruck muß etwa gleichbedeutend sein mit 身盡 = *kāyabhedā*, welcher Ausdruck im folgenden an Stelle der ersten Wendung vorkommt.

Beim Ende seines Lebens<sup>1</sup> wird nun einer<sup>2</sup> in der übrig gebliebenen leeren Behausung Brahmas wiedergeboren. In ihm kommt Liebesleidenschaft auf, Freude<sup>3</sup> entsteht und nimmt sein Herz ein. Weiterhin wünscht er zu bewirken, daß die übrigen Wesen in dieser Behausung zur Wiedergeburt kommen. Mit dem Ende ihres Lebens, mit dem Ende der Erscheinungsform werden alle die übrigen Lebewesen an jener Stätte wiedergeboren.

viii, 37. Als jene alle geboren waren<sup>4</sup>, da faßte er selbst diesen Gedanken: ‚Ich bin jetzt der große Brahmakönig, plötzlich war ich da, es gibt keinen, der mich geschaffen hätte, ich vermag gänzlich zu verstehen, wohin alle Dinge zielen<sup>5</sup>, in tausend Welten (*loka-dhātu*) bin ich der erste Herr, ich vermag Schöpfer zu sein, ich vermag durch übernatürliche Kraft zu schaffen<sup>6</sup>, bin der erste der Götter<sup>7</sup>, bin Vater und Mutter der Menschen. Ich kam früher (als die anderen) hierher, ganz allein, ohne Gefährten. Auf Grund meiner Kraft sind alle diese Wesen da, ich schuf alle diese Wesen.‘

Jene übrigen Wesen wiederum priesen ihn auch in Übereinstimmung damit: „Er ist der König Brahma, plötzlich ist er dagewesen, er versteht alle Dinge (*artha*) gänzlich, in tausend Welten ist er der erste Herr, er vermag Schöpfer zu sein, vermag durch übernatürliche Kraft zu schaffen, ist der erste der Götter, ist Vater und Mutter der Menschen. Dieser ist früher allein dagewesen, wir sind später (als er) dagewesen. Dieser große König Brahma hat uns durch übernatürliche Kraft geschaffen.“

viii, 38. Nach Ablauf ihres Lebens werden alle diese Wesen in der Folge hienieden wiedergeboren. Allmählich wachsen sie

1 Ich weiche hier von der Satzabteilung der japanischen Herausgeber ab.

2 Numerus des Subjektes formal nicht festzustellen, doch steht er wohl nach dem Zusammenhang und dem Pālitexte fest.

3 *rāga* und *prīti*.

4 Der Text (69 ii 5) ist mehrdeutig. Man würde ihn zunächst übersetzen: da dachten alle jene Wesen bei sich. Doch ergibt sich aus dem Folgenden mit Sicherheit, daß 我 Einzahl sein muß, wie es auch der Pālitext ausweist. Lehnt man meine Auffassung der Textstelle ab, so bleibt, soviel ich sehe, nur übrig, eine Unstimmigkeit des Textes anzunehmen.

5 Dieser Ausdruck entspricht offenbar dem *aññadattḥudassa* des Pālitextes. Weiterhin findet sich statt 我能盡達諸義所趣: 盡達諸義.

6 *karā* und *niṃmāṭṭā*.

7 Ich halte mich bei der Auffassung der Stelle an *Mahāvuyutṭatti* i, 34. Im Pāli steht *sañjita* *vaṣṭi*.





So steht das, ihr Brahmanen! Aus diesem Grunde sagen jene *ṣa-mən* und *p'o-lo-mən* (P. *samaṇa*, *brāmaṇa*), die Belustigung sei der Anfang aller Wesen.“

So weiß es Buddha vollkommen. Darüber hinaus geht auch (noch) sein Wissen. Er weiß es, doch er macht es nicht bekannt. Ohne es bekannt gemacht zu haben, (und) nachdem er des Leides Entstehen und Vergehen, Wollust und Mängel, die Erlösung aus dem *Saṃsāra* wahrheitsgemäß erkannt hat, erschaut er die restlose Erlösung. Sein Name heißt *Tathāgata*.“

x, 40. Buddha sprach zum Brahmanen: „Unter anderen gibt es *ṣa-mən* und *p'o-lo-mən* (P. *samaṇa*, *brāmaṇa*), die sagen folgendes: ‚Auf lockere Gedanken<sup>1</sup> zu kommen ist der Anfang aller Wesen.‘ Ich redete zu ihnen und sprach: ‚Sagt ihr in Wahrheit: ‚Auf lockere Gedanken zu kommen ist der Anfang aller Wesen?‘“ Jene wußten nicht zu antworten. Dagegen fragten sie mich und sprachen: ‚K'ü-t'an (P. *Gotama*)! Wie steht es mit dieser Sache?‘ Ich redete zu ihnen und sprach: „Unter anderen gibt es Wesen, die sich gegenseitig in einem fort ansehen und die alsbald auf lockere Gedanken kommen. Deshalb kommen sie am Ende ihres Lebens hienieden zur Wiedergeburt. Nach und nach wachsen sie heran, scheren Kopf- und Barthaare, legen die drei vom (religiösen) Gesetze (gebotenen) Gewänder an, verlassen das Haus und befolgen den Heilsweg. Alsbald treten sie in den *Samādhi* der Geisteskonzentration ein. Durch die Kraft des *Samādhi* erinnern sie sich, wo sie ursprünglich waren geboren worden, (und) alsbald sprechen sie so: ‚Was jene Wesen alle angeht, (so) verharren sie ewig und wandeln sich nicht, weil sie nicht einander in einem fort ansehen, nicht auf lockere Gedanken kommen. Da wir uns dort zu wiederholten Malen ansahen, und wir dann gleich auf lockere Gedanken gekommen sind, widerfuhr uns diese Nichtewigkeit, sind wir dem Gesetz des Wandels unterworfen. So steht das, ihr Brahmanen! Aus dem Grunde sagen jene *ṣa-mən* und *p'o-lo-mən* (P. *samaṇa*, *brāmaṇa*), auf lockere Gedanken zu kommen sei der Anfang aller Wesen.“

Solches erkennt nur der Buddha, und darüber hinaus reicht auch noch sein Erkennen. Nachdem er es erkannt hatte, verkündete er es nicht. Des Leides Entstehen und Vergehen, Wollust und Mängel, die Befreiung aus dem *Saṃsāra*, das hat er wahrheitsgemäß

<sup>1</sup> 失意 D. xxiv, 2, 19: *manopadūsika*.

erkannt. Nachdem er es erkannt hatte, hatte er die restlose Erlösung erschaut. Deshalb heißt er *Tathāgata*.“

xi, 41. Buddha sprach zu dem Brahmanen: „Unter anderen sind da *ṣa-mən* und *p'o-lo-mən* (P. *samaṇa*, *brāmaṇa*), die sagen: ‚Ohne Ursache sind wir hervorgegangen.‘ Ich redete zu ihnen und sprach: ‚Sagt ihr in Wahrheit, wir wären ursprünglich ohne Grund hervorgegangen?‘ Jene vermochten nicht zu antworten. Dagegen kamen sie mich fragen. Ich antwortete da und sprach: ‚Unter anderen gibt es Wesen, die ohne Bewußtsein und ohne Wissen<sup>1</sup> sind. Wenn jenen Wesen Bewußtsein entsteht, dann kommen sie gleich am Ende ihres Lebens hienieden zur Wiedergeburt. Nach und nach wachsen sie heran, scheren sich Bart- und Kopshaare ab, legen die drei (vom religiösen) Gesetz (geforderten) Gewänder an, verlassen das Haus und folgen dem Heilsweg. Alsbald treten sie in den *Samādhi* der Geisteskonzentration ein und durch die Kraft des *Samādhi* erinnern sie sich, wo sie ursprünglich waren geboren worden. Als bald (andere Lesart: jene) sagen sie so: ‚Ursprünglich waren wir nicht da, jetzt plötzlich sind wir da. Diese Welt war ursprünglich nicht da, jetzt ist sie da. Dies ist wahr, das übrige ist leer(es Gerede).‘“

So verhält es sich, Brahmanen! Aus diesem Grunde sagen die *ṣa-mən* und *p'o-lo-mən* (P. *samaṇa*, *brāmaṇa*), daß sie ohne Ursache hervorgegangen seien. Nur Buddha erkennt es und darüber hinaus reicht sein Erkennen auch noch. Nachdem er es (aber) erkannt hatte, machte er es nicht bekannt. Des Leides Entstehen und Vergehen, Wollust und Mängel, die Erlösung aus dem *Saṃsāra*, nachdem er das wahrheitsgemäß erkannt hatte, hatte er die restlose Erlösung erschaut. Deshalb ist sein Name *Tathāgata*.“

xii, 42. Buddha sprach zum Brahmanen: „So verhält sich, was ich verkünde. Bisweilen sind da (aber) *ṣa-mən* und *p'o-lo-mən* (P. *samaṇa*, *brāmaṇa*), die mich heimlich verleumden und sagen: ‚Der *ṣa-mən* K'ü-t'an (P. *samaṇa* *Gotama*) behauptet selber, daß, treten seine Schüler in den *subhāvīmokkha* ein, und führen sie die Übung über das Reine<sup>2</sup> zu Ende, sie das Reine nicht als völlig Reines erkennen.‘ Wahrlich, so sage ich nicht, daß, treten meine Schüler

<sup>1</sup> 無想無知 D. xxiv, 2, 20 hat nur *asaññā*.

<sup>2</sup> Wie der Zusammenhang ergibt, kann hier 淨行 nicht *brahmacaryā* sein.

in den subhavamokkha<sup>1</sup> ein und führen sie die Übung über das Reine zu Ende, sie das Reine nicht als völlig Reines erkennen.' Brahmane! Ich selbst sage (vielmehr), daß sie, treten meine Schüler in den subhavamokkha ein und führen sie die Übung über das Reine zu Ende, sie das Reine als ganz vollkommen Reines erkennen."

Da redete der Brahmane und sprach zu Buddha: „Die tun sich rechten Schaden, den ṣa-mən K'ü-t'an zu verleumden und zu sagen, der ṣa-mən sage selbst: ‚Treten meine Schüler in den subhavamokkha ein und führen die Übung über das Reine zu Ende, so erkennen sie das Reine nicht als völlig Reines.‘ Wahrlich, so sagt der Erhabene nicht. Der Erhabene sagt selbst: ‚Treten meine Schüler in den subhavamokkha ein und führen sie die Übung über das Reine zu Ende, so erkennen sie das Reine als vollkommen Reines.‘"

Weiter redete er und sprach zu Buddha: „Auch ich werde in diesen subhavamokkha eintreten, die Übung über das Reine zu Ende führen und es vollkommen erkennen."

Buddha antwortete dem Brahmanen und sprach: „Wenn du (in den subhavamokkha) eintreten willst, so ist das sehr schwierig. Du scheidest dich von mir nach deiner philosophischen Ansicht, scheidest dich von mir nach deiner Geduld, scheidest dich von mir nach deinem Wandel. Wenn du in den subhavamokkha eintreten willst, indem du dich auf eine andere philosophische Ansicht stützt, so ist das sehr schwer zu erreichen. Wenn du nur in deinem Herzen deine Wohlgeneigtheit gegen Buddha nicht abbrechen läßt, dann wirst du für lange Zeit, (ja) für ewig Seligkeit gewinnen."

Als Bhaggava, der Brahmane hörte, was Buddha sprach, freute er sich sehr und befolgte es ehrfürchtig.

<sup>1</sup> 淨解脱. Siehe hierzu Franke: *Übersetzung des Dīghanikāya*, S. 213 und Anm. 2.

## ÜBER DIE RAHMENERZÄHLUNG DES SAṂGĪTISUTTANTA IM PĀLIKANON

Von FRIEDRICH WELLER

Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die Ausgabe des Pālitextes von Estlin Carpenter. Das *Samgītisuttanta* steht als Nr. 33 im *Dīghanikāya*.

Es ist auffällig, daß sich in der Struktur einiger Sätze gleichen Inhaltes Unterschiede finden. Während es auf der einen Seite heißt: *Ayaṃ kho paṇ'āvuso asmākaṃ Bhagavatā dhammo svākkhāto suppa-vedīto niyyānīko upasamasamvattanīko Sammāsambuddhappavedīto*, bzw.: *katamo c'āvuso* usw. (Bd. III, S. 211, Absatz 1, 2), bietet der Text auf der anderen Seite: *atthi kho āvuso tena jānatā passatā arahatā Sammāsambuddhena eko dhammo sammadakkhāto* bzw. *katamo eko dhammo* mit der abschließenden Formel: *ayaṃ kho āvuso tena Bhagavatā jānatā passatā arahatā Sammāsambuddhena eko dhammo sammadakkhāto*. Diese dreiteilige Formel findet sich im weiteren Verlauf bei der Aufzählung der nach Zahlen geordneten Begriffe durchgehends im Suttanta verwendet, während die zuerst erwähnte Formel nicht wieder auftritt.

Bei der Neigung, welche in diesen Texten besteht, eine in ihrem Ausdruck einmal als vollendet erkannte Formel bei jeder Gelegenheit erbarmungslos zu wiederholen, scheint mir der Unterschied in der Wortgebung sicher darauf hinzuweisen, daß die Textstücke, welche diese verschiedenen Fassungen desselben Gedankens enthalten, nicht von ein und demselben Verfasser stammen, daß zwischen den Zeilen 14 und 15 der S. 211 der RiB einer Kompilation verschiedener Textstücke zu erkennen sei.

Lehnte man den Charakter der Kompilation ab, so müßte man erklären, woher es kommt, daß Sāriputta — so unterstellt es das Suttanta — einmal den Ausdruck *asmākaṃ Bhagavatā*, das andere Mal aber *tena Bhagavatā* braucht, wo doch derselbe Mann bei der-

selben Gelegenheit spricht. Bei dieser, von der Erzählung selbst gemachten Unterstellung, liegt aber doch wirklich kein Anlaß vor, daß Sāriputta nicht auch in der zweiten Formelreihe den Urheber der vorgetragenen Lehraufstellungen mit: „unser Bhagavat“ hätte bezeichnen sollen.

Es wird wohl niemand darauf verfallen, den Einwand zu erheben, an der ersten der beiden Stellen handle es sich um Buddhas Lehre als Ganzes, an der zweiten aber nur um die jeweils unter einer Zahl zusammengefaßten Gruppen von Lehrbegriffen. Denn daraus ist gar keine Begründung für den Unterschied in der Wortgebung der Formeln abzuleiten, am allerwenigsten dafür, daß es einmal heißt: *ayaṃ . . . dhammo svākkhāto . . . Sammāsambuddhappa-vedīto*, zum anderen: *atthi kho . . . Sammāsambuddhena eko dhammo sammadakkhāto*.

Eine Bestätigung meiner Ansicht, daß hier eine Kompilation vorliege, glaube ich der Schlußformel des Suttanta entnehmen zu dürfen (D. XXXIII 3, 4, S. 271). Es heißt da nämlich: *Atha kho Bhagavā vuṭṭhahitvā āyasmantaṃ Sāriputtaṃ āmantesi: 'Sādhu sādhu Sāriputta, sādhu kho tvaṃ Sāriputta bhikkhūnaṃ Saṃgītipariyāyaṃ abhāsīti.'*

*Idaṃ avoca āyasmā Sāriputto. Samanuñño Satthā ahoṣi. Attamaṇā ca te bhikkhū āyasmato Sāriputtassa bhāsitaṃ abhinanduntī.*

Ich will nicht weiter dabei verharren, daß hier am Ende des Werkes die *bhānavāra*-Unterschrift fehlt. Ich will nur darauf hinweisen, daß Buddha dem Texte nach Sāriputta zweimal mit verschiedenen Worten zustimmt, nämlich im ersten Absatze des Schlußabschnittes und im zweiten Satze des zweiten Absatzes, und daß die Wendung: *idaṃ avoca āyasmā Sāriputto* an einer ganz unmöglichen Stelle steht.

So, wie der Text dasteht, setzte er voraus, daß Sāriputta den gegenwärtigen und mit Eifer zuhörenden Mönchen (D. XXXIII 1, 5) die Billigung mit vortrug, die Buddha seinen Ausführungen in Gegenwart eben dieser Mönche ausgesprochen hat, und Buddha dann auch seiner eigenen Billigung beigepflichtet hätte (*samanuñño Satthā ahoṣi*).

Daß dies alles einigermaßen widersinnig ist, wird niemand abstreiten. Doch wollen wir, um alle möglichen Einwände betrach-

ten zu können, einmal unterstellen, die Angaben des Textes wären richtig. Dann ergäben sich folgende Möglichkeiten:

1. Die Mönchsversammlung, in der sich das Suttanta abspielt, ist während der ganzen Dauer des Geschehens ein und dieselbe. Dann ist diese Mönchsversammlung Zeuge, wie Buddha von seinem Lager aufsteht, und daß Buddha Sāriputtas Ausführungen billigt, hört sie mit eigenen Ohren. Wenn Sāriputta nun dies alles der Versammlung berichtet in Gegenwart Buddhas, Buddha dabei noch einmal zustimmt, so ist das alles so widersinnig, daß es sich von selbst widerlegt.

2. Sāriputta trägt in der Mönchsversammlung Ausführungen vor, die er in einer anderen, früheren Versammlung gemacht hatte. Er berichtete am Schlusse, daß Buddha damals sich von seinem Lager erhoben und ihm mit den und den Worten zugestimmt hätte, und als dies von Sāriputta berichtet war, hätte Buddha erneut beigepflichtet.

Diese Unterstellung wird durch die Einleitungsgeschichte so eindeutig als unmöglich dargetan, daß sie im Ernste nicht zu machen ist.

So bleibt auch bei dieser Schlußformel nur der eine Ausweg, die unmögliche Stellung, welche der Satz: *idaṃ avoca āyasmā Sāriputto* im Zusammenhang hat, zu erklären, die nämlich, daß auch in der Schlußformel eine plumpe Kompilation vorliegt. Am einfachsten erklären sich die Verhältnisse, wenn man annimmt, daß der erste Absatz des Schlußabschnittes (von *atha* bis *abhāsīti*), später eingedrungen ist, ihn zu machen lag erst dann ein Anlaß vor, als die Einleitungsgeschichte war angeschaut worden. Er wird, wie das bei Glossen öfter der Fall ist, ursprünglich am Rande des Palmblattes gestanden haben und von einem Abschreiber an der falschen Stelle in den Text eingerückt worden sein.

Es ergibt sich folgendes:

1. Da bisher drei Suttanta, das Pāṭikasuttanta, Lakkhaṇasuttanta und das Saṃgītisuttanta als Kompilationen erwiesen sind, so können sie nicht von einem bestimmten Verfasser oder von bestimmten Verfassern aus bestimmten Gesichtspunkten heraus geschaffen sein, wie das R. O. Franke, *ZDMG* 67, 411 meinte.

Wenn aber einzelne Kapitel eines Werkes sicher Kompilationen sind, dann kann man das ganze vollends nicht mehr als das „ein-

heitliche Werk irgendeines Literaten“ ansprechen, wie es Franke in seiner Einleitung zu Übersetzung des *Dīghanikāya*, S. XXX faßt.

Ich will nur noch bemerken, daß Frankes Ausführungen *ZDMG* 67, 415, 27 ff. schon deshalb gegenstandslos sind, weil Franke gar nicht wußte, was im einzelnen in der chinesischen Übersetzung des 長阿含經 steht, es geht auch nicht an, einzelne Suttanta dieser Übersetzung bei der Vergleichsarbeit einfach wegzulassen, bloß weil sie keine Entsprechung im Pälitexte haben und man den chinesischen Text nicht lesen kann, jedenfalls entbehren Schlüsse, die sich auf eine solche Vergleichung stützen, aller Berechtigung, und der einzige Schluß, den ich aus den Frankeschen Ausführungen entnehmen kann, ist der, daß sich die Ergebnisse seiner Untersuchung nicht halten lassen.

2. Es ergibt sich weiter, daß die Textgeschichte der nach Zahlenkategorien geordneten Lehrbegriffe unabhängig von der Rahmenerzählung ist.

Ich muß hier die Untersuchung zunächst abbrechen, um nicht der Gefahr ausgesetzt zu sein, der Arbeit eines jüngeren Herren irgend vorzugreifen. Ich halte es für richtiger, die Veröffentlichung dieser Arbeit zunächst abzuwarten. Doch dürfte es sich grundsätzlich empfehlen, die Suttanta, welche der in ihnen erhaltenen Überlieferung nach Sāriputta verkündet hat, und die Buddha durch sein Wort soll bestätigt haben, einmal im Zusammenhang genauer unter die Lupe zu nehmen. Denn es ist doch eine recht auffällige Sache, wenn eine Mönchsgemeinde, die ihr Schrifttum als das Wort Buddhas auszugeben nicht müde wird, von Texten ihres heiligen Kanons überliefert, daß sie von einem Schüler des Meisters verkündet wurden. Daß Buddha die Ausführungen bestätigt, läßt die Sache nur noch auffälliger erscheinen. Ich kann zunächst eine Erklärung für die Hemmung, daß man die Lehrtexte nicht klipp und klar Buddha zuschrieb, nur darin finden, daß geschichtliche Tatsachen genügender Wucht bestimmend waren, diese unter dem Namen des Sāriputta gehenden Suttanta dem Buddha nicht zuzuschreiben, wie es ja eigentlich bei der Grundeinstellung von Mönchsgemeinden zu erwarten wäre, die ihre Lehrtexte als Wort Buddhas werteten. Denn, streng betrachtet, widerlegen solche Tatsachen ja die eigene Theorie, und es scheint mir, daß der tatsächlich vorhandene Widerspruch zwischen der Theorie und den Angaben der Texte nur auf dem Wege eine Erklärung wird finden können, daß sich in diesen Angaben

zum mindesten eine historische Erinnerung an eine beherrschende Stellung wird niedergeschlagen haben, die Sāriputta in der Geschichte der buddhistischen Lehraufstellungen und Begriffsbildungen tatsächlich eingenommen hat. Selbst die fromme Überlieferung wagte nicht, an diesen Angaben über die Verfasserschaft Sāriputtas zu rütteln, und sie hat den in dieser Tatsache enthaltenen Widerspruch gegen die Theorie vom echten Buddhawort, das man in den Texten des Kanons zu haben glaubte, so überbrückt, daß Buddha den Ausführungen Sāriputtas seine Zustimmung öffentlich aussprach. Vielleicht können wir hier einmal eine bedeutsame Persönlichkeit aus der alten Geschichte des Buddhismus fassen.

## Cullavagga V, 33, 1

In seinem Buche über das Pāli hat sich Geiger dahin ausgesprochen,<sup>1)</sup> daß *sakā nirutti* (*sakāya niruttiyā buddhavacanam pariyāpuṇitum*) die Māgadhī bezeichne, die Sprache, in der Buddha selbst seine Lehre verkündet habe. Geiger stützt sich auf Buddhaghosas Erklärung. Mir steht vom Kommentar nur das zu Gebote, was Oldenberg S. 320 seiner Ausgabe abgedruckt hat. Doch glaube ich, es läßt sich auch so zeigen, daß Buddhaghosas Auffassung nicht stichhaltig ist.

Wir wollen, den Beweis zu erbringen, einmal annehmen, Buddhaghosa habe recht, *sakā nirutti* bezeichne die Sprache, in der Buddha selbst seine Lehre vorgetragen. Es wäre doch der Gipfel der Unwahrscheinlichkeit anzunehmen, daß im selben, noch dazu sehr kurzen Textstück derselbe Ausdruck zweierlei Inhalt habe. Dann muß man den Satz: „*te sakāya niruttiyā buddhavacanam dūsentī*“ ausdeuten, als besage er, daß die Mönche (*te*) Buddhas Wort in Buddhas eigenster Sprache weitergeben und es dadurch entstellten. Buddha hätte daraufhin verordnet, daß die Mönche seine Lehre weiter in seiner eigensten Sprache, der Māgadhī, überlieferten — eine Anweisung gleichbedeutend damit, daß er verordnet habe, die Mönche sollten sein Wort nur auch weiterhin entstellen.

Es wäre ganz interessant zu sehen, wie Buddhaghosa die erste der beiden Stellen erklärt, aber selbst wenn er an beiden Stellen die gleiche Erklärung bietet, kann das daran nichts ändern, daß diese seine Auffassung zu Folgerungen führt, die sich selbst widerlegen.

Doch läßt sich wohl die Auffassung, die Oldenberg und Rhys Davids vorgetragen haben, aus dem Texte allein stützen.

Liest man den Satz: „*etarahi bhante bhikkhū nānānāmā nānāgottā nānājaccā nānākulā pabbajitā, te sakāya niruttiyā buddhavacanam dūsentī*“, so ist doch die ungezwungenste Auffassung die folgende. Die beiden Brahmanenbrüder geben Buddha zu bedenken, daß die Mönche seines Ordens verschiedener Abkunft sind, und sich, weil verschiedener sozialer Herkunft, verschiedener Mutter-

<sup>1)</sup> S. 5, Absatz X.

sprache bedienen. Darf ich einmal in ganz groben Strichen zeichnen, so wird der eine Sanskrit, der andere Māgadhī, ein weiterer den Dialekt des Panjāb, ein vierter Māhārāṣṭrī gesprochen haben, und je nach der sozialen Höhe der Schicht, der die Mönche entstammten, sind wohl auch innerhalb der einzelnen Dialekte Unterschiede vorhanden gewesen. Die beiden Brüder führen nun Buddha vor, daß, wenn von den Abkömmlingen dieser sozial verschiedenen Kreise jeder in seiner Muttersprache das Wort Buddhas weitergibt, es entstellt wird. Dieser Gefahr der Entstellung einen Riegel vorzuschieben, schlagen die beiden Brahmanen Buddha vor, seine Lehre in eine Sprache zu fassen, die für alle bindend sei: das Sanskrit, das ja außerdem den Vorzug hatte, im arischen Indien weit verständlich zu sein. Ich glaube also nicht, daß es sich — ich benutze Geigers Worte — „nur darum handelt, ob eine Übertragung der Lehre Buddhas in das Sanskrit stattfinden soll.“ Die Frage, welche die beiden Brüder aufs Tapet bringen, scheint mir vielmehr die zu sein, wie eine Entstellung des Buddhawortes, die aus dem Gebrauche verschiedener Muttersprachen von Seiten der Mönche zu befürchten steht, wirksam unterbunden werden kann. Das Sanskrit ist den beiden Brüdern nur Mittel, einen anderen Zweck zu erreichen, nämlich die Predigt in der jeweiligen Mundart hintan zu halten, da dies nach der Brüder Meinung für die Erhaltung des Buddhawortes verderblich ist.

Buddha muß den Antrag der Brahmanenbrüder ablehnen. Er hat die Tür zur Erlösung für einen jeden geöffnet, ihm kann es nur darauf ankommen, daß der Inhalt seiner Lehre in größtmöglicher Verständlichkeit dem zugänglich wird, der Ohren hat zu hören. Von der Form des Gefäßes — denn etwas anderes ist die Sprache nicht — darf er absehen — ein Bild im Kleinen, wie viel dieser Mensch der Pedanterie seiner Zeit voraus war.

Und noch eines darf uns in der Richtigkeit unserer Auffassung bestärken. Wäre unter *sakā nirutti* die Sprache zu verstehen, in der Buddha selbst seine Lehre verkündete, „entspräche es indischem Geiste am meisten, daß es für das Buddhawort keine andere Form gäbe als die, in der der Meister selbst es verkündete“, wäre ferner das Buddhawort in dieser Sprache des Meisters *sakāya niruttiyā* von den Mönchen überliefert worden, dann wäre es einigermassen

unverständlich, wie die beiden Brüder Buddha überhaupt vorschlagen konnten, das Buddhawort in Sanskrit zu kleiden.

Ich will hier auf anderes, was ich bei der Behandlung des chinesischen Textes des Pātikasuttanta ausführen muß, nicht eingehen. Doch kann ich mich auch dem hier Angeführten nach Geigers Ausführungen nicht anschließen, kann mir auch die Folgerungen, die Geiger weiter daraus über die innere und äußere authentische Form des Pālikanon zieht, nicht zu eigen machen.

Friedrich Weller

## Erwiderung

Weller's Argumente gegen meine Auffassung der wichtigen Stelle Cullavagga V. 33. 1 (Vinaya II, S. 139) haben mich nicht überzeugt. Ich erwidere folgendes:

1. Sicherlich will Weller mit seinem Schlußwort nicht, wie dies scheinen möchte, sagen, daß meine Ansicht über das Verhältnis von Pāli und Māgadhī, sich ausschließlich oder nur hauptsächlich auf die zitierte Stelle stützt. Er weiß, daß sie sich vielmehr der vollkommen übereinstimmenden heimischen Überlieferung anschließt, wornach Pāli nichts anderes ist und sein will als die Form der Māgadhī, wie der Buddha sie gebrauchte. Diese Tradition ist so alt, daß man immerhin wird zugeben müssen, daß ihre Träger noch eine wirkliche Vorstellung von der Sache haben konnten. Ich habe nur den Nachweis versucht, daß auch Cv. V. 33. 1 nicht im Widerspruch zu dieser Überlieferung steht.

2. Ich stelle mich da in aller Bescheidenheit hinter Buddhaghosa dessen Kenntnisse des Pāli und der kanonischen Literatur turmhoch über den meinigen stehen. Er gibt zu 33. 1 — mir liegt die Rangooner Ausgabe der Samantapāsādikā vor — nur folgende Erklärungen: *kalyāṇavākkaraṇā ti, madhurasaddā | chandaso āropemā ti, vedam viya sakkatābhāsāya vācanāmaggaṃ āropema | sakāya niruttīyā ti, ettha sakā nirutti nāma sammāsambuddhena vuttappakāro māgadhiko vohāro |*. Das ist alles, aber der Schluß ist s

klar und eindeutig wie nur möglich: „Hier ist ‚die eigene Sprache, die von dem Buddha gebrauchte Redeweise, die Māgadhāsprache.“

3. Bezüglich dessen, was die Yamaḷutekulas zu ihrer Beschwerde veranlaßte, stimme ich vollkommen mit Weller überein. Ich habe mir die Sache nie anders vorgestellt. Nachdem sie aber einmal ihre Klagen zu dem Vorschlage formuliert hatten, die Buddhalehre *chandaso* zu redigieren, war für den befragten Meister die Alternative doch nur die, ob *chandaso* oder nicht. Das war wenigstens meine Auffassung.

4. Daß Weller an der verschiedenen Bedeutung von *sakā nirutti* auf Z. 7 und 15 der S. 139 Anstoß nimmt, wundert mich. Es ist ihm sicher bekannt, daß *saka* erst durch das grammatische oder logische Subjekt bestimmt wird. Zur Analogie — nur dazu — darf ich vielleicht ein Beispiel bringen. Wenn ein Deutscher zu einem Franzosen sagt: Reden Sie in der eigenen Sprache, ich will in der eigenen Sprache antworten, so bedeutet im gleichen Satz die „eigene Sprache“ einmal das Französische, einmal das Deutsche.

5. Auf Z. 7 ist es das grammatische Subjekt *te*, worauf sich *saka* bezieht. Sie verunstalten das Buddhawort durch ihre eigene Sprache (Mundart, Ausdrucksweise). Auf Z. 15 fehlt, wie der Text dasteht, jede grammatische oder logische Beziehung auf die Bhikkhus. Es kann sich *saka* nur auf *buddhavacanam* beziehen, welches das logische (bei passiver Wendung auch das grammatische) Subjekt des Satzes ist. Nach meinem Sprachgefühl müßte bei der Auffassung, wie Oldenberg sie von der Stelle hat, ein *vo* oder ein *bhikkhūnam* hinter *ānujānāmi* eingefügt sein. Und mir will scheinen, daß dies auch das Sprachgefühl Buddhaghosas war.

Wilh. Geiger

ZU BUDDHAGHOSAS ERKLÄRUNG  
VON CULLAVAGGA V, 33, 1

In der Zeitschrift für Buddhismus, Neue Folge 1, S. 211 habe ich versucht, die Ausdeutung, welche Buddhaghosa den Worten *sakāya niruttīyā* gibt (vgl. Geiger, a. a. O. S. 213, Oldenberg, Vinayapīṭaka, II, 320), als nicht stichhaltig zu erweisen und damit zu zeigen, daß Buddhaghosas Auffassung nicht als Glied in der Kette der Beweisstücke betrachtet werden darf, mit denen man das Pāli als Māgadhī erweisen kann. Daß diese Stelle für Geiger nicht das ausschließliche Beweismittel ist, auf das er seine Auffassung über das Verhältnis von Pāli und Māgadhī gründet, dessen bin ich mir gewiß bewußt. Aber diese Stelle ist ein Beweismittel mit. Da es letztens Walleser<sup>1</sup> auf Grund anderer Erwägungen unternommen hat, Magadha als Heimat des Pāli zu erweisen — Erwägungen, die ich nicht für beweisend erachten kann — so will ich versuchen, meine Ansicht über die Unhaltbarkeit der Ausführung Buddhaghosas auf einem anderen Wege zu stützen, die Stelle ist wichtig genug, eine abermalige Behandlung zu entschuldigen.

Im Berliner Exemplar des *འབགས་བ་ཡོངས་སུ་བྱ་ངན་ལས་འདས་བ་ཆེན་པོ་ཐིག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་* (Beckh, Verzeichnis der tibetischen Handschriften, 1. Abt. = Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Band 24, S. 33, Nr. 10, 1) heißt es gleich im Anfang fol. 2a, 3 ff.:

འདི་སྐད་བདག་གིས་ཐོས་བ་དུས་གཅིག་ན། བཅོམ་ལྷན་འདས་གྲོང་ཁྱིམ་ཀུ་ལྷི་  
ག་ཤུ་ལྷུང་། [fol. 2b] གསེར་ལྷན་གྱི་འབྲས་བུ་དྲི་ཉེ་ཀོར་གྱིང་ས་ལ་རྩུང་གི་ཚལ་  
ག་བཞུགས་ཏེ། རི་ནས་བཅོམ་ལྷན་འདས་དགོས་པའི་བྱེད་པ་འབྲས་ལྷག་བརྒྱན་ཅས་  
བསྐོར་ཅིང་མཐུན་གྱིས་བཟུང་ཏེ། དབྱིད་ཆོས་ལྷ་བ་ཉ་པའི་ནང་པར་ཡོངས་  
སུ་བྱ་ངན་ལས་འདས་བའི་དུས་དང་ཉེ་བར་གྱུར་བ་ན། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་

<sup>1</sup> Sprache und Heimat des Pali-Kanons, Heidelberg 1924.

རང་རང་གི་ཡུལ་གྱི་སྐད་དུ་གྱིན་ཏུ་རྒྱུར་བྱིན་པར་དོན་བད་སྤྱོད་པའི་ཚོག་རྣམས་  
གྱིས། མྱིན་པའི་ཚེ་མོ་མན་ཅན་གོ་བར་མཛད་དེ། དེང་དེ་བཞིན་གཤམ་པ་དག་  
བཅོམ་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་འཛིན་ཏེན་ཐམས་ཅད་ལ་བྱགས་  
བཅོམ་པ་ཅན། [fol. 3 a] འཛིན་ཏེན་ཐམས་ཅད་སྐྱོབ་པ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་  
སྐྱ་གཅན་ཟིན་ (so!) དང་འདྲ་བར་གཞིགས་པ་སྐབས་ཆེན་པོའི་གནས་དང་གཞི་  
བོར་གྱུར་པ་ཐུབ་པ་ཆེན་པོ་ཡོངས་སུ་བྱ་ངན་ལས་འདས་པར་འགྱུར་རོ། ། ཞེས་  
བཀའ་སྤྲུལ་ཏེ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཞུ་བ་ལྲང་བསྟན་པ་ཐ་མ་ལ་དེ་ལྟ་བུའི་  
གསུང་རྣམས་གྱུང་བར་གྱུར་ཏེ། ...

Darauf folgt ein handgreiflich sekundärer Einschub. Doch kann dies hier außer Betracht bleiben, denn es bleibt als wichtige Tatsache bestehen, daß, wenn Buddhaghosas Ausdeutung der Stelle ... Daß einer festen Überlieferung war, es noch eine zweite Überlieferung ... haben hat, die Oldenbergs und meiner Auffassung von *sakāya niruttīyā* konform geht. Zwar wissen wir nicht, aus welcher Zeit die Vorlage ... tibetischen Übersetzung stammt, doch wird die Tatsache der Existenz der ... erhaltenen Tradition nicht mit dem Einwand widerlegt, daß die sogenannte nördliche Überlieferung im allgemeinen jünger ist.

Eine irrig oder auch nur ausdeutende Übersetzung kann im tibetischen Texte deshalb nicht vorliegen, weil die entsprechende Wendung sich auch im *大般涅槃經* des Dharmarakṣa (曇無讖) (Bunyu Nanjio, Catalogue usw. Nr. 113) findet. Es heißt da fol. 3<sup>b</sup> der Shanghai Ausgabe (盈 5) ... 二月十五日臨涅槃時以佛神力出大音聲其聲遍滿乃至有頂隨其類音普告衆生... Die in Frage kommende Stelle findet sich wörtlich wieder im *大般涅槃經* des Huiyen (慧嚴) und Genossen (Shanghai Ausgabe, 盈 7, fol. 5<sup>a</sup>).

Ich glaube sogar, daß sich für unseren Fall dartun läßt, daß diese Tradition alle Ansprüche des Alters für sich hat, findet sie sich doch auch in der ceylonesischen Überlieferung und, was besonders wichtig ist, bei Buddhaghosa selber. Wir lesen nämlich in der *Sumāṅgalavilāsini* zu *Dighanik. I, 1, 1* (Ausgabe der Pali Text Society, Bd. 1, S. 27):

*Soḍḍaṃ* (d. h. das Wort [*saddo*] *evaṃ*) *idha ākāraṇidassanāvadhāraṇesu datthabbo. Tattha ākāraṭṭhena evaṃsaddena etamattamaṃ dīpeti: »Nānāyāni-puṇṇamane-kajjhāsayasamuṭṭhānaṃ atthavyañjanasampannaṃ vividhapāṭi-hāriyaṃ dhammatthadesanāpaṭivedhagambhiraṃ sabbasattānaṃ sakasa-*

*kabhāsānurūpato sotapathamāgachantaṃ tassa Bhagavato vacanaṃ sabbappakārena kosamatto viññātaṃ sabbathāmena pana sotukāmatāṃ jantevā pi evaṃ me sutāṃ, mayāpi ekenākārena sutanti.*«

Aus dem Nebeneinander der tibetischen und ceylonesischen Überlieferung kann man wegen ihrer inhaltlichen Gleichartigkeit nur den einen Schluß ziehen, daß diese Überlieferung, nach der Buddhas Wort in der den Wesen jeweils eigenen Sprache verkündet und gehört wurde, eine gemeinsame Quelle voraussetzt, die dann gewiß älter als Buddhaghosa ist. Sie verdient also, wenn man sich auf die Tradition stützt, vor Buddhaghosas Ausdeutung den Vorzug, nach der *sakā nirutti* Buddhas eigene Sprache wäre, in der er lehrte. Andererseits wird die Beweiskraft der Auslegung, die Buddhaghosa dem Ausdruck *sakā nirutti* an der Cullavagga-stelle gibt, dadurch aufgehoben, daß Buddhaghosa sich selbst an verschiedenen Stellen seiner Werke widerspricht.

Meint man nun geltend machen zu dürfen, daß die Identität des Buddhaghosa als Verfasser beider Werke nicht über allen Zweifel erhaben sei, so glaube ich nicht, daß dieses Bedenken meine Schlußfolgerung erschüttern könnte. Gewiß hat Geiger recht, wenn er unter Punkt 3 seiner Erwiderung ausführt, die Alternative wäre doch nur die gewesen, ob *chandaso* oder nicht (Geiger, a. a. O. S. 214). Doch ist diese Alternative nicht eindeutig, insofern sie nur negativ bestimmt: *na bhikkhave buddhavacanaṃ chandaso āropetabbaṃ*. Damit ist positiv zunächst noch nicht ausgesagt, in welcher sprachlichen Form das Wort Buddhas weitergegeben werden soll. Diese positive Anweisung wird mit den Worten gegeben: *anujaṇāmi bhikkhave sakāya niruttiyā buddhavacanaṃ pariyāpuṇituntī*. Der begriffliche Inhalt von *sakāya niruttiyā* bleibt bei dieser Gegenüberstellung der negativen und der positiven Anweisung zunächst offen. Er muß sich also aus dem Begriffsinhalt bestimmen, den der Ausdruck *sakāya niruttiyā* in der Fragestellung hat, die Buddha zur Entscheidung vorgelegt wird. An der ersten Stelle (Text Zeile 7) bezeichnet der Ausdruck auch nach Geigers Auffassung die Sprache der *bhikkhū nānānāmā nānāgottā nānājaccā nīnākulā pabbajitā*. Die Frage ist also die, ob diese Mönche verschiedener Herkunft das Wort Buddhas in die den Mönchen nach ihrer verschiedenen Herkunft eigenen Sprache fassen dürfen. Der Inhalt der positiven Anweisung Buddhas kann dann doch nur der sein, daß die Mönche das dürfen, d. h. logisches Subjekt zu *pariyāpuṇitum* sind eben wieder diese *bhikkhū nānānāmā nānāgottā nānājaccā nīnākulā pabbajitā*, wodurch der Ausdruck *sakā nirutti* auch wieder als die den Mönchen je nach ihrer Herkunft eigene Sprache bestimmt wird. So komme ich auch von diesem von Geiger geltend gemachten Gesichtspunkt aus zu einer Bestätigung der Auffassung, die ich a. a. O. S. 211 dargelegt habe.

Soweit ich also sehe, spricht die Tradition, die Sachlage und die grammatische Erklärungsmöglichkeit für Oldenbergs und meine Auffassung, nach der in *sakā nirutti* die den Leuten jeweils eigene Sprache zu erkennen ist, und die Auffassung Buddhaghosas erscheint gegenüber der Tradition subjektiv und nach allen Anzeichen als nicht stichhaltig. Die Anweisung: *na bhikkhave buddhavacanaṃ chandaso āropetum* geht m. E. generell dahin, daß nicht für alle Mönche Buddhas Wort ausschließlich in Sanskrit als der dann allein autoritativen Fassung gebracht werden soll, im Einzelfall aber Freiheit gelassen wird, in welche Sprache Buddhas Wort zu kleiden ist, das hat sich nach der Sprache der Leute zu bestimmen. Damit wird auch die Möglichkeit offen gehalten, Buddhas Wort in Sanskrit zu fassen, wenn die betr. Mönche Sanskrit als die ihnen eigene Sprache sprechen, nur geht dieser Fassung in Sanskrit der Charakter einer vor anderen autoritativeren Fassung ab. Auch dies findet in der Literatur seine Bestätigung.

Nachtrag: Der Aufsatz von B. Keith, *Indian Historical Quarterly*, Sept. 1925, S. 501 ff. wurde mir erst nach dem Satz dieser Zeilen zugänglich.

Friedrich Weller.



## Über die Mandalay- und das Phayre-Manuskript des Versjātaka.

Von Friedrich Weller.

Es ist hier nicht meine Absicht, in eine Erörterung der Ākhyānathorie einzutreten. Ich will einzig die Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken, daß es doch — und das ist das mindeste, was man sagen darf — im höchsten Maße zweifelhaft ist, ob man vorhandene Manuskripte des Versjātaka allein auf Grund der Tatsache ihrer katalogmäßigen Existenz in der Beweisführung als Stütze für die Richtigkeit dieser Theorie anführen darf<sup>1)</sup>. Diese vorsichtige Formulierung wähle ich deshalb, weil ich nicht alle vorhandenen Manuskripte des Versjātaka unter den Händen hatte. Nur drei Stück standen zu meiner Verfügung, die Mandalaymanuskripte Nr. 143 und 144 (FAUSBÖLL, Nr. 71 und 72) sowie das Phayremanuskript (OLDENBERG Nr. 1 (18)). Es ist mir ein Herzensbedürfnis, auch an dieser Stelle Herrn Dr. F. W. THOMAS dafür zu danken, daß er mir diese drei Manuskripte zugänglich machte, ohne das Entgegenkommen der India Office Library wäre diese Arbeit unmöglich gewesen. Weiter erfuhr ich durch einen günstigen Zufall von Herrn Professor S. v. OLDENBURG bei seinem Aufenthalt in Leipzig etwas über das Exemplar des Versjātaka, das in Leningrad liegt.

Wenn es nun auch richtig ist, daß die Ergebnisse, zu denen ich kam, nicht für das Versjātaka als solches gelten — eben weil ich nur drei handschriftliche Repräsentanten

1) OLDENBERG, ZDMG 39, 52, Anm. 3, S. 59. GGA 1911, 447 und Anm. 3, ib. 450, Anm. 3.

einsehen konnte — sondern zunächst nur für diese drei Manuskripte dieses Werkes, so steht doch auch ebensofest, daß meine Ergebnisse allgemeineren Wert haben, solange sie nicht als falsch erwiesen werden. Denn einmal befindet sich unter diesen Manuskripten gerade das Phayremanuskript, das im Laufe der Erörterung besonders angezogen wurde<sup>1)</sup>, und zum anderen verschiebt sich durch meine Ergebnisse die Basis für die Möglichkeit einer Beweisführung. Denn wann immer hinfort ein Versjātakamanuskript in der Beweisführung angezogen wird, als spräche es durch seine bloße Existenz für die Ākhyānathorie, so muß hinfort vor allem erst einmal nachgewiesen werden, daß das betreffende Manuskript wirklich ein Versjātaka enthält und nicht nur einen Auszug der Jātakaverse aus einem Manuskript darstellt, das Verse und Prosa enthielt.

Denn dies ist zweifelsohne bei den beiden Mandalay- und dem Phayremanuskript der Fall. Auch beim Leningrader Exemplar scheinen die Verhältnisse nicht anders zu liegen, denn Herr Professor v. OLDENBURG teilte mir im Gespräche mit, daß seiner Meinung nach auch dieses Manuskript aus einem anderen ausgezogen sei, das Vers und Prosatext des Jātaka enthalten habe.

Aber es wird damit auch zweifelhaft, ob es überhaupt Manuskripte gibt oder gab, die einen echten Versjākatext enthalten oder enthielten, denn vorläufig neigt sich das Urteil nach der Seite, daß es keine unabhängigen Manuskripte eines solchen Werkes gibt. Bis zum Beweise des Gegenteils bestätigen sich also die Ausführungen FRANKES, «daß es gar nicht angeht, die Schöpfung der Jātakagāthās in Ihrer Gesamtheit (mit gewissen Gāthās verhält es sich anders) und der Jātakaprosa für zwei getrennte Akte zu halten<sup>2)</sup>, sowie auch die Vermutung HERTELS, das Phayremanuskript sei ein Auszug aus einem Texte, der Prosa und Verse enthielt<sup>3)</sup>.

1) OLDENBERG, ZDMG 37, 78.

2) ZDMG 63, 13. Ich will mich damit im übrigen FRANKES Auffassung nicht anschließen.

3) WZKM 23, 280, vgl. dagegen WINTERNITZ, WZKM 23, 130. Gesch. d. ind. Lit. II, 92, Anm. 2.

Einen Handschriftenstammbaum aufzustellen, ermöglichen die drei Handschriften nicht. Da sie zudem aus der Aṭṭhā-kathā abgeschrieben sind, ließe sich ein solcher Stammbaum überdem nur im Verbande mit allen anderen Handschriften dieses Werkes aufstellen. Feststellen läßt sich nur, daß das Mandalaymanuskript 143 und das Phayremanuskript einander näher stehen als dem Ms. Mandalay 144, das zunächst jedenfalls einem anderen Zweig handschriftlicher Überlieferung angehören muß. Stimmen doch die Unterschriften der Jātakas in C (= Phayremanuskript) und die primären in B (= Mandalaymanuskript 143) häufig unter einander überein, während sie gleichzeitig von denen in A (= Mandalaymanuskript 144) abweichen. Ich verweise auf die Unterschriften zu Jāt. 16, 18, 19, 36, 39, 41, 50, 54, 55 (fehlt in C), 56, 57, 59, 60, 61, 63<sup>1)</sup>, 67, 68, 71, 73, 74, 77, 79, 80, 81 (fehlt in C), 87, 88, 89, 90, 91, 93, 96, 98, 101, 102, 105, 107, 108, 113, 117, 118, 119, 120, 124, 128, 129, 131, 133, 134, 139, 141, 142, 143<sup>1)</sup>, 144, 145, 148, 149, 150. Von kleineren Unterschieden ist dabei abgesehen, aber auch sie gerade weisen C und B als näher zu einander gehörig aus. Ich verweise z. B. darauf, daß in beiden Mss. die Unterschrift zu Jāt. 148 *hatthibondī* (C: *ñāma* heißt, gegenüber *siṅgalajātakaṃ* in A, zu Jāt. 103 in C und primärem B *verināma* gegenüber *verijātakaṃ* in A. Die Unterschiede in den Unterschriften zwischen C und primärem B sind demgegenüber unbedeutend. Vgl. z. B. Jāt. 36 C *agganāmajātakaṃ*, prim. B *aggijātakaṃ*, Jāt. 63 C *takkarakkhināma*, prim. B *takkīnāma*, Jāt. 132 C *abhirukināma*, prim. B *bhirukināma* (A *bhirukajātakaṃ*), Jāt. 143.

Während aber die Unterschriften in C unverändert stehen blieben, wurden die in B offenbar nach einem Manuskript aus dem Zweige der Überlieferung korrigiert, dem A angehört. Es ist dies im einzelnen aus dem Variantenverzeichnis zu den oben angeführten Stellen zu ersehen.

Die Unterschriften in A stimmen im großen ganzen zu den FAUSBÖLLS. Die Art der Unterschiede kann aus folgender Zusammenstellung ersehen werden.

1) Unterschrift verschieden in B und C.

Jāt.	3	FAUSB.	<i>serivāṇijajātakaṃ</i>	A	<i>serivajātakaṃ</i>	
	7	•	<i>kaṭṭhahārijātakaṃ</i>	A	<i>kaṭṭhavāhanaajātakaṃ</i>	
	9	•	<i>Makhādevajātakaṃ</i>	A	<i>devadūtajātakaṃ</i>	
«	12	•	<i>nigrodhamigajātakaṃ</i>	A	<i>nigrodhajātakaṃ</i>	
	13		<i>kaṇḍinajātakaṃ</i>	A	<i>kaṇḍī(C:i)jātakaṃ</i>	5
«	23	•	<i>bhojājāṇiyajātakaṃ</i>	A	<i>gojāṇiyajātakaṃ</i>	
	54	•	<i>phalajātakaṃ</i>	A	<i>kiṃphalajātakaṃ</i>	
	60		<i>samkhadhamanaajātakaṃ</i>	A	<i>saiṅhadhamajātakaṃ</i>	
	63	•	<i>takkajātakaṃ</i>	A	<i>ta(kka?)paṇḍitajātakaṃ</i>	
	72		<i>silavanūgajātakaṃ</i>	A	<i>silavahotthijātakaṃ</i>	10
«	86		<i>silavimamsanaajātakaṃ</i>	A	<i>silavimamsakajātakaṃ</i>	
	115	•	<i>anusāsikajātakaṃ</i>	A	<i>lolasāsikajātakaṃ</i>	
	128		<i>biḷārajātakaṃ</i>	A	<i>biḷāruvatajātakaṃ</i>	
	129		<i>aggikajātakaṃ</i>	A	<i>aggikalhāradvājajātakaṃ</i>	
«	132	•	<i>pañcagarujātakaṃ</i>	A	<i>bhirukajātakaṃ</i>	15
«	143	•	<i>virocanaajātakaṃ</i>	A	<i>virocaajātakaṃ</i>	
«	146	•	<i>kākajātakaṃ</i>	A	<i>samuddakākajātakaṃ</i>	

Wenn diese Unterschiede auch geringer sind als die zwischen C und primärem B einerseits und FAUSBÖLL bzw. A andererseits, so deuten die Unterschiede doch an, daß die Hs. A auch mit den FAUSBÖLLSchen Manuskripten nicht in unmittelbarem Zusammenhang stehen wird.

Die handschriftlichen Beziehungen scheinen jedenfalls verwickelterer Natur zu sein, doch ist das auch alles, was sich sagen läßt.

Das Phayremanuskript nun, das in der Diskussion eine so große Rolle gespielt hat, ist von allen dreien das liederlichste und darum wertloseste<sup>1)</sup>. Es erhellt das nicht nur aus den zahlreichen Schreibfehlern, die es enthält, sondern auch daraus, daß im Ekanipāta Unterschrift zu Jāt. 55 und Vers von Jāt. 56 fehlen, sowie auch uddāna zum achten vagga von der zweiten Zeile an bis Unterschrift zu Jāt. 81 einschließlic.

1) OLDENBERGS Ausführungen GGA 1911, 447, Anm. 3, beruhen wohl einfach darauf, daß er das Phayremanuskript des Jātaka nicht einsehen konnte.

Wie sich aus einer Reihe ungeschwärzter Buchstabenlinien ergibt, ist auch dieses Manuskript durchkorrigiert.

Ich habe im vorhergehenden schon davon gesprochen, daß diese drei Manuskripte aus der Aṭṭhakathā abgeschrieben sind. Da sich der Beweis nicht durch Aufstellung des Handschriftenstammbaums erbringen ließ, bleibt als einziges Beweismittel die Einzeltatsache. Die will ich im folgenden anführen. Dabei scheiden für die Beweisführung die uddāna aus, da sie sicher sekundär sind, sonst könnten die uddāna zu den vagga 5 und 10 nicht hinter den Unterschriften paṭhamapaṇṇāsako bzw. dutiyapaṇṇāsako stehen, sondern müßten davor ihren Platz haben.

Der Beweis nun, daß unsere Versjātakahandschriften aus der Aṭṭhakathā abgeleitet sind, läßt sich bereits für alle drei Manuskripte an einem Verse des Ekanipāta erbringen. Jāt. 77 lautet der «kanonische» Vers der Hss.:

*Usabhā rukkhā gāviyo gavā ca  
asso kaṃso siṅgālī ca kumbho  
pokkharañi ca apākacandanaṃ  
lābūni sīdanti sīlā plavanti  
maṇḍukiyo kaṇhassabbe gilanti  
kākaṃ subañṇū parivārayanti  
tasā vakā eḷakānaṃ bhayāhi  
vipariyāso vattati nayiddhamatthi.*

Wie aus dem darauf folgenden Kommentar hervorgeht, lag die letzte Verszeile dem Kommentator vor, denn er erklärt *vipariyāso* bis *atthi*. Wir dürfen diese Verszeile also als etwas sicher gegebenes ansehen, die FAUSBÖLLSchen Mss. haben hier einen Defekt. In einer redaktionellen Bemerkung am Schluß dieses Jāt. lesen wir nun: «*Parinibbute pana bhagavati saṃgūtikārakā usabhārukkhādīni tīṇi padāni aṭṭhakathaṃ aropetvā lābūnī ādīni pañca padāni ekaṃ gūtham katvā ekanipātapāliṃ āropesuntī*<sup>1)</sup>».

1) Vgl. RHYS DAVIDS, Buddhist Birth Stories, LXXVII, Anm. 3. Die hier gegebene Übersetzung ist nicht genau.

Leider ist diese Angabe nicht so klar, wie man es gerne wünschen möchte. Ich übersetze die Stelle so: Nach Buddhas Tode nahmen die Konzilsteilnehmer die drei Verszeilen, die mit *usabhārukkhā* beginnen, in die Aṭṭhakathā auf, machten aus den fünf Verszeilen, die mit *lābūni* beginnen, einen Vers und nahmen (ihn?) in den Text des Ekanipāta auf. Danach sollte man erwarten, daß in der Aṭṭhakathā nur die drei ersten Verszeilen stünden, im kanonischen Jātakavers aber die fünf letzten. Es stehen aber in der Aṭṭhakathā noch vier weitere, von denen die mit *lābūni* beginnen (FAUSB. I, S. 336), im kanonischen Verse finden sich auch die drei ersten Verszeilen, die mit *usabhā rukkhā* anheben (FAUSB. I, S. 344).

Von diesem Tatbestande aus würde man eher geneigt sein, eine andere Übersetzung vorzuschlagen: Nach dem Tode des Erhabenen nahmen die Konzilsteilnehmer die drei Verszeilen, die mit *usabhā rukkhā* beginnen, in die Aṭṭhakathā auf, machten (aus ihnen und) den fünf Verszeilen, die mit *lābūni* beginnen einen Vers und nahmen ihn in den Text des Ekanipāta auf. Indessen ist diese Übersetzung nicht aus dem Wortlaut des Textes herauszuholen und deshalb unmöglich. Trotzdem wird sich die Sache genetisch so verhalten. Denn zu der Zeit, als die Versanfänge zu Einleitungstiteln der Jātakas genommen wurden, muß der «kanonische» Vers noch mit *lābūni* begonnen haben<sup>1)</sup>. Die mit *usabhā rukkhā* beginnenden drei Verszeilen wurden zuerst in die Aṭṭhakathā aufgenommen — das geht aus der redaktionellen Bemerkung mit Deutlichkeit hervor — und drangen von da aus nach Festsetzung der Einleitungstitel in den «kanonischen» Vers ein. Das wurde dadurch ermöglicht, daß die restlichen Verszeilen identisch waren. Aber selbst wenn man diese Entwicklung nicht anerkennen wollte, bliebe doch die Feststellung der Nachschrift unseres Jātika bestehen, daß die mit *usabhā* beginnenden drei Verszeilen eben in die Aṭṭhakathā aufgenommen wurden. Damit ist aber durch

1) Vgl. OLDENBERG, GGA 1911, 445, Anmerkung.

die einheimische Quelle selbst unter allen Umständen festgestellt, daß Verstexte, die diese drei Verszeilen *usabhā* usw. aufweisen, der Aṭṭhakathā entnommen und nicht das kanonische Versjātaka sind. Damit ist erwiesen, daß auch unsere drei Hss. aus der Aṭṭhakathā abgeschrieben sind.

Sollte es noch weiterer Beweismittel bedürfen, so möchte ich darauf hinweisen, daß an einer Reihe Stellen das *ti* stehen geblieben ist, das ein Verbum des Sagens vor dem Verse voraussetzt, und damit den Prosatext. Ich führe an: C Vers zu Jāt. 61, 70, 140, 150; B fol. kha<sup>b</sup> Z. 8 = FAUSB. Jāt. 203 v. 105 (*sammāsambuddhānantī*), fol. gāh<sup>a</sup> Z. 9 = FAUSB. III. S. 227, v. 135 (*paḅḅhinū ti*), fol. ghe<sup>a</sup> Z. 3 = FAUSB. III. 336. v. 38 (*vaḅḅhatīti*); fol. ṅa<sup>b</sup> 8 = FAUSB. III. 460, v. 58 (*saccupasaḅḅhitantī*); fol. ṅā<sup>a</sup> Z. 5 = FAUSB. III. 468 v. 68 (*bhāḅḅmatāmivāti*); fol. cā<sup>a</sup> Z. 2 = FAUSB. IV. 78 v. 138 (*saccanti*) und öfter.

Allen Zweifel über die Auffassung der Handschriften behebt die Tatsache, daß Hs. B folgende Prosastellen der FAUSBÖLLschen Ausgabe bringt: FAUSB. V, S. 416, 18<sup>1)</sup>—  
 20 418, 3; 419, 18—19; 419, 25—26; 420—422, 19; 424, 15—425, 25 (Vers und Prosa); 432, 31 *catvārimāni* . . . . Vgl. B fol. ḁha<sup>b</sup> Z. 2 ff. Daß hier ein Versehen bei der Abschrift aus der Aṭṭhakathā unterlaufen ist, geht daraus hervor, daß die Stelle FAUSB. 423, 24—424, 14 in B fehlt. Diese Prosastücke  
 25 finden sich an entsprechender Stelle auch in A und C (fol. ṅo Z. 9 ff.). Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, der Grund für die Aufnahme dieser Stellen in unsere Versjātakahandschriften sei darin zu erblicken, daß diese Stellen durch einen worterklärenden Kommentar ausgezeichnet sind,  
 30 wie der Grund für die Auslassung der erwähnten Stelle darin zu suchen sei, daß diese Stelle des worterklärenden Kommentars entbehrt.

Diesen Eindruck verstärkt eine andere Stelle. Ms. B bietet fol. kha<sup>b</sup> Z. 7 *appamāṅo buddho || appamāṅo dhammo ||*

1) Hierzu wolle man die Ausführungen OLDENBERGS, GGA 1911, 448, Anmerkung 1, vergleichen.

*appamāṅo samḅho || pamāṅavantāni sarisabbāni || ahi vicchikā sutapadi || unḅanāḅḅhi sarabū musikā || katū me . . .* Diese Stellen finden sich an entsprechender Stelle auch in A und in C (fol. kau<sup>b</sup> Z. 5), bei FAUSB. steht die Stelle II, 147, 3<sup>1)</sup>. Der folgende Vers 105 der FAUSB. Ausgabe ist metrisch  
 5 so wenig intakt, das ihn OLDENBERG bekanntermaßen für Prosa gehalten hat (Cullav. V. 6). Dieser Umstand spricht gewiß dafür, daß hier ein alter Zaubertext ad hoc für die Bedürfnisse des Jātaka zurechtgestutzt wurde. Aber wenn  
 10 der Text auch einem alten Zauber entstammt, oder z. T. nach ihm gebildet sein mag, so bleiben zum mindesten die drei letzten Zeilen unter allen Umständen Prosa. Nimmt man  
 nun an, daß prosaische Formeln infolge ihres Charakters als Zaubersprüche einen wesentlichen Bestandteil des kanonischen  
 15 Jātaka bildeten, dann muß man zugeben, daß es überhaupt kein kanonisches Versjātaka geben kann. Nimmt man das  
 aber nicht an, dann sind eben alle drei Mss. Auszüge aus der Aṭṭhakathā. Auch hier dürfte der Lapsus dann darin  
 seinen Grund haben, daß diesen Stellen ein worterklärender  
 20 Kommentar beigegeben ist.

Ein weiterer Beweis dafür, daß die Hss. aus der Aṭṭhakathā abgeschrieben sind, ist darin zu erblicken, daß sie  
 Samodhānagāthā aufweisen<sup>2)</sup>. So bietet B fol. ṭā<sup>a</sup>, 4 die Samodhānagāthā FAUSB. V. 151, v. 92, und zwar in erweiterter  
 Form, indem es Z. 4 hinter *Kolito* heißt:  
 25

*Nārado Uḅāyi thero  
 parisā Buddhaparisā  
 Sorabhaṅgo lokanātho  
 evam . . .*

B fol. ḁha<sup>a</sup> Z. 1 = A fol. ḁhu<sup>b</sup> Z. 4 = C ṅo<sup>a</sup> Z. 8 (von der Wiedergabe von Abweichungen in A und C wird abgesehen) heißt es für FAUSB. V, 412, 9 ff.:

1) Vgl. SENART, Journ. As. 1901, 402. Die Übereinstimmung beider Stellen erstreckt sich nicht nur auf die Verse, wie SENART angibt.

2) WINTERNITZ, Geschichte der indischen Literatur, II, 93.

*Hiri Uppalavaṇṇāsī  
Kosiyo dānapati bhikkhu  
Anūruddho Pañcasikho  
Anando asi Mātali  
Sūriyo Kassapo bhikkhu  
Moggalāno si Candimā  
Suddhābhajana jātakam*

Es reicht aus, auf diese zwei Stellen hinzuweisen, an der letzten bietet der FAUSB. Text noch Prosa.

10 Auch die zuletzt angeführten Stellen weisen unsere drei Versjātakahandschriften als Abschriften aus der Aṭṭhakathā aus, die die Prosa mit enthielt. Es kann gar keine Rede davon sein, daß diese Hss. einen echten Versjātakatext enthalten. Den Text dieser Mss. herauszugeben, ist deshalb  
15 zwecklos, er ist nur bei einer Neuausgabe der Jātakatthavaṇṇanā mit heranzuziehen.

Es ist damit natürlich schon gesagt, daß es nicht angeht, das Phayremanuskript als Stütze für die Akhyāntheorie anzuziehen. Weiter dürfte es zum mindesten ratsam er-  
20 scheinen, nicht eher mit dem kanonischen Versjātakā als einer Tatsache zu rechnen, als bis seine Existenz etwas sicherer erwiesen ist, als das bisher der Fall ist<sup>1)</sup>. Ich kann es wenigstens nicht als überzeugenden Beweis ansehen, wenn gesagt wird, die Anordnung der Jātaka nach der Zahl der  
25 Verse stelle das Versjātakā sicher. Blieb doch die Zahl der Verse auch ein unterscheidendes Moment, wenn die Prosa vorhanden war<sup>2)</sup>.

Ich kann auch nicht finden, daß SENART, J. As. 1901, S. 385 ff. die Existenz eines Werkes erwiesen hat, das nur  
30 aus den Jātakaversen bestanden hätte. Denn schließlich ist dieser Beweis nicht damit erbracht, daß man nachweist, daß einzelne Strophen älter sind als die sie jetzt begleitende Prosa. Bei Ausdrücken wie *sesagāthā*, *aṭṭhamanavamā abhisambuddhagāthā* usw. wäre es vor Verwendung in der Dis-

1) WINTERNITZ, Geschichte der indischen Literatur, II, 92 u. ib., Anm. 2.

2) Vgl. LÜDERS, NGGW 1897, 119, Anm. 2; SENART, Journ. As. 1901, I, 402; GEIGER, Pālī, S. 15, § 13.

kussion nötig gewesen festzulegen, welcher Prosaschicht des Jātakā sie angehören, vor allem also, daß sie nicht der Prosa des Wort-für-Wort-Kommentars zuzurechnen sind. Sonst reunte man offene Türen mit sehr viel Nachdruck ein.

Aber ich überschreite damit bereits die Grenzen, die der Untersuchung durch das zu Grunde liegende Material gezogen sind, kann hier auch nicht auf die Frage eingehen, ob SENART in seiner Arbeit im Journ. As. 1901 das Versjātakā als unabhängigen Text wirklich erwiesen hat, weil dies zu beantworten die Untersuchung eines ganz anderen  
10 Materials voraussetzt. Ich habe mich hier bei der Notiz zu begnügen, daß die drei Hss., die mir vorlagen, kein Versjātakā sind, sondern Abschrift aus einer Aṭṭhakathā und daß, insoweit das Phayrems. zur Stütze angezogen wurde, dem Analogieschluß der Boden entzogen wird, nach dem Ver-  
15 hältnis von kanonischem Versjātakā zur Aṭṭhakathā dürfe für eine bestimmte Klasse überlieferter Verse eine Prosa als nicht überkommen und zu ergänzen angenommen werden.

Ich hatte ursprünglich die Arbeit begonnen, um das kanonische Jātaka herauszugeben. Das erwies sich als un-  
20 möglich, weil der Text, den ich suchte, in dem mir vorliegenden hs. Gute gar nicht zu finden war und mit dem Leningrader Codex scheint es genau so unmöglich zu sein. Ich gebe nun auf den folgenden Seiten den Text des Ekanipāta nach dem Ms. 144, und verweise die Abweichungen  
25 der beiden anderen Hss. mit den angegebenen Bezeichnungen in die Noten.

> bedeutet: umgeändert in:

< „ hergestellt aus:

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa.

Apaṇṇakaṃ thānameke  
dutiyaṃ āhu takkikā,  
etadaññāya medhāvī  
taṃ gaṇheyya apaṇṇakaṃ.

Apaṇṇakajātakaṃ. (Jāt. 1.)

Akilāsuno vaṇṇapathe khaṇantā  
udaṅgaṇe tattha papaṃ avindum.  
evaṃ muni viriyabalūpapanno  
akilāsu vinde hadayassa santiṃ.

Vaṇṇapathajātakaṃ. (Jāt. 2.) 10

Idha ce naṃ virādhesi  
saddhammassa niyāmakam,  
caram tvaṃ anutappesi  
Serivāyaṃ va vāṇijo.

Serivajātakaṃ. (Jāt. 3.) 15

Appakena pi medhāvī  
pābhatena vicakkhaṇo  
samuṭṭhāpeti attānaṃ  
aṇum aggim va sandhamam

Cūlasetṭhijātakaṃ. (Jāt. 4.) 20

Kim agghati taṇḍulanālikāyaṃ?  
assāna mūlāya padehi rāja!

1 C: *apaṇṇakanthānam* 8 B: *muni* > *muni* C: *viriyabalu pa-*  
*panno* 9 C: *santi* 13 A: Das «a» von *caram* erklärt sich wohl daraus,  
daß in der Zwischenzeile über «ca» der geschlossene Kreis des «t» von *santiṃ*  
z. 5 steht, sodaß für den Kreis des «i» entweder kein Platz war, oder vielleicht  
der «t»-Kreis auch falsch gedeutet worden sein mag. Die beiden gleichen Wörter  
stehen auch in B übereinander — zufällig, da die Zeilen sich nicht decken.  
B liest aber: *ciram*. C: *ciram*. Die beiden «p» von *anutappesi* weisen in C  
oben (dort wo der p-Kreis geöffnet ist) zwei kleine, parallele, senkrechte Striche  
auf, um einer Verlesung in «v» vorzubeugen. Die Striche sind ungeschwärzt.  
16 B: *medhāvī* < *medhāvī* 19 C: *aṇu aggi* 20 C: *cūlasetṭhijātakaṃ*  
21 B: *kimagghati* > *kim agghati*, indem *ṃ* nachgetragen, *m* getilgt, *a* unter-  
geschrieben wurde. C: *kimagghati* 22 B: *assānamūlāya* > *assāna*  
*mūlāya, vadehi* C: *assānaṃ mūlāya, cadehi*.

Bārāṇasiṃ santarabāhirato  
ayamagghati taṇḍulanālikā.

Taṇḍulanālijātakaṃ. (Jāt. 5.)

Irirottappasampannā  
sukkadhammasamāhitā  
santo sappurisa loke  
devadhammā ti vuccare.

Devadhammajātakaṃ. (Jāt. 6.)

Putto tyāham mahārāja,  
tvaṃ maṃ posa janādhipa!  
aññe pi devo poseti,  
kicci devo sakaṃ pajaṃ!

Kaṭṭhavāhanajātakaṃ. (Jāt. 7.)

Api ataramānaṃ  
phalāsā va samijjhati.  
vipakkabrahmacariyo smi,  
evaṃ jānāhi Gāmaṇi!

Gāmaṇijātakaṃ. (Jāt. 8.)

Uttamaṅgaruhā mayham  
ime jātā vayoharā  
pātubhūtā devadūtā,  
pabbajjāsamayo mama.

Devadūtajātakaṃ. (Jāt. 9.)

Yañca aññe na rakkhanti,  
yo ca aññe na rakkhati,  
sa ve rāja sukham seti  
kāmesu anapekhavā.

Sukhavāhanajātakaṃ. (Jāt. 10.)

Apaṇṇakavaggo paṭṭhamo.

Tassuddānaṃ:

Varāpaṇṇaka-vannaṇapatha-serivaro  
suvicakkhaṇa-taṇḍulanālikassā  
hiri-puttavar-uttama-gāmaṇinā  
«Yocanarakkhati» tena dasa.

1 C: *Bārāṇasimantara*<sup>o</sup> 6 C: *sappurisa* 20 C: *vayomāra*  
21 C: *pātubhūtā* 22 C: *pappajja* 26 C: *rāja* 27 C: *anamekharā*  
28 B: *sukhavāhari*<sup>o</sup> 29 B: *paṭṭhamo* C: *paṭṭhamo* 31 C: *varāpaṇṇaka-*  
*patha* (C om. *vanna*).

Hoti silavatam attho  
paṭisandhāravuttinam.  
Lakkhaṇam passa āyantam  
ñātisaṃghapurakkhitam,  
atha passas' imaṃ Kālam  
suvihinaṃ va ñātibhi.

Lakkhaṇajātakaṃ. (Jāt. 11.)

Nigrodhameva seveyya  
na Sākhāmapasamvase!  
Nigrodhasmiṃ matam seyyo  
yañce Sākhāsmi jivitaṃ.

Nigrodhajātakaṃ. (Jāt. 12.)

Dhīratthu kaṇḍinaṃ sallam  
purisaṃ gāḷhavedhinaṃ!  
dhīratthu tam janapadam  
yatthitthi pariṇāyikā!  
te cāpi dhikkitaṃ sattā  
ye itthinam vasaṃ gatā.

Kaṇḍijātakaṃ. (Jāt. 13.)

Na kiratthi rasehi pāpiyo  
avāsehi va sandhavehi vā.  
vātamigaṃ gahananissitaṃ  
vasamānesi rasehi Sañjāyo.

Vātamigajātakaṃ. (Jāt. 14.)

Aṭṭhakkhuraṃ Kharādiye  
migaṃ vaṅkātivākinam  
sattahi kālātikkantaṃ  
na nam ovāditussahe.

Kharādiyajātakaṃ. (Jāt. 15.)

1 C: silavatam 4 C: purakkhatam 5 C: Kalam 6 B:  
°vihinaṃ < vihinaṃ C: °vihanaṃ vaññātibhi 11 B: «e» von yañce  
nachgetragen unter der Zeile. C: Sākhāsmiṃ 13 C: dhīratthu 15 C:  
dhīratthu, janappadam 17 C: te jāpi, satthā 18 C: itthinam 19 B:  
Kaṇḍijātakaṃ mit Tilgung eines Zeichens hinter ṇḍi C: Kaṇḍijātakaṃ  
21 C: avāsehi vā sandhavehi vā B: erstes vā > va, links darunter ein ge-  
tilgtes «hi» 22 B: gahaṇa > gahana C: gahaṇa 23 A: Sañcayo >  
Sañjāyo C: Sañcayo 25 C: °kkharam 26 A: vaṅkāti: vaṅkinam  
27 B: «hi» von sattahi getilgt und unter der Zeile wieder nachgetragen, in

Migaṃ tipallattamanekamayaṃ  
aṭṭhakkhuraṃ addharattāpapāyimaṃ  
ekena sotena chamāssasanto  
chahi kalāhi 'tibhoti bhāgineyyo.

Tipallattajātakaṃ. (Jāt. 16.)

Kāle vā yadi vā juṃhe  
yadā vāyati māluto,  
vātajāni hi sitāni,  
ubho 'ttha-m-aparājita.

Mālujātakaṃ. (Jāt. 17.) 10

Evam ce sattā jāneyyumaṃ:  
dukkhāyaṃ jātisambhavo,  
na paṇo paṇinaṃ haññe  
paṇaghāti hi socati.

Maukabhatajātakaṃ. (Jāt. 18.) 15

Sace mucce pecca mucce,  
muccamāno hi bajjhati,  
na hevaṃ dhīrā muccanti,  
mutti bālassa bandhanaṃ.

Āyāciabhatajātakaṃ. (Jāt. 19.) 20

Kālātikkantaṃ links unter «ti» ein getilgtes Kreuzchen, das über «hi» bezieht sich wohl auf das getilgte «hi», von dem eben zu Z. 21 die Rede war. C: satta-kālahitikkantaṃ 1 B: tipallatta° < tipallattha° C: tipallattha° 2 C: aḍḍharattāpapāri A: °ratthā° (?) 3 B: chamāyassasanto > chamāssasanto, die beiden «ss» waren zunächst untereinander geschrieben, das untergeschriebene «s» ist getilgt und durch den angehängten Bogen des Doppel «s» ersetzt. C: chamāyassasanto 4 B: wie oben, doch mag der Haken des t nachgetragen sein, die Farbe der Tinte scheint mir anders zu sein. Vor und hinter «ti» in 'tibbo, und zwar unter der Zeile, ist ein «a» nachgetragen, beidemal wieder getilgt. C: kalāhi° 5 C: nikkhākamajātakaṃ B: las ursprünglich thikkhātāmajātakaṃ. thikkhātāma ist durchstrichen und tipallatta untergeschrieben, wobei hinter «lla» zwei Buchstaben t (?) getilgt sind, soviel ich sehe, weil der anusvāra des darunterstehenden: dukkhāyaṃ jātisambhavo in das «ll» fiel. 12 C: sambhavo 13 C: paṇina 14 C: paṇaghāti 15 B: las ursprünglich paṇavadhajātakaṃ. Für das durchstrichene paṇavadhā ist mattakabhata untergeschrieben. C: paṇavadhajātakaṃ 16 B: pacca > pecca durch untergeschriebenes e. C: pacca 18 B: hevaṃ dhīrā C: hevaṃ dhimuccanti 19 B: las ursprünglich: bandhanajātakaṃ. bandhana ist durchstrichen und dafür āyāciabhata untergeschrieben. C: bandhanajātakaṃ.

Disvā padamanuttiṇṇaṃ.  
disvān' otaritaṃ padaṃ:  
naḷena vāriṃ pissāma  
ne ca maṃ tvaṃ vadhissasi.

Naḷapānājātakam. (Jāt. 20.)

Silavaggo dutiyo.

Tassuddānaṃ:

Atha Lakkhaṇa-Sākha-dhiratthu puna  
na kiratthi rasehi-Kharādiyā  
atibhotirasa-māluta-pāṇa  
mucce na-naḷavhayanena bhavanti dasa.

10

Ñātameṭaṃ kuruṅgassa,  
yaṃ tvaṃ sepaṇṇi siyyasi.  
aññaṃ sepaṇṇi gacchāmi.  
na me te ruccate phalaṃ.

15

Kuruṅgamigajākam. (Jāt. 21.)

Ye kukkurā rājakulamhi vaddhā  
koleyyakā vaṇṇabalūpapannā,  
te me na vajjhā, mayamasma vajjhā,  
nāyaṃ saghacchā, dubbalaghāṭikāyaṃ.

20

Kukkurajātakam. (Jāt. 22.)

Api passena semāno  
sallehi sallalīkato,  
seyyo va vaḷavā gojo  
yuñja maññeva sārathi!

25

Gojāniyajātakam. (Jāt. 23.)

Yadā yadā yattha yadā  
yattha yattha yadā yadā  
ājañño kurute vegam,  
hāyanti tattha vaḷavā.

30

Ājaññajātakam. (Jāt. 24.)

1 C: padamanottinṇaṃ 3 C: vāri 4 C: neva maṃ, vadissasi  
B: na ca < neca 8 C: dhiratthusupuna 9 C B: kharādikayā, B > kha-  
rādiyā 10 C: atitoti 12 C: ñātameṭhaṃ 14 B: sepaṇṇi < sepaṇṇim  
17 C: rājakuladāma vaddhā 19 C: mayamasma 20 C: dubbalaghāṭi°  
23 C: sallalīkato 24 C: bhojo 25 C: yuñca maññepa 26 C:  
Bhojāniyajātakam 30 C: vaḷavā.

Aññaṃaññehi titthehi  
assaṃ pāyehi sārathi  
accāsanassa suhito  
pāvāsassa pi tappati.

Titthajātakam. (Jāt. 25.)

Purāṇacorāṇaṃ vaco nisamma  
Mahiḷamukho pothayamanvacāri,  
susaññatānaṃ hi vaco nisamma  
gajuttamo sabbaguṇesu aṭṭhā.

Mahiḷamukhajātakam. (Jāt. 26.)

10

Nālaṃ kabaḷaṃ padātave,  
na piṇḍaṃ na kuse, na ghaṃsitum,  
maññāmi abhiṇhadassanā  
nāgo snehamakāsi kukkure.

Abhiṇhajātakam. (Jāt. 27.)

15

Manuññaṃeva bhāseyya  
nāmanuññaṃ kudācanaṃ,  
manuññaṃ bhāsamānassa  
garuṃ bhāraṃ udaddhari,  
dhanañca naṃ alabbhesi,  
tena c' attamano abu.

20

Nandivāḷajātakam. (Jāt. 28.)

Yato yato garuṃ dhuraṃ,  
yato gambhīravattani,  
tadāssu kaṇhaṃ yuñjanti,  
svāssu taṃ vahate dhuraṃ.

25

Kaṇhajātakam. (Jāt. 29.)

Mā Munikassa pihayī  
āturannāni bhūñjati.

3 C: sahiko 5 C: titthajātakam 6 C: purā[na]corāṇam, [na]  
getilgt. 7 B: anocāri < anocāri C: anacāri 8 C: susaññatānaṃ  
9 C: sabpa°, aṭṭhāsi 11 C: nālakabala pa° 12 C: piṇḍa 14 C:  
senaham 16—18 B: im «n» von manuññaṃ ist der senkrecht hinabgezogene  
Schwanz des u getilgt, dafür ist er nach rechts schwach gezogen. 19 C:  
gurumdhāraṃ 20 C: alambhēri 22 C: nandivāḷa° 23 C: garuṃ  
24 B: gambhira° C: gambhira° 26 B: Der Strich des «ā» scheint später  
nachgetragen zu sein. C: svāssu, vahāte.



apposukko bhusaṃ khāda!  
etaṃ dighāyulakkhaṇaṃ.

Munikajātakaṃ. (Jāt. 30.)

Kuruṅgavaggo tatiyo.

Tassuddānaṃ:

Kuruṅgassa-kukkura-gojavaro  
puna vālav'-assasirivayano  
maḥilāmukha-nā-manuñṇavaro  
vahate dhura-munikena dasa.

Kulāvakā Mātali Sippalismiṃ  
isāmukhenapparivajjayassu!  
kāmaṃ cajāma asuresu pāṇaṃ.  
mā me dijā vikkulavā ahesuṃ.

Kulāvakajātakaṃ. (Jāt. 31.)

Rudaṃ manuñṇaṃ, rucirā ca piṭṭhi,  
veḷuriyavaṇṇasannibhā ca givā.  
byāmamattāni ca pekhūṇāni,  
naccena te dhītaraṃ no dadāmi.

Naccajātakaṃ. (Jāt. 32.)

Sammodamānā gacchanti  
jālamādāya pakkhino,  
yadā te vivadissanti,  
tadā ehinti me vasaṃ.

Sammodamānajātakaṃ. (Jāt. 33.)

Na maṃ sitaṃ, na maṃ uṇhaṃ,  
na maṃ jālasmi bādhaṇaṃ,  
yañca maṃ maññate macchi,  
aññaṃ so ratiyā gato.

Macchajātakaṃ. (Jāt. 34.)

3 C: *munikajātakaṃ* 6 C: *tojavaro* 7 C: *vālaassasiri*<sup>o</sup> 8 C:  
*nāmanuñṇavaro* 9 C: *vahabhe* 12 B: *cajāma* < *cajama* C: *cajā-*  
*maṃ ca asuresu pākaṃ* 13 C: *nāyime, rikularā* 15 C: *rutanaṃ*  
16 C: *vaṇṇapasannipāṭṭhāja givā* 17 B: in *pekkhanāni* ist getilgt:  
*kkhanā*. Unter *kkha* steht *khu*, über *nā*: *ṇā* C: *pekkhanāni* 20 C:  
*samodamānā* 24 C: *samodamānajātakaṃ* 25 C: *m* von 2. *maṃ* unge-  
schwärzt, *sitaṃ* 26 B: *jālasmi* < *jālasmiṃ*. C: *jālasmiṃ* 27 C: *macchi*.

Santi pakkhā apatana,  
santi pādā avañcana,  
mātāpitā ca nikkhanta,  
jātaveda paṭikkama.

Vaṭṭakajātakaṃ. (Jāt. 35.) 5

Yannissitā jagatirūhaṃ vihaṅgamā  
svāyaṃ aggim pamuñcati.  
disā bhajatha vakkhaṅgā!  
jātaṃ saraṇato bhayaṃ.

Sakujātakaṃ. (Jāt. 36.) 10

Ye vuḍḍhamapacāyanti,  
narā dhammassa kovidā,  
diṭṭheva dhamme pāsamsā  
samparāye ca suggatiṃ.

Tittirajātakaṃ. (Jāt. 37.) 15

Nāccantaṃ nikatippaṇṇo  
nikatyā sukhamedhati.  
ārādheti katippaṇṇo  
bako kakkatakā-m-iva.

Rakajātakaṃ. (Jāt. 38.) 20

Maññe sovaṇṇayo rāsi  
soṇṇamālā ca. Nandako  
yattha dāso āmajāto  
ṭhito thulāni gajjati.

Nandajātakaṃ. (Jāt. 39.) 25

Kāmaṃ patāmi nirayaṃ  
uddhampādo avamsiro,  
nānariyaṃ karissāmi,  
handā piṇḍaṃ paṭiggaha!

Khadrāṅgārajātakaṃ. (Jāt. 40.) 30

6 C: *m*-Schleife ungeschwärzt nachgezogen 7 C: *pamuñjati* 8 C:  
*bhajata* 10 B: *aggijātakaṃ* > *sakujātakaṃ* (*aggi* ist getilgt, *sakujā-*  
untergeschrieben). C: *agganūmajātakaṃ* 11 C: *apajāyanti* 14 C:  
*suggati* 16 C: *nāccantakatippadhāṇā* | 17 C: *sudham* 18 C:  
*ārādheti* 20 B: in *bakindāma*, wie ursprünglich geschrieben war, ist *indma*  
getilgt und *jātakaṃ* dafür untergeschrieben. C: *bakindāma* 22 C: *sovaṇṇa*<sup>o</sup>  
24 C: *thito (tito?)*, *niggajjhati* 25 in B ist *sovaṇṇamālā nāma* getilgt  
und dafür *nandajātakaṃ* übergeschrieben. C: *sovaṇṇamālā nāma* 26 C:  
*patāpi* 30 C: *khatira*<sup>o</sup>.

Kulāvakavaggo catuttho.  
Tassuddānaṃ:  
Sirimātaḷi-dhitara-pakkhivaro  
ratiyā gato-mātāpitā ca puna  
jagatiruha-vuḍḍha-sukakkaṭako  
tathā nandaka-piṇḍavarena dasa.

Yo attakāmassa hitānukampino  
ovajjamāno na karoti sāsanaṃ,  
ajāya pādamolamba  
Mittako viya socati.

Losakajātakaṃ. (Jāt. 41.)

Yo atthakāmassa hitānukampino  
ovajjamāno na karoti sāsanaṃ,  
kapotakassa vacanaṃ akatvā  
amittahatthathagato va seti.

Kapotajātakaṃ. (Jāt. 42.)

Yo atthakāmassa hitānukampino  
ovajjamāno na karoti sāsanaṃ,  
evaṃ so nihato seti  
Veḷukassa yathā pitā.

Veḷukajātakaṃ. (Jāt. 43.)

Seyyo amitto matiyā upeto,  
na tveva mitto mativippahīno.  
makasaṃ vadhissan ti eḷamūgo  
putto pitu abbhida uttamaṅgaṃ.

Makasajātakaṃ. (Jāt. 44.)

3 C: °māhalivitarasakkhivaro 5 C: jagati° 6 C: tatā, piṇḍa-  
kavarena 7 B: C: atthakāmassa 9 B: °olubmā > (a)mba durch Til-  
gung und Überschreiben. C: °olubha 11 B: tilgt mittakināma, setzt  
dafür losakajātakaṃ links auf den Rand. C: mittakināma 12 C: at-  
tākāmassa 14 C: kapotakassa 15 C: amittahatthathagato 16 B:  
kapotānaṃ > kapotajātakaṃ durch Tilgung und Überschreiben. C: kapo-  
tānaṃ 17 C: attakāmassa. C: hitānukampino 21 B: veḷukināma >  
veḷukajātakaṃ durch Tilgung und Unterschreiben. C: veḷukināma 23 B:  
vipphahīno > vippahīno, vielleicht ist der «i»-Haken später nachgezogen.  
C: vippahīno 24 C: vadhissan ti eḷamūgo 25 B: abbhida > abbhida.  
C: abbhida 26 B: makasānaṃ > makasajātakaṃ durch Tilgung und  
Unterschreiben. C: makasānaṃ.

Seyyo amitto medhāvi  
yañce bālānukampako.  
passa Rohinikaṃ jampim  
mātarāṃ hantāna socati.

Rohinjātakaṃ. (Jāt. 45.) 5

Na ve anattakusalena  
atthacariyā sukhāvahā.  
hāpeti atthaṃ dummedho  
kapi ārāmiko yathā.

Āramadūsakijātakaṃ. (Jāt. 46.) 10

Na ve anattakusalena  
atthacariyā sukhāvahā.  
hāpeti atthaṃ dummedho  
Koṇḍañño vāruṇim yathā.

Vāruṇidūsakijātakaṃ. (Jāt. 47.) 15

Anupāyena yo atthaṃ  
icchati so vihaññati.  
cetā haniṃsu Vedabbaṃ,  
sabbe te byasanamajjhagū.

Vedabbajātakaṃ. (Jāt. 48.) 20

Nakkhattaṃ paṭimānentaṃ  
attho bālaṃ upaccagā.  
attho atthassa nakkhattaṃ  
kiṃ karissanti tārakā.

Nakkhattajātakaṃ. (Jāt. 49.) 25

Dummedhānaṃ sabassena  
yañño me upayācīto.

3 C: passi rohinikaṃ jampim. B: jammim 4 B: C: hantāna  
5 B: rohinināma > rohinijātakaṃ durch Durchstreichen und Überschreiben.  
C: rohinināma 8 C: attha 9 B: kapimārāmiko > kapi ārāmiko (mā  
durchgestrichen, ā überschrieben) C: kapimārāmiko 10 C: °dūsakim  
nāma. B: āramadūsakināma > °dūsakajātakaṃ (sic) durch Durchstreichen  
und Unterschreiben. 12 C: sukhāvahā 14 B: vāruṇi yathā > vāruṇim  
yathā. C: vāruṇi (sic) yathā 15 B: vāruṇidūsakināma > vāruṇidūsaka-  
jātakaṃ durch Durchstreichen und Überschreiben C: vāruṇidūsakināma  
17 C: viññati 18 C: haniṃsu vedabbaṃ 19 C: sabbe 20 B: ve-  
dabbānaṃ > vedabbajātakaṃ durch Durchstreichen und Überschreiben. C:  
vedabbānaṃ 23 B: nakkhattaṃ 25 B: nakkhattināma > nak-  
khattajātakaṃ durch Durchstreichen und Überschreiben. C: nakkhattināma.

Zeitschr. f. Ind. u. Iran. Bd. IV.

idāni kho haṃ yajissāmi  
bahuṃ adhammiko jano.

Dummedhajātakaṃ. (Jāt. 50.)

Atthakānavaggo pañcamo.

Paṭhamapaṇṇāsako.

Tassuddānaṃ:

Atha mittakamātukapotavaro  
tathā veḷuka-eḷamugo-rohini  
kapi-vāruṇi-cetacarā ca puna  
tathā tāra-yaññavarena dasa.

10

Āsīsetheva puriso,  
na nibbindeyya paṇḍito!  
passāmi vo haṃ attānaṃ  
yathā icchiṃ tathā ahu.

Mahāsīlavajātakaṃ. (Jāt. 51.) 15

Vāyāmetheva puriso,  
na nibbindeyya paṇḍito!  
passāmi vo haṃ attānaṃ  
udakā thalamubbhataṃ.

Cūḷajanakajātakaṃ. (Jāt. 52.) 20

Tatheva puṇṇā pātiyo.  
aññāyaṃ vattate kathā,  
ākāraṇena jānāmi:  
na cāyaṃ bhaddikā surā.

Puṇṇapātijātakaṃ. (Jāt. 53.) 25

Nāyaṃ rukkho durārūho  
na pi gāmato ārakā,

2 B: *bahuṃ* < *bahū*, wobei allerdings fraglich, ob *m* bei der Tilgung des *u*-Strichs nachgetragen wurde. C: *bahu* 3 In B ist *lokattacariyā nāma* getilgt, dafür ist *dummedhajātakaṃ* untergeschrieben. C: *lokattacariyā nāma* 5 C: *paṭhapannaśako* 7 C: *kapota*<sup>o</sup> 8 C: *velukarohini* || *eḷamūgo kapi* 11 C: *āsīsetheva puriso* 12 C: *nibbindeyya* 13 C: *attānaṃ* 14 C: *icchi, ahu* 15 B: *silavināma* > *mahāsīlavajātakaṃ* durch Durchstreichen und Unterschreiben. C: *silivināma* 16 C: *vāyāpetheva* 17 C: *nibbindeyya* 18 C: *attānaṃ* 20 B: *cūḷajanaki* > *cūḷajanakajātakaṃ* durch Tilgung des *i* und Unterschreiben von *jātakaṃ* C: *cūḷajanaki* 21 C: *puṇṇapātiyo* 24 C: *sarā* 25 B: *puṇṇapāti-nāma* > *puṇṇapātijātakaṃ* C: *puṇṇapātināma*.

ākāraṇena jānāmi:  
nāyaṃ sāduphalo dumo.

Kimphalajātakaṃ. (Jāt. 54.)

Yo allinena cittena  
alinamanaso naro  
bhāveti kusalaṃ dhammaṃ  
yogakkhemassa pattiya,  
pāpuṇe anupubbena  
sabbasaṃyojanakkhayaṃ.

5

Pañcāvudhajātakaṃ. (Jāt. 55.) 10

Yo pahaṭṭhena cittena  
pahaṭṭhāmanaso naro  
bhāveti kusalaṃ dhammaṃ  
yogakkhemassa pattiya,  
pāpuṇe anupubbena  
sabbasaṃyojanakkhayaṃ.

15

Kaṭṭhanakkhandhajātakaṃ. (Jāt. 56.)

Yass' ete caturo dhammā  
vānarinda yathā tava:  
saccaṃ, dhammo, dhīti, cāgo,  
ditṭhaṃ so ativattati.

20

Vānarindajātakaṃ. (Jāt. 57.)

Yass' ete ca tayo dhammā  
vānarinda yathā tava:  
dakkhiyaṃ, sūriyaṃ, paññā,  
ditṭhaṃ so ativattati.

25

Tayodhammajātakaṃ. (Jāt. 58.)

Dhame dhame nātidhame,  
atidhantaṃ hi pāpakaṃ,

3 B: *sādupalonāma* > *kimphalajātakaṃ* durch Durchstreichen von *sadu* und *onāma* und Überschreiben von *kim* und *jātakaṃ* C: *sāduphalo nāma* 4 C: *alinena* 5 C: *alina* 10 B: *alinacittināma* > *pañcāvudhajātakaṃ* durch Unterschreiben C: om. Z. 10—16 12 B: *manaso* < *mānaso* 17 B: *pahaṭṭhacittināma* ausgestrichen, dafür *kaṭṭhanakkhandhajātakaṃ* untergeschrieben C: *pahaṭṭhacittināma* 20 C: *dhīti* 21 C: *atitteti* 22 B: tilgt *caturodhammināma* und schreibt links auf den Rand *vānarindajātakaṃ* C: *caturodhammināma* 24 C: *yata* 27 B: *tayo-dhammināma* > *tayodhammajātakaṃ* durch Tilgung und Unterschreiben. C: *tayodhammināma* 28 C: *nātidhamme*.

dhantena hi satam laddham,  
atidhantena nāsitam.

Bherivādakajātakaṃ. (Jāt. 59.)

Dhamè dhame nātidhame,  
atidhantaṃ hi pāpakaṃ,  
dhantenādhigatā bhogā,  
te tāto vidhami dhamam.

Saṅkhadhamajātakaṃ. (Jāt. 60.)

Āsisavaggo chaṭṭho.

Tassuddānaṃ:

Yathā icchitathāh'-udakāthalā  
sura-sāduphalo va alinamano  
sampaḥaṭṭhamano-caturō ca tayo  
sataladdhaka-bhogadhanena dasa.

Asā lokittiyo nāma  
velā tāsam na vijjati.  
sārattā ca pagabbā ca  
sikhī sabbagghaso yathā,  
tā hitvā pabbajissāmi  
vivekamanubrūhayam.

Asātamantajātakaṃ. (Jāt. 61.)

Yam brahmaṇo avādesi  
viṇam samukhaveṭṭhito,  
aṇḍabhūtā bhata bhariyā,  
tāsu ko jātu vissase.

Aṇḍabhūtābhatajātakaṃ. (Jāt. 62.)

1 B: streicht ca durch und setzt hi darüber. C: ca statt hi 3 B: satam dhamakināma > bherivādakajātakaṃ, wohinter nāmaṃ getilgt ist. C: satam dhamakināma 7 C: vidhadhi 8 B: streicht aus bhogadhamati, schreibt dafür nter saṅkhadhamajātakaṃ, wobei das zweite m von dhamam wieder getilgt ist. C: bhogadhamati 9 C: āsisavaggo 11 C: yata, °hudakācabalā 13 C: sampahaṭṭhamano ca tayo caturō 15 B: lokitthiyo 17 C: pagabbā 18 C: sikhī sabbagghaso 19 C: thā, pabbajissāmi 20 C: °brūhahayanti, das zweite ha ist durchgestrichen. 21 In B ist asātināma durchstrichen und asātamantajātakaṃ darunter nachgetragen. C: asātināma 23 C: samukhaveṭṭhito 26 In B ist in aṇḍabhūtābhatajātakaṃ ināma ausgestrichen und jātakaṃ dafür untergeschrieben. C: aṇḍabhūtābhatajātakaṃ.

Kodhanā akataññu ca  
pisuṇā mittabhedikā,  
brahmacariyam cara bhikkhu,  
so sukham na viḥāyasi.

Takkapaṇḍitajātakaṃ. (Jāt. 63.)

Mā su nandi: icchati maṃ!  
mā su soci: na m'icchati!  
thinam bhāvo durājāno  
macchassevodaye gatam.

Durājānajātakaṃ. (Jāt. 64.)

Yathā nadi ca pantho ca  
pānāgāram sabhā papā,  
evam lokitthiyo nāma,  
nāsam kujjhanti paṇḍitā.

Anabhiratijātakaṃ. (Jāt. 65.)

Ekā icchā pure āsi  
aladdhā Mudulakkhaṇam.  
yato laddhā alārakkhi,  
icchā iccham vijāyatha.

Mudulakkhaṇajātakaṃ. (Jāt. 66.)

Ucchaṅge deva me putto,  
pathe dhāvantiyā pati,  
tañca desam na passāmi,  
yato sodariyam naye.

Ucchaṅgajātakaṃ. (Jāt. 67.)

Yasmim mano nivisati  
cittañcāpi pasidati,

1 C: akatāññu 2 C: pisuṇā ca vīlādika 3 C: brahma° > brahma° (°a>-Strich ungeschwärzt). 5 A: kk undeutlich. B: takkināma > takkapaṇḍitajātakaṃ durch Durchstreichen und Nachtragen über der Zeile. C: takkarakkhināma 8 C: thinam, durājano 10 B: durājānināma > durājānajātakaṃ durch Durchstreichen und Unterschreiben. C: durājānināma 11 C: yat(?)ā. B: nadi. C: panto ca 13 C: lokitthiyo 15 B: anabhiratīnāma > anabhiratijātakaṃ, wobei allerdings die Tilgung des i-Hakens unsicher ist. C: anabhiratīnāma 18 B: C: alārakkhi 20 B: mudulakkhaṇināma > mudulakkhaṇajātakaṃ. C: mudulakkhaṇināma 21 B: ucchaṅge, dabei ist ce durchgestrichen und cch übergeschrieben 22 C: dhāvanti|| yā 24 C: sodariyam naye 25 B: tilgt udariyānāma und trägt dafür am Rande ucchaṅgajātakaṃ nach. C: udariyānāma 27 C: pasidati

adit̥ṭhapubbake pose  
kāmaṃ tasmiṃ pi vissase.

Sāketajātakaṃ. (Jāt. 68.)

Dhiratthu taṃ viṣaṃ vantaṃ,  
yamahaṃ jivita-kāraṇā  
vantaṃ paccāharissāmi.  
mataṃ me jivitā varaṃ.

Visavantajātakaṃ. (Jāt. 69.)

Na taṃ jitaṃ sādhu jitaṃ,  
yaṃ jitaṃ avajiyati,  
taṃ kho jitaṃ sādhu jitaṃ,  
yaṃ jitaṃ nāvajiyati.

Kuddārajātakaṃ. (Jāt. 70.)

Itthivaggo sattamo.

Tassuddānaṃ:

Sikhisabbagghaso pi ca viṇavaro  
pisuṇāmittabhedikā-nandi-nadi  
mudulakkhaṇa-sodariyā ca mano  
visa-sādhujitena bhavanti dasa.

Yo pubbe karaṇiyāni  
pacchā so kātumicchati,  
varuṇakaṭṭhabhaṇjo va  
sa pacchā-m-anutappati.

Varuṇajātakaṃ. (Jāt. 71.)

1 C: Trägt in °pubbake die Hake n des b ungeschwärzt nach. 3 B: *sivā dhamanīnāma* getilgt, darunter *sāketajātakaṃ*. C: *sivā dhamanīnāma* 4 C: *dhiratthu* 6 C: *paccāharissāmi* 7 C: *matamme* 8 B: *visavatīnāma*, davon ist *īnāma* durchgestrichen und darunter *ntajātakaṃ* nachgetragen. Vor und über dem t von *visavatīnāma* steht noch ein n, das so zu erklären sein dürfte, daß der Schreiber ursprünglich wohl nur das *īnāma* getilgt hatte, dann aber keinen Platz fand, das *jātakaṃ* über der Zeile nachzutragen, weil das *īh* von *adit̥ṭhapubbe* keinen Raum ließ. C: *visavatīnāma* 10 C: *jitaṃ avajitaṃ avajiyati* 12 C: *nāvajiyati* 13 A: Vor «la» ein *akāra* getilgt (ja??). B: *kuddālināma*, davon ist *īnāma* getilgt und *jātakaṃ* unter der Zeile nachgetragen, aber wieder getilgt, am Rande steht dann schließlich *paṇḍitajātakaṃ*. C: *kuddālināma* 14 C: *icchivaggo* 16 B: *sikkhī* C: *sikkhābpa* 17 C: *pisuṇā ca vibhedikā||nandanadi* 19 C: *bhādhu-jitena* 20 C: *pubbe karaṇiyāni* 22 C: *bhaṇo va*. 24 B: *kaṭṭhabhaṇjo* getilgt, untergeschrieben *varuṇajātakaṃ*. C: *aṭṭhabhaṇjīnāma*.

Akataññussa posassa  
niecaṃ vivaradassino  
sabbañce pathaviṃ dajjā,  
neva naṃ abhirādhaye.

Silavahattijātakaṃ. (Jāt. 72.) 5

Saccaṃ kir' evamaḥamsu  
narā ekacchiyā idha:  
kaṭṭhaṃ niplavitaṃ seyyo  
na tvev' ekacchiyō naro.

Saccamkirajātakaṃ. (Jāt. 73.) 10

Sādhu sambahulā nāti  
api rukkhā araññajā.  
vāto vahati ekaṭṭhaṃ  
brahantaṃ pi vanappatiṃ.

Rukkhadhammajātakaṃ. (Jāt. 74.) 15

Abhitthanaya Pajjunna  
nidhiṃ kākassa nāsaya.  
kākaṃ sokāya randhehi,  
mañca sokā pamocaya.

Macchajātakaṃ. (Jāt. 75.) 20

Asaṃkiyo mhi gāmamhi  
araññe n'atthi me bhayaṃ,  
ujuṃ maggaṃ samāruḷho  
mettāya karuṇāya ca.

Asamkiyajātakaṃ. (Jāt. 76.) 25

Usabhā rukkhā gāviyo gavā ca  
aso kaṃso siṅgālī ca kumbho

3 C: In *sabbam* ist der «b»-Bogen des zweiten «b» ungeschwärzt nachgetragen. *pathavi dajjā* 4 C: bemert *abhirādhaye* mit ungeschwärzter Linie in °*rādhaye* 5 B: *silavahattīnāma* > *silavanagarājajātakaṃ* (*hattīnāma* ist gestrichen, *nagarāja* unter-, *jātakaṃ* übergeschrieben). C: *silavahattīnāma* 6 C: *evamaḥamsu* 8 C: *niplavitaṃ seyo* 9 C: *ekacchiyō* 10 B: streicht *duṭṭharājakumārīnāma*, schreibt *saccamkirajātakaṃ* über. C: *durājakumārīnāma* 11 C: *sambahulā* B A: *sambahulā* 13 C: *paṭhavi* 14 C: *vanappati* 15 B: tilgt *sāmaggināma*, schreibt unter *rukkhadhammajātakaṃ*. C: *sāmaggināma* 17 C: *nidhi* 18 C: *rundhehi* 20 B: *macchajātakīnāma* > °*jātakaṃ*. C: *macchajātakīnāma* 23 C: *magga samāruḷho* 25 B: *asamkiyīnāma* > *asamkiyajātakaṃ* (*īnāma* durchgestrichen, *jātakaṃ* untergeschrieben) C: *asamkiyīnāma* 26 C: *gavāso* 27 B: *aso ca*, *ca* getilgt. C: *aso ca*, *siṅgālī*.

pokkharāṇi ca apāka candanaṃ  
lābūni sidanti silā plavanti  
maṇḍukiyo kaṇhasappe gilanti  
kākaṃ subaṇṇā parivārayanti  
tasā vakā eḷakānaṃ bhayāhi  
vipariyāso vattati na-y-idha-m-atthi.

Mahāsupinajātakam. (Jāt. 77.)

Ubho khañjā ubho kuṇi  
ubho visamacakkhukā,  
ubhinnaṃ piḷakā jātā,  
nāhaṃ passāmi Illisaṃ.

Illisajātakam. (Jāt. 78.)

Yato viluttā ca hatā ca gāvo  
daḍḍhāni gehāni jano ca nito,  
athāgamā puttahatāya putto  
kharassaraṃ dindimaṃ vādayanto.

Kharassarajātakam. (Jāt. 79.)

Yaṃ te vikkatthitaṃ pure  
atha te putissarā sajanti pacchā,  
ubhayaṃ na sameti Bhimmasena  
yuddhakathā ca idaṅca te vihaññaṃ.

Bhimmasenajātakam. (Jāt. 80.)

Varuṇavaggo aṭṭhamo.  
Tassuddānaṃ:

Varuṇā-akataññivaretu saccavaraṃ  
savanappatinā ca abhitthanaya

1 B: apākaṃ, m getilgt. C: pokkharāṇi ca apāka 2 C: lābūni, silapbhavanti 3 C: °sape 5 C: jalakānaṃ 6 In B sind über dh und m je zwei kleine parallele, senkrechte Striche. Darüber steht: na von candana und lā von lābūni. 7 B: tilgt in supinapākaññāna ṅāna, trägt unter der Zeile mahā nach, macht aus pā ein jā, trägt unter der Zeile ta nach und fügt über ka m zu. C: supinapākaññāna 15 C: om. ya von puttahatāya 16 C: dandīnaṃ 17 B: dandīnaṃ durchstrichen, links am Rande: kharassarajātakam. C: dandīnaṃ 18 B: tilgt in vikkatthitaṃ kam und schreibt unter die Zeile tap. C: vikkatthitaṃ 19 C: putissarā. B: die beiden ss von putissarā waren zunächst untereinander geschrieben. Diese sind getilgt und die Ligatur ist überschrieben. 20 C: bhimmasena 21 C: vimāññaṃ 22 B: tilgt akataññivaretu und schreibt bhimmasenajātakam unter die Zeile. C: culladhānūti 25 C: akataññivaretu saccavaraṃ savaṇaṃ atikkamma ramaṇakam, es fehlt also Z. 26 bis S. 73 Z. 7 einschließlich.

karuṇāya-silāplava-illisato  
puna dindima-pūtisarena dasa.

Apāyimha anaccimha  
agāyimha rudimha ca,  
visaññikaraṇiṃ pitvā  
diṭṭhā nāhumha vānarā.

Sūripānājātakam. (Jāt. 81.)

Atikkamma ramaṇakam  
sadāmatam ca dūbhakam  
svāsi pāsāṇamāsino  
yasmā jivam na mokkhasi.

Mittavindakajātakam. (Jāt. 82.)

Mitto ha ve sattapadena hoti,  
sahāyo pana dvādasakena hoti,  
māsaddhamāsena ca nāti hoti,  
tatuttariṃ attasamo pi hoti.  
so haṃ katham attasukhassa hetu  
cirasandhavaṃ Kālakappaṃ jaheyyam.

Kālakappaññātakam. (Jāt. 83.)

Ārogyamicche paramaṅca lābham  
silāṅca buddhānumataṃ sutaṅca  
dhammānuvattiṅca alīnataṅca,  
atthassa dvārā pamukhā chaḷete.

Atthassadvārajātakam. (Jāt. 84.)

Āyatim dosaṃ nāññāya  
yo kāme paṭisevati,

7 B: streicht aus apāyinaṃ und schreibt dafür sūripānājātakam 9 B: sadāmatam < saddāmatam C: saddāmattham ca dūbhakam 12 B: mittavindakinaṃ > °kajātakam (inaṃ getilgt, jātakam überschrieben). C: mittavindakinaṃ 13 B: sattapadena 16 B: tatuttariṃ < tatuttariṃ C: tatuttari 17 C: katham attasukhassa 18 C: cirasandhavam kālakappaṃ 19 B: kālakappaññāna > kālakappaññātakam (naṃ ausgestrichen, jātakam unterschrieben). C: kālakappaññāna 20 C: iccheva paramaṅca 21 C: silāṅca, sutaṅca 22 C: dhammānuvatti ca alīnataṅca B: tilgt in alīnataṅca: thaṅca; darunter steht tāca, das ebenfalls durchstrichen ist, überschrieben ist noch tāca 24 B: atthassadvārajātakam > °dvārajātakam C: atthassadvārajātakam 25 C: nāññāya 26 C: paṭisevati.

vipākante hananti naṃ  
kimpakkamiva bhakkhitam.

Kimpakkajātakaṃ. (Jāt. 85.)

Silaṃ kireva kalyāṇam.  
silaṃ loke anuttaram,  
passa: ghoraviso nāgo  
silavā ti na haññati.

Silavimamsakajātakaṃ. (Jāt. 86.)

Yassa maṅgalā samūhatāse  
uppātā supinā ca lakkhaṇā ca,  
sa maṅgalladosavitivatto  
yugayogādhigato na jātu-m-eti.

Maṅgalajātakaṃ. (Jāt. 87.)

Kalyāṇimeva muñceyya,  
na hi muñceyya pāpikaṃ.  
mokkho kalyāṇiyā sādhu,  
mutvā tappati pāpikaṃ.

Sārambhajātakaṃ. (Jāt. 88.)

Vācā va kira te āsi  
saṅhā sakhilabhāṇino,  
tiṇamatte asajjittho  
no ca nikkhasatam haraṃ.

Kuhakajātakaṃ. (Jāt. 89.)

2 In C ist das zweite *k* von *kimpakka* ungeschwärzt nachgetragen. C: *bhatitam* 3 B: *kimpakkināma* > *kimpakkajātakaṃ* (*ināma* durchstrichen). C: *kimpakkināma* 4 C: *kimreva* 7 C: om. *tī* 8 B: *silavimamsakināma* > *silavimamsakajātakaṃ* (*ināma* getilgt, *jātakaṃ* untergeschrieben). C: *°sakināma* 9 C: *samohatā* 10 B: *uppāṭṭi*. Davon ist *ṭṭi* getilgt und *tā* untergeschrieben. Dieses ist wieder durchgestrichen und *ṭṭi* dahinter nachgetragen. C: *uppātā supī*, darauf Lücke im Ausmaß von 5—6 Akṣara, darauf *yamagala dosavitivatto* 13 B: *yugayogināma*. *yogināma* ist getilgt, *yu* in *ma* geändert, über *g* ist *ñ* nachgetragen, untergeschrieben ist *ṭṭajātakaṃ*, sodaß der neue Titel *yugamaṅgalajātakaṃ* ist. C: *yugayogināma* 17 B: Zweites *p* von *tappati* wahrscheinlich nachgetragen, da Größe (und Tinte?) anders. C: *tapati* 18 B: tilgt *kalyāṇināma* und setzt dafür unter die Zeile *sārambhajātakaṃ* < *sārabha*° C: *kalyāṇināma* 23 B: *tiṇaharināma*. *ṭ* in *ku* geändert, *ṭiṇa* durchstrichen, *kajātakaṃ* unter der Zeile nachgetragen, so daß *kuhakajātakaṃ* zu lesen ist. C: *tiṇaharināma*.

Yo pubbe katakalyāṇo  
katattho nāvabujjhati,  
pacchā kicche samuppanne  
kattāraṃ nādhigacchati.

Akatasāññajātakaṃ. (Jāt. 90.) 5

Apāyimhavaggo navamo.

Tassuddānaṃ:

Apāyimha ca dubhaka-sattapadaṃ  
chaḷadvāra ca āyatinā ca puna  
ahisilava-maṅgali-pāpikassā  
sataṃnikkha-katattavarena dasa.

10

Littaṃ paramena tejasā  
gilam akkham puriso na bujjhati.  
gila re gila pāpadhuttaka,  
pacchā te kaṭukaṃ bhavissati.

15

Littajātakaṃ. (Jāt. 91.)

Ukkuṭṭhe sūramicchanti  
mantisu akutūhalaṃ  
piyaṅga annapānamhi  
atthe jāte ca paṇḍitaṃ.

20

Mahāsārajātakaṃ. (Jāt. 92.)

Na vissase avissatthe,  
vissatthe pi na vissase,  
vissasā bhayamanveti  
siham va migamātuyā.

25

Vissasabhojanajātakaṃ. (Jāt. 93.)

2 C: *nāmasa*°, *sa* ist getilgt 5 B: tilgt *yopubbakināma*, links auf dem Rande dafür *akatasāññajātakaṃ* C: *yopubbakināma* 7 In B ist über *n* etwas getilgt 8 C: *apāyimha varuḍḍakassā*° 9 C: *chaḷadvāra* 10 Daß das *ī* von *maṅgali* in A B kleiner als sonst geschrieben ist, beruht wohl darauf, daß die darüberstehenden Buchstaben *cc* keinen Raum ließen. C: *ahisilava* 13 C: *akkham* < *akkam* 14 C: *gila re pāpa*° 16 B: streicht *akkhamuttināma* aus und schreibt dafür *littajātakaṃ*. C: *akkhamuttināma* 17 C: *ukkuṭṭhe* 18 C: *mantisu* 21 B: *mahāsārināma* > *mahāsārajātakaṃ* (*ināma* ausgestrichen). C: *mahāsārināma* 23 C: om. *vissatthe* 24 B: *vissasā* < *vissasā* 25 C: *magamātuyā*. B: *migamātuyā*, wobei das *kā* durchstrichen ist. 26 B: streicht *migamātukināma* und schreibt *vissasabhojanajātakaṃ* unter. C: *migamātukināma*.

So tatto so sino ceva  
eko bhimsanake vane  
naggo na c'aggimāsino  
esanāpasuto muni.

Lomahaṃsajātakaṃ. (Jāt. 94.)

Aniccā vata saṅkhārā  
uppādavayadhammino.  
uppajjitvā nirujjhanti,  
tesaṃ vūpasamo sukho.

Mahāsudassanajātakaṃ. (Jāt. 95.) 10

Samatittikaṃ anavasekaṃ  
telapattaṃ yathā parihareyya.  
evaṃ sacittamanurakkhe  
patthayāno disaṃ agatapubbaṃ.

Telapattajātakaṃ. (Jāt. 96.) 15

Jivakañca mataṃ disvā  
Dhanapālīñca duggatiṃ  
Pantakañca vane mūḷhaṃ  
Pāpako punarāgato.

Nāmasiddhijātakaṃ. (Jāt. 97.) 20

Sādhu kho Paṇḍito nāma,  
na tveva Atipaṇḍito.  
Atipaṇḍitena puttena  
manañ mhi upakūtito.

Kuṭavāṇijajātakaṃ. (Jāt. 98.) 25

Parosahassaṃ pi samāgatānaṃ  
kandeyyaṃ te vassasataṃ apaññā.

1 C: *tatto* 2 C: *bhisanake* 5 B: *lomahaṃsanināma* > *lomahaṃsajātakaṃ* C: *lomahaṃsanināma* 10 B: *mahāsudassanināma* > *mahāsudassanajātakaṃ* C: *mahāsudassanināma* 11 B: *samatittikaṃ* < *samatittikaṃ* 14 C: *patthayamāno agatapubbaṃ* 15 B: *kāyagatāsatināma* durchgestrichen, *telapattajātakaṃ* untergeschrieben. C: *kāyapavāsināma* 17 C: *āhataṃ* statt *duggatiṃ* 18 B: *panthakañca* C: *panthakañca* < *panthakañca*, letzter Teil des zweiten Kreises des *th* ist ungeschwört nachgetragen. 20 B: *nāmasi* (aus *su* verbessert) *ādhivānāma* > *nāmasiddhijātakaṃ* C: *nāmasiddhivānāma* 22 C: *atipaṇḍito* 24 B: *upakūtito*, dabei ist *thi* durchstrichen und *thi* dafür untergeschrieben. C: *manasā upakūtito* 25 B: tilgt *atipaṇḍitināma* und schreibt dafür *kuṭavāṇijajātakaṃ* unter die Zeile. C: *atipaṇḍitināma*.

eko va seyyo puriso sapañño  
yo bhāsitassa vijānāti atthaṃ.

Parosahassajātakaṃ. (Jāt. 99.)

Asātaṃ sātarūpena,  
piyarūpena appiyaṃ  
dukkhaṃ sukhasa rūpena  
pamattam ativattati.

Asātarūpajātakaṃ. (Jāt. 100.)

Littavaggo dasamo.  
Majjhimaṃ paṇḍāsako.

5

Tassuddānaṃ:

Gilamakkha-kutūhala-mātukassā  
muninā ca anicca-tapattavaraṃ  
Dhanapālivaro-Atipaṇḍitako  
saparosahassa-asāta dasa.

15

Parosatañce pi samāgatānaṃ  
jhāyeyyaṃ te vassasataṃ apaññā,  
eko va seyyo puriso sapañño,  
yo bhāsitassa vijānāti atthaṃ.

Parosatajātakaṃ. (Jāt. 101.) 20

Yo dukkhaphuṭṭhāya bhaveyya tāṇaṃ.  
so me pitā dubbhi vane karoti.  
sā kassa kandāmi vanassa majjhe  
yo tāyitā, so sahasaṃ karoti.

Paṇṇikajātakaṃ. (Jāt. 102.) 25

Yattha veri nivasati,  
na vase tattha paṇḍito,  
ckarattaṃ dvirattaṃ vā  
dukkhaṃ vasati verisu.

Verjātakaṃ. (Jāt. 103.) 30

3 B: *parosahassināma* > *parosahassajātakaṃ* C: *parosahassināma*  
7 C: *pamattam* 8 B: *asātarūpināma* > *asātarūpajātakaṃ* (*ināma* ist durchstrichen). C: *asātarūpināma* 9 C: *littavaggo* 15 C: *asādasā*  
17 C: *jhābhayeyyaṃ* 20 B: streicht *ācariyasomanināma* durch und setzt dafür *parosatajātakaṃ* unter die Zeile. C: *ācariyasomanināma* 21 C: *lānaṃ* 24 C: *sahassā* 25 B: streicht *vimaṃsakānaṃ* und schreibt *paṇṇikajātakaṃ* darüber. C: *vimaṃsakaṃ nāma* 28 C: *dirattaṃ* 30 B: tilgt in *verināma nāma* und schreibt *jātakaṃ* dafür. C: *verināma*.



Catubbhi aṭṭh' ajjhagamā  
aṭṭhabhi vā pi soḷasa.  
soḷasābhi ca battim̐sa  
atricchaṃ cakkamāsado  
icchāhatassa posassa  
cakkam̐ bhamati matthake.

Mittavindakajātakaṃ. (Jāt. 104.)

Bahum̐ p'etaṃ vane kaṭṭham̐  
vāto bhañjati dubbalaṃ,  
tassa ce bhāyasi nāga  
kiso nuna bhavissati.

10

Dubbalaḷkaṭṭhājātakaṃ. (Jāt. 105.)

Sukhakaṃ vata maṃ jivam̐  
pacamānā udañcāni  
cori jāyappavādena  
telam̐ loṇam̐ ca yācati.

15

Udañcanijātakaṃ. (Jāt. 106.)

Sādhu kho sippakaṃ nāma  
api yādisa kiṃdisam̐.  
passa khañjappahārena  
laddhā gāmā catuddisā.

20

Sālitakajātakaṃ. (Jāt. 107.)

2 B: aṭṭhabhi. C: aṭṭh(?)abhi 3 B: In battim̐sa ist *ba* durchstrichen und *bā* dafür untergeschrieben. C: *bātimcā* 6 C: *matthake* || *pa* (durchstrichen) || *mitta*° 7 B: *mittavindakināma* > *mittavindakajātakaṃ* (*ināma* getilgt, *jātakaṃ* untergeschrieben). C: *mittavindakināma* 8 C: *bahum-petaṃ* < *bahubpetaṃ* (*m* Bogen und Striche, die den *b*-Bogen durchstreichen, sind ungeschwärzt. 9 C: *bhuñjati* 10 C: *ve* statt *ce* 11 C: *kiso*, *bhavissasi* 12 B: tilgt *sassakināma* und schreibt dafür *dubbalaḷkaṭṭhājātakaṃ* unter. C: *sassakināma* 14 C: *udañcāni* 15 C: *cori* 16 C: *lokam̐* 17 B: *udañcanināma* > *udañcanijātakaṃ* (*nāma* gestrichen, *jātakaṃ* untergeschrieben). C: *udañcanināma* 20 C: *khañca pphārena* 22 B: tilgt *sādhukasippināma*, und trägt rechts auf dem Rande *sālitakajātakaṃ* nach, offenbar als letzten Versuch, klar zu werden, nachdem vorher versucht worden war, durch Streichung von *dhu* und *sippināma*, Unterschreiben von *lita* (undeutlich, vielleicht noch *li* in *li* geändert) und Anhängen von *jātakaṃ* den alten Titel in den neuen umzuschreiben. Alle diese Bruchstücke sind ihrerseits wieder durchstrichen. C: *sādhukasippināma*.

Sikkheyya sikkhitabbāni.  
santi tacchandino janā,  
bāhiyā hi suhadena  
rājānamabhirādhayi.

Bāhiyājātakaṃ. (Jāt. 108.) 5

Yathanno puriso hoti,  
tathannā tassa devatā.  
āhar'etaṃ kuṇḍapuvam̐,  
mā me bhāgaṃ vināsaya.

Kuṇḍapuvajātakaṃ. (Jāt. 109.) 10

Sabbasāhārako natthi,  
suddhakaṅgu pavāyati,  
alikaṃ bhāsati yaṃ dhutti,  
saccamāhu mahallikā.

Sabbasāhāralapañhā. (Jāt. 110.) 15

Parosatavaggo ekādasamo.  
Tassuddānam:

Saparosata-tāyita-veri puna  
samacakkathanāgastrivhayano  
Sukhakaṅga vata-sippaka-bāhiyā  
kuṇḍapuva-mahallikakā ca dasa.

20

Haṃci tuvaṃ eva maññasi seyyo  
puttena pitā ti rājasetṭha  
hand' assatarassa te yaṃ  
assatarassa hi gadrabho pitā.

25

Gadrabhapañhā. (Jāt. 111.)

1 C: *sikkhitabpāni* 3 C: *bāhiyāpi suhannena* 5 B: tilgt *tacchandinaṃ*, schreibt dafür unter *bāhiyājātakaṃ* C: *tacchandinaṃ* 8 C: *āhāretam̐* 9 C: *pe* statt *me* 10 B: *kuṇḍapuvinaṃ* > *kuṇḍakapuvajātakaṃ* (*ināma* durchgestrichen, *ka* und *jātakaṃ* untergeschrieben). C: *kuṇḍapuvinaṃ* 11 C: *sabpa* 12 B: *\*kaṅgusapavāyati* > *\*kaṅgupa*°. C: *kaṅgusavāyati* 13 C: *dhutti* 15 C: *sabpasāhāraḷakināma* B: *sabbasāhāraḷakināma* > *\*kapañhā* 18 C: *saparosavāyitaverisuna* 19 C: *strivayano* 20 C: *vāhikā* || *yā* || 21 C: *mahallikā* 22 B: *haṃci* < *hasi*. B: *hasivatuvam̐ evamaññasi* 26 B: *gadrabhināma* > *gadrabhapañhā* (*ināma* durchstrichen, *pañhā* untergeschrieben). C: *gadrabhināma*.

Yena sattu bilaṅgā ca  
diguṇapalāso ca pupphito  
yena dadāmi tena vadāmi  
yena na dadāmi na tena vadāmi  
esa maggo Yavamajjhakassa  
etaṃ chandapatham vijānāhi.

Amaradevīpaṅhā. (Jāt. 112.)

Saddahāsi siṅgālassa  
surāpitassa brahmaṇa,  
sippikānaṃ satam natthi.  
kuto kaṃsasatā duve.

Siṅgāljātakam. (Jāt. 113.)

Bahucintī Appacintī  
ubho jāle abajjhare  
Mitacintī pamocesi,  
ubho tattha samāgatā.

Mitacintījātakam. (Jāt. 114.)

Yā-y-aññe-m-anusāsati  
sayam loluppacārini  
sāyam vipakkhikā seti  
hatā cakkena sāsikā.

Lolasāsikajātakam. (Jāt. 115.)

Atikaram akarācariya,  
mayham p'etaṃ na ruccati,

1 B: *sattu* < *sātthu*. C: *sātthu pilaṅga ca* 2 C: *puppito* 3 B: [*yenādāmi yena nādāmi na tena vadāmi*] *esa* ... Das Eingeklammerte [ ] ist gestrichen, dafür ist untergeschrieben: *yena dadāmi tena vadāmi yena na dadāmi [na] tena [na] vadāmi*. Im letzten Satze sind beide [na] wieder gestrichen, an der ersten Stelle ist ein *na* neu übergeschrieben. C: *yenādāmi yena nādāmi na tena vadāmi esa* ... 6 B: *channapatham* C: *channapatam* 7 B: *amaradevināma* > *amaradevīpaṅhā* C: *aparadevināma* 8 C: *saddahāsi* > (ungeschwärzt) *saddahāsi, siṅgālassa* 9 C: *surāpitassa* 11 C: *kaṃsatā duve* 12 B: *matasiṅgālināma* > *siṅgāljātakam* C: *matasiṅgālināma* 13 B: *bahucintīpappacintī*, über *ma*, das durchstrichen ist, ist *a* geschrieben. C: *bahucintīpappacintī* < *cinti* (Besserungsstriche ungeschwärzt) 15 C: *mitacinti* 17 B: *mitacintīnāma* > *mitacintījātakam* C: *mitacintīnāma* 19 C: *loluppacārini* 21 C: *sālikā* 22 B: *lolasāsikīnāma* > *lolasāsikajātakam* (*īnāma* ist durchgestrichen). C: *lolasālikonāma* 23 B: *atikaram*, das zweite *k* ist sicher vom Korrektor nachgetragen. C: *°aciriya*.

catutthe laṅghayitvāna  
pañcamāy'asi āvuto.

Dubbacajātakam. (Jāt. 116.)

Accuggatātilapatā  
ativelam pabhāsita  
vācā hanatī dummedham  
tittiram vātivassitam.

Tittirajātakam. (Jāt. 117.)

Nācintayanto puriso  
visesamadhigacchati,  
cintitassa phalam passa:  
mutto smi vadhabandhanā.

Vaṭṭakajātakam. (Jāt. 118.)

Amātāpitarasamvaddho  
anācerakule vasam  
nāyam kālam akālam vā  
abhijānati kukkuṭo.

Akālāravijātakam. (Jāt. 119.)

Abandhā tattha bajjhanti,  
yattha balā pabhāsare.  
bandhā pi tattha muccanti,  
yattha dhīrā pabhāsare.

Bandhanamokkhajātakam. (Jāt. 120.)

2 B: *pañcamāyapi āvuto*: *pi* ist durchgestrichen, *si* ist daruntergeschrieben. C: *°tvānañcamāyapi āvuto* 3 B: *dubbaccanāma* > *dubbaccajātakam*. C: *duppacanāma* > (ungeschwärzt) *dubbaccanāma* 4 C: *accuggatā atibalatā* 7 C: *tattiram* 8 B: *accuggatīnāma*. Dies ist durchstrichen, dafür steht: *tittirajātakam*. Dabei ist *ra* über ein durchstrichenes *ya* geschrieben, unter dem nochmals *ra* steht. C: *accuggatīnāma* 12 C: *smi* 13 B: tilgt *cintaphalamnāma*, schreibt dafür unter *vaṭṭakajātakam*. C: *cintaphalamnāma* 15 C: *anācari* 18 B: tilgt *sudānakukkuṭīnāma* und schreibt dafür über *akālāravijātakam*. C: *sudānakukkuṭīnāma* 19 B: *bandhanti* > *bajjhanti* (*ndh* ausgestrichen, *jjh* übergeschrieben) C: *bandhanti* 20 C: *yathā* 21 B: *muccanti* < *muñcanti*. C: *muñjanti* 22 C: *dhīrā* 23 B: *abandhanīnāma*, *a-* und *-īnāma* sind durchstrichen, dafür ist *mokkhajātakam* untergeschrieben. C: *abandhunīnāma*.

Haṃcivaggo dvādasamo.

Tassuddānaṃ:

Atha gadrabha-sattu va kaṃsasataṃ  
Bahucinti-sāsikāyātikara  
ativela-visesam-anācariyo va  
dhirā pabhāsara tena dasa.

Kare sarikkho athavāpi seṭṭho  
nihinako vāpi kareyya eko,  
kareyyumete byasane uttamattaṃ  
yathā ahaṃ kusanāḷi rucāyaṃ. 10

Kusanāḷijātakaṃ. (Jāt. 121.)

Yasaṃ laddhāna dummmedho  
anattaṃ carati attano,  
attano ca paresaṅca  
himsāya paṭipajjati. 15

Dummedhajātakaṃ. (Jāt. 122.)

Asabbatthagamiṃ vācaṃ  
bālo sabbattha bhāsati,  
nāyaṃ dadhi naṅgalisaṃ  
dadhipp' ayaṃ maññiati naṅgalisaṃ. 20

Naṅgalisajātakaṃ. (Jāt. 123.)

Vāyāmeth' eva puriso,  
na nibbindeyya paṇḍito.  
vāyassa phalaṃ passa:  
bhuttā ambā anītihaṃ. 25

Ambajātakaṃ. (Jāt. 124.)

1 B: haṃci < hasi. C: hasivaggo 3 B: sattu < satthu. C: satthu  
4 C: sālikā° 5 C: atitala 8 B: nihinako < nihinnako. C: nihinako  
9 B: kareyyum te > kareyyumete (ṃ durchstrichen, me untergeschrieben).  
C: kareyyum te 10 C: yatā aha 11 B: kusanāḷijātakaṃ < kusanā-  
ḷināma. C: kusanāḷināma 12 C: laddhāna 13 C: anattaṃ, athano  
14 C: atthano 16 B: dummedhīnāma > dummedhajātakaṃ (ināma  
durchstrichen, jātakaṃ auf dem Rande nachgetragen). C: dummedhīnāma  
17 C: asabpatthagami 18 C: sabpattha 19 C: naṅgalisaṃ 20 C:  
naṅgalisaṃ 21 B: naṅgalisaṃnāma > °ṇisajātakaṃ (nāma ist durch-  
strichen, jātakaṃ untergeschrieben). C: naṅgalisaṃnāma 22 C: vāyā-  
meteva 23 C: nibbindeyya > nidd° ungeschwärzt 25 C: amhākaṃ  
anītihaṃ 26 B: vattiyināma durchstrichen, dafür ambajātakaṃ unter-  
geschrieben. C: vittiyināma.

Bahum pi so vikattheyya  
aññaṃ janapadaṃ gato,  
anvāgantvāna dūseyya,  
bhuñja bhoge Kaṭāhaka!

Kaṭāhakaḷāṭakaṃ. (Jāt. 125.) 5

Tadevekassa kalyāṇaṃ,  
tadevekassa pāpakaṃ,  
tasmā sabbam na kalyāṇaṃ,  
sabbam vā pi na pāpakaṃ. 10

Asikkhapajātakaṃ. (Jāt. 126.)

Te desā tāni vatthūni  
ahaṅca vanagocaro,  
anuvicca kho taṃ gaṇheyyum,  
piva khīraṃ Kalāṇḍuka!

Kalāṇḍukajātakaṃ. (Jāt. 127.) 15

Yo ve dhammadhajaṃ katvā  
nigulho pāpamācare  
visāsavitvā bhūtāni  
biḷāraṃ nāma taṃ vataṃ. 20

Biḷāravatājātakaṃ. (Jāt. 128.)

3 In B sieht °na dā° aus, als habe der Schreiber an n einen u-Strich setzen wollen, aber wieder aufgehört, als er seinen Irrtum bemerkte. 5 B: kaṭāhakināma > kaṭāhakaḷāṭakaṃ. Über ki steht außerdem noch ein Anusvara. C: kaṭāhakināma 6 B: tadeve° > tatheve° 7 B: tadeve° > tatheve° 8 C: sabpaṃ > sabbam, zweiter b-Bogen ungeschwärzt. 9 C: sabpaṃ > sabbam, zweiter b-Bogen ungeschwärzt. C: vāvina 10 In B stand ursprünglich da: anekamsināma. Darin ist ne und sināma (von zwei Korrektoren?) durchstrichen, untergeschrieben ist sikkhapajāta. C: anekamsināma 11 C: vatthūni 12 C: ahaṅca cana° 13 C: gaṇheyyum 14 C: khīraṃ. C: kalāṇḍuka. B: kalāṇḍuka geändert in kalāṇḍuka, dieses wieder geändert in kalāṇḍuka 15 C: kalāṇḍakināma. B: kalāṇḍukināma geändert in kalāṇḍukajātakaṃ, wobei wieder durch Einfügung des u-Hakens kalāṇḍukajātakaṃ hergestellt ist. 17 C: pāpamācare 18 C: visāsavitva 20 C: kuhanabāḷāri. B: kuhanabīḷāri. Dieser Titel ist getilgt, am Rande steht dafür biḷāravatājātakaṃ. Unter dem getilgten Titel steht noch kajātakaṃ, das seinerseits wieder durchstrichen ist. Offenbar sollte gelesen werden kuḷakajātakaṃ. In kuhanabīḷāri sind zweierlei Tilgungszeichen, X und ||, dieses in kuḷa, jenes in nahabīḷāri. Das untergeschriebene kajātakaṃ ist durch || getilgt.

Nāyaṃ sikhā puññahetu.  
ghāsahetu ayaṃ sikhā,  
naṅguṭṭhagaṇanaṃ yāti,  
alan te hotu Aggika!

Aggikabhāradvājātakam. (Jāt. 129.)

Yathā vācā ca bhuñjassu,  
yathā bhuttañ ca byāhara,  
ubhayan te na sameti  
vācā bhuttañca Kosiye.

Kosiyajātakam. (Jāt. 130.) 10

Sarikkhavaggo terasamo.

Tassuddānaṃ:

Kusanāḷisirivhayano ca yasaṃ  
dadhi-m-amba-kaṭāhaka pañcamako  
atha pāpasakhira-biḷāravataṃ  
sikhi-kosiyasavhayanena dasa.

Asampadānen' itaritarassa  
bālassa mittāni kalibhavanti,  
tasmā harāmi bhusamaḍḍhamānaṃ,  
mā me mitti jiyittha sassatāyaṃ.

Asampadānajatākam. (Jāt. 131.) 20

Kusalūpadese dhitiyā daḷhāya ca  
anivattitattābhayabhirūtāya ca

4 C: aggyiā 5 B: In *aggikīnāma* ist *ināma* durchstrichen und über-  
der Zeile *bhāradvājātakam* nachgetragen. C: *aggiyindāma* 7 C: *yatā*  
8 C: *sammeti* 9 A: *bhutta* und *ñca* sind infolge Fehlers im Palmblatt  
nicht zusammengeschrieben. 10 B: *kosiyināma*, *ināma* ist durchstrichen und  
*jātakam* übergeschrieben. C: *kosiyindāma* 13 C: *sirivayano* 14 C:  
*dadhimampaka*° 15 C: *piḷāravattaṃ* 16 C: *savhayanena dasa*  
17 B: *asampadānen'* > *asampadānen'*, vielleicht auch *itaritarassa* > *itari-*  
*tarassa*. C: *asampadānen' itaritarassa* 18 B: *kalibhavanti* > *kalibha-*  
*vanti*. C: *kalibhavanti* 19 B: *bhusam adḍhamānaṃ* > *bhusamaḍḍha-*  
*mānaṃ*. C: *bhusam adḍhamānaṃ* 21 B: streicht aus *sañkhasaṭṭhināma*  
und trägt unter der Zeile ein *asampadānajatākam*, wobei das *sa* nochmals unter  
der Nachschrift steht. C: *sañkhasaṭṭhināma* 23 C: *anavattihitāthā*  
° *bhirūtāya*

na rakkhasinaṃ vasamāgamimhase,  
sa sotthibhāvo mahatā bhayena me.

Bhirukajātakaṃ. (Jāt. 132.)

Khemaṃ yaḥiṃ tattha ari uddharito,  
dakassa majjhe jalate ghatāsano,  
na ajja vāso mahiyā mahiruhe,  
disā bhajavho, saraṇ' ajja no bhayaṃ.

Ghatāsana-jātakaṃ. (Jāt. 133.)

Ye saññino te pi duggatā,  
ye pi asaññino te pi duggatā,  
etaṃ ubhayaṃ vivajjaya,  
taṃ samāpattisukhaṃ anaṅgaṇaṃ.

Jhānasodhanajātakaṃ. (Jāt. 134.)

Candābhaṃ sūriyābhañ ca  
yo dha paññāya gādhati,  
avitakkena jhānena  
hoti ābhassarūpago.

Candābhajātakaṃ. (Jāt. 135.)

Yaṃ laddhan tena tuṭṭhabbaṃ,  
atilobho hi pāpako.  
hamsarājaṃ gahetvāna  
suvaṇṇā parihāyatha.

Suvaṇṇahamsajātakaṃ. (Jāt. 136.)

Yatth' eko labhate babbu,  
dutiyo tattha jāyati

25

1 C: *rakkhasinaṃ vasamāga[mhi]mimha*, [ ] ist durchstrichen 2 C:  
*bhahatā tayena* 3 B: *bhirukīnāma* > *bhirukajātakaṃ* (*ināma* durch-  
strichen, *jātakam* untergeschrieben). C: *abhirukīnāma* 4 C: *yahi, ari*  
*udirito* 6 B: *mahi*° > *mahi*° (schwärzere Tinte). C: *mahiruhe* 8 B:  
*khemiyajātakaṃ* > *ghatāsana-jātakaṃ* (*khemiya* durchstrichen, *ghatāsana*  
untergeschrieben). C: *khemiyajātakaṃ* 9 C: *duggatā* 13 B: *anaṅ-*  
*gaṇindāma* durchstrichen, am Rande dafür *jhānasodhanajātakaṃ*. C: *anaṅ-*  
*gaṇindāma* 17 C: *apassa* 18 B: *candābhīnāma* > *candābhajātakaṃ*  
(*ināma* durchstrichen, dafür *jātakam* übergeschrieben). C: *candābhīnāma*  
19 C: *b*-Haken im zweiten *b* von *tuṭṭhabbaṃ* ungeschwärzt nachgetragen.  
21 C: °*rājagahetvā*° 23 B: *suvaṇṇahamsi* > *suvaṇṇa*°*ajātakaṃ* (1 durch-  
strichen, *jātakam* untergeschrieben). C: *suvaṇṇahamsi* 24 C: *babbū* <  
*babpū* mit ungeschwärztem Strich 25 C: *fatthi*.

tatiyo ca catuttho ca,  
idan te babbukā bilaṃ.

Babbujātakam. (Jāt. 137.)

Kin te jaṭahi dummedha,  
kin te ajinasāṭiyā,  
abbhantaran te gahanam,  
bāhiram parimajjasi.

Godhajātakam. (Jāt. 138.)

Akkhi bhinno, paṭo nattho  
sakhigehe ca bhaṇḍanam,  
ubhato paduṭṭhakammantā  
udakamhi thalamhi ca.

Ubhatobhaṭṭhajātakam. (Jāt. 139.)

Niccaṃ ubbiggahadayā  
sabbalokavihesakā  
tasmā nesam vasā natthi  
kākaṇ' amhāka nātinam.

Kākajātakam. (Jāt. 140.)

Asampadānavaggo cuddasamo.

Tassuddānam:

Itaritarā - rakkhasi - khemiyo ca  
parosatapañhena ābhassaro puna  
atha haṃsavaruttama-babbu-jaṭam  
paṭanaṭṭhaka-kākavarena dasa.

Na pāpajanasamsevi  
accantasukham edhati,

2 C: *babbuka* < *babpuka* mit ungeschwärztem Strich. 3 C: *babpu-  
jātakam* 6 B: *gahaṇam* > *gahanam* (*ṇam* durchgestrichen, *nam* unter-  
geschrieben) C: *gahaṇam* 7 C: *bāhiram* B: *\*majjasi* > *\*majjasi*.  
C: *\*majjasi* 8 B: *godhīnāma* > *godhajātakam* (*ināma* durchgestrichen,  
*jātakam* übergeschrieben) C: *godhīnāma* 10 C: *va* für *ca*, *bhaṇḍanam*  
13 B streicht *paduṭṭhakammantīnāma* durch, schreibt dafür unter *ubhato-  
bhaṭṭhajātakam* C: *paduṭṭhakammantīnāma* 15 C: *sadpa* 17 C: *amhā-  
kaṇātinanti* 18 B: *kākināma*. Dabei ist *ināma* getilgt und am Ende der  
Zeile *\*jātakam* nachgetragen. C: *kākināma* 22 C: *morosatapañhena* ||  
*asasaro* 25 C: *\*sevi* 26 C: *acchanta*\*

godhakkulam kakaṇḍakā  
kalim pāpeti attānam.

Godhajātakam. (Jāt. 141.)

Etam hi te durajānam  
yaṃ sesi matasāyikam  
yassa te kaḍḍhamānassa  
haṭṭhā daṇḍo na muccati.

Singāljātakam. (Jāt. 142.)

Lasi ca te nippalitā  
matthako ca padālito,  
sabbā te pāsukā bhaggā,  
ajja kho tvam virocasi.

Virocājātakam. (Jāt. 143.)

Bahu p' etam asabbhi Jāta-  
veda  
yan tam vāladhinābhipūjayāma,  
maṃsārahassa n'atth' ajja maṃsam  
naṅguṭṭham pi bhavam paṭiggahātu.

Naṅguṭṭhajātakam. (Jāt. 144.)

Na tvam Rādha vijānāsi  
aḍḍharatte anāgate,  
abyayatam vilapasi  
viratte Kosiyāyane.

Rādhajātakam. (Jāt. 145.)

1 In B ist das zweite *k* von *godhakkulam* vielleicht nachgetragen, es ist  
kleiner als ein sonst untergeschriebenes *k* ist. C: *godhakulam*. B: *kakaṇḍakā*  
< *kakaṇḍako*. Unter dem *ā*-Haken von *kakaṇḍakā* ist ein kleines *va* nach-  
getragen. 3 B: *kakaṇḍakināma* ist getilgt, dafür *godhajātakam* unterge-  
schrieben. C: *kakaṇḍakināma* 8 B: tilgt *kaḍḍhamānānāma* und schreibt  
dafür *singāljātakam*. C: *kaḍḍhamānānāma* 9 C: *sasi* 10 C: *matthako*  
B: *vidālito* durch Streichung und Unterschift geändert in *padālito*. C: *pidālito*.  
11 B: *sabbā* < *sabbe*. C: *sadpe*, *bhāsukā bhaggā* 13 B: *lasīnāma* getilgt,  
dafür steht *virocājātakam*. C: *nasubhatālassīnāma* 14 C: *bahumpetam*  
*asambhi* 17 C: *naṅguṭṭha*, *paṭiggahatu* 18 B: tilgt *maṃsarāsīnāma*  
und trägt am Rande *naṅguṭṭhajātakam* nach. C: *maṃsarāsīnāma* 20 C:  
*aḍḍharatte* 22 B: *viratte* < *virattā*. C: *virattā*. B: tilgt in *kosiyā-  
yāni* *ni* und schreibt *ne* unter. Rechts unter *yā* steht der getilgte Haken  
eines *e*, wahrscheinlich hatte der Korrektor *ne* zunächst an eine falsche Stelle  
setzen wollen. C: *kosiyāni* 23 B: *poṭṭhapādīnāma*, durchstrichen, dafür  
*rādhajātakam*. C: *boṭṭhapādīnāma*.

Api nu hanukā santā  
mukhañca parisussati.  
oramāma na pārema,  
pūrat'eva mahodadhi.

Samuddakākajātakaṃ. (Jāt. 146.)

Na yidaṃ dukkhaṃ aduṃ dukkhaṃ  
yaṃ maṃ tudati vāyaso.  
yaṃ sāmā puppharattena  
kattikaṃ nānubhossati.

Puppharattajātakaṃ. (Jāt. 147.) 20

Nāhaṃ puna na ca puna  
na cāpi apunappunaṃ  
hatthibondiṃ pavekkhāmi,  
tathā hi bhayatajjito.

Siṅgāljātakaṃ. (Jāt. 148.) 15

Ekapaṇṇo ayaṃ rukkho  
na bhūmyā caturaṅgulo  
phalena visakappena,  
mahāyaṃ kiṃ bhavissati.

Ekapaṇṇajātakaṃ. (Jāt. 149.) 20

Asantaṃ yo paggaṇhāti  
asantaṃ cūpasevati  
tameva ghāsaṃ kurute  
byaggho Sañjivako yathā.

Sañjivajātakaṃ. (Jāt. 150.) 25

1 C: avi nu 2 C: parissusati 4 C: muduteva 5 samudda-  
kākīnāma, ināma getilgt, dafür jātakaṃ untergeschrieben. C: samuddakāki-  
nāma 6 C: om. aduṃ dukkhaṃ 8 C: pupparattithena 10 B: puppha-  
rattināma, ināma durchstrichen, jātakaṃ dafür übergeschrieben. C: pubba-  
rattiyam nāma, die beiden d-Haken sind ungeschwärzt nachgetragen. 11 C:  
om. na vor ca (puna ca puna). B: Das letzte puna < punaṃ 13 C: °m  
ungeschwärzt nachgetragen 15 B: hatthibondināma getilgt, dafür steht siṅ-  
gāljātakaṃ. C: hatthibondināma 17 C: bhūmyā 19 B: liest ursprünglich  
kimbhavissati. kimbhavi ist durchstrichen und kiṃ bhavi am Rande dafür  
geschrieben. C: kimbhavissati 20 B: paṇṇiyānāma. Dabei ist iyināma  
durchgestrichen, eka vorne über paṇṇi° nachgetragen und jātakaṃ unter der  
Zeile. C: paṇṇiyānāma 24 B: sañjivako. C: sañjivako < ungeschwärzt  
aus sañci°. C: yathāti 25 B: tilgt byagghajātakināma, schreibt dafür  
unter sañjivajātakaṃ. C: byagghajātakināma

Pāpasevanavaggo pañcadasamo.

Tassuddānaṃ :

Sukham edhati - daṇḍavaro ca puna  
lasi - vāladhi - pañcama Rādhavaro  
maṃsamahodadhi - kattika - bondi puna  
caturaṅgula - byagghavarena dasa.

5

Tatra vagguddānaṃ bhavati:

Apaṇṇakaṃ - silavagga - kuruṅga  
kulāvakaṃ - atthakāmena pañcamaṃ  
āsiso - itthi - varuṇaṃ - apāyi  
littavaggena terasa  
parosataṃ hasi - sarikkhaṃ  
asampadaṃ pāpasevivaggo  
ekaniṭātaṃhi laṅkataṃ.

10

Ekaniṭātaṃ niṭṭhitaṃ.

15

Im folgenden stelle ich noch die primären Unterschriften  
aus B zusammen, die von denen der FAUSBÖLLSchen Aus-  
gabe abweichen. Leider mußte ich aus äußeren Gründen  
der Lebenserhaltung meine Arbeit mit dem Nimijātaka (Fsb.  
Nr. 541) abbrechen.

20

- |   |   |
|---|---|
| 151. <i>Ballikajātakaṃ</i>                          | 162. <i>Sandhaviyājātakaṃ</i>             |
| 152. <i>Daddarijātakaṃ</i>                          | 166. <i>Upasālhakajātakaṃ</i>             |
| 154. <i>Brahmaguttijātakaṃ</i>                      | 167. <i>Kāljātakaṃ</i>                    |
| 155. <i>Bhaggajātakaṃ</i>                           | 168. <i>Lāpājātakaṃ</i>                   |
| 157. <i>Guṇapūjājātakaṃ</i>                         | 169. <i>Arakiyājātakaṃ</i>                |
| 158. <i>Soṇiyājātakaṃ</i>                           | 172. <i>Daddarijātakaṃ</i> (vgl. Nr. 152) |
| 161. <i>gotta</i> unter der Zeile nach-<br>getragen | 173. <i>Vānari nāma jātakaṃ</i>           |
|   | 174. <i>Vānarijātakaṃ</i>                 |

25

1 Vorderer Haken des 1. o in C zweimal geschrieben. Mit gg fängt Zeile 7  
des Ms. an. Zwischen pa und āca ist in C. wegen eines Risses ein Raum  
von etwa 1 1/2 cm. 3 C: edhati < ungeschwärzt aus da 5 B: maṃ von  
maṃsa unter der Zeile nachgetragen. C: bondi < bevandi, Korrektur mit  
ungeschwärzten Linien 8 C: kuraṅga 9 C: kulāvaka. Hinter 15 hat  
C. noch: namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa.

176. *Kalāyijātakam*  
 177. *Ñātattacariyā*  
 179. *Satadhammī*  
 180. *Hemavantajātakam*  
 181. *Asadisī*  
 182. *āvacara* nachtr. übergeschr.  
 183. *Vālodakī*  
 184. *Giridattī*  
 185. *Lokāyatike*  
 186. *Dadhivāhanī*  
 187. *Viṭṭapījātakam*  
 188. *Sīhakoṭṭhak[0?]*  
 189. *Sīhacammī*  
 190. *Saddhājātakam*  
 191. *Rūhakī*  
 192. *Sirīkālakaṇṇī*  
 193. *Mittadubbhī*  
 194. *Maṇīcorī*  
 195. *Pabbatupattharī*  
 196. *Valāhī*  
 197. *Mittāmittī*  
 198. *Poṭṭhapādi*  
 199. *Apattakālī*  
 201. *Duppamucci*  
 202. *Pañnavatī*  
 203. *Khandhaparittam*  
 204. *Savitṭhajātakam*  
 205. *Attapasamsakajātakam*  
 210. *Kaṭṭhaṅgajātakam*  
 212. *Naṭajātakam*  
 213. *Kururājajātakam*  
 215. *Bahubhāṇijātakam*  
 218. *Phālonatṭhajātakam*  
 222. *Mātuposakajātakam*  
 223. *Brahmadattajātakam*  
 224. *Katijātakam* (Phayre-Ms.,  
 kāh<sup>a</sup>, 3)
225. *Anussuyyājātakam*  
 227. *Sanḅāmājātakam*  
 228. *Tayogirijātakam*  
 229. *Takkasīlajātakam*  
 231. *Acariyapaccakkhānajātakam*  
 232. *Usabhājātakam*  
 233. *Susumārajātakam* (ebenso  
 Nr. 208)  
 236. *Kuḅhanapakkhijātakam*  
 237. *Atipemājātakam*  
 238. *Atthalābhijātakam*  
 239. *Haritāmātujātakam* (umgeän-  
 dert wie Titel B<sup>p</sup>, Fsb. 239.  
 Note 15)  
 240. *Akaṅhanettajātakam*  
 241. *Siṅgārajātakam*  
 242. *Soṇijātakam*  
 244. *Vigaticchajātakam*  
 246. *Bālovādajātakam*  
 248. *Kimsukajātakam*  
 251. *Samkapparājajātakam*  
 253. *Maṇijātakam*  
 254. *Kuṅḅakajātakam*  
 255. *Amattāññujātakam*  
 257. *Gāmaṇijātakam*  
 259. *Tiriṭṭivacchajātakam*  
 263. *Cūlapalobhanajātakam*  
 265. *Sūrakiccejātakam*  
 266. *Vātaggajātakam*  
 267. *Kulīrajātakam*  
 269. *Sanḅabhāṇijātakam*  
 270. *Uluṅki nāma*  
 271. *Udapānadūsojātakam*  
 272. *Mittabhedajātakam*  
 273. *Bhinnaśamaggiājātakam*  
 274. *Lolakālājātakam*  
 276. *Gorudhammajātakam*

277. *Romajātakam*  
 278. *Dūsamakkaṭṭijātakam*  
 280. *Puṭṭadūsojātakam*  
 283. *Tacchaksīkarajātakam*  
 284. *Sirijātakam* (> *siri*<sup>o</sup>)  
 285. *Maṇijātakam*  
 288. *Macchūdānajātakam*  
 289. *Nānāchandajātakam*  
 290. *Silāvimamsakī nāma jātakam*  
 291. *Kumbhajātakam*  
 292. *Supattī nāma*  
 293. *Kāyacchandajātakam* (> *Kā-*  
*yanibbinda*<sup>o</sup>)  
 294. *Pasamsakijātakam*  
 298. *Jarūkapi nāma*  
 299. *Komāyaputtī*  
 300. *Vakuposathī*  
 301. *Assakināma*  
 302. *Mahāyaduti*  
 303. *Ekarāji*  
 304. *Daddarī nāma*  
 305. *Kilesaniggahani nāma*  
 306. *Koliyaphalī nāma*  
 307. *Palāsojātakī* (> *o*<sup>aṇi</sup>)  
 308. *Akataññu nāma* (überge-  
 schrieben: *sakuṅajātakam*)  
 309. *Carimakī* (untergeschrieben:  
*chavajātakam*)  
 310. *Seyya nāma*  
 311. *Assatthī*  
 312. *Vivādaniggaha*  
 313. *Khantivādī nāma*  
 314. *Lohakumbhī nāma*  
 315. *Maṃsī nāma* (dafür unter-  
 geschrieben: *Sabbamaṃsalā-*  
*bhajātakam*)  
 317. *Sokaniggahī*
318. *Kaṅaverakī nāma*  
 319. *Kukkuccakī nāma* (Phayre.  
 fol. khai<sup>a</sup> 7)  
 320. *Hilāhite nāma* (untergeschrie-  
 ben: *suducco*<sup>o</sup> > *sucajjajāt*<sup>o</sup>)  
 321. *Kuṭṭidusakī nāma* > *Sakuṅa-*  
*jātakam*  
 322. *Duddubhajātakam* > *Duddu-*  
*bhāyajāt*<sup>o</sup>  
 323. *Ayācanī nāma*  
 324. *Ittari nāma*  
 325. *Godhī nāma*  
 326. *Kakkāru nāma*  
 327. *Vinadhamsajātakam* > *Kāka-*  
*vatī*<sup>o</sup>  
 328. *Asocina nāma*  
 329. *Dhiri nāma*  
 330. *Silāvimamsakī*  
 331. *Vātahataki nāma*  
 332. *Nisammakāri nāma*  
 333. *Pakkagodhī nāma*  
 334. *Puṅgavī nāma*  
 335. *Pavaddhakāyī nāma*  
 336. *Brahāchattī nāma*  
 337. *Kulodhammani nāma* (> *Piṭ-*  
*ṭhajātakam*)  
 338. *Vidikī nāma* (Phayre ms. fol.  
 khau<sup>a</sup>, 9)  
 341. *Kinnarī nāma*  
 342. *Vānarī nāma*  
 343. *Kuntinī*  
 344. *Ambī nāma* (> *Ambajātakam*)  
 345. *Vasalakī* (> *Rājakumbhajāt*<sup>o</sup>)  
 346. *Kesī nāma* (> *Kesījāt*<sup>o</sup>)  
 347. *Lokatthacariyī* (> *Ayakuṭa-*  
*jāt*<sup>o</sup>)  
 348. *Mittasevani nāma*

349. *Mittabhedī*  
 350. *Devatāpucchā nāma*  
 351. *Bhogavaḍḍhī nāma*  
 352. *Matagonī nāma*  
 353. *Venasākhi nāma* (> *Vena-*  
*sākhajāt°*)  
 355. *Ghaṭī nāma*  
 356. *Koraṇḍī nāma* (> *Koraṇḍi-*  
*yajāt°*)  
 357. *Laṭuki nāma*  
 358. *Cūladhammapāli*  
 359. *Suvaṇṇamigī nāma*  
 360. *Suyonandī nāma*  
 361. *Subāhu nāma*  
 362. *Silavimaṃsaki nāma*  
 363. *Hiri nāma*  
 364. *Khajjopanaki nāma*  
 365. *Dhuttī nāma* (> \**kuṇḍika°*)  
 366. *Gumbiyī nāma*  
 367. *Sāliyachāpi nāma*  
 368. *Tacasārī nāma*  
 369. *Mittavindakī*  
 370. *Palāsajātakī* (> *aṃ*, hier und  
 öfter)  
 371. *Dighitī°* (*ti* nachgetragen)  
 372. *Puttasocanī*  
 373. *Jamissī nāma* (Phayre, fol.  
*gi°*)  
 374. *Cūladhanu nāma*  
 375. *Kapoṭī nāma*  
 376. *Avārī nāma*  
 377. *Setaketu*  
 378. *Darimukhi nāma*  
 379. *Neru nāma*  
 380. *Āsa[ṃ > ṅ]ki nāma*  
 381. *Migūlobha*  
 382. *Strialakkhi nāma*
383. *Kukkuṭī nāma*  
 384. *Dhammadhajo nāma*  
 385. *Nandiyamigo nāma*  
 386. *Senakī nāma*  
 387. *Su°*  
 389. *Kakkataki*  
 390. *Mayhaki nāma*  
 391. *Vijjādharaśodhanī nāma*  
 (> *Vijjādharajātakaṃ*)  
 392. *Gandhatheṇī nāma* (> *Singha-*  
*pupphajātakaṃ*)  
 393. *Vighāsādī nāma* (> °*dajāta-*  
*kaṃ*)  
 394. *Vatṭakī nāma*  
 395. *Lolī nāma* (> *Pārāvatajāt°*) 13  
 396. *Kuṇṇikkī nāma*  
 398. *Maghadevī* (> *Sutanajāt°*)  
 399. *Mātuposakagijjhī* (> *Mātu°*  
*°jjhajātakaṃ*)  
 400. *Gambhirajātakaṃ* 20  
 401. *Paṇṇakī*  
 404. *Ñātattacariṭajātakaṃ*  
 407. *Rājovādaḍḍajātakaṃ*  
 408. *Kumbhakāriḍḍajātakaṃ*  
 409. *Kataññujātakaṃ* 25  
 412. *Saṅkātobbajātakaṃ*  
 415. *Kummāsapiṇḍiyajātakaṃ*  
 (> °*ijāt°*)  
 418. *Ninnajātakaṃ*  
 426. *Yugadaḍḍajātakaṃ*  
 427. *Saṅkūpathajātakaṃ*  
 429. *Suvajātakaṃ*  
 430. *Cūlasvojjātakaṃ*  
 431. *Haritasajātakaṃ*  
 434. *Cakkavakkajātakaṃ*  
 435. *Haliddhirāgaḍḍajātakaṃ*  
 436. *Karaṇḍajātakaṃ*

438. *Daddarajātakaṃ*  
 439. *Mittavindakajātakaṃ*  
 441. *Catuposathiyajātakaṃ*  
 444. *Maṇḍabyajātakaṃ*  
 446. *Takkalajātakaṃ*  
 447. *Dhammapārajātakaṃ*  
 449. *Matthakuṇḍalijātakaṃ*  
 450. *Apacantijātakaṃ* (> *Bilārako°*)  
 451. *Cakkavakkajātakaṃ*  
 452. *Bhūripaṇṇajātakaṃ*  
 454. *Ghaṭajātakaṃ* (> *Ghaṭapaṇ-*  
*ḍitajāt°*)  
 455. *Mātuposakajātakaṃ*  
 457. *Dhammadevaputtajātakaṃ*  
 460. *Yudhañcayajātakaṃ*  
 463. *Suppā[da getilgt]*, unter-  
 geschrieben *rakṇīnāma*  
 464. *Cūlakunārajātakaṃ*  
 471. *Meṇḍajātakaṃ*  
 477. *Cūlanāradakassapajātakaṃ*  
 481. *Takkāri* [untergeschrieben  
*ya]jātakaṃ*  
 482. *Rurumigarājjajātakaṃ*
483. *Sarabhajātakaṃ*  
 484. *Kedārajātakaṃ*  
 485. *Candakinnarī*  
 490. *Pañcupasathikajātakaṃ*  
 491. *Morajātakaṃ*  
 493. *Vañijajātakaṃ*  
 494. *Sādhinajātakaṃ*  
 500. *Sirimantajātakaṃ*  
 501. *Rohanamigajātakaṃ*  
 502. *Cūlahamaṃsajātakaṃ* 10  
 504. *Bhallāti[ka getilgt, unterge-*  
*schrieben ya]jātakaṃ*  
 507. *Palobhanajātakaṃ*  
 513. *Jayadisajātakaṃ*  
 518. *Paṇḍaranūgaḍḍajātakaṃ* (> °*nā-*  
*garāja°*)  
 520. *Gandhatinḍukajātakaṃ*  
 526. *Nilīni* [untergeschr. *ka]jāta-*  
*kaṃ*  
 537. *Sulasomajātakaṃ* 20  
 538. *Mu(< mū)gapakkhajātakaṃ*  
 540. *Sāmajātakaṃ* (davor unter-  
 geschrieben: *suvakṇa*).

## Nachtrag.

230. *Palāyitajātakaṃ* (Palāyitajātakaṃ)  
 480. *Akattijātakaṃ* (Akattijātakaṃ).



die technische Einrichtung der Untersuchung geloten.

Abgeschlossen wird das Werk durch eine Zusammenfassung der hauptsächlichsten Arbeitsergebnisse. Diese sind: 1. Die Textformen Mv II und Mv III hängen nicht voneinander ab. 2. Mv II, Mv III und Jātaka-Text gehen, trotzdem sie wechselseitig voneinander unabhängig sind, auf eine gemeinsame Quelle zurück. 3. Über die innere Chronologie der Texte läßt sich aussagen, a) daß Verse, welche allen drei Fassungen gemeinsam sind, wie auch solche, die sich im Pāli-Jātaka und in Mv III finden, zum ältesten Kerne des Kuśa-Jātaka gehören. Dazu sind ferner Mv III, 1, Z. 1-12 und vielleicht auch die Verse 76-79 und 83-92 des Pāli-Jātaka zu rechnen. b) Die restlichen Verse des Pāli-Jātaka und der Textform Mv III sind - die im allgemeinen Umlaufe seienden (floating verses) ausgenommen - wohl jünger als die unter a) genannten. Wann diese in die Textfassungen kamen, ist schwer zu sagen, zum Teile mögen sie schon dem ursprünglichen Rahmenwerke angehört haben. c) Die Prosa ist in allen drei Fassungen jünger, wahrscheinlich viel jünger, als die ältesten Verse. d) Die Prosa des Pāli-Jātaka in ihrer jetzigen Form stellt die jüngste Schicht dar. e) Etliche Teile der Prosa von Mv II, besonders die der letzten Erzählungsteile, sind wahrscheinlich wesentlich älter als die Prosateile vom Anfange dieser Textform. f) Über das Alter der Prosa in der Textform Mv III im Verhältnis zu derjenigen der Fassung Mv II ergeben sich Ch. keine Anhaltspunkte. g) Die ältesten Verse des Kuśa-Jātaka brauchen nicht jünger zu sein als viele der anderen Jātaka-Verse, deren manche älter als das Mahābhārata sind. Ob die Verse des Kuśa-Jātaka so alt seien wie die älteren Teile des Mahābhārata mag offen bleiben. Es kann aber mit völliger Sicherheit ausgesagt werden, daß das Kuśa-Jātaka in Versen, Mv III sowohl wie Pāli-Jātaka, selbst in ihrer gegenwärtigen Form, in die ersten Jahrhunderte der buddhistischen Zeit zurückreicht<sup>1</sup>. Weiter spricht Ch. in dieser abschließenden Zusammenfassung noch über den Stil dieser drei indischen Textformen.

Gelegentlich erfahren wir hier und da auch etwas über das geschichtliche Werden des Kuśa-Jātaka als eines Ganzen, insofern darauf hingewiesen wird, daß ein Teilstück später zugefügt sein wird, weil ihm in den anderen Fassungen nichts entspricht.

Tüchtige Vertrautheit mit Texten und umfängliche Belesenheit in der wissenschaftlichen Literatur zeichnen das Buch aus. Die Untersuchung wird sorgsam abwägend durchgeführt. Streckenweise führt der Weg über schwierigeres Gelände. Das gilt beispielshalber von der Teil-

<sup>1</sup> Dazu kommt noch die Angabe in Anm. 1 auf S. 173-74, daß die Strophen in den Jātaka beinahe tausend Jahre älter sind als die Prosa, welche zweifels ohne auch viel altes Gut enthält. Setzen wir darnach den Versteck des Kuśa-Jātaka in die Zeit des 3. oder 2. Jhs. bis zum 5. Jh. v. Chr., so fiel die Prosa des Kuśa-Jātaka - vom älteren Gute abgesehen, das sie enthält - in die Zeit vom 5.-8. Jh. n. Chr. Diesen Ansatz kann ich nur zur Kenntnis nehmen.

geschichte, worin erzählt wird, daß König Iksvāku die Frauen seines Harems auf die Straße schiebt, um Nachkommen zu erlangen und so den Bestand seines Reiches zu sichern, sowie von der Rolle, welche dabei seine Hauptgemahlin Alindā spielt. Sie findet sich Mv II 424, 12-429, 15 mit ihrer Parallele Mv III 1, 1-5, 19, bei Chopra S. 39-62 als Abschnitte 3 und 4 gezählt. Vor allem die zweite dieser beiden Fassungen bereitet der Erklärung arge Schwierigkeiten, sei es nun, daß ein wüstes Trümmerfeld vorliege oder meinetwegen ein kümmerlicher Bänkelsänger einmal über diese Teilgeschichte kam oder wie immer sich sonst der erbärmliche Textzustand erklären mag. Ich bin mir nicht sicher, ob hier Chopras Weg durch den Dschungel der allein gangbare sei. Es ist hier in der OLZ ganz unmöglich, sich in ausführende Darlegungen einzulassen, weil der Raum dazu fehlt.

Das Kuśa-Jātaka, wie es im Mahāvastu erzählt wird, mutet der Gläubigkeit des Hörers oder Lesers manchmal etwas viel zu. Mv II 491, 16ff. wird zum Beispiel erzählt, König Kuśa habe sich in einem Weiher gebadet, als er mit seiner wiedergewonnenen Hauptgemahlin Sudarśanā, welche ihm ob seiner abgründigen Häßlichkeit entflohen war, in seine Hauptstadt zurückkehrte. Dabei habe er sein Spiegelbild gesehen und nun verstanden, daß Sudarśanā ihn wegen seines abstoßenden Aussehens verabscheut und darum entwich. Das ist deshalb ungläubhaft, weil vorher ein langes und breites berichtet wird, daß seine Mutter ihn von wegen seiner absehblichen Häßlichkeit davor warnte, sich einer schönen Frau zu vermählen, er, nachdem er dies trotzdem getan, mit seinem Wissen unter Vorpiegelung falscher Tatsachen war versteckt worden vor eben dieser seiner Frau, er mit ihr die Nächte in dunklen Räumen auf gemeinsamen Lager verbrachte, damit sie ihren angetrauten Mann nicht sehen konnte. Daß unter solchen Umständen König Kuśa sich nicht an den fünf Fingern hätte sollen abzählen können, seine Frau sei ihm wegen seiner teuflischen Häßlichkeit entflohen (Mv. II 489, 2-4; 11-16), ist unwahrscheinlich.

Bolche Ungereimtheiten finden sich auch in der Teil-erzählung des Kuśajātaka, welche davon handelt, daß König Iksvāku, seiner Kinderlosigkeit abzuhelfen, die Frauen seines Harems auf die Straße schiebt, sich nach einem Partner umzuschauen, wobei auch die Rolle geschildert wird, welche dabei seine Hauptgemahlin Alindā spielt. Von den beiden überlieferten Fassungen des Mv. II 424, 12-429, 15 und III 1, 1-5, 19 (Chopra, S. 39-62, Episoden 3 und 4) bietet, schon vom Aufbau der Erzählung her, vor allem die zweite Textform eine harte Nuß zu knacken. Chopra sucht diese Schwierigkeit so zu meistern, daß er durch eine radikale Operation an der überlieferten Abfolge der Textteile in Mv III diese nach Mv II auf Vordermann bringt. Ich zweifle nicht, daß Chopra das Rech-e trifft, wenn er aussagt, beide Fassungen des Kuśa-Jātaka im Mv seien voneinander unabhängig, keine von beiden beruhe auf der anderen (Chopra, S. 199). Die Form der Erzählung Mv II gründe sich nicht auf die Mv III enthaltene (Chopra, S. 200, (ii) Ende) noch die von Mv III auf diejenige von Mv II (Chopra, S. 201, (iv)). Beide entstammen einer gemeinsamen Quelle (Chopra, S. 202) wie diese aussah und beschaffen war, steht bis jetzt ganz offen (Chopra, S. 206 unter § 5). Es scheint mir unter solchen Umständen recht zweifelhaft zu sein, ob die Textfassung von Mv II die Richtschnur abgeben könne, die überlieferte Fassung von Mv III danach auszurichten. Sind die beiden Textformen Mv II und Mv III voneinander unabhängig, dann ist nicht recht abzusehen, warum Mv III 3, 17-42 die beiden Buckligen, die welche die Salben und die Schminke anrührt, und die, welche die Kränze wündet, sich nicht in um-

gekehrter Ordnung sollen folgen können als dies Mv II, 426, 19-427, 5 und 427, 5-9 der Fall ist. Chopra stellt die beiden Verse in Mv III um. Vers 20 auf S. 50 ist der Kranzlechterin vorbehalten, Nr. 21 der Salbenmischerin gegen den überlieferten Text. Mich bedünkt, die Verse Mv III 1, 14-16 könnten als allgemeine Anweisung immer dort gestanden haben, wo sie jetzt stehen, sie brauchten nicht mit Chopra, S. 45, hinter die Stelle Mv III 2, 6-7 umgestellt zu werden. Diese Stelle ist irgendwie gestört auf uns gekommen. Ob mit Chopras Vorschlag um seinen Vers 17 herum einer ursprünglicheren Fassung des Wortlautes in Mv II und III sei irgendwie näher gekommen, bezweifle ich stark. Mv II 426, 15 wählt sich der in einem Brahmanen verkörperte Indra die Hauptgemahlin Iksvākus aus, um ihm, dem kinderlosen, Nachkommen zu verschaffen. Dabei erfährt er die Frau und sagt: *esā me bhavatu*, „die will ich haben!“ Mir kommt es vor, dies reiche voll kommen zu die Lage zu klären. Ob hier jemals darauf die Stelle Mv II 428, 8-11 (Chopra, Vers 17 abed, efgh, iklm) gestanden habe, bloß weil an der ersten Stelle (Mv II 426, 15) steht *esā me bhavatu* und an der zweiten *esā eva me bhavatu* (Mv II 428, 8/9; 9/10): *esā me bhavatu* (428, 10/11); Mv III 3, 2: *esā eva me bhavatu*, ist ganz unsicher. Der Befund ist nach Senarts Textausgabe folgender:

Mv II 426, 15	Mv III	Chopra, S. 48
<i>esā me bhavatu, [sa dāni devī prarunāḍi,] .....</i>		Verse 17 abed 17 efgh 17 iklm (= Mv. II 428, 8-11 und Mv. III 3, 2-3 = Vers Chopra 17 iklm)
Mv II 427, 16		
<i>[katak] me esā bhavatu! [ato sā devī Alindā prarunāḍi] .....</i>		
Mv II 428, 8-11		
<i>[alam mahārāja] esā eva me bhavatu and anschließend Chopras Verse</i>		
17 bed 17 efgh 17 iklm	Mv III 3, 2-3	
Mv II 428, 11-14		
<i>[alam mahārāja antahpurikāye] esā eva me devī bhavatu [esā me utthāpayisyati] .....</i>		
Mv II 429, 3		Chopra, S. 54
<i>[alam mahārāja kubjāye esā eva me devī bhavatu [esā me upasthāsya] .....</i>		Hier ist wahrscheinlicher Vers 17 als Vers 23 zu wiederholen.

Mich überzeugt hier die Textform, wie Chopra sie herstellt, nicht. Zunächst kommt es mir vor, als sei Chopras Vers 17, wenn schon die Verzweilen abed, efgh zu ergänzen seien, mit iklm neben Mv II 428, 8-11, zu stellen. Ob sich dabei Mv III 3, 2-3 = Chopra, Strophe 17, Verzweilen iklm, je mehr an Text vorfindet als heute da zu finden ist, bleibt ganz fraglich. Dann schiede Vers 17 Choprascher Zählung aus der Textform aus, welche er für Mv II 426, 15 sowohl wie für Mv III aufstellt.

Nach anfichtbarer kommt es mir vor, daß dieser Choprasche Vers 17 an der durch Mv II 429, 3 gekennzeichneten Stelle hinter *esā eva me devī bhavatu* für beide Textfassungen des Mv zu ergänzen sei. Gesetzt aber einmal, dem sei so, dann trägt sich dem Leser eine andere Frage auf. Muß auf den Satz Mv II 426, 13: *esā me bhavatu* der Choprasche Vers Nr. 17 folgen, dann erwartete man eigentlich, daß ent-

sprechend Mv II 428, 11-14, weil diese Stelle unmittelbar auf Mv II 428, 8-11, folgt, auch die da hinter *esā eva me devī bhavatu* stehende Textstelle: *esā me utthā-pāyigati* usw. (vgl. auch Mv II 429, 3) auf den Chopraschen Vers 17 folgen sollte, wo er ihn in den von ihm gestalteten Text einfügt. Doch wird hinter *[atala] me evā bhavatu* Mv II 427, 16 nicht einmal Vers 17 ergänzend eingeführt.

Ich kann mich Chopras eingerichteten Texte gegenüber hier leider nur sehr zurückhaltend einstellen.

Statt mich weiter mit formalen Dingen zu befassen, sei es verstatet, das Augenmerk auch einmal dem zuzuwenden, wie der Inhalt dieser Teilerzählung aufgeföhrt wird. Chopra meint, darin seien zwei unabhängige Motive in eines verwickelt worden, nicht ohne daß dies Unternehmen mit einem Mißerfolg endete (Chopra, S. 59). Bei diesen beiden Motiven handele es sich 1. um das der Ausstattung, wobei die Frauen des königlichen Harems vom Könige auf die Straße geschickt wurden, um sich einen Partner zu suchen, ihm, dem kinderlosen, Nachkommen zu verschaffen. Das andere Motiv bestche darin, freigebig zu spenden (*dāna*), dabei selbst die eigene Ehefrau auch mit zu verschicken.

Man kann geteilter Meinung darüber sein, ob man in dieser Geschichte überhaupt von einem Motiv des Spendens als einer Triebfeder der Handlung sprechen kann. Jedenfalls weicht, was hier in diesem Betrachte geschicht und wie sich das vollzieht, ganz wesentlich von der selbstverständlichen Bereitschaft ab, mit der Spender sich gar nicht genug tun können, hemmungslos Gaben zu verteilen, wenn sie dem zu obliegen schon gelohnt. Das gilt ohne Frage, soweit die Hauptgemahlin des Königs, Alindā, in Betracht kommt, und die spielt im Geschehen immerhin die Hauptrolle. Um diese wird mit Markten und Feilschen von seiten des Königs gerungen, sie nicht preisgeben zu müssen (Mv II 427, 18 bis 20; 428, 5-8; 429, 14-17; 429, 6-8 vor dem Zusammenbruche des Königs); Mv III 3, 12-13; 4, 4-5; 4, 13-14; 6, 4-7). Sogar zwei bucklige Leibdienerinnen der Königin beteiligen sich daran zu erreichen, daß ihre Herrin dem verlangenden Brahmanen nicht überlassen werde (Mv II 426, 19-427, 3; 427, 5-9), der ganze Harem bleibt nicht unbeteiligt (Mv II 427, 11-12). Das stellt alles gewiß eine sehr ungewöhnliche Art dar, freigebig zu spenden, mißt man dies an anderen Erzählungen, wo davon berichtet wird. Ich denke, man dürfe ohne Beschwer die Dinge auch so auffassen, daß von einer einzigen Angelegenheit in dieser Teilerzählung gesprochen werde, nämlich dem kinderlosen Könige Ikṣvāku Nachkommen zu verschaffen, um so das Reich seinem Geschlechte zu erhalten (Mv II 424, 16 bis 18), wir sagten aus Gründen der Staatsraison wußten die Frauen des königlichen Harems freigestellt und eingesetzt, sich Nachkommen erwecken zu lassen<sup>2</sup>. Zu diesem *ndc rūt*, auf dessen Befragen, der Hauspriester<sup>3</sup> seinem Könige an, die Frauen seines Harems

<sup>1</sup> Mv III sind die Verhältnisse undurchsichtiger. S. 3, 6-10 lehnt eine Bucklige den Mummelgreis von Brahmanen ab, S. 3, 17-8, 4 weist dieser die aus Mv II bekannten beiden buckligen Leibdienerinnen der Königin zurück. Es will mich bedünken, wenn nicht beide Stellen, dann gewänne doch wenigstens die zweite erst Sinn und Bedeutung im Zusammenhange des Ganzen, wenn sich die beiden Frauen für die Königin verwandt hätten. Vom Harem wird in dieser Verbindung Mv III nichts ausgesagt.

<sup>2</sup> Die Frage, ob ein beliebiger Sohn des Königs nach altdiehem Rechte Thronerbe werden konnte, läßt sich hier mit der Gegenfrage abtun, ob im alten Indien immer der Sohn der Hauptgemahlin nach des Vaters Tode den Thron bestieg.

<sup>3</sup> Da ich es hier nur mit dem Mv zu tun habe, kann es dabei bewenden, darauf hinzuweisen, daß der Purohita dabei nicht nur Mv II 424, 18-20, den König berät, sondern auch nach der Überlieferung in Mv III 2, 1: *purohitasyāman karma yas rājā kartum icchati* ist zu verstehen, daß dieser Hauspriester aus des Königs Entscheidung mitwirkte. Ich sehe nicht recht ab, weshalb dieser überkommene Wortlaut solle geändert

auf die Straße zu schicken, um sich einen Partner zu suchen, mit dem sie dem Könige Nachkommen verschaffen. Der König stimmt dem zu mit der Maßgabe, daß er seine Hauptgemahlin Alindā davon ausnimmt (Mv II 425, 1-3). Diese stellt er tabu. Sie verläßt den Harem nicht (Mv II 425, 2-3; 426, 14-15; 427, 7-8; II 427, 15 entsetzen sich die Frauen des Harems, daß der sie heischende Brahmane die Hauptgemahlin anfaßt).

Wie die Geschehnisse Mv III erzählt werden, kann man unerschüssig werden, ob da nicht zwei Fassungen für dasselbe Ereignis vorliegen. Die eine umfaßt Mv III 1, 1-12. Da werden die Haremsfrauen vom Könige selbst auf die Straße geschickt, sich um Nachkommen für ihn zu bemühen. Da ist weder vom Purohita die Rede, der ihm riet, dies zu tun, noch von Alindā, der Hauptgemahlin. Hier suchen die Frauen selbst nach Männern, und dies geschieht auf der Straße. Die zweite umfaßt den Text Mv III 1, 14-5, 17. Hier ist die Szene in das Frauengemach verlagert. Da begehrt der in einen widerlichen Mummelgreis verwandelte Indra der widerstrebenden Hauptgemahlin, aus ihr dem Könige Nachkommen zu erwecken, wobei der König sich darum bemüht, Alindā dem Brahmanen zu entwidnen<sup>1</sup>, ganz davon zu schweigen, daß zwei bucklige Leibdienerinnen sich ebenfalls einschalten, das zu erreichen, ganz deutlich Mv II. Alindās Tabustellung war also im Harem bekannt.

Wie diese Geschichte vom Könige Ikṣvāku Mv II 425, 9ff. erzählt wird, das schaut eher so aus, als handele es sich um eine einzige Erzählungsform, worinnen Alindā von allem Beginne an eine Rolle spielt (Mv II 425, 1-3).

Unangesehen, wie es um die Geschichte der Textbildung dieses Stückes stehe, eines bleibt davon in beiden Fassungen der Erzählung im Mv unberührt, daß nämlich der Brahmane sein Begehren nach Alindā gegen einen steifen Widerstand von mehr als einer Seite her durchsetzen muß. Von dem, was man sonst im alten Indien unter Spenden (*dāna*) verstand, ist hier nicht mehr viel übrig.

werden (Chopra, S. 43, Anm. 3). Handschrift B bietet immerhin *karṣe*. Es mag schon zutreffen, daß der Satzbau nicht sehr glücklich ist, in dieser Sprache des Mv begegnet mehr als ein unglücklicher Satzbau.

<sup>1</sup> Auch Mv III 3, 11-13; 4, 3-5; 5, 1-7 sucht der König seine Hauptgemahlin den Klauen des hartnäckig fordernden Brahmanen zu entreißen. Es berührt gewiß befremdlich, daß der König sich dabei überall auf den Altersunterschied beruft, welcher zwischen Alindā und dem Brahmanen obwalte, nicht anzieht, daß diese Frau von ihm tabu gestellt wurde, sie davon ausgenommen wurde, mit den restlichen Frauen des Harems auf die Straße zu gehen. Eine Anspielung darauf könnte vielleicht Mv II 428, 5-8 enthalten: *nāham brāhmaṇa mithyāyācanāṃ karomi nāpi datvā anutāpyāmi api tvam jirṇo vṛddho mahallako iyaṃ ca devī taruṃ sukunārū tau te na icchati / vṛstirṇo yaṃ cānta/puro bahūni strīṇhaarṇyā yā te strī ruccati tāṃ gṛhñāhi tāye sārāṅham abhīramāhi sō te upasthithiyati /*

Das kann doch nur bedeuten: Dieser mein Harem ist groß. Viele Tausende Frauen zählt er. Nimm dir die Frau, welche dir darunter gefällt (aber laß die Hände von meiner Hauptfrau Alindā!) Die Ergänzung ergibt sich daraus, daß eingangs der Stelle der König dem Brahmanen nahelegt, von Alindā abzustehen, weil er zu alt für die junge Frau ist. Der Umstand ergibt, daß Ikṣvāku seine Hauptfrau auch Mv III zunächst nicht preisgeben will, daß ihr auch hier eine Sonderstellung eingeräumt wird, wenn sie der in den Harem geführte Brahmane auch ohne weiteres als dann gehörig betrachtet Mv III 3, 2, 19-20: *so dāni kancikāyanti brāhmaṇo taro anutāpyaram / pravṛtīto tasya devī Alindā tala ruccati /* (Chopra, S. 40, Z. 1. nach ihm gegen Senart als Prosa zu lesen).

Das Geschehen um Alindā, wie es Mv II berichtet wird, unterscheidet sich zwar von dem, was wir aus Mv. III erfahren. Ist Alindā im ersten Falle doch selbst mitwirkend an der Auseinandersetzung beteiligt, welche

um sie geht. Wenigstens glaube ich die Stelle Mv II 426, 15-18: *sō dāni devī prarūṇitā / ayaṃ brāhmaṇo manasa ayagokva payyako vi alha vā utaro / rāja Ikṣvāku upasthānāparicaryāye nā herami nam inasaya brāhmaṇayā upasthānāparicaryāye utiriyati /* so verstehen zu sollen: Als der wie ein Bock stinkende Betrüger von einem Brahmanen, in den Harem geführt, seine dreckigen Hände nach ihr ausstreckt und sie erfaßt, bricht sie in Tränen aus und denkt bei sich oder sagt es auch (Mv II 427, 9, 10): „Dieser Brahmane könnte mein Großvater oder Urgroßvater ja noch mehr sein. Ich hoffe aber doch, König Ikṣvāku werde mich, fest an Gelübde wie er sich hält, nicht freigeihen, diesem Brahmanen zu dienen und ihm aufzuwarten.“ Dabei beruft sie sich meines Erachtens auf eine Stelle wie etwa Mv II 425, 1-3: *rāja Ikṣvāku . . . . . Alindādevīm agramakṣitīm rājakule sthapetvā tām anyāni bahuvitrī-mūlarūṇi trikṛpṛāṇi pakṣaya oṣṭhī /* Es ließen sich mehr passende Stellen anführen. Mv III kommt Alindā überhaupt nicht zu Worte. Da wird über sie entschieden wie über eine alte Kuh. Hier hat sie in dem Handel selbst gar nichts zu bestellen, sondern sie muß lediglich passiv ausführen.

Doch all das ändert nichts daran, daß hier im Harem zūh versucht wird, der Hauptgemahlin die vom Könige eingeräumte Sonderstellung zu erhalten und den hartnäckig auf sie versessenen Brahmanen abzuwehren. Diese Tabustellung Alindās muß er vernichten, will er sie in Besitz nehmen, den Widerstand vor allem des Königs zu brechen. Dieser muß dahin gebracht werden, die Ausnahmeregelung für seine ranghöchste Frau zu widerrufen und aufzugeben.

Das erreicht der als Brahmane auftretende Indra denn auch. Ikṣvāku stellt ihm seine Hauptgemahlin schließlich zur Verfügung (Mv II 429, 8; III 13-17). Er gibt vor der wiederholten Drohung des Brahmanen klein bei: Wenn der König ihm seine Hauptgemahlin nicht überlasse, werde er hingehen und ausposaunen, Ikṣvāku habe zwar versprochen, die Frauen seines

Harems anderen Männern freizustellen, um Nachkommen zu erhalten, doch habe er einen Rückzieher gemacht, seine Zusage gebrochen (Mv II 428, 3-4; 428, 14 (gekürzt); 429, 4-5; Mv III 4, 6-9; 5, 8-12), als er, der Brahmane, Alindā haben wollte. Werden diese Drohungen des Brahmanen in einen solchen Zusammenhang gestellt, dann ergeben sie einen gar guten Sinn und sind unentbehrlich, das Ziel zu erreichen. Wer konnte im alten Indien schon wissen oder ahnen, was so eine Leidener Flasche von beleidigten, abgewiesenen und mehrschütigen Brahmanen für Blitz- und Donnerwetter an Verderben oder Schaden über den herabfluchen konnte, der ihn mit seinem Verlangen abwies. So mag Ikṣvāku, wie wir heute wohl sagten, seine Hauptgemahlin aus Gründen der Staatsraison preisgeben haben. Dies zu tun sei er erprobt worden. Mit Spenden (*dāna*) hätte dies nichts mehr zu tun.

Bei diesem in groben Umrisslinien gezeichneten Bilde bleibt nun freilich manches unausgeführt. Gleichwohl mag sich daran doch zeigen, daß man einzelnes noch anders anschauen kann, als es Chopra tat. Die Akten sind da vorläufig noch nicht in jedem Betrachte geschlossen. Ob sich bei dem Textzustande, wie er für das Kuśa-Jātaka Mv III vorliegt, überhaupt jemals eine einheitliche Auffassung wird erzielen lassen, steht um so mehr dahin, als auch sonst nur Teile einer viel reicheren Textüberlieferung auf uns kamen. Gehen hier die Meinungen auseinander, dann liegt das in der Natur der Dinge begründet und tut dem Werte einer Forschung keinen Abbruch. Chopras Weg führt nicht über eine Landstraße, dafür aber teilweise durch einen recht verstrickten Dschungel. Was geschehen konnte, den Weg zu sichern, wurde getan.

<sup>1</sup> Chopra, S. 49, Anm. 29, lehnt zwar Jones' Übersetzung der Stelle ab, die lautet: „King Ikṣvāku is loyal to his vow and he will not (1) let me go to serve and wait on this brāhman.“ Ich glaube nur, man müsse sich diese Stelle zu deuten, nicht mit Chopra gerade auf § 42.9 in Edgertons Grammatik des hybriden Saṅskrit beziehen, sondern könne sich auch auf § 42, 8, Absatz 3, stützen. Da finden wir: *(mā)* „Future with *hava*“ (das ist unser *hevam*), *mā hava kalam karigiyati sōkayāpā,* „Oh, I hope, she won't die in her grief“, *Lahtavistara 234, 6*. Diese bange Hoffnung bricht ihr allerdings später, Mv II 427, 9-10, zusammen. Lesen wir da doch: *sō dāni Alindā devī āha // na me kenacit upyena sō brāhmaṇo utiriyati /* „Kein Mittel wird taugen, daß dieser Brahmane von mir absteht.“

<sup>2</sup> Die erste dieser beiden Stellen ist etwas merkwürdig, schon deshalb, weil mit geringfügigem Unterschiede im Wortlaute *nāham brāhmaṇa mithyāyācanāṃ karomi* (Mv II 429, 5-6) auf Z. 8 wiederholt wird: *api tu nāham mithyāyācanāṃ karomi*. Ist der dazwischen stehende Satz: *api tvam jirṇo vṛddho mahallako iyaṃ ca devī taruṃ sukumarā tau te na icchati / yadī tvam taruṃ ihareya tau sō devī utkanthya* als eine Entschuldigung der Königin gedacht, daß sie sich ablehnend gegen den Brahmanen verhielt und das Ganze ein diplomatischer Übergang zum Wortbruche des Königs? Wären die Altersunterschiede nicht so groß, wäre dir Alindā um den Hals gefallen. Aber auch ich verzeile keine Bitte. Geh also mit ihr! Wie dem auch sei, das kann hier auf sich beruhen bleiben. Sehr viel unbequemer ist die Stelle Mv III 4, 10-14: *rāja āha / na brāhma anutāpyāmi bhōti tvam taruṃ* (Chopra, Vers 25 *ṛubho*) *ṣṇuṣi / sarvā pi te upasthāntu Alindāye saha imā /* (= Mv III 3, 14-15) *imām ca vṛstirṇo kṛbṇāṃ mūlhanārtham dā-jāmi te / dāvi vā te ayaṃ bhoto neli tāṃ* (Chopra, Vers 26 *nam*) *yena icchasi*. Der Wortlaut ist an und für sich klar. Trotzdem ist das Verpaar schwer zu verstehen. Vgl. Senart, zur Stelle Mv III, S. 466; Chopra, S. 52, Anm. 31. Könnte das Ganze eine grimme Verhöhnung des Brahmanen sein?

## Literatur.

**Buddhistische Märchen aus dem alten Indien.** Ausgewählt und übersetzt von Else Lüders, mit einer Einleitung von Heinrich Lüders. Mit 8 Tafeln 1.—10. Tausend. Jena 1921. Eugen Diederichs. Preis des Werkes in Pappband Mk. 20,—, in Halbleder Mk. 45,—, in Ganzleder Mk. 120,—.

Unter den Werken, die im Pālikanon vereint sind, findet sich im Khuddakānikāya auch eine noch unveröffentlichte Sammlung von Versen unter dem Titel: Jātaka. Die Handschriften dieses Versjātakas sind außerordentlich selten. Das ist bedauerlich, aber menschlich verständlich. Denn die Verse bedürfen, um verständlich zu werden, in der großen Zahl der Fälle einer Prosa, die die Handlung der Erzählung bis zu dem Punkte trägt, wo die Verse sie weiterführen oder zusammenfassend das Fazit ziehen. Kanonische Geltung hat diese Prosa aber nie zu erlangen vermocht, sie jeweils zu den feststehenden Versen bei der Erzählung zuzufügen, wurde — einer indischen Erzählungsgewohnheit folgend — dem Vortragenden überlassen. Dem Stoffe nach gemein indisch, vielleicht auch zugewandertes Gut, bedurfte es, um eine Erzählung zu einem Jātaka zu machen, nur, einen Träger der Handlung mit dem Bodhisattva, der nachmals der Buddha werden sollte, in eins zu setzen, und die Geschichte aus einer früheren Geburt Buddhas war geschaffen. Alles — Märchen, Fabeln, Anekdoten, Schildbürgergeschichten — waren so verwertbar, dem geschichtenhungrigen Inder etwas aus dem Vorleben Buddhas zur Erbauung und Erheiterung zu erzählen. Und wie bei uns im Mittelalter die Mönche die Exempla dozierten, so wurden auch im Bereiche der buddhistischen Religion diese Erzählungen als Predigtmittel verwandt — zweifelsohne seit sehr alten Zeiten, denn es finden sich auch vereinzelt Jātakas in den ältesten Teilen des Kanons. Der Predigermönch nahm die Erzählung, wo er sie fand, schminkte und frisierte sie wohl ein wenig — manchmal mit recht plumpen Fingern —, und niemand darf sich verwundern, wenn das Erzählte — auch das vom späteren Buddha Erzählte — nicht selten sich nicht zum buddhistischen Sittenkodex schicken will.

Diese Geschichte aus der Vergangenheit bildet das eigentliche Jātaka. Pfäffischer Witz wußte aber zudem noch genau Veranlassung und Ort, wo ein Jātaka verkündet worden, in einer einleitenden Erzählung aus der Gegenwart zu künden, Glaubwürdigkeit und Bedeutsamkeit wurden gleicherweise erhöht, wenn es Buddha selbst war, der die Geschichten aus seiner Vergangenheit selbst erstmalig erzählt hatte, und mönchisch pfiifige Berechnung und frommer Glaube haben dann auch jedes Jātaka als von Buddha selbst verkündet uns überliefert. Widersprüche, die sich einstellten, störten das Empfinden gläubiger Seelen nicht.

Wie die Einleitung des Jātakas sucht auch der Schluß die Anknüpfungen an die Gegenwart, indem die Träger der Handlung mit Personen aus Buddhas Umgebung vereinselbt werden.

Spätere Zeit vielleicht hat diesem Gebilde aus Gegenwarts-, Vergangenheitsgeschichte und der abschließenden Zusammenfügung der Personen in beiden noch einen grammatisch-lexikographischen Kommentar der Versbestandteile zugefügt, die der Schwierigkeiten nicht entbehren, seit früher Zeit teilweise unverständlich geworden waren und deren Schwierigkeiten zu beheben dem Kommentator nicht gegeben war.

Alle diese Teile, deren jeder seine Geschichte für sich hat, sind in dem Werke vereint, das den Titel: Jātakathavaṇṇanā führt. Es stammt in seiner heutigen Form etwa aus dem fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung, und wir danken dem dänischen Gelehrten Fausböll eine ausgezeichnete Ausgabe des Textes.

Siebzig von den etwa sechshundert Jātakas dieses Werkes bietet uns das vorliegende Werk in geschmackvoller Übersetzung. Das Ehepaar Lüders hat sich so in die Arbeit geteilt, daß Frau Geheimrat Lüders die Prosateile übersetzte, während ihr Mann die Einleitung schrieb und eine in Versform gehaltene Übersetzung der metrischen Teile gibt. Daß diese Übersetzung auf der Höhe steht, schwierige Stellen wohl abgewogen sind, ist ja selbstverständlich, die Übersetzung ist gut und kann mit Vertrauen zur Hand genommen werden, wie sie sicher mit Genuß wird gelesen werden. Bei der Schwierigkeit, die nicht wenige Stellen bieten, wird eine Übereinstimmung in der Ausdeutung des Textes nicht immer zu erreichen sein, so wird man es mir nicht verübeln, wenn ich mit allem Danke für das Gebotene und aller Bescheidenheit gegen gereifte Menschen an einzelnen Stellen meinen eigenen Weg zu gehen versuche.

So möchte ich Jāt. III, 326, 3 (Lüders S. 10) „atthacarakassa amaccassa, nicht auffassen als „ein mit den Geschäften betrauter Minister, ein diensttuender Minister (wie die englische Übersetzung bietet)“, sondern als „dienstbeflüssener Minister“, also ähnlich wie Frau Geheimrat Lüders atthacaraka, °rikā S. 98 (Text II, 87, 20) und S. 216 (= III, 59, 23) faßt. Mir scheint dieser Ansatz hier bedeutungsvoller in den Zusammenhang zu passen. An der Stelle D. III, 2, 15, wo das Wort auch vorkommt, gehen die Übersetzer Rhys Davids und R., O. Franke gleichfalls auseinander.

Der Vers S. 327, 26 ist recht schwierig, darf man lesen Makhādev'asmiṃ adhivatthe und das erste als Vokativ fassen?

Jāt. II, 130, : (Lüders S. 29). Die Übersetzung von pañcavidhahāṇḍhanakammakaraṇaṭṭhānādisu mahādukkhaṃ pāpuṇanti ist mir nicht recht klar. Kammakaraṇā ist doch wohl zu fassen wie Jāt. II, 398, 2 = Übersetzung S. 128.

Jāt. IV, 159, 12 (= S. 32) palibuddhanti möchte ich lieber mit „in den Ohren liegen, zusetzen“ oder dergleichen wiedergeben, als mit festsetzen.

Jāt. II, 253, 14 (= S. 107) unter Bezugnahme auf den Ausdruck „pallaṅkaṃ bandhati“ möchte ich die Textstelle: „rājāṅgaṇe cakkācikke mañcātimañce bandhiṃsu“ übersetzen: „Im Königshofe ließen sie sich Kreis über Kreis, Bank über Bank nieder“. Diese Lösung scheint mir deshalb wahrscheinlicher zu sein, als ich es nicht recht glauben kann, daß man die Schaugerüste aufschlug, nachdem der König mit seinem Hofstaate bereits an Ort und Stelle war.

Jāt. II, 104, 18 Tass' ekadivasam mahānadiyaṃ jālakaraṇḍake kiṇṭassa.... In der Lüders'schen Übersetzung ist diese Stelle S. 133 wiedergegeben: „Als er sich eines Tages mit Netz und Reuse in einem großen Flusse vergnügte“.

Ähnlich übersetzt Rouse in der englischen Übersetzung, die unter Cowell Leitung herausgegeben wurde. Ich möchte mir gestatten, folgende Übersetzung

**vorzuschlagen:** „Als er sich eines Tages im Netzkorbe im großem Flusse verlustierte (nämlich mit seinem Harem...)“ Das Wort jālakaraṇḍaka, das im p. W. fehlt, findet sich noch jātakamālā S. 176, 8 erster Ausgabe. Nach dieser Stelle scheint sich die Bedeutung des Ausdrucks dahin zu bestimmen, daß unter jālakaraṇḍaka ein netzartiges Flechtwerk zu verstehen ist, das beim Baden im Flusse zur Sicherung der Badenden in den Fluß gesetzt wurde. Man mag sich die Sache wohl ungefähr so zu deuten haben, wie in unseren Flußbädern schwimmende Holzgitterwerke in den Strom eingerückt werden, um Nichtschwimmer zu sichern. Vgl. auch Speyer S. B.-B. I zur Stelle. Die näheren Umstände sind an beiden Stellen dieselben. Jāt. I, 199, 24 (= S. 244) mag setu wohl „Brücke“ bedeuten.

Derartige Kleinigkeiten können das Urteil über die Güte der Übersetzung nicht umstoßen. Bedauerlich ist nur, daß die Übersetzer auf eine schmale Auswahl beschränkt blieben. Vielleicht läßt sich der Diederichs'sche Verlag durch diese Zeilen bestimmen, die Übersetzung von Jātakas doch noch auszubauen, und dann ist im Interesse der Sache nur zu wünschen, daß dieselben Übersetzer gewonnen werden. Und ich glaube fest, daß ein weiterer Ausbau sich lohnt. Denn neben dem rein stofflichen Interesse, das diese unschätzbare Sammlung von indischen Erzählungen bietet, steht ein nicht geringeres religionsgeschichtliches. Denn an diesen Texten können wir — was uns in Indien zu tun so selten vergönnt ist — einmal beobachten, was vom Buddhismus ins Volk drang und wie tief der Buddhismus im Volke wurzelte. Der Anteil, den das eigentliche indische Volk am Buddhismus hatte, kann danach nicht sehr groß gewesen sein, die Kernprobleme, die in der Lehre Buddhas auf dem Tapet standen, berührten das Volk, nach den Jātakas zu urteilen, nicht weiter tief. Das muß schon im dritten vorchristlichen Jahrhundert der Fall gewesen sein, denn die Stūpas von Bharaut und Sāñchi, deren erster der ältere ist und im zweiten Jahrhundert vor Christus erbaut wurde, weisen aus, daß damals die Jātakas schon in den festen Besitz buddhistischer Laienanhänger übergegangen waren. Zu diesem Urteil stimmt auch der Eindruck, den man aus Aṣokas Inschriften gewinnt, die, soweit sie nicht an den Klerus gerichtet waren, recht wenig spezifisch Buddhistisches enthalten. Das Volk blieb immer ein Volk hinduistischer Religion — dies im weitesten Sinne genommen.

Aber noch nach einer anderen Seite hin scheinen mir die Jātakas eine große religionsgeschichtliche Bedeutung zu haben. Mittelpunkt in allen diesen Erzählungen ist nicht der Buddha, sondern der Bodhisattva, und es will mich bedünken, daß diese Jātakas ein wichtiges Mal an dem Wege sind, auf dem der Buddhismus zu seiner Verehrung des Bodhisattva im Mahāyāna gekommen ist.

Unschätzbar aber ist dies Werk auch, weil es uns wie kein zweites aus der Pālīüberlieferung einen Einblick in indisches Leben ermöglicht, eine Tatsache, die allein schon den Diederichs'schen Verlag ermuntern sollte, uns noch einen Band Übersetzungen aus diesem Werke in Lüders'scher Arbeit zugänglich zu machen.

Dr. Friedrich Weller.

## REVIEWS

Kun Chang, *A Comparative Study of the Kaṭhinavastu (= Indo-Iranian Monographs, 1)*. 's-Gravenhage, Mouton and Co., 1957. 120 S.

Chang's Buch behandelt das Regelwerk, nach welchem zum Abschlusse der Regenzeit die von den Laienanhängern gespendete Gewandung — nur in seltenen Ausnahmefällen wird einmal ein Stück von einem Ordensbruder wieder zur Verfügung gestellt — von der Gemeinde der buddhistischen Mönche an ihre Mitglieder verteilt wird.

Im Mittelpunkt der Arbeit steht der einschlägige Teil der Mönchszucht, wie er aus Dutts Veröffentlichung der Gilgit-Handschriften, Band iii, Teil 2, Seiten 151–170, bekannt ist. Der Wortlaut dieses Erstdruckes wird umschrieben vorgelegt. Gelegentlich wird er dabei verbessert, oder nach der tibetischen Übersetzung aufgefüllt. Unterweilen wird die eine oder andere Stelle auch so hergestellt, wie Edgerton vermutet, daß sie zu lesen sei. Im einzelnen geben darüber die Fußnoten Auskunft. Der Text wird mehr aufgegliedert, als dies bei Dutt der Fall ist, und die nach dem stofflichen Inhalte abgeteilten Absätze werden durchlaufend gezählt. So verfahren zu sein wird dankbar begrüßt werden, weil es die verschiedenen Quellen zu vergleichen erleichtert.

Dieser Text wird ins Englische übersetzt. Ausgelassen sind dabei nur die Uddāna, in denen der Inhalt eines Abschnittes in Stichworte zusammengedrängt steht. Ferner sind die seltsamen Absätze 36–37 — sie entsprechen in Dutts Ausgabe dem Textteile S. 163, 17–170, 20 — nicht übersetzt. Sie wiederholen bis auf geringfügige Abweichungen im Wortlaute in merkwürdiger Weise vorhergehende Absätze. Für sie wird die Übersetzung durch Rückverweise ersetzt, wobei die Unterschiede namhaft gemacht werden.

Diesen beiden Teilen des Buches ist die umschriebene Ausgabe der tibetischen Fassung des genannten Sanskrittextes beigelegt. In den Fußnoten dazu sind die Spielformen des Wortlautes nach den Kanjur-Ausgaben von Derge, Lhasa, Peking und Narthang vermerkt, wenn anders ich die verwendeten Sigel nicht mißverstehe. Sie sind unter den Abkürzungen nicht aufgeführt. Gehen hier oder dort der sanskritische und tibetische Wortlaut einmal auseinander, so machen die Fußnoten hin und wieder darauf aufmerksam.

An dies Kernstück des Buches führt den Benutzer zunächst eine allgemeine Einleitung heran, die einen Überblick über das erhaltene Schrifttum der Buddhisten im Bereiche der Mönchszucht — der Vinayaliteratur — enthält, mögen diese Quellen nun in indischen Zungen, in chinesischer oder tibetischer Sprache auf uns gekommen sein. Des weiteren unterrichtet diese Einführung darüber, wie das Buch eingerichtet ist, und daß sein Verfasser damit darauf abzielt, 1. zusammenpassende Stellen aus all den verschiedenen Quellschriften mit einander zu vergleichen, und 2. aus dieser Grundlage die alte Kaṭhina-Feier der Kleiderverteilung wieder erstehen zu lassen.

Dem ersten dieser beiden Anliegen dient das Kapitel des Buches, in welchem in der Form gedrängter Inhaltsangaben nebeneinander gestellt wird, was die einzelnen

Quellen zu dem jeweils gleichen Teilgeschehen der Feier aussagen. Vorangestellt wird dabei der Hauptinhalt der Ausführungen des Vinaya der Mūlasarvāstivādin, d.h. eben des Sanskrittextes, den der Verfasser in den Mittelpunkt seiner Arbeit rückte. Darauf werden die Abwandlungen vermeldet, welche I-Chings chinesische Übersetzung des Auszuges Jinamitras aus der Mönchszeit der Mūlasarvāstivādin liefert. Es folgen die nötigen Mitteilungen aus den chinesischen Texten des Vinaya der Mūlasarvāstivādin, der Sarvāstivādin, der Dharmagupta, der Mahāsaṃghika und der Mahīśāsaka. Ferner ist das Kaṭhinavattu des Pāli-Kanons angezogen sowie die einschlägigen Stellen aus der chinesischen Übersetzung der Samantapāsādikā Vinayavaṅgaṇā. Auf Gegenstände, die im Vinaya der Mūlasarvāstin nicht begegnen, wohl aber in anderen Texten, wird an der geeigneten Stelle dieses Kapitels eingegangen.

In diesem Kapitel des Buches steckt sehr viel Arbeit. Es belehrt bequem und, soviel ich sah, zuverlässig über den Inhalt der verarbeiteten Textteile. Der Mitarbeiter auf diesem Gebiete der Forschung wird diesen Planriß gerne und dankbar benutzen, um sich rasch darüber zu unterrichten, was aus dem Bereiche der Kaṭhina-Feier an der oder jener Stelle zu finden ist.

Was das zweite Vorhaben des Verfassers angeht, die alte buddhistische Kaṭhina-Feier auf Grund dieser Texte wieder herzustellen (to reconstruct), so ist dem etwa eine halbe Druckseite gewidmet (S. 41 unten/42 oben). Ich bin mir dessen gewiß, daß, wer diese Aufgabe übernimmt, aus den Texten die Form der Kaṭhina-Feier herauszuarbeiten, wie sie dereinst war, sich gerne des Gutes bedienen wird, das der Verfasser in diesem Kapitel vor uns ausbreitet. Kann man doch nur mit Dank den Bienenfleiß anerkennen, mit dem es gesammelt und aufbereitet wurde.

Für das 24-seitige Glossar technischer Ausdrücke, welches das Buch abschließt, wird jeder den Verfasser loben. Als Titelköpfe sind die sanskritischen Ausdrücke gewählt. Häufig sind sie ausführlich erläutert. Die tibetischen Gegenstücke sind beigegeben, die chinesischen nicht so durch die Bank. Wo sie auseinander gehen, wird dies besprochen. Mir scheint, ein alphabetisches Verzeichnis der tibetischen technischen Ausdrücke nützte allen sehr viel, und ein kleines Wörterbuch der chinesischen wäre nicht verschmäht worden, mögen da auch die in Frage kommenden Wörterbücher japanischer Gelehrter eine reichere Ausgangsbasis abgeben, als wir sie für das Tibetische besitzen.

Diese technischen Ausdrücke – sie stammen teilweise wohl aus der Schneiderwerkstatt – haben es in sich. Was sie bedeuten, ist teilweise sehr schwer, teilweise vorläufig überhaupt nicht sicher zu bestimmen. Ich vermag nicht auszumachen, ob und wie weit der Verfasser über frühere Versuche, den Begriff zu bestimmen, hinauskam. Dies zu tun gebührt es mir an der nötigen Literatur.

Was mir sonst aufstieß, sind mehr oder minder Kleinigkeiten. Sie mögen deshalb zur Sprache gebracht werden, weil aus ihnen teilweise zu ersehen ist, wie die tibetische Übersetzung zum Gilgit-Manuskripte steht.

§ 1 (S. 51, Z. 10) steht *kṛtyacivaraṃ niṣṭhitacivaraḥ*. Dafür bietet der tibetische Text (S. 78, Z. 14/15): *c'os gos byas pa dan ldan, c'os gos zin pa dan ldan nas*. Nach diesem ist übersetzt (S. 65, Z. 4 f.): "being provided with the robes that had been made up and finished". Im Sanskrit lesen wir dagegen: Als die drei Monate der Regenzeit vorbei waren, nahmen die, welche Kleidung anzufertigen und die fertige Kleidung hatten, Almosentopf und Kleidung, ... Es scheint mir fraglich zu sein, ob *civara* (S. 51, Z. 10) "outer robes" (S. 65, Z. 6) bedeute oder nicht eher Kleidung ganz allgemein.

(S. 51, Z. 7) Ich glaube, die Wendung: *buddho ... varṣā upagato* besage: Buddha hatte die Regenzeit angetreten, hatte sich für die Regenzeit [nach Śrāvastī] begeben, nicht: "Buddha entered the residence for the rains [at Śrāvastī]." Der entsprechende tibetische Wortlaut weicht vom sanskritischen etwas ab (S. 78, Z. 11/12): *saṅs rgyas ... dbyar bžugs par šal gyis bžes so*.

§ 2 (S. 51, Z. 19). Meinem Empfinden nach besagt *sukhasparśam* eher: behaglich,

unter glücklichen Umständen als: "in comfortable surroundings" (S. 65, Z. 23/24). Das tibetische *ci ga bde da la reg par dbyar gnas sam* entscheidet die aufgeworfene Frage nicht.

(S. 51, Z. 22). Ob für Dutts *vāsma* usw. gerade *vā sma* usw. zu lesen sei, kommt mir offen vor. Wenn darin schon die Wurzel *as* steckt, kann *vāsma* usw. auch *va+ asma* sein. Möglicherweise ist *vāsma* usw. dann doch beizubehalten.

§ 3 (S. 52, Z. 8). Ich zweifle sehr, ob die überlieferte Form *dātṛiṇam* (gen. pl. masc.) in *dātṛiṇam* [verdrückt *dātṛiṇam*] umzuändern sei. Die erstere verdient meines Erachtens schon als *lectio difficilior* erhalten zu werden.

(S. 52, Z. 12). Ob *vikalpaka* in der Wendung *yavad aptam vikalpakacivaradhāraṇam* wirklich "extra" bedeute – übersetzt wird (S. 66, Z. 15): "(monks may) keep as many extra robes as they may obtain" –, wird mir leider trotz der Ausführungen im Glossare (S. 116 unter *vikalpapakacivaradhāraṇam*) nicht recht deutlich. Jedenfalls bestätigt die tibetische Entsprechung (S. 79, Z. 22/23): *c'os gos ruḥ ba ma yin pa ji tsam ḥdod pa ḥc'an ba na* [dies Wort fehlt in P] *ma yin paḥo* diese Auffassung ebensowenig wie die Edgertons, der auf Spalte 480 b seines Wörterbuches des buddhistischen hybriden Sanskrit als Bedeutung dafür "optional" ansetzt. Das tibetische kann nur besagen: unangebracht, unpassend, ungeeignet oder etwas dergleichen. Ich beuge mich gerne den chinesischen Kenntnissen des Verfassers des Buches. Mich bedünkt indessen, es sei dem chinesischen Ausdruck 多蓄長衣 doch nicht so eindeutig anzusehen, ob er bedeuten müsse: "keep more extra robes" (Glossar, a.a.O.), er nicht auch heißen könne: [in] vielfach [er Stückzahl] lange Gewänder aufspeichern, aufsummeln. Man müßte, dies zu entscheiden, den Sprachgebrauch des chinesischen Textes kennen. Nur, so wie der Ausdruck im Glossare ausgehoben steht, kommt er mir nicht so eindeutig vor, wie seine englische Übersetzung. Im § 24 (S. 57, Z. 11 und 16) wird von *akalpika civara* gesprochen. Im Tibetischen (S. 86, Z. 19, 28) steht dafür ebenfalls *mi ruḥ ba*. Warum hier im Chinesischen statt dessen 不潔淨 (Glossar, S. 97) steht, d.h. unsauber, unrein, weiß ich nicht aufzuklären. § 24 verdolmetst der Verfasser des Buches (S. 73, Z. 14): "an improper robe (i.e. one not made proper by disfiguration)". Da es sich um dieselbe Art Gewandung handeln dürfte, möchte ich mit allem Vorbehalte doch zu fragen mir gestatten, ob *vikalpaka* nicht regelwidrig, von der Norm abweichend, besagen könne (vgl. pW unter *kalpaka*). Unbeschadet, wie die chinesische Übersetzung unsauber 不潔淨 an der zweiten Stelle zu erklären sei, ließen sich bei solcher Voraussetzung doch die sanskritischen und tibetischen Ausdrücke unter einen Hut bringen.

Im Verlaufe seiner Erörterung zieht Chang im Glossare unter dem Titelkopfe *vikalpapakacivaradhāraṇam* aus Minajevs Ausgabe des Pātimokkha [Pratimokkha-sutra, St.-Petersburg, 1869] die Stelle *civare vikappam apaljeyya* an (S. 8, Z. 21, die Zahl 11 ist ein Druckfehler) und hebt Dicksons und Childers' Übersetzung aus. Man sollte dann doch wohl auch die Minajevs mit angeben, welche (S. 38) lautet; "а дххамматт, не будучи приглашен придет и из любви к красоте станет говорить о форме чивары." Im übrigen bin ich noch nicht überzeugt, daß durch diese Stelle aus dem Pātimokkha die der Gilgit-Handschriften und des parallelen tibetischen Textes aufgeklärt werde. Schließlich lohnt es sich doch, namhaft zu machen, daß der tibetische Text das Gegenteil des sanskritischen aussagt. Während dieser positiv ist, verneint jener die Aussage.

§ 4 (S. 52, Z. 24). Wenn die Wendung *pūrvavat sāmāgryam ārocayitavyam* übersetzt wird (S. 66, Z. 36): "Everybody must be informed in the way (described) above", so fügt sich dies jedenfalls nicht zur tibetischen Wiedergabe *re zig i'og mar mi'un paḥi go bar bya ste* (S. 80, Z. 9). Für *bar* bietet L die Lesart *ba*. Stellt man daneben etwa die Stelle aus § 8 (S. 81, Z. 31): *dge ḥdun i'ams cad ts'ogs ḥiḥ mi'un par gyur pa* – im Sanskrittext fehlt dafür die Entsprechung (S. 54, Z. 6), der tibetische Wortlaut ist danach auch in die Übersetzung (S. 68, Z. 27/28) nicht aufgenommen –, oder aus

§ 12 (S. 55, Z. 6/7) *sarvasaṃghe saṃnaisaṇṇe saṃnipatite* = tib. (S. 83, Z. 9/10) *dge ḥdun t'ams cad ts'ogs śiñ mi'un par gyur pa dan*, so glaube ich, das Tibetische besage: Als erstes ist zuvörderst eine Versammlung anzuberaumen. *re ḥig t'og mar* wird man als *tāvat prathamam* aufzufassen geneigt sein. Meiner Meinung nach sagt der Sanskrittext § 4 dasselbe aus. Dies wird durch die Ausführungen im Glossare unter dem Titelkopfe *sāmagryam* (S. 119) jedenfalls nicht aus den Angeln gehoben. Die dürften abzuändern sein.

§ 4 (S. 52, Z. 28). Ich möchte mir zu fragen erlauben, ob der Ausdruck *prṣṭavācikkā* unserem Begriffe: die bekanntgegebene Tagesordnung entspreche?

§ 6 (S. 53). Die Anmerkung 15 verstehe ich leider nicht.

§ 8 (S. 54, Z. 5 f.). Hier lesen wir: *evaṃ ca punaḥ saṃmantavyaḥ. kāyaṇḍasaṃprajāptiṃ kṛtvā, pūrvavād yāvad utsāhāyatavyaḥ, utsāhase tvam evaṃnāmad saṃghasya kaṭhinam āstartum iti? sacet utsāhate tena vaktavyam utsāhed iti*. Das ist so übersetzt (S. 68, Z. 26 ff.): "And further, he (the kaṭhina-spreader) shall be approved in this manner. After making provisions for couches and seats, etc., as above, he is to be tested as to his capacity: 'Are you able to spread kaṭhina-cloth for the saṃgha?' If he is able, he shall say that he is able." *saṃman* entspricht im Tibetischen *ska ba* (S. 81, Z. 30). Danach steht wohl fest, daß *saṃman* hier bedeutet: bevollmächtigen, bestellen, in sein Amt einsetzen. Für das folgende *utsāh* steht im Tibetischen *spro ba*. Danach heißt *utsāh* hier willens sein. Der Sanskrittext ist danach so zu verstehen: "Des weiteren nun ist er (der Leiter der Kleiderverteilung) so in sein Amt einzuweisen. Ist vorgesorgt für Lagerstätten und Sitze – so geht der Wortlaut weiter bis: es muß festgestellt werden, ob er es willens sei, indem man ihn befragt: 'Bist du, der So-und-So es willens, die Kleider an die Mönchsgemeinde auszuteilen?' Wenn er es willens ist, soll er es sagen mit den Worten: 'Ich bin es willens'."

Die formale Schwierigkeit des Textes liegt in *utsāhet*, denn dafür erwartet man eine 1. Person. Die Form *utsāhet* fällt schon deshalb etwas auf, weil neben dieser aktiven Form vorher das mediale *utsāhase* gebraucht wird. So fragt es sich, ob man den Text nicht verstehen darf als *utsāhe-d-itl*. Greift man dies nicht auf, dann stünde noch offen, *tena* nicht auf den zu beziehen, dem die Kleider an die Mönche zu verteilen übertragen wird, sondern auf diejenige Person, welche das für die Kaṭhina-Feier einberufene Mönchskapitel leitet. Dann wäre zu verdeutschen: "Wenn er es willens ist, muß er (= der Leiter des Ordenskapitels) aussagen, feststellen: 'Er ist es willens'." Die Aussagen des Textes wären dann allerdings ungewöhnlich zusammengeknüpft, wogegen er sonst ziemlich redselig ist. Ich für mein Teil wäre aus diesem Grunde eher gesonnen, die erste Auffassung aufzugreifen. So unüberwindliche formale Schwierigkeiten werden dadurch in diesem Sanskrit nicht geschaffen.

Schließlich könnte, da *na* schon für *tena* verschrieben ist, sich auch in *utsāhet* ein Fehler eingeschlichen haben. Das alles dürfte unberührt lassen, den sanskritischen nach dem tibetischen Texte zu verstehen.

§ 10 (Übersetzung S. 69, Z. 18) Tilg: "And this monk so-and-so has been approved by the saṃgha as kaṭhina-cloth". Korrekturversehen.

§ 10 (S. 54, Z. 25). Es lohnt sich, herauszustellen, daß neben dem sanskritischen Wortlaute: *tataḥ kaṭhināstāraḥkasya bhikṣor jhāptiā kaṭhinam āstartavyam* im Tibetischen (S. 82, Z. 21) steht: *de nas gsol bas sra brkyañ ḥdiñ paḥi dge sloñ la sra brkyañ sbyin par byaḥo*. "Danach ist mit einem förmlichen Antrage dem Verteiler des Kaṭhina-Stoffes der Kaṭhina-Stoff zu übergeben." Das steht in Einklang mit *anupradadyāt* (S. 54, Z. 30) = *stsal to* (S. 82, Z. 28).

<sup>1</sup> Ex conj. Edgerton für handschriftliches *utsāhate na. tena* wird durch das tibetische des bestätigt.

§ 11 (S. 54, Z. 34). Mit dem sanskritischen *sūcipadakā dātavyāḥ* fällt das tibetische (S. 83, Z. 1) *k'ab kyis srubs* (Lesarten L *srub*, N *bsrubs*) *gñis sam gsum yañ bitsem par byaḥo* nicht wörtlich zusammen. Nach Edgerton, *Dictionary*, 604 b – ich glaube wenigstens annehmen zu dürfen, dies sei die erste Quelle der Übersetzung des Wortes *srubs* –, wird es im Glossare (S. 120) mit Saum wiedergegeben. Edgerton selbst gibt die Bedeutung "seam" nicht an, sondern verweist lediglich auf Jäschkes *Tibetisch-Englisches Wörterbuch*. Da ist die Bedeutung *seam* mit einem Fragezeichen dahinter angesetzt. So sicher ist also die Übersetzung nicht. Vielleicht wird mit dem Worte hier auch ein Reiß bezeichnet.

§ 15 (S. 55, Z. 22). Für *dhūpāgāra* schlägt Chang vor, *dhūmāgāra* zu lesen (S. 55, Fußn. 26). Im tibetischen Texte finden wir dafür (S. 83, Z. 30): *tsad bañ* mit den Spielformen D, L *ts'an bañ*, C *ts'ad bar* und P *ts'an nañ*. Übersetzt wird dies (S. 70, Z. 16 f.) nach der Konjekture mit "the house where there is smoke". Im Glossare (S. 108) wird ausgeführt: "*dhūpāgāra* 'incense house' (em. *dhūmāgāra* 'smoke-house, steam-bath') Tib *ts'ad* (heat) *bañ* (storehouse) (du). Chin. 厨舍焯火之魔 'kitchen and other places where there are smoke and fire.'" Das 1957 in Peking erschienene tibetisch-chinesische Wörterbuch<sup>4</sup> verzeichnet Spalte 691 a: *ts'an bañ* und *ts'an mañ* mit gleichen Bedeutungen. Danach wird die Lesung *ts'ad bañ* auszumergen und *ts'an bañ* aufzugreifen sein. Im Verbande mit der chinesischen Übersetzung unserer Stelle dürfte sich an die Hand geben, *dhūpāgāra*, oder wenn diese Änderung zutrifft *dhūmāgāra*, mit Küche zu verdeutschen. Im genannten tibetisch-chinesischen Wörterbuche sind als Gegenstücke unter Nr. 1 verzeichnet 厨, 灶, tibetisch *t'ab ts'an* oder *me k'an*.

§§ 21, 22a (S. 56, Z. 17, 22). Hier begegnet zweimal der Satz: *yāvad evāsmiñ dvāse samagrena saṃghena kaṭhinam āstartam, saṃbahulās ca bhikṣavaḥ corair muṣit(ak)ā āgatās*. Dies wird übersetzt (S. 71, Z. 34 und S. 72, Z. 5): "It is a plain fact that in this monastery kaṭhina has been spread by the whole saṃgha; and (now) there have arrived many monks who have been robbed by brigands." Auch nach dem Tibetischen (S. 85, Z. 14 und 21): *gnas ḥdir dge ḥdun mi'un pas ḥdi* (so!) *srid du sra brkyañ bliñ ba las, dge sloñ rab tu mañ po c'om rkun pa dag gis bcom nas ḥags na* – an der Wiederholung steht statt des letzten Wortes *te* –, glaube ich, dies besagt eher: Gerade während oder tib. eben dieweil die gesamte Mönchsgemeinde an diesem Orte die Kleider an die Mönche austeilt, kamen gar viele von Räufern ausgeplünderte Mönche herbei.

§ 23 (S. 57, Z. 4, 5). Schwierig sind die Ausdrücke *viṭarita*, so steht in Dutts Ausgabe (Gigit-Mss., iii 2, 159, Z. 4 und 6, an der 2. Stelle bietet das Ms. *viharita*, Edgerton vermutet *vitanita*) und *vilikhita*, die vom Gewande gebraucht werden, *rdol ba* (S. 86, Z. 2, 7) löcherig scheint mir so uneben nicht zu sein. Noch unbequemer kommt mir *vilikhita* vor, das nach dem Tibetischen ein Gewand bezeichnet, welches von Würmern, Lebewesen zerfressen ist (*sriil zos* [S. 86, Z. 1]; *srog c'ags kyis ḥts'al ba* [S. 86, Z. 10]). Ich für mein Teil denke, daß die Mönche, welche diese Texte ins Tibetische wandten, die Realien besser verstanden als wir und auch nicht schlechter als diejenigen welche sich dem Pāli-Kanon verschrieben. Aber das mag Ansichtssache sein. Überdem braucht ja in nördlichen Quellen nicht immer dasselbe zu stehen, wie in südlichen.

Schon im Verlaufe dieser Bemerkungen traten Stellen auf, wo der sanskritische und der tibetische Text sich nicht ganz decken. Sie sind bedeutsam, wenn man den Quellenbezug beider zueinander feststellen will. Ist der Text, so wie er in dem hier angezeigten Buche steht, in Ordnung, dann kommt mir die Stelle des § 26 (S. 87, Z. 28) gewichtig vor, die da lautet: *gal te dge ḥdun la p'ul bar gyur naḥo*. Hier fehlt hinter *na* zweifelsohne ein *ruñ*, der Text muß von Hause aus ausgegangen sein auf *p'ul bar gyur na ruñ ro*. Außer den folgenden parallelen Bestimmungen wird dies auch durch den Sanskrittext erhärtet: (S. 58, Z. 1 ff.) [*labhyam, bhadanta, poudgalikena civareṇa kaṭhinam āstartum? na labhyam, Udālin.*] *labhyam, sacet saṃghe(na) niṣṣṭo bhavati*. Da nun

<sup>4</sup> Chinesischer Titel 格西喇札藏文辭典.

diese Lücke in all den benutzten Kanjurtexten sich vorfindet, müssen diese aus der gleichen fehlerhaften Quelle stammen. Diese muß aber auf einer anderen Handschrift des Sanskrittextes beruhen als dem Gilgit Manuskripte. Weichen beide doch in einer ganzen Anzahl von Fällen voneinander ab. Ich verweise etwa auf:

§ 1 (S. 51, Z. 7): *buddho . . . varṣā upagato* neben tib. S. 78, Z. 11/12: *soṅs rgyas . . . dbyar bzugs par zal gyis bzes so* (= *bces so*).

§ 2 (S. 51, Z. 24) fehlt eine Entsprechung für tib. S. 79, Z. 5: *mañ bar gsol te*. Dafür entspricht umgekehrt *tathyaṃ* im Tibetischen nichts.

§ 2 (S. 52, Z. 3): *janapadaçrikāṃ carantaḥ kṛcchreṇḥānuprāptāḥ*. Dem steht gegenüber tib. S. 79, Z. 9: *ljoṅs rgyu žiñ mc'is te, rim gyis rgyu žiñ mc'i ba na, ts'egs c'en pos ḥdir mc'is lags so*.

§ 15 (S. 55, Z. 22/23): *nābhya vakāṣe sthātavyam* fehlt tib. S. 83, Z. 30.

§ 16 (S. 55, Z. 26): *phālgunamāse paṃcadaśyām* ist tib. S. 84, Z. 1 erweitert auf *dpyid zla ra ba yar kyi ṅoḥi ts'es bco lha la*, enthält also noch *śuklapakṣe*.

Im Glossare verstehe ich nicht recht, weshalb Formen als Titelköpfe gesetzt sind wie etwa die instr. sg. part. praes. act. *dhāvataḥ, vitanataḥ* (ex. conj., das ist eine immerhin etwas auffällige Bildung), *chindataḥ, stvataḥ, raṃḥjayataḥ* aus § 11, oder Verbformen wie z.B. *anujāniyāt* und andere.

Unter *pratiśamaya* wird *mk'os su p'ab nas* verdolmetscht "having put in order". Vgl. Desgodins, *Dictionnaire tibétain-latin-français*, 125 b, zu *mk'os*.

Nun, daß man sich bei Texten, welche in so technischer Sprache gehalten sind, deren Begriffe unterweilen rechte Nüsse zu knacken geben, über Einzelheiten unterhält, bringt die Lage der Dinge mit sich. Aufs Ganze gesehen, wird man für das übersichtliche Buch dem Verfasser Dank wissen und das Gut, welches es aus weitem Bereiche ausbreitet, gerne und mit Gewinn benutzen.

Leipzig

Friedrich Weller

Kloppenborg, Rin: *The Sūtra on the Foundation of the Buddhist Order (Catupparisātsūtra). Relating the Events from the Bodhisattva's Enlightenment up to the Conversion of Upariṣya (Śāriputra) and Koliṭa (Maudgalyāyana)*, transl. London: Brill 1973. XVI, 123 S. 8<sup>o</sup> = Religious Texts Translation Series No. 10, ed. by M. S. H. G. Heerma van Voss, D. J. Hoorn, J. Knappert, N. R. B. Kramers, B. A. van Proosdij, J. D. J. Waardenburg, I. hfl. 16. — Bespr. von F. Weller, Leipzig.

In diesem Buch wird — für Nichtindologen berechnet — eine möglichst wortgetreue englische Übersetzung der Waldschmidtschen Ausgabe letzter Hand der Turfanfragmente des Catupparisātsūtra vorgelegt.

Diesem Kernstück vorausgestellt bietet der 1. Teil des Vorwortes nach Waldschmidts Einteilung seiner Textausgabe eine Inhaltsangabe des Lehrtextes, welcher die Geschichte von Buddhas Erleuchtung unter dem Bodhibaum bis zur Konsolidierung des Ordens berichtet. Nur Vorgang XXVIII o 7 sind drei Strophen aus dem Tibetischen übersetzt in die Anmerkungen aufgenommen, die im indischen Wortlaut verlorengegangen, sowie ein kurzer Satz aus dem Pāli XXVIII o 11.

Der 2. Teil des Vorwortes macht den Leser kurz mit der Geschichte des Textes und dem Textmaterial bekannt, welches Waldschmidt zu seiner Bearbeitung der Turfanbruchstücke verwandte. Ursprünglich in den Vinaya, die Mönchsdisziplin, gebunden, wurde der Bericht in einen Teil, ein Sūtra, des Dirghagama der Lehrtexte der Schule der Sarvāstivādin verselbstständigt und wanderte mit dieser Mönchsschule zu großer Verbreitung über das nordwestliche Indien nach Zentralasien. Dort wurden die Fragmente von deutschen Turfanexpeditionen gefunden. S. XVI sind die verwendeten Abkürzungen verzeichnet. Der sachlichen Erläuterung der Übersetzung dient ein Anhang von Anmerkungen. Weiter ist eine kurze Bibliographie beigegeben. Ein Index der vorkommenden Namen und technischer Ausdrücke beschließt das Buch.

Bis auf eine Stelle, wo mir dies nicht der Fall zu sein scheint, erschließt die Übersetzung dem Leser den Inhalt des Textes, wenn ein anderer auch hier und da eine Kleinigkeit anders faßt. Als Beispiele dafür ziehe ich folgende Stellen an:

VIII 13: *alpara jaṃḥ alpara jaska jātiyāḥ*, ebenso VIII 15, ist übersetzt „of slight passion and deceitful“. Das dürfte eher besagen: „die von geringer Leidenschaft, zu geringer Leidenschaft veranlagt sind“. Der indische Wortlaut zeichnet sich durch einen großen Wortschwall aus.

VIII 17, Vz. 3–4: *riḥeḥaprekṣi pracuraṃ na bhāṣe* (.) *dharmam pravṛtāṃ namjēṃ Brahmaṃ I* wird so wiedergegeben: „Thinking of (useless) trouble I did not (want) to preach the abundant and excellent *dharmā* to men, o Brahmā.“ Es mag eher heißen: „In der Meinung, es sei reichlich beschwerlich, verkünde ich, Brahmaṃ, (meine) ausgezeichnete Lehre nicht unter den Menschen.“ Vgl. den gegenteiligen Ausdruck XXIV a 1, 3: *atha bhagavataḥ Saṅgānagrī-nakūt prakramyāt ul bhavati Mṃgaleṣu jampadeṣu*





MISZELLEN — MISCELLANIES

BEMERKUNG ZU HOERNLES AUSGABE DER ZENTRAL-ASIATISCHEN FRAGMENTE DES SAṂGĪTISUTTANTA

(Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan*, Bd. I, S. 16ff.)

Von FRIEDRICH WELLER.

Ich möchte mir gestatten, für die Zeile 6 der Nr. 149<sub>2</sub> (= S. 21 des in der Überschrift genannten Buches) eine andere Lösung vorzuschlagen, als es Hoernle getan hat.

Der Text von sthviratritayaṃ bis arakṣitaḥ ist die zweite Hälfte eines Śloka. Daraus geht hervor, daß das unmittelbar davor stehende Wort (pu)ḍgalāḥ der Rest der ersten Ślokazeile ist. Es wäre also zu drucken:

..... (pu)ḍgalāḥ/  
sthviratritayaṃ rāśīcodanā cāpyarakṣitaḥ//

Daraus geht einmal hervor, daß dies Sanskritsūtra des Dirghāgama (ich will der Kürze halber diesen Ausdruck verwenden), in Abschnitte eingeteilt war, die durch Uddāna abgeschlossen wurden. Die Einteilung stimmte nicht mit der in bhāṇavāra überein, die unser Pālitext aufweist.

Zum anderen geht daraus hervor, daß die Anordnung der Oberbegriffe wie sie Hoernle S. 17 für die Gruppen von je drei Lehrbegriffen gibt, im Originaltexte sicher anders war. Sie wird vermutlich folgenderweise ausgesehen haben:

pudgala	verloren	
sthavira	verloren	
rāśi		erhalten
codanā	verloren	
arakaṣaṇiya		erhalten
(Schluß eines Abschnittes)		
agni		erhalten

Ob die von Hoernle S. 23 vermutete Lesung trayah pudgalāḥ im Original gestanden hat, wird damit auch zweifelhaft.

Ein Stück eines anderen Uddāna findet sich Nr. 149<sub>2</sub> Vorderseite Zeile 4 (Ausgabe S. 19):

× ā (adh)isṭhānāni skandhāścāpāśrayāśca paḥ

Die Stelle ist zu trümmerhaft überkommen, als daß ich die Stücke einem bestimmten Verse oder Versteile zuweisen könnte, doch geht der Charakter des Uddāna schon allein daraus zur Genüge hervor, daß eine Anzahl Oberbegriffe ohne die ihnen zugehörenden vier Unterglieder hintereinander in geschlossener Folge aufgeführt werden. Es stellt sich durch dies Uddāna heraus, daß auch bei den Vierergruppen die Aufreihung, welche Hoernle gibt, nicht die des Originals gewesen sein kann. Wir dürfen als wahrscheinlich folgende Ordnung erschließen:

adhīṣṭhāna	vorhanden im Uddāna
skandha	vorhanden im Uddāna
apāśraya	vorhanden im Uddāna und im Text
dharmapada	fehlt im Uddāna, vorhanden im Text
sākṣikaraṇiya	fehlt im Uddāna, vorhanden im Text

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich mit völliger Sicherheit, daß das pa am Ende der vierten Zeile in padam (für dharmapadam) zu ergänzen ist.

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß dies Uddāna einigermaßen trümmerhaft überkommen ist, so daß über das Versmaß des Uddāna kein sicherer Schluß gezogen werden kann. War es auch an dieser Stelle ein Śloka, so wäre er metrisch falsch gewesen, insofern der pāda neun statt acht Silben enthält. Derartig überschießende Śloken sind aus der Pāli-literatur zu bekannt, als daß man sich daran zu stoßen brauchte, auch hier einen solchen Versfuß zu finden. Doch ist es auf alle Fälle am besten, naheliegende Schlüsse lieber nicht zu ziehen, die Grundlage ist zu zerstört überliefert.

Sicherlich begann aber mit dhātu, āhāra, vijñānasthiti ein neuer Abschnitt, der auch wieder nicht mit der Kapiteleinstellung des Pālitextes zusammenfällt.

Die Abfolge der einzelnen Begriffsgruppen unterscheidet sich nach wie vor sehr stark von der des Pālitextes.

Ich benutze diese Gelegenheit, folgende Korrekturversehen zu berichtigen:

S. 17: lies arakaṣaṇiya statt ā-, siehe auch die Note S. 22;

lies apāśraya statt apāśrayaṇa;

S. 21: lies in der Spalte Pāli: XXXII statt XXXIII und tilg apare pi.

Siehe auch hier die Note S. 22.

## Schauplatz und Handlung im Buddhacarita

Von Friedrich Weller, Leipzig.

Im ersten Gesange des Buddhacarita *Āsvaghoṣas*<sup>1)</sup> finden sich sachliche Schwierigkeiten, die, soviel ich feststellen konnte, bisher nicht erklärt sind. Sie entstehen daraus, daß sich mit den Teilberichten, welche zusammen die Geschehnisse bei Buddhas Geburt erzählen, der Schauplatz der Handlung ändert, ohne daß die handelnden Personen von dem einen an den anderen Ort überführt oder das Geschehen verlegt würden. Vom Orte der Handlung aus betrachtet, stehen vielmehr die einzelnen Episoden ganz unverbunden hintereinander. Der Schauplatz wechselt völlig unvermittelt, ja, es ist manchmal überhaupt unmöglich, das eine Teilgeschehen aus dem vorausgehenden abzuleiten oder es auch nur daran anzuschließen. Der erste Gesang bricht somit innerlich auseinander, wenn man ihn jedenfalls schon der Unterschrift nach als Erzählung betrachten möchte, in welcher die Geschehnisse bei Buddhas Geburt als ein Ganzes dargestellt werden. Dies wird auch dadurch noch besonders verdeutlicht, daß unterweilen selbst innerhalb eines Teilgeschehens die Einheit des Ortes nicht gewahrt bleibt, an dem sich dies abwickelt, ganz abgesehen davon, daß es im ersten Gesange des Buddhacarita keineswegs immer klar ist, wo sich ein vermeldetes Geschehen abspielt. Durch einen solchen inneren, unauflösbaren Widerspruch in sich selbst werden das Ganze des Gesanges und im gegebenen Falle auch die Teilhandlung

1) Zu Grunde gelegt wird die neue Ausgabe von JOHNSTON, *Punjab University Oriental Publications*, Nr. 31, 32, die tibetische und die chinesische Übersetzung, *Taiśhō-Tripitaka* iv, 1 ff. Versnummern der späteren Gesänge der tibetischen Übersetzung werden angegeben nach JOHNSTON, *Acta Orientalia* xv. V. bedeutet: Sanskritvers, v.: tibetischer Vers.

zersprengt, sie können deshalb ihrem Wesen nach keinen geschlossenen Ablauf eines auch nur legendären Geschehens erzählen.

Ich möchte mir im folgenden gestatten, diese Widersprüche beim Orte der Handlung zur Sprache zu bringen.

Bleiben wir zunächst einmal beim Großen, so spielt der erste Gesang an zwei Schauplätzen, zum Teil nämlich in Śuddhodanas Stadt Kapilavastu, zum anderen außerhalb dieser im Haine Lumbinī. Wie sich zeigen wird, gehen dabei beide Orte der Handlung unaufklärbar durcheinander.

v. 5—7 tragen sich in Kapilavastu zu. Māyā empfängt ein Kind und auf ihren<sup>1)</sup> Wunsch hin zieht der König Śuddhodana — von einem Gefolge wird im tibetischen Texte nichts vermeldet<sup>2)</sup> — mit seinem Gemahl zusammen aus der Stadt in das Lumbinī-Wäldchen. Dieser Sachverhalt ergibt sich sicher aus v. 7: *ʒi bai groñ nas sa yi bdag vo gšegs gyur te* und dem Zusammenhange mit v. 6.

Zwar ist im Chinesischen<sup>3)</sup> nicht ausgesprochen, daß der

1) Soviel ich sehe, kann nach dem chinesischen: 王智其志願 trotz des Wortes 其 nicht so recht sicher entschieden werden, ob v. 7a statt des von mir vermuteten *de yis: de yi* zu lesen sei. Der chinesische Text weicht sonst im einzelnen öfter zu stark ab, als daß er sich hier zur Wortkritik eignete. Im übrigen wäre jene Lesung belanglos für unsere Zusammenhänge.

2) Im Chinesischen steht: 王 . . . . . / 勅內外眷屬 / 俱詣彼園林). Darnach gebietet also der König den beiderseitigen Angehörigen allesamt, in den Lumbinī-Hain zu gehen. Nach sonstiger Erfahrung ist wohl zu unterstellen, daß der tibetische Übersetzer seine Sanskritquelle genau wiedergibt, dies um so eher, als der chinesische Text auch sonst bisweilen freier gehalten sein dürfte. Ich möchte also glauben, daß im Chinesischen hier, wohl nach dem Schlusse des Gesanges, eingefügt wurde, daß die Verwandten mit hinausziehen mußten, um eine sachliche Unstimmigkeit in der Erzählung auszugleichen. Bleibt es doch im Tibetischen recht ungereimt, daß der König zwar seine Gemahlin mit einem Gefolge aus dem Lumbinī-Haine nach Kapilavastu zurückkehren läßt (V., v. 87), auch sonst Leute aus dem Gefolge anscheinend im Lumbinī-Haine auftreten, aber nicht gesagt wird, daß ein Gefolge mit in den Park hinauszieht. Als Kunstwerk wie als Erzählung ist *Āsvaghoṣas* Gesang hierin nicht eben befriedigend, er mutet lückenhaft, abgehackt an.

3) 王智其志願 / 而生奇特想 / 勅內外眷屬 / 俱詣彼園林 /

König Śuddhodana mit in den Lumbinī-Hain hinauszieht, aber andernfalls könnte er nicht die Geburt seines Sohnes sehen<sup>1)</sup>, die nach V. 8/9<sup>2)</sup> in diesem Stoffzusammenhange sicher da stattfindet.

Nebenher sei doch darauf hingewiesen, daß Māyā nach dem Buddhacarita nicht wie sonst in der Legende auszieht, um ihre Verwandten zu besuchen<sup>3)</sup>, als die Zeit der Geburt naht, und nur im Lumbinī-Haine bleibt, weil sie von ihrer Niederkunft überrascht wird, bevor sie die Behausung ihres Vaters erreichen kann. Nach allen beiden Texten des Buddhacarita, dem tibetischen und dem chinesischen, will sie nur in die Waldeseinsamkeit gehen. Hier weicht also inhaltlich die Geburtsgeschichte im Buddhacarita von der üblicheren Form der Legende ab. Es ist dies nicht das einzige Mal, daß Aśvaghōṣas Erzählung anders ist als sonstige Überlieferung der Buddhallegende. Ich verweise auf S. 13, 24, 26f.

Im weiteren Verlaufe des ersten Gesanges des Buddhacarita wird nicht angegeben, wo der künftige Buddha nach der Geburt seine sieben Schritte geht, seinen Siegesruf ausstößt, daß er in dieser seiner letzten Geburt die Welt des Leides überwinden werde (V. 14/15), und wo die beiden Wasserstrahlen aus dem Himmel herniederfallen, ihn zu erquickern (V. 16). Dem Zusammenhange der Textstelle nach sollte man

1) v. 28: *sin tu no mts'ar sras kyi skye ba mt'oñ gyur nas / mi bdag brtan pa yin yañ rnam par gyur na soñ* // chin.: 父王見生子 / 奇特未曾有 / 素性雖安重 / 驚駭改常俗 / 二息交胸起 / 一喜復一懼 / (S. 1 c, Z. 21).

2) V. 8: *tasmin vane . . . rājapatnī prasūtikālaṃ samavekṣamānā / sayyāṃ . . . prapade*; V. 9: *tataḥ prasannaśca babhūva puṣyas* [chin. 8. Tag des 4. Monats] / *tasyāśca devyā(h) . . . pārśvātsuto . . . jajñe*.

Da der tibetische Text damit übereinstimmt, darf es als ungenau angesprochen werden, wenn im Chinesischen *tasmin vane* hier nicht wiedergegeben wird (爾時摩耶后 / 自知產時至 / 偃寢安勝床 / 百千姪女侍 /). Woher die Frauen plötzlich kommen? Aus Aśvaghōṣas Gesang erfährt das niemand. Vgl. oben S. 2, Anm. 2.

3) KERN, *Geschiedenis van het Buddhisme in Indie*, I, 23, § 3. Daß dieser Zug auch sonst in der Legende fehlt, darauf hat schon WINDISCH, *Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung*, S. 123, hingewiesen.

annehmen dürfen, daß nach dem Buddhacarita sich dies alles ebenfalls im Lumbinī-Haine zutrug<sup>1)</sup>.

Auch für die V. 17—22 ist nicht ausdrücklich angegeben, daß sie im Walde Lumbinī spielen. Es ist nicht gesagt, wo die Oberherren der Yakṣa ihn schirmend umstehen (V. 17), unsichtbare Götter einen weißen Schirm über ihn halten und den Prinzen segnen (V. 18), die Schlangendämonen ihn fächeln und Blumen über ihn streuen (V. 19) und wo, auf die Erde bezogen, die Śuddhādhivāsa-Götter sich freuen (V. 20). Mag hier nach einem Orte zu fragen aus indischen Gegebenheiten auch ebenso gegenstandslos sein, wie zu fragen, wo die Erde bebt (V. 21), wo die Sonne übermäßig strahlt (V. 22), so wird in eben diesen Versen doch auch nicht mit ausdrücklichen Worten vermeldet, wo der mit Sandel durchduftete Regen fällt mit den Lotusblüten (V. 21), wo wehende Winde Kleider herniederkommen lassen und das Feuer ruhig brennt (V. 22). Unseren Begriffen nach mag der Lumbinī-Hain nicht gerade der geeignetste Ort sein, wo ein Feuer brennt, aber es könnte ja gerade das Wunder ausmachen, daß es hier im Lumbinī-Parke flammt. Für den Gang der Geschehnisse sind dies immerhin alles zweitrangige Ereignisse, mehr oder minder Begleitumstände, und der Ort der Handlung mag entsprechend weniger wichtig sein. Auf V. 17 werde ich aber noch einmal zurückkommen müssen<sup>2)</sup>.

Immerhin, so ganz sicher ist, selbst wenn man dies alles in Rechnung stellt, doch nicht auszumachen, daß sich diese Begleitumstände der V. 17—22 im Lumbinī-Haine zutrugen, und zwar deshalb nicht, weil V. 23 plötzlich im Palaste des Śuddhodana in Kapilavastu spielt. An seiner Nordostecke<sup>3)</sup>

1) V. 10—13 enthalten Beiwerk zur Beschreibung der Geburt. Sie können hier füglich beiseite gelassen werden, da ein geschichtlicher Vergleich und die Beschreibung des Geborenen ihrer Natur nach von einem Schauplatze des Geschehens unabhängig sind.

2) Vgl. unten S. 14.

3) 前後 ist hier zwischenzeitliche Wiedergabe von *prāgūttare* und heißt: Nordosten. Diese Sachlage ist von Fräulein WOHLGEMUTH, *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Ostasiatische Sektion*, 1916, V. 29 und Anm. 6 nicht durchschaut worden. Die dort vorgetragene Deutung ist aufzugeben.

entsteht infolge der Geburt des nachmaligen Buddha ein Brunnen (*kūpa*), an welchem die Haremsdamen (*antahpurāṇi*) wie an einem heiligen Badeplatze (*tīrtha*) religiöse Begehungen vollziehen.

V. 24 führt uns ausgesprochenermaßen wieder in den Wald (*vana*).

Warum V. 23 mit seinem anderen Schauplatze gerade an der Stelle im Gedichte steht, wo er sich findet, ist nicht auszumachen, so auffällig es ist. Aus dem Gange der Erzählung heraus ist dieser Ortswechsel nicht zu rechtfertigen und nicht zu erklären. Man mag einwenden, hier würden einfach die Wunder aneinandergereiht, welche durch des künftigen Buddha Geburt ausgelöst wurden, und als Wunder seien sie eben nicht nur an den Lumbinī-Hain gebunden. Aber das hilft wirklich auch nicht darüber hinweg, daß V. 23 hier sehr verquert und befremdlich ungeschickt in seiner Umgebung steht. Denn es bliebe dann doch noch zu klären, warum der so vereinzelt V. 23 nicht vor oder hinter der ganzen Reihe von Versen steht, in welchen Wunder berichtet werden, die sich sicher oder bisher wenigstens annehmbar im Lumbinī-Walde zutragen. Die Frage bleibt also bestehen, warum dieser V. 23 mit seinem veränderten Orte mitteninne zwischen Versen mit anderem Orte steht. Nähme man aber umgekehrt an, die V. 23 voraufgehenden V. 17 bis 22 seien, dem Orte der Handlung nach, weil er dort nicht angegeben ist, mit V. 23 zusammenzunehmen, so daß auch ihr Geschehen in den Palast zu Kapilavastu zu verlegen sei, dann wird dadurch die Ungeschicktheit der Erzählung nur noch augenfälliger. Wenn Aśvaghōṣa als Erzähler nicht stümpert, bleibt der Ortswechsel unverständlich, wofern es sich jedenfalls, wie man nach der Unterschrift unterstellen sollte, um eine innerlich geschlossene Erzählung eines auch nur legendären Berichtes handelt. Hier liegt ein innerer Bruch vor, denn es wird niemand glauben, der Wechsel im Schauplatze sei durch die geschichtliche Abfolge bedingt, in welcher die Wunder aufeinanderfolgten. Denn dann müßte man auch glauben, daß, weil es im Buddhacarita steht, Buddha in Gandhāra war (xxi).

Die v. 25/26 mögen sich ebenfalls im Walde abspielen, da kann man sich am ehesten denken, daß die Raubtiere friedlich mit anderen Geschöpfen zusammenleben, Vögel und vor allem Gazellen leise werden und die Flüsse still murmeln. Es mag auch sein, daß diese Wunder ohne örtlichen Bezug gedacht sind wie die, daß Krankheiten von selbst heilen (v. 25), die Trommeln der Götter erklingen und bis auf Kāmadeva alles beglückt ist (v. 26/27). Auf's Ganze gesehen sind diese Geschehnisse innerhalb der Geburtslegende und ihrer Geschichte verhältnismäßig nebensächlich, so gleichwertig sie auch für den Glauben sein mögen.

Für die v. 28—30 wird kein Ort vermeldet, wo sie sich zutragen. Daß sich v. 28 anscheinend im Lumbinī-Haine abspielt, erwähnte ich schon<sup>1)</sup>. Da Māyā dahin gezogen ist (v. 5—V. 8), gilt dies, dem Zusammenhange nach zu schließen, noch mehr für v. 29, wo geschildert wird, wie die wundersame Geburt in der Mutter Freude und Sorge bewirkt. v. 30 beschreibt die Wirkung auf die alten Frauen, die trotz V. 8 einigermaßen unvermittelt auftreten.

Hat man dem bisherigen Zusammenhange des Textes nach doch wohl daran gedacht, daß sich v. 30 im Lumbinī-Haine abspielt, so ist das Folgende (v. 31—V. 48) leider keineswegs besonders dazu angetan, dies zu bestätigen. Eher kann es dadurch unsicher werden, an welchem Orte sich das voraufgehende Geschehen in mehr oder minder großem Ausmaße zutrug. In diesen Versen wird beschrieben, wie sich der König mit den Brahmanen unterhält, welche die Zeichen zu deuten verstehen, sie dem Könige die Wunder eingängiger machen und ihm das Geschick seines Sohnes voraussagen. In seiner Freude schenkt der König den Brahmanen Gelder (*dhanāni*) und Ehren (V. 48).

Nimmt man nach dem Vorausgehenden an, daß auch dies Teilgeschehen in den Lumbinī-Hain zu verlegen sei<sup>2)</sup>, dann

1) S. 3 und Anm. 1.

2) Nur der chinesische Text gibt ausdrücklich an, daß diese Episode im Lumbinī-Walde spielt (時彼林中有 / 智相婆羅門/). Ich glaube jedoch, man wird kaum fehlgehen, wenn man unterstellt, daß der tibetische Text das Sanskritoriginal verlässlicher wiedergibt.

bleibt es wieder recht unangenehm, daß wir nirgends im Gesange erfahren, die Zeichendeuter-Brahmanen seien mit dem Könige und seiner Frau zusammen in den Hain hinausgezogen, ganz abgesehen einmal davon, daß diese Unterhaltung mit den Brahmanen in anderer Überlieferung der Geburtsgeschichte keineswegs im Walde Lumbinī stattfindet<sup>1)</sup>. Wo der König im Walde die Gelder hernimmt, die er den Brahmanen gibt (*pradadau*, V. 48), das ist eine Frage für sich, denn es wird niemanden überzeugen, wenn man sagt, *pradadau* bedeute nicht, daß der König die Gelder gegenständlich verausfolgte, sondern nur zu geben versprach, behündigt worden seien sie später in der Stadt. Der Text ist dafür zu unmißverständlich, der Gesang zerbräche bei einer so gezwungenen Deutung nur noch mehr, als er es ohnedem schon tut. Fürwahr, wenn Ásvaghoṣa hier etwas erzählt, dann sind seine Fähigkeiten als Dichter alles andere als überzeugend.

Aber der Ort, wo sich diese Episode mit den brahmanischen Zeichendeuternzutrug, ist um so mehr zweifelhaft, als die folgende Teilgeschichte von Asita sich nach den unmißverständlichen Worten des Gesanges selbst im Palaste des Königs Śuddhodana und damit in Kapilavastu abwickelt. Auf dem Wege durch die Luft (V. 80)<sup>2)</sup> kommt Asita in die Behausung des Königs (V. 49), da läßt ihn der Purohita des Königs<sup>3)</sup> in dessen Palast eintreten (V. 50). Asita begibt sich

Diese Ortsangabe wird im Chinesischen nach dem vermuteten Zusammenhange eingefügt sein, um den Gang der Ereignisse sich glatter abwickeln zu lassen und beide Teilgeschehen miteinander zu verbinden. Gerade dieser Zusatz scheint mir nur deutlicher herauszustellen, wie unverbunden beide Episoden nebeneinander standen.

1) Vgl. z. B. KERN, *Geschiedenis*, i, 28.

2) Eingangs des chinesischen Textes wird wieder eine Ortsangabe eingeschoben: 時近處園中 / 有苦行仙人 / 名曰阿私陀 / ... / 來詣王宮門 / . Ich glaube nach der sonstigen Überlieferung des Textes auch hier, daß im Chinesischen zugefügt wurde, Asita habe sich in einem Garten nahebei befunden, um die beiden Episoden zu verknüpfen.

3) Nach dem Chinesischen tut es der König selbst: 時王大歡喜 / 即請入宮內. Tibetischer und sanskritischer Text stimmen überein.

da sogar in das Frauengemach des Königs Śuddhodana (V. 51)<sup>1)</sup>. Dort ist auch der König Śuddhodana (V. 52), der doch nach v. 7 die Stadt verlassen hatte, v. 28 im Lumbinī-Haine die Geburt seines Sohnes sieht — wofern jedenfalls, wie bisher nach dem ersten Gesange zu unterstellen ist, dieser im Lumbinī-Haine geboren wird — und nach V. 83—85 allerfrühestens am elften Tage nach der Geburt seines Sohnes in seine Hauptstadt Kapilavastu zurückkehrt. Vom Schauplatze des Geschehens aus betrachtet bricht hier der erste Gesang des Buddhacarita hoffnungslos auseinander, wofern wir in dem Gesange die vernünftige Erzählung eines geschlossenen, auch legendären Geschehens erblicken. Denn daß Śuddhodana vom Lumbinī-Haine nach der Stadt Kapilavastu zurückgekehrt sei, wird nirgends berichtet.

Wie sehr aber die Erzählung hier zerbricht, das erhellt aus dem Fortgange der Episode nur noch mehr. Hebt doch der König Śuddhodana im Frauengemache seines Palastes ein Gespräch mit Asita an (V. 53—57). Dieser sitzt (V. 52). Auch hier stehen wir unvermittelt vor einer vollzogenen Tatsache, erfahren wir aus dem Gesange doch nicht, daß er sich gesetzt hätte. Sonst lassen es sich die Inder nicht gerne entgehen, in einer Abfolge von Handlungen die aufeinanderfolgenden oder gefolgten Teilhandlungen anzugeben, das Absolutiv bietet dazu ja eine bequeme Möglichkeit. Auch Ásvaghoṣa verwendet im Buddhacarita unterweilen dies Stilmittel, in einer längeren Abfolge von Handlungen keine Teilhandlung auszulassen, wenn er erzählt. Ich verweise z. B. auf iii, 8—10; v, 23/24; 26/27; 40—44; 79; vi, 55/56; vii Anfang, besonders V. 11; viii, 5/6; 23/24; ix, 9; x, 1/2; 18; 22; xv, 14/15; xvi, 51/52.

Noch seltsamer berührt es, daß auch der Prinz sich in dieser Asita-Episode mit seinem Vater zusammen im Frauengemache des Śuddhodana, also in Kapilavastu befindet

1) Wenn angegeben wird, daß Asita dies *vanasamjñāyā* tat, so kann dieser Vergleich doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Schauplatz der Handlung ein anderer ist. Vielleicht ist dieser Ausdruck aber mit Fleiß gewählt worden, um Hörer oder Leser über die Verschiedenheit im Orte hinwegzulotsen.

(V. 58), von dem wir doch bisher nach dem ersten Gesange des Buddhacarita glaubten unterstellen zu müssen, daß er mit beiden Eltern im Lumbinī-Haine sei. Wie er in dieser Episode in die Stadt kommt, der nach V. 83—85 scheinbar doch allerfrühestens am elften Tage nach seiner Geburt vom Lumbinī-Wäldchen nach Kapilavastu gebracht wird, das bleibt uns im ersten Gesange des Buddhacarita verborgen. Faßt man diesen als Erzählung eines auch nur legendären Geschehens auf, dann ist der Gesang ein unentwirrbarer Gallimathias.

Dort, im besagten Frauengemache, nimmt nun sein Vater den Prinzen vom Schoße der Amme<sup>1)</sup>, auf dem er sich befindet (*ādāya dhātryaṅgagatam kumāram*) und zeigt ihn dem Asita (*saṃdarśayāmāsa tapodhanāya*) (V. 59). Trotzdem heißt es V. 61, daß Asita den Prinzen auf dem Schoße der Amme sieht (*dhātryaṅkasamviṣṭamavekṣya cainam*)<sup>2)</sup>, von dem ihn sein Vater zwar eben genommen hatte, aber an solchen Kleinigkeiten wird sich nun kaum noch jemand stoßen, wenn schon das Große so auseinanderbricht, daß es auch als legendäres Geschehen einfach unmöglich ist. V. 60 sieht Asita auch die Merkmale am Körper des Prinzen, die nur zu sehen sind, wenn der Prinz unbekleidet ist. Es mag sein, daß die übernatürlichen Fähigkeiten, die der Heilige Asita besitzt, auch hier helfen, durch eine Bekleidung hindurchzusehen, wir erfahren es aus dem Gesange nicht.

Bis V. 80 einschließlich wird kein Ort der Handlung mehr angegeben, aber zweifellos trägt sich die ganze Asita-Episode im Frauengemache des königlichen Palastes in Kapilavastu zu.

Wenn man nun bedenkt, daß erst V. 85 Śuddhodana den

1) Hier hat der tibetische Text merkwürdigerweise *yum* = Mutter. Der chinesische Text weicht ab. Darnach befiehlt der König Śuddhodana, den Prinzen herauszubringen, um ihn dem Asita zu zeigen (王聞仙人說 / 決定離疑網 / 命持太子出 / 以示於仙人 / (2c 25). Ich kann nicht erklären, warum dieser Text abweicht, ich glaube aber nach allem sonstigen, daß sanskritischer und tibetischer Text ursprünglicher sind. Immerhin zeigt auch nach dem Chinesischen der König dem Asita seinen Sohn in Kapilavastu.

2) Tib. *ma mai paṅ na*. Der chinesische Text hat nur: 仙人觀太子, vom Schoße der Amme steht also hier auch nichts.

Entschluß faßt, nach Kapilavastu zurückzukehren (*matimākaronmuditaḥ purapraveśe*) von dem Haine Lumbinī, wohin er v. 7 ausgezogen ist und sich v. 28 anscheinend noch befindet, so kann die ganze Asita-Episode eigentlich überhaupt nicht stattgefunden haben. War doch außer dem Prinzen auch der königliche Vater, die Mutter außerhalb Kapilavastus, von anderen Leuten ganz zu schweigen (V. 87/88), wenn wir auch nicht erfahren, daß diese letzteren Kapilavastu verließen und wie sie nach dem Lumbinī-Haine kamen.

Als Erzählung eines Geschehens aufgefaßt, wird der erste Gesang des Buddhacarita einfach Unsinn, dies um so mehr, als neben dem Orte der Handlung auch die Zeit, in welche die Asita-Episode gerückt wird, in schreiendem Widerspruche zu derjenigen steht, in welche das Geschehen im Lumbinī-Haine gesetzt ist. Kann sich doch auch der Besuch Asitas im Frauengemache Śuddhodanas zu Kapilavastu nur gar kurze Zeit nach der Geburt des Prinzen zugetragen haben, jedenfalls nach Áśvaghoṣas erstem Gesange des Buddhacarita. Andernfalls würden nämlich die V. 57 cd und 58 schlechterdings unverständlich. Denn da wird berichtet, daß Asita eine Stimme im Luftraume hörte, welche aussagte, daß Śuddhodana ein Sohn geboren wurde, der die Erleuchtung gewinnen würde (*divyā mayāḍītyapathe śrūtā vāgbodhāya jātastanayastaveti*), er daraufhin dies an Zeichen bestätigt findet und herbeigekommen ist, den doch wohl eben geborenen Prinzen zu sehen. Wenn all das, was Asita hier erlebte, sich nicht bei der Geburt des Prinzen ereignete, wird die Geschichte innerlich sehr unwahrscheinlich, der Inhalt dieser angezogenen Verse wird sehr schwer, wenn überhaupt, erklärbar. Unterstellen wir aber doch einmal, daß Asita die Stimme eine Zeit nach der Geburt vernahm und die Zeichen eine Zeit darnach wahrnahm. Dann kommen wir mit dem Buddhacarita jedenfalls erst recht in die Brüche. Gehen wir nämlich vom Texte des Buddhacarita aus, wie er im ersten Gesange dasteht, dann müßte dieser Besuch Asitas vor der Zeit stattgefunden haben, zu welcher das *jātakarman* vom Könige vollzogen wurde, davon wird erst V. 82 berichtet. Nach diesem Zeitpunkt vergehen noch zehn Tage, ehe Śuddhodana die Götter

ehrt, Gedeih für seinen Sohn zu erleben (V. 83) und erst danach kehrt er in die Stadt Kapilavastu zurück, in der Asita den Prinzen und seinen Vater sieht. Dann könnten die Mutter, der Vater und der Prinz erst später als den elften Tage nach der Geburt in die Stadt zurückgekehrt sein, die Lage würde damit aber nur noch unmöglicher, als sie es so schon ist.

Im Vorbeigehen möchte ich darauf hinweisen, daß nach dem Buddhacarita die Mutter des künftigen Buddha nach dem Buddhacarita nicht sieben Tage nach der Geburt ihres Sohnes stirbt<sup>1)</sup>, sondern mindestens am elften Tage noch am Leben war. Hier weicht Ásvaghoṣas Bericht inhaltlich von Angaben anderer Legendenform ab.

Dem braucht hier nicht weiter nachgegangen zu werden, trotz aller und auch tüchtiger Arbeiten ist die Buddha-legende noch wenig in ihrem Werden erkannt. Es kann für meine Zwecke sein Bewenden damit haben festzustellen, daß es auch die zeitlichen Verhältnisse einfach unmöglich machen, selbst nur ein legendäres Geschehen erzählt zu sehen, es sei denn, der künftige Buddha sei gleichzeitig an zwei Orten geboren worden, nämlich im Frauengemache des Śuddhodana zu Kapilavastu und im Haine Lumbinī. So, wie die Dinge im Buddhacarita „erzählt“ sind, kann es sich nach allem eigentlich nur mehr darum handeln, daß Fragmente zweier verschiedener Geburtsgeschichten vorliegen. In der Asita-Episode des Buddhacarita wurde Siddhārtha im Frauengemache seines Vaters in Kapilavastu zur Welt gebracht, in einem anderen Berichte im Haine Lumbinī. In jedem Falle aber wird der erste Gesang des Buddhacarita als Erzählung einfach unmöglich, auch wenn noch so viele Wunder bei der Geburt geschehen.

Bleiben wir aber fürs erste beim Orte der Handlung.

V. 81 wird berichtet, daß Asita durch die Luft fortgeht — gewiß aus dem Frauengemache des Śuddhodana —, seiner Schwester Sohn sieht und ihn darauf auffordert, sich später dem gewordenen Retter der Menschheit anzuschließen. Wo dies geschah, erfahren wir aus dem Buddhacarita nicht, dem

1) SENART, *Essai sur la légende du Buddha*, Paris, 1875, S. 292, 333.

Schauplatze der Handlung nach hängt dieser Vers in der Luft<sup>1)</sup>.

V. 82 erzählt mit doppelsinnigem Ausdrucke, daß Śuddhodana die Gefängnisse öffnet, und weiter, daß er die Geburtszeremonie vollziehen läßt. Vielleicht ist dazu der Lumbinī-Hain nicht der denkbar geeignetste Ort, vielleicht ist Śuddhodana aber auch noch in Kapilavastu. Wer will noch entscheiden, wo sich das zuträgt?

Zehn Tage später ehrt er, Glück für den Neugeborenen zu erleben, die Götter (V. 83) mit Opfern, Gebeten, Darbringungen und Zeremonien. V. 84 gibt er den Brahmanen hunderttausend Kühe mit vergoldeten Hörnern und mit Kälbern. Wenn die Erzählung in Ordnung wäre, müßte man nach V. 85 annehmen, daß im Lumbinī-Haine geschah, was V. 82—84 berichtet wird. Denn V. 85 wird angegeben, daß sich Śuddhodana — nur um ihn kann es sich bei dem Fürsten handeln — entschließt, in die Stadt (*pura*) zurückzukehren. Das kann nur vom Lumbinī-Haine aus geschehen sein. Vielleicht wird diese Ortsverteilung aber nicht jeder glauben, ein anderer meint vielleicht, die Verse 82—84 spielten in Kapilavastu, weil zum mindesten bis V. 80 die Asita-Episode sicher da statthat, und sich bei der Gelegenheit Śuddhodana dort befindet. Die Erzählung ist also auch hier unklar und verworren.

Als jedenfalls Śuddhodana, der nun wieder im Lumbinī-Haine ist — wie er aus der Asita-Episode dahin kam, bleibt freilich dunkel —, sich zur Rückkehr nach Kapilavastu entschließt, besteigt die Mutter mit ihrem Sohne zusammen (*apatyanāthā*) eine Sänfte (*śibikā*) (V. 86) und zieht mit ihm, von den Alten geleitet — wie diese in den Park gekommen sein

1) Mir scheint, daß der chinesische Text S. 3 c, Z. 2ff.: 爾時白淨王 / 見子奇特相 / 又聞阿私陀 / 決定真實說 / 於子心敬重 / 珍(倍)護兼常念 / das Original völlig mißverstanden hat. Daraus glaube ich neben anderem auch mit entnehmen zu dürfen, daß im einzelnen diesem Texte kein besonderes Gewicht beizumessen ist, wenn sanskritischer oder tibetischer Text oder beide zusammen abweichen.

mögen, ist aus dem Gesange nicht ersichtlich —, vor dem Könige in die Stadt ein (V. 87).

Wozu der Prinz und sein Vater noch in die Stadt einziehen, ist gar nicht abzusehen, da sie sich in der voraufgehenden Asita-Episode ja schon in der Stadt befinden. Als Erzählung betrachtet ist das alles schlechterdings Unsinn, so kann sich auch keine noch so wundergesegnete Legende abrollen.

Nachdem der König in seine Behausung zurückgekehrt ist (V. 88), tut er in seiner Freude viel Gutes, ganz Kapilavastu freut sich (V. 89).

Niemand wird nach dieser Beschreibung mehr glauben, daß im ersten Gesange des Buddhacarita auch nur eine Geburtslegende vernünftig erzählt würde. Hier kann es sich wesentlich gar nicht darum handeln, daß ein geschlossen sich abrollendes Geschehen erzählt wird, weil der Gesang sich einfach aufhebt, er ist Unsinn. Schauplätze der Handlung, Zeit des Geschehens stehen in einem solch unentwirrbaren Widerspruch zueinander, daß die Teile sich gegenseitig ausschließen, wie sie das Ganze aufheben. Ásvaghoṣa müßte reichlich dumm und der traurigsten Stümper einer gewesen sein, die es unter Dichterlingen je gegeben hat. Der erste Gesang bricht als Erzählung innerlich hoffnungslos auseinander. Denn es kommt noch dazu, daß sich wie im großen auch im kleinen Ungereimtheiten innerhalb einer Episode finden, wenn man den Ort der Handlung ins Auge faßt.

V. 8/9 wird angegeben, daß Māyā sich im Walde (Lumbinī) auf ein Lager begibt, als sie die Zeit der Geburt nahen fühlt. Ich will es hier übergehen, daß im Buddhacarita Māyā sich nicht in der sonst aus der Geburtslegende sattsam bekannten Stellung an einen Baum anlehnt und stehend den nachmaligen Buddha zur Welt bringt, sondern daß dieser, wenn wir dem Buddhacarita glauben dürfen, aus der rechten Seite der Mutter geboren wurde, während sie auf einem Lager lag, auf das V. 8 sie sich begeben läßt. Schon oben<sup>1)</sup> stellte sich heraus, daß die Buddhalegende im Buddhacarita Züge aufweist, die landläufigerer Fassung fremd sind. Ich will es auch nicht berühren,

1) S. 3, 11.

daß wir nicht erfahren, wo das mit einem Baldachin überspannte Lager herkommt, auf dem sie ruht, ich möchte nur auf folgendes hinweisen. V. 14—16 geht der Prinz seine sieben Schritte, stößt, wie oben angegeben, seinen Siegesruf aus und wird von zwei Wasserstrahlen erfrischt. Er befindet sich also annehmbar auf der Erde. Da ist es etwas reichlich unvermittelt, daß wir ihn V. 17 auf einem Lager finden (*śayane śayānam . . . yakṣadhipāḥ saṃparivārya tasthuḥ*). Der Ort wechselt hier selbst im Teilgeschehen auffällig, denn wir erfahren aus dem ersten Gesange nicht, wie der Prinz auf die Erde steigt und wie er wieder auf das Lager kommt<sup>1)</sup>.

Weiter hatte ich schon oben S. 9 darauf hingewiesen, daß innerhalb der Asita-Episode der Prinz plötzlich auf dem Schoße der Amme gesehen wird, von dem ihn sein Vater zwei Verse vorher genommen hatte, um ihn dem Asita zu zeigen. Es wird auch hier nicht erzählt, daß der Vater ihn zurücksetzt. Dieser Ortswechsel ist unvermutet und nicht recht eingängig. Seltsamerweise tritt in dieser Episode im Sanskrittexte die Mutter des Prinzen überhaupt nicht auf, sondern statt ihrer die Amme.

Auch hier im kleinen enthält der Gesang inhaltliche Schwierigkeiten, wenn man den Schauplatz des Geschehens ins Auge faßt, Schwierigkeiten, die sich mit dem Wesen einer Erzählung einigermaßen schwer vereinigen lassen, und die auch der fromme Glaube an Wunder nicht überbrücken kann. Leider gibt es noch keine Untersuchungen, in denen die charakteristischen Eigentümlichkeiten indischer erzählender Versdichtungen behandelt werden. Mir scheint aber, daß man auch dann dieser Gegebenheiten im ersten Gesange des Buddhacarita nicht Herr wird, wenn man darauf hinweist, daß die indische Kunstdichtung überhaupt mehr darauf ausgeht, in einem Verse Zustände zu beschreiben als in der Versdichtung eine Entwicklung zu schildern<sup>2)</sup>. Auch mit dieser

1) WINDISCH, *Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung*, S. 137, stellt zwar den Befund fest, erklärt die seltsame Lage aber nicht.

2) So auch JOHNSTON, *Buddhacarita, Übersetzungsband*, S. lxxxiii/lxxxiv/lxxxv.



Voraussetzung sind die Widersprüche im Gesange nicht zu klären, der Gesang bleibt zerbrochen.

Sucht man nach anderer Erklärungsmöglichkeit, so wird man vielleicht zunächst daran denken, die Schwierigkeiten so zu meistern, daß man vermutet, der Gesang sei in gestörter Ordnung seiner Teilgeschichten überkommen, beispielshalber sei die Asita-Episode nachträglich eingeschoben worden oder im Verlaufe der Überlieferung des Werkes an eine falsche Stelle gerutscht, sie möchte von Haus aus erzählt worden sein, nachdem Süddhodana in die Stadt zurückgekehrt war, also hinter V. 89, weil dann für diese Episode der Wechsel im Schauplatz des Geschehens natürlich und in Ordnung sei. Dies anzunehmen ist aber ganz sicher unmöglich, weil der Schlußvers 89 als einziger im ersten Gesange ein anderes Metrum hat als die restlichen Verse des Gesanges. Und da die Asita-Episode im selben Versmaße abgefaßt ist, wie die übrigen Teile des ersten Gesanges, kann sie nicht hinter V. 89 gestanden haben. Dabei bliebe überdem die kleinere Ungeheimtheit noch unaufgeklärt, daß der Prinz sich unvermutet wieder auf dem Schoße der Amme befindet, von dem ihn sein Vater kurz vorher genommen hat.

Auch wird man, weil Ort und Zeit in dieser Asita-Episode im Widerspruche zu anderen Teilhandlungen des ersten Gesanges stehen, diese Geschichte kaum als späteren Einschub ansprechen können. Nach diesem Grundsätze verfahren, bliebe vom ganzen ersten Gesange nämlich überhaupt kaum etwas übrig. Weiter spricht die Überlieferung dagegen, die Asita-Episode als später eingeschoben zu betrachten. Sie ist in der Stoffabfolge im Tibetischen, Chinesischen und weitreichend auch im erhaltenen Sanskritfragmente des ersten Gesanges zu fest und einheitlich. Auch müßte der erste Gesang in sehr früher Zeit grauenhaft zerstört worden sein. Denn da die chinesische Übersetzung aus den Jahren 414—421 stammt<sup>1)</sup>, muß das indische Originalmanuskript, das ihr zugrunde liegt, älter sein. Ist das Buddhacarita rund um 50 v. — 100 n. Chr. entstanden<sup>2)</sup>, so stände ein Zeitraum von

1) B. NANJIO, *Catalogue*, 1351.

2) JOHNSTON, *Buddhacarita, Übersetzungsband*, S. xvii.

etwa einem Viertel Jahrtausend zur Verfügung. Innerhalb eines Zeitraumes von 250—300 Jahren kann ja gewiß allhand geschehen, die Zerstörung der Überlieferung müßte aber dann doch wohl noch zu einer Zeit erfolgt sein, als nur ein Manuskript des Buddhacarita bestand, denn sonst könnten chinesische und tibetische Übersetzung nicht so genau in der Abfolge der Teilgeschichten übereinstimmen. Zwar gilt I-tsings Nachricht<sup>1)</sup>, daß das Buddhacarita weit verbreitet war, für eine andere Zeit als diejenige, welche hier in Frage kommt, man kann sich darnach aber nicht recht vorstellen, daß, wenn das Werk zu seiner Zeit auch in Indien weithin gelesen und vorgetragen wurde, dies in einer voraufgehenden Zeit wenig oder kaum bekannt war. Dann dürfte aber eher anzunehmen sein, daß auch in älterer Zeit mehr Manuskripte umliefen als eines, so wenig dies zu beweisen ist. Ich fürchte, all dies sei nicht recht angetan, die Annahme zu stützen, daß hier ein Einschub vorliegen könne, die Verhältnisse, unter denen der erste Gesang überliefert worden wäre, schienen mir in einigem Gegensatze zu denen zu stehen, unter welchen, soweit ich sehen kann, das übrige Werk überliefert wurde. Überdem wären mit der Asita-Episode die sachlichen Schwierigkeiten des ersten Gesanges wirklich nicht bereinigt. Ich glaube nach allem, daß JOHNSTON recht hat, wenn er auch den ersten Gesang des Sanskrits für echt hält<sup>2)</sup>, und doch enthält dies Sanskritfragment allein für sich betrachtet des Ungereimten und Unreimbaren schon reichlich genug. Es ist auch kein Grund abzusehen, warum der tibetische Text angezweifelt werden sollte, stimmt er doch im ganzen recht gut zum chinesischen.

Es kommt aber noch etwas anderes hinzu, das auch dafür spricht, daß die seltsamen Verhältnisse des ersten Gesanges, welche ich zur Sprache brachte, nicht ausweisen, daß der Text des ersten Gesanges gestört überkommen sei, sondern viel eher dafür, daß sie dem Buddhacarita von Haus aus eignen. Das ist, daß sich solche Unausgeglichenheiten, Ungereimt-

1) Die Stelle ist auch bei JOHNSTON, *Buddhacarita, Übersetzungsband*, S. xxxvi, abgedruckt.

2) *Buddhacarita, Übersetzungsband*, S. xviii.

heiten, wiewohl nicht so knüppeldick, doch auch in anderen Gesängen des Buddhacarita finden.

Vom **xxi.** Gesange soll dabei einmal abgesehen werden, weil er vermeldet, wo Buddha sich auf seinen Missionswanderungen aufhielt. Mag der Gesang im einzelnen auch wenig klar sein, so ergibt sich der Ortswechsel aus der Sachlage<sup>1</sup>). Ich möchte nur auf folgende inneren Unstimmigkeiten im Buddhacarita hinweisen:

Zwar heißt es **vi, 5**, Chandaka habe dem Bodhisattva gegenüber seine Pflicht erfüllt, indem er dem Rosse folgte, aber daß **v, 71ff.** vergessen wird zu berichten, Chandaka sei dem Prinzen bei seinem Auszuge gefolgt, daß nicht angegeben wird, wie er ihm folgte — indem er sich am Schwanz des Rosses festhielt —, das ist zum mindesten sehr ungeschickt oder immerhin befremdlich. Selbst wenn der zweite Zug der Legende, daß sich Chandaka am Schwanz des Kanthaka angehalten habe, *Aśvaghōṣa* unbekannt war, bleibt es auffällig, daß nichts davon gesagt ist, daß Chandaka mit dem fliehenden Prinzen hinauszieht. Ich kann mich hier, wie gelegentlich auch noch an anderer Stelle des Buddhacarita, nicht des Eindruckes erwehren, daß solche Auslassungen wie die, daß Chandaka dem Prinzen folgte, eine vollständigere, geschlossener Form der Legende voraussetzen<sup>2</sup>). In dergleichen Fällen erhebt sich die Frage, ob *Aśvaghōṣa* schlecht

1) Daß dieser Bericht geschichtlich unmöglich ist, steht auf einem anderen Tapet. Das geht schon daraus hervor, daß Buddha hier auch in *Gandhāra* bekehrt, noch ehe *Ajātaśatru* von *Magadha* gewonnen ist. Dieser legendäre Bericht über Buddhas Missionswanderungen ist damit gewiß jünger als die Ausbreitung des Buddhismus in *Gandhāra*. Vgl. auch PRZYLUŚKI, *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha*, Paris 1920, S. 89 und Anm. 1. Vielleicht steckt auch hinter dem Verse **vii, 35** eine geschichtliche Erinnerung. Es wird da gesagt, daß die Einsiedler dem Bodhisattva folgen, als er die Einsiedelei verläßt, wie große Heilige (*maharṣayaḥ*) dem Dharma, wenn *anārya* ein Gebiet überwältigen. Daß unter den *anārya* Anhänger irgendwelcher indischen Religionssysteme zu verstehen seien, scheint doch nicht so ohne weiteres wahrscheinlich zu sein.

2) Vgl. auch JOHNSTON, *Buddhacarita, Übersetzungsband*, S. xxxix, Z. 21ff.

erzählt und zwei Gesänge nicht logisch geschlossen durchführen kann, oder ob vielleicht äußere, von *Aśvaghōṣa* ganz unabhängige Gegebenheiten diese Lücken im logischen Aufbau veranlaßten.

Sei dem zunächst, wie immer ihm wolle, kehren wir dazu zurück, weitere Unebenheiten im Buddhacarita aufzudecken.

Im ganzen **viii.** Gesange wird nicht vermeldet, daß Chandaka das Juwel des ausgewanderten Prinzen dem Könige Śuddhodana übergibt, wie zu tun ihm doch **vi, 13ff.** war anbefohlen worden, ja der ganze Auftrag, welchen Chandaka da vom Prinzen erhielt, wird, wie man nicht verkennen kann, einigermaßen schlecht bestellt. **ix, 9** steigen der Purohita und der Minister, welche dem ausgezogenen Prinzen im Auftrage Śuddhodanas folgen, um ihn zu bestimmen, wieder in seine Pflichten als Kronprinz zurückzukehren, von einem Wagen herab. Daß sie einen bestiegen, erfahren wir am Ende des **viii.** Gesanges nicht. Es mag sein, daß es als selbstverständlich unterstellt wird, daß die nächsten Ratgeber des Königs zu Wagen reisen, aber man fragt sich immerhin, woher **ix, 82** die Spione kommen, welche Purohita und königlicher Rat dem Bodhisattva nachschicken, denn wir erfahren nichts davon, daß sie mit einem Gefolge auszogen. Vielleicht ist das auch selbstverständlich — im Buddhacarita scheint überhaupt allerhand selbstverständlich zu sein —, wie aber der Beamte *Bimbisāras* **x, 11** wissen kann, daß der auffällige Religiöse, welcher eben zugewandert ist, dem Geschlechte der *Sākya* entstammt und die höchste Erleuchtung gewinnen will, das ersieht man aus dem Gedichte nicht. Hält man sich auch vor, daß im Orient mündlich Nachrichten mit erstaunlicher Schnelligkeit weiterlaufen, sehr geschickt abgefaßt ist die Stelle als Erzählung nicht. **xii, 119** wird der Grasmäher eingeführt, als handle es sich um etwas, was man eben schon weiß, so unvermittelt geschieht es. **xiv, 82/83** kommen die Begriffe *avidyā* und *samskāra* für mein Empfinden der vorausgehenden Erwägung gegenüber etwas unerwartet, denn es werden damit zwei im Kopfstücke verschiedene Kausalitätsreihen angeführt. Auffälligerweise wird **xvi, 3—15** nichts berichtet, daß Yaśas mit den 53 Freunden zusammen war, welche **xvi, 16/17** auf-

treten und von Buddha bekehrt werden. Sie treten reichlich unvermittelt auf, wie mir scheint unverständlich, wenn dieser Zug der Legende, daß Yaśas mit ihnen zusammen war, nicht stillschweigend als bekannt vorausgesetzt wird. Dies dürfte auch für xvi, 45 gelten, wo aus dem Buddhacarita niemand ersieht, wie die tausend Hörer zusammenkommen, wofern die im Gedichte fehlenden Einzelheiten nicht als bekannt vorausgesetzt werden. xvii, 3 geht Aśvajit aus dem Veṇuvana Almosen zu betteln nach Rājagṛha und kehrt xvii, 15 dahin zurück. Es bleibt aber nach dem Buddhacarita recht dunkel, wie er überhaupt dahin kommt und mit Buddha zusammen im Veṇuvana weilen kann. Denn xvi, 19/20 weist Buddha die bis dahin vorhandenen Arhant an, auf Mission auszuziehen, und zu diesen Arhant gehört auch Aśvajit (xv, 16). Wenn es demnach xvi, 48 heißt, daß Buddha mit allen nach Rājagṛha geht, so können damit, jedenfalls nach dem Buddhacarita, der ganzen Sachlage gemäß doch nur die Gebrüder Kāśyapa mit ihren bekehrten Schülern verstanden werden. Denn xvi, 21 wird ja gesagt, daß Buddha nach Gayā zieht — dort bekehrt er zunächst Gayā-Kāśyapa — und da Aśvajit xvi, 19/20 mit auf Mission gesandt wurde, kann er nicht mit in Gayā gewesen sein. Es mag ja sein, daß auch hier selbstverständlich ist, daß Aśvajit gerade in Rājagṛha Mission treibt, das ändert aber nichts daran, daß die Erzählung auseinanderklafft und des inneren Widerspruches nicht entbehrt. xvii, 25 bleibt unklar, wie Buddha zum Bahuputrakacaitya kommt. Nach xvii, 3 und dem vorausgehenden Gesange (xvi) befindet er sich im Veṇuvana bei Rājagṛha, Rājagṛha aber verläßt er erst xix, 1, wenn es auch nicht deutlich wird, welcher Ort xviii, 2 gemeint ist. Das Bahuputrakacaitya befindet sich aber bei Vaiśālī. Die Lage der Dinge bleibt selbst dann mißlich, wenn unter dem Bahuputrakacaitya das Bahuputrakanigrodha gemeint sein sollte, das an der Straße von Rājagṛha nach Nālandā lag, denn auch so bleibt der Ortswechsel bestehen, und wir erfahren auch in diesem Falle nicht, wie der Buddha von einem an den anderen Ort kommt. xix, 5 steigt der König vom Wagen und geht zu Fuß zu Buddha hin; daß er einen Wagen bestiegen hätte, erfahren wir nicht. Es mag

das wieder selbstverständlich sein, nur — er hätte ja auch hinreiten können, und in soundso vielen anderen Fällen lassen es die Inder eben doch nicht aus, anzugeben, daß ein Wagen bestiegen wird, wenn die Lage die gleiche ist. xix, 55 erfahren wir etwas unvermittelt, daß Buddha in einen Park bei Kapilavastu zurückkehrt, wir hören vorher nicht, daß Buddha seine Bleibe dort aufschlug. Derber ist die Unstimmigkeit in den örtlichen Angaben beim Verse xix, 42. Da zieht Buddha in die Stadt Kapilavastu ein, es ist aber vergessen worden, ihn aus dem Luftraume auf die Erde kommen zu lassen. Dorthin war er aufgestiegen, um vor seinem Vater seine Wundertaten zu vollbringen (xix, 16). xx, 3 schenkt Sudatta Buddha das Jetavana-Kloster. Wie Sudatta hier eigentlich in diesen Park kommt, ist zum mindesten nicht eben deutlich gesagt. Widerspruchsvoll sind die örtlichen Verhältnisse xx, 53ff. v. 53 kehrt Prasenañit nämlich nach Śrāvastī zurück, während Buddha in Jetavana bleibt. Wie ihn bei dieser räumlichen Trennung Prasenañit darnach auffordern kann, Wunder zu tun, um die Sektierer zu überwinden (xx, 54), das geht uns schwerfälligen Europäern nicht so leicht ein; mag die Bevölkerung von Śrāvastī Buddha auch mit Recht dafür geehrt haben (xx, 56), für uns bleibt der Schauplatz der Handlung einigermaßen dunkel im Buddhacarita. Wir werden wohl eher glauben, daß die Erzählung hier zerbricht. xxii, 20—36 warnt der Buddha die Mönche vor der Braut des Liebesgottes Āmrapālī; xxii, 55 lobt er sie. Man sollte erwarten, daß der allwissende Buddha die Bekehrung dieses Mädchleins doch etwas genauer voraussieht, denn Lob oder Tadel wirkt etwas seltsam. Hier ist vielleicht wirklich die Kurzsichtigkeit Aśvagoṣas verantwortlich für den etwas peinlichen Gegensatz von Lob und Tadel, er wird sich von der augenblicklichen Lage haben gefangennehmen lassen, ohne ans Ganze zu denken. xxiii, 8 fragt man sich vergeblich, wo die Löwensitze herkommen, auf denen Siṃha und die anderen Platz nehmen. xxv, 35 entläßt Buddha diejenigen, welche ihm folgen, wir hören aber im Gesange nichts davon, daß ihn jemand geleitete, noch wer es tat. Unklar bleiben die örtlichen Verhältnisse xxv, 53ff., zumal wenn man xxv, 65 und xxvii, 70 zu-

zieht. Wofern die Hiraṇyavatī sich nicht im Bogen um die Stadt der Malla herumzog, scheint es so, als trügen die Malla den Leichnam Buddhas ziemlich oder ganz im Kreise herum durch ihre Stadt. xxv, 54 badet Buddha in der Hiraṇyavatī, darauf legt er sich zwischen dem Paare Śāla-Bäume zum Sterben nieder. Danach müssen die beiden Bäume in der Nähe dieses Flusses gestanden haben, unbeschadet, ob Buddha ihn nach seinem Bade überschritt oder nicht. Am Sterbeplatze legen ihn die Malla auf eine Bahre (xxvii, 60) und tragen ihn (xxvii, 64) darauf mitten durch ihre Stadt hindurch (xxvii, 69), die sie durch das Nāga-Tor wieder verlassen (xxvii, 70), um über die Hiraṇyavatī überzusetzen und beim Mukutaçaitya den Holzstoß für die Einäscherung zu errichten. xxvii, 76 sind aber scheinbar die Malla doch auch in ihrer Stadt, allwo die nicht verbrannten Gebeine Buddhas in goldene Krüge gelegt werden. Wie sie, die Buddhas Leichnam einige Verse vorher gerade zur Stadt hinausgetragen haben, hier sich in der Stadt befinden können, das geht einem um so schwerer ein, als die Malla nach dem Buddhacarita erst xxvii, 84 — also viel später — in ihre Stadt zurückkehren. Das ist alles um so unverständlicher, als man auch nichts davon erfährt, daß die Reliquien in die Stadt der Malla gebracht worden sind. Ich für mein Teil glaube beinahe, daß hier zwei verschiedene Berichte bruchstückhaft durcheinandergehen<sup>1</sup>). In jedem Falle bricht hier die Erzählung an dem verschiedenen Orte der Handlung ziemlich hoffnungslos auseinander, wofern ein Geschehen berichtet werden soll, sei es auch nur legendärer Art. Denn wir erfahren auch gar nicht, wer eigentlich die Reliquien in die goldenen Krüge legt, die Mönche sind ja am Scheiterhaufen, und die Malla kehren angeblich auch erst xxvii, 84 in ihre Stadt zurück, nachdem die Reliquien da schon längst in die Krüge getan sind, jedenfalls nach dem Buddhacarita. Dann bleibt aber auch recht unklar, wer eigentlich die Preisstrophen xxvii, 76—83 singt. xxviii, 15 mutet es seltsam an, wenn es heißt, die Könige ent-

1) Vgl. zur Frage nach der Bestattung Buddhas letztens auch PRZYLUŚKI, *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, iv, S. 341ff.

schlossen sich zum Kampfe um die Buddhareliquien. Denn von xxviii, 9 an belagern die sieben Könige die Stadt der Malla, was doch sicher auch schon Kriegshandlung ist, der Kampf hat schon eigentlich mit den Versen xxviii, 2 und 5 eingesetzt, die Bürger sammeln sich auf den Wällen und selbst die Frauen greifen zu, ihre Männer zu rüsten. Woher xxviii, 55 Droṇa noch den Krug nimmt und wozu das geschieht, das ist einigermaßen unverständlich aus dem Gesange. Die Reliquien sind ja schon xxvii, 76 in goldene Krüge in der Stadt der Malla gelegt. Wenn hier nicht die Legende vorausgesetzt wird, und zwar in einer immerhin verschiedenen inhaltlichen Form, dann bleibt das Ganze unverständlich. Das gilt auch für einen anderen Teil dieser Legende über die Reliquien. Erfahren wir doch aus dem Buddhacarita nicht, daß die Brandasche gesammelt worden wäre, woher diese xxviii, 55 genommen wurde, bleibt dunkel und aus dem Buddhacarita heraus unerklärbar. Auch hier wird ein legendärer Bericht durch das Buddhacarita als bekannt vorausgesetzt, wenn die Stelle verständlich werden soll, es scheint mir dabei, daß über die Eintopfung der Reliquien vielleicht zwei Formen der Legende umliefen, was vielleicht auch für die Beschreibung der kriegerischen Verwicklung um die Reliquien gilt. xxviii, 56 werden zehn Stūpa erwähnt, sie sind über den Reliquien (acht), dem Krüge Droṇas und der Brandasche errichtet. Das scheinen dem Buddhacarita nach doch die ersten Stūpen zu sein. Dann wären an den Orten, wo der Bodhisattva sich das Haar abschnitt, und wo er sein Gewand austauschte, nach dem Buddhacarita keine Stūpen erbaut worden, es wird im Buddhacarita auch nichts über sie berichtet.

Selbst wenn allediese Gegebenheiten keine so derben Störungen im Gang des Geschehens darstellten wie die im ersten Gesange, innerlich geschlossen ist die Dichtung, als Erzählung eines sich abrollenden, auch nur legendären Geschehens betrachtet, auch in den übrigen Gesängen nicht immer. Vom Orte der Handlung aus gesehen, bricht das Buddhacarita innerlich an gar mancher Stelle auseinander. Ich kann keine Handhabe finden, die es ermöglichte, alle diese Erscheinungen daraus abzuleiten, daß die Überlieferung des Buddha-

carita in jedem Einzelfalle durch irgendwelche Geschehnisse gestört worden sei, ich bin überzeugt, daß sie dem Gedichte von Haus aus eignen, wie ich das schon glaubte für den ersten Gesang allein unterstellen zu müssen. Es scheint mir, daß der Befund in den übrigen Gesängen dies für den ersten bestätigt. Auch wenn das Buddhacarita das Erstlingswerk *Ásvaghoṣas* ist<sup>1)</sup>, hält es, wie ich glaube, doch schwer anzunehmen, *Ásvaghoṣa* habe öfter als einmal über ein oder ein paar Dutzend Verse hinweg kein logisch in sich geschlossenes Ganze denken können, dies, trotzdem ihm vielleicht hier und da wirklich eine Unbedachtsamkeit unterlaufen ist<sup>2)</sup>).

Mir scheint dagegen zu sprechen, daß doch an beträchtlichen Strecken des Buddhacarita *Ásvaghoṣa* größere Zusammenhänge einwandfrei darstellt. Weiter sind in seinem Werke unterweilen auch später auftretende Personen oder später eintretende Ereignisse früher eingeführt oder vorbereitet. Ich denke z. B. daran, daß iii, 52 die Frauen für Gesang iv eingeführt werden; v, 2 wird das Gefolge für v, 8 ins Gedicht gebracht; v, 66 öffnen die Götter die Tore für die Flucht des Prinzen, so daß er v, 70 an den geöffneten Toren wirklich einen Wink für sich erblicken kann; vii, 52—57 wird *Arāḍa* eingeführt; treten viii, 82 die Spione auch unvermittelt auf, so werden sie durch diesen Vers doch für xix, 3 eingeführt<sup>3)</sup>).

Ferner meine ich, daß es vom stofflichen Inhalte dieser vom Orte der Handlung aus betrachtet untereinander ungerimten Teilgeschehen des ersten Gesanges her unmöglich wird, die sich widerstreitenden und gegenseitig aufhebenden Angaben dem *Ásvaghoṣa* aufzumutzen. Glaube ich doch, daß sich vielmehr herausstellt, daß diese durch den Schauplatz des Geschehens oder sonstige Ungereimtheiten voneinander geschiedenen Teilgeschichten verschiedenen Formen der Geburtslegende angehören müssen, die nun im Buddhacarita innerlich unverbunden miteinander verquickt sind.

1) JOHNSTON, *Buddhacarita, Übersetzungsband*, S. xix.

2) S. 18, 20.

3) Vgl. auch JOHNSTON, *Buddhacarita, Übersetzungsband*, S. xciv.

Wenn wir nämlich den stofflichen Inhalt des ersten Gesanges des Buddhacarita noch einmal überschauen, so stellt sich doch nach dem Schauplatze des Geschehens geordnet folgendes heraus:

Neben einer Reihe von Teilerzählungen der gesamten Geburtsgeschichte, deren Ort im Gesange unbestimmt ist und aus ihm wohl auch unbestimmbar bleibt, spielt eine Reihe von Teilerzählungen in Kapilavastu, eine andere im Haine von Lumbinī. Ich glaube dabei, daß die letzten beiden Reihen zwei verschiedenen Zweigen einer Geburtslegende angehören, die von Haus aus gar nichts miteinander zu tun haben und zu tun haben können. Zeigt es sich doch, daß gerade die Geburt des künftigen Buddha in unterschiedlichen Teilgeschichten des ersten Gesanges an zwei Orte verlegt wird. Einmal kommt er in dem Haine Lumbinī auf die Welt (V. 8/9), einmal im Frauengemache des *Śuddhodana* in Kapilavastu, dieses in der *Asita*-Episode, in welcher nach allem, was der Gesang an die Hand gibt, eben dort und nicht im Haine Lumbinī die Geburt stattfindet. Dies folgert, worauf ich schon oben S. 10 hinwies, daraus, daß der Besuch *Asitas* im Frauengemache des *Śuddhodana* nur unmittelbar nach der Geburt stattgefunden haben kann, wenn der Wortlaut des Gesanges einen Sinn haben und behalten soll. In der *Asita*-Legende wäre damit eine Form der Geburtslegende Buddhas erhalten, welche aus einer Zeit stammt, in der die üblichere Form der Legende von der Geburt im Lumbinī-Haine noch nicht die einzige gewesen ist.

Daß wir aber im ersten Gesange des Buddhacarita mit anderer Form der Geburtslegende Buddhas überhaupt rechnen dürfen, erhellt aus einem anderen Umstande. Hier gebiert *Māyā* ihren Sohn nämlich gar nicht stehend an einen Baum gestützt<sup>1)</sup>. Gehört an sich viel Glauben dazu, anzunehmen, *Ásvaghoṣa* habe sich diese berühmte Fassung der Legende entgehen lassen, wenn sie sich ihm geboten hätte, so läßt sich glücklicherweise aus dem ersten Gesange des Buddhacarita

1) Darauf hat schon JOHNSTON, *Buddhacarita, Übersetzungsband*, S. xxvii, hingewiesen. In *Aśokas* bekannter Inschrift steht leider nicht, wie Buddha in Lumbinī zur Welt kam.

zeigen, daß dieser Legendenzug Ásvaghoṣa, jedenfalls bei Abfassung des Buddhacarita, sicher nicht vorgelegen hat. Es wird ja V. 8/9 mit ausdrücklichen Worten gesagt, daß sich Māyā in diesem Walde (*tasmin vane = Lumbinī*) auf ein Lager begibt, als sie die Zeit der Geburt nahen fühlt, und darauf aus ihrer rechten Seite der nachmalige Buddha geboren wird. Die Worte der Textstelle sind, wie ich überzeugt bin, völlig eindeutig und unmißverständlich, der Prinz wird hier auf dem Lager seiner Mutter geboren. Ein Ortswechsel, daß die Mutter unter den Baum sich stellt, kann somit gar nicht angegeben werden. Nach seinem eigenen Wortlaute kann Ásvaghoṣa also die Geburt aus der unter dem Baume stehenden Mutter auch nicht gekannt haben, sie kann ihm auch nicht vorgelegen haben, jedenfalls nicht bei Abfassung dieses Gesanges des Buddhacarita.

Unter dieser Voraussetzung aber, daß Buddha in diesem Legendenberichte auf dem Lager seiner Mutter geboren wurde, wird es auch verständlich, daß er sich V. 17 plötzlich wieder auf einem Lager befindet. Denn am Ende erklärt sich dies am einfachsten daraus, daß er noch auf dem Lager ist, auf welchem er geboren wurde. Die Geschichten seiner wunderbaren sieben Schritte, seines Siegesrufes und der beiden Wasserstrahlen, welche ihn erquicken, wären dann Einschübe unbekannter Herkunft in eine ohnedem geschlossene Form der Geburtslegende, welche von der üblichen abweichenden Inhaltes ist. Durch den Einschub ist die ehemals geschlossene Ortsangabe unsinnig geworden. Schält man diesen Eindringling heraus, dann ginge die eine Berichtsreihe ungestört weiter, in welcher der Bodhisattva, nachdem er auf dem Lager seiner Mutter geboren war im Haine Lumbinī, die Ehrungen der Yakṣafürsten, Nāga und anderer Wesen auf dem Lager entgegennimmt. Andererseits darf man nach dem Schauplatze des Geschehens vielleicht doch fragen, ob V. 23 nicht von Haus aus in jenen anderen Zweig der Geburtslegende gehört, der den Bodhisattva im Frauengemache des Śuddhodana geboren werden läßt. In einem solchen Zusammenhange böte es keine Schwierigkeit, daß in der Nordostecke des Palastes ein Brunnen entsteht, an dem die Haremsfrauen

ihre Verehrung darbringen. Vielleicht, vielleicht gehört in diesen Zusammenhang auch von Haus aus der Teilbericht, daß Śuddhodana die Geburt seines Sohnes sieht (v. 28—31) mit der Angabe, wie die Geburt auf die Eltern und die alten Frauen wirkt, welche letztere sich unsereiner jedenfalls leichter im Frauengemache als auf einer Fahrt in den Lumbinī-Hain vorstellen kann, die Unterredung mit den Zeichendeutern (bis V. 48), sowie die Geschehnisse der V. 82—84. Daß die vermeldeten Geschenke in der Hauptstadt ausgeteilt wurden, scheint am Ende nicht so unwahrscheinlich zu sein.

Kann ich auch zunächst die einzelnen Teilerzählungen der Geburtsgeschichte, wie sie im Buddhacarita steht, nicht sauber auf die eine oder andere Form der Legende verteilen, so scheint mir trotzdem sicher zu sein, daß im ersten Gesange des Buddhacarita zwei Geburtslegenden durcheinandergehen, deren eine im Frauengemache zu Kapilavastu, die andere im Haine Lumbinī spielt. Bei der letzteren ist auffällig, daß der Bodhisattva auf dem Lager seiner Mutter aus ihrer rechten Seite geboren wird. Beide Formen sind bei Ásvaghoṣa verquickt und daraus könnte sich erklären lassen, daß so abgerissen, unvermittelt ein Schauplatz des Geschehens den anderen ablöst. Das setzte allerdings voraus, daß diese Geburtslegende, wie sie Ásvaghoṣa vorfand, oder dort, wo er sie vorfand, noch keine abschließend feste Form gefunden hatte, jedenfalls nicht als geschlossene Erzählung, sondern in Teilberichten bestand. Dann liegt es nahe zu fragen, ob die Abfolge der Teilgeschichten, wie sie Ásvaghoṣa vorträgt, überhaupt aus einer geschlossenen Erzählung stammt, oder ob sie möglicherweise einer Ordnung ganz anderer Art entstammt.

Jedenfalls bestehen gar keine Bedenken, eine andere als die herkömmliche Fassung der Geburtsgeschichte im Buddhacarita für möglich zu halten. Bringen doch auch die anderen Gesänge Legendenzüge, welche von der landläufigen Form abweichen, und zwar teilweise nicht wenig.

v, 3 reitet der Prinz, als er zum vierten Male zu seiner Erheiterung in die Gärten auszieht, auf den früheren Fahrten benutzt er den Wagen. In anderweiter Überlieferung fährt

er auch beim vierten Male auf dem Wagen<sup>1)</sup>. Als er auf seiner Rückfahrt die Worte der Maid hört (v, 23—25), schenkt ihr der Prinz nichts<sup>2)</sup>. v, 66/67 fehlt die Episode, daß der ausziehende Bodhisattva seinen Sohn Rāhula und dessen schlafende Mutter betrachtet, auch viii, 32 enthält keinen Hinweis auf diese Szene. v, 84 sieht der Bodhisattva selbst zum letzten Male auf seine Vaterstadt zurück, die Erde dreht sich nicht<sup>3)</sup>. v, 71ff. wird nicht berichtet, daß Chandaka dem Bodhisattva auf seiner Flucht folgt, indem er sich am Schweife Kanthakas festhält<sup>4)</sup>.

vi, 58 wird nichts von einem Stūpa berichtet, der errichtet wurde, wo der Bodhisattva sein Haar abschnitt<sup>5)</sup>, und wo er sein weltliches Gewand austauschte<sup>6)</sup>, nach xxviii, 56 kann Āsvaghoṣa auch nichts davon gewußt haben. Teilweise gelten in der Überlieferung die fünf Religiösen, welche Buddha an der Nairāṅjanā trifft, als Schüler Udrakas, das ist im Buddhacarita wie auch sonst in indischer Überlieferung<sup>7)</sup> nicht der Fall (xii, 91). xii, 109 erzählt die Geschichte der Nandabalā, vom Beiwerk ganz abgesehen, insofern anders, als sie gar keiner Baumgottheit eine Spende um ihretwillen darbringen möchte, sondern auf göttlichen Antrieb hingeht und dem Bodhisattva ihren Milchreis darbringt. Man kann den Text doch kaum anders verstehen, als daß sie zu diesem Zwecke von den Göttern hinzugehenangetrieben wird<sup>8)</sup>. xiii, 3 werden Māra neben seinen drei Töchtern auch drei Söhne beigegeben, daß dies von allem anderen abweicht, darauf hat schon JOHNSTON hingewiesen<sup>9)</sup>. Sie kehren trotzdem xiii, 14 wieder. xiii, 56/57 geht Māra fort, weil ihm ein höheres Wesen zuredet, seinen nutzlosen

1) Vgl. z. B. BIGANDET, *Vie ou légende de Gaudama*, S. 58.

*Dighanikāya* xiv, 2, 13.

2) Vgl. z. B. KERN, *Geschiedenis*, i, 42/43.

3) KERN, *Geschiedenis*, i, 49.

4) Daß er ihm gefolgt war, erhellt aus späterer Stelle des Buddhacarita. Vgl. übrigens oben S. 17.

5) KERN, *Geschiedenis*, i, 51 und Anm. 1.

6) KERN, *Geschiedenis*, i, 51, Anm. 2.

7) KERN, *Geschiedenis*, i, 57 und Anm. 4.

8) KERN, *Geschiedenis*, i, 60.

9) *Buddhacarita*, Übersetzungsband, zur Stelle.

Angriff einzustellen, nicht eigentlich, weil er abgeschlagen ist. xiv, 94 sitzt der eben zur Erleuchtung gekommene Buddha sieben Tage in Betrachtung unter dem Baume der Erleuchtung, in anderen Überlieferungen verweilt er viermal oder noch öfter je sieben Tage lang unter verschiedenen Bäumen<sup>1)</sup>. xxii, 16/17 geht Āmrāpālī ungeschmückt zu Buddha hin und Buddha warnt 20—36 die Mönche vor ihr<sup>2)</sup>. xiii, 1ff. hören wir nichts davon, daß sie auf ihrer Rückkehr mit den Licchavi-Fürsten zusammentrifft, wie sonst berichtet wird. Von dem zweiten Besuche der Licchavi bei Buddha (xxiv, 31—64), als sie die Nachricht hören, daß Buddha in drei Monaten ins Parinirvāṇa eingehen werde, ist sonst kaum etwas bekannt in der Legende. xxv, 53 geleitet Cunda den Buddha von Pāpā nach Kuśinagara, davon wird sonst in der Buddhalegende nichts erzählt. xxvii, 55—58 spricht ein namenloser Mann, dem Zusammenhange nach wohl einer der Malla, an der Bahre Buddhas. Ich konnte keine recht deckende Parallele dazu an anderer Stelle finden<sup>3)</sup>. xxvii, 61—70 weicht der Bericht, wie die Malla den Sarg Buddhas tragen, von demjenigen sonst in der Legende ab. Sie können den Sarg sofort aufheben, die Götter spielen dabei gar keine Rolle<sup>4)</sup>, auch davon, daß Buddhas Leiche wie die eines Cakravartin behandelt werden soll, hören wir im Buddhacarita nichts. Auch die Kāśyapa-Geschichte weicht im Buddhacarita nicht nur durch ihre Kürze von anderer Fassung der Legende ab, wir hören nichts von dem Ājivaka-Mönche, der ihm den Tod Buddhas mitteilt. Daß xxvii, 76 die mit Wasser gereinigten Knochenreliquien in der Stadt der Malla — wir erfahren nicht von wem — in goldene Krüge gelegt werden, weicht von sonstiger Legende ab.

1) KERN, *Geschiedenis*, i, 75 und Anm.

2) Vgl. oben S. 20.

3) Ist diesem Zuge der Legende im Buddhacarita an die Seite zu stellen, daß in anderer Überlieferung des Berichtes vom Tode Buddhas die erste Strophe nach dem Verscheiden Buddhas ein namenloser Mönch spricht? Diese Dinge sind behandelt von PRZYLUCKI in seiner Arbeit: *Le parinirvāṇa et les funérailles du Buddha*, Paris, 1920, S. 5ff.: *Les stances de lamentation*.

4) *Dighanikāya*, xvi, 6, 14ff.

Nach xxviii, 5 weiß man nicht recht, ob hier nicht zwei verschiedene Legendenformen durcheinandergehen. xxvii, 84 errichten die Malla einen Pavillon über den Reliquien Buddhas, wovon wir in dieser Form nichts in der Legende hören. Auch der Streit mit den sieben Königen um die Reliquien Buddhas, wie er xxviii, 1—15 erzählt wird, weicht von anderer Erzählungsweise recht ab. xxviii, 53 teilen die Malla die Reliquien Buddhas in acht Teile, das wird sonst dem Brahmanen Droṇa zugeschrieben.

Vor allem der Bericht darüber, was mit Buddhas Leiche geschah und wie die Reliquien behandelt wurden, weicht zum Beispiele von dem im Mahāparinibbānasutta des Dīghanikāya erheblich ab, wobei dieser Bericht aufgeblähter und legendengeschichtlich jünger erscheint, schon deshalb, weil alles viel mehr in ein überirdisches Geschehen verlegt ist<sup>1)</sup>. Es braucht hier nicht untersucht zu werden, ob die Pāli-Fassung des Mahāparinirvāṇasūtra jünger ist als Āsvaghoṣa, es ist aber auch noch nicht bewiesen, daß sie älter ist in der Form, die sie heute im Pāli-Kanon hat.

Sei dem wie ihm wolle, für unsere Betrachtung ist diese Frage belanglos. Es kam hier ja nur darauf an zu zeigen, daß auch sonst im Buddhacarita die Buddhallegende in einzelnen Zügen von landläufigerer Fassung abweicht<sup>2)</sup>, daß also auch für den ersten Gesang keine Bedenken bestehen, Formen einer Geburtslegende für möglich zu erachten, die sonst unbekannt sind.

Daß die Fragmente der Geburtsgeschichte unorganisch im ersten Gesange des Buddhacarita nebeneinandergestellt sind, das sahen wir oben. Unverbunden sind die Episoden, ohne innere Übergänge und Zusammenhänge, nebeneinandergestellt. Abgehackt sind sie aneinandergereiht, ja stehen teilweise durcheinander. Eine Szene führt nicht zur anderen.

1) Wie die Buddhallegende dadurch beeinflusst wurde, daß Buddha vergöttlicht wurde, darüber handelt für die Todesgeschichte Buddhas PRZYLUŚKI, *Le parinirvāna et les funérailles du Buddha*.

2) Vgl. auch JOHNSTON, *Buddhacarita, Übersetzungsband*, S. xxxix. Es ließen sich wohl noch mehr Einzelheiten derart finden.

Die Episoden gehen nicht in einem fließenden Ganzen auf, sondern haben ihre Selbständigkeit<sup>1)</sup>.

1) Am besten von uns allen kennt JOHNSTON Āsvaghoṣa. Wenn man die Sachlage im Buddhacarita betrachtet, welche der erste Gesang nach meinen Darlegungen bietet, wie sie sich aber unterweilen auch sonst im Werke herausstellt, so weiß ich doch nicht, ob dadurch jedes seiner allgemeineren Urteile bestätigt wird. Wenn der Satz im *Übersetzungsbande des Buddhacarita*, S. lxxxi, Anm. 2: "the artistic conscience of Sanskrit poets has combined with absence of printing facilities to save us from the painful immaturities of genius" auch negativ gefaßt ist, so glaube ich doch, daß es dann in gewissem Ausmaße für das Genie oder Talent Āsvaghoṣas spricht, daß sein Werk in einem beträchtlichen Umfange erhalten ist, wenn man eben den Umstand, daß es nur bruchstückweise erhalten ist, nach dem angeführten Satze vielleicht auch dahin auswerten dürfte, daß Āsvaghoṣa von seinen Nachfahren mittelmäßig eingeschätzt wurde. Es mögen manchmal vielleicht sich Fälle zugetragen haben, wo noch andere Gründe als Geschmack und der Mangel mechanischer Vervielfältigung ein Werk haben verlorengehen oder erhalten werden lassen. Es scheint mir nur, daß der Sachverhalt im Buddhacarita, wie wir ihn kennen lernten, nicht immer eine Fähigkeit zu erzählen (narrative powers, *Übersetzungsband des Buddhacarita*, S. lxxxvi) und einen folgerichtigen Fluß der Gedanken (consecutive flow of thought, ebenda S. lxxxvi), einen tüchtigen Erzähler (his skill in narration, ebenda, S. xcvi) verriet, wofern man allgemein gültige Begriffe im Auge hat. Wenn Āsvaghoṣa im Buddhacarita ein Epos schrieb (JOHNSTON, *a. a. O.*, xcvi), dann scheint es mir doch vielleicht noch offen zu bleiben, ob das Buddhacarita als Ganzes betrachtet das Wesen einer erzählenden Dichtung — ich glaube JOHNSTON nicht mißzuverstehen, wenn ich unterstelle, daß dies ihm das Wesen des Epos ausmacht — immer glücklich erfüllt, mag es auch richtig sein, daß der Vers für sich betrachtet und über beträchtliche Strecken das Werk trefflich gestaltet und gut durchgeführt ist (his work is usually highly wrought and well finished, *a. a. O.* xcvi). Eben der Gegensatz aber zwischen der Leistung auf der einen Seite und der Unzulänglichkeit auf der anderen, und zwar in derselben Hinsicht, scheint mir um so mehr nach einer Erklärung zu verlangen, als auch ich mich nicht bewogen fühlen kann, Āsvaghoṣa so ohne weiteres verantwortlich zu machen, für Unzulänglichkeiten, welche seine Erzählung im Buddhacarita enthält und die nicht damit erklärt werden können, daß Āsvaghoṣa der Zeit angehörte, in der sich seine Kunst zu entwickeln begann (A. is a primitive in his art, JOHNSTON, *a. a. O.*, S. xcvi). Sind doch diese Mängel nicht dadurch bedingt, daß die Dichtkunst in ihren Anfängen steht, sondern vielmehr dadurch, daß es der Erzählung an innerer Logik gebricht.



Ein solcher Tatbestand charakterisiert sonst eigentlich eher einen oder mehrere Friese von Skulpturen als eine erzählende Dichtung. Hier braucht eine räumliche Abfolge von Bildtafeln nicht zu bedeuten, daß die dargestellten Ereignisse zeitlich aufeinanderfolgten; hier, in der plastischen Darstellung, ist es auch gar nicht anders möglich, als daß Übergänge von einer zur anderen Szene fehlen, weil nur Zustände dargestellt werden können. Untersuchungen, in denen die Ausdrucksform indischer Dichtungen daraufhin geprüft würde, ob sie verschieden ist, je nachdem, ob etwas erzählt oder beschrieben wird, besitzen wir nicht. Wir haben für Indien keine Untersuchungen, wie sie G. E. LESSING für das klassische Altertum unternahm. Wenn man aber etwa die V. 59—61 herausgreift, so darf man doch fragen, ob der Wechsel in der Lage, daß V. 59 der Vater den Sohn vom Schoße der Amme genommen hat und ihn dem Asita zeigt und V. 61 dieser ihn auf dem Schoße der Amme niedergelegt sieht, sich nicht leichter erklärt, wenn man unterstellt, die Beschreibung zweier Bildtafeln vor sich zu haben. Hier kann die Bewegung, daß der Vater ihn zurücksetzt, nicht dargestellt werden und, wie mir scheint, würde sich dann leicht verstehen lassen, daß auch im Gedichte dieser in der Erzählung notwendige verbindende Zug fehlt und fehlen kann. Aus der gleichen Voraussetzung, daß Skulpturen beschrieben werden, ließe sich auch verstehen, daß V. 52 Asita plötzlich sitzt, ohne daß er sich dem Gesange nach setzt, auch das kann man als Bewegung in der Plastik nicht ausdrücken, darstellbar ist nur der Endzustand. Gewiß, es bleibt auch in einer Folge von Skulpturen oder bildlichen Darstellungen nicht sehr gereimt, daß der künftige Buddha V. 17 auf einem Lager liegt, wie er V. 8/9 darauf geboren wird, und er dazwischen (V. 14 bis 16) auf der Erde sieben Schritte geht und da noch andere Wunder geschehen; daß V. 23 mitten zwischen Szenen aus dem Walde eine Szene im Palaste spielt, daß die ganze Asita-Episode im Frauengemache des Suddhonana in Kapilavastu mitteninne zwischen Szenen im Lumbinī-Haine steht. Da aber in der Plastik zunächst einmal das Einzelbild für sich steht, werden solche Unstimmigkeiten an sich weniger augen-

fällig als in einer Erzählung. Sie bleiben wesenhaft im Augenblicke in sich geschlossen, was die Erzählung nicht ist. Vielleicht darf man auch fragen, ob der Umstand, daß bald hier, bald da Personen im Gesange auftreten, welche in die Erzählung nicht eingeführt sind, daß die Mutter mit Gefolge in die Stadt zurückkehrt, ohne daß berichtet würde, sie sei damit ausgezogen, nicht auch möglicherweise durch Beschreibung von Bildwerken eher als durch Erzählung eines Geschehens verständlich werde. Was eine Plastik, ein Bild stofflich darstellt, das wird immer nur verständlich werden, wenn man den dargestellten Stoff schon kennt, bevor man die Darstellung betrachtet. Auch Ásvaghoṣas Gedicht setzt, wie wir sahen<sup>1)</sup>, an mehr wie einer Stelle voraus, daß man den stofflichen Inhalt dessen, was er erzählt, schon weiß, wenn man Ásvaghoṣas Gedicht ordentlich verstehen will. Ob auch da unterweilen Verhältnisse darstellender Kunst sich im Gedichte widerspiegeln?

Vielleicht erklärte es sich leichter, wenn Bildwerke hinter den Episoden stünden, daß sich diese so abgerissen im ersten Gesange des Buddhacarita folgen. Ich verhehle mir nicht, daß dies ein Versuch der Deutung ist. Immerhin hat auch FOUCHER darauf hingewiesen, daß es wohl einem Einflusse der Skulptur zuzuschreiben sei, wenn in der Episode v, 4ff. nicht berichtet wird, daß der Schatten des Baumes, unter dem der Prinz sitzt, über ihm bei veränderter Sonnenstellung stehenbleibt, und damit das sichtbare Wunder eigentlich ausgefallen ist<sup>2)</sup>. Wenn man sich vorhält, daß die Buddha-legende im Buddhacarita zumal im ersten Gesange doch einen recht unfertigen Eindruck macht, sie noch nicht in allem eine feste Form angenommen hatte, daß die Ungereimtheiten der einzelnen Fragmente des ersten Gesanges untereinander dem Gesange — unterweilen auch dem Werke Ásvaghoṣas — wesenseigentümlich sind, ohne daß sie in irgend entscheidendem Ausmaße Ásvaghoṣa aufgemutzt werden könnten — es ist dies deshalb unmöglich, weil sie sich aus verschiedener

1) Vgl. S. 17, 19, 22, 27, Anm. 4.

2) *L'Art Gréco-bouddhique du Gandhāra*, I, 346.

Legendenform erklären, die ursprünglich nebeneinander herliefen, ehe die eine die andere überwand — und der erste Gesang unmöglich ein auch nur legendäres Geschehen erzählen kann, weil er sonst unsinnig ist, dann wird man versucht sein, die Ordnung der Teilberichte im ersten Gesange aus Gegebenheiten herzuleiten, die außerhalb der Erzählung eines Geschehens liegen und denen die Wesenszüge dieser „Erzählung“ wesenseigentümlich ist. Das ist eben die darstellende Kunst. Wenn hier ein Künstler vor der Aufgabe steht, sich widerstreitende Teilberichte einer uneinheitlichen, unfertigen Legendenbildung in Skulpturen zu gestalten, so muß er irgendwie die einzelnen Bildwerke nebeneinander stellen, sie brauchen nicht einmal in eine geschlossene Abfolge geordnet zu werden, wenn sie der Stoff nicht mitbringt, weil dies dem darstellenden Künstler nicht obliegt, das Gemengsel zu entwirren und seine Bestandteile vernünftig zu ordnen. Was soll ihm denn in einem solchen Falle die Leitlinie abgeben? Wenn aber dann eine Anzahl solcher Skulpturen Ausgangspunkt für eine literarische Arbeit wird, ist es möglich, daß die Abgerissenheit von Einzelszenen einer bildlichen Darstellung sich widerspiegelt in der ausdeutenden Beschreibung der Dichtung. Es scheint mir, daß es auf diese Weise möglich würde, fertig damit zu werden, daß der erste Gesang des Buddhacarita als Erzählung betrachtet, einfach unmöglich ist.

Es gehört ein starker Glaube dazu, sich davon zu überzeugen, daß Aśvaghōṣa eine solche Legendenform aufgegriffen hätte, wenn sich ihm eine vernünftigere geboten hätte, er müßte dann schon reichlich töricht und wenig klug gewesen sein. Ich kann mich nach beträchtlichen Teilen seines Werkes dies so ohne weiteres anzunehmen nicht entschließen. Dann würde aber Aśvaghōṣa auch von der Geschichte der Buddha-legenden aus gesehen kaum jung sein können.

ABHANDLUNGEN DER SÄCHSISCHEN AKADEMIE  
DER WISSENSCHAFTEN ZU LEIPZIG

*Philologisch-historische Klasse*

*Band 46 · Heft 4*

FRIEDRICH WELLER

ZWEI ZENTRALASIATISCHE  
FRAGMENTE  
DES BUDDHACARITA

1953

---

AKADEMIE-VERLAG BERLIN

Aus den Funden in Zentralasien bewahrt die Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin unter der Nummer S. 843/N. N. S. 1049 zwei Bruchstücke von Handschriften des Buddhacarita  $\text{Āśvaghōṣas}$  auf. Sie sollen hier behandelt werden. Ich werde sie hinfort als Fr. 1 und Fr. 2 unterscheiden.

Für die Arbeit standen mir zur Verfügung:

1. Photokopien der Originale,
2. die Mikroaufnahmen der Umschrift Frau LÜDERS<sup>1</sup>.

Ehe ich diesen Aufsatz veröffentlichte, prüfte ich in Berlin die Originale beider Bruchstücke und sah Frau LÜDERS' Umschrift selbst ein.

Meine Veröffentlichung der Texte ist folgendermaßen eingerichtet:

Eckige Klammern [ ] bedeuten, daß ein Akṣara, ein Konsonant oder Vokal beschädigt oder verblaßt ist, die Lesung aber sicher steht.

Runde Klammern ( ) schließen ein, was gegen die Handschrift ergänzt wurde.

Geschweifte Klammern { } umfassen diejenigen Textteile, welche Frau LÜDERS noch vorfand, heute aber verloren oder doch noch nicht wiedergefunden sind.

Ein schräger Strich / bedeutet, daß zwar ein Akṣara dasteht, es sich aber nicht mehr lesen läßt.

Ein liegendes Kreuz × besagt, daß ein Konsonant nicht mehr bestimmt werden kann.

Zwei übereinander stehende Kreuze x̄ deuten an, daß in der Handschrift eine Konsonantenverbindung steht, die sich nicht mehr ausdeuten läßt.

Ein Punkt . in der Zeile bezeichnet, daß ein Vokal oder Diphthong nicht mehr auszumachen ist.

Umschrieb Frau LÜDERS die Originale anders als ich, so wird dies in den Anmerkungen vermeldet. Auf diese Unterlagen zurückzugreifen, wird schon deshalb notwendig, weil ein Teil des Fr. 2 inzwischen bei der Auslagerung der Handschriften verloren ging. Ein Stück des ursprünglich vorhandenen Fragmentes ist abgerissen. Nach diesem Befunde wird man aber damit rechnen müssen, daß auch andere Blätter dieser zentralasiatischen Manuskripte litten, sei es auch nur, daß die Schrift inzwischen abgeschabt wurde.

Daß es sich bei diesen beiden Bruchstücken um Teile des Buddhacarita handelt, und zwar die Stellen III 16—29 und XVI 20—36, stellte Frau LÜDERS fest. Für Fr. 2 verwies sie auf S. 184 der chinesischen Fassung<sup>1</sup>). Dieser 16. Gesang ist in der nepalesischen Überlieferung des Werkes bekanntermaßen verloren gegangen oder jedenfalls bislang nicht gefunden worden. Unser Fr. 2 liefert die ersten Zeilen aus den Sloken des Sanskritoriginals. Mit Hilfe der tibetischen Übersetzung des Buddhacarita<sup>2</sup>) kann man heute das Fragment genauer auf-

arbeiten, als es mit der lockeren chinesischen Übersetzung möglich ist<sup>3</sup>). Durch das Entgegenkommen der Westdeutschen Bibliothek in Marburg konnte ich den Derge-Tanjur benutzen. Dieser Druck ermöglicht es, einen besseren Text herzustellen, als der Narthanger. Ich stelle unten den Wortlaut des Derge-Tanjur neben die erhaltenen Sanskritstückchen des Fr. 2. Dabei sind die tibetischen Textteile, welche im Sanskrit erhalten blieben, kursiv, die im Fr. 2 verlorenen Teile in Steilschrift gesetzt.

Günstiger liegen die Verhältnisse beim Fr. 1, da hier der Sanskrittext aus der nepalesischen Überlieferung bekannt und veröffentlicht ist. Soweit im Fr. 1 der Wortlaut mit der Textausgabe JOHNSTONS<sup>4</sup>) übereinstimmt, drucke ich ihn kursiv. Wo der Text des Fr. 1 von JOHNSTONS Ausgabe abweicht, ist er in Steilschrift gesetzt.

Ich möchte auch an dieser Stelle der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin dafür danken, daß sie mir diese und einen weiteren Teil der Berliner zentralasiatischen Fragmente von Sanskrit-Handschriften zur Bearbeitung überließ. Weiter schulde ich der Westdeutschen Bibliothek zu Marburg Dank dafür, daß sie mir den Band des Derge-Tanjur zugänglich machte, welcher das Buddhacarita enthält. Zu herzlichstem Danke verpflichtet bin ich Herrn Professor Dr. Richard HARTMANN, Berlin, für gar manche Hilfe allgemeiner Art, sowie Herrn Professor Dr. Ernst WALDSCHMIDT, Göttingen, der mein Beginnen mit seiner genauen Kenntnis des Fundgutes förderte. Ihm verdanke ich die Mitteilung, daß beide Fragmente aus Ṣorūq stammen, wie das vor der Nummer stehende S bekundet. Auf dem Fr. 1 ist mit Gummistempel aufgedruckt T III und handschriftlich geschrieben: Ṣ 30, auf Fr. 2 findet sich hinter demselben Gummistempel handschriftlich: Ṣ 15.. Auf Fr. 1 steht vor T III noch etwas geschrieben, was ich nicht sicher lesen kann. Vielleicht ist es ein A. Über die näheren Umstände, wo und wie diese Bruchstücke der Handschriften gefunden wurden, vermag ich nichts anzugeben. Die Fundberichte der Ausgrabungen sind zur Zeit nicht zugänglich, wie ich von Herrn WALDSCHMIDT erfuhr.

Nach diesen allgemeinen Angaben wende ich mich den Fragmenten selber zu und veröffentliche zunächst den Text. V. bedeutet Vorderseite, R. Rückseite des Originals, mit Z. wird die Zeile bezeichnet.

In dem zuerst abgedruckten Fr. 1 = Buddhacarita III 16ff. steht links als erste Zahl auf der Höhe der jeweiligen ersten Verszeile die Strophenzahl der JOHNSTONSschen Textausgabe in runden Klammern als (J. 16) usw. An zweiter Stelle folgt die Zeilenzahl des Fragmentes als (Z. 1) usw. Am Ende eines Verses stehende Zahlen finden sich im Originalmanuskripte. Dabei sind in der Umschrift die Zahlen in europäischer Art zusammengesetzt, also z. B. 27 statt 20 7, wie sie im Manuskripte geschrieben sind. Bei Fr. 1 sehe ich davon ab, JOHNSTONS Text mit abzudrucken, weil er wohl als allgemein zugänglich unterstellt werden darf. Die hier eingetragenen metrischen Längen und Kürzen werden für die im Fr. 1 fehlenden Textteile nach JOHNSTON gegeben.

<sup>1</sup>) Man findet den chinesischen Text im Taishō-Tripitaka, Band IV, S. 11f. Bei dieser Übersetzung kann man zweifeln, ob das sanskritische Buddhacarita nur sehr frei übersetzt, oder ob ein Original wiedergegeben wurde, welches von unserem Sanskrittexte und seiner tibetischen Fassung inhaltlich abwich. Sie ist manchmal ausgeweitet, seltener, soviel ich sehe, kürzer gehalten. Vorläufig ist die chinesische Fassung nur mäßig für textkritische Arbeiten einzusetzen. Es muß vorher einmal untersucht werden, wie dieser Text eigentlich zum Sanskritoriginal und seiner tibetischen Übersetzung steht. Ich traute ihm ehedem zu sehr.

<sup>2</sup>) The Buddhacarita: or Acts of the Buddha, Part I — Sanskrit Text, edited by E. H. JOHNSTON, D. Litt.; Part II: Cantos I to XIV translated from the Original Sanskrit and supplemented by the Tibetan version together with an introduction and notes by E. H. JOHNSTON, D. Litt. (= Punjab University Oriental Publications No. 31, 32), Calcutta 1935/36. Benutzt wurde ferner: The Buddhacarita of Āśvaghōṣa edited from three Mss by E. B. COWELL (= Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, VII), Oxford 1893. Dazu gehört: The Buddhacarita of Āśvaghōṣa, translated from the Sanskrit by E. B. COWELL (= SBE XLIX, S. 1 ff.), Oxford 1894.

<sup>1</sup>) Ist dies auch nicht angegeben, so bezieht sich der Hinweis doch sicher auf BEAL, The Fo-sho-hing-tsan-king, SBE XIX, Oxford, 1883.

<sup>2</sup>) FRIEDRICH WELLER, Das Leben des Buddha, II. Teil, Text S. 269f., Leipzig, 1921. Übersetzt ist der Text zuletzt von JOHNSTON, Acta Orientalia XV, S. 37ff., Leiden 1937.

## Fragment 1, Vorderseite:

- (J. 16) ---  
 (Z. 1) --- n[ām]<sup>1)</sup>  
 [ga]i[ng]u[r]u[to].[jja]g[r]h[u]r[va]i[s]ālāh<sup>2)</sup>  
 sronīra[thāh] pīna pa ---<sup>3)</sup>
- (J. 17) ---  
 (Z. 2) --- [m]  
 [hriy]ā [pra]ga[bb]ā[n]i vi[gū]hamā[n].<sup>4)</sup>  
 ra[h]aḥ pras.[ṣt]ā[n]i [vi] ---<sup>5)</sup>
- (J. 18) ---  
 (Z. 3) --- [ku]ṇḍal[ānā]m<sup>6)</sup>  
 tāsām tad[ā] sasanabhūṣaṇā[nā](m)<sup>7)</sup>  
 vātā ---
- (J. 19) ---  
 (Z. 4) --- × ā[y]ā[s]i[ta]kuṇḍalāni<sup>8)</sup>  
 strīṇām virejurmukhapaṅka jā ---
- (J. 20) ---  
 (Z. 5) --- × [ā]apān[ai]ḥ<sup>9)</sup>  
 śrīmat samantānagaramabbhāse  
 [d]i ---<sup>10)</sup>
- (J. 21) ---  
 ---  
 ---  
 ---
- (J. 22) ---  
 (Z. 6) --- × [ā]māḥ  
 ūrdhvaṇmu[kh]āś × ai[n]amu[dī]kṣamāṇā<sup>11)</sup>  
 [na]rā ---<sup>12)</sup>

1) Frau LÜDERS: n(ā)m

2) Frau LÜDERS: gati[ng]urutu[ājja]<sup>6)</sup>, viśālāh. Das -t- von gati scheint mir von 2. Hand nachgezogen zu sein.3) Frau LÜDERS: <sup>0</sup>rathāḥ

4) Frau LÜDERS: hr(i)lyā pragalbhāni vigūhamān[ā]

5) Frau LÜDERS: rahaḥ pras(ṣt)āni vi<sup>0</sup>

6) Frau LÜDERS: [ku]ṇḍalānām

7) Frau LÜDERS: tadā, <sup>0</sup>bhūṣaṇānā(m)8) Frau LÜDERS: āy[ā]s[ita]<sup>0</sup>

9) Frau LÜDERS: [ā]apānaiḥ

10) Frau LÜDERS: dī. Vgl. zu dem etwas beschädigten Konsonanten das -d- von sañcodanā<sup>0</sup> R. Z. 4. JOHNSTON und COWELL bieten: viyadvimānairiva.11) Frau LÜDERS: <sup>0</sup>mukhāścainamudikṣamāṇā. Es ist mir zweifelhaft, ob das Blatt nach der Zeit ausgerissen wurde, da es Frau LÜDERS benutzte, weil sie die gegenüberliegende Stelle der Rückseite umschreibt: <sup>0</sup>v[oc]u[ḥ]. Vielleicht wurde also das -c- versehentlich nicht eingeklammert. Im übrigen ist -c- sicher zu ergänzen, der ursprüngliche Wortlaut steht fest.

12) Frau LÜDERS: narā

## Fragment 1, Rückseite:

- (J. 23) ---  
 ---  
 (Z. 1) --- [bh]āryeti śanai[r].v[oc]u[ḥ]<sup>1)</sup>  
 śu[d] × airmanobhīḥ [kha]lu [nā] ---<sup>2)</sup>
- (J. 24) ---  
 ---  
 (Z. 2) --- × upeṣyati<sup>3)</sup>  
 tasmim hi tā g. ravam[e]va ca[k]ruḥ [20]<sup>4)</sup>
- (J. 25) ---  
 ---  
 (Z. 3) --- / × ya [jaha]ṣṣa kiñci<sup>5)</sup>  
 nmene punarbhāvam[ī]vātmanaśca 20<sup>6)</sup>
- (J. 26) ---  
 ---  
 (Z. 4) --- [narann]i[rmi]mure prayāntaṇ<sup>7)</sup>  
 sañ[ce]odanārthaṇ k[ṣ]ītipātma[ja]s[ya] 20<sup>8)</sup>
- (J. 27) ---  
 ---  
 (Z. 5) --- [kam]ā[ga]tāstha<sup>9)</sup>  
 stratraiva niṣ[k]ampanivi[ṣṭa]dṛṣṭiḥ [26]<sup>10)</sup>

1) Frau LÜDERS: śanai(r)v[oc]u[ḥ]

2) Frau LÜDERS: śud(dh)air, khalu

3) Frau LÜDERS: [m]upeṣyati. Von dem -m- ist heute nur der rechte senkrechte Balken und Reste der beiden oberen waagrechten Striche erhalten. Der charakteristische untere, dritte, waagrechte Strich ist heute ausgerissen. Unter dem senkrechten Balken dieses im unterscheidenden Teile zerstörten m steht ein kleines ma, das in jüngerer Schriftform gehalten ist und der Gestalt des ma in der Devanāgarī ähnelt.

Der zweite Strich des -ai- in upaiṣyati, wie JOHNSTON und COWELL (Errata, Textausgabe, S. XVI) lesen, fehlt auch im Originale, nicht nur in der Photokopie. Leider ist das Blatt so abgerissen, daß der Riß am linken oberen Ende des -e- vorbeigeht. Man kann also nicht ausmachen, ob von dem -e- etwas verloren ging. Nur — so wie der e- Strich heute ausschaut, scheint er mir anders auszusehen als die sonstigen e- und ai-Striche auf dem Blattreste. Diese sind nicht so gleichmäßig stark und auch nicht so gerade, sondern mehr nach links ausgebogen. Läßt sich dies auch nicht sicher entscheiden, so kommt mir der -e-Strich über upeṣyati doch etwas verdächtig vor, ob er nicht von anderer Hand eingesetzt wurde. Das in anderem Alphabete untergeschriebene ma bezeugt jedenfalls, daß dies Manuskript von einem späteren Schreiber durchgesehen wurde.

4) Frau LÜDERS: <sup>0</sup>meva Heute ist das -e- fast abgerieben. cakruḥ; Frau LÜDERS ergänzte: g(au)raua<sup>0</sup> Das letzte Schwänzchen des -au- ist erhalten.

5) Frau LÜDERS: (ā)[lok]ya. Vom -k- ist heute nur soviel erhalten, daß dieser Rest nicht zureicht, den Konsonanten zu bestimmen. Auch das vorausgehende Akṣara -lo- ist heute zu zerstört, als daß es sicher könnte gelesen werden. Ferner umschrieb Frau LÜDERS: [ja]harsa

6) Frau LÜDERS: hatte ursprünglich geschrieben: <sup>0</sup>meme. Das zweite -m- ist durchstrichen und ein -n- darüber gesetzt. Frau LÜDERS las noch: <sup>0</sup>mivātma<sup>0</sup>

7) Frau LÜDERS: naran nirmimire

8) Frau LÜDERS: sañco<sup>0</sup>, kṣītipātma[ja]s[ya]9) Frau LÜDERS: kamāgatāstha<sup>0</sup>10) Frau LÜDERS: niṣkampa<sup>0</sup>



<sup>4)</sup> *de* des Tanjur aus Derge wird gesichert durch *taṃ* des Sanskrittextes. Diese Lesart ist in den Text aufzunehmen.

<sup>5)</sup> *bzes* des Narthanger Tanjur ist zugunsten der Lesart *bzed* dessen aus Derge zu verwerfen.

<sup>6)</sup> *bslans* ist die echte Lesart. Das ergibt sich auch aus dem chinesischen Texte (Taishō-Tripitaka IV 31 b, Zeile 14): 世尊爲教化/告彼而請宿/ *blans* des Narthanger Druckes ist verderbt. Schwierig ist im Tibetischen das *nas* vor *bslans*. Wie aus dem Akkusative *taṃ* des Sanskritversbruchstückes hervorgeht, war eine Wurzel für „bitten um“ aktiv konstuiert. Man erwartete dann eigentlich einen Akkusativ der Sache neben dem Akkusative der Person. Entsprechend dem tibetischen *sloṅ ba* sanskritisches *yāc* (vgl. Mahāvīyapatti, herausgegeben von Sakaki, Nr. 8390, Kāśyapaparivarta § 14), dann ist dieser doppelte Akkusativ sicher. Dieser wäre aber auch wahrscheinlich, wenn etwa *prach* im Sanskrittext gestanden hätte, jedenfalls scheidet auch dann ein Ablativ aus; und einem solchen entspräche die Wendung auf *nas* zunächst am ehesten. Soweit meine Erfahrung reicht, wird aber auch im Tibetischen *sloṅ ba* nicht mit dem Ablativ oder Lokativ der Sache verbunden, um die man bittet. Der chinesische Wortlaut, welchen ich eingangs dieser Anmerkung aushob, besagt nur: „er“, d. h. der Buddha, „sprach ihn“, d. h. den Kāśyapa, „an und bat ihn um ein Nachtquartier“. Ich weiß nicht, ob etwa aus der im Chinesischen folgenden Zeile: 迦葉白佛言/無有宿止處/ etwas für den tibetischen Text herauszuholen sei. Doch entspräche *處* im Tibetischen *gnas*. Nur bleibt dies eine unsichere Angelegenheit, weil der Aussage des chinesischen Textes: „Kāśyapa antwortete Buddha: Ich habe keine Stätte, (wo du die) Nacht (über) bleiben (könntest)“, im Tibetischen nichts gegenübersteht. Ich muß die Dinge offenlassen.

<sup>7)</sup> Im Tanjur sind die Verse nicht durchgezählt. Ich ließ mich in meiner Ausgabe des tibetischen Textes durch den chinesischen Wortlaut irreführen, als ich annahm, es liege eine größere Textlücke vor (Das Leben des Buddha, II, tibetischer Text, S. 270). Die zugehörige Verdeutschung ist (für Vers 26) falsch, die Anmerkungen 7 und 8 auf S. 127 der Übersetzung sind irrig. Die Sachlage wird insoweit durch die Derge-Lesart *bslans* bereinigt.

<sup>8)</sup> Statt *bñen par* ist mit dem Derge-Tanjur *bsñen par* zu lesen. Die Textlücke des Narthanger Druckes findet sich im Derge-Tanjur wieder. Beide Ausgaben gehen also sicher auf die nämliche lückenhafte Vorlage zurück. Daß hier ein Textstück ausfiel, wird nur verständlich, wenn hinter *to hp'ye c'es*: *bsñen* stand und das Auge dessen, der die beiden Ausgaben unterliegende Quelle herstellte, von dem ersten *bñen* auf das zweite übersprang.

<sup>9)</sup> *gzims* ist mit dem Derge-Tanjur statt *gzis* des Narthanger zu lesen. *gzims* entspricht begrifflich sanskritischem *svap*. Der chinesische Text versagt.

<sup>10)</sup> Auch im Derge-Tanjur fehlt hier ein Wort.

<sup>11)</sup> Im Narthanger Tanjur steht statt dessen *gnon med*. Mir ist es nicht klar, wie einer der beiden Ausdrücke *gnod med* = „unbeschädigt“ und *gnon med* = „nicht bedrückt, nicht überwältigt“ mit *na vīvyathe* = „er verlor seine Fassung nicht, er verzagte nicht, er erschrak nicht“, könne zusammengebracht werden. Darf man statt *gnod med*: *gnon med* lesen? Für *gnon ba* gibt JÄSCHEKE, Dictionary, — soviel ich mit den mir zugänglichen Hilfsmitteln ausmachen kann, als einziger —, auch als Bedeutung an: „to be seized with anguish, as the effect of poisoning“. Dann wäre die Schwierigkeit am leichtesten behoben. Die chinesische Übersetzung hilft nicht. Steht da doch zu lesen: 佛即入火室/端坐正思惟/ (Taishō-Tripitaka IV 31 b, Zeile 22).

<sup>12)</sup> So liest Derge, und dies ist die richtige Lesart.

<sup>13)</sup> Im Narthanger Tanjur steht für *srugs pa* des Derge-Druckes: *sdug pa*. Auch hier ist *srugs pa* in den Text aufzunehmen. Unbeschadet, was an Worten im Sanskrittext stand, bedeutet *srugs pa* „verwirrt, fassungslos“ (Suzuki, An Index to the Lankāvatāra Sūtra, Kyoto 1934, S. 165 b, entspricht *dkrugs vyākūḥṛta*). *ho brygal* darf man, wenn ich diese Gleichsetzung auch nicht belegen kann, mit *khid* verselbigen. Die beiden Ausdrücke wären dann zu verstehen als: „fassungslos (und) niedergeschlagen“. Ich hatte mich (Leben des Buddha II, Übersetzung, S. 162, Strophe 32) durch den chinesischen Text verleiten lassen, *sdug pa ho brygal* als Ausruf aufzufassen. Das ist irrig. Die chinesische Übersetzung weicht inhaltlich auch hier wieder vom Sanskrit und Tibetischen ab. Sie bietet (Taishō-Tripitaka IV 31 c, 11. ff.: 迦葉夜見火/ (Var.: 光) / 歎嗚呼怪哉/ 如此道德人/ 而爲龍火燒/ 迦葉及眷屬/ 晨朝悉來看/ 佛已降惡龍/ 置在於鉢中/ „Als Kāśyapa in der Nacht das Feuer“ (Variante: den Glanz) „sah, seufzte er auf: „o weh! wie seltsam! Ein solcher Religiöser (ist er), und nichtsdestoweniger wurde er vom Feuer der Schlange verbrannt“. Als Kāśyapa und seine Gefolgsleute (aber) am Morgen allesamt nachsehen kamen, reichte ihm Buddha die böse Schlange dar“ (降 = geben wird gebraucht, wenn ein Höherstehender einem Niedrigeren etwas darreicht), „(die) sich in (seiner) Almosenschale befand.“

<sup>14)</sup> *de yi* wird durch *tasya* gesichert.

<sup>15)</sup> Narthanger Tanjur: *bsgrub*.

<sup>16)</sup> *gis* steht im Derge-Drucke.

<sup>17)</sup> Die Narthanger Spielform *slob pa* ist aufzugeben zugunsten der Lesart des Derge-Druckes: *slob ma*.

## Anmerkungen zum Sanskrittexte

<sup>1)</sup> Es wird zu ergänzen sein: *deśayanto*. Dann stimmte aber der sanskritische Wortlaut nicht genau mit dem tibetischen überein. Dies gilt deshalb, weil *bslan par bya* finit steht. Man denkt bei Wendungen, welche mit *bya* gebildet sind, gewiß zuerst an ein sanskritisches participium futuri passivi, indes sind solche Ausdrücke keineswegs so eindeutig. Wird doch im Bodhicaryāvatāra mit *bya* enthaltenden Ausdrücken übersetzt:

1. Ein aktives Präsens: II 17 d (Derge-Tanjur): *dgram par bya = kirāmi*; II 57 b: *bag yodgnas par bya dgos na = atyapramāṣastīṭhāmi*; VIII 136 d: *bsuñ* (Narthanger Tanjur), *gsuñ* (Derge-Tanjur) *bar bya = grhāmi*. Es ließen sich mehr Beispiele anführen.
2. Ein aktiver Optativ: VI 130 d: *mgubar bya = ārdhayet*; V 94 d: *bslan par bya = ādiṣet*; VIII 19 a: *c'ags mi bya = na... icchet*. Auch diese Entsprechung könnte reicher belegt werden.
3. Ein aktiver Imperativ: VIII 79 b: *ses par bya = avaihi*; IX 43 d: *dor byar ḡgyur = tyaja*.
4. Ein aktives Futur: I 1 d: *brjod par bya = kathayisyāmi*; VI 8 b: *rnām par ḡiom par bya = vighā-tayisyāmi* und öfter.
5. Ein medialer Optativ: V 92 b: *bza(r) mi bya = na bhūñjā*. Hierzu liefert der Text noch weitere Belege.
6. Ein mediales Futur: V 77 d: *spyad par bya = bhokṣye*; VI 24 c: *bskyed par bya = utpatsye*.
7. Ein passives Präsens: I 9 c: *brjod bya ziñ = ucyate*; VI 43 d, 46 d: *gañ zig la ni k'ro bar bya = kutra kupyate*. Auch hierzu wären weitere Beispiele beizubringen.
8. Ein passiver Optativ: VIII 149 a: *sba bya ziñ = chādgeran*.
9. Ein passiver Imperativ: VIII 117 d: *goms par bya = abhyasyatām*.
10. Ein participium praesentis passivi: VIII 150 d: *hdi ni ma ruñs byas pa la | yun riñ bdag ni dga bas (b)lta|| ḡro ba kun gyi bñad gañ dag| p'an ts'un smod (Narthanger: gnod) pa dag tu bya|| = paśyāmo mudūāsāsvacīrādenaṃ khaḷkṛtam || hāsyaṃ janasya sarvasya nindyamānamitas-tataḥ ||*
11. Ein participium perfecti passivi: V 91 b: *so siñ dañ ni m'eil ma dag | dor ba na ni dgaḥ par bya|| = danakūṣṭhasya khḡasya visarjananamāpavytam*; IX 29 a: *gañ ts'e sems ni gzuñ bral bya = grāhyamuktam yadā cītam*; IX 108 a: *rtoḡ dañ brtag par bya ba dag = kalpanākalpitam*; IX 110 a: Narthanger Tanjur: *dpyad bya rnam par dpyad bya* (Derge: *byas*) *na = vicārite vicārye tu*.
12. Ein participium futuri passivi. Dies zu belegen erübrigt sich.
13. Ein Absolutivum: V 85 b: *bgo bya ziñ = saṃvīdhajya*; V 90 d: *yoñs su dor mi bya = na... pari-tyajya*; VIII 2 c: *ḡjig rten* (so steht im Derge-Tanjur, der Narthanger liest dafür: *sdug bñal*) *spañ bya ziñ = lokam parityajya*.

Dieser Befund läßt es geraten erscheinen, von tibetischen, mit *bya* gebildeten Ausdrücken her sanskritische Formen mit Vorsicht zu bestimmen. Davon ganz abgesehen finden sich weiter in tibetischen Übersetzungen sanskritischer Werke Fälle, wo ein Satz des Sanskrittextes im Tibetischen umgebaut ist. Dann ist es schier unmöglich, aus dem tibetischen Wortlaute den des Sanskrit zu erschließen. Aus den oben angeführten Beispielen darf ich auf Nr. 10 verweisen. Da es sich hierbei ebenfalls um ein Partizip handelt, könnte es mit diesem Beispiele sein Bewenden haben. Doch will ich wenigstens noch einen Beleg dafür anführen, daß ein sanskritischer Satz auch sonst stärker umgeformt werden kann, wenn er ins Tibetische übersetzt wird. Ich ziehe dazu aus dem Bodhicaryāvatāra die Stelle VII 46 a/b an. Da stehen sich gegenüber: *de bas dge la mos bya ziñ | gus pa nid du bsgom bar bya || = tasmātkāryāḥ śubhacchando bhāvayitvaivamādarāt*. Nach diesem Befunde glaube ich, daß auch an unserer Stelle des Buddhacarita eher ein im Tibetischen umgebauter Satz vorliegt, als daß *bslan par bya* gegen *deśayanto* spreche.

Im vorausgehenden Stollen stand etwas wie *ārtaloka(kṛte)? dharmam*.

<sup>1)</sup> Ergänze: *rājarṣibhīrṇiṣevīām| Gayām*.

<sup>2)</sup> Frau LÜDERS umschrieb: *(jag)mus*.

<sup>3)</sup> Frau LÜDERS umschrieb: *maharṣirapi nirdva(ndo)*. Der Text ist auch hier richtig ergänzt.

<sup>4)</sup> Zu ergänzen ist etwa: *jagāma sugato Gayām*.

<sup>5)</sup> Im Texte mag etwas gestanden haben wie: *tatra kāle tato gatvā*.

<sup>7)</sup> Begrifflich entsprechen *dharmāraṇya + upagam*.

<sup>8)</sup> Zu ergänzen ist etwa: *dadāria Kāśyapaṃ tatra*. Ob gerade das Perfekt von *darś* im Texte stand, oder ein anderes Präterium, bleibt natürlich offen. Vom Tibetischen aus wäre auch *apaśyat* möglich.

<sup>9)</sup> Frau LÜDERS umschrieb: *sthitam 23 tam*.

<sup>10)</sup> Frau LÜDERS umschrieb: [5], nicht [4]. Erhalten ist nur der Rest des rechten Teiles der Einerzahl, und ich glaube sicher, es handle sich dabei eher um den Rest einer 4 als um den einer 5. Für die Zahl 4

spricht auch etwas anderes. Unterstellt man nämlich, es handle sich um eine 5, dann reicht der auf dem Blatte verfügbare Raum nicht aus, mit den sonst an der vierten Strophe fehlenden Akṣara noch die ganze fünfte aufzunehmen. Ist in dem erhaltenen Rest der Zahl dagegen eine 4 zu erkennen, dann ergibt schon der Augenschein, daß ungefähr die gleiche Anzahl Akṣara zwischen den erhaltenen Textstückchen verloren ging. Ein kleiner Unterschied wird dadurch bedingt, daß zwischen Zeile 3 und 4 der Raum für das Schnurloch ausgespart war.

<sup>11)</sup> Ich gebe hier Frau LÜDERS' Umschrift wieder. Als sie das Blatt sah, war noch mehr davon erhalten als heute. Frau LÜDERS hatte zunächst *gnīśaraṇam* geschrieben. Das -am ist dann gestrichen und ein -e darüber gesetzt worden. Heute ist das -a- ausgerissen, vom darauffolgenden ma- hat sich nur der Kopf erhalten, der Rest ging verloren. Soweit der heutige Zustand des Blattes zu urteilen erlaubt, könnte das über dem verlorenen -a- stehende Zeichen auch ein Anusvāra sein. Sieht es doch dem Anusvāra von *māhātmyam*, Rückseite, Zeile 3, sehr ähnlich. Nach dem tibetischen *byin* darf man für den Sanskrittext wohl eine finite Form wie etwa *dadau* erwarten, jedenfalls eine Präteritalform eines Wortes für „geben“. Geht der chinesische Text auch weder mit dem tibetischen noch dem erhaltenen Sanskritbruchstück überein — erschildert das Geschehen viel weitschweifiger —, so ist da immerhin auch zweimal vom Geben die Rede. Lesen wir doch Taishō-Tripiṭaka IV 31 b, Zeile 15—21:

迦葉白佛言/無有宿止處/唯有事火窟/善清淨可居/而有惡龍止/必能傷害人/佛言  
但見與/且一宿止住/迦葉種種難/世尊請不已/迦葉復白佛/心不欲相與/謂我有  
悵惜/且自隨所樂/

Dann ist es aber im Sanskrittexte sicher, daß *agnīśaraṇa* das ist, was Buddha gegeben wird. Ich möchte somit glauben, die erste Umschrift Frau LÜDERS' *gnīśaraṇam* sei richtig und in den Text einzusetzen.

<sup>12)</sup> Trotz der Lücke im tibetischen Texte kann man mit ziemlicher Gewißheit ergänzen: *mahoraganīṣe-  
vitam*. Vgl. Anmerkung 8 zum tibetischen Texte, und die in Anmerkung 11 zum Sanskrittexte ausgehobene  
chinesische Stelle, Zeile 17.

<sup>13)</sup> Ergänze *nim* zu *māhāmūnim*. Frau LÜDERS hatte zunächst umschrieben: *rtim*, hat dies aber in  
*nim* verbessert.

<sup>14)</sup> Frau LÜDERS umschrieb: *sani*. Ich glaube nach dem tibetischen *des sa* als Pronomen auffassen  
zu sollen.

<sup>15)</sup> Ursprünglich hatte Frau LÜDERS *cāgnīśara[ṇa]* umschrieben. Das -a ist dann gestrichen worden  
und ein Punkt als Zeichen eines unbestimmbaren Vokales darüber gesetzt. Zu lesen ist *cāgnīśaraṇe*.

<sup>16)</sup> Frau LÜDERS ergänzte: *(ca)cāla*. Lies: *na cacāla*.

<sup>17)</sup> Ergänze *n* zu *nāgāh*.

<sup>18)</sup> Vor *ity-* kann wohl eigentlich nur *dagdha* fehlen. Subjekt dazu war *bhikṣur*. Für den 2. Stollen  
des 30. Verses vermute ich: *muniṃ tatra gatam jāñvā*.

<sup>19)</sup> Ergänze: *vyatitāyām*.

<sup>20)</sup> Ergänze: *atha (? tato) buddhasya*.

<sup>21)</sup> Ergänze: *visiṣṃye*. Zu *niśāmya*: *t'os nas* vgl. JOHNSTON, Acta Orientalia XV, S. 39, Fußnote 1.  
Die chinesische Übersetzung (Taishō-Tripiṭaka IV 31 c, Zeile 5 [佛已降惡龍/置在於鉢中/彼知佛  
功德/... spräche dann eher für *niśāmya*, wenn er schon aufgerufen werden darf, Zeugnis abzulegen.  
Nur bin ich mir nicht so sicher, ob *niśāmya* und *niśāmya* im Sanskrit unter allen Umständen begrifflich  
als „nachdem er gehört hatte“ und „nachdem er wahrgenommen hatte“ auseinandergelassen werden.  
Jedenfalls bekundet eine Stelle wie die folgende: *tatāste (= Kadrū und Vinatā) tam hayaśreṣṭham dadṣāte  
mahājavam/śāśāṅkakarāṇaprakhyam kālavālamubhe tadā || niśāmya ca bahūnūlānkyāṅṣṇān puchhasamāśritān/  
viṣaṇarūpām Vinatām Kadrūrdāsyē nyayojayat||* (BOHTLINOK, Sanskrit-Chrestomathie<sup>3</sup>, S. 73), daß  
*niśāmya* auch bedeutet: „nachdem man wahrgenommen, gesehen hatte“. Danach scheint es mir offen zu  
bleiben, ob man von der tibetischen Übersetzung *t'os pa* die Sanskritform zweifelsfrei ausmachen kann.  
Ausgangs der Zeile ist noch der senkrechte Balken eines Akṣara erhalten. Dem verfügbaren Raume nach  
könnte es sich um den Rest des *y* von *visiṣṃye* handeln. In der folgenden Verszeile mag *evamapi māhā-  
tmyena* gestanden haben.

<sup>22)</sup> In der Lücke kann vielleicht *vividharūpair*, *anekarūpair*, *vicitrarūpair* gestanden haben. Der Sans-  
krittext ist nicht sicher herzustellen.

<sup>23)</sup> Dieser Stollen deckt sich nicht so ganz mit dem tibetischen Wortlaute. *ca* entspricht im Tibetischen  
nichts. Das hat nichts weiter auf sich. Das Sanskritwort dürfte durch das Vermaß umso mehr gesichert  
sein, als *tat* durch *de* vertreten ist. Damit scheidet es aus, *mk'yen ñid* so aufzufassen, daß *ñid* entweder  
*eva* oder Formans des Abstraktnomens (-tā) sei. *mk'yen ñid* wird *jāñāna* wiedergeben, wiewohl dies Wort  
zu verdolmetschen *mk'yen* ausreichte (BAOOT, Dictionnaire Tibétain-Sanscrit, 20 a, Zeile 2). Der Wort-  
bestand wäre dann bis auf ca derselbe in beiden Quellen. Auch der Ablativ -*jāñānā* ist im tibetischen  
*mk'yen ñid las* ausgedrückt. Schwierig ist aber, daß im Tibetischen *de* als Übersetzung von *tat* zur Ent-

3\*

sprechung von *citta* gezogen wurde. Wenn ich recht sehe, entspricht der tibetische Wortlaut einem  
sanskritischen: *tasya taccittajñānā*, oder — falls *ñid* doch das Abstraktnomen bezeichnen sollte — *tasya  
taccittajñānavāt*. *ñid* als *eva* zu verstehen, scheidet, wie mich bedünkt, deshalb aus, weil dann die Vers-  
zeile überzählig würde, *tasyaiva taccittajñānā* aber ist wegen der Stellung des *ñid* unmöglich. Leider ver-  
mag ich die Sachlage nicht zu klären, und dies umsoweniger, als ich nicht weiß, welchem tibetischen  
Ausdrücke oder Worte *kṣetri-* gleichzusetzen sei. Frau LÜDERS, umschrieb: *kṣetri*, das -e- war also noch  
klar zu lesen. Heute ist der Vokal mit einem Teile des *k-* ausgerissen. Das -r- kommt mir insofern etwas  
auffällig vor, als es sonst in der Ligatur *tr* nicht in eine Verdickung ausläuft. Vgl. *tatra* Vorderseite  
Z. 2, 3. Auch das mit -i umschriebene Strichlein sieht etwas anders aus, als die übergeschriebenen i sonst.  
Ich verweise z. B. auf: *dīśo dīśaḥ* Vorderseite, Z. 2; *nirdva(ṇ)ḥ*, ebenda, *sākṣādiva*, Z. 3; *gnīśara(ṇa)ṃ*  
Z. 4; *niśāmya* Rückseite, Z. 3. Der Bogen ist in diesen Fällen, wie es mir vorkommt, flacher gezogen.  
Ich übernehme Frau LÜDERS' Umschrift, ihr lag das Blatt besser erhalten als mir vor.

<sup>24)</sup> Ich verstehe die beiden Akṣara nicht zu vervollständigen. Theoretisch möglich wäre vom Tibetischen  
aus *pratipattaye*. Ob das aber stimmt, ist eine andere Frage.

<sup>25)</sup> Ergänze: *Uruvilā*. Im ersten Stollen dieser Strophe übersetzt *kun nas star log* zureichend *āvṛtta*.  
Wie *gnas pa* unterzubringen sei, durchschaue ich nicht.

<sup>26)</sup> Es ist wohl zu ergänzen: *sasīye*. Ob *m'ar p'yin* wortmäßig gerade *pāraga* unterliegt (JOHNSTON,  
Acta Orientalia, XV, S. 39, Vers 38), steht nicht so fest. Könnte doch auch *nistīra* dem tibetischen Aus-  
drücke entsprechen (vgl. Mahāvvyutpatti, herausgegeben von SAKAKI, Nr. 7209, und Ausgaben MINA-  
JEVS<sup>3</sup>, 245, 802, und WOGHARAS 245, 803), von *pāragata* abzusehen. Mit: gebe ich den kleinen, nach  
unten offenen Haken wieder, der hinter dem Halbverse steht. Vergleiche dazu BENDALL, Śikṣāsamuc-  
caya, Preliminary Introduction, S. V; HOERNLE, Indian Antiquary 43, S. XXXVIII; LÜDERS, Kal-  
panāmanditīkā, S. 16, 17. Dies Zeichen kommt sonst in unseren beiden Fragmenten nicht mehr vor.

<sup>27)</sup> Frau LÜDERS umschrieb *mārgan gayā*, das ist ein einfacher Schreibfehler. In der Schlußzeile ist  
zuzufügen hinter *Gayā*: *nadā*.

Nachdem der Wortlaut der beiden Bruchstücke vorgelegt ist, möchte ich zunächst auf die  
Lesarten eingehen, welche das Fr. 1 den Ausgaben des Buddhacarita gegenüber aufweist.  
Angesehen es sich um einen sehr kleinen Teil des Werkes handelt, fällt doch auf, daß die  
Zahl der Spielformen verhältnismäßig groß ist.  
Zunächst einmal fehlt dem zentralasiatischen Bruchstücke der ganze 21. Vers JOHNSTON-  
COWELLScher Zählung. Diese Strophe ist ins Tibetische übersetzt worden, sie findet sich so-  
wohl im Tanjur von Narthang wie in dem von Derge. Hier lautet die Strophe (Blatt 11 a,  
Zeile 3):

*skar k'uñ rnam kyis<sup>1)</sup> rnam par yañs<sup>2)</sup> pa ma yin las/  
p'an ts'uñ hgram par bkod pañi rna luñ can rnam kyis<sup>1)</sup>/  
hdam skyes padma rnam kyi ts'ogs rnam bcīñ pa bñin/  
rab myos mc'og ma rnam kyi žal ni mdses par gyur||*

Die chinesische Übersetzung des Fo so hsing tsan<sup>3)</sup> 佛所行讚 versagt leider, sie läßt sich  
nicht einsetzen, will man entscheiden, ob dieser Vers echt sei oder nicht. So bleibt nichts weiter  
übrig, als den Sanskrittext selbst daraufhin abzutasten, ob er darüber etwas erkennen lasse.  
Stellt man die Strophen III 19 und 21 nebeneinander, so ergibt sich folgendes Bild:

a: <i>vātāyanebhyastu viniṣṭāni</i>	<i>vātāyanānāmaviśālabhāvād</i>
b: <i>parasparāyāsūtakundalāni</i>	<i>anyonyagaṇḍārpitakundalānām</i>
c: <i>strīṇām virejurmukhapañkajāni</i>	<i>mukhāni rejuḥ pramadottamānām</i>
d: <i>saktāni harmyeṣviva pañkajāni</i>	<i>baddhāḥ kalāpā iva pañkajānām</i>

Trotz des etwas abgewandelten Wortlautes sagen die Stollen b und c in beiden Versen das-  
selbe aus. Dies ist immerhin ein etwas auffälliger Tatbestand, weil in den umgebenden Stro-

<sup>1)</sup> Narthang: *kyi*

<sup>2)</sup> *śāns* des Narthanger Tanjur ist zu verwerfen. F. WELLER, Das Leben des Buddha, I, Textteil S. 35,  
ist abzuändern.

<sup>3)</sup> Taishō-Tripiṭaka IV 5 b, c. Vgl. BEAL, SBE XIX, S. 31/32.

phen kein Gedanke wiederholt wird. Weichen die Inhalte der Stollen a und d auch voneinander ab, so ist der Rahmen, den sie für die Verszeilen b und c abgeben, gleichwohl wieder der nämliche. In a finden wir mit dem gleichen Worte die Fenster wieder, und in d denselben Vergleich mit den Lotusen, wobei wieder das gleiche Wort *paṅkaja* auftritt. Dabei ist 19c, d der Vergleich auch wortmäßig ganz kunstvoll durchgeführt, indem sich *mukhapāṅkaja* in c und *paṅkaja* in d entsprechen. Demgegenüber fällt seinem formalen Baue nach 21c, d ab, so nahe es für den Inder liegen mag, bei den Gesichtern schöner Frauen an die Lotusblüte zu denken. Dies alles scheint mir nicht gerade dafür zu sprechen, daß die 21. Strophe echt sei.

Ich glaube, man dürfe noch etwas anderes dafür in die Waagschale werfen, was Vers 21 verdächtig erscheinen läßt, unursprünglich zu sein. Dies ergibt sich mir aus der Abfolge des Geschehens, wie es in diesen Strophen vorgetragen wird. Vers 13 erfahren wir, daß sich die Frauen auf die Söller begeben, um den ausfahrenden Königssohn zu sehen. Die Strophen 14 bis 17 berichten, wie dies geschah. Vers 18 sehen wir, daß die Frauen die Fenster erreichten und sie bis zum Bersten füllten. Wird in diesen Strophen geschildert, was sich innerhalb der Häuser abspielte, so hat der Dichter im 20. Verse seinen Standpunkt geändert, von dem aus er das Geschehen betrachtet. Hier wird erzählt, welche Wirkung die Ausfahrt des Prinzen außerhalb der Wohnungen auslöste. Die ganze Stadt erstrahlte, und zwar wird dies dadurch bewirkt, daß eben die Frauen zu den geöffneten Fenstern hinaussehen. Auf diesem Standpunkte seiner Betrachtung, nunmehr die Geschehnisse vorzuführen, welche sich infolge der Ausfahrt des Prinzen außerhalb der Häuser abwickeln, bleibt der Dichter auch im 22. Verse stehen. Denn daß wir uns hier auf der Straße befinden, erhellt schon daraus, daß neben den Frauen auch die Männer auftreten. Stünden sie nicht auf der Straße, könnten sie nicht zum Prinzen auf seinem Wagen emporschauen. Mich bedünkt nun, der 19. Vers leite sehr geschickt und kunstvoll vom ersten Standpunkte des Dichters, die Ereignisse innerhalb der Häuser zu betrachten, zu seinem zweiten über, zu vermelden, was sich außerhalb der Wohnungen zutrug. Das geschieht auf die Weise, daß er da aussagt, die Frauen steckten ihre Gesichter zum Fenster hinaus. Auf diese Art wird, wie es mir vorkommt, der Hörer oder Leser sehr leicht und gewandt von dem ersten zum zweiten Standpunkte des Dichters hinübergeleitet. Dies kunstvolle Gefüge der Strophen spricht doch dafür, daß der 19. Vers fest eingebaut im Werke steht. Ein solch innerer Verband der Strophen läßt sich aber für den 21. Vers nicht feststellen. Zwar werden hier die Dinge auch von der Straße her betrachtet, denn vom Hausinnern aus kann niemand die Gesichter der Frauen erblicken. Aber nach Aussage und Rahmen, in dem sie hängen, kommen diese Stollen doch nicht darüber hinaus, mit schwächerer Kunst zu wiederholen, was schon im 19. Verse fest ins Ganze verflochten ausgesagt wurde. Mich mutet der 21. Vers so an, als sei er überflüssig, weil er nur wiederholt, was an geeigneterer Stelle des Gesanges bereits besser ausgeführt wurde. Er scheint aber auch fehl am Platze zu sein. Denn wenn irgendwo, dann erwartete man diese 21. Strophe unmittelbar vor oder nach Vers 19 zu finden, nicht aber erst, nachdem der Dichter schon von der Schilderung der einzelnen Häuser III 19 auf die der Stadt übergegangen ist (III 20), bei der auch Vers 22 verharret. Daß Strophe 21 noch einmal auf die Häuser zurückgreift, obwohl der Dichter seine Aussager bereits auf die ganze Stadt ausdehnte, er im folgenden Verse auch dabei stehen bleibt, dürfte doch dafür zeugen, daß dieser 21. Vers das Gefüge des Ganzen stört, weil er an dieser Stelle nichts zu suchen hat, er sich am falschen Platze findet. All dies fügt sich zu dem Schlusse, daß III 21 unecht sein muß.

Dem könnte nun jemand vielleicht entgegenhalten, es sei nichts damit zu beweisen, daß *Asvaghosa* den Standpunkt seiner Betrachtung geändert habe, es treffe nicht zu, daß er die Geschehnisse in geordneter Folge vorführe: zuerst, soweit sie sich innerhalb der Häuser und dann, soweit sie sich außerhalb dieser abspielten.kehrten doch die Strophen III 23 und 24 noch einmal zu den Frauen zurück, ohne daß dabei Ereignisse behandelt werden, welche außer-

halb der Wohnungen spielen. Dieser Einwand ginge aber am Wesen der Dinge vorbei. Läßt man sich nämlich durch den ersten Eindruck nicht bestimmen, sondern schaut genauer zu, dann stellt sich heraus, daß diese beiden Verse von dem äußeren Geschehen zu der seelischen Erschütterung überleiten, welche die Ausfahrt im Prinzen auslöst. Sie stören damit die aufgewiesene Ordnung im Wechsel des Standpunktes, von dem aus der Dichter die Ereignisse betrachtet, in keiner Weise. Dienen sie doch vielmehr dazu, die weitere Entwicklung einzuleiten, indem sie Leser oder Hörer vom äußeren Anlasse zum entscheidenden inneren Erleben des Königssohnes führen. Ich glaube, durch diesen Einwand werde der Schluß nicht aufgehoben, III 21 sei unecht. Er stellt im Gegenteile nur erneut heraus, wie bedacht und kunstvoll das Ganze gefügt ist. Stört aber eine Strophe diese innere Ordnung, dann darf man sie als späteren Einschub an unrechter Stelle ansprechen.

Mein Sprachgefühl reicht nicht aus zu entscheiden, ob dieser Zusatzvers von *Asvaghosa* selbst stammen könnte oder nicht. Da diese Strophe aber weniger vollendet gebaut ist als III 19 — ich wies darauf S. 13 hin —, und sie damit, soviel ich sehe, auch aus der Art der umgebenden Verse herausfällt, möchte ich dies bezweifeln. Dann kann man sich die Dinge nur so erklären, daß irgend jemand einen Parallelvers zur Strophe III 19 baute, dieser auf dem Rande des Manuskriptes nachgetragen wurde, auf welchem die nepalesische und tibetische Überlieferung beruht, und er schließlich an falscher Stelle in den Text einbezogen wurde. Sollte er aber doch von *Asvaghosa* stammen, dann wird ein von ihm verworfener Vers vorliegen, der zugunsten der jetzigen Strophe III 19 ausgeschieden wurde. In einem Zweige der Textüberlieferung wäre sie dann ausgemerzt worden, während sie im anderen erhalten blieb. Mir kommt es vor, als sei dieser Versuch, die Dinge zu erklären, schwieriger. Aber man muß damit rechnen, daß ein Verfasser sein Werk für eine, wie wir sagen würden, zweite Ausgabe überarbeitete<sup>1)</sup>.

Der Vers kann niemals in unserem Fragmente gestanden haben, weil gar kein Raum dafür vorhanden gewesen wäre. Man braucht des zum Beweise nur die Akṣara auszuzählen. Damit sind aber auch die Verszahlen des zentralasiatischen Textbruchstückes in Ordnung. Der Vers muß vor der Zeit in die Textüberlieferung, und zwar an die Stelle, wo er jetzt steht, eingedrungen sein, zu welcher das Manuskript hergestellt wurde, auf dem die tibetische Übersetzung beruht. Leider versagt die chinesische Fassung, sie ist für die Kritik unbrauchbar. Neben die nepalesisch-tibetische Handschriftenreihe tritt durch unser Fragment eine andere, davon unabhängige. Der nepalesisch-tibetische Strom der Textüberlieferung geht dabei auf ein in jedem Falle fehlerhaftes Manuskript zurück. Das zentralasiatische war echter.

Dies Ergebnis, daß unser Fragment einem Überlieferungszweige angehört, welcher in seinem Textbestande ursprünglicher ist als der nepalesisch-tibetische, gewinnt nun Gewicht, will man die anderen Lesarten beurteilen, welche das zentralasiatische Bruchstück des Buddhacarita dem auf Grund der nepalesischen Quelle<sup>2)</sup> herausgegebenen Texte gegenüber aufweist.

Diese zu betrachten fange ich mit einer Stelle des 22. Verses an. Hier steht dem Ausdrucke: *ūrdhvaṃ mukhāścainamudīkṣamāṇā narā babbhurdyāmiva gantukāmāḥ*<sup>3)</sup> gegenüber: *ūrdhvaṃ mukhās(c)ainamudīkṣamāṇā narā* (Rest fehlt). Im Tanjur von Narthang<sup>4)</sup> und Derge steht

<sup>1)</sup> Vgl. HULTZSCH, ZDMG 1915, 138f.

<sup>2)</sup> JOHNSTON, Textausgabe, S. VIII.

<sup>3)</sup> JOHNSTON, Text, S. 22; COWELL, Text, S. 21.

<sup>4)</sup> F. WELLER, Das Leben des Buddha, I, Textteil S. 36. Die chinesische Übersetzung des Fo so hsing tsan (Taishō-Tripitaka IV 5c, Zeile 12) läßt annehmen, daß in der verdolmetschten Quelle ein nicht näher bestimmbarer Ausdruck des gleichen Inhaltes wie der des Sanskrittextes stand. Das ergibt sich aus den beiden Verszeilen: 高觀謂投地/步者謂乘虛. BEAL, SBE XIX, S. 32, gibt dies zwar so wieder: „Those seated on high addressing those seated on the ground, those going on the road addressing those passing on high“, doch kommt es mir vor, als sei diese Übersetzung schon deshalb zweifelhaft, weil man sich nicht recht vorstellen kann, wer die in der Höhe Einhergehenden seien. Jedenfalls steht davon im



dafür einheitlich: *gyen dugdoñ p'yogs de la rab tu (b)lta ba yi/ mi rnam s gnam la hgro bar hdod bzin mdses par gyur/*. Ich erachte dafür, die Lesart unseres Fragmentes sei echt, die der nepalesischen Überlieferung verderbt. Begründen möchte ich dies mein Urteil damit, daß *unmukha* allein schon bedeutet: „mit emporgehobenem Antlitze“. Das davor stehende *urdhva* ist wirklich überflüssig, will man ausdrücken: „das Gesicht emporgehoben“. Dies ist in dem Bahuvrihi *urdhvamukha* aber vermieden. Hier wird der Begriff emporgereckt nur einmal, nicht wie in *urdhvomukha* zweimal ausgedrückt. Das Kompositum ist das genaue Gegenstück zu *adhomukha*. In der tibetischen Fassung der Stelle wird man zunächst unterstellen, *gyen du* entspreche *urdhvam*. Jedenfalls ist auch hier der Begriff empör nur einmal ausgedrückt, und dann ist es sicher, daß nicht *ud*, sondern *urdhvam* hinter *gyen du* steckt, weil andernfalls der Sanskritvers zerbräche. Unter dieser Voraussetzung wäre die nepalesische Lesart textgeschichtlich jünger als die Zeit, aus welcher die Vorlage der tibetischen Übersetzung stammt.

Ein weiterer Fall, wo unser Bruchstück die echte Lesart bewahrte, findet sich Strophe III 23c. Da lesen wir bei JOHNSTON und COWELL<sup>1)</sup>:

*dhanyāsa bhāryeti śanairavocan*, während in unserem Fragmente dafür steht: *bhāryeti śanair. vocuḥ*.

Ich bin dabei überzeugt, daß Frau LÜDERS den Text richtig zu *śanairivocuḥ* ergänzte, bleibt doch gar nichts weiter übrig. Im Tibetischen ist *iva* nicht übersetzt. Bieten doch der Tanjur von Narthang<sup>2)</sup> und Derge gleichmäßig: *ḥdi yi c'uñ ma skal ba bzan žes dal bus smra(s)*. Diese Textform wird eher die nepalesische Spielform: *śanairavocan* voraussetzen als *śanairivocuḥ*. Trotzdem entscheide ich mich für die Lesart unseres Fragmentes. Ist sie doch zweifelsohne die lectio difficilior. Man kann sich zwar gut denken, daß ein Schreiber von *śanairivocuḥ* zu *śanairavocan* kam, während von diesem letzteren aus ganz sicher niemand auf *śanairivocuḥ* verfallen wäre. War in einer Handschrift, wie dies in unserem Textbruchstücke ja auch der Fall ist, das -i- unleserlich geworden, so daß ein Schreiber *śanairavoc-* vorfand, dann mußte ziemlich zwangsläufig die Endung -uḥ in -an umgesetzt werden. Aus der Art, wie in diesem 3. Gesange die verschiedenen Präteritalformen verwendet werden, ist nichts weder zu gunsten der einen noch der anderen in die Waagschale zu werfen<sup>3)</sup>.

Weiterhin bewahrte das zentralasiatische Fragment im 26. Verse gegenüber dem verderbten nepalesischen Wortlaute die echte Lesart. Da finden wir in den Textausgaben JOHNSTONS und COWELLS<sup>4)</sup>:

*puraṃ tu tatsvargamiva prahṛṣṭaṃ śuddhādhivāsāḥ samavekṣya devāḥ /  
jīrṇaṃ naraṃ nirmamire prayātuṃ saṃcodanārthaṃ kṣiti-pātma jasya / /,*

während das aus der zweiten Verszeile in unserem zentralasiatischen Fragmente erhalten gebliebene Textstück folgendermaßen lautet:

*narannirmimire prayāntaṃ saṃcodanārthaṃ kṣiti-pātma jasya /*

Sanskrittexte nichts. Ich möchte denn auch eher glauben, der Text besage: „Die von oben Herabschauenden stürzten sich sozusagen auf die Erde herab, die Einerschreitenden stiegen sozusagen in den Luftraum auf“. Dem ist allein schon zu entnehmen, daß diese chinesische Fassung für die Textkritik im einzelnen nicht auszuwerten ist.

<sup>1)</sup> Textausgaben S. 23, beziehungsweise 21.

<sup>2)</sup> F. WELLER, Das Leben des Buddha, I, Textteil, S. 36.

<sup>3)</sup> Vgl. z. B. III 7c, d: *ājñāpayati sma* neben *mumoca*; III 6d: *abhyagacchat*; III 11 a, d: *tuṣṭuvuḥ* neben *āṣṭiṣṭab*. Sie stehen alle gleichwertig. Selbst wenn die Perfektformen der Zahl nach überwiegen, ist eben deshalb, weil die Präteritalformen unterschiedslos verwendet werden, nichts damit zu beweisen.

<sup>4)</sup> S. 23, beziehungsweise 21.

Im Tanjur von Narthang<sup>1)</sup> wie auch in dem von Derge lesen wir für Stollen c: *ḥk'ogs paḥi mi rgan rab tu hgro bar sprul gyur to*. Der chinesische Text ist auch hier für die Textkritik nicht zu verwerten, weil er inhaltlich abweicht. Steht da doch<sup>2)</sup>:

時淨居天王忽然在道側/變形衰老相/勸生厭離心/

Die Schwierigkeiten, welche der Infinitiv *prayāntum* bietet, wurden vom letzten Übersetzer des Buddhacarita, JOHNSTON, nicht gelöst<sup>3)</sup>. Da nun die Lesart unseres Fragmentes aus Zentralasien alle Härten ausscheidet, halte ich *prayāntam* für ursprünglich. Mich bedünkt, *prayāntum* sei verderbt. Mir scheint, die Aussage: „Die Götter schufen durch ihre magische Kraft einen dahinwandelnden alten Mann, auf daß er (den Prinzen) errege“, sei die denkbar natürlichste in diesem Zusammenhange. Ich muß es dabei offen lassen, ob das Partizip etwa deshalb in den Infinitiv umgesetzt wurde, weil man erklären wollte, wozu der Königssohn sollte angeregt werden. Dann kam aber eine, wie ich glaube, unglückliche Lösung zustande, weil man dann eher *pravraj* als *prayā* erwartete.

In der 17. Strophe ist das zentralasiatische Fragment leider an der bedeutsamsten Stelle ausgerissen. Da steht dem Texte JOHNSTONS<sup>4)</sup>:

*siḅraṃ samarthāpi tu gantumanyā gatiṃ nijagrāha yayau na tūrnam /  
hriyā pragalbḥā vinigūhamānā rahaḥ prayuktāni vibhūṣaṇāni / /*

folgendes gegenüber:

[m]  
*hriyā pragalbḥāni vigūhamān. rahaḥ pras.ṣṭāni vi (Rest verloren) / /*

COWELLS Textausgabe<sup>5)</sup> bietet als dritten Stollen: *hriyā pragalbḥāni nigūhamānā*.

<sup>1)</sup> F. WELLER, Das Leben des Buddha, I, Textteil S. 36.

<sup>2)</sup> Taishō-Tripiṭaka IV, S. 5c, Zeile 21f. BEAL, SBE XIX, S. 32, gibt diese Zeilen so wieder: „And now a Deva-rāja of the Pure abode, suddenly appears by the side of the road; (209) His form changed into that of an old man, struggling for his life, his heart weak and oppressed.“ Ich möchte glauben, der chinesische Text besage eher: „Zu der Zeit befand sich (der) Śuddhādhivāsa-Götterkönig unversehens am Rande der Straße. Er verwandelte (durch magische Kraft seine) Gestalt in die Form eines gebrechlichen Alten, um ihn anzuregen (*saṃcodana*), Gedanken des Mißvergnügens (oder auch: Abscheus) und der Weltflucht (wörtlich: des Sich Absonderns) aufkommen zu lassen“. Freier und sachlich deckend verdeutschte ich: „um ihn anzuregen zu Gedanken des Abscheus und der Weltflucht“. Aus dem Chinesischen ist formal natürlich nicht zu erkennen, ob es sich um den König, einen oder die Könige der Śuddhādhivāsa-Götter handelt. Formal möglich wäre es auch zu übersetzen: „und verwandelten (eine) Gestalt in die Form eines gebrechlichen Greises“, doch ist dies m. E. sehr unwahrscheinlich.

<sup>3)</sup> JOHNSTON, The Buddhacarita, Part II, S. 37: „But when the Śuddhādhivāsa gods saw that city as joyful as Paradise itself, they created the illusion of an old man in order to incite the king's son to leave his home.“ In der zugehörigen Anmerkung wird ausgeführt, der Infinitiv könne nur von *saṃcodanārthaṃ* abhängen, weil *cud* den Infinitiv regiert. Stimmt dies auch, so erhärtet es doch nicht, daß *prayāntum* an unserer Stelle von *saṃcodanārthaṃ* abhängen müsse. Der Infinitiv könnte ja vielleicht doch auch zu *nirmamire* gehören. Ich glaube aber, die ganze Frage wird allein schon deshalb gegenstandslos, weil gar nicht feststeht, daß *prayā* im Sinne von *pravraj* geläufig ist. JOHNSTON meint nun in besagter Fußnote weiter, das tibetische *hgro bar (sprul gyur to)* setze sanskritisches *prayāntam* statt *prayāntum* voraus. Das kommt mir nicht so sicher vor. Übersetzen doch tibetische Formen auf -r nicht eben selten sanskritische Infinitive. Ich ziehe beispielshalber aus dem Bodhicaryāvatāra IV 37 an: *gīom par hdod pa = nihantumgrāḥ*, VI 28: *skye bar hdod pa gañ = ka icchedbhavitum*, VIII 54: *reg dañ blta bar hdod na = sprāṣṭum draṣṭum ca vāñchasi*. Die Belege ließen sich rasch mehren. Soweit meine Erfahrung reicht, dürfte auch an unserer Stelle des Buddhacarita *hgro bar* eher einem Infinitiv als einem Partizipium praesentis entsprechen. Mir kommt dies sogar ziemlich sicher vor. Jedenfalls ist die Lage so, daß die Verwendung solcher Formen auf -r als Übersetzung sanskritischer Infinitive weniger braucht nachgewiesen zu werden, als die, daß sie für ein sanskritisches part. praes. stehen.

<sup>4)</sup> Textausgabe, S. 22.

<sup>5)</sup> S. 20.

Da JOHNSTON weder in den Fußnoten zum Texte noch in den Anmerkungen zur Übersetzung die Abweichung des COWELLSchen von seinem Texte erwähnt und auch COWELL keine Lesart verzeichnet, kann man nicht wissen, was in den Handschriften eigentlich steht, soweit der Stollen c in Betracht kommt<sup>1)</sup>. Im Derge-Tanjur steht dafür folgende Übersetzung:

*mt'a gcig legs par rab tu sbyar baḥi rgyan rnam ni /  
rnam par sbas pa rnam par gsal bas no ts'a bas /  
skyen por hgro bar<sup>2)</sup> nus pa yin yañ gñan ma<sup>3)</sup> yin<sup>4)</sup> /  
hgro ba nes par bzuñ ste myur min soñ bar gyur / |*

Der chinesische Text enthält nichts, was diesem Verse entspräche<sup>5)</sup>.

Wie immer die Verhältnisse in den Sanskrithandschriften liegen mögen, im Tibetischen ist *no ts'a bas* = *hriyā* von *pragalbha* = *rnam par gsal ba* getrennt und kann nur zu *soñ bar gyur* = *yayau* gezogen werden. Die Übersetzung: *pragalbha* = *rnam par gsal ba* mutet auffällig an. Sie ist nicht zwischenzeitlich, sondern es ist der Sinn wiedergegeben, und zwar in einer ebenfalls merkwürdigen Art. *rnam par gsal ba* kann hier kaum etwas anderes bedeuten als „offenbar werden, gesehen werden, erscheinen“ oder dergleichen<sup>6)</sup>. Solche Fälle, daß ein Sanskritausdruck freier durch einen sinngleichen vertreten wird, kommen in dergleichen tibetischen Übersetzungen vor. Nur ist, soviel ich sehe, diese Bedeutung für *pragalbha* im Sanskrit nicht belegt. Immerhin könnte man sich diese Sinnesentwicklung denken: der Dreiste tritt eben hervor, läßt sich sehen, während der Bescheidene sich zurückhält. Ich glaube aber, mag diese Ableitung nun stimmen oder nicht, durch diese tibetische Übersetzung stehe doch fest, daß der Sanskrittext als *hriyā pragalbha-*, nicht als *hriyā pragalbha-* verstanden wurde, wie ihn auch JOHNSTON unter Verweis auf Jātakamālā 116, 16 auffaßt<sup>7)</sup>.

Für JOHNSTONS *vinigūhamānā* steht im Tibetischen *rnam par sbas pa*. Den beiden Präpositionen *vin-* entspricht also im Tibetischen nur eine: *rnam par*. Das ist eher *vi-* als *ni-*. Es gibt nun zwar Fälle, daß in solchen Übersetzungen zwei Präpositionen des Sanskrit im Tibetischen nur durch eine vertreten sind, aber da in der Sanskritüberlieferung dieser Stelle *vigūhamānā* auftritt, wird man geneigt sein, auch für die Vorlage der tibetischen Übersetzung *vigūh* zu unterstellen, solange dies nicht als irrig erwiesen ist. Dann ginge die Lesart der Quelle des tibetischen Textes mit der unseres zentralasiatischen Fragmentes überein. Zwar wird man bei *rnam par sbas pa* vielleicht zunächst an *vigūḍha* denken, aber mit diesen tibetischen Verbformen ist das in den Übersetzungen so eine Sache<sup>8)</sup>. Soweit meine Erfahrung reicht, kann man schwer mit Sicherheit solche Gleichungen aufstellen, sie treffen oft nicht

<sup>1)</sup> Vielleicht liegen die Dinge so, daß JOHNSTONS Text auf BÖTLINGKS Vorschlag beruht, statt des überlieferten Wortlautes *hriyāpragalbhā* („vor Scham schüchtern“) und *vinigūhamānā* zu lesen (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1894, S. 194. Vgl. auch BÖTLINGKS Ausführungen ebenda S. 167).

<sup>2)</sup> Dies ist besser als das Narthanger: *ba*, F. WELLER, Das Leben des Buddha, I, Textteil, S. 35.

<sup>3)</sup> Narthanger Tanjur: *ma*.

<sup>4)</sup> Für diese Lesart des Derge-Tanjur steht im Narthanger: *vis*. Dies ist sicher richtig, weil *gñan ma* (oder *mo*) *vis* als Übersetzung von *anyā* Subjekt zum transitiven *nes par bzuñ ste* ist. Der Derge-Tanjur muß hier verderbt sein.

<sup>5)</sup> Taishō-Tripitaka IV, S. 5b.

<sup>6)</sup> Für *rnam (par) gsal (ba)* kann ich folgende Entsprechungen im Sanskrit nachweisen: = *vispaṣṭa* Mahāvīyutpatti, herausgegeben von SAKAKI, Nr. 468; = *parikarṣita* Kāśyapaparivarta § 25; = *vikasvara* BACOT, Dictionnaire Sanscrit-Tibétain, 97a, 3; *rnam gsal byed* = *vibhākara* (Manuskript: *-kāra*) BACOT, a. a. O., 97b, 3; *gsal* = *abhivyakti* Index zum Lāṅkāvatārasūtra von SUZUKI.

<sup>7)</sup> The Buddhacarita, Part II, S. 35, Strophe 17 und Fußnote dazu. In der Jātakamālā lautet die betreffende Stelle: *sā vridāvānāvādanā lajjā pragalbham śanakairwāca*.

<sup>8)</sup> J. DURRS Morphologie du verbe tibétain, Heidelberg 1950, sah ich bisher noch nicht. Es mag sein, daß da die einschlägigen Fragen gelöst sind.

zu. Die ersten beiden Stollen des tibetischen Verses enthalten aber noch andere Schwierigkeiten, wenn man sie neben dem Sanskrittexte liest. Zunächst weiß ich nicht, wie ich *mt'a gcig legs par* mit dem sanskritischen *rahaḥ* über einen Leisten bringen soll, und doch bleibt nichts weiter übrig, als sie zusammen zu stellen. Daß diese beiden Ausdrücke irgendwie nebeneinander stehen, scheint mir auch dadurch gesichert zu werden, daß *mt'a gcig legs par* nur das folgende *rab tu sbyar ba* = *prayukta* näher bestimmen kann, wie dies auch *rahaḥ* tut. In jedem Falle wird aber *rab tu sbyar ba* die nepalesische Lesart *prayukta* voraussetzen, nicht die des zentralasiatischen Fragments *pras.ṣṭa*, weil *sbyor ba* die Wurzel *yuj* gang und *gābe* übersetzt. Ist es auch nicht bombensicher, daß *rab tu sbyar ba prayukta* wiedergibt, so ist dies an unserer Stelle doch deshalb sehr wahrscheinlich, weil *prayukta* hier überliefert ist. Für die Verdeutschung der tibetischen Strophe entsteht die größte Schwierigkeit daraus, daß *rnam par sbas pa* = *vigūhamānā* sehr auffällig und merkwürdig im tibetischen Satze gestellt ist, wenn man den Sanskrittext daneben hält. Nimmt man auf diesen keine Rücksicht, so glaube ich, den tibetischen Wortlaut folgendermaßen wiedergeben zu dürfen: „Obwohl sie hätte schnell gehen können, hielt eine andere ihren Gang zurück und<sup>1)</sup> ging langsam<sup>2)</sup> aus Scham, weil<sup>3)</sup> die verborgenen Schmuckstücke, welche vollkommen<sup>4)</sup> gut angelegt waren, sichtbar wurden, erschienen.“ Unbeschadet, wie man sich mit *rnam par sbas pa* neben *vigūhamānā* des Sanskritoriginals abfinden soll, wird der tibetische Text aller Wahrscheinlichkeit nach eine Form *pragalbhāni*, nicht *pragalbhā* voraussetzen. Soweit ich sehe, wird die Textform JOHNSTONS: *hriyā'pragalbhā* durch die Auffassung der tibetischen Übersetzer nicht gestützt, ebensowenig wahrscheinlich die Lesart *vinigūhamānā*, soweit die Präpositionen in Frage stehen. Da nun COWELLS Spielform *hriyāpragalbhāni*<sup>5)</sup> doch wohl auch aus den Handschriften stammt und damit der zentralasiatische Text zusammenfällt, halte ich dafür, daß diese Lesart in den Text aufzunehmen sei. Dann bleibt aber, *gūhamānā* darf wohl auch für das zentralasiatische Fragment angenommen werden, davor nur Raum für eine Präposition. Weil das Tibetische für *vi-* spricht und diese Präposition vor *gūhamānā* im zentralasiatischen Fragmente überliefert ist, lassen die beiden verschiedenen Zweige der handschriftlichen Überlieferung *vi-* als ursprünglich erschließen.

Damit dürfte nur noch die zentralasiatische Lesart *pras.ṣṭāni* offen stehen, welche Frau LUDERS zu *prasṣṭāni* ergänzte. In der nepalesischen Überlieferung lesen wir statt dessen *prayuktāni*. Da ich glaube, man dürfe Frau LUDERS' *prasṣṭāni* aufgreifen, möchte ich den Sanskrittext mit dieser Lesart so verdeutschen: „Wenn eine andere aber auch hätte schnell gehen können, hielt sie im Gehen doch an sich (und) ging nicht schnell, indem sie aus Schamgefühl<sup>6)</sup> die dreisten Schmuckstücke verbarg, die sich heimlich freien Lauf verschafft hatten?“<sup>7)</sup>, oder, falls *rahaḥprasṣṭāni* zu lesen ist, „die aus ihrer Heimlichkeit hervorgebrochen waren“. Man wird jedenfalls *pras.ṣṭāni* als *lectio difficilior* anerkennen müssen, und der Gegensatz zwischen verbergen und freien Lauf nehmen, entlassen, hervorstürzen (pW unter *prasarga*) dürfte auch für die zentralasiatische Lesart *pras(r)ṣṭāni* sprechen. *prayukta* fällt demgegenüber ab.

Auch zum 28. Verse JOHNSTON-COWELLScher Zählung liefert unser Fragment eine von den Textausgaben abweichende Lesart. In diesen lautet die Strophe:

<sup>1)</sup> Im Tibetischen sind die Sätze einander untergeordnet.

<sup>2)</sup> Die Verneinungspartikel *na* ist im Tibetischen zur Entsprechung von *tūrnam* gezogen.

<sup>3)</sup> Das heißt: aus Scham darüber, daß . . .

<sup>4)</sup> *mt'a gcig* = *ekānta*, belegt bei BACOT, Dictionnaire Tibétain-Sanscrit, 74 b 3.

<sup>5)</sup> COWELL trennte *hriyā pragalbhāni*.

<sup>6)</sup> Mir scheint es näher zu liegen, *hriyā* mit *vigūhamānā* zu verbinden als mit *yayau*, wie es die tibetische Übersetzung tut.

<sup>7)</sup> SPEYER, Sanskrit Syntax, Leiden 1886, § 360.

ka eṣa bhoḥ sūta naro 'bhyupetaḥ      keśaiḥ sūairyāṣṭivīśaktahastaḥ |  
bhr̥sāṃvrtākṣaḥ śīhīlanātāṅgaḥ      kiṃ vikriyaisā prakṛityadṛcchā ||

Statt *kaḥ* im Stollen a finden wir im zentralasiatischen Fragmente *ki*/, das Frau LUDERS noch als *ki[me]* lesen konnte. Dies wird in der Tat in der Handschrift gestanden haben. Dann bedünkt mich aber, diese Spielform des Textes empfehle sich vor dem *kaḥ* der nepalesischen Überlieferung schon wegen des *kim* der letzten Verszeile. Die Strophe besagte: „Wie, verehrter Wagenlenker, ist dieser ein Mann, der da herbeigekommen ist mit weißen Haaren, die Hand um einen Stock geklammert, die Augen von den Brauen verhüllt, schlotternder und gebeugter Glieder (oder: schlaff gebeugter Glieder)? Wie, ist diese Veränderung Natur, (ist sie) Zufall?“ Mir kommt es vor, als sei diese Frage nach dem Wesen der Erscheinung viel wuchtiger und eindringlicher als die nach dem Namen des Greises.)

Im Tanjur<sup>1)</sup> lautet diese Strophe:

mñon par ñer hoṅs<sup>2)</sup> mi de su yin ḥdren pa kye |  
skra rnam s dkar žiñ dbyug pa la ni lag pas brten |  
smin mas kun nas mig gyogs ḥk'ogs śiñ yan lag dud<sup>3)</sup> |  
rnam ḥgyur ḥdi ni t'a mal gañ ḥdod yin nam ci | |

Man wird umsomehr unterstellen, in der Sanskritquelle der tibetischen Fassung habe *kaḥ* gestanden, als dem *su* des Stollens a in d: *ci* = *kim* gegenübersteht. Die Schlußzeile des tibetischen Textes kann nur bedeuten: „Wie, ist diese Veränderung allgemein oder zufällig?“<sup>4)</sup>

Man könnte nun vielleicht geltend machen, dem ersten *kim* unseres Fragmentes sei die Lesart *ka(ḥ)* der nepalesischen Überlieferung doch vorzuziehen. Einmal spreche nicht nur die tibetische Übersetzung dafür, sondern in der Nidānakathā<sup>5)</sup> stehe an entsprechender Stelle: *samma ko nām'esa puriso*. Ja, in den Gilgit-Texten finde sich ein dem Wortlaute unseres Verses noch viel ähnlicherer Satz. Vom Könige Piṇḍavaṃśa werde da<sup>6)</sup> erzählt, er habe dieselben Erlebnisse gehabt, als er einst im Frühling mit seinen Frauen in einen Park ausflog, wie der nachmalige Buddha an unserer Stelle des Buddhacarita. Auch er habe da einen Greis, einen Siechen und einen Trauerzug erblickt, in dem von vier Männern eine Leiche auf einer Bahre (*śivikā*) fortgeschafft wird<sup>7)</sup>. Als er den Kranken gesehen, habe Piṇḍavaṃśa seine ihn begleitenden Hofbeamten (*amātya*) gefragt: *ka eṣa bhavantaḥ puruṣa utpāṇdotpāṇḍukaḥ — pūrvavadyāvat — khamjamāno 'bhisamprasthita īi*. Wie in der nepalesischen Fassung unseres Verses des Buddhacarita stehe: *ka eṣa bhoḥ sūta 'bhyupetaḥ*, biete der Gilgit-Text: *ka eṣa bhavantaḥ puruṣa . . . 'bhisamprasthita(ḥ)*. Da nun dieses *ka(ḥ)* in

<sup>1)</sup> JOHNSTON übersetzt den Vers so: „Good charioteer, who is this man with white hair, supporting himself on the staff in his hand, with his eyes veiled by the brows, and limbs relaxed and bent? Is this some transformation in him, or his original state, or mere chance?“ (The Buddhacarita, Part II, S. 37 und Anmerkung zur Übersetzung.)

<sup>2)</sup> F. WELLER, Das Leben des Buddha, I, Textteil S. 37.

<sup>3)</sup> So Derge. Narthanger Tanjur: *hoṅ*.

<sup>4)</sup> So liest der Narthanger Tanjur. In dem von Derge steht dafür: *dud*. Das ist eine zweifelsohne verderbte Lesart.

<sup>5)</sup> Ich glaube, man darf JOHNSTONS Frage fallen lassen, die er in der Anmerkung zu seiner Übersetzung des Verses aufwirft.

<sup>6)</sup> FAUSBÖLL, Jātaka, Band I, S. 59, Z. 7.

<sup>7)</sup> Gilgit-Manuscripts, Vol. III, Part I, edited by Dr. Nalinaksha DUTT with the assistance of Vidyavidhi Pandit Shiv Nath Shastri Sahityacharya, S. 63f.

<sup>8)</sup> Kleinere Unterschiede beim letzten Ereignisse können hier auf sich beruhen bleiben, weil sie das große Ganze nicht berühren.

der Pāli- wie in der nördlichen Überlieferung — und hier überdem in Werken, die von einander nicht unmittelbar abhängen — gefunden werde, spreche dies dafür, daß *kaḥ* echt und *kim* zu verwerfen sei.

Was zunächst den Pāli-Text angeht, so kann man ihn deshalb wohl kaum als entscheidend ansprechen, weil der Satz anders gebaut ist. Fehlt da doch eine Verbform, welche *abhyupetaḥ* oder *abhisamprasthitaḥ* entspricht. Der Bezug deckt also die in unserem Verse vorliegenden Verhältnisse nicht.

In den Gilgit-Texten liegen aber, wie ich glaube, die Dinge im einzelnen schwieriger, als es auf den ersten Blick aussieht. Dort, wo Piṇḍavaṃśa dem Alten begegnet, d. h. also bei dem Erlebnisse, das für den nachmaligen Buddha unser Vers des Buddhacarita behandelt, fragt er seine Hofbeamten: *ka eṣa bhavantaḥ puruṣo valipalitottamāṅgaḥ — pūrvavadyāvad — daṇḍamavaṣṭabhya gacchātī<sup>1)</sup>*. Mir scheint nun dieser Satz aus folgendem Grunde schwierig deutbar zu sein. Den an erster Stelle ausgehobenen Satz kann man übersetzen: „Wer ist dieser Mann, der sich humpelnd aufgemacht hat?“ Im zweiten der mitgeteilten Sätze läßt sich *ka eṣa* aber nicht ebenso auffassen, weil da statt des part. perf. pass. eine finite Form: *gacchati* steht. Sieht man sich in der Parallelliteratur um, so findet sich da bei im Wesentlichen gleichgeformtem Satze denn auch *kim* statt *kaḥ*. Ich ziehe aus dem Mahāvastu<sup>2)</sup> an:

*kimimo puruṣo evaṃ pratikūlo jīrṇo vṛddho mahallako adhvagatavayamanuprāptaḥ svetaśīro tilakāhatagātro bhagno gopānasivakro purataḥprāgbhāro daṇḍamavaṣṭabhya prakhalamānair-gātraiḥ gacchati<sup>3)</sup>*. Ferner verweise ich auf Lalitavistara: *atha bodhisatto jānaneva sārathimīdamavocāt |*

*kiṃ sārathe puruṣa durbala alpsthāmo | ucchuṣkamāmsarudhiratvacasnāyunaddhaḥ | |*  
*svetaśīro virāladanta kṛṣṅgarūpo | ālambya daṇḍa vrajate asukhaṃ skhalantaḥ | |<sup>4)</sup>*

Danach wird es doch recht zweifelhaft, ob das *kaḥ* im Satze des Gilgit-Textes: *ka eṣa . . . puruṣo . . . gacchati* nicht verderbt ist für *kim*, mag es nun sein, daß diese Wendung mit einer dem Pāli-Texte: *ko nām'esa puriso* gleichen verquickt wurde oder nicht. Daß man damit wird rechnen müssen, dafür liefert das Gilgit-Manuskript selbst einen Hinweis. Lautet da doch die dritte Frage Piṇḍavaṃśas, als er nämlich den Leichenzug sieht: *kimeṣā bhavantaḥ śivikā nilapūlahūyāvadāitruvastraiḥ — pūrvavadyāvad — ārodanaśabda itī*. Wäre das *ka(ḥ)* in der ersten dieser drei Fragen zwangsläufig, dann müßte man hier neben *śivikā* die weibliche Form *kā* und neben *ārodanaśabda(ḥ)* die männliche *kaḥ* vorfinden, aber nicht *kim*. Ob dann aber das *ka(ḥ)* in der ersten Frage Piṇḍavaṃśas so bombenfest steht, das dürfte offen bleiben. Es ist fraglich, ob nicht auch hier im Laufe der Zeit die Form des Fürwortes geändert wurde. In jedem Falle aber läßt sich auch dem Gilgit-Texte nichts entnehmen, was es verböte, in unserem Verse des Buddhacarita *kim* als die echte Lesart anzusprechen. Soviel ergibt sich doch.

<sup>1)</sup> Gilgit-Manuscripts, a. a. O., S. 63.

<sup>2)</sup> Textausgabe SENARTS, Band II, S. 151, Z. 1.

<sup>3)</sup> Vgl. auch Mahāvastu II, S. 152, 14: *bodhisatto taṃ dṛṣṭvā sārathim pṛcchati | bho bhāṇe sārathi kimimo puruṣo evaṃ pratikūlo pītapāṇḍukavarṇo śūnahastapādo bhinnamukhavarṇo nābhīye dakadhāraye śra-vaṇāyē makṣikāsahasrehi khādyati||*; II 154, 10: *kumāro taṃ dṛṣṭvā sārathim pṛcchati || bho bhāṇe sārathi kimidaṃ puruṣo mañcakamāropito vinīyate jñātihi āsrukaṅṅhehi rudanmukhehi prakīrṇakeṣehi uraṃ piḍen-tehi ||*

<sup>4)</sup> Textausgabe Lefmanns, S. 188, Z. 5. Vgl. auch ebenda S. 189, Z. 12: *dṛṣṭvā ca punarbodhisatto jānaneva sārathimīdamavocāt | kiṃ sārathe puruṣa rusyavivarṇagātraiḥ sarvendriyebhi vikalo guru prasvasantaḥ|| sarvāṅgasuḥka udarākulakṣechnapṛptō| mūtre puriṣi svaki tiṣṭhati kutsanīye||* und 190, 12: *dṛṣṭvā ca punar-bodhisatto jānaneva sārathimīdamavocāt | kiṃ sārathe puruṣa mañcapari gṛhīto| uddhūtateśanakha pāṃśu śīre kṣipanti || paricārayitva viharanturyastāḍāyato| nānāvīlāpavacanāni udārayantaḥ ||*

Der chinesische Text trägt meines Erachtens nichts bei, die Dinge zu entscheiden. Wir lesen da<sup>1)</sup>: 此是何等人 / 頭白而背僂 / 目冥身戰搖 / 任杖而羸步 / 爲是身卒變 / 爲受性自爾 /

„Was für ein Mensch ist dies? Sein Haupt ist weiß und sein Rücken gekrümmt, sein Auge düster, sein Leib zittert und bebt. Auf einen Stock gestützt geht er mühselig einher. Wurde sein Körper plötzlich verwandelt, ist es die ihm zuteil gewordene Natur ihrem Wesen nach?“ Man kann damit nicht ausmachen, ob im Sanskrit *kaḥ* oder *kim* mag gestanden haben.

III 20 wird durch unser zentralasiatisches Fragment *vātapānaiḥ* als richtig erwiesen. Dies hatte bereits KERN statt *vāyānaiḥ* in den Text setzen wollen<sup>2)</sup>.

In all diesen Fällen halte ich es für sicher, daß unser Bruchstück die echte Lesart bewahrte. Mit einigen Tatbeständen der im Fragmente erhaltenen Textform weiß ich nichts anzufangen. Hierunter fällt zunächst einmal die Form *upeṣyati*, R., Z. 2. Kommt diese Form auch sonst gelegentlich vor<sup>3)</sup>, so stehe ich ihr hier doch mit einigem Mißtrauen gegenüber<sup>4)</sup>. Weiterhin vermag ich den Reduplikationsvokal der Perfektform *nirmimire* nicht zu erklären. Unsere Textausgaben<sup>5)</sup> bieten statt dessen die regelmäßige Form *nirmamire* im 26. Verse<sup>6)</sup>. Ich muß es dabei bewenden lassen, diese Perfektform zur Kenntnis zu nehmen. Sie steht ganz klar geschrieben im Manuskripte.

Auf sich beruhen lasse ich endlich die Lesung *di*, F. 1, V., Z. 5, wofür in unseren Textausgaben *vi* steht<sup>7)</sup>. So, wie das Blatt erhalten ist, kann man damit nichts anfangen.

Überschaut man zum Schlusse noch einmal das Ganze, so kann man es nur lebhaft bedauern, daß von diesem zentralasiatischen Manuskripte nur ein so winziges Bruchstück erhalten blieb. Hätte es doch die ganze Handschrift sicher ermöglicht, einen im einzelnen viel besseren Text herzustellen, als es mit der nepalesischen Überlieferung zu tun ist, und zwar schon deshalb, weil dies Manuskript einem anderen Zweige handschriftlicher Überlieferung angehört, der ganz unabhängig neben dem nepalesischen steht. Dies geht auch schon daraus hervor, daß in dieser zentralasiatischen Handschrift der XVI. Gesang — und wie man danach vermuten darf — auch der ganze Rest des Buddhacarita vorhanden war, während die nepalesische Überlieferung im XIV. Gesange abbricht.

Über das zweite Fragment habe ich nichts weiter an Einzelheiten auszuführen, was über meine Anmerkungen zum Texte hinausginge.

Ich wende mich deshalb einigen allgemeineren Dingen zu, welche mit beiden Fragmenten zusammenhängen, und gehe zuvörderst auf einige Schreibgewohnheiten ein, welche sich beim Sandhi zeigen.

1. Zwischen den ersten und zweiten Stollen einer Verszeile wird wie zwischen den dritten und vierten der Sandhi durchgeführt. Das zeigen folgende Erscheinungen:

<sup>1)</sup> Taishō-Tripitaka IV, 5c, Zeile 24.

<sup>2)</sup> Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, vom 7. 11. 1894, S. 194. Siehe auch JOHNSTON, The Buddhacarita, Part II, Anmerkung zur Übersetzung des 20. Verses (S. 35).

<sup>3)</sup> Im PW, Band I, Spalte 768, wird sie unter 3) aus KOSEGARTENS Pañcatantra angeführt.

<sup>4)</sup> Vgl. oben S. 6, Anmerkung 3. Aus COWELLS Errata (Textausgabe S. XVI) wird mir nicht ganz ersichtlich, ob *upaiṣyati* die handschriftlich überlieferte Form *upeṣyati* verbessert, oder ob *upeṣyati* ein Druckfehler sei, und *upaiṣyati* in den Handschriften steht. Dies scheint nach JOHNSTONS Textausgabe der Fall zu sein. Jedenfalls ist da nichts angegeben, daß handschriftlich *upeṣyati* überliefert ist.

<sup>5)</sup> JOHNSTON, S. 23; COWELL, S. 21.

<sup>6)</sup> Im PW, Band V, Spalte 681, wird *vimime* unter den Perfektformen aufgeführt. Nach Spalte 685 findet sich diese Perfektform Rgveda X 124, 3. So faßte auch LUDWIG in seiner Übersetzung, Band II, S. 589, die Form auf („hab ich . . . ausgemessen“). Rgv. V 85, 5 steht: *vi yó mamé pṛthivīm sūryeṇa* als Perfekt. GRASSMANN versteht die Form als Präsens in seinem Wörterbuche, Spalte 1054.

<sup>7)</sup> Vgl. oben S. 5, Anmerkung 10 zum Sanskrittexte.

- |              |       |                 |                            |                                      |
|--------------|-------|-----------------|----------------------------|--------------------------------------|
| a) -d wird   | zu -n | vor m-          | Fr. 1, R. Z. 3:            | <i>kiñcinmene</i>                    |
| b) -m bleibt | „ u-  | Fr. 2, R. Z. 5: | <i>kāśyapamāvṛttamuru</i>  |                                      |
| wird         | zu -ṃ | „ n-            | Fr. 2, R. Z. 3:            | <i>māhātmyaṃ niśāmya</i>             |
|              |       | „ m-            | Fr. 2, V. Z. 4:            | <i>agnīśaraṇaṃ mahoraga</i>          |
|              |       | „ v-            | Fr. 1, V. Z. 3:            | <i>-bhūṣaṇānāṃ vātā<sup>1)</sup></i> |
|              |       | „ s-            | Fr. 1, R. Z. 4:            | <i>prayāntaṃ sañcodanārthaṃ</i>      |
|              | zu -ñ | „ g-            | Fr. 2, R. Z. 6:            | <i>mārgaṅgayā</i>                    |
| c) -s bleibt | „ t-  | Fr. 1, R. Z. 5: | <i>-āgatāsthastatraiva</i> |                                      |
| wird         | zu -ḥ | „ k-            | Fr. 1, R. Z. 6:            | <i>natāṅgaḥ ki</i>                   |
|              |       | „ ś-            | Fr. 1, R. Z. 1:            | <i>ūcuḥ śuddhair</i>                 |
|              |       | „ s-            | Fr. 2, V. Z. 5:            | <i>ruṣṭaḥ sa</i>                     |
| -as wird     | zu -o | Fr. 2, V. Z. 2: | <i>nīrdvandvo</i>          |                                      |
| -ās wird     | zu -ā | „ n-            | Fr. 1, V. Z. 6:            | <i>udīkṣamāṇā narā</i>               |

2. Im Ausgange zweiter und vierter Stollen wird -m oder die Pausaform auf -ḥ geschrieben.

- |             |        |                 |                          |   |
|-------------|--------|-----------------|--------------------------|---|
| a) -m steht | vor g- | Fr. 1, V. Z. 1: | <i>-nām gatiṅguruvāt</i> |   |
|             | „ t-   | Fr. 1, V. Z. 3: | <i>kuṇḍalānām tāsām</i>  |   |
|             |        | Fr. 2, V. Z. 3: | <i>sthītam taṃ</i>       |   |
|             | „ d-   | Fr. 2, V. Z. 5: | <i>-nim dṛṣṭvā</i>       |   |
|             | „ h-   | Fr. 1, V. Z. 2: | <i>-m hriyā</i>          |   |
| b) -s wird  | zu -ḥ  | „ ā-            | Fr. 1, V. Z. 6:          | <i>-āmāḥ ūrdhvaṅmukhās<sup>6)</sup></i> |
|             |        | „ c-            | Fr. 2, R. Z. 4:          | <i>ṛddhibhīḥ cittaṅjānācca</i>          |
|             |        | „ m-            | Fr. 2, V. Z. 2:          | <i>diśaḥ maharṣīrapi</i>                |
|             |        | „ ś-            | Fr. 1, V. Z. 5:          | <i>(v)ātapānaiḥ śrīmat</i>              |

3. Innerhalb der einzelnen Stollen einer Strophe wird der Sandhi zwischen Wortauslaut und Wortanlaut weder immer nach den landläufigen Gesetzen noch stets in gleicher Weise durchgeführt. Das läßt sich folgenden Einzelfällen entnehmen:

- |            |                 |                 |                        |
|------------|-----------------|-----------------|------------------------|
| a) -n + n- | wird zu -ṃ + n- | Fr. 1, V. Z. 5: | <i>samantāṃnagaram</i> |
| + h-       | wird zu -ṃ + h- | Fr. 1, R. Z. 2: | <i>tasmīṃ hi</i>       |

Daß ein -n, unbeschadet, ob es primär sei oder sekundär entstanden, in dieser Weise in Anusvāra überführt wird, ist vom Sanskrit aus gesehen merkwürdig. In der Tat stehen denn auch in unseren Textausgaben *samantānagaraṃ<sup>2)</sup>* und *tasmin hi<sup>3)</sup>*. Der Sandhi ist hier nach praktischer Art geregelt.

- |                |                  |                 |  |
|----------------|------------------|-----------------|--|
| b) α) -m + kṣ- | wird zu -ṃ + kṣ- | Fr. 1, R. Z. 4: | <i>sañcodanārthaṃ kṣītipātmaṃjasya</i> |
| + g-           | wird zu -ñ + g-  | Fr. 1, V. Z. 1: | <i>gatiṅguruvāt</i>                    |

Zieht man zu der Stelle Fr. 2, R. Z. 6: *mārgaṅgayā<sup>4)</sup>* Fr. 1, V. Z. 1: *gatiṅguruvāt*, so sieht es aus, als werde ein -m vor gutturaler Media im Sandhi anders behandelt als vor gutturaler Tenuis. Vgl. auch 3 b β), γ).

<sup>1)</sup> Der Anusvāra darf deshalb als sicher ergänzt werden, weil nie ein -m kann dagestanden haben. Es gebricht einfach an Raum dafür.

<sup>2)</sup> III 20c, JOHNSTON, Textausgabe, S. 22; COWELL, Textausgabe, S. 21.

<sup>3)</sup> III 24d, JOHNSTON, Textausgabe, S. 23; COWELL, Textausgabe, S. 21.

<sup>4)</sup> Vgl. oben 1b), 2a).

- b) β) -m + t- wird zu -ṃ + t- Fr. 1, V. Z. 3: *tāsām tadā*  
 + n- " " -n + n- Fr. 1, R. Z. 4: *narannirimirē*  
 γ) -m + b- " " -m + b- Fr. 1, V. Z. 5: *naḡaramabbhāse*  
 -m + m- " " -ṃ + m- Fr. 1, V. Z. 6: *ūrdhvamukhās<sup>6)</sup>* (Bahuvrīhi)  
 δ) -m + v- " " -ṃ + v- Fr. 1, V. Z. 4: *striṇām vūrejur*

Ungeklärt bleiben dabei die Verhältnisse Fr. 1, R. Z. 6, weil sich eine zerstörte Ligatur zweier Konsonanten nicht mehr bestimmen läßt. Neben [ki]<sub>x</sub> ikrī<sub>x</sub> aiṣā des Fr. 1 steht in unseren Textausgaben *kiṃ vikriyaiṣā<sup>1)</sup>*.

#### 4. Im Sandhi innerhalb eines Wortes wird:

- m + c- zu -ñc- Fr. 1, R. Z. 3: *kiñcinmene<sup>2)</sup>*  
 Fr. 1, R. Z. 4: *sañcodanārthaṃ*  
 + m- zu -ṃm- Fr. 1, V. Z. 6: *ūrdhvamukhās<sup>6)</sup>* (Bahuvrīhi)

Warum im letzten Belege -m + m- anders behandelt wird als dort, wo im Satz-sandhi -m + b- zusammentreffen<sup>3)</sup>, ist schwer abzusehen.

Die übrigen auftretenden Sandhivhältnisse lasse ich auf sich beruhen, weil sie regelmäßig sind.

#### 5. Im Worte wird zwischen kurzen Vokalen -rk- zu -rkk- in *tyaktavarkkale*, Fr. 2, R. Z. 6. Dies ist der einzige auftretende Fall. Vor r wird in den beiden Fragmenten ein Konsonant nicht verdoppelt, es wird also *tatra* geschrieben.

Den Fragmenten nach zu urteilen, scheint das zentralasiatische Manuskript des Buddhacarita sehr sorgfältig geschrieben gewesen zu sein. Schwer auseinanderzuhalten sind lediglich die Zeichen für t und n. Schnitte man all diese Zeichen für t und n aus dem Zusammenhange heraus, würde sie dann durcheinander und bäte jemanden, sie nun in t und n zu sondern, so dürfte diese Aufgabe schwierig zu lösen sein. Ob der Schriftzug Fr. 1, V. Z. 6 *ūrdhvamukhās(c)ainam* oder *ūrdhvamukhās(c)aitam* zu lesen sei, läßt sich, wie ich glaube, vom Schriftzuge allein aus kaum entscheiden.

Der erste Eindruck ist der, daß beide Fragmente von der gleichen Hand geschrieben sind. Sucht man nach einem Mittel, das unabhängig vom Gesichtssinne diesen Befund bestätigen könne, so liefert dies die Zahl der Akṣara, welche auf einem Blatte gestanden haben. Zwar wird diese Rechnung nur einen Annäherungswert ergeben, weil die Zahl der Visarga und der vokallosen Auslautkonsonanten, die mit Virāma voll geschrieben waren, für Fr. 2 ungewiß bleibt, aber einen so sehr großen Unterschied kann diese Fehlerquelle doch nicht ergeben. Er muß sich in mäßigen Grenzen halten. Fallen die errechneten Zahlen also derart aus, daß sie sich recht nahe stehen, darf man dies Ergebnis schon dafür in die Waagschale werfen, daß beide Fragmente demselben Manuskripte angehören werden.

Dann ergibt sich für das Blatt, welches aus dem 3. Gesange im zentralasiatischen Manuskripte teilweise erhalten blieb, folgende Aufstellung:

Es enthielt die Strophen 16 <sup>4)</sup> —27 = 12 Verse zu je 44 Akṣara, zusammen . . .	528 Akṣ.
von Strophe 28 . . . . .	5 "
die Zahl 20 . . . . .	1 "
die Zahlen 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, zu je 2 Akṣara, zusammen . . .	22 "
insgesamt . . . . .	556 "

<sup>1)</sup> JOHNSTONS und COWELLS Textausgaben, III 28 d (S. 23, beziehungsweise 21).

<sup>2)</sup> Ich glaube, dies Wort hierunter stellen zu dürfen.

<sup>3)</sup> Vgl. oben 3b γ).

<sup>4)</sup> Bei Strophe 16 bleiben die Verhältnisse etwas unsicher.

Die wirkliche Zahl dürfte etwas höher liegen, weil auf dem Blatte noch Visarga und auslautende Konsonanten standen. Durchschnittlich mögen je Vers dafür 2 bis 3 Zeichen anzusetzen sein.

Für das Blatt aus dem 16. Gesange ergibt sich folgendes Bild:

Es umfaßte die Sloken 21—36 = 16 × 32 Akṣara . . . . .	zusammen	512 Akṣ.
den 20. Sloka etwa zur Hälfte . . . . .	16 "	
die Zahlen 20, 30, je 1 Akṣara . . . . .	zusammen	2 "
die Zahlen 21—29, 31—36, d. h. 15 Zahlen zu je 2 Akṣara . . . . .	zusammen	30 "
	insgesamt	560 Akṣ.

Die wirkliche Zahl liegt auch hier etwas höher. Zu den Visarga und vokallosen Auslautkonsonanten kommt noch ein Teil des 37. Verses hinzu. Für die ersteren mögen etwa zwei Zeichen durchschnittlich für den Sloka anzusetzen sein.

Im ganzen wird man für beide Blätter auf eine ungefähre Zahl von 600 Akṣara kommen. Die Unterschiede können nur in mäßigen Grenzen schwanken. Ich glaube, diese Annäherungswerte sprechen doch dafür, daß wir Blätter einer und derselben Handschrift vor uns haben.

Da der Text des Buddhacarita, wie wir ihn aus Neapel kennen, im 14. Gesange abbricht, und er auch sonst nicht unversehrt überliefert ist, die tibetische Übersetzung aber das sanskritische Versmaß nicht sicher erschließen läßt, erachte ich es für gegenstandslos, den Umfang des zentralasiatischen Manuskriptes auch nur annäherungsweise berechnen zu wollen. Vorausgesetzt aber, daß im 3. Gesange des Buddhacarita nur der eine Vers fehlte, der Textbestand sonst derselbe war, und vorausgesetzt, daß der 16. Gesang 87 Sloken und 6 Strophen in einem Versmaße mit höherer Silbenzahl enthielt, läßt sich doch ungefähr ausmachen, wieviele Blätter jeder von beiden in dieser zentralasiatischen Handschrift eingenommen haben dürfte.

Der 3. Gesang hätte dann bestanden aus:

61 Versen zu je 44 Akṣara . . . . .	= 2684 Akṣ.
1 Vers zu 48 Akṣara . . . . .	= 48 "
2 Versen zu je 52 Akṣara . . . . .	= 104 "
Zahlen 1—10, 20, 30, 40, 50, 60 zu je 1 Akṣara . . . . .	= 15 "
Zahlen 11—19, 21—29, 31—39, 41—49, 51—59, 61—64 zu je 2 Akṣara . . . . .	= 98 "
Kapitelunterschrift + Zahl 3 . . . . .	= 24 "
	zusammen 2973 Akṣ.

Der 3. Gesang wird damit gegen sechsthalb Blatt in der Handschrift eingenommen haben.

Für den 16. Gesang läßt sich der ungefähre Umfang so berechnen, daß etwa 16,5 Verse ein Blatt bedeckten. Dann beanspruchten 87 Sloken etwa 5 1/3 Blatt. Die restlichen 6 Strophen in silbenreicherem Versmaße mögen mit der Unterschrift zusammen etwa 1 Seite beansprucht haben, so daß der Umfang des 16. Gesanges sich auf knapp 6 Blätter belaufen haben mag. Das Blatt des Fr. 1 ist 8 cm hoch, in der größten Zeilenlänge mißt es 18 cm, in der kürzesten 14. Da in der längsten Zeile 18 Akṣara, 1 Visarga und 1 -m, sagen wir 20 Akṣara erhalten sind, und im Anfange der 2. Zeile 26 verloren gingen, in der kürzesten 15 Akṣara und 1 Visarga erhalten blieben und im Anfange der 6. Zeile 30 Akṣara verloren gingen, ergibt sich eine Blattlänge von etwa 43 cm. Das Fr. 1 ist die rechte kleinere Hälfte eines Blattes.

Das Blatt des 2. Fragmentes ist ebenfalls 8 cm hoch. An der längsten Stelle mißt es heute 14, an der kürzesten 4,5 cm. Hier liegt das Mittelstück eines Blattes vor. An den längsten Stellen enthält die Vorderseite 16 Akṣara<sup>1)</sup>. Verloren gingen zwischen den Zeilen 1 und 2

<sup>1)</sup> V. Z. 1: 16, Z. 2: 15 Akṣara + 1 Visarga.

31 Akṣara + 2 Zahlzeichen, zwischen den Zeilen 2 und 3 30 Akṣara + 2 Zahlzeichen. Praktisch kommt man damit auf die gleiche Zahl von Akṣara für die Zeile wie in Fr. 1. Eingang und ausgangs der 2. Zeile müssen je etwa 16 Akṣara abgerissen sein. Damit ergibt sich aber, daß die Länge des Blattes, welches dem 16. Gesange angehört, die nämliche war wie die des Blattes des Fr. 1. Wir haben damit noch einen Beweis dafür erhalten, daß beide Fragmente dem gleichen Manuskripte entstammen.

Das Papier des Fr. 1 hat eine gelblichbraune Farbe. Die Rückseite des Fr. 2 ist etwas heller getönt, die Vorderseite zeigt ein helles Blaugrün. Die Blätter sind sechszeilig mit der Rohrfeder in der gleichen Handschrift geschrieben. Das Schnurloch befand sich in Höhe der 3. und 4. Zeile. Das erhellt daraus, daß im Fr. 1 die Zahl der verlorenen Akṣara zwischen der 2. und 3. und der 3. und 4. Zeile etwas abnimmt, und beim 2. Fr. die Dinge nicht anders liegen.

Wie alt die Handschrift sei, vermag ich nicht zu bestimmen. Soweit ich ausmachen kann, läßt sich nach HOERNLE'S Untersuchungen der Schriftgeschichte nur der terminus ante quem non mit einiger Sicherheit festlegen.

Die Schriftzeichen gleichen auf der einen Seite, und zwar bis in die Zahlen hinein, denen, welche die alttürkischen Handschriften zeigen, soweit diese das Brāhmī-Alphabet verwenden<sup>1)</sup>. Die Nachrichten, welche Frau v. GABAIN in ihrer Alttürkischen Grammatik über das Alter dieser Handschriften mitteilt<sup>2)</sup>, reichen nicht hin, das Alter unserer Fragmente irgend zu bestimmen<sup>3)</sup>.

Von der indischen Seite aus gesehen, lassen, wie ich glaube, die Ergebnisse, zu denen HOERNLE kam, zumindest die Zeit nach oben hin abgrenzen. Danach kann die Handschrift nicht älter als das 6. Jahrhundert n. Chr. sein<sup>4)</sup>.

Daß die Handschrift, aus welcher unsere Fragmente stammen, gerade in den Anfang der Entwicklung dieser Schriftform falle<sup>5)</sup>, wäre ein großer Zufall. Diese allgemeine Zeitgrenze darf deshalb gezogen werden, weil die Schrift unserer beiden Bruchstücke der geeigneten<sup>6)</sup> Form der Zeichen mit ihren runderen Formen gleicht<sup>7)</sup>.

Weniger sicher läßt sich, soviel ich sehe, die untere zeitliche Grenze ziehen. Träfen HOERNLE'S Angaben zu, dann dürfte unser Manuskript nicht später als das 7. Jahrhundert n. Ch. an-

<sup>1)</sup> Annemarie v. GABAIN, Alttürkische Grammatik, 2. Auflage, S. 34f.

<sup>2)</sup> S. 2.

<sup>3)</sup> Frau v. GABAIN schrieb mir unter dem 15. 9. 1952, sie halte es für möglich, daß die in diesem Brāhmī-Alphabet geschriebenen alttürkischen Manuskripte vielleicht sogar erst aus dem 9. und 10. Jahrhundert stammten. Sie gründet ihr vorsichtiges Urteil auf die Beobachtung, daß in diesen Brāhmī-Texten sanskritische technische Ausdrücke nicht in iranischer Deformierung auftreten, wie dies bei den älteren alttürkischen Manuskripten der Fall ist. Ich möchte Frau v. GABAIN auch an dieser Stelle für ihre freundliche Auskunft herzlich danken.

<sup>4)</sup> HOERNLE, Indian Antiquary, Band 43 (1914), Appendix: The Bower Manuscript, S. XXXIII und Fußnote 66.

<sup>5)</sup> HOERNLE, a. a. O., S. XXXIII: „The date of the Weber Manuscripts may be placed within the sixth century, or possibly a little earlier“.

<sup>6)</sup> HOERNLE bezeichnet sie als „slanting“ (Indian Antiquary, a. a. O., S. XXXII).

<sup>7)</sup> Vgl. HOERNLE, Indian Antiquary, a. a. O., S. XXXII, Fig. 15; weiter vom selben Verfasser: Journal of the Asiatic Society of Bengal, Band 62 (Calcutta 1893), Part I, S. 4 und Tafel IV, sowie in der nämlichen Zeitschrift Band 70 (Calcutta 1901), Part I, Extra Number 1. — 1901, Tafel II, Kolonne 22, Weber-Manuscript No. VI). Dabei ist in unseren Fragmenten das voll geschriebene *i* praktisch das gleiche Zeichen wie dasjenige, welches HOERNLE auf der Tafel II zu Band 70 an letzter Stelle der 3. Querspalte verzeichnet, das *m* gleicht derjenigen Form des Zeichens, welche HOERNLE im Indian Antiquary, Band 43, Appendix, S. XXXII, Figur 15, in der 2. Zeile unter *c* abbildet; und das *ih* hat praktisch dieselbe runde Form, die HOERNLE, JASB 62, Tafel IV unter *ih* an 3. Stelle verzeichnet. Das *y* tritt nur so auf, wie es HOERNLE auf eben dieser Tafel an 1. Stelle wiedergibt. Vgl. zum *y* auch HOERNLE, JASB, 62, Part I, S. 8. Das *z* zeigt immer gewölbten Kopf.

zusetzen sein. Aber HOERNLE spricht sich dabei sehr vorsichtig und zurückhaltend aus, jedenfalls ohne die Dinge fest zu bestimmen<sup>1)</sup>. Unbeschadet, ob dies richtig sei oder nicht, kommt es mir doch zunächst zweifelhaft vor, ob danach die Handschrift, aus welcher sich unsere beiden Fragmente erhielten, in das 7. Jahrhundert zu setzen sei. Auf der einen Seite stammen, nach Frau v. GABAIN'S Angabe, auch diejenigen türkischen Manuskripte, welche sich der gleichen indischen Schrift bedienen, frühestens aus dem 8. Jahrhundert. Man verwendete diese Schrift also in Zentralasien über das 7. Jahrhundert hinaus. Auf der anderen Seite läßt sich heute auch wohl kaum mehr HOERNLE'S — vielleicht tragender — Glaube halten, daß gegen Ende des 7. und im frühen 8. Jahrhundert die Sanskritkultur in diesen Gegenden erlosch<sup>2)</sup>, weil sie die mohammedischen Heere des Kalifates auslängte. Dagegen spricht, daß die eine Gruppe von Fragmenten aus der Kalpanāmaṇḍitikā nicht in zentralasiatischer Brāhmī, in der auch unsere Fragmente des Buddhacarita aufgezeichnet sind, sondern in einem Alphabet niedergeschrieben wurde, welches etwa im 9. Jahrhundert im nördlichen Indien gebraucht wurde und die Handschrift doch in Zentralasien entstand<sup>3)</sup>. Dies zentralasiatische Manuskript wird also aller Wahrscheinlichkeit nach allerfrühestens in das 9. Jahrhundert fallen, und zu dieser Zeit kann dann in Zentralasien die Sanskritkultur noch nicht erloschen gewesen sein. Das in diesen Fragmenten der Kalpanāmaṇḍitikā verwendete Alphabet ist aber zweifelsohne jünger als die Schrift unserer Fragmente aus dem Buddhacarita. Sie steht der heutigen Devanāgarī viel näher. Nun stammen diese Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā zwar aus Toyoq, welches östlicher als Šorčūq liegt, aber so riesig sind die Entfernungen nicht, daß die Gegend von Toyoq nicht wäre mohammedanisiert worden, wenn dies Geschick die Gegend von Šorčūq getroffen hätte. Darf man unterstellen, daß ein Alphabet das andere in indischen Handschriften immer so ablöste, daß ein älteres nicht mehr benützt wurde, wenn ein neues, jüngerer aufgekommen war, dann wäre die untere Grenze für unser Manuskript des Buddhacarita etwa das 9. Jahrhundert. Indessen bewies meines Wissens bisher noch niemand, daß in Zentralasien nicht zwei verschiedene Alphabete gleichzeitig nebeneinander gebraucht wurden, das kommt anderweit, z. B. bei uns in Deutschland, ja auch vor. Aber all diese Fragen sind sehr verzwickelt und nicht von heute auf morgen zu lösen. Sie vermag überhaupt nur jemand mit Aussicht auf Erfolg zu untersuchen, der dauernd die zentralasiatischen Handschriften — und nicht nur die aus einem Sprachbereiche — unter den Händen hat. Ich muß die Dinge leider in der Schwebe lassen, aus welcher Zeit die Fragmente des Buddhacarita stammen.

<sup>1)</sup> JASB, 62, Part I, S. 8: „On the age of the Weber MSS., I am not able to give such a definite opinion as on that of the Bower MSS., though I am not disposed to believe that any portion of it can be referred to a date later than the 7th century A. D.“. Vor dieser Zeit wären also dann auch die Teile Vff. der Weber-Manuskripte mit ihren geeigneten, runderen Schriftformen (vgl. HOERNLE, a. a. O., S. 4) entstanden.

<sup>2)</sup> HOERNLE, JASB 62, Part I, S. 9.

<sup>3)</sup> LÜDERS, Kalpanāmaṇḍitikā (= Königlich Preußische Turfan-Expeditionen; Kleinere Sanskrit-Texte Heft II), Leipzig, 1926, S. 194. Die paläographische Untersuchung, welche LÜDERS da ankündigt, erschien eider nicht.

Handwritten text in an ancient script, likely Brahmi, on the front side of Fragment 1. The text is arranged in approximately six lines, showing a mix of characters and some recognizable words.

Fragment 1, Vorderseite

Handwritten text in an ancient script, likely Brahmi, on the back side of Fragment 1. The text is arranged in approximately six lines, continuing the script from the front side.

Fragment 1, Rückseite

Handwritten text in an ancient script, likely Brahmi, on the front side of Fragment 2. The text is arranged in approximately six lines, showing a mix of characters and some recognizable words.

Fragment 2, Vorderseite

Handwritten text in an ancient script, likely Brahmi, on the back side of Fragment 2. The text is arranged in approximately six lines, continuing the script from the front side.

Fragment 2, Rückseite

FRIEDRICH WELLER

## Ein zentralasiatisches Fragment des Saundaranandakāvya

Neben den beiden Fragmenten des Buddhacarita<sup>1</sup> brachte eine der preußischen Turfan-Expeditionen auch ein Blatt des zweiten Epos Asvagoṣas, des Saundaranandakāvya, mit nach Berlin zurück. Dieses Textbruchstück wird auf den nachfolgenden Seiten herausgegeben und behandelt.

Das Fundstück gehört der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Es befindet sich heute noch in Celle ausgelagert. Bezeichnet ist das Blatt mit der Nummer S 1050<sup>2</sup>, es stammt also aus Šoreuq<sup>3</sup>. In dem um das Schnurloch ausgesparten Raume steht auf der Rückseite des Blattes eingeschrieben: T iii S 100 oder 106 — die Zahlen sind auf der Photokopie nicht sicher zu lesen<sup>4</sup>. Näher vermag ich den Fundort nicht zu bestimmen. In Šoreuq wurden Handschriften in Brāhmī an mehreren Stellen gefunden<sup>5</sup>.

Das Blatt mißt 45 × 7,2 cm. Die Blätter dieses Manuskriptes des Saundaranandakāvya waren etwas schmaler als die des Buddhacarita<sup>6</sup>. Die Länge der Blätter ließ sich beim Buddhacarita nur annähernd bestimmen<sup>6</sup>. Waren auch in den Handschriften beider Werke alle Blätter derselben Höhe, so dürften doch zwei verschiedene Manuskripte zu unterstellen sein.

Das erhaltene Blatt des Saundaranandakāvya zeigt auf der Rückseite des Blattes, und zwar auf dem linken Rande, die Blattzahl 15. Auf dem Blatte stehen 14½ Verse. Davon sind rund fünf Stollen zwischenzeilig

<sup>1</sup> *ASAW*, philologisch-historische Klasse, Band 46, Heft 4, Berlin 1953.

<sup>2</sup> Diese Inventarnummer ist der Handschrift nach wohl von Frau Lüders aufgetragen.

<sup>3</sup> *ASAW*, phil.-hist. Klasse, 46, 4; S. 2.

<sup>4</sup> Mir scheint dieser Eintrag der Handschrift nach von Grünwedel herzurühren.

<sup>5</sup> Grünwedel, *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan*, Berlin 1912, S. 192, 196, 198, 208. Die Tagebücher der Expeditionen sind zur Zeit nicht zugänglich.

<sup>6</sup> *ASAW*, phil.-hist. Klasse, 46, 4; S. 24.

nachgetragen, so daß — die Unterschrift des vierten Gesanges eingerechnet — etwas über 13 Strophen das Blatt füllen.

Geht man davon aus, daß 15 Blätter des zentralasiatischen Manuskriptes des Saundaranandakāvya in Shāstris Ausgabe 27 Seiten entsprechen, in derjenigen Johnstons 29, so ergibt sich, daß die zentralasiatische Handschrift auf etwa 70—74 Blätter zu veranschlagen ist. Von beiden Zahlen dürfte die erste schon deshalb etwas wahrscheinlicher sein, weil es in der Handschrift keine ausgesparten Räume wie in den gedruckten Texten gibt. Mehr als ein roher Annäherungswert ist auf diesem Wege naturgemäß nicht zu errechnen.

Die Schrift unseres Manuskriptes gleicht, soviel ich ausmachen kann, derjenigen der zentralasiatischen Blockdrucke in allem Wesentlichen, wie ein Vergleich mit den Tafeln ergibt, welche Pischel seinen Veröffentlichungen beigab<sup>7</sup>. Soweit ich sehe, fällt diese Schriftart auch praktisch mit der Brāhmī der alttürkischen Handschriften zusammen<sup>8</sup>. Das Manuskript, dem unser Bruchstück entstammt, ist sicher nicht älter als das 6. Jahrhundert n. Chr., sondern jünger. Ich vermag auch dies Manuskript zeitlich nicht genauer festzulegen<sup>9</sup>.

Wie in den Fragmenten des Buddhacarita sind die Zeichen für *t* und *n*, sollte man sie außerhalb des Textzusammenhanges für sich allein bestimmen, nicht auseinanderzuhalten. Auch das Zeichen für *ch* sieht dem für *y* zum Verwechseln ähnlich aus. Das *y* ist in unserem Fragmente an beiden Stellen oben geschlossen. Pāda-Trenner finden sich im Fragmente iv 45a und b. Dies alles kann ich nur mit Vorbehalt nach der Photokopie des Originalen angeben. Mir diese beschafft zu haben, dafür möchte ich auch an dieser Stelle den Herren Professor Dr. Waldschmidt und Dr. Hertel aufs herzlichste danken. Das Originalmanuskript sah ich nicht. Es konnte mir nicht zugänglich gemacht werden.

Für meine Arbeit standen folgende Unterlagen zu Gebote:

1. die besagte Photokopie,
2. eine Mikrophotographie der Umschrift, welche vor Jahren Frau Lüders herstellte,
3. die Originalumschrift Frau Lüders'. Diese haben einsehen zu können, verdanke ich der immer hilfsbereiten Güte Herrn Professor Dr. Hartmanns. Dafür möchte ich auch hier meinen herzlichsten Dank aussprechen.

Daß es sich bei dem Bruchstücke um die Textstelle Saundaranandakāvya iv 37—v 6 handelt, schrieb bereits Frau Lüders nieder.

<sup>7</sup> *SBPAW* 1904, Stücke xxv und xxxix.

<sup>8</sup> v. Gabain, *Altürkische Grammatik*, Schrifttafel.

<sup>9</sup> *ASAW*, phil.-hist. Klasse, 46, 4; S. 25.



Handwritten text in Devanagari script, likely the front side of a manuscript fragment.

Vordersseite

Handwritten text in Devanagari script, likely the back side of a manuscript fragment.

Rückseite

Ich richtete meine Umschrift des Fragmentes folgendermaßen ein:

Die Verszeilen setzte ich gegeneinander ab, das Manuskript ist durchlaufend geschrieben. Die Zeilenzahl des Originales steht links als Z. 1 usw. ausgerückt. Außerdem steht die Zeilenzahl rund eingeklammert in meiner Umschrift dort im Texte, wo die Handschrift eine neue Zeile beginnt. Die rechts ausgerückten Zahlen sind die Verszahlen, wie sie im Textbruchstücke stehen. V = Vorderseite, R = Rückseite.

Kursiv gedruckt ist, was mit Johnstons Textausgabe übereinstimmt. Was davon abweicht, wird durch Steilschrift bezeichnet.

/ bezeichnet, daß ein Akṣara im Manuskripte stand, welches nicht mehr zu lesen ist, /// daß drei nicht mehr auszumachen sind.

× deutet an, daß ein Konsonant des Manuskriptes unlesbar wurde.

. bedeutet, daß ein Vokal nicht mehr zu lesen ist.

[ ] Eckige Klammern schließen beschädigte oder verblaßte Schriftzüge ein, deren Lesung aber feststeht. ( ) Runde Klammern umfassen Ergänzungen.

: bezeichnet den Pādatrenner des Manuskriptes.

Kürzen und Längen fehlender Textteile sind nach Johnstons Text eingesetzt.

Vordersseite

Z. 1 — — — — ramaṇam<sup>10</sup> / / /<sup>11</sup>  
pradhyaṇaśūnyāstītan(i)ścalākṣī<sup>12</sup>

<sup>10</sup> So!

<sup>11</sup> E. L. las das folgende Wort: [n](i)[m](i)[l]ya]. Johnston, Text iv 39: *sā tam prayāntam ramaṇam pradadhyau*. Frau Lüders benutzte das Originalmanuskript. Aus der Photokopie läßt sich *nimilya* nicht herauslesen. Ich glaube auch, dies Wort sei dem Zusammenhange nach deshalb unwahrscheinlich, weil nach Stollen b: *pradhyaṇaśūnyastītanīścalākṣī* die Augen Sundaris müssen sichtbar gewesen sein, wenn Asvaghōṣa sie so beschreibt. Diese Tatsache bleibt in jedem Falle bestehen. Der zweite Konsonant kann nach der Photokopie der Rest eines -m- sein. Doch ließen sich die verbliebenen Spuren vielleicht auch in ein -s- ausdeuten. Von einem Vokale läßt sich nichts entdecken. Man wird also zunächst an ein -a- denken. Mit dem ersten und dem letzten Akṣara vermag ich nach der Photokopie nichts anzufangen. Nur dürfte ein -lya kaum in Frage kommen. Ob Johnstons *pradadhyau* die ursprüngliche Lesart des Textes sei, scheint mir offen zu stehen. Der Ausdruck bedeutet ja eigentlich nicht: „sie beobachtete“ (Johnston, Übersetzung iv 39: she watched her lover), sondern: „sie richtete ihre Gedanken auf, sie gedachte“. Das kommt mir neben der Wendung *pradhyaṇaśūnya-* doch etwas widerspruchsvoll vor. Sei dem aber, wie ihm wolle, *pradadhyau* stand aller Wahrscheinlichkeit nach nicht an dieser Stelle in dem zentralasiatischen Bruchstücke des Textes.

<sup>12</sup> E. L. umschrieb: *pradhya(ā)na-*. Das bietet auch Johnstons Text, und so muß an der Stelle gelesen werden. Lies mit Johnston, Text iv 39: *śū-* statt *śu-*. Die ganze Verszeile hob ich Fußnote 11 aus.

- sthitoccakarṇā vyapaviddhasāṣpā*<sup>13</sup>  
*bhrāntaṃ mṛgaṃ bhrāntamukhī mrgīva* 37  
*didṛkṣayākṣiptamana munestu*<sup>14</sup>  
*Nandaḥ prayā[n]amprati ta[tva]re ca*<sup>15</sup>  
 Z. 2 *vivṛttadṛ(2)ṣṭiśca śanairya[y]au-tām*  
*karīva paśyaṃ salaḍāṃ kareṇum*<sup>16</sup> 38  
*chātodarinpīnapayodharorūṃ*<sup>17</sup>  
*sa Sundarīm rūkṃadarimivādreh*<sup>18</sup>  
 Z. 3 *kākṣe[ṇa] paśyanna tu tāttatarpa*<sup>19</sup> 39  
*pibannivaikēva jalaṅka(3)reṇa*<sup>20</sup>  
*taṅgauravo buddhagatañcakarṣa*<sup>21</sup>  
*priyānurāgaḥ punarācakarṣa*<sup>22</sup>  
*sa niścayannāpi yayau na tasthau*<sup>23</sup>  
*taraṃstaraṅgeṣviva rājahaṃsa*<sup>24</sup> 40  
*adarśanaṃ tūpaga[ta]śca tasyā*  
 Z. 4 *harmyā(4)ttataścāvatatara tūrṇam*<sup>25</sup>  
*śrutvā tato nupūranīḥsvanaṃ sa*<sup>26</sup>

<sup>13</sup> Lies mit Johnston, Text, iv 39: -śaṣpā.

<sup>14</sup> Lies mit Johnston, Text, iv 40: -manā. E. L. umschrieb versehentlich: -kṣiptā. E. L.: m[u]nestu. <sup>15</sup> E. L.: ta[t]vare.

<sup>16</sup> Lies mit Johnston, Text, iv 40: karīva. Neben dem -i- = Striche ist auf der Photokopie noch ein kleiner Punkt zu sehen, von dem sich nicht ausmachen läßt, ob er etwa der Rest eines -i- sei. Johnston, Text, iv 40: paśyan sa laḍakareṇum.

<sup>17</sup> chātodarinpī- ist wohl zu verbessern in: chatodarimpī-. Johnston, Text, iv 41: chatodarīm pīnapayodharorum. Vgl. unten S. 43, 4. a, c.

<sup>18</sup> Lies mit Johnston, Text, iv 41: Sundarīm rukṃadarim-.

<sup>19</sup> E. L.: kākṣe[ṇa]. E. L.: tānta-. Johnston, Text, iv 41: paśyanna tatarpa Nandaḥ.

<sup>20</sup> Lies mit Johnston, Text, iv 41: pibannivaikēva. ja- steht unter der Zeile nachgetragen. Das -ñ- von jalaṅkareṇa weicht in seiner Form etwas von der sonst in dergleichen Verbindungen üblichen ab. Ich verweise auf taṅgauravo, Vorderseite, Z. 3; taraṅgeṣviva, ebenda. In der Mitte zwischen beiden Formen steht das -ñ- von svañcāvasaṅgam, Rückseite, Z. 4. Die Lesung steht fest.

<sup>21</sup> Lies mit Johnston, Text, iv 42: gauravaṃ. Dies scheint eher zu gauravo geführt zu haben als: gauravambuddha-. <sup>22</sup> Johnston, Text, iv 42: bhāryānurāgaḥ.

<sup>23</sup> Johnston, Text, iv 42: so 'niścayānnāpi, Shāstrī: so 'niścayāt. niścayān- ist gewiß richtig.

<sup>24</sup> Johnston, Text, iv 42: taraṃstaraṅgeṣviva. Nach der Photokopie könnte man meinen, über dem -sa vom -haṃsa stehe vielleicht ein Punkt. Es wird sich eher um einen Schaden am Papiere handeln. Der Visarga fehlt in jedem Falle.

<sup>25</sup> harmyāt umschrieb E. L. Nach der Photokopie kann ein -ā- geschrieben gewesen sein. Es wäre dann nur der Ansatz des -ā- — Striches erhalten. Lies: tatāra.

<sup>26</sup> Lies mit Johnston, Text, iv 43: nūpura-. Johnston, a. a. O.: -nisvanaṃ. Zu niḥsvana vgl. Senart, Mahāvastu I, S. 381 zu 14, 16. Zum -pū- vgl. Stöner, SBPAW 1904, Stück xlix, Tafel xvii, Zeile 4: pūrvam.

- punaralambe hrdaye grhīta*<sup>27</sup> 41  
*sa kāmarāgeṇa + nigṛhyamāno*<sup>28</sup>  
*dharmānurāgeṇa ca kṛṣyamāna*<sup>29</sup>  
*jagāma duḥkkena vivartyamānaḥ*  
 Z. 5 *pla[v]aḥ pratisrota(5) ivāpa[gāy]ā*<sup>30</sup> 42  
*tataḥ kramai dirghatamairvicakrame*<sup>31</sup>  
*kathannu yāto na gurūrbhavediti*<sup>32</sup>  
*svajeya tāñcaiva viśeṣakapriyāṃ*  
*ka[tha]mpriyāmdraviśeṣakāmiti*<sup>33</sup> 43  
*atha sa pa[thi] dadarśa mukta+māna*<sup>34</sup>  
*mpitṛnanagare [bh]igatām gatābhi[mā]nam*<sup>35</sup>  
*daśabalamabhito vilambamānam*  
*dhvajamanuttam[ivā]rcyamar[c]yamānamiti*<sup>36</sup> 44  
*anayiṣu sugataḥ svake vihāre*<sup>37</sup>  
*nijamanuḥ kṛ[ta]kār[i]nam*<sup>38</sup>

<sup>27</sup> Visarga fehlt.

<sup>28</sup> Die beiden Wörter: nigṛhyamāno (so!) dharmānurāgeṇa sind unter der Zeile nachgetragen. Die Stelle, wo sie sollen eingeschaltet werden, ist durch ein + -Zeichen angedeutet.

<sup>29</sup> Der Punkt, welcher nach der Photokopie unter der Zeile zwischen: -māna und jagāma steht, ist ein Löchlein im Papier. Findet er sich doch auf der Rückseite des Blattes an entsprechender Stelle ebenso. Lies: kṛṣyamānaḥ.

<sup>30</sup> E. L.: plavaḥ. E. L.: -pagā[y]ā. Lies mit Johnston, Text, iv 44: -gāyāḥ.

<sup>31</sup> Lies mit Johnston, Text, iv 45: kramairdirgha-. Johnston, a. a. O.: pracakrame.

<sup>32</sup> Verglichen mit sonstigen na schaut dies Akṣara in der Photokopie anders aus. E. L. las na.

<sup>33</sup> Lies mit Johnston, Text, iv 45: -mārḍra-.

<sup>34</sup> Von -māna- bis kṛtakāriṇam einschließlich steht der Wortlaut unter der Zeile nachgetragen. Die Schaltstelle ist wieder durch + bezeichnet.

<sup>35</sup> Das -bh- von bhigatām gleicht einer um 90° nach links gedrehten arabischen 3. Es weicht seiner Form nach von der sonst verwendeten insofern ab, als an Stelle der geschlossenen Linie der ersten Hälfte des Akṣara ein nach unten offener Ausschnitt eines Kreisbogens steht. Trotzdem glaube ich, das Akṣara richtig -bhi- umschrieben zu haben. Findet sich doch das gleiche Zeichen Rückseite, Zeile 4 in: Nandastenābhireme. E. L.: gatābhimānam.

<sup>36</sup> Johnston, Text, iv 46: dhvajamanuyāna ivaindramarcyamānam. Ich schließe mich Frau Lüders' Umschrift an, weil sie das Original vor sich hatte. Nach der Photokopie könnte man auch lesen: -ivārcyamardyamānamiti.

<sup>37</sup> Mit : gebe ich einen kleinen senkrechten Strich wieder, der als Stollentrenner verwendet wird.

<sup>38</sup> In der Photokopie steht nur der Schimmer eines Zeichens, das ein -t- gewesen sein kann. E. L. umschrieb, wie ich es tue.

## Rückseite

- Z. 1 kariṣye:  
 abha/diha yathā niyaṃndrayuktaḥ<sup>39</sup>  
 matisacivasya bhavettathā suśāstā 45//  
*Saundaranande kāvyē bhāryayācītako nāma caturtha s̥trga*//<sup>40</sup>  
 //athāvātiryāśvarathadvipebhyāḥ
- Z. 2 (2) *Sākyā yathāsvarddhi gṛhitaveśāḥ*  
*mahāpaṇebhyo vyavahārīnaśca*  
*mahāmunau bhaktivaśātpraṇemuḥ*<sup>41</sup>  
*kecīpraṇamyaṇuyayūrmuhūrtaṃ*<sup>42</sup>  
*kecīpraṇamyaṛthava[s]ena jagmu[h]*<sup>43</sup>
- Z. 3 *keci(3)tsvayaivāyatane tu tasthuḥ*<sup>44</sup> 2  
*kṛtvāñjalīnīkṣaṇataparākṣa*<sup>45</sup>  
*buddhastatastatra narendramārgē*  
*sroto mahadbhaktimato janasya*<sup>46</sup>  
*jagāma dukkhena vigāhamāno*
- Z. 4 *jalāgame srota(4) ivāpagāyā*<sup>47</sup> 3  
*tato mahadbhiḥ pathi sampatadbhiḥ*<sup>48</sup>  
*sampūjyamānāya tathāgatāya*  
*kartumpraṇāmanna śasāka Nanda-*  
*stenā[bh]ireme tu gurormahimnā* 4
- Z. 5 *svañcāvasaṅgampa(5)th[i] nirm[u]m.k[s]*<sup>49</sup>  
 × *aktiñ[c]a tasyānya[t]ameśca rakṣaṃ*<sup>50</sup>  
*Nandañca gehābhīmūkhañjighrḥṣan*<sup>51</sup>  
*mārgaṃ tato nyam sugataḥ prapede* 5  
*tato viviktañca viviktacetāḥ*

<sup>39</sup> E. L. ergänzte: *abha(va)diha*. E. L. *niyaṃdra-* (Schreibfehler).

<sup>40</sup> Johnston, Text, S. 28, Z. 11: *mahākāvyē*. Lies mit Johnston: *bhāryāyā-* und *caturthaḥ sargaḥ*.

<sup>41</sup> Hier fehlt die Verszahl 1.

<sup>42</sup> Lies: *-yayur*.

<sup>43</sup> E. L.: *-vaśe-*.

<sup>44</sup> Johnston, Shāstrī, v 2: *kecitsvakeṣvāvasatheṣu tasthuḥ*.

<sup>45</sup> Johnston, Shāstrī, v 2: *kṛtvāñjalīnīkṣaṇa-*. Lies mit Johnston: *tatparākṣāḥ*.

<sup>46</sup> Es sieht mir auf der Photokopie so aus, als habe das *m-* links zwei senkrechte Strichlein.

<sup>47</sup> Lies mit Johnston, Text, v 3: *-gāyāḥ*.

<sup>48</sup> Johnston, Shāstrī, v 4: *atho mahadbhiḥ*.

<sup>49</sup> E. L.: *nirm[u]m[u]k[s](u)*.

<sup>50</sup> E. L.: *[sa]kti-*. Johnston, Text, v 5: *nirmumukṣurbhaktim. janasyānyamateśca rakṣan*. Shāstrī: *nirmumukṣuḥ*, sonst wie Johnston.

<sup>51</sup> Lies mit Johnston, Text, v 5: *-hābhīmukha-*.

*sanmārgavinmārgamabhipratasthe*<sup>52</sup>

*gatāgrata* — — — —<sup>53</sup>

Unser Fragment ist nicht sehr sorgfältig geschrieben. Das erhellt aus den nachfolgenden Zusammenstellungen:

A. Kurze und lange Vokale sind, angesehen das Blatt nur ein reichliches Dutzend Verse enthält, sehr oft verwechselt. Im einzelnen steht dabei:

1. *a* statt *ā*:

V 1: <i>pradhyana-</i>	für <i>pradhyāna-</i>	(Johnston iv 39b)
<i>ākṣiptamana</i>	„ <i>ākṣiptamanā</i>	(Johnston iv 40a)
	= <i>ākṣiptamanās</i>	
3: <i>nīscayannāpi</i>	„ <i>nīscayānnāpi</i>	(Johnston iv 42c)
4: <i>-tatara</i>	„ <i>-tatāra</i>	(Johnston iv 43b)
5: <i>priyāmarraviśeṣa-</i>	„ <i>-mārdrā-</i>	(Johnston iv 45d)
<i>kām</i>		
R 1: <i>bhāryayācītako</i>	„ <i>bhāryāyā-</i>	(Johnston iv Unterschrift)
3: <i>-tatparākṣa</i>	„ <i>-tatparākṣāḥ</i>	(Johnston v 2d)

2. *ā* statt *a*:

V 1: <i>vyapavidhāśāṣpā</i>	„ <i>-śaṣpā</i>	(Johnston iv 39c)
5: <i>pūṛnanagare bhigatām</i>	„ <i>bhigatām</i>	(Johnston iv 46b lautet anders)

3. *i* statt *ī*:

V 2: <i>kariva</i>	„ <i>karīva</i>	(Johnston iv 40d)
<i>chātodarinpīna-</i>	„ <i>chātodarīm pīna-</i>	(Johnston iv 41a)
<i>Sundariṃ</i>	„ <i>Sundarīm</i>	(Johnston iv 41b)
<i>rūkmadarim</i>	„ <i>rukmadarīm</i>	(Johnston iv 41b)
5: <i>dirghatamair</i>	„ <i>dīrghatamaiḥ</i>	(Johnston iv 45a)

4. *u* statt *ū*:

V 1: <i>pradhyanaśunyāsti-</i>	„ <i>-śū-</i> ( <i>pradhyāna-</i>	(Johnston iv 39b)
<i>taniścalākṣī</i>	<i>śūnyasthita-)</i>	
4: <i>nupūra-</i>	„ <i>nūpura-</i>	(Johnston iv 43c)

5. *ū* statt *u*:

V 4: <i>nupūra-</i>	„ <i>nūpura-</i>	(Johnston iv 43c)
R 2: <i>(a)nuyayūr</i>	„ <i>(a)nuyayur</i>	(Johnston v 2a)

<sup>52</sup> E. L.: *-mārgavitmā-*.

<sup>53</sup> Johnston, Shāstrī, v 6: *gatvāgrataścāgryatamāya tasmai nāndivimuktāya nanāma Nandah*.

R 5: <i>gehābhimūkhañ-</i> <i>jighṛkṣan</i>	„ - <i>mukhaṃ</i>	(Johnston v 5c)
V 2: <i>pīnapayodharorūṃ</i> <sup>54</sup> <i>rūkmadarim</i>	„ - <i>roruṃ</i> „ <i>rukmadarim</i>	(Johnston iv 41 a) (Johnston iv 41 b)
5: <i>gurūr</i> <sup>55</sup>	„ <i>gurur</i>	(Johnston iv 45 b)

B. Auch wenn Konsonanten geschrieben wurden, versah sich der Kopist nicht ganz selten.

1. Der Visarga fehlt mehrfach<sup>56</sup>:

V 3: <i>rājahaṃsa</i>	für <i>rājahaṃsaḥ</i>	(Johnston iv 42d)
4: <i>grhīta</i>	„ <i>grhītaḥ</i>	(Johnston iv 43d)
<i>kṛṣyamāṇa</i>	„ <i>kṛṣyamāṇaḥ</i>	(Johnston iv 44b)
5: <i>ivāpagāyā</i>	„ <i>ivāpagāyāḥ</i>	(Johnston iv 44d)
R 4: <i>ivāpagāyā</i>	„ <i>ivāpagāyāḥ</i>	(Johnston v 3d)
R 1: <i>caturtha sarga</i>	„ <i>caturthaḥ sargaḥ</i>	(Johnston iv Unterschrift)
3: <i>tatparākṣa</i>	„ <i>tatparākṣāḥ</i>	(Johnston v 2d)

2. Ein -r, das aus -s im Sandhi entsteht, fehlt:

V 5: <i>kramai dirghatamair</i>	für <i>kramairdirghata-</i> <i>maiḥ</i>	(Johnston iv 45 a)
---------------------------------	--	--------------------

3. n steht statt ṅ:

V 1: <i>ramaṇaṃ</i>	„ <i>ramaṇaṃ</i>	(Johnston iv 39a)
4: <i>nigṛhyamāno</i>	„ <i>nigṛhyamāṇo</i>	(Johnston iv 44a)

4. v steht statt n:

V 2: <i>pibannivaikeva</i> <i>jalaṅkareṇa</i>	„ <i>pibannivaikena</i> <i>jalaṃ</i>	(Johnston iv 41 d)
--	---	--------------------

<sup>54</sup> Shāstrī: °rorūm.

<sup>55</sup> Das Akṣara, welches ich *rū* umschreibe, behandelte Stöner, *SBPAW* 1904, Stück xlix, S. 2 unten. Stöner gab es mit *ru* wieder, weil das Zeichen sich in dem von ihm herausgegebenen Texte nur dort findet, wo im Sanskrit *ru* stehen muß. Ich glaube nicht, daß mit diesem Beweismittel entschieden wird, ob das Schriftzeichen als *ru* oder *rū* zu verstehen sei. Denn einmal entspricht es sicher *rū* im Fragmente des Blockdruckes, welches Pischel, *SBPAW* 1904, Stück xxxix, veröffentlichte. Auf Tafel x, Rückseite, Zeile 5, ist das *rū* von *evaṃrūpasya* mit eben diesem Akṣara geschrieben. Zum anderen werden *ru* und *rū* auch sonst, außerhalb Zentralasiens, durcheinander geworfen, vgl. Johnston, *Saundarananda*, Textband, Vorwort, S. vii. Da in unserem Textbruchstücke kurze und lange Vokale oft geschrieben werden, ohne daß die Erfordernisse der Grammatik berücksichtigt werden, entschied ich mich dafür, der Form des Zeichens entsprechend *rū* zu umschreiben.

<sup>56</sup> Bis auf *kṛṣyamāṇa*, das einen 2. Versstollen abschließt, und *caturtha sarga*, das ausgangs einer Kapitelunterschrift steht, beenden die Formen ohne Visarga einen Vers.

5. *st* steht für *sth*:

V 1: <i>pradhyanasunyāsti-</i> <i>taniścalākṣī</i>	für - <i>sthita</i> -( <i>pradhyanāsū-</i> <i>nyasthita-</i> )	(Johnston iv 39 b)
---	---	--------------------

6. Statt -aṃ steht -o:

V 3: <i>taṅgauravo</i> <sup>57</sup>	„ <i>taṃ gauravaṃ</i>	(Johnston iv 42a)
--------------------------------------	-----------------------	-------------------

C. Hinter dem 1. Verse des 5. Gesanges ließ der Schreiber versehentlich die Zahl 1 aus.

D. i. Wende ich mich des weiteren dem Sandhi zu, so wird innerhalb eines Stollens im Satz sandhi statt eines sanskritischen Anusvāra weitgehend der Nasal der Klasse des Anlautes des folgenden Wortes geschrieben. Im einzelnen wird dabei:

1. a) α: -ṃ+k- zu -ṅk-:

V 2: <i>jalaṅkareṇa</i>	= <i>jalaṃ kareṇa</i>	(Johnston iv 41 d)
-------------------------	-----------------------	--------------------

β: -ṃ+g- zu -ṅg-:

V 3: <i>taṅgauravo</i>	= <i>taṃ gauravaṃ</i>	(Johnston iv 42a)
------------------------	-----------------------	-------------------

b) Bisweilen wird in dergleichen Fällen der Anusvāra aber nicht in den Klassennasal überführt.

α: -ṃ+k- bleibt:

V 5: <i>nījamanujaṃ</i> <i>kṛtakāriṇaṃ</i> <i>kariṣye</i>		(bei Johnston fehlt dieser Vers wie bei Shāstrī)
V 2: <i>saladāṃ kare-</i> <i>ṇum</i>	<i>sa laḍatkareṇuṃ</i>	(Johnston iv 40d)

β: -ṃ+g- bleibt:

V 5: <i>bhigatāṃ gatā-</i> <i>bhimānam</i>		(Johnston iv 46 b weicht ab)
---	--	---------------------------------

2. a) -ṃ+c- zu -ṅc-:

V 3: <i>buddhagataṅca-</i> <i>karṣa</i>	= <i>buddhagataṃ ca-</i> <i>karṣa</i>	(Johnston iv 42a)
5: <i>tāṅcaiva</i>	= <i>tāṃ caiva</i>	(Johnston iv 45 c)
R 4: <i>svaṅcāvasaṅgam</i> <i>pathi</i>	= <i>svaṃ cāvasaṅ-</i> <i>gaṃ pathi</i>	(Johnston v 5a)

<sup>57</sup> Nach der Art, wie sonst in diesem Manuskripte geschrieben wird, könnte man zunächst vielleicht erwarten: *taṅgauravambuddhagataṅcakarṣa*. Mich bedünkt aber, es sei schwieriger zu erklären, daß -am zu -o wurde, als daß -aṃ in -o verschrieben wurde, so wenig nahe sich in diesem Alphabete auch -o und der Anusvāra stehen mögen. Der Fall steht zu vereinzelt da, als daß sich daraus etwas über die Vorlage unseres Bruchstückes erschließen lasse. Vgl. unten S. 410 4 b z.

- R 5:  $\times$ *aktiñca*                    *bhaktiṃ janasya* (Johnston v 5 b  
weicht ab)
- Nandañca*                    = *Nandaṃ ca*                    (Johnston v 5 c)
- viviktañca*                    = *viviktaṃ ca*                    (Johnston v 6 a)
- b) *-ṃ+j-* zu *-ñj-*:  
R 5: *gehābhimūkhañ-* = *-mukhaṃ ji-*                    (Johnston v 5 c)  
*jighrksan*
3. a) *-ṃ+t-* zu *nt-*:  
V 2: falls *tāntatarpa*                    = *tāṃ tatarpa*<sup>58</sup>                    (Johnston iv 41 c  
zu lesen                    weicht ab)
- b) *-ṃ+n-* zu *-nn-*:  
V 5: *kathannu*                    = *kathaṃ nu*                    (Johnston iv 45b)
- R 4: *kartumpraṇāmanna* = *kartuṃ praṇā-*                    (Johnston v 4 c)  
*śasāka Nandas*                    *maṃ na* usw.
4. a) *-ṃ+p-* zu *-mp-*:  
V 1: *prayāṇamprati*                    = *prayāṇaṃ prati*                    (Johnston iv 40b)
- 5: *kathampriyām*                    = *kathaṃ priyām*                    (Johnston iv 45d)
- R 4: *kartumpraṇāman-* = *kartuṃ praṇā-*                    (Johnston v 4 c)  
*na śasāka Nan-*                    *maṃ na* usw.  
*das*
- 5: *svaṅcāvasaṅgam-* = *svaṃ cāvasaṅ-*                    (Johnston v 5 a)  
*pathi*                    *gaṃ pathi*
- b) Bisweilen bleibt vor Labial der Anusvara erhalten<sup>59</sup>:
- α: *-ṃ+bh-* bleibt:  
V 1: *mṛgaṃ bhrānta-*                    (Johnston iv 39d  
*mukhī*                    ebenso)
- β: *-ṃ+m-* bleibt:  
V 1: *bhrāntaṃ mṛgaṃ*                    (Johnston iv 39d  
ebenso)
- c) *-ṃ+p-* wird zu *-np-*:  
V 2: *chātodarinpīna-* = *chātodarīṃ pīna-* (Johnston iv 41 a)  
*payodharorūṃ*                    *payodharorūṃ*
- Man sollte nach sonstigem Brauche in unserem Frag-  
mente *chātodarimpīna-* erwarten. Es wird wohl der Text

<sup>58</sup> Vgl. unten S. 418 dieser Arbeit.

<sup>59</sup> Da von der Handschrift nur ein einziges Blatt erhalten ist, läßt sich nicht entscheiden, ob es zufällig sei, daß der Anusvāra nur vor labialer Media und eben-  
solchem Nasal geschrieben steht. Vgl. 4a, c:

verschrieben sein. Man kann sich diesen Schreibfehler doch eigentlich nur so erklären, daß ein Anusvāra, der in einer älteren Vorlage eines Kopisten stand, falsch in den Klassennasal *-n* umgesetzt wurde. Dann fragt es sich, ob es nicht überhaupt sekundär sei, daß in dergleichen Sandhiverhältnissen der Klassennasal geschrieben wird. Zumindest würde die ganze Sachlage unsicher. Vgl. Fuß-  
note 21, oben S. 404.

- d) *-ṃ+r-* bleibt:  
V 2: *Sundariṃ rūkma-* = *Sundariṃ*                    (Johnston iv 41 b)  
*rukma-*
- e) Im Wortsandhi steht *-m* vor *p-*:  
R 4: *sampatadbhikḥ*<sup>60</sup>, = *saṃpa-*                    (Johnston v 4 a)  
*sampūjyamānāya*<sup>60</sup> = *saṃpū-*                    (Johnston v 4 b)
5. Nach prakritischer Art wird statt *-n+s-* geschrieben *-ṃ s-*:  
V 2: *karīva paśyaṃ*                    = *karīva paśyan*                    (Johnston iv 40d)
- śaḍāṃ kare-*                    *śa ḷaḍātkare-*                    (Shāstrī: *kare-*  
*ṇum*                    *ṇum*                    *ṇum*)
6. Statt Klassennasal und Verschlußlaut steht im Wortinneren Anus-  
vāra + Klassennasal + Verschlußlaut:  
R 1: *niyaṃndrayuktaḥ*                    Bei Johnston und  
Shāstrī fehlt die-  
ser unursprüng-  
liche Vers.
- ii. Wo erster und zweiter oder dritter und vierter Stollen zusammen-  
treffen, wird der Sandhi nach den aus dem Sanskrit bekannten  
Gesetzen geregelt. Nur zwei Ausnahmen begegnen hierbei in unse-  
rem Textbruchstücke, davon steht die eine in einem Verse<sup>61</sup>, welcher  
dem Werke nicht ursprünglich eignet.

Im einzelnen begegnen folgende Fälle:

1. *-n* bleibt vor *m-*:

R 5 (Stollen 3/4):

*jighrksan mārgaṃ*

(Johnston v 5)

<sup>60</sup> Shāstris Ausgabe bietet beide Ausdrücke mit Klassennasal. In diesem  
ersten Drucke des Textes weichen die Sandhiverhältnisse auch sonst von den nor-  
mierten der Johnstonschen Ausgabe ab.

<sup>61</sup> Fragment iv 45c/d.

2. a)  $-m+k-$  wird  $-ṃ+k-$ <sup>62</sup>:  
 V 2 (Stollen 3/4):  
*tām kariva* = *tām karīva*<sup>63</sup> (Johnston iv 40)  
*tām karīva* (Shāstrī iv 40)
- V 5 (Stollen 3/4):  
*viśeṣakapriyāṇi* = *viśeṣakapriyāṇi* (Johnston, Shāstrī  
*katham* *kathaṇi* iv 45)
- R 2 (Stollen 1/2):  
*muhūrtam kecit* = *muhūrtam* usw. (Johnston v 2)  
*muhūrṭtam* usw. (Shāstrī v 2)
- b)  $-m+dh-$  wird  $-ṃ+dh-$ <sup>64</sup>:  
 V 5 (Stollen 3/4):  
*vilambamānaṃ* = *vilambamānaṃ* (Johnston iv 46)  
*dhvajam* *dhvajam*  
 = *vilambamānaṃ* (Shāstrī iv 46)  
*dhvajam*
- c)  $-m+p-$  wird  $-mp-$ <sup>65</sup>:  
 V 5 (Stollen 1/2):  
*muktamānaṃ* = *muktamānaṃ* (Johnston, Shāstrī  
*pitr-* *pitr-* iv 46)
- d)  $-m+s-$  wird  $-ṃ+s-$ <sup>66</sup>:  
 V 2 (Stollen 1/2):  
*pīnapayodha-* = *pīnapayodha-* (Johnston iv 41)  
*rorūṃ sa* *rorūṃ sa*  
 = *rorūṃ sa* (Shāstrī iv 41)
3. a)  $-s+k-$  wird  $-ḥ+k-$ :  
 R 3 (Stollen 3/4):  
*tasthuḥ kṛtvā* = *tasthuḥ kṛtvā* (Johnston, Shāstrī  
 v 2)

<sup>62</sup> Beim Übergange vom 1. zum 2. und vom 3. zum 4. Stollen obwalten also etwas andere Sandhivhältnisse, als wenn innerhalb eines Stollens die gleichen Laute zusammentreffen. Vgl. oben S. 409 unter D. i. 1.

<sup>63</sup> Johnston normierte die Schreibung. Vgl. Textausgabe, Vorwort, S. ix.

<sup>64</sup> Innerhalb des Stollens treffen in unserem Bruchstücke  $-m$  und  $dh-$  nicht aufeinander, vgl. oben S. 410 D. i. 3. Das  $-m$  wird hier, beim Übergange von Stollen zu Stollen, ebenso behandelt wie innerhalb eines Stollens vor  $bh-$ . Vgl. oben S. 410, D. i. 4. b) α. Siehe auch ebenda D. i. 4. b) β.

<sup>65</sup> Ebenso wird  $-m$  vor  $p-$  innerhalb eines Stollens behandelt. Vgl. oben S. 410, D. i. 4. a).

<sup>66</sup> Ebenso steht innerhalb des Stollens V 4: *niṣvanaṃ sa*. (Johnston, Shāstrī iv 43 c: *niṣvanaṃ sa*).

- b)  $-s+s-$  wird  $-ḥ+s-$ :  
 R 4 (Stollen 1/2):  
*sampatadbhiḥ* = *sampatadbhiḥ* (Johnston v 4)  
*sampūjyamānā-* *sampūjyamā-*  
*ya* *nāya*  
 = *sampatadbhiḥ* (Shāstrī v 4)  
*sampūjya-*  
*mānāya*
- c) α:  $-as+t-$  wird  $-ast-$ :  
 R 4 (Stollen 3/4):  
*Nandastena* = *Nandastena* (Johnston, Shāstrī  
 v 4)
- β:  $-as+p-$  wird  $-aḥ+p-$ :  
 V 4 (Stollen 3/4):  
*vivartyamānaḥ* = *vivartyamānaḥ* (Johnston iv 44)  
*plavaḥ* *plavaḥ*  
 = *vivarttyamānaḥ* (Shāstrī iv 44)  
*plavaḥ*
- γ:  $-as+s-$  wird  $-ḥ+s-$ :  
 R 1/2 (Stollen 1/2):  
*-dviṣebhyaḥ* = *-dviṣebhyaḥ* (Johnston, Shāstrī  
*Śākyā(ḥ)* *Śākyā(ḥ)* v 1)
- δ:  $-as+j-$  wird  $-o+j-$ :  
 R 3 (Stollen 3/4):  
*vigāhamāno* = *vigāhamāno* (Johnston, Shāstrī  
*jalāgame* *jalāgame* v 3)
- ε:  $-as+dh-$  wird  $-o+dh-$ :  
 V 4 (Stollen 1/2):  
*nigr̥hyamāno* = *nigr̥hyamāno* (Johnston, Shāstrī  
*dharmānurā-* *dharmānurā-* iv 44)  
*geṇa* *geṇa* (Shāstrī:  
*dharmmā-*)
- ζ:  $-as+m-$  wird  $-aḥ+m-$ <sup>67</sup>:  
 R 1 (Stollen 3/4):  
*-yuktaḥ matisaci-*  
*vasya*

<sup>67</sup> Die Strophe, aus welcher diese Stelle stammt, ist unecht. Ich verweise auf S. 421 dieses Aufsatzes. Wie die gesamte Übersicht über die Sandhivhältnisse ergibt, welche ich unter D. ii zusammenstelle, widerstreitet dieser Sandhi allen sonstigen Gegebenheiten. Vielleicht spricht auch diese formale Kleinigkeit mit dafür, daß dieser Vers nicht von Aśvaghōṣa stammt.

d) α: -ās+s- wird -āh+s-:

R 5 (Stollen 1/2):

*viviktacetāḥ* = *viviktacetāḥ* (Johnston, Shāstrī  
*sanmārga-* *sanmārga-* v 6)

β: -ās+h- wird -ā+h-:

V 3 (Stollen 1/2):

*tasyā harmyāt* = *tasyā harmyāt* (Johnston iv 43)  
= *tasyā harmmyāt* (Shāstrī iv 43)

iii. Ausgangs zweiter und vierter Stollen steht

a) die Pausaform auf -ḥ:

R 2 (2. Stollen):

*grḥitaveṣāḥ* = *grḥitaveṣāḥ* (Johnston, Shāstrī  
v 1)

R 2 (4. Stollen):

*praṇemuḥ* = *praṇemuḥ* (Johnston, Shāstrī  
v 1)

R 2 (2. Stollen):

*jagmuḥ* = *jagmuḥ* (Johnston, Shāstrī  
v 2)

b) -m:

V 2 (4. Stollen):

*kareṇum* = *kareṇum* (Johnston, Shāstrī  
= *kareṇum* iv 40)

V 4 (2. Stollen):

*tūrṇam* = *tūrṇam* (Johnston, Shāstrī  
= *tūrṇam* iv 43)

V 5 (2. Stollen):

*gatābhimānam*<sup>68</sup> = *-gatābhimānaṃ* (Johnston, Shāstrī  
= *-gatābhimānam* iv 46)

c) Ein -n ausgangs eines zweiten Versstollens wird zu -m. Der dritte Stollen beginnt mit n-.

R 5: × *aktiñca tasyā-* = *bhaktim jana-* (Johnston v 5;  
*nyatameśca rak-* *syānyama-* ebenso Shāstrī  
*ṣaṃ/Nandañca* *teśca rakṣan/* bis auf *Nandañ-*  
*Nandaṃ ca* *ca*).

Vgl. zu diesem prakritischen Sandhi oben S. 411, D. 5.

Neben diesen Dingen, die als Schreibfehler anzusprechen oder der Schreibweise zuzurechnen sind, enthält nun unser Textbruchstück auch Lesarten zu Johnstons Text.

Eine Anzahl von ihnen kann man nur zur Kenntnis nehmen, weil sich nicht ermitteln läßt, welche echt, welche unecht sei. Dies zu entscheiden reichen die verfügbaren Handschriften nicht aus.

Hierunter rechne ich:

1. Fragment iv 40b: *priyānurāgaḥ punarācakaṛṣa*

Johnston iv 42b: *bhāryānurāgaḥ punarācakaṛṣa*

2. Fragment iv 41c: *śrutvā tato nupūraniḥsvanaṃ*<sup>69</sup>

Johnston iv 43c: *śrutvā tato nūpuraniḥsvanaṃ*

3. Fragment iv 43a: *tataḥ kramai dirghatamairvicakrame*<sup>70</sup>

Johnston iv 45a: *tataḥ kramairdirghatamair pracakrame*

4. Fragment v 2d: *kṛtvāñjalīnikṣaṇatatparākṣa*<sup>71</sup>

Johnston v 2d: *kṛtvāñjalīnvīkṣaṇatatparākṣāḥ*

5. Fragment v 4a: *tato mahadbhiḥ pathi sampatadbhiḥ*

*sampūjyamānāya tathāgatāya*

*kartumpraṇāmanna śasāka Nandas*

Johnston v 4a: *atho* usw. wie im Fragmente, wenn ich von anderen Sandhi-Verhältnissen absehe.

So begrenzt aber auch das handschriftliche Gut ist, glaube ich doch, die Waagschale neige sich im einen oder anderen Falle zugunsten der zentralasiatischen Lesart des Textes. Für sicher halte ich dies an der Stelle iv 40d = Johnston iv 42d. Da lesen wir bei Johnston:

*so 'niścayānnāpi yayau na tasthau taramstarāṅgeṣviva rājahaṃsaḥ,*

im Fragmente:

*sa niścayānnāpi yayau na tasthau taramstarāṅgeṣviva rājahaṃsa*<sup>72</sup>.

Da Nanda „weder ging noch stand“, paßt es nicht, daß er mit einem Rājahaṃsa verglichen wird, der auf den Wogen dahineilt. Der Wortlaut unseres Bruchstückes, welcher besagt, Nanda, der weder ging noch stand, gleiche einem Rājahaṃsa, der auf Wellen schwimmt, entbehrt des Widerspruches in sich selbst. Mich bedünkt, diese Spielform *taramstarāṅgeṣviva* müsse in den Text gesetzt werden. *taramstarāṅgeṣviva* bietet Shāstrīs Ausgabe des Saundarananda in der Bibl. Ind., allerdings nach der wenig zuverlässigen Papierhandschrift aus Nepal. Das bessere Palmblatt-Manuskript liest *tura-* oder *nura-*<sup>73</sup>. Das ist zwar immerhin etwa 600 Jahre älter

<sup>69</sup> Lies *nūpura-*.

<sup>70</sup> Lies *kramairdī-*.

<sup>71</sup> Lies *-rākṣāḥ*.

<sup>72</sup> Lies *-saḥ*.

<sup>73</sup> Vgl. Johnston, Textausgabe, S. 28, Variantenverzeichnis zum Verse.

<sup>68</sup> Die Texte lauten verschieden.

als die Papierhandschrift<sup>74</sup>, aber da die Papierhandschrift nicht aus diesem Palmblatt-Manuskripte abgeschrieben ist, sondern aus einer anderen nepalesischen Vorlage<sup>75</sup>, geht hier die eine nepalesische Überlieferung des Wortlautes zusammen mit der zentralasiatischen. Das dürfte auch dafür sprechen, daß *aran* die echte Lesart ist<sup>76</sup>.

Noch an einer weiteren Stelle kann man fragen, ob sich die Lesart des zentralasiatischen Fragmentes nicht mehr als die der nepalesischen Überlieferung empfehle, nämlich iv 44b = Johnston iv 46b. Da bietet Johnstons Text:

*atha sa pathi dadarśa muktamānaṃ piṭṛnagare 'pi tathāgatābhīmānaṃ<sup>77</sup>  
daśabalamabhito vilambamānaṃ dhvajamanuyāna ivaindrārcyamānaṃ.*

Dafür steht in unserem Bruchstücke aus Zentralasien:

*atha sa pathi dadarśa muktamānaṃ piṭṛnagare bhigatāṃ gatābhīmānaṃ<sup>78</sup>  
daśabalamabhito vilambamānaṃ dhvajamanuttamivārcyamānamiti  
44.*

Der Ausdruck *gatābhīmānaṃ* ist leider nicht ganz eindeutig. Der Vers kann besagen: „Dann erblickte er auf dem Wege den, der die zehn Kräfte (eines Buddha) besaß, der den Stolz aufgegeben hatte (*muktamānaṃ*), der ohne Selbstgefühl<sup>79</sup> in die Stadt seines Vaters gekommen war . . .“ Den Text so zu verstehen, empfiehlt sich deshalb wenig, weil die Wendungen *muktamānaṃ* und *gatābhīmānaṃ* praktisch dasselbe bedeuteten. Soweit ich im Saundarananda beobachtet habe, sagt Aśvagoṣa sonst in seinen Versen nicht zweimal das gleiche aus. Bezieht man sich nun, den Begriff *gatābhīmāna* zu bestimmen, auf Stellen wie Saundarananda iii 17<sup>80</sup> oder vielleicht auch iv 25<sup>81</sup>, so darf man vielleicht *gatābhīmāna* auch auffassen als „der ohne feindliche Absicht war“, oder „der nichts zu sich in Beziehung brachte“<sup>82</sup>, oder „der ohne die falsche Meinung war, etwas zu besitzen“<sup>83</sup>, der ohne (weltliches) Verlangen war“<sup>84</sup>. Zwar kann ich diese

<sup>74</sup> Shāstrī, Textausgabe, Vorwort, S. ii, Johnston, Textausgabe, Vorwort, S. vi und S. i bzw. viii.

<sup>75</sup> Shāstrī, Textausgabe, Vorwort, S. ii, iii.

<sup>76</sup> Vgl. zum Verse auch Hultsch, ZDMG 72, S. 122. <sup>77</sup> Shāstrī: *tathā ga<sup>o</sup>*.

<sup>78</sup> Es ist sicher zu lesen: *piṭṛnagare bhigatāṃ*. Zum letzten Worte vgl. oben S. 407, A 2 und 1. Dem ganzen Zusammenhange des Textes nach scheidet ein Femininum aus.

<sup>79</sup> Vgl. Hultsch, ZDMG, 72, 123: „frei von Stolz und Hochmut“.

<sup>80</sup> *abhitastataḥ Kapilavāstu paramaśubhavāstusamstutaṃ | vastumatisūci śivopavanaṃ sa dadarśa niḥs pṛhata yā yathā vanaṃ ||*

<sup>81</sup> *avānṃukho niṣpraṇayaśca tathau bhrāturgṛhe 'nyasya gṛhe yathaiḥ | tas-mādatho preṣyajanapramādādbhikṣāmalabdhaiva punarjagāma ||*

<sup>82</sup> pW unter *abhīmāna* 3). <sup>83</sup> pW unter *abhīmāna* 4).

<sup>84</sup> Vgl. Böhtlingk, *Indische Sprüche*<sup>2</sup>, Nr. 1060. Stelle nach pW, *abhīmāna* 6):

zur Wahl gestellten Begriffsinhalte aus buddhistischem Schrifttume nicht nachweisen, doch wäre das nicht angetan, eine der vorgetragenen Auffassungen eindeutig zu widerlegen. Ja, selbst wenn *abhīmāna* die falsche Vorstellung bedeutete<sup>85</sup>, ließe sich der zentralasiatische Text halten. Könnte man ihn doch verstehen als: „Dann erblickte er auf dem Wege den, der die zehn Kräfte (eines Buddha) besaß, der den Stolz aufgegeben hatte, der in die Stadt seines Vaters gekommen war, von irriger (oder irrigen) Vorstellung(en) frei war . . .“, und auch so wären die beiden Begriffe *gatābhīmāna* und *muktamāna* klar und zureichend gegeneinander abgesetzt. Man kann, dies zu entkräften, kaum geltend machen, die zentralasiatische Form des Stollens iv b sei deshalb zu verwerfen, weil sowohl die Verszeile iv b wie d in der Handschrift metrisch verderbt sind. Diese Formfehler berühren den abweichenden Inhalt deshalb nicht, weil im Stollen iv b die Wortgebung trotzdem feststeht und sie von der Doppelschreibung des *na* nicht berührt wird. Außerdem darf man vielleicht geltend machen, die Textform der nepalesischen Überlieferung sei die leichtere Lesart. Wäre sie ursprünglich, dürfte kaum ein Abschreiber darauf verfallen sein, sie in die Wortgebung des zentralasiatischen Fragmentes umzusetzen. Der umgekehrte Weg, den Text des zentralasiatischen Manuskriptes in den des nepalesischen umzuschreiben, dürfte eher möglich sein.

Unter diese Stellen, bei denen man wird erwägen dürfen, ob sie neben der nepalesischen Überlieferung nicht doch als bedeutsam zu werten seien, möchte ich den Stollen iv 38d = Johnston iv 40d einreihen, mögen auch Bedenken bestehen bleiben. Der Vers lautet bei Johnston:

*didṛkṣayākṣiptamanā munestu Nandaḥ prayānaṃ prati tatvare ca |  
vivṛttadrṣṭiśca śanairiyayau tāṃ karīva paśyan sa laḍakareṇuṃ ||*

Statt *sa laḍakareṇuṃ* steht in unserem Fragmente *saladāṃ kareṇuṃ*. Das Wörtchen *sa* hinter *paśyan* mutet in der nepalesischen Textform einigermassen seltsam an. Ein mit *sa-* gebildetes Bahuvrīhi schiene sich mir gefälliger in den Vers zu fügen. Aber leider kann ich nirgends ein von *laḍ* (oder *lal*) abgeleitetes Nomen nachweisen, das etwa wie *kṛḍā* oder *jarā* gebildet wäre. Die Dinge bleiben damit in der Schwebe.

Des weiteren bedünkt mich, die zentralasiatische Lesart iv 37b löse vielleicht die Schwierigkeit, welche der umstrittene Wortlaut des Johnstonschen Textes iv 39b enthält. Hier lesen wir:

*āsaṃsāraṃ tribhuvanamidam cinvatāṃ tāta tādrṇnaivāsmākaṃ nayanapadavīm  
śrotamārgaṃ gato vā|yo 'yam dhatte viṣayakarīṇigāḍharūḍhābhīmānaḥ śivasvāntah-  
karaṇakariṇaṃ samyamālālinam ||* Die Strophe entstammt Bhartṛhari.

<sup>85</sup> *Laṅkāvatārasūtra*, herausgegeben von B. Nanjio, Kyoto 1923, S. 146, 13.



*sā taṃ prayāntaṃ ramaṇaṃ pradadyau pradyānaśūnyasthitāniśca-*  
*lākṣī |,*

wofür sich — die drei ersten Worte fehlen da — in unserem Fragmente findet:

*ramaṇaṃ | | | pradyānaśūnyāsthitāniścalākṣī.*

Daß *pradyāna-* und *-śūnyā-* verschrieben sind für *pradyāna-* und *-śūnyā-* steht fest. Trotzdem darf man fragen, ob *-śūnyāsthitā-* = *-śūnyāsthita-* so ohne weiteres auch zu verwerfen sei. Glaube ich doch, dieser Wortlaut lasse sich so verstehen: „die der Leere des Denkens teilhaft gewordene, unbewegliche Augen hatte“, freier etwa: „sie, deren Augen von Gedankenleere befallen starr waren“. Trifft diese Auffassung zu, dann wäre der Text so in Ordnung, wie ihn das zentralasiatische Manuskript bewahrte.

Zögernd erörtere ich unter dieser Gruppe von Spielformen des Textes schließlich die zentralasiatische Lesart iv 39c zu Johnstons Text iv 41c. In diesem lautet die Stelle:

*chātodarīṃ pīnapayodharoraṃ sa Sundarīṃ rukmadarīṃivādreḥ |*  
*kākṣeṇa paśyanna tatarpa Nandaḥ pibannivaikena jalam kareṇa ||*

Für die zweite Vershälfte steht in unserem Textbruchstücke:  
*kākṣeṇa paśyanna tu tāntatarpa pibannivaikena jalankareṇa ||*

Man kann die Schriftzüge der Handschrift ganz gewiß auch lesen: *na tāntatarpa*. *n* und *t* sind nicht zu unterscheiden. Dies kann dann nur einem sanskritischen *tāṃ tatarpa* entsprechen. Wir hätten dann einen Akk. sg. fem. des geschlechtigen Fürwortes vor uns. Der scheidet aber dem Textzusammenhange nach aus, weil die Stelle nur bedeuten kann: „er konnte sich an ihr nicht sattsehen“. Das ergibt allein schon der folgende Vergleich. Dann müßte man statt des Akkusatives einen Genitiv, Instrumental oder Lokativ des Pronomens erwarten. Man könnte nun zwar darauf hinweisen, daß *tarp* Bhaṭṭikāvya ii 52b mit dem Akkusativ der Person verbunden steht<sup>86</sup>. Doch beweist diese Strophe nur, daß ein solcher syntaktischer Verband im Saundarananda nicht vorliegt. Wie aus dem Vergleiche hervorgeht<sup>87</sup>, kann der Stollen c nur bedeuten, daß Nanda selber nicht befriedigt wurde, nicht, daß er einen anderen nicht erfreute. Sonst verpuffte der Vergleich. Auf idiomatische Unterschiede, welche zwischen

<sup>86</sup> PW iii 279a, unter 2. Der Text lautet: *anekaśo nirjitarājakastvaṃ | pīṇnatārp-*  
*sīrṇparakatoyaiḥ || samkṣipyā samrambhamāadvipakṣam | kāsthārbhake 'smim-*  
*stava rāma rāme ||.*

<sup>87</sup> Saundarananda iv 41 bei Johnston: *kākṣeṇa paśyanna tatarpa Nandaḥ |*  
*pibannivaikena jalam kareṇa ||* oder in unserem Bruchstücke: *kākṣeṇa paśyanna tu*  
*tāntatarpa |* usw.

beiden Aussagen bestehen, braucht also nicht hingewiesen zu werden. Den Akkusativ *tām* aber etwa als Akkusativ der Beziehung ansprechen, d. h. ihn übersetzen zu wollen: „er fand kein Genüge in bezug auf sie“, je nun, dem wird schon deshalb niemand beipflichten, weil diese Stelle die einzige wäre, wo ein Akkusativ der Person bei *tarp* so verwendet würde. Mir scheint nach allem, daß in dieser Verszeile kein von *tarp* abhängender Akkusativ des femininen geschlechtigen Pronomens vorliegen kann. Die an sich möglichen Formen *tam* und *tān* in dem Texte zu suchen, schließt sich von selbst aus.

Man könnte nun versucht sein, den Akkusativ *tām* von *paśyan* abhängig zu machen. Eine Sinn- oder Wortzäsur nach der fünften Silbe des Stollens gibt es nicht, welche dies zu tun ausschloesse. Um sich davon zu überzeugen, bedarf es nur, den vierten Gesang daraufhin durchzulesen. Dann wäre *tām* aber sehr befremdlich im Zusammenhange der Rede gestellt. Dies gälte um so mehr, als *tām* dann praktisch bestimmter Artikel zu *Sundarīm* im Stollen b würde. Ich fand im Saundarananda keinen Beleg sonst dafür, daß eine Form des geschlechtigen Fürwortes aus dem Hauptsatze als bestimmter Artikel zu einem Nomen zu ziehen ist, welches vom Partizip der untergeordneten Partizipialkonstruktion abhängt. Mir scheint, auch dieser Versuch, den Text zu lösen, sei nicht ansprechend.

So komme ich dazu, *tāt* zu umschreiben. Frau Lüders las *tāntatarpa*. Da nun *tāt* im klassischen Sanskrit ausgestorben ist<sup>88</sup>, man es also hier im Saundarananda zu finden schwerlich einräumen wird, muß ich unterstellen, *tāt* sei für *tat* verschrieben<sup>89</sup>. Ich möchte *tat* dann adverbial verstehen und übersetzen: „Er, der Sundarī mit einem Seitenblicke<sup>90</sup> . . . . . erschaute, wurde indes auf diese Weise nicht befriedigt, (ebensowenig) wie jemand, der Wasser mit einer Hand trinkt“.

Dann brauchte man die Textform des zentralasiatischen Fragmentes gewiß nicht zu verwerfen. Ich vermag nicht zu entscheiden, ob diese oder die nepalesische Lesart ursprünglich sei. Nur kommt es mir vor, als

<sup>88</sup> PW iii 279b.

<sup>89</sup> Vgl. S. 407 dieser Arbeit.

<sup>90</sup> Johnston, Übersetzung, S. 23, gibt den Ausdruck wieder: “with a sidelong glance” und führt in der zugehörigen Fußnote aus, Aśvaghōṣa verstehe, wie der Vergleich ergebe, *kākṣeṇa* als *ekākṣeṇa*. Dem steht Charpentier, *JRAS* 1934, S. 119, zurückhaltend gegenüber. Die einzige Stelle, welche ich zur Zeit den in den Wörterbüchern und von Charpentier verzeichneten Belegen für *kākṣa* zufügen kann, ist Bhāsa *Dūtavākya*, herausgegeben von Pandit T. Ganapati Sastri, Trivandrum 1918, S. 11, Zeile 6: *akṣān kṣipan sa kitavaḥ prahasana sagarvam | saṅkocayan-*  
*niva mudam dviśatām svakīrttyā | svairāsano Drupadarājasutām rudantīm | kākṣeṇa*  
*paśyati likhatyapi gām nayajñah ||.* Mir scheint das Wort hier zu bedeuten: „mit einem Seitenblicke“.

wäre vom Wortlaute der nepalesischen Überlieferung aus nicht so leicht jemand darauf gekommen, sie in diejenige unseres Fragmentes umzuschreiben, weil sie unbedingt leicht verständlich ist.

Bei einer Reihe anderer Fälle halte ich dafür, die Spielform des zentralasiatischen Buchstückes sei nicht ursprünglich, sondern verderbt.

Hierunter rechne ich zunächst die Stelle iv 40c = Johnston iv 42c. Seine Ausgabe des Werkes bietet:

*so 'niścayānñāpi yayau na tasthau,*

das Fragment dagegen:

*sa niścayannāpi yayau na tasthau.*

*niścayan* ist verschrieben für *niścayān*. Daß *sa* ursprünglich sei, erachte ich für ausgeschlossen. Ob sich der Schreiber versah, indem er den *o*-Vokal ausließ, oder ob eine zentralasiatische Schreibgewohnheit sich durchsetzte, kann ich nicht entscheiden.

Weiterhin ist in unserem Fragmente der Stollen iv 44d<sup>91</sup> verderbt.

Johnston iv 46d steht:

*atha sa pathi dadarśa muktamānaṃ pūṛṇagare 'pi tathāgatābhimānaṃ /*  
*daśabalamabhito vilambhamānaṃ*

*dhvajamanuyāna ivaindramarcyamānaṃ ||*

Im Fragmente lautet Stollen d:

*dhvajamanuttamivārcyamānam*

In Verszeile d fehlt an der angegebenen Stelle eine Kürze. Ich vermag sie nicht zu ergänzen, noch kann ich die übrigen Abweichungen im Texte beurteilen.

Nicht in Ordnung ist meines Erachtens ferner der Text des Fragmentes v 2c.

Dem Johnstonschen:

*kecitsvakeṣvāvasatheṣu tasthuḥ*

steht im Fragmente gegenüber:

*kecitsvayaiṅvāyatane tu tasthuḥ.*

Von dem unerklärlichen *svayaiva* abgesehen ist schon der Singular *āyatane* neben dem Plurale *kecī* auffällig.

Für verderbt erachte ich weiter die Verszeile v 5b unseres Fragmentes.

Die Texte lauten:

Johnston: *svaṃ cāvasaṅgaṃ pathi nirmumukṣurbhaktiṃ janasyānyama-*  
*teśca rakṣan |*

*Nandaṃ ca gehābhimukhaṃ jighṛkṣanmārgaṃ tato 'nyam*  
*sugataḥ prapede ||*

Fragment: *×aktiñ[c]a tasyānya[t]ameśca rakṣaṃ.*

<sup>91</sup> Vgl. Hultsch, *ZDMG* 72, S. 123.

Den Rest brauche ich hier aus dem Fragmente nicht auszuheben. *ca* steht sicher. Statt *tasya* könnte man, rein von der Schrift aus gesehen, ebensogut *nasya* lesen. Mit *anyatames* läßt sich nichts anfangen, auch dann nicht, wenn man unterstellt, es sei für *anyatamais* verschrieben. Ich zweifle nicht, daß der Abschreiber versehentlich zwei Silben umstellte und *anyamates* zu lesen ist. Der Vers bietet nun folgende Sachlage: *svam* des ersten Stollens kann sich nur auf Buddha beziehen. Von Nanda handelt die dritte Verszeile. *tasya* der zweiten kann sich nur auf Nanda beziehen, wie der Text in dem Fragmente lautet. Dann mutet es aber sehr befremdlich an, daß von Nanda, ehe er beim Namen genannt wird, mit dem Fürworte *tad* gesprochen wird. Mir scheint sich unter solchen Umständen die nepalesische Überlieferung des Textes mehr zu empfehlen. Ich möchte die zentralasiatische Form der Verszeile für verderbt halten.

Ganz sicher verschrieben ist schließlich die Stelle v 6c in unserem Bruchstücke. Wir lesen bei Johnston:

*tato viviktaṃ ca viviktacetāḥ sanmārgavinīmārgamābhipratasṭhe |*  
*gatvāgrataścāgryatamāya tasmai nāndīvimuktāya nanāma Nandaḥ ||*

Statt *gatvāgrata-* steht in unserem Fragmente: *gatāgrata-*. Es ist wohl am wahrscheinlichsten nach dem Textzusammenhange, daß *gatā-* verschrieben ist für *gatvā-*, vorausgesetzt, daß der Wortlaut der zweiten Halbstrophe in beiden Manuskriptzweigen, dem nepalesischen und dem zentralasiatischen, sich deckte.

Die auseinandergehenden Lesarten sicher gegeneinander abzuwerten, bedürfte es einer größeren Zahl an Handschriften, als zu Gebote stehen.

Am meisten fällt an diesem Fragmente auf, daß sein Bestand an Versen von dem der gedruckten Ausgaben des Saundaranandakāvya abweicht. Dabei gilt dies in zweifacher Weise. Einmal findet sich die Strophe iv 45<sup>92</sup> des Fragmentes in der nepalesischen Überlieferung unserer Ausgaben nicht wieder. Zum anderen enthalten diese, der Verszählung nach, zwei Strophen mehr als unser Bruchstück.

Was zunächst die im Fragmente überschießende Strophe iv 45 anbelangt, so läßt sich erhärten, daß dieser Vers nicht ursprünglich zum Werke gehört, sondern später von fremder Hand zugefügt wurde. Dies kann sowohl von der Form wie vom Inhalte her bewiesen werden.

Unter den ersten Gesichtspunkt fällt, daß hinter dem Verse iv 44 (= Johnstons Text iv 46) ein *iti* steht, welches nach dem Versmaße nicht in die Strophe gehört. Es ist also zur Unterschrift des Gesanges zu ziehen: *iti Saundaranande kāvye* (Johnston: *mahākāvye*) *bhāryayācūtako* (John-

<sup>92</sup> Versmaß: *puṣṣpitāgrā*.

ston: *bhāryā-*) *nāma caturtha sarga* (Johnston: *caturthah sargah*). Dies *iti* fehlt nun zwar in Johnstons Text, doch bestätigen die Lesarten des Johnstonschen Apparates zu anderen Kapitelunterschriften diese meine Auffassung. So findet sich in der Handschrift P<sup>93</sup> hinter dem 8. Gesange: *iti śrī Saundaranānde . . . strivighāto nāmāṣṭamah sargah*. Hinter dem 11. Gesange steht in beiden Handschriften, L<sup>94</sup> und P: *iti Saundaranānde* (P: *-rā-*) . . . *svargāpavādo nāmaikādaśah* (P: *-śamah*) *sargah* (L: *sargga*). Der 12. Gesang ist ebenfalls in beiden Handschriften mit dem Kolophon versehen: *iti Saundaranānde* (P: *-rā-*) . . . . . *dvādaśah sargah*<sup>95</sup>. Beide Handschriften schreiben unter den 14. Gesang: *iti Saundaranānde* (P: *-rā-*) . . . . . *caturdaśah sargah* (P: *sargga*). Die Nachschrift zum 16. Gesange lautet: *iti Saundaranānde* (P: *-rā*) . . . . . *ṣoḍaśah sargah*<sup>96</sup>, und zwar ebenfalls in beiden Handschriften. Danach steht es fest, daß das *iti* hinter dem Verse iv 44 unseres Bruchstückes zur Kapitelunterschrift zu ziehen ist.

Das beweist aber gleichzeitig, daß die Strophe iv 45 des Fragmentes einen natürlichen Textzusammenhang zersprengt. Sie muß also später eingeschoben worden sein.

Es bedarf dessen nicht, auf die Formen *anayīṣu* und *niyaṃndra-* hinzuweisen, weil der Vers auch inhaltlich gegenstandslos und fehl am Platze ist. Lesen wir doch v 20:

*tato munīstaṃ priyamālyahāraṃ vasantdmāsena kṛtābhikāraṃ |*  
*nināya bhagnāpramadāvihāraṃ vidyāvihārābhimatam vihāraṃ ||*

Der Hauptgegenstand, daß nämlich Buddha Nanda in das Kloster führt, ist aber an dieser Stelle des 5. Gesanges zweifelsohne an seinem Platze, nicht aber dort, wo er im 4. Gesange des Fragmentes steht.

So fügen sich formale und inhaltliche Beweismittel zum Schlusse zusammen, daß die Strophe iv 45 unseres Bruchstückes unecht ist.

Damit verbleiben dem zentralasiatischen Texte des 4. Gesanges 44 Verse. Ihnen stehen nach den Ausgaben Johnstons und Shāstris in der nepalesischen Überlieferung 46 gegenüber.

Es gelang mir nicht, aus Johnstons Text zwei Verse als später zugefügt zu erweisen. In einem Betracht könnte man Bedenken gegen den Vers iv 10 anmelden. Es ist immerhin merkwürdig, daß in den Strophen iv 8, 9

<sup>93</sup> Johnston, Vorwort zur Textausgabe, S. viii.

<sup>94</sup> Johnston, Vorwort zur Textausgabe, S. vi, ix. L ist das bessere Manuskript.

<sup>95</sup> Hier ist das *iti* zwar mit dem Schlußworte des letzten Verses *ca* zu *ceti* im Sandhi zusammengezogen, doch steht es außerhalb der Strophe.

<sup>96</sup> Auch hier steht das letzte Wort des Schlußverses in Sandhiform vor dem *iti*, doch gehört dem Versmaße nach *iti* auch hier nicht in die Strophe. Man vergleiche als Gegensatz die Schlußstrophe des 18. Gesanges.

und 11 immer vom Paare<sup>97</sup> Nanda und Sundarī gesprochen wird, iv 10 dagegen der Dual *ubhau* steht. Soviel ich sehe, entspricht dem Ausdrucke *giriṇirjharasthau*, welcher im Vergleiche von *kiṇṇarīkiṇṇapuruṣau* ausgesagt wird, nichts in der Aussage über Nanda und Sundarī. Der Inhalt ist recht allgemein, während die Verse iv 8, 9, ja selbst 11, viel mehr ins einzelne mit ihren Angaben gehen. Doch vermag ich den Verdacht nicht schlüssig als zurecht bestehend zu erweisen.

Vielleicht wird man auch geltend machen, im Verse iv 7 erwarte man statt des Optatives *śobheta* eher einen Indikativ, aber das schlägt kaum durch.

Mir bleibt nichts weiter übrig, als diese Aufgabe zu lösen einem Tüchtigeren zu überlassen.

<sup>97</sup> iv 8: *dvandva*, iv 9: *mithuna*, iv 11: *dvandva*.

DEUTSCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN

INSTITUT FÜR ORIENTFORSCHUNG

Veröffentlichung Nr. 24

---

FRIEDRICH WELLER

DIE FRAGMENTE DER JĀTAKAMĀLĀ  
IN DER  
TURFANSAMMLUNG  
DER BERLINER AKADEMIE

1955

---

AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

zum 80. Geburtstag gewidmet

Auf den kommenden Seiten möchte ich berichten, welche Fragmente der Jātakamā Āryasūras sich in der Turfan-Sammlung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin sanskritischer Handschriftenreste aus Zentralasien vorfinden und wie sie aussehen. Das Verdienst, die Textstückchen als Bruchstücke der Jātakamā bestimmt zu haben, gebührt Frau Else Lüders.

Über das Fundgut unterrichtet die folgende Übersicht ebenso wie über die Unterlagen überhaupt, auf welchen meine Arbeit ruht.

Nr.	Kerns Text		mein Sigel	Or. Signatur	Original	Umschrift EL
	Nr.	Seite				
1	2	11, 1—12, 5	Fragment A	M 1053	in Berlin	vorhanden
2	6	30,13—31,15	„ B	M 1053	ausgelagert	„
3	10	72,13—73,13	„ i	T 1054	„	„
4	14	89, 2—89,25	„ C	M 1053	in Berlin	„
5	19	114, 8—115, 6	„ ii	T 1054	„ „	„
6	21	126, 1—126,20	„ iii	T 1054	„ „	„
7	23	149,21—150,19	„ iv	T 1054	„ „	„
8	23	153,21—154,12	„ v	T 1054	„ „	„
9	23	154,17—155, 9	„ vi	T 1054	„ „	„
10	24	155,13—155,21	„ vii	T 1054	„ „	„
11	27	176,13—177, 8	„ viii	T 1054	„ „	„
12	28	186,15—187,10	„ ix	T 1054	„ „	„
13	28	187,13—188, 9	„ x	T 1054	„ „	„
14	31	209,13—210, 7	„ xi	T 1054	„ „	„
15	31	211, 4—212, 5	„ xii	T 1054	„ „	„
16	32	230,21—231,21	„ xiii	T 1054	„ „	„
17	34	239, 3—239,23	„ xiv	T 1054	„ „	„

Die Originale der Fragmente B und i sah ich nicht, doch verfügte ich über Photokopien aller siebzehn Bruchstücke.

Wie schon aus der Signatur der Originale zu ersehen ist, zerfällt das Fundgut in zwei Gruppen. Die mit M bezeichneten Handschriftenreste stammen aus Murtuq<sup>1</sup>, T steht für Toyoq. Die letzte Gruppe von Fragmenten war ursprünglich unter der Nummer T 848 aufgenommen worden. Sie wurde später von Frau Lüders<sup>2</sup> in T 1054 umgeändert und durch ein davorstehendes N.N. als „neue Nummer“ gekennzeichnet. Auch die erste Gruppe änderte ihre Bestandsnummer. Sie lautete zunächst M 847. Bei der Bezeichnung dieser M-Bruchstücke vermag ich etwas nicht aufzuklären. Auf dem Glasrahmen des Fragmentes A kleben zwei Schilder. Auf deren älterem steht geschrieben: „M 847, Jātakamā p. 11“. Dabei ist das M über ein S

oder Š geschrieben. Auf dem jüngeren Schilde steht — von anderer Hand geschrieben — zu lesen: „T III<sup>1</sup> Š 91, NN M 1053, M 847, ed. p.“<sup>3</sup>. Auf dem Originale selbst ist hinter dem Gummistempel T III handschriftlich mit Bleistift eingetragen Š 91. Auch auf Frau Lüders' Umschrift des Fragmentes A steht unter dem Sigel M 847 an zweiter Stelle S 845. Dieses Sigel ist gestrichen, darunter findet sich die Bezeichnung M 1053. Sonst bedeutet S Sängim, Š dagegen Šorčuq. Fragment B ist in Frau Lüders' Umschrift bezeichnet mit M 847, N.N. M 1053. Auf der Vorderseite des Blattes selbst findet sich wieder der Gummistempel T III, dahinter steht handschriftlich M 146. Auf dem Schilde des Glasrahmens des Fragmentes C steht geschrieben: „M 1053“, auf der Rückseite des Originalblattes selbst „M 145“. Wie es sich erkläre, daß beim Fragment A die Sigel S, Š und M miteinander wechseln, das eine in das andere auf dem einen Schilde der Bestandsaufnahme umgeändert wurde, bleibt offen. Aus Grünwedels Bericht<sup>3</sup> vermag ich den Sachverhalt nicht zu klären. Die da auf S. 313 genannten Verzeichnisse der gefundenen Handschriften und Blockdrucke sind gegenwärtig nicht zugänglich.

Sei dem, wie ihm sei, alle drei M-Fragmente sind in zentralasiatischer Brāhmī geschrieben. Die Bruchstücke A und C stehen auf verschieden gefärbtem Papiere. Das des ersten sieht dunkelbraun aus, das des zweiten rötlich, Vorder- und Rückseite sind dabei unterschiedlich getönt. Ich kann nicht beweisen, daß diese beiden Fragmente einem und demselben Manuskripte entstammen. Ebensovienig vermag ich zu bestimmen, ob das Bruchstück B, dessen Original ich nicht sah, etwa einer dritten Handschrift angehörte oder mit einem der beiden anderen Fragmente gleichen Ursprungs sei. Die Blätter A und C sind 7 cm hoch, sie dürften der Länge nach über 40 und wohl unter 45 cm gemessen haben. Geht man davon aus, daß dem Blatte, von welchem Fragment A erhalten blieb, etwa 1 Seite und 5 Zeilen, d. h. zusammen 30 Zeilen, der Kernschen Textausgabe entsprechen, dann darf der Umfang des gesamten Manuskriptes auf zwischen 190 und 200 Blätter geschätzt werden. Fragment C setzt ein Blatt voraus, auf welchem etwa 25 Zeilen des Kernschen Textes standen. Danach errechnet sich eine Handschrift von etwa 230 bis 240 Blättern. Über das Blatt, von dem Fragment B übrig blieb, kann ich schon deshalb nichts sicher aussagen, weil ich nicht weiß, in welchem Maßstabe die Photokopie aufgenommen wurde. Erwägt man aber, daß der Text des Blattes, von welchem Fragment B stammt, ungefähr den Wortlaut der Kernschen Ausgabe von S. 30, Z. 13 bis S. 31, Z. 15 ausmacht, d. h. also 27 Zeilen der Kernschen Ausgabe, dann dürfte das Manuskript zwischen 213 und 222 Blättern umfaßt haben. Der Unterschied zwischen den jeweils ersten und zweiten Zahlen ergibt sich daraus, daß im ersten Falle die Seite der Kernschen Ausgabe mit 24, im zweiten mit 25 Zeilen Text angesetzt wurde. Diese errechneten Zahlen scheinen nun nicht eben dafür zu sprechen, daß diese Blätter aus einem einzigen Manuskripte herrühren. Indessen läßt sich mit dergleichen Berechnungen nicht viel beweisen. Dürfte doch die wirkliche Zahl der Blätter schon deshalb unter den errechneten liegen, weil die Verse in der handschriftlichen Fassung, anders als bei Kern, nicht abgesetzt geschrieben waren. Weiter ist die Grundlage sehr schmal, welche die erhaltenen Bruchstücke für die Berechnung abgeben, so daß

1) Ich bin Herrn Professor Waldschmidt Dank dafür schuldig, mir dies mitgeteilt zu haben.

2) Mitteilung Waldschmidts.

1) D. h.: 3. Turfanexpedition.

2) Die Zahl fehlt hier.

3) Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan, Berlin 1912, S. 223 ff.

diese einigermaßen unsicher bleibt. Ernster ist vielleicht ein anderer Tatbestand zu werten. Auf allen drei Bruchstücken sieht man zwischenzeitliche Eintragungen in einem Alphabete, welches von demjenigen abweicht, in dem der Sanskrittext geschrieben ist. Ich kann diese Zusätze leider meist nicht lesen. Nach einer Fußnote, welche Frau Lüders ihrer Umschrift des Fragmentes B zusetzte, ist „später Tocharisch dazwischen geschrieben“ worden. Soviel ich sehe, stehen auf Fragment A zwischenzeitliche Nachträge in zwei Zeilen geordnet. In der ersten scheinen mir nur Akṣara zu stehen. Ich bat Herrn Dr. Thomas, sich diese Fragmente einmal anzusehen. Auch Fragment C weist einzelne zwischenzeitliche Akṣara auf. Ich bedaure es lebhaft, auch von dieser Seite her den Knoten nicht entwirren zu können. Die Schrift ist im ganzen dieselbe, nur wird in den Bruchstücken B und C der Visarga anders geschrieben als im Fragment A. Alle Blätter tragen auf Vorder- und Rückseite je 5 Zeilen Text. Wie immer sich die Dinge schließlich lösen mögen, fasse ich hier diese drei Fragmente A, B und C unter der Bezeichnung Murtoq-Fragmente zusammen. Das ist aber nur ein vorläufiger Notbehelf.

Diese Fragmente, oder wenigstens A und C, die ich allein sah, sind schwer zu lesen. Das Papier läßt durch seine dunkle Farbe die Schriftzüge nicht immer klar hervortreten, und dies um so weniger, als die Akṣara oft nicht eben gut erhalten sind. Dieser Umstand erschwerte es auch mit, etwas über das Alter der Handschrift auszusagen. Soviel ich sehe, ist das Alphabet praktisch dem der beiden Fragmente des Buddhacarita gleich. Es wird also nicht über das 6. Jahrhundert zurückreichen<sup>1</sup>. Muß ich schon diesen Zeitpunkt mit allem Vorbehalte angeben, so kann ich die zeitliche Grenze nach unten hin gar nicht ziehen.

Die aus Toyoq stammenden Fragmente bedienen sich eines zweifelsohne jüngeren Alphabetes als diejenigen aus Murtoq. Sie wurden auch nicht wie diese von der 3., sondern von der 2. Turfanexpedition mit heimgebracht. Das erhärten die während der Ausgrabung auf den einzelnen Bruchstücken eingetragenen Verzeichnisnummern:

Fragment i: * T 24;	Fragment viii: T II T 13;
„ ii: T II Toyoq;	„ ix: T II T 13;
„ iii: Aufschrift fehlt;	„ x: * T 37;
„ iv: T II T 24;	„ xi: T II T 16;
„ v: Aufschrift fehlt;	„ xii: T II T (Zahl fehlt);
„ vi: „ „	„ xiii: T II T 16;
„ vii: T II T 13;	„ xiv: T II T 32.

Fragment vii trägt Brandspuren, die Ränder sind verkohlt.

Da das Fragment mit der Nummer T II T 14 „in der nördlichsten buddhistischen Klosteranlage auf dem linken (östlichen) Ufer des Toyoqbaches“ ausgegraben wurde<sup>2</sup> werden auch unsere T-Fragmente der Jātakamālā daher stammen.

1) F. Weller, Zwei zentralasiatische Fragmente des Buddhacarita, Berlin 1953, S. 25.

2) T II fehlt hier. T II ist teils mit Gummistempel aufgedruckt, teils mit Bleistift handschriftlich eingetragen.

3) Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1909, S. 1048. Ebenda erfahren wir, daß T II T 20 „1905 im Tale von Toyoq, 15 km östlich Idiquṭ Shāhri“ gefunden wurde.

Die Blätter gehören, weil die Handschrift überall dieselbe ist, einem einzigen Manuskripte an. Es dürfte einen Umfang von zwischen 220 und 230 Blättern gehabt haben, Lüders<sup>1</sup> schätze rund 225.

Die Blätter dieser aus gelblichem Papier bestehenden Handschrift messen zwischen  $7\frac{1}{2}$ <sup>2</sup> und 8<sup>3</sup> cm der Höhe nach. Die Länge der Blätter läßt sich folgendermaßen berechnen: Auf Fragment xiv sind die Enden der 12 Zeilen des Manuskriptes erhalten, welche zu je 6 Stück die Seiten füllten. Danach läßt sich eine Durchschnittszahl von etwa 38 Akṣara je Zeile ansetzen<sup>4</sup>. Nun nehmen auf Fragment vii 18 Akṣara einen Raum von 18 cm Länge ein. Die Zeile dürfte damit 27—28 cm lang gewesen sein. Rechnet man dazu einen Blattrand von je  $1\frac{1}{2}$  bis 2 cm beiderseits, so wird die Blattlänge zwischen 30 und 32 cm betragen haben. Die erste dieser Zahlen kommt der von 29,2 cm recht nahe, welche Lüders<sup>5</sup> als Blattlänge maß. Da sich der Unterschied der zweiten, 32, lediglich aus der größeren Breite des Randes ergibt, dürfte die errechnete Zeilenlänge nicht wesentlich falsch bestimmt sein.

Die Fragmente i—xiv sind im gleichen Alphabete geschrieben, wie die zweite Gruppe von Fragmenten der Kalpanāmaṇḍitikā<sup>6</sup>, ich glaube, man kann eigentlich kaum zweifeln, daß sogar derselbe Mann beide Handschriften fertigte. Nach Lüders war die in diesem Manuskripte verwendete Schriftart etwa im 9. Jahrhundert n. Chr. im nördlichen Indien in Übung<sup>7</sup>. Ich vermag dies nicht nachzuprüfen. Das Alter unserer Fragmente i—xiv zu bestimmen, wird leider auch dadurch nicht gefördert, daß am selben Orte, wo diese Bruchstücke von Sanskrithandschriften ausgegraben wurden, sich chinesische Buchrollen fanden, die den ersten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts n. Chr. angehören<sup>8</sup>. So muß ich es notgedrungen dabei bewenden lassen zu sagen, daß, wenn Lüders Datierung des verwendeten Alphabetes zutrifft, das Manuskript nicht älter als das 9. Jahrhundert sein kann.

Über die Zahlen, welche auf der Rückseite der Fragmente ii und x stehen, handelt Lüders, Kalpanāmaṇḍitikā, S. 195. Außerdem findet sich noch eine Hunderterzahl auf dem Fragmente vii. Diese ist leider rechts unten so unglücklich abgerissen, daß sie von sich allein aus nicht mehr zu bestimmen ist. Doch dürfte es sich um dasselbe Zahlzeichen handeln, welches auf Fragment ii geschrieben ist, weil die da folgende Zahl 20 es ausschließt, daß die Seitenzählung des vii. Fragmentes in das nächst höhere Hundert fallen könnte. Dazu steht zwischen Fragment ii und vii zu wenig Text.

Nach Frau Lüders' Urteil, gingen vom Fragmente xiv bei der Auslagerung kleine Textstückchen verloren. Die übrigen Fragmente büßten nichts ein.

Außer diesen 14 Bruchstücken der Jātakamālā befinden sich in der Berliner Sammlung unter der Bezeichnung T 1054 noch eine Anzahl<sup>9</sup> kleinerer Textstück-

1) Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kuniāralāta, S. 196: „Die Differenz zwischen der Zahl der Handschriftenblätter und der Seitenzahl der Ausgabe ist nicht groß, sie beträgt aber doch ungefähr 15.“ 2) Fragmente ii, vi. 3) Fragment iv.

4) Im einzelnen schwanken die Akṣara einer Zeile zwischen 34 und 40, wobei 34 nur einmal vorkommt. Meist schwanken die Zahlen zwischen 37 und 39.

5) Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā, S. 194.

6) Lüders, Kalpanāmaṇḍitikā, S. 195.

7) Kalpanāmaṇḍitikā, S. 194. Vgl. auch F. Weller, Zwei zentralasiatische Fragmente des Buddhacarita, Berlin 1953, S. 26, Anm. 3.

8) v. le Coq, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1909, S. 1049.

9) Lüders spricht von 6 ganz kleinen Bruchstücken, Kalpanāmaṇḍitikā, S. 194, Anm. 2. Nach dem heutigen Zustande stimmt diese Zahl nicht mehr, die Zahl liegt höher.

chen vorhanden, die im gleichen Alphabet geschrieben sind, wie die Fragmente der Jātakamāḷā und der Kalpanāmaṇḍitikā. Auf zweien steht auch die Fundnummer T II T 16. Sie wurden also auch am gleichen Flecke gefunden, wie die Bruchstücke der Jātakamāḷā. Ich fand diese Stückchen ebensowenig wie Frau Lüders in der Jātakamāḷā. Deshalb veröffentliche ich sie hier nicht mit.

Wende ich mich nach diesen allgemeinen Bemerkungen den Einzelheiten der Fragmente zu, so möchte ich hier zusammenstellen, wo ein Punkt oder ein kleines Strichlein in Zeilenhöhe als Satzzeichen verwendet wird<sup>1</sup>. Es wird dies ziemlich unregelmäßig gebraucht

#### 1. ausgangs eines 1. Versstollens:

Fragment A, VZ 4: *pradāya*, Kern, S. 11, 10 steht keine Interpunktion.

#### 2. ausgangs eines 2. Versstollens:

Fragment iii, RZ 4: *roṣaṇ*, Kern, S. 126, 16: *roṣam* /;

„ x, VZ 6: *ca*, Kern, S. 187, 21: *ca* /;

RZ 3: *yathā*, Kern, S. 188, 3: *yathā* /;

„ xii, VZ 6: (*pa*)*ri(ś)rameṇa*, Kern, S. 211, 13: *pariśrameṇa* /;

„ xiv, VZ 5: *la(bh)yate*, Kern, S. 239, 10: *labhyate* /;

#### 3. ausgangs eines 4. Versstollens, mit und ohne doppelten Schlußstrich:

Fragment vii, RZ 2: *mahākṛpātutā*, Kern, S. 155, 19: *mahākṛpātutā* // 1 //;

„ ii, VZ 2: *idrśamvā* //, Kern, S. 114, 9: *idrśam vā* // 24 //

#### 4. am Satzende in der Prosa:

Fragment i, VZ 1: *ucyate*, Kern, S. 72, 15: *ucyate* / (folgt Vers);

„ ii, VZ 4: (*uvā*)*ca mā tāvadbhoḥ* //, Kern, S. 114, 12: *uvāca* / *mā*;

„ xii, RZ 2: *uvāca mā tāvadbhoḥ*, Kern, S. 211, 17: *uvāca* / *mā*;

„ RZ 4: *vrūhi*, Kern, S. 211, 23: *brūhi* / (folgt Vers);

„ i, RZ 6: *yatitavyam* //, Kern, S. 73, 11: *prayatitavyam* // (folgt Vers);

„ x, RZ 2: *upacakkrame* //, Kern, S. 188, 1: *upacakkrame* /.

#### 5. Absonderliche Fälle liegen vor

Fragment C, VZ 2, wo mitten im Satze *-taraṅgaṇ* steht. Kern, S. 89, 5 fehlt denn auch jedes Satzzeichen.

„ x, RZ 2: (*roṣava*)*ṣānniṣṭṛṣya*, Kern, S. 187, 24 natürlich *-vaṣānni*.

Andere Einzelheiten der Schrift werden im Verlaufe anschließend an die umschriebenen Fragmente besprochen.

Unsicher fühle ich mich, ob ich ein Zeichen, das auf den Fragmenten B, C vorkommt, richtig mit Visarga wiedergebe. Ich verweise auf S. 50, 52, Fußn. 25, 1. Ich fand bisher keinen Parallelfall, daß Visarga so geschrieben würde, wie es hier der Fall ist. Die Fragmente sind schwer zu lesen. Das Zeichen gleicht aber auch dem Interpunktionszeichen nicht, von dem ich eben sprach. Im Fragment A wird der Visarga

<sup>1</sup>) Literatur bei F. Weller, Zwei zentralasiatische Fragmente des Buddhacarita (= Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 46, 4, Berlin 1953), S. 12, Anm. 26.

anders geschrieben, nämlich so, wie er etwa bei Hoernle, JASB, lxii, 1894, Part i, Tafel iv, linke Spalte, abgebildet oder bei F. Weller, Zwei zentralasiatische Fragmente des Buddhacarita, Tafeln, zu sehen ist. Meine Umschrift bleibt ungesichert.

Des weiteren führe ich auf, was sich etwa unter dem Begriffe Orthographie zusammenschließen läßt.

#### A. Die Fragmente sind manchmal verschrieben. Hierunter ordne ich folgende Einzelfälle ein:

##### 1. a für ā

Fragment i, RZ 3: *tadāśavaśaḥ* für Kern, S. 73, 6: *tadāśāvaśaḥ*.

##### 2. a für i (unsicher)

Fragment x, VZ 6: *-vṛtaṃ* neben Kern, S. 187, 21: *-vṛtiṃ*;

Fragment x, RZ 3: *saṃrambha(taram)*, Kern, S. 188, 2: *saṃrambhitaram*<sup>1</sup>.

##### 3. ā für a

Fragment A, VZ 3: *ṛddhyābhisamskāraṃ*, Kern, S. 11, 6: *ṛddhyabhi*<sup>2</sup>.

##### 4. i für ī

Fragment C, RZ 3: (*u*)*patativa*<sup>3</sup>, Kern, S. 89, 19: *utpatativa*.

##### 5. ī für i

Fragment A, VZ 3: *-unmī(ś)i(t)a-*, Kern, S. 11, 7: *-unmiṣita-*.

##### 6. u für ū

Fragment C, VZ 1: *babhuvuḥ*, Kern, S. 89, 2/3: *babhūvur*.

Fragment C, VZ 4: *mṛdubhūta*, Kern, S. 89, 9: *mṛdūbhūta*.

##### 7. ū für u

Fragment xii, RZ 5: *sāsrū* ///, Kern, S. 212, 2: *sāsrūnayanatvam*.

Fragment A, VZ 5: *Śakrastū*, Kern, S. 11, 14: *Śakrastu*.

##### 8. o für e

Fragment x, RZ 4: *ī(kṣat)o*, Kern, S. 188, 4: *ikṣate*<sup>4</sup>.

##### 9a. n für ṇ

Fragment A, RZ 4: *paryamkena*, Kern, S. 11, 23: *paryañkena*.

##### b. n für ś

Fragment xiv, VZ 1: *anunayaḥ*, Kern, S. 239, 3: *anuśayaḥ*.

##### 10. p für m

Fragment ii, VZ 3: *sāparṣav(ad)*, Kern, S. 114, 12: *sāmarṣavad*.

##### 11. m für d

Fragment i, RZ 1: *n(i)rmoṣa*, Kern, S. 73, 2: *nirdoṣa*<sup>5</sup>.

##### 12. Anusvāra fehlt

Fragment i, RZ 2: *eva*, Kern, S. 73, 4: *evam*<sup>6</sup>.

<sup>1</sup>) Vgl. unten S. 24, Nr. 11 und S. 42, Fußn. 1.

<sup>2</sup>) Vgl. unten S. 26, 19. <sup>3</sup>) Vgl. unten S. 54, Fußn. 6. <sup>4</sup>) Vgl. unten S. 24, Nr. 12.

<sup>5</sup>) Vgl. unten S. 21, Nr. 2. <sup>6</sup>) Vgl. unten S. 21, Nr. 3.

- Fragment ii, RZ 1: *sokaklamam*, Kern, S. 114, 18: *sokaṇi klamam*<sup>1</sup>.  
 Fragment viii, VZ 2: */// māṇajā ///*, Kern, S. 176, 14: *nyagrodhaphalam  
 paripakvatālaphalādhikatarapramāṇam jālakaraṇḍaka-  
 pārśvato vilagnam*<sup>2</sup>.  
 Fragment x, RZ 2: *-sabhṛānta-*, Kern, S. 188, 1: *-saṃbhṛānta-*<sup>3</sup>.
13. Anusvāra steht vielleicht zuviel  
 Fragment B, RZ 3: *godhāṇ*, Kern, S. 31, 9: *godhā*<sup>4</sup>.
14. Visarga ausgelassen  
 a) vor ś+ Konsonant  
 Fragment ii, VZ 5: *tapāśramaiśca*, Kern, S. 114, 14: *tapāśramaiśca*.  
 b) vor s+ Konsonant  
 Fragment A, VZ 3: *cakṣusthāne*, Kern, S. 11, 7: *cakṣuṣthāne*<sup>5</sup>.  
 c) Visarga versehentlich nicht geschrieben vor *k-* des folgenden Wortes:  
 Fragment xiii, VZ 6: *sthūtā ki(m)*, Kern, S. 231, 6: *sthūtāḥ kim*.  
 d) Visarga ist verschrieben in / (?)  
 Fragment x, VZ 2: *(pratyāha)tapraṇayā/ jānānāśca*, Kern, S. 187,  
 13/14: *-praṇayāḥ prajā-*
15. Visarga überschüssig  
 Fragment A, RZ 1: *satvahi(tai)ṣitāḥ*, Kern, S. 11, 17: *sattvahitaiṣitā*<sup>6</sup>.
16. *s* für ś  
 Fragment xii, RZ 5: *sāsrū////*, Kern, S. 212, 2: *sāsrūnayanatvam*.
17. Ein *-y-* wurde nicht geschrieben.  
 Fragment ii, RZ 5: *(mā)hātmena*, Kern, S. 115, 4: *māhātmyena*<sup>7</sup>.  
 Fragment xi, RZ 5: *rājāc-*, Kern, S. 210, 6: *rājyāc-* (= *rājyāt*)<sup>8</sup>.
18. Ein *-y-* wurde zuviel geschrieben.  
 Fragment xii, RZ 4: *syatyaṇ*, Kern, S. 211, 23: *satyaṇ*.  
 Fragment i, VZ 4: *lakṣmyeva*, Kern, S. 72, 21 *lakṣmeva*<sup>9</sup>.
19. Akṣara vertauscht  
 Fragment vii, VZ 5: *upajīvyam(āna)*, Kern, S. 155, 14: *upavījyamāna*<sup>10</sup>.  
 Fragment ix, RZ 5: *viṣaṭa(s)*, Kern, S. 187, 8: *viṣapas*.
20. Ein Akṣara fiel aus.  
 Fragment vi, RZ 5: *///māpāśrayatvād///*, Kern, S. 155, 7: *evaṇi mūhyā-  
 dṛṣṭīrananuyogakṣamā nupāśrayatvādasevyā*<sup>11</sup>.  
 Fragment xiv, RZ 6: *na varttata i(ti)*, Kern, S. 239, 22: *na nivartata iti*<sup>12</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. unten S. 22, Nr. 5.      <sup>2</sup> Vgl. unten S. 23, Nr. 9.

<sup>3</sup> Vgl. unten S. 24, Nr. 11.      <sup>4</sup> Vgl. unten S. 26, Nr. 22.

<sup>5</sup> Vgl. Pischel, SBPAW 1904, xxv. Stück, S. 5f. Vor *s-* steht der Visarga im Wortsandhi  
 Fragment A, RZ 5: *upacārapurā: / / m =* Kern, S. 12, 2: *upacārapurāḥsaram* und im äußeren  
 Sandhi beim Übergange vom 1. zum 2. Versstollen Fragment C, RZ 2: *-raśmijāloḥ sūryaḥ* wie bei  
 Kern, S. 89, 17.

<sup>6</sup> Vgl. unten S. 50, Fußn. 25, und S. 26, 20.      <sup>7</sup> Vgl. unten S. 34, Fußn. 1 und S. 16, 2.

<sup>8</sup> Vgl. unten S. 24, Nr. 13.      <sup>9</sup> Vgl. unten S. 27, 2.      <sup>10</sup> Vgl. unten S. 23, Nr. 8.

<sup>11</sup> Vgl. unten S. 22, 7.      <sup>12</sup> Vgl. unten S. 25, Nr. 18.

21. Statt eines Nasales ist Anusvāra und Nasal geschrieben.  
 Fragment vii, VZ 6: *cainammapari(l)u(pta)dharmaṣaṇjñāṇ*, Kern, S. 155,  
 16: *cainamapariluptadharmasamjñāṇ*.  
 Fragment i, VZ 5: *maṇḍodyamāḥ*, Kern, S. 72, 22: *mandodyamaḥ*<sup>1</sup>.
- B. Eine Anzahl anderer Erscheinungen lassen sich als Schreibgepflogenheiten zu-  
 sammenfassen. Hierunter stelle ich im einzelnen:
1. Der Klassennasal ist geschrieben.  
 Fragment C, VS 2: *taraṅgaṇi*, Kern, S. 89, 5: *taraṅgaṇi*.  
 Fragment xiv, RZ 3: *praśansāyām*, Kern, S. 239, 18: *praśaṇsāyām*.
2. Anusvāra ist statt eines Klassennasales geschrieben.  
 Fragment A, RZ 4: *paryamkena*, Kern, S. 11, 23: *paryamkeṇa*.  
 Fragment xii, RZ 3: *mumcasi*, Kern, S. 211, 19: *muṅcasi*.  
 Fragment ix, VZ 1: *vaṃcyate*, Kern, S. 186, 15: *vaṅcyate*.  
 Fragment x, RZ 3: *dāṃḍa*, Kern, S. 188, 3: *dāṇḍa*.  
 Fragment ix, RZ 5: *kaṃpamāna*, Kern, S. 187, 7: *kampamāna*.  
 Fragment A, VZ 2: *(k)āṃti*, Kern, S. 11, Z. 4: *kānti*;  
 VZ 5: *aṃ(ta)ḥpure*, Kern, S. 11, 12: *antaḥpure*;  
 VZ 5: *samaṃtā*, Kern, S. 11, 13: *samantā*.
3. Defektivschreibung *tv* statt *ttv*  
*satva* Fragment i, RZ 5; A, RZ 1; C, RZ 4 = Kern, S. 73, 9; 11, 17; 89, 22.  
*vodhisatva* Fragment vii, RZ 2; xi, RZ 3 = Kern, S. 155, 19; 210, 2 *bo-*.
4. Ein Konsonant wird verdoppelt  
 a) nach ṛ<sup>2</sup>  
 Fragment x, VZ 5: *vivṛṭṭya*, Kern, S. 187, 19: *vivṛṭya*.  
 b) vor *r*  
 Fragment ii, RZ 2: *parattra*, Kern, S. 114, 20: *paratra*.  
 RZ 4: *cāmuttra*, Kern, S. 115, 1: *cāmutra*.  
 Fragment iii, VZ 4: *(tvayā)tttra*; Kern, S. 126, 4: *tvayātra*.  
 VZ 6: *(ś)ātrava-*, Kern, S. 126, 9: *sātrava-*.  
 Fragment vi, VZ 4: *(m)ittrāṇi*, Kern, S. 154, 21: *mitrāṇi*.  
 Fragment vii, VZ 5: *(vici)tttra-*, Kern, S. 155, 14/15: *vicittra-*.  
 RZ 3: *māttra*, Kern, S. 155, 20: *mātra*.  
 Fragment x, RZ 2: *upacakkrame*, Kern, S. 188, 1: *upacakrame*.  
 Fragment xiv, VZ 1: *tattra*, Kern, S. 239, 3: *tatra*.  
 RZ 2: *tattra*, Kern, S. 239, 16: *tatra*.
- c) nach *r*  
 a) *j*  
 Fragment i, VZ 1: *-āvarjjita-*, Kern, S. 72, 14: *-āvarjita-*.

<sup>1</sup> Kern, S. 245: alle Handschriften bieten: *-māḥ*. Vgl. unten S. 27, Nr. 2.

<sup>2</sup> Vgl. *prakṛṭṭyā* bei Sieg, Neue Bruchstücke der Sanskrit-Grammatik aus Chinesisch-Tur-  
 kistan (SBPAW, 1908, viii. Stück), S. 6. Dort wird auch über die Verdopplung von Konsonanten  
 im allgemeinen gehandelt.



β) *n*

Fragment xiv, VZ 5: (*u*)*pacirṇe*, Kern, S. 239, 10: *upacirṇe*.  
RZ 5: *-varṇe*, Kern, S. 239, 21: *-varṇe*.

γ) *t*

Fragment i, VZ 6: *kirttyāśrayo*, Kern, S. 72, 24: *kirtty-*.  
RZ 1: *kirttyābharāṇaḥ*, Kern, S. 73, 2: *kirtty-*.  
RZ 6: *kirtti*, Kern, S. 73, 12: *kirti*.

Fragment x, VZ 6: (*kī*)*rtti(m)*, Kern, S. 187, 21: *kirttiṃ*.

Fragment iii, VZ 3: *-vartī*, Kern, S. 126, 3: *-vartī*.

Fragment xi, RZ 6: (*a*)*nuvartamā(ne)*, Kern, S. 210, 7: *anuvarta-*  
*māne*.

Fragment xii, VZ 4: *-nivartana-*, Kern, S. 211, 9: *-vinivartana-*.

Fragment xiv, RZ 3: *pravartitum*, Kern, S. 239, 17: *pravartitum*.

RZ 6: *vartate*, Kern, S. 239, 23: *nivartate*.

δ) *d*

Fragment xiv, RZ 2: *anta(r)ddadhe*, Kern, S. 239, 16: *antardadhe*<sup>1</sup>.

ε) *m*

Fragment i, VZ 3; vii, VZ 6: *dharmma*, Kern, S. 72, 18; 155, 16:  
*dharmā*;

xiii, VZ 6: (*dha*)*rmme*, Kern, S. 231, 6: *dharme*.

Fragment iv, RZ 1: (*ka*)*rmma*, Kern, S. 150, 7: *karma*.

Fragment xiii, RZ 3: *karmabhiḥ*, Kern, S. 231, 17: *karmabhiḥ*.

ζ) *v*

Fragment A, VZ 1: *s(ā)rvabh(au)m /*, Kern, S. 11, 2: *sārvabhauma-*  
*vam*.

## 5. Ein Konsonant wird aber auch nicht verdoppelt

a) vor *r*

Fragment vii, VZ 4: *-prasrava(ṇa)*, Kern, S. 155, 13: *-prasravaṇa-*.

b) nach *r*a) *g*

Fragment i, VZ 5: *nisarga-*, Kern, S. 72, 22: *nisarga-*.  
i, RZ 4: *sva(r)ge*, Kern, S. 73, 7: *svarge*.

β) *j*

Fragment v, VZ 3: *v(a)rjanād*, Kern, S. 153, 21: *varjanād*.

Fragment A, RZ 1: *āvarjita*, Kern, S. 11, 16: *āvarjita*.

γ) *dh*

Fragment i, VZ 5: *mūrdhnaś-*, Kern, S. 72, 23: *mūrdhnaś-*.

δ) *m*

Fragment xiv, VZ 5: *mi(tra)dharmo*, Kern, 239, 10: *mitradharmo*.

ε) *v*

Fragment iv, RZ 3: *sarva(m)*, Kern, S. 150, 13: *sarvam*.

Fragment xi, RZ 3: *pūrvam*, Kern, S. 210, 2: *pūrvam*.

1) Vgl. unten S. 48, Anm. 9.

## C. Sandhi

1. *-a + ai-* bleibt unverbunden.

Fragment xiv, RZ 2: *prati(p)ūjya aṇaṇi*, Kern, S. 239, 16: *pratipūjyainam*<sup>1</sup>.

2. *-n* wird *-ṃ* im Satze vor Konsonant.

Fragment x, VZ 4: *asmim nimitam*, Kern, S. 187, 17: *asmannimitam*<sup>2</sup>.

3. *-m* bleibt vor *v-* im äußeren Sandhi<sup>3</sup>.

Fragment ii, VZ 2: *idr̥sam vā*, Kern, S. 114, 9: *idr̥sam vā*.

4. *-m* steht

## a) im Satzausgange.

Fragment C, VZ 3: *mahāsamuḍraṇ*, Kern, S. 89, 6 ebenso.

b) *-m* wird im Satzausgange zu Anusvāra.

Fragment i, RZ 6: *yatūavyam*, Kern, S. 73, 11: *prayatūavyam*.

Fragment xiv, RZ 3; 5: *vācyam*, Kern, S. 239, 18; 21: *vācyam*.

Fragment A, VZ 3: *pratiṣṭhitam*, Kern, S. 11, 7: *pratiṣṭhitam*.

RZ 2: *upapādāyitum*, Kern, S. 11, 20: *utpādāyitum*.

## 5. Visarga steht innerhalb eines Satzes

a) vor *c-*

Fragment A, VZ 3: *cakṣuḥ cakṣusthāne*, Kern, S. 11, 7: *cakṣuścakṣuḥ-*  
*sthāne*.

b) vor *t-*

Fragment x, RZ 4: *dhṛtiḥ tenāsatkāra-*, Kern, S. 188, 5: *dhṛtīstenā-*.

Fragment A, VZ 3: (*deve*)*nd(ra)ḥ tādṛsam*, Kern, S. 11, 6: *-drastā-*.

Fragment B, VZ 4: (*drū*)*ataragata)yaḥ tam*, Kern, S. 30, 21: *-yastam*.

c) vor *ḍ-*

Fragment i, VZ 4: (*nī*)*tāḥ dārid(rya)d(uḥkhā)ni*, Kern, S. 72, 19: *nīṭā-*.

d) vor *n-*

Fragment C, VZ 1: *babhuvuḥ niyatam*, Kern, S. 89, 2: *babhūvurniyatam*<sup>4</sup>.

Fragment C, RZ 5: *dadr̥suḥ na*, Kern, S. 89, 24: *dadr̥surna*.

## 6. Zwischen dem Ausgange eines 1. oder 3. Stollens und 2. bzw. 4. wird der übliche Sandhi eingehalten.

a) *-as* wird *-o* vor *n-*

Fragment xiv, VZ 3: *paro na*, Kern, S. 239, 7: ebenso.

b) *-m* wird *-ṃ*a) vor *k-*

Fragment i, VZ 2: *-(ma)dhyanām kāryāṇām*, Kern, S. 72, 16: ebenso.

Fragment x, VZ 5: *vikāraṭilām kenāpi*, Kern, S. 187, 19: ebenso.

β) vor *c-*

Fragment i, VZ 2: *vuddhīnām caranti*, Kern 72, 17: ebenso bis auf *bu*<sup>2</sup>.

γ) vor *n-*

Fragment A, VZ 1: (*ā*)*ptum (nai)v(a)*, Kern, S. 11, 2: ebenso.

1) Vgl. unten S. 48, Fußn. 7. 2) Vgl. unten S. 23, Nr. 10.

3) Anderswo wird in der gleichen Handschrift *-m* zu *-ṃ* vor *v-*. Fragment iv, VZ 2: *-vādinam*  
*vi-*, Kern, S. 149, 23, ebenso.

4) An dieser Stelle könnte der Visarga dadurch bedingt sein, daß *babhuvuḥ* zumindest den Teil eines Satzgefüges abschließt.

- d) vor *bh-*  
Fragment ii, VZ 1: *mṛ(tyu)m bhavatsu*, Kern, S. 114, 9: ebenso.
- c) *-s* wird *-h*  
vor *s-*  
Fragment i, RZ 3: *tadāśavaśaḥ syāc-*, Kern, S. 73, 6: *tadāśavaśaḥ syāc-*  
vor *k-*  
Fragment C, VZ 5: *-toyaḥ kṣaṇena*, Kern, S. 89, 12: ebenso.
7. Bei gleicher Sachlage wird *-s* zu *-h* vor *n-*  
Fragment i, RZ 4: *tayoḥ nā(vidvatsu)*, Kern, S. 73, 8: *tayornāvidvatsu*.
8. Am Ende einer 2. oder 4. Verszeile wird die Pausaform geschrieben.
- a) *-t*  
Fragment i, VZ 2: *nīyadarśanāt upary-*, Kern, S. 72, 16: *-nāt/upary-*.  
Fragment iv, RZ 4: *bhūt dāsa-*, Kern, S. 150, 15: *'bhūt || 38 || dāsa-*.  
Fragment A, VZ 5: *samañtāt Sakras*, Kern, S. 11, 13: *samañtāt/Sakras*.  
Fragment C, RZ 3: *roṣāt bhūeva*, Kern, S. 89, 19: *roṣāt/bhūeva*.
- b) *-s* wird *-h*  
Fragment i, VZ 5: *maṇḍodyamāḥ mūrdhnaś-*, Kern, S. 72, 22: *maṇḍodyamāḥ/mūrdhnaś<sup>1</sup>*.  
RZ 6: *-sukhāvahaḥ yan-*, Kern, S. 73, 12: *-vahaḥ/yan-*.  
RZ 1: *yajñāḥ yajñas*, Kern, S. 73, 1: *yajñāḥ/yajñas*.  
RZ 4: *lavdhaspṛhaḥ yā*, Kern, S. 73, 7: *jātasprhaḥ / yā*.  
Fragment iv, VZ 4: *vānaraḥ tava*, Kern, S. 150, 1: *vānaraḥ/tava*.  
Fragment xiv, RZ 1: *yatiḥ na*, Kern, S. 239, 14: *yatiḥ/na*.  
RZ 2: *muniḥ ūy-*, Kern, S. 239, 15: *muniḥ||23||ūy<sup>2</sup>*.
9. Nasale ausgangs 2. und 4. Versstollen.
- a) a) *-n* bleibt am Ende einer 2. Verszeile.  
Fragment i, RZ 2: *bhavān prajānām*, Kern, S. 73, 3: *bhavān/prajānām*.
- β) *-n* wird *-ṃ* ausgangs eines 4. Pāda.  
Fragment vi, VZ 6: *lokām//i(ti)*, Kern, S. 154, 24: *lokām//73// ūi*.
- b) a) *-m* bleibt ausgangs einer 2., 4. Verszeile.  
Fragment A, VZ 1: *(kīrti)(i)m*, Kern, S. 11, 2: *kīrtim*.  
RZ 5: *(ucya)tām*, Kern, S. 12, 4: *ucyatām*.
- β) *-m* wird *-ṃ* ausgangs eines 2. Versstollens  
Fragment iii, RZ 4: *roṣam la(ghur)*, Kern, S. 126, 16: *roṣam / la(ghur)*;  
ausgangs eines 4. Pāda  
Fragment xiii, VZ 5: *vanam*, Kern, S. 231, 2: *vanam*.  
RZ 2: *prapattum*, Kern, S. 231, 13: *prapattum*.
10. *-as* wird zu *-a* am Ende einer 4. Verszeile vor *iti*, das nicht zum Verse gehört.  
Fragment i, VZ 2: *īśvarabuddhaya ūi*, Kern, S. 72, 17: *-buddhayaḥ||31||ūi<sup>3</sup>*.

1) Vgl. unten S. 27, Nr. 2.

2) Vgl. S. 15, C 10.

3) Vgl. S. 15, C 8.

Nach der Rechtschreibung möchte ich nun am Ende dieser Einleitung die Spielformen behandeln, welche die zentralasiatischen Fragmente dem Kernschen Texte gegenüber aufweisen.

Um die Dinge leicht benutzbar zu gestalten, gehe ich dabei von Kerns Textausgabe aus. Nach dieser sind die besprochenen Stellen geordnet. Dabei werden die Bruchstücke aus Toyoq gesondert von denen aus Murtoq vorgeführt. Die ausgehobenen tibetischen Parallelen entnehme ich dem Tanjur, der sich heute in der Westdeutschen Bibliothek zu Marburg an der Lahn befindet. Dieser Tanjur entstammt den Beständen der ehemaligen Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin. Da es sich nicht um den Narthanger Druck handelt, kann nach früher von dieser Bibliothek erhaltener Auskunft nur der Tanjur aus Derge in Frage kommen<sup>1</sup>. Ist dieser Druck auch sehr viel besser als der Narthanger, über den dereinst die Berliner Bibliothek verfügte, so ist er doch an einzelnen Stellen nicht sicher zu lesen. Es bedarf eines Kontroll-exemplares, das steht mir zur Zeit nicht zu Gebote. Deshalb muß ich gelegentlich einen Text anführen, der nicht ganz feststeht. Das wird im einzelnen angegeben.

Soweit ich zu urteilen vermag, läßt sich in den zunächst aufgereihten Fällen nicht entscheiden, ob die Lesart des Kernschen Textes oder die der Fragmente aus Zentralasien als echt anzusprechen sei.

- Jātakamālā, x. Erzählung, Kern, S. 73, 10f.: *tadevaṇi kalyāṇāśayā na pāpapratāraṇāmanwidhīyanta ūyāsayaśuddhau prayatitavyam* // Unser Fragment i bietet statt *prayatitavyam* RZ 6 *yatitavyam*. Im Tibetischen steht (fol. 43a 3): *de lta bas na bsam pa dge ba rnam ni / sdig pa byed du gzug par bslur mi ts'ugs pas bsam pa dag par bya ba la hbad par byaḥo* / Man mag geneigt sein, *hbad pa = prayat* zu setzen<sup>2</sup>, sicher entscheiden läßt sich die Sachlage deshalb nicht, weil *yat* und *prayat* gleichen Sinn haben können.
- Jātakamālā, xix. Erzählung, Kern, S. 115, 3f.: *atha Sakro devānāmindrastasya tadvacanaṃ yuktamīyabhinandya tena caīṣeṣāmṛṣiṇām mähātmyenābhiprasādīta-manāstebhyaḥ svamaparādhamāviścakāra* / Fragment ii, RZ 5, bietet statt *mähātmyena (mā)hātmena<sup>3</sup>* und statt *abhiprasādīta- prasādīta*-. Der tibetische Text lautet fol. 65b 7f.: *de nas lhaḥi dbaṅ po brgya byin gyis ts'ig de bden no sñam nas / mñon par bstod de / draṅ sroṅ de dag gi m'u des yid dga bar gyur nas / de dag la bdag gi ñes pa k'as blaṅ so* / Nach dem tibetischen *yid dga bar gyur nas* läßt sich nicht ausmachen, ob *abhiprasādīta-* oder *prasādītamanās* übersetzt wurde. Ebensowenig kann man von der handschriftlichen Überlieferung des Sanskrit aus entscheiden, welche Lesart hier ursprünglicher sei.
- Jātakamālā, xix. Erzählung, Kern, S. 115, 5f. (Vers 29):  
*guṇasaṃbhāvanāvīyaktiryatparikṣyopālabhyate / mayā vīnīhītānyasmātparikṣārtham bisāni vaḥ* //

1) Die Marburger Bibliothek konnte eine diesbezügliche Anfrage nicht entscheiden.

2) Mahāvīyutpatti, herausgegeben von Sakaki, 4619; Bacot, Dictionnaire Tibétain-sanscrit, 121 b 1 (verschrieben *prayarna*).3) Es bedarf des tibetischen *m'u* nicht, um zu erkennen, daß *mähātmena* verschrieben ist für *mähātmyena*.

Statt *upalabhyate* findet sich im ii. Fragmente, RZ 6, *upalakṣyate* und für *mayā vinihūāny mayāpa(n)i(hūāny)*. Im Tanjur lautet die Strophe (fol. 66a 1):

*gañ dag brtags na yon tan rnams / re ba bzin du rtogs par gyur /  
brtag paḥi p'yr ni bdag gis hdir / padmaḥi rtsa ba sbas pa yin //*

Man wird vielleicht willens sein, die zentralasiatische Lesart *apanihitāni* nach dem tibetischen *sbas pa* vorzuziehen. Indes so ganz gesichert steht diese Entscheidung doch nicht da. *apanidhā* bedeutet: ‚beiseite legen, auf die Seite schaffen, verbergen‘, wer bürgt uns dann dafür, daß *vinidhā* ‚ablegen, niederlegen, wegstellen‘ nicht ebenso in die Bedeutung ‚verbergen‘ hat übergehen können, auch wenn diese in unseren Wörterbüchern nicht aufgeführt ist? Zwischen *upalakṣyate* und *upalabhyate* läßt sich auch nach *rtogs par gyur* nicht entscheiden, weil die sanskritischen Verben sinngleich sein können.

4. Jātakamālā, xxiii. Erzählung, Kern, S. 155, Unterschrift: *īti mahābodhijātakam*. Fragment vi, RZ 6: (*īti*) *cullavodhijāta(kam)*. Tibetisch (fol. 88b 2): *byañ c'ub sems dpahi skyes paḥi rabs te . . . = bodhisattvajātakam*. Man kann die Spielformen des Titels lediglich zur Kenntnis nehmen. Dem tibetischen Titel wird niemand aufgeschlossen gegenüberreten.
5. Jātakamālā, xxviii. Erzählung, Kern, S. 187, 16: *vrīḍāvanatavadanās* (n. pl. f.); Fragment x, VZ 4: *vr(i)ḍānata-*; tib. (fol. 107a 5): *ño ts'a bas mgo ni smad*. Ob im zentralasiatischen Manuskripte ein Akṣara versehentlich ausgelassen wurde, kann man auch nach dem Tibetischen nicht entscheiden.
6. Ebenda, Kern, S. 187, 21:

*kṣiṭṣavṛttim pratilabdhakirtim tanuṃ munerasya tapastanuṃ ca /  
amūnyanāgāṃsi ca no manāṃsi tulyaṃ hi hanyādapi nāma rājā //*

Statt *-vṛttim* steht im Fragmente x, VZ 6: *-vṛttam*. Die tibetische Übersetzung lautet (fol. 107 a 6/7):

*rgyal poḥi rgyal srid grags pa t'ob pa dañ /  
t'ub pa hdi lus dka t'ub lus hdi dañ /  
bdag cag ñid ni ñes pa med hdi dag /  
rgyal pos cig car bsad par mi hgyur ram //*

Vielleicht wird man auch hier dem zuneigen, hinter *rgyal srid* eher *°vṛtti* als *°vṛtta* zu suchen, und *vṛtta* als verschrieben werten. Das liegt nahe. Aber wer gewährleistet, daß ‚Benehmen eines Königs, Handlungsweise eines Königs‘ (*-vṛtta*) nicht als ‚Königsherrschaft‘ könne ausgedeutet worden sein? Selbst wenn die Quelle der tibetischen Übersetzung wie Kerns Handschriften *-vṛtti* las, läßt sich damit *vṛtta* nicht sicher als ein Schreibfehler erweisen.

7. Ebenda, Kern, S. 187, 23: *īti tāsu devīṣvanuśocitavinīśvasitāmātraparāyaṇāśvapayātāsu*. Fragment x, RZ 1, liest: (*-mātrapa*)*rāsvapa-*. Im Tanjur (fol. 107 a 7) entspricht *de ltar btsun mo de dag mya ñan byed paḥi śugs riñ po hbyin pa rnams byer te soñ baḥi hog tu . . .* Dem tibetischen *byer te* dürfte eher *-parāsu* unterliegen als *-parāyaṇāsu*. Glaube ich doch den tibetischen Wortlaut so verstehen zu dürfen: ‚Nachdem die Frauen so gegangen waren, als die ausgestoßenen Seuf-

zer<sup>1</sup> ihres Klagens sich gegeben hatten, gewichen waren.“ *para* wäre dann aufgefaßt als: ‚über etwas hinaus seiend‘. Mir kommt es indes vor, als sei es unmöglich, den Sanskrit-Text so aufzufassen. Das scheidet meines Erachtens an *mātra*, das vor *para* steht. Ich glaube, man kann den Text nur verstehen als: ‚die ganz darin aufgingen, die einzig darauf bedacht waren, . . .‘ Dies bedeutet sicher *parāyaṇa*. So halte ich dafür, es bleibe trotz der tibetischen Übersetzung offen, ob *para* oder *parāyaṇa* den ursprünglichen Wortlaut darstelle.

8. Jātakamālā, xxxi. Erzählung, Kern, S. 209, 18: *sa vanacarair gṛhūtaḥ Sudāsāyopanītaḥ* / Im xi. Fragmente, VZ 4, steht statt *-carair -carakair*. Im Tibetischen fehlt das Textstück Kern, S. 209, 14—210, 1: *atha Sutasomo bis pramāṇamīti* fol. 119 b 2. Selbst wenn es vorhanden wäre, liebe sich hier mit dem tibetischen Textstücke gar nichts entscheiden.
9. Ebenda, Kern, S. 210, 1f.: *atha sa bodhisattvaḥ pūrvameva viditāśiladoṣavibhramāḥ Saudāsasya kārūnyāttaccikitsāvahitamātirāsamsamānaścātmani tacchīlavikṛtaprasāmanasāmartyaṃ priyākhyāna iva ca Saudāsābhīyānanivedane prītiṇi pratisaṃvedayanniyatamīyuvāca* / Statt *vikṛta* liest Fragment xi, RZ 4: *vaiḥkṛta*, und statt *uvāca* (*avocāt*<sup>2</sup>). Wird man sich auch hier fragen, ob *vaiḥkṛta* aufzunehmen sei<sup>3</sup>, so bleibt dies doch in der Schwebe. Ob *avocāt* oder *uvāca* die ursprüngliche Verbform sei, muß offen bleiben. Der tibetischen Übersetzung ist nichts abzugewinnen, die Dinge zu entscheiden. Sie lautet (fol. 119 b 2): *de nas byañ c'ub sems dpas su dā saḥi buḥi ñañ ts'ul gyi skyon<sup>4</sup> dañ spyod pa sñā nas śes passñiñ rjes de gso bar bsams te / deḥi ñañ ts'ul ñan pa zi bar bya baḥi m'u bdag la yod par śes pas / su dā saḥi bu hdir hoñs so zes zer ba gñam sñan pa t'os pa bzin du dga bar gyur nas hdi skad smras par ñes so /*
10. Ebenda, Kern, S. 211, 5f.:  
*gṛdhradhvāṅkṣādhīyāsanarūḥkṣāruṇaparṇaiḥ  
kīrṇaṃ vṛkṣairṇaikacitādhūmavivarṇaiḥ /  
rakṣaḥpretānartanābībhatsamaśāntaṃ  
dūrādṛṣṭaṃ trāsajadaiḥ sārthikanetraih //*  
Im Fragmente xii, VZ 2, wird *aśāntaṃ* durch *akāntaṃ* vertreten. Was ursprünglich sei, klärt, soviel ich sehe, die tibetische Übersetzung nicht. Sie lautet fol. 120 a 5:  
*bya rgod k'a nas<sup>5</sup> lo ma dmar baḥi śiñ /  
ro mañ bsregs paḥi du bas mdog hgyur ziñ /  
srin po yi dwags gar byed ltas ñan hjiḡs /  
mgon pos rgyañ nas mi'oñ na mig bsgyur ba /*
11. Ebenda, Kern, S. 211, 7f.: *samavatārya ca tatra bodhisattvaṃ tadrūpasamṣpadā*

1) Vgl. Bacot, Dictionnaire tibétain-sanscrit, 179 b 2 *śugs riñ = ucchwāsa, nisvāsa* (verschrieben: *utsts'asa* und *nisvāsa*).

2) Zu dieser Lesart vgl. F. Weller, Zwei zentralasiatische Fragmente des Buddhacarita, S. 6, Textzeile 1, wo Perfekt- und Aoristform ebenso ausgetauscht sind.

3) Vgl. Jātakamālā, S. 126, 13 (= xxi, Vers 25): *yenābhībhūtaḥ kuśalam jahāti prāptādapi bhraṣyata eva cārthāt / tañ roṣamugragrahavaiḥkṛtābhaṃ sphurantamevānyamantamantah //* 25 //

4) Anlaut unsicher zu lesen.

5) Lies *tas*?

- vinībadhyamānanayanah pratataṃ vīkṣamāṇo viśāsrāma* / Fragment xii, VZ 3, ersetzt *vīkṣamāṇo* durch *ī(kṣamāṇo)*. Zwischen beiden Spielformen ist auch nach dem Tibetischen nichts zu entscheiden. Da lesen wir fol. 120 a 6: *de lta buhi nañ du soñ nas der byañ c'ub sems dpa bžag ste* / *dehi byad gzugs bzañ po p'un sum ts'ogs pa la c'ags nas* / *mig bgrad de de la lta žin ñal bso žin hdug go* //
12. Ebenda, Kern, S. 211, 8: *atha bodhisattvasya subhāṣitopāyanābhigataṃ brāhmaṇamakṛtasatkāraṃ tadudyanavinivartanapratiḥṣānamāsāvabaddhahṛdayamanu-smṛtya cintā prādurbhū* / An Stelle von *vinivartana*- bietet das Fragment xii, VZ 4, *-nivartana*-. Ins Tibetische ist die Stelle folgendermaßen übersetzt (fol. 120 a 6): *de nas byañ c'ub sems dpas bram ze legs par smra bañi skyes k'yer te hoñ ba* / *rim gro ma byas pa skyed mos ts'al der slar hoñ du re žin sdod pa de rjes su dran nas bsams pa* / *slar hoñ* kann ebensogut *nivartana* wie *vinivartana* entsprechen. Es darf hier auf sich beruhen bleiben, daß tibetischer und sanskritischer Wortlaut nicht ganz übereinstimmen. Läßt sich doch auch so nicht ausmachen, welche Lesart echter sei.
13. Ebenda Kern, S. 211, 11:  
*subhāṣitopāyanavānāśayā dūramāgataḥ* /  
*sa māṃ hṛtamupaśrutya viprah kiṃ nu kariṣyati* //  
Für *āgataḥ* finden wir im Fragment xii, VZ 5, *āgamat*. Wie sich die beiden sanskritischen Spielformen nicht werten lassen, ermöglicht natürlich auch das Tibetische keine Entscheidung. Da ist die Stelle verdolmetscht (fol. 120 a 7):  
*legs par smra bañi skyes bu la* / *re bañi sems kyis riñ nas hoñs* /  
*hdi ltar bdag k'rid t'os nas su* / *bram ze des ni ci byed cig* /
14. Jātakamālā, xxxiv. Erzählung, Kern, S. 239, 12: *atha sā devatā tatsubhāṣita-prasādūamanāḥ sādhu sādhuvi punaruktamabhipraśasya tattatprijyamuvāca* / Fragment xiv, VZ 6, stand *subhāṣitābhiprasādūa*-. Die Varianten sanskritischer Überlieferung lassen sich nicht werten. Die tibetischen Übersetzung hilft nicht weiter. Sie lautet (fol. 135 a 2): *de nas lha de legs par smras pa des yid mgu nas legs so žes yañ dañ yañ du bśnags te* / *ts'ig sñan pa de dañ de dag smras pa* /
15. Ebenda, Kern, S. 239, 18: *evaṃ kṣāntikathāyāmapyupaneyam* / Im Fragmente xiv, RZ 3, fehlt *evam*. Im Tibetischen steht folgender Text (fol. 135 a 3): *de lta bas na dge ba dag ni bskul ma btab kyañ ma goms pañi p'yir sdig pa mi spyod do* // *žes skyes bu dam pa rnams kyi yon tan bśnags pa lahañ brjod par byaḥo* // *de ltar bzod pa goms par gnas na dgra mañ bar mi hgyur žin* / *k'a na ma t'o ba yañ mañ bar mi hgyur ba dañ* / *skye bo mañ po dga žin yid du hoñ bar hgyur bañi p'yir bzod pañi gtam bya ba la yañ sbyar bar byaḥo* // Von den beiden *evam*, welche der Sanskrittext bietet<sup>1</sup>, steht im Tibetischen nur eines, wahrscheinlich entspricht das zweite *evam* dem tibetischen *de ltar*. Dann dürfte man geneigt sein, sich für die zentralasiatische Lesart zu entscheiden.

Auch die zweite Gruppe von Fragmenten weist Lesarten auf gegenüber Kerns Text. Dabei läßt sich teilweise nicht entscheiden, wie sich die Dinge zueinander verhalten. Hierunter fallen folgende Stellen:

1) *evaṃ kṣāntikathāyāmapyupaneyam* / *evaṃ kṣamāparicayāna vairabhulo bhavati* /

16. Jātakamālā, ii. Erzählung, Kern, S. 11, 4: *atha sa rājā nilotpaladalaśakalarucirakāntinayanamekaṇi vaidyaparidrṣṭena vidhinā śanakairakṣatamutpātya parayā prītyā cakṣuryācanakāya prāyacchat* / Das Fragment A, VZ 2, liest *nilotpalaśakala*-. Im Tibetischen ist fol. 7 b 6 die Stelle übersetzt: *de nas rgyal po des me tog utpal m'iñ gañi* *hdab ma ltar mdes siñ yid du hoñ bañi mig ya gcig sman dpyad las byuñ ba bžin du dal bus ma snad par p'yun ste rab tu dga bžin du mig sloñ ba la byin to* / Man wird *hdab ma* mit *dala* gleichsetzen. Dann enträt das Tibetische einer Entsprechung für *-sakala*-. Wie der Sanskrittext ursprünglich lautete, wird damit nur noch schwerer zu entscheiden. Mag man sich, wie die Dinge liegen, gefühlsmäßig auch dafür entscheiden wollen, daß *-dala*- von Haus aus im Texte stand, so beweist das eben doch gar nichts.
17. Ebenda, Kern, S. 11, 8: *sa rājā paramena praharṣeṇa samāpūryamānahṛdayo dviṭiyamapyasmai nayanam prāyacchat* / Fragment A, VZ 4, liest *-harṣeṇāpūryamāna*- und *dviṭiyamasmai*. Im Tibetischen steht dem auf fol. 7 b 7/8 a 1 gegenüber: *de nas mig ya gcig p'yes te* / *sloñ ba po la bltas pa dañ* / *rgyal po de sñiñ rab tu dga bar gyur nas* / *mig ya gcig kyañ de la byin to* / Über die erste Lesart läßt sich nichts entscheiden. Das in der zweiten Variante der zentralasiatischen Handschrift fehlende *api* steht im Tibetischen. Hier dürfte also der Befund dafür zeugen, daß in der Handschrift, der das Bruchstück A entstammt, *api* versehentlich ausgefallen ist.
18. Ebenda Kern, S. 11, 19f.: *tannāyamāścaryasattvaściramamaṃ parikleśamanubhavitumarhati* / *yataḥ prayatiṣye cakṣurasyopāyapradarśanādutpādayitum* / An Stelle von *utpādayitum* findet sich im Fragmente A, RZ 2, *upapādayitum*. Welche Lesart hier ursprünglich sei, ist auch nach der tibetischen Übersetzung nicht zu klären. Sie lautet fol. 8 a 4: *de lta bas na no mts'ar c'e bañi sems can hdi yun riñ du hdi ltar ñon moñs su gžug par mi rigs kyi* / *t'abs kyis hdiñi mig slar skye bar hgyur bar byaḥo sñam mo* / *skye ba* kann ebenso *utpad* wie *upapad* entsprechen.
19. Ebenda, Kern, S. 11, 20ff.: *atha tasya rājñāḥ kramātsaṅrūḍhanayanavaraṇasyāvagūpratanūbhūtāntaḥpurapaurajānapadaśokasya pravivekakāmatvādudya-napuskāriṅyāstire kusumabharāvanatarucirataruvaranicite mṛdusurabhiśiśirasukhapavane madhukaragaṇopakūjite paryañkena niṣaṅṅasya Sakro devendraḥ purastātprādurbhavat* / *ka eṣa iti ca rājñā paryanuyukto 'bravūt* / Zu dieser Stelle liefert Fragment A, RZ 3, folgende Abweichungen: a) *kusumabhārānataruvaranicite*; b) *purataḥ* statt *purastāt*; c) das *ca* zwischen *iti* und *rājñā* im Schlußsatze fehlt. Ins Tibetische ist diese Stelle so übersetzt (fol. 8 a 4): *de nas rgyal po dehi rim gyis mig gi rma ni sos so* // *btsun moñi hk'or dañ p'o brañ hk'or gyi mi rnams kyi mya ñan srabs<sup>2</sup> kyi soñ nas* / *rab tu dben par hdod pañi p'yir rdsiñ buñi hgram na me tog gi ljid kyis non pañi siñ bzañ po stug po yod pa ser bu bsil žin bde la dri žim poñi ñad ldañ ba* / *buñ ba mañ pos sgra hbyin pa žig tu skyil mo kruñ bcas te hdug pa dañ* / *lhañi dbañ po brgya byin mdun du hoñs so* // *de nas rgyal pos hdi su yin žes dris pa dañ* / *smras pa* / Ob a) *-bharāvanata*- oder *-bhārānata*- ursprünglich sei, läßt sich weder vom Sanskrit noch vom Tibetischen her ausmachen. Das gilt auch b) für *purataḥ* neben *purastāt* und *mdun du*. Dagegen spricht *siñ*

1) Zu *m'iñ ga* = *ñila* vgl. Bacot, Dictionnaire Tibétain-Sanscrit, 75 a 3.

2) Nicht sicher zu lesen.

*bzañ po stug po yod pa* eher für *-taruvaranicite* als für *-rucirataruvaranicite*, weil statt *rucira* und *vara* im Tibetischen nur ein Beiwort: *bzañ po* auftritt. Umgekehrt geht c) der tibetische Wortlaut insofern mit Kerns Text überein, als *ca = dañ* dasteht.

20. Jātakamālā, vi. Erzählung, Kern, S. 30, 13: *gharmaklamāpītotsāheṣvadhwaṣeṣu* wird durch das tibetische *mgron po rnams ni ts'a bas gduñ žiñ ñal bar gyur pas na* (fol. 18 b 5) bestätigt. Im Fragmente B, VZ 1, findet sich nur *gharmaklameṣu*. Damit ist aber deshalb gar nichts anzufangen, weil das Fragment mit diesem Worte abbricht.

Sind diese Fälle nicht zu klären, so erweist es sich, daß in anderen der zentralasiatische Text verderbt, fehlerhaft, ist. Hierunter fallen:

1. Zu Kern, S. 72, 21: *lakṣmeva*, Fragment i, VZ 4: *lakṣmyeva* vgl. unten S. 27, Nr. 2.

2. Jātakamālā, x. Erzählung, Vers 33, Kern, S. 73, 1f.:

*hiṃsāvīṣaktāḥ kṛpaṇaḥ phalepsoḥ prāyeṇa lokasya nayaḥjñā yajñāḥ |  
yajñastu kīrtiyābharāṇaḥ samaste śīlasya nirdoṣamanoharasya ||*

An Stelle von *nirdoṣa* liest das Fragment i, RZ 1, n(i)rmoṣa-. Auf tibetisch lautet die Strophe (fol. 42 b 7/43 a 1):

*h̄jig rten mc'od sbyin p'al c'er gsoḍ ciñ smad |  
h̄bras bu btsal bas mc'od sbyin ma lags kyi |  
k'yod kyi mc'od sbyin grags paḥi rgyar gyis brgyan |  
ts'ul k'rims skyon med yid du hoñ dañ m'un |*

Daraus ergibt sich, daß das zentralasiatische Manuskript verschrieben ist<sup>1</sup>.

3. Ebenda, Kern, S. 73, 4, Vers 34:

*prajānāmapī hi vyaktaṃ naivaṇ syāḍgopitā pitā |*

Im Fragmente i, RZ 2, steht für *evaṃ eva*. Die tibetische Fassung lautet (fol. 43 a 1 f.):

*gañ rnams skyob pa ky'od bžugs paḥi | skye dgu de rnams skal dañ ldan |  
bu rnams la yañ p'a dag ni | ñes par de ltar skyob mi h̄gyur |*

Daraus ergibt sich, daß *eva* verschrieben ist.

4. Ebenda Vers 35, Kern, S. 73, 6ff.:

*dānaṃ nāma dhanodaye sati jano datte tadāśāvaśaḥ |  
syācchīle pi lokapaktyabhīmukhaḥ svarge ca jātaspr̄haḥ ||  
yā tveṣā parakāryadakṣīnatayā tadvatpravṛttistayo- |  
rnāvidvatsu na sattvayogavidhureṣeṣā samālakṣyate ||*

In unserem Fragmente i, RZ 4, steht *tadvatpravṛttis* und *lavdhaspr̄haḥ*. Auf tibetisch lautet diese Strophe (fol. 43 a 2):

*sbyin žes bya ba nor yañ ster baḥi skye bo de yi dbaṅ ñu gyur |  
ts'ul k'rims bsrūñ baḥaṅ h̄jig rten bde la p'yogs śiñ m'or ris h̄dod la c'ags |  
gžan gyi don bsgrub p'yir ni de gñis de bžin spyod pa gañ lags pa |  
mk'as pa ma lags sems stobs mi ldan pa la de dag yod ma mc'is |*

1) Im Tibetischen ist *nayaḥjñā* nicht verstanden als *naya-jñā*, sondern als *nayajñā(h)*

Die Lesart *labdhaspr̄haḥ* wird durch das Tibetische nicht bestätigt. *h̄dod la c'ags* entspricht dem sanskritischen *jātaspr̄haḥ*. Ebenso setzt das tibetische *de bžin tadvat* voraus, nicht *tadvat*. Doch bedünkt mich, in diesem zweiten Falle neige sich die Waagschale trotzdem zugunsten der zentralasiatischen Lesart. Verleiht sie doch dem ganzen Verse einen besseren und geschlosseneren Sinn. Vgl. unten S. 28, Nr. 3.

5. Jātakamālā, xix. Erzählung, Vers 26, Kern, S. 114, 17:

*kāmeṣu bandhamupayāti vadhaṃ ca lokāḥ  
śokaṃ klamaṃ bhayāmanekavidhaṃ ca duḥkham |  
kāmarthameva ca mahīpatayah patanti  
dharmopamardarabhasā narakaṃ paratra ||*

Statt *śokaṃ klamaṃ* liest Fragment ii, RZ 1, *śokaklamaṃ*.

Ins Tibetische ist die Strophe auf fol. 65 b 5 folgendermaßen übersetzt:

*h̄dod paḥi p'yir na h̄jig rten beñ žiñ bsad par h̄gyur |  
mya ñan gduñs śiñ h̄jigs pa mñāñ poḥi sdug bsñal myoñ |  
rgyul pō rnams kyañ h̄dod paḥi p'yir ni brlag par h̄gyur |  
p'yī ma la yañ c'os āams sems cān dmyal bar ltun |*

Wie sich aus der Wendung *h̄jigs pa mañ poḥi sdug bsñal myoñ* ergibt, welche *bhāyamakenavidhaṃ ca duḥkham* wortmäßig nicht ganz genau entspricht, ist dieser Übersetzung auch nicht sicher zu entnehmen, ob in der Sanskrithandschrift, nach der sie hergestellt wurde, zwei gleichgeordnete Akkusative oder ein Kompositum stand. Die zweite Hälfte der sanskritischen Verszeile b läßt es mir als wahrscheinlich vorkommen, daß eher *śokaṃ klamaṃ* ursprünglich sei als *śokaklamaṃ*. Dann wäre das zentralasiatische Manuskript verschrieben.

6. Verschrieben ist auch (*mā*)*hātmena* im Fragmente ii, RZ 5. Mit Kern, S. 115, 4, ist *māhātmyena* zu lesen. Vgl. oben S. 16, Punkt 2 und Fußnote 3.

7. Jātakamālā, xxiii. Erzählung, Kern, S. 155, 7: *evaṃ mithyādṛṣṭrananuyoga-  
kṣamā nupāśrayatvādasevyā ceti mithyādṛṣṭivigarhāyāmapyupaneyam |* Im vi. Fragmente, RZ 5, steht *-māpāśrayatvād*. Der tibetische Text lautet fol. 88b 1: *de bžin du lta ba log pa la rjes su c'ags par bya bar mi ruñ ba dañ | sdig pa mi gžir gyur pa brten du mi ruñ baḥi p'yir | lta ba log pa smad pa la yañ sbyar bar byaḥo |* Ist hier *upa* auch nicht wiedergegeben, so entspricht *mi gži* doch eher *anupāśraya*. Da der mir zu Gebote stehende tibetische Druck aber ganz un-  
deutlich ist, er auch als *sdig paḥi gžir gyur pa* gedeutet werden kann, scheidet er fürs erste aus der Erörterung aus. Weil auch die Stelle Daśakumāracarita 107, 5<sup>1</sup> keine eindeutige Lösung ermöglicht, wie da *apāśraya* aufzufassen sei, vermag ich über die Lesarten nicht zu entscheiden. Da die zentralasiatischen Fragmente auch sonst nicht fehlerfrei geschrieben sind, möchte ich einstweilen *anupāśrayatvād* vorziehen und meinen, in der zentralasiatischen Überlieferung sei *-nu-* ausgefallen.

1) Ausgabe der Nirṇaya Sagar Press, Bombay 1933, 12. Aufl., von Godbole und Paṇṣīkar: Text: *taddṛṣṭivibhramotpalavanasantapāśrayaśca Pañcaśaro bhāvarasānām sāmagryātsamuditabala iva māmatimātramavyathat | Padacandrikā: satramācchādanam | (folgt Beleg) | tasmādapagata āśrayo yasyeti|utpalavanasantamātrāśraya iti bhāvah|*

8. Jātakamālā, xxiv. Erzählung, Kern, S. 155, 10: *bodhisattvaḥ kiṅa śrīmati himavātpārśve vivāhadhāturuacirānṅarāge nilakauṣeyaprāvārakṛtōttarāsaṅga iva vanagahanalakṣmī prayatnaracūairivānekavarṇasamsthānavikalpaivaiṣamya-bhakticitrairvibhūṣitātāntadeṣe praviṣṭanaikaprasavaṅjale gambhīrakandarān-taraprapātasamkule paṭutaramadhukaranināde manoḥamārutopavijyamānavicitrapuṣpaphalapādape Vidyādhārakṛidabhūte mahākāyaḥ kapirekacaro babhūva* | Im Fragmente vii, VZ 5, steht *-upajīvyā-* statt *-upavijya-* und *-puṣpāpādape* statt *-puṣpaphalapādape*. Diesem sanskritischen steht auf fol. 88 b 3 der nachfolgende tibetische Text gegenüber: *de yañ ḥdi ltaṛ byañ c'ub sems dpa re ḥig cig | gañs ri dpal dañ ldan paḥi ṅos ḥbyuñ k'uñs kyī rdsas rnam pa sna ts'ogs kyis brgyan pa nags stug po bzañ pos ni kau sã mbiḥi dar sñon poḥi stod gyogs byas pa bñin | t'el ldiñ dañ | sañ sañ<sup>1</sup> rnam pa mañ po k'a dog dañ dbyibs rnam pa du ma dag ni c'ed du bsams pa bñin | siñ druñ gi gad pa bañ rim rnam pa sna ts'ogs kyis ni brgyan | ḥbab c'u rnam pa du ma dag ni k'a du ma nas ḥbab | gcoñ roñ dog mo gyañ cab dag ni mañ po yod | buñ ba mañ po ni sgra ti ri ri zer | siñ ljon pa me tog ḥbras bu sna ts'ogs dañ ldan pa dag ni ser bu bsil ba yid du ḥoñ ba lañs pas bsil yab byed pa bñin rig sñags ḥc'añ rnam kyī rtsed moḥi sar ruñ ba ḥig na | spreḥu c'en po geig pur rgyu ba ḥig tu gyur to ḥes grags so* | Da in der Handschrift, nach welcher ins Tibetische übersetzt wurde, sicher *puṣpaphala-* und *upavijyamāna* stand, ist die zentralasiatische Handschrift verderbt, ganz abgesehen davon, daß *upajīvyā-* auch durch den Sinn als verschrieben erhärtet wird.
9. Jātakamālā xxvii. Erzählung, Kern, S. 176, 14: *kautūhalaprasṭalataranayānāstu iā yoṣitastannyagrodhaphalaṃ paripakvatālahalādhikatarapramāṅgaṃ jālakaraṅḍakapārśvato vīlagnamavekṣya kimidamī tadāvarjitanayanāḥ samapadyanta saha rājñā* | Das Fragment viii bietet auf VZ 2 *-māñajā(la)*. Der Text ist hier verschrieben. Das ist zu augenfällig, als daß es, dies aufzuzeigen, des Tibetischen bedarf. Doch lautet dieser Text fol. 100 a 6: *budmeddedag ṅomts'ar c'e baḥi mig gyo ḥiñ rig rig por lta bar gyur nas | siñ nya gro dhaḥi ḥbras bu mu le grum<sup>2</sup> siñ gi ḥbras bu smin pa bas kyañ c'e ba de | rgya mo bres paḥi ṅos la c'ags siñ ḥdug pa nu'oñ ba dañ | ḥdi ci ḥig yin sñam nas de la mig c'ags pa bñin du rgyal po dañ bcas pa der ḥdus nas ḥdi ci yin no ḥes gleñs par gyur to* |
10. Jātakamālā, xxviii. Erzählung, Vers 35, Kern, S. 187, 17: *asmannimittamaparādhavivarjite 'pi | dānte tapasvini guṇaprathīte 'pyamuṣmin || ko velti kāmapi vivṛtya vikāralilām | kenāpi yāsyati pathā kṣitipasya roṣaḥ ||* Verszeile a liest das Fragment x, VZ 4 *asmīṅ*; VZ 5 *viṛṭṭya*. Ins Tibetische ist diese Strophe so übersetzt (fol. 107 a 6): *dka t'ub c'en pos dul la yon.tan grags pa ḥdi | bdag cag rnam kyī p'yir ni ṅes pa yoñ<sup>3</sup> med par |*

1) Zu *t'el ldiñ* (so geschrieben) kann ich nur verweisen auf das Dictionnaire tibétain-latin-français, Hongkong 1899, 459 a: *t'el sdiñ sman* (so geschrieben) = ep. pro quibusdam montibus. Der Wortstellung nach zu urteilen entspricht der Ausdruck hier sanskritischem *vaiṣamya*.

Zu *sañ sañ* vgl. das eben namhaft gemachte Wörterbuch, 983 b: *superficies inaequalis, aspera*, und B a c o t, Dictionnaire tibétain-sanscrit, 177 b 2, *savi soñ* (sol) *naṃ mt'o dman* = *utkūlanikūla* (verschrieben in *urkulonikūlaṃ*). Darf man bei der Begriffsbestimmung von der Wortfolge des Sanskrittextes ausgehen, dann entspricht *bhakti*.

2) So. Diesen Ausdruck kann ich nicht nachweisen.

3) So.

*rgyal po k'ro ba ḥdi ni ci ḥig gyur nas su | gañ ḥig lam du ḥugs nas ci byed sus ses kye |*  
*asmīṅ* wird auch durch den tibetischen Text als Verderbnis erwiesen. *viṛṭṭya* neben *viṛṭṭya* ist eine andere Schriftform. Das tibetische *ci ḥig gyur nas su* ermöglicht nicht, das unterliegende Sanskritwort zu erschließen.

11. Ebenda, Kern, S. 188, 1: *nirvikāradhīramasambhrāntasvasthaceṣṭitaṃ ca taṅ mahāsattvamāsādyamānamapyavekṣya saṃrambhītarāmenamuvāca* | Fragment x, RZ 2, bietet *-dhīrasabhīntasvacchaceṣṭi(taṃ)*, RZ 3 *saṃrambha-*. Der tibetische Text lautet fol. 107 b 1: *sems dpa c'en po de ltaṛ sma p'ab kyañ ma ḥgyur ḥiñ brtan pa ma ṅams la rañ bñin du spyod pa de mt'oñ nas rab tu rñam ḥiñ de la smras pa* | Das tibetische *ma ṅams la rañ bñin du spyod pa* bestätigt Kerns Text, das zentralasiatische Manuskript enthält einen Schreibfehler. Ob *svaccha* oder *svastha* ursprünglich sei, läßt sich vom Tibetischen aus nicht entscheiden. Das Fragment bricht mit *saṃrambha* ab, es wird vermutlich verschrieben sein für *saṃrambhi-*.

Außerdem läßt unser Fragment *api* hinter *āsādyamānam* aus. Da auch im Tibetischen *kyañ* steht, möchte ich um so mehr meinen, die zentralasiatische Überlieferung des Textes sei minderwertig, als auch das Sinngefüge für den Kernschen Text spricht.

12. Ebenda, Kern, S. 188, 3: *dāṅḍājīnikatānena prakarṣaṇi gamitā yathā | udvahankapaṭāṭopam munivanmāmapikṣate ||*  
 Fragment x, RZ 4, steht *ī(kṣat)o*. Da ist der Text verschrieben, wie sich auch aus dem Tibetischen ergibt (fol. 107 b 1): *a dsi n a dañ dbyug pa t'ogs | gyo sgyuḥi brjid bag ḥc'os pa ni | dben pa bñin du nu'ar p'yin kyañ | grub pa bñin du ṅa la lta |*  
 Weil darauf Prosa folgt, muß *lta* finit stehen.
13. Jātakamālā, xxxi. Erzählung, Kern, S. 210, 6: *rājyāccyute 'sminnaramāṃsalobhādunmādavaktavya ivāsvatanre | tyaktasvadharme hatapunyakirtau śocyāṃ daśāmītanuwartamāne ||*  
 Statt *rājyāc-* liest Fragment xi, RZ 5, *rājāc-*. Auch hier vertat sich der Schreiber des zentralasiatischen Manuskriptes. Der tibetische Text (fol. 119 b 3) stimmt zu Kern:  
*mi śa ḥdod pas rgyal srid ṅams par gyur | smyon par gyur pa bñin du rañ dbañ med | rañ gi c'os btañ bsod nams grags pa ṅams | mya ṅan bya baḥi gnas skabs gnas pa la |*
14. Jātakamālā, xxxiv. Erzählung, Vers 19, Kern, S. 239, 3: *kṛtaśceddharmā ityeva kastatrānuśayaḥ punaḥ | aṭha pratyupakārārthamṛnadānaṃ na tatkr̥tam |*  
 Im Fragmente xiv, VZ 1, fand sich *anunayaḥ*<sup>1</sup>. Im Tibetischen lautet die Stelle fol. 134 b 6:

1) Das Wort ging inzwischen verloren.

de ltar bsod nams byas pa la | hk'on du hdsin pa su zig yod |  
de ste p'an btags lan hdod nahan | bu lon c'ags byas p'an ma btags |

Kann ich auch die Gleichung *hk'on du hdsin pa* = *anusaya* nicht belegen<sup>1</sup>, so entspricht der tibetische Ausdruck sicher nicht *anunaya*, ihn mit *anusaya* zu verselbigen, ist aber gut möglich. Mir scheint, auch der Sinn empfehle den Kernschen Text.

15. Ebenda xxxiv, Vers 20, Kern, S. 239, 5:

upakṛtam kila vetti na me parastadapakāramūi prakaroti yaḥ |  
nanu viśodhya guṇaiḥ sa yaśastanūṇi dviradavṛttimabhipratipadyate |

Im Fragment xiv, VZ 2, findet sich *paratas* für *paras*. Diese zentralasiatische Lesart ist schon nach Ausweis des Versmaßes zu verwerfen. Überdem zeugt das Tibetische fol. 134 b 7 für Kerns Text:

bdag gis p'an btags p'a rol drin med ces |  
gañ zig de la gnod pa byed na ni |  
yon tan grags dañ bcas pas lus bk'rus nas |  
glañ c'en ts'ul du spyad par mi hgyur ram |

16. Ebenda xxxiv, Vers 21, Kern, S. 239, 7f.:

na vetti cedupakṛtamāturaḥ paro na yokṣyate 'pi sa guṇakāntayā śriyā |  
sacetasaḥ punaratha ko bhavetkramah sumucchrītaṇ pramathitūmāmano yaśaḥ ||

Im Fragment xiv, VZ 4, fehlt im 3. Stollen *bhavet*. Das Versmaß erweist dies als Verderbnis. In der vierten Verszeile liest unser Bruchstück *sam(ν)cch(r)itu*. Auch das ist verschrieben. Ins Tibetische ist der Vers fol. 134 b 7/135 a 1 folgendermaßen übersetzt:

p'a rol p'oñs la p'an btags drin du mi gzo ba |  
yon tan byin can dpaḥ dañ ldan par mi hgyur mod |  
sems dañ ldan pa su zig p'yin c'ad p'an hdogs byed |  
bdag gi grags pa med par p'yin c'ad rtsol du zad |

17. Ebenda xxxiv, Vers 23, Kern, S. 239, 14:

rte jaṭāvalkaladhāraṇaśramādbhavānṛṣiṣṭvaṇ vidūāyatiryatik |  
na veśamātraṇ hi munīvasiddhaye guṇairupetaṣṭiḥa tattvato munīḥ ||

Im Stollen b liest Fragment xiv, RZ 1, (*vi*)*dūānayatir*. Das Versmaß schließt dies aus. Der tibetische Text lautet fol. 135 a 2:

t'or gtsug śiñ śun gos ni med par yañ |  
k'yod ni drañ sroñ mi mñon dka t'ub can |  
c'a lugs tsam gyis t'ub par hgrub mi hgyur |  
yon tan ldan na yañ dag t'ub pa yin |

In dieser Übersetzung ist *vidūāyatir* wohl aufgefaßt als *vidūa+ayatir*. Das scheint sich mir vor Speyers Auffassung *vidūa+āyatir*<sup>2</sup> zu empfehlen.

18. Ebenda Kern, S. 239, 21: *taihāgatamāhāmye ca bhadraprakṛtyabhyāsavarṇe ca | evaṇ bhadraprakṛtirabhyastā tīryaggatānāmapī na nivartata itī ||*

1) Zu *hk'on du hdsin pa* = *upanāha* siehe Mahāvvyutpatti, herausgegeben von Sakaki, Nr. 1962, vgl. Daśabhūmikasūtra 25, 3; ii, Vers 12. Das Sternchen im pW unter 5) kann getilgt werden.  
2) SBB i, S. 335.

Statt *na nivartata* liest das Fragment xiv, RZ 6, *na vartata*. Im Tibetischen (fol. 135 a 5) entspricht folgender Text: *de bzin gsegs paḥi bdag ṅid c'e ba dañ | de ltar rañ bzin bzañ po la goms par byas na | dud hgror gyur kyañ med par mi hgyur ro || zes rañ bzin bzañ po la goms par bya baḥi yon tan bsñags pa la yañ brjod par byaḥo |* Das Tibetische bestätigt den Kernschen Text. Das zentralasiatische Manuskript ist verderbt.

Auch die Bruchstücke aus Murtuq enthalten Lesarten, die zu verwerfen sind. Dabei handelt es sich im einzelnen um folgende Fälle:

19. Jātakamālā, ii. Erzählung, Kern, S. 11, 6: *atha Sakro devendrastādṛṣamṛddhya bhīsaṃskāraṇ cakre yaṭhā dadarśa sa rājā saparijanastattasya cakṣuścakṣuḥ-sthāne pratiṣṭhitam |* Fragment A, VZ 3, bietet *ṛddhyābhīsaṃskāraṇ*. Ich halte dafür, dies sei verschrieben. Jedenfalls bestätigt die tibetische Übersetzung Kerns Text. Lesen wir da doch fol. 7 b 7: *de nas lhaḥi dbaṇ po brgya byin gyis ci nas kyañ mig de deḥi mig tu gnas par gyur pa | rgyal po hk'or dañ bcas pa des m'oñ bar gyur pa de lta buḥi rdsu hp'rul mñon par byas so |*

20. Ebenda, Kern, S. 11, 17—18:

aho dhṛtiraḥo sattvamaho sattvahiṭaiṣitū |  
pratyakṣamapi karmedaṇ karotīva vicāraṇām |

Fragment A, RZ 1, ist verschrieben *hi(tai)ṣitāḥ*. Der tibetische Text lautet (fol. 8 a 3):

e maḥo brtan zin sniñ stobs c'e | e maḥo sems can p'an hdogs pa |  
las hdi mñon sum gsal gyur kyañ | t'e ts'om za bar gyur pa hdra |

21. Ebenda, Kern, S. 11, 24: *ka eṣa itī ca rājñā paryanuyukto 'bravūt |* Im Fragment A, RZ 4, fehlt *ca*. Die tibetische Übersetzung (fol. 8 a 6) bestätigt Kerns Text. Lautet sie doch: *de nas rgyal pos hdi su yin zes dris pa dañ | smras pa |*
22. Jātakamālā, vi. Erzählung, Vers 27, Kern, S. 31, 9:

ekā ca godhā dadhībḥajānaṇ ca kenāpi saṃtyaktamihādhvagacchan |  
tanme hitāveṣṭitayopabhujya vane 'stu te 'smin guṇavāsa vāsaḥ ||

Im Fragment B, RZ 3, steht *godhām*. Die vorhergehenden beiden Wörter sind abgerissen. Auf Tibetisch lautet diese Strophe (fol. 19 a 4/5):

skyin gor gcig dañ zo ni rdseḥu gañ zig |  
la la cig gis bor ba rñed pa hdi |  
bdag la p'an paḥi p'yir ni der bsams la |  
yon tan gnas k'yod nags ts'al hdir bzugs sig |

Zunächst wird man wohl glauben, *godhām* sei verschrieben für *godhā*. Indessen ermöglicht es der tibetische Text nicht, sicher zu entscheiden, ob im Sanskrit vielleicht *ekām* gestanden habe.

23. Jātakamālā, xiv. Erzählung, Kern, S. 89, 23: *atha te sāmāyātrikāḥ pavanabalaśalūtasalīlavagaśagayā nāvā paribhramyamāṇā bahubhirapyahobhirnaiva kutaś-cūtīraṇ dadṛṣurna ca yathepsitāni samudracihñāni |* Im Fragment C fehlt RZ 5 *ca*. Ins Tibetische ist diese Stelle (fol. 52 b 1) übersetzt: *de nas ts'oñ pa de dag rluñ dañ c'uḥi śugs kyis brdab paḥi gru bo c'e gyeñs nas nñin žag du mar c'uḥi hgram ma m'oñ zin | rgya mts'oḥi mts'an ma ji ltar hdod pa yañ ma m'oñ la |*

rgya mts'oḥi mts'an ma snar ma m'ōn ba śa stag m'ōn bas / deḥi p'yir sems mi dga la / ḥjigs śiñ bag ts'a las / ci bya gtol med par gyur to / Da das tibetische yañ dem sanskritischen ca entspricht, dürfte das zentralasiatische Manuskript verderbt sein.

In eine dritte Gruppe lassen sich diejenigen Stellen zusammenfassen, an denen die zentralasiatische Lesart, wie es mir vorkommt, besser ist als die des Kernschen Textes. Hierunter reihe ich folgende Fälle ein:

1. Jātakamālā, x. Erzählung, Kern, S. 72, 18: *devena hi paśuvaiśasavācyadoṣavirahitena dharmayajñena prajānāmubhayalokahūam sampādūtamupadravāśca prasamaṃ nūā dāridryaduḥkhāni ca śīle pratiṣṭhāpūānām / kiṃ bahunā / sabhāgyāstāḥ<sup>1</sup> prajāḥ* / Im Fragment i, VZ 3, steht (-vaiśasav)ācyavirahitena. Außer doṣa fehlen in unserem Bruchstücke auch noch die Worte śīle pratiṣṭhāpūānām. Die tibetische Fassung lautet folgendermaßen (fol. 42 b 5): *ḥdi ltar lhaḥi žal śna nas p'yugs ḥgum paḥi skyon ma mc'is par / c'os kyi mc'od sbyin gyis ḥbañs rnamś ḥjig rten dañ ḥjig rten las ḥdas pa gñis ka la p'an par bgyis so / gnod pa dañ dbuḥi sdaug bsñal yañ rab tu ži bar gyur te / mañ du gsol yañ ci ḥts'al te / ḥbañs de dag ni skal ba dañ ldan pa lags so* // Statt Kerns zweier Wörter vācyadoṣa steht im Tibetischen nur skyon. Dies Wort kann seinem Begriffe nach doṣa entsprechen, wohl aber auch vācyā, wenn ich diese Gleichung auch nicht zu belegen vermag<sup>2</sup>. Ein „zu tadelnder Fehler“<sup>3</sup> ist immerhin ein auffälliger Ausdruck, weil es keinen „zu lobenden Fehler“ gibt. So darf man vielleicht den Umstand, daß im Tibetischen nur ein Ausdruck steht, doch dahin auswerten, daß die zentralasiatische Lesart vorgezogen zu werden verdient. Im Tibetischen ist auch śīle pratiṣṭhāpūānām nicht übersetzt. Es ist aber deswegen unwahrscheinlich, daß diese beiden Wörter im zentralasiatischen Manuskripte versehentlich sollten ausgelassen worden sein, weil das vorhergehende ca unter der Zeile nachgetragen steht. Hätten die zwei Worte in der Quelle unseres Fragmentes gestanden, dürfte sie der Abschreiber dann doch auch mit nachgetragen haben, wenn er mehr als ca sollte irrtümlich übersehen gehabt haben.

2. Ebenda, Strophe 32 b, Kern, S. 72, 21:

*lakṣmeva kṣaṇadākarasya vūatam gāre na<sup>4</sup> kṣṇājinam  
dīkṣāyantraṇayā nisargalatiū ceṣṭā na mandodyamaḥ<sup>5</sup> /  
mūrdhnaśchatranibhasya keśaracana śobhā tathaiwātha ca<sup>6</sup>  
tyāgaiste śatayajvano 'pyapahrtaḥ kīrtyāśrayo viśmayah* // 32 //

Die tibetische Übersetzung dazu lautet (fol. 42 b 7):

*zla ba bžin du sku la dri med ḥod gsal žiñ /  
dbañ bskur sdom pas rañ bžin mdses paḥi spyod pa yoñs ma žum /  
spyi bo gdugs dañ ḥdra baḥi dbu mdses bskyil ba de bžin gnas /  
k'yod kyi gtor pas brgya byin grags pa rmad byuñ žil gyis non* /

- 1) tā bei Kern ist Druckfehler.
- 2) In Das' Wörterbuch, 117 b, wird skyon med gnas mit anavadya gleichgesetzt.
- 3) Speyer, SBB i, S. 102: 'the blamable sin'.
- 4) Konjekture Kerns. Die Handschriften bieten gāreṇa. Speyer, SBB i, S. 102, Fußn. 1, möchte gāreṇu lesen.
- 5) Konjekture Böhtlings. In den Handschriften steht: -māḥ. Kern, HOS i, S. 245 a. Speyer, SBB i, S. 102, Fußn. 1, vermutet mandodyamā.
- 6) Speyer, a. a. O. schlägt vor zu lesen: keśaracanaśobhā (wohl Druckfehler für: -canaśo-).

Die erste dieser vier Verszeilen dürfte lückenhaft in unserem Tanjur überliefert sein, wie nicht nur der Vergleich mit dem Sanskrittexte sondern auch das tibetische Versmaß ergibt. Das Fragment i liest *lakṣmyeva* statt Kerns *lakṣmeva*, weiter — VZ 5 — *nisargalatiūceṣṭā na maṇḍodyamāḥ*. Mich bedünkt, die Textform der zweiten Verszeile sei im zentralasiatischen Manuskripte in Ordnung und in den Text einzusetzen. Das Tibetische ermöglicht formal keine Entscheidung, trotzdem der Plural nicht ausdrücklich bezeichnet ist. Die erste Verszeile besagt im Tibetischen: „Wie der Mond erglänzt (ein) fleckenlos(er) Glanz an (seinem) Körper und“ . . . Damit vermag ich nicht zu entscheiden, ob *lakṣmyeva* irgend ein textkritischer Wert beizumessen sei. Soviel ich sehe, ist die Kernsche Lesart eingangs der Zeile in Ordnung, so daß ich damit rechnen möchte, der zentralasiatische Wortlaut sei hier eher verderbt als nicht.

3. Ebenda Kern, S. 73, 7, Veṣ 35:

*dānaṃ nāma dhanodaye sati jano datte tadāśvaśaḥ  
syācchīle 'pi lokapaktyabhimukhaḥ svarge ca jātasprhaḥ /  
yā tveṣā parakāryadakṣiṇatayā tadvatpravṛtistayo-  
rnavīdvatsu na sattvayogavidhureṣveṣā samālaksyate* //

Unser Fragment i, RZ 3, liest *syācchīle pi ca lo-*. Dies ist nach dem Versmaße in den Text einzusetzen. Ins Tibetische übersetzt wurde (fol. 43 a 2) diese Strophe:

*sbyin žes bya ba nor yañ ster baḥi skye bo de yi dbaṇ du gyur /  
ts'ul k'rims bsrūñ baḥaṇ ḥjig rten bde la p'yogs śiñ m'o ris ḥdod la c'ags /  
gžan gyi don bgrub p'yir ni de gñis de bžin spyod pa gañ lags pa /  
mk'as pa ma lags sems stobs mi ldan pa la de dag yod ma mc'is* /

Damit ist nichts zu entscheiden, trotzdem *hañ* wortmäßig nur *api* entspricht. Vgl. oben S. 21, Nr. 4.

4. Jātakamālā, xxiv. Erzählung, Kern, S. 155, 20: *atha sa mahātmā tāpasa iva vanataruparṇaphalamātravṛtīranukampamānastena tena vidhinā gocarapatitān-prāṇinastamaranyapradeśamadhyavasati sma* / Im zentralasiatischen Fragment vii, RZ 3, fehlt *atha*. Dies trifft auch für die tibetische Übersetzung zu. Lautet sie doch fol. 88 b 7f.: *bdag ḥid c'en po dka t'ub can du<sup>1</sup> nags kyi śiñ gi lo ma dañ ḥbras bu tsam gyis ḥts'o žiñ / ts'ul de dañ de dag gis spyod paḥi spyod yul du bab paḥi srog c'ags rnamś la sñiñ brtse bar byed ciñ / dgon paḥi p'yogs de na gnas par gyur to* /.
5. Jātakamālā, xxviii. Erzählung, Kern, S. 187, 13: *atha tā devyastasmīnrajani krodhasaṅrambhakarkaśaḥḥdaye pratyāhatapraṇayāḥ prajānānāśca tasya rājñāś-caṇḍatām duranuneyatām ca vaimanasyadainyākṛāntamanasaḥ strijanādhikṛtair-bhayaviśādavyākulūitairhastasaṃjñābhīrapasāryamānā vṛīḍāvanatavadanāstamṛṣi-varyam samunūśocantyaśtao 'pacakramuḥ* / Das Fragment x, VZ 2, bietet: *-praṇayā|jānānāśca*. Ins Tibetische ist diese Stelle fol. 107 a 4 so übersetzt: *de nas btsun mo de dag rgyal po k'ros śiñ rñam pas sñiñ rtsub par gyur pa las yid gcugs ma nus te / rgyal po de rab tu gsum žiñ bcos dka bar yañ śes nas / yid mi dga žiñ mya ṇan gyis ni gduñs / ṇug rum pa rnamś kyañ ḥjigs śiñ skrag pas ḥk'rugs paḥi lag brdas ni bskrad / ṇo ts'a bas mgo ni smad / drañ sroñ mc'og deḥi mya ṇan*

1) So. Lies *t'ub can bžin du?*



byed cin de nas byer te soñ no / Das tibetische *śes nās* fällt formal zwar mit *jānānās* zusammen, insofern *pra* im Tibetischen nicht ausgedrückt ist, doch schiene mir dies kaum auszureichen, daraufhin *prajānānās* ausschließen zu müssen. Ich glaube aber trotzdem, die zentralasiatische Lesart sei wahrscheinlich echt, weil sich Jātakamālā, Kern, S. 209, 4, in einer ähnlichen Sachlage findet: *atha Sutasomo jānāno 'pi tānuvāca* /

6. Jātakamālā, xxxiv. Erzählung, Kern, S. 239, 19: ... *bahujanapriyo manojñāsceti* / Statt dessen liest Fragment xiv, RZ 4: (*bahu*)*janasya priyo manojñāsceti*(i) / Im Tibetischen entspricht fol. 135 a 4: *skye bo mañ po dga žiñ yid du hoñ bar hgyur bañi p'yir* (*bzod pañi gтам bya ba la yañ sbyar bar byaño*) / Das kann man wohl nur verstehen als *skye bo mañ po la dga žiñ* usw. Trotzdem ist dem Tibetischen formal nicht sicher zu entnehmen, ob *skye bo mañ po* nur zu *dga žiñ* gehört — dann entspräche der Kernsche Ausdruck *bahujanapriyo* —, oder auch zu *yid du hoñ ba* mit zu beziehen sei. Nur bedünkt mich gleichwohl, der Sanskrittext könne bloß aussagen: „Er ist vielen Menschen lieb und angenehm“. Dann gehört aber der Begriff *bahujana* zu beiden folgenden Prädikativen. Unter solchen Umständen scheint mir das zentralasiatische Manuskript eher die ansprechendere Lesart zu bieten, als die Kernschen Handschriften. Ist es doch einigermaßen mißlich, den ersten Teil eines Kompositums noch von einem anderen nominalen Ausdruck abhängig zu denken, der dem zweiten Gliede des Kompositums gleichgeordnet steht. Soviel ich sehe, wird durch die zentralasiatische Lesart diese Schwierigkeit vermieden. Es ist indes noch eine andere Frage, ob die Sprache und die Sprecher selbst solche logische Erfordernisse immer beobachteten. Ich möchte mir doch zu fragen gestatten, ob ein Ausdruck wie *śvetās cāsvatārathah<sup>1</sup>* angesichts des Namens *Śvetāśvatara* nicht eher bedeute einen Wagen mit weißen Maultierstuten<sup>2</sup> als einen weißen Wagen mit Maultierstuten (bespannt). Die „billigen Hosentage“, welche es vor dem ersten Weltkrieg in Leipzig gab, bekunden immerhin, daß der Volksmund sich nicht eben viel darum kümmert, Ausdrücke logisch durchzuformen. Der Hörer versteht den Sprecher trotz der Unlogik ganz eindeutig richtig. Die Grammatik paßt zwar zur Sprache, die sie beschreibt, aber deswegen paßt die Sprache doch noch nirgends zur Grammatik.

7. Ebenda, Kern, S. 239, 21: *pratisamkhyānavarṇe vācyam*. Im Fragmente xiv, RZ 5, ist zwischen *-varṇe* und *vācyam* noch (*a*)*pi* eingefügt. Da sich in der tibetischen Übersetzung *hañ* findet, dürfte die zentralasiatische Lesart vorzuziehen sein. Im Tibetischen lautet die Stelle (fol. 135 a 5): *so sor brtags pañi yon tan bsñags pa lahañ brjod par byaño* / Auch die allgemeine Sachlage spricht wohl dafür, daß *api* in den Text aufzunehmen ist.

8. Aus den Surtuq-Fragmenten darf man vielleicht unter diese Gruppe aufnehmen Kern, S. 89, 3: *krameṇa cāvajagāhire vividhaminukulavicaritamanibhṛtajalakakalārāvamanilabalavilāsapravicalitatarāṅgaṇaḥ bahuviharatnairbhūmiviśeṣairarpitarāṅgaṇaḥ phenāvalikusamadāvicūramasurabalabhujagabhavanāṇi durāpapātālamaprameyatoyaṇi mahāsamudram* / Ins Tibetische ist die Stelle (fol. 52 a 1) folgendermaßen übersetzt: *de nas m'ar gyis rgya mts'o c'en por ṅaḥi rigs rnam pa sna*

1) Aitareyabrāhmaṇa vii 18, 16.

*ts'ogs rnam par rgyu ba / c'u rlabs kyi sgra c'en po brag pa / rluñ gis bskyod pañi c'u rlabs mañ po gñer ba / rin po c'e rnam pa sna ts'ogs dañ sañi k'a dog gi k'yad par mañ poṣ mdog bsgyur pa / lbu ba sbreñ (so!) bas me tog gi p'reñ ba bñin du mdses par byas pa / lha ma yin dañ klu mc'og rnam kyi gnas su gyur pa / gtiñ<sup>1</sup> dpag dka ba c'u ts'ad med pañi nañ du žugs so !*

Statt *bahuviharatnair* findet sich Fragment C, VZ 2: *bahuvividharatnair*. Angesehen im Tibetischen *vividhaminakula-* mit *ṅaḥi rigs rnam pa sna ts'ogs* wiedergegeben ist, wird man sich doch fragen, ob *rin po c'e rnam pa sna ts'ogs* nicht eher (*bahu*)*vividharatna* entspricht als (*bahu*)*vidharatna*. Die Lage der Dinge ist aber vom Tibetischen aus deshalb nicht so ganz sicher zu entscheiden, weil der ganze Sanskritausdruck anders wiedergegeben ist, als man diesen zunächst auffassen dürfte. Besagt das Tibetische doch: „(sie fuhren auf den Ozean hinaus,) der gefärbt war durch viele Verschiedenheiten der Farbe des Bodens und mannigfaltige Edelsteine.“ In dem mir verfügbaren Blockdrucke sind *-ñ* und *s-* von *dañ sañi* nicht deutlich zu lesen. Im Sanskrit wird man dagegen *bahuvividharatnair* oder *bahuvividharatnair* als Bahuvrihi zu *bhūmiviśeṣair* ziehen. So faßte auch Speyer, SBB i, S. 126, die Stelle auf<sup>2</sup>.

## Fragment i

Kern	Ms.	
72, 11		(athaivaṃ pravṛttena dharmayaññena rājñā prasamiteṣvarthijanaduḥkheṣu sārddhamupadravaiḥ pramuditajanasamḥādhyāyāmbhuyadayaramyadarśanāyāṃ vasurndhārāyāṃ nṛpate-rāśīrvacanādhyayanasavyāpāre loke vitanyamāne samantato rājyaśas <sup>3</sup> ) (1) <i>prasādāvarjñamatiḥ kaścidamātyamukhyo rā[ḥ]jānam<sup>4</sup>ityuvāca // suṣṭhu kha(1)[v](i)damucyate</i>
	V. 1	
16	2	(uttamādhamama)(2) <i>dhyānām kāryāñām nityadarśanā<sup>5</sup> uparyupari vuddhīnām<sup>6</sup> carantīśvaravuddhaya iti //</i>

1) Speyer, SBB i, S. 126, verstand den Sanskrittext so: "that Pātāla into which it is difficult to penetrate". Im Tibetischen steht statt dessen: „(dessen) Tiefe schwer zu ermessen ist“. Das dürfte sich mehr empfehlen. Damit wird wohl die im pW unter 1 b) angeführte Bedeutung: „Vertiefung, Höhlung in der Erde“ gestützt.

2) "On its bottom different sorts of ground extend, concealing manifold precious stones."

3) Frau Else Lüders (im folgenden EL. abgekürzt) umschrieb (*rājyaśas*)[s](i). Auf der Photokopie ist nur der senkrechte Balken eines Akṣara erhalten. Der reicht nicht aus, den Konsonanten zu bestimmen.

4) EL. umschrieb: *rājñam*.

5) -t ist voll mit Virāma geschrieben, nicht als Ligatur.

6) EL. umschrieb: *buddhīnām*. Ich kann nichts entdecken, was das Zeichen als *b* gegen *v* absetzte. Deshalb schließe ich mich Heinrich Lüders an, der das betreffende Zeichen der einschlägigen Manuskripte der Kalpanāmañḍitikā ebenfalls mit *v* wiedergab. Vgl. z. B. S. 202, Fragment ii, VZ 4: *vījaṃ*; RZ 4: *āraodhaḥ*; Fragment iii, VZ 5: *prativodāya*; *vahuśruto*; S. 207, Fragment xi, RZ 1: *vodhisatro*; Z. 3: *vrahmadatto*. Es finden sich noch mehr Belege. Dies Manuskript der Kalpanāmañḍitikā zeigt das gleiche Alphabet wie unsere Jātakamālā-Handschrift. Nach diesem allgemeinen Hinweise glaube ich, es bedürfte dessen nicht, jeden ein-

## Fragment i (Forts.)



Kern	Ms.	
72, 18	3	<i>devena hi pa</i> (śuvaiśasav)(3) <i>ācyavirahitena dharmmayajñena prajānāmubhayalokahitām saṃpādūtamupadravāśca pra</i> (śa- maṃ nītā)(4) <i>ḥ dārid</i> (rya)[d](uḥkhā)ni ca <sup>1</sup> kiṃ vahunā <sup>2</sup> sabhāgyāstāḥ prajāḥ
21	4	
	5	<i>lakṣmyeva kṣaṇa</i> [d] <i>ākaraṣya vitataṃ gā</i> (tre na kṣṇājinaṃ dikṣāyantraṇayā) <sup>3</sup> (5) <i>nisargalalitāśceṣṭā na mamdo- dyamāḥ</i> <i>mūrdhnaśchat</i> [r] <i>anibhasya</i> <sup>4</sup> <i>keśaracana</i> (śobhā tathai- vātha ca

zelenen Fall weiterhin herauszustellen, wo Frau Lüders *b* im Anschlusse an die Lautform des Sanskritwortes umschrieb.

1) *ca* ist in der Handschrift unter der Zeile von erster Hand nachgetragen.

2) Vgl. S. 30, Anm. 6.



3) Ein Rest des *-ā* ist vor *nisarga-* erhalten.

4) Umschreibe ich *-chatra-* mit *-tr-*, so bedarf dies der Rechtfertigung, angesehen bei Heinrich Lüders, Kalpanāmaṇḍitika, S. 201 ff., Wörter mit *tr* neben solchen mit *tr* zu finden sind. So steht Fragment v, VZ 5: *samyag=āh=ātrabhav(ān)*; Z. 6: *liṅgāgrahaṇamātreṇa*; RZ 4: *tra*; Fragment vi, VZ 5: *c=ātra*; RZ 2: *putraka*; Fragment xii, VZ 3: *n=ānyatra*; Z. 5: *tatrabhavān*; RZ 1: *tvam=aham=attra*. Auf der anderen Seite lesen wir Fragment vi, VZ 3: *n=ātra*; Fragment vii, VZ 4: *sa(m)krāntisūtraṃ*; Fragment xii, VZ 3: *tat=ādyā*. In den Manuskriptbruchstücken steht für alle diese mit *tr* und *tr* umschriebenen Akṣara das nämliche Zeichen. Daß es sich um *tr* in allen Fällen handelt, davon kann man sich auf zweierlei Weise überzeugen. Vergleicht man das Wort *mātreṇa*, wie es in der Handschrift an derjenigen Stelle geschrieben ist, welche Lüders' Ausgabe, Fragment v, VZ 6 entspricht, mit dem Schriftzuge des Wortes *mātra*, wie es in dem von Frau Lüders als Nr. 4 gezählten kleinen Blattreste der „Unbestimmten Fragmente zu T 848, N.N.T. 1054“ der Berliner Sammlungen geschrieben ist, so zeigt sich ganz deutlich, daß im ersten Falle *mātreṇa*, im zweiten dagegen *mātra* geschrieben ist. Stehen sich doch gegenüber  und . An den genannten Stellen der Kalpanāmaṇḍitikā, wo Heinrich Lüders *tr* umschrieb, wird also *tr* zu lesen sein. Daß dies richtig ist, wird bestätigt, wenn man betrachtet, wie ein paar mit *tr-* anlautende Wörter im Alphabet dieser Manuskriptreste geschrieben sind. Kalpanāmaṇḍitikā, Lüders' Ausgabe S. 203, Fragment iii, RZ 2, findet sich: . . . *dasabalena trevidyas=triyalaprāhīṇamansas=traikālyanidhyayino* . . . Im Fragmente viii, VZ 1 (Lüders' Ausgabe, S. 206), steht dagegen . . . *bhayaṃ trailokyasa-mā(śr)i(tād=api* . . .). Das Zeichen, welches Lüders im Worte *trevidyas* — nach Fußnote 6 ist *travidyās* zu lesen — mit *tr* umschreibt, sieht genau ebenso aus wie dasjenige, welches ich einige Zeilen weiter oben mit *tr* zu umschreiben mich entschloß. Man wird also auch hier an dieser Stelle der Kalpanāmaṇḍitikā *trevidyas* lesen müssen, wie Lüders selbst ja auch *trailokya-* umschrieb. Sieht man sich den Zusammenhang an, in welchem diese mit *tr-* angehenden Wörter stehen, so zeigt sich, daß *trevidyas* und *trailokya-* hinter einem Vokale eines vorausgehenden Wortes stehen, *triyala-* und *traikālya* dagegen hinter einem Konsonanten eines vorausgehenden Wortes. Daß diese unterschiedliche Schreibung anlautender *tr-* nicht zufällig, sondern beabsichtigt ist, erhellt daraus, daß in dem vorläufig noch unbestimmten Fragmente der Berliner Turfan-Manuskripte, welches T ii T 16, N.N. 1054, kāvya, etikettiert ist, VZ 1 steht: *bhayaṃ trailokya-*. Die Lage für den Sandhi ist damit so, daß bei Worten mit anlautendem *tr-* im Zusammenhange der Rede die Silbengrenze von der Worttrennung in die das nächste Wort anlautende Lautgruppe *tr-* verlagert wurde, wenn *tr-* hinter Vokal stand, handele es sich dabei nun um einen reinen oder nasalierten Vokal, denn einen anderen Lautwert kann ein solcher auf Anusvāra ausgehender Vokal nicht mehr gehabt haben. Diese Auffassung der Dinge wird glücklicherweise

## Fragment i (Forts.)

Kern	Ms.	
	V. 6	<i>tyāgaiste śata</i> (6) <i>yajvano pyaparḥtaḥ kīrttyāśrayo</i> <i>vismayaḥ</i>
73, 1	R. 1	<i>hi</i> (ṃsā) <i>viṣaktaḥ kṛpaṇaḥ</i> (phalepsoḥ prāyeṇa lokasya na)(1) <i>yajña yajñāḥ</i> <i>yajñastu kīrttyābharāṇa</i> [ḥ] <i>samaste</i> <i>śīla</i> (sya) <i>n(i)rhoṣamano</i> (harasya <sup>1</sup>    33
	2	<i>aho prajānām bhāgyāni</i> <sup>2</sup> (2) <i>yāsām gopāyitā bhavān</i> <sup>3</sup> <i>prajānāmapi hi vya</i> [kta](ṃ) <i>n(ai)va</i> <sup>4</sup> <i>syād</i> gopitā (pitā    34    <i>apa</i> [r]a <sup>5</sup> <i>uvāca</i> )
	3	
	6	(3) <i>dānaṃ nāma dhanodaye sati jano datte tadāśavaśaḥ</i> <i>syācchīle pi ca lo</i> (kapaktyabhi(4)mu <sup>6</sup> ) <i>khaḥ</i> <i>sva</i> (r)g[e] (ca) <sup>7</sup> <i>lavdhaspṛhaḥ</i>
	4	<i>yā tveṣā parakā</i> [rya] <i>dakṣiṇatayā tvadvatpravṛttistayoḥ</i> <i>nā</i> (vidvatsu na) (5) [sa]vayogavidhureṣveṣā <i>samālakṣya-</i> <i>te</i>
	8	
	10	<i>tadevaṃ kalyāṇāśayā na pāpapatāraṇāmanuvidhī</i> (yanta ityāśa)(6) <i>yāsuddhau yatitavyaṃ</i>
	6	
	12	<i>ūi prajāhūtodyogaḥ śreyahkīrttisukhāvahaḥ</i> <i>yanṛpāṇāmato nā</i> (laṃ tamanādṛtya vartitum    36   )

durch die Kalpanāmaṇḍitikā doppelt bestätigt. Einmal bietet das Fragment ix, VZ 2: || *m=upasamkkṛāntāḥ* mit *-kkr-* nach *-am-*, — vgl. *uktv-āpi kkrāma* . . . . . Fragment iii, VZ 2 —, zum anderen wird *-str-* Kalpanāmaṇḍitikā, Fragment iii, RZ 2 (Lüders' Ausgabe, S. 203)

 geschrieben, *tre* nach Vokal aber . Daß es sich wirklich um ein geminiertes *t* handelt, zeigt der Schriftzug des Akṣara *tra* in der Kalpanāmaṇḍitikā, Fragment v, RZ 4 (Lüders' Ausgabe, S. 204) sehr schön. Man kann nun darauf hinweisen, daß Kalpanāmaṇḍitikā, Fragment vii, VZ 4 ganz eindeutig *sa(m)krāntisūtram* geschrieben steht, soweit *-kr-* in Frage steht. (Für *sūtram* ist *sūtram* nach dem Manuskripte zu lesen.) Das stimmt zwar, doch glaube ich, dies widerlege meine Ableitung nicht. Scheinen sich mir doch die Dinge vielmehr so zu erklären, daß zwei Schreibweisen durcheinander gehen, nämlich eine geschichtliche, die *saṃkrānti* schreibt, und eine der Aussprache angepaßte moderne, die *upasamkkṛāntāḥ*, *bhayaṃ trailokya-* usw. verwendet.

1) EL. umschrieb: *śīla(sya n)rhoṣamano(harasya* . . .). *n-* ist in der Photokopie deutlich. Nach ihr zu urteilen, steht in der Handschrift auch nicht *rdo-*, sondern *rmo-*.

2) Anfangs der 2. Zeile des Bruchstückes steht vor *yāsām* noch der senkrechte Strich eines Akṣara.

3) *-n* ist nicht als Ligatur, sondern mit Virāma voll ausgeschrieben.

4) Vom *-ai-* ist noch ein Strich erhalten.

5) Der untere Teil des *-r-* von *apara* ist zu erkennen. Davor erhielt sich ein undeutbarer Rest eines weiteren Zeichens. Hinter dem oben abgerissenen *-r-* sind Reste eines Akṣara sichtbar.

6) Anfangs der 4. Zeile steht vor *khaḥ* noch der senkrechte Balken eines sonst abgerissenen Akṣara. Frau Lüders umschrieb: [mu]khaḥ.

7) EL. umschrieb: *sva*(r)g[e] *ca*] *lavdhaspṛhaḥ*. Nach der Photokopie ist heute das *ca* ausgesprochen, welches Frau Lüders noch bestimmen konnte.

## Fragment ii

Kern	Ms.	
114, 8	V. 1	(yo na)ṣṭami[t]yā(ha <sup>1</sup> na cāsya naṣṭa- miṣṭānsa kāmānadhigamya kāmam / upaitu gehāśri)[ta] e[va m]r[tyu]m <sup>2</sup>
	2	bhavatsu (yaḥ <sup>3</sup> śaṅka) (2)ta idr̥śamvā //
10	3	[a](tha <sup>4</sup> śakro devendrastena teṣāṅṅi kāmopabhogaprātikū- lya)s(ū)[c]akena <sup>5</sup> śapathā[t]i(śayena <sup>6</sup> ) (3) samutpādūavi- <sup>7</sup> smaya[va](humānaḥ svenaiva vapuṣābhijvalatā tāṅṅi- nābhi)[ga]mya <sup>8</sup> sāparṣa[v](aduvā <sup>9</sup> ) (4)ca mā tāvadbhoh //
13	4	yatprā(pt)[i] <sup>10</sup> (paryutsukamānasānāṅṅi sukhārthināṅṅi naiti manāṅṅi)[i] (n)[i](dr̥ā // <sup>11</sup>
	5	yānprāptumi)(5)cchanti tapaśramaiśca tānkena kā(māniti kutsayadhve // 25 //
15	6	bodhisattva uvāca / anantādinavā mārṣa kārhāḥ / sam- (6) kṣepatastu śrūyatām ya[da] <sup>12</sup> (bhisamikṣya kāmānna pra- śaṅsanti munayaḥ /
17	R. 1	kāmeṣu bandhamupayāti vadham ca lokāḥ) (1) [śo] <sup>13</sup> kaklamaṅṅi bhayamane(kavidham ca duḥkhain / kāmārthameva ca mahipatayaḥ patanti dharmopamardarabhasā narakaṅṅi) (2) paratra //
21	2	yatsauhḍāni sa(ha <sup>14</sup> sā virasibhavanti yannitiśāṭhyamalinena pathā prayānti / kīrtiyā viyo)(3)gamasukhaiḥ parataśca [yo](gaṅṅi <sup>15</sup> yatprāpnuvanti nanu kāraṅṅamatra kāmāḥ // 27 //
115, 1	4	iti hīnavimadhyamottamā)(4)nā- miha cāmuttra ca [ya](dvadhāya kāmāḥ // <sup>16</sup> kupitānbhujagānivatmakāmā muna <sup>17</sup> )yastān[iti śakra] (nāśra)(5)[ya](n)(t)(e) //

1) Der Rest eines -h- ist erhalten. Frau Lüders umschrieb: -tyā(ha . . .).

2) Vom -ty- sind Teile erhalten. Frau Lüders umschrieb: e[va] m]r[tyu]m.

3) Vom y- ist ein Stückchen nicht mit abgerissen worden.

4) EL. umschrieb: [atha]. Ein Überbleibsel eines Akṣara ist hinter a- noch zu sehen, aber nicht zu bestimmen. 5) EL. umschrieb: s(ū)cakena.

6) EL. umschrieb: śapathā[t]i(śayena). Das -i- ist vorhanden.

7) Bindestriche sind von mir zugesetzt. Im Manuskripte findet sich nichts ihnen entsprechenden vor. 8) EL. umschrieb: gamya.

9) EL. umschrieb: sāmarṣa[va](duvā-). Im Manuskripte steht ein -p-, kein -m-.

10) EL. umschrieb: yatprā(ptiparyu . . .).

11) EL. umschrieb: (. . . manāṅṅi)(n)i(dr̥ā).

12) EL. umschrieb: ya[d](abhi . . .). Vom darauf folgenden bhīsa haben sich die Köpfe der Akṣara erhalten.

13) śo- ist stark zerstört. Der eine o-Strich ist abgerissen.

14) Ein Teil des -ha- ist noch sichtbar. EL. umschrieb: sa(hasā . . .).

15) EL. umschrieb: (yogaṅṅi).

16) EL. umschrieb: ca (yadvadhāya . . .).

17) Reste eines -na- erhielten sich. Frau Lüders umschrieb: (mu)[na]yastān[iti] śakra.

## Fragment ii (Forts.)

Kern	Ms.	
115, 3		atha śakro de(vānāmindrastasya tadvacanaṅṅi yuktamitya- bhinandyā tena caiteśamr̥ṣiṅṅi mā)[h]ātmena <sup>1</sup> prasā[d]i- <sup>2</sup> (tama)(6)nāstebh[y]aḥ <sup>3</sup> (sva <sup>4</sup> maparādhamāviścakāra / guṇasaṅṅibhāvanāvyaktiryatpari)[kṣyo]palakṣ[y]a[e]t <sup>5</sup> mayāpa(n <sup>6</sup> )i(hitānyasmātparikṣārthaṅṅi bisāni vaḥ // 29 //

## Fragment iii

Kern	Ms.	
126, 1	V. 2	(tadapari)(2)jñāyā(smābhīścāpalakṣtamidamiti jātapratya- vamarśo bodhisattvamuvāca /
3	3	ko 'nyastavābhūtpratikū)(3)lavartū [yo <sup>7</sup> ] (visphuranneva na te vimuktaḥ / reṅṅuḥ samudyanniva toyadena kaścopanītaḥ praśamaṅṅi tvayā)(4)utra <sup>8</sup> //
5	4	vodhi(sa <sup>9</sup> ttva uvāca / śṛṅṅu mahārāja /
6	5	jāte na dr̥syate yasminnājāte sādhu dr̥syate / abhūnme sa na)(5) muktaśca kro[dha](ḥ svāśrayābā- dhanāḥ // 22 //
8	6	yena jātena nandanti narāṅṅamahitaiṣiṅṅaḥ / so 'bhūnme na vimuktaśca krodhaḥ)(6) (ś <sup>10</sup> )āurava- nanda(naḥ // 23 //
10		utpadyamāne yasmiṅṅiśca sadarthaṅṅi na prapadyate / tamandhikaraṅṅaṅṅi rājannabaṅṅi krodhamaśiśamam // 24 //
12	R. 1	yenā <sup>11</sup> )(1)bhībhūta(ḥ kuśalaṅṅi jahāti prāptādapi bhraśyata eva cārthāt / taṅṅi rośamugragrahavaikṛtābhaṅṅi sphurantamevāna <sup>12</sup> )(2)yamantama(ṅṅaḥ // 25 //

1) EL. umschrieb: (mā)[h]ātmyena. Daß ihr ein Schreibfehler unterlief, — ihre Umschriften waren überdem nicht angefertigt, um so veröffentlicht zu werden —, wird durch das Zeichen mya, Fragment ii, VZ 3, erwiesen.

2) EL. umschrieb: prasā[di](tama).

3) EL. umschrieb: nāstebhyaḥ

4) Vom sva- erhielt sich der Anfang.

5) EL. umschrieb: lakṣ[yat]e.

6) EL. umschrieb: mayāpa[ni](hitā . . .).

7) EL. umschrieb: y[o]. Der rechte senkrechte Strich des y- und der des -o- sind abgerissen.

8) EL. umschrieb: tra. Vgl. oben Fragment i, S. 31, Fußnote 4.

9) Der Anfang eines Akṣara ist vorhanden.

10) EL. umschrieb: (ś)āitra-. Vom ś- erhielt sich nur der rechte Abstrich.

11) Ein geringer Rest des -nā- ist noch sichtbar.

12) Der senkrechte Balken des -na- ist erhalten.

## Fragment iii (Forts.)

Kern	Ms.	
126, 14		kāṣṭhādyathāgniḥ parimathyamānā- dudeti tasyaiva parābhavāya /
	3	mithyāvikalpaiḥ samudīrya)(3)māṇa- <sup>1</sup> stathā (narasyātmavadhāya roṣaḥ // 26 //
16		dahanamiva vijrmbhamānaraudraṃ śamayati yo hrdayajvaraṃ (4) na roṣaṃ <sup>2</sup>
	4	la(ghurayamiti hīyate 'sya kīrtiḥ kumudasakhīva śaśiprabhā prabhāte // 27 //
18		parajanaduritānyacintayi)(5)t[va]ā <sup>3</sup> ripu(miva paśyati yastu roṣameva /
	5	vikasati niyamena tasya kīrtiḥ śaśina ivābhinavasya maṇḍalaśrīḥ // 28 //
20		iya)(6)[mapa](rā ca roṣasya mahādoṣatā /)
	6	

## Fragment iv

Kern	Ms.	
149, 21	V. 1	tadevamapi cedbh[ā](vānanupaśyasyahetukān / ahetovānaravadhe siddhe kiṃ māṃ vigarhase // 31 //
	2	iti sa mahātmā (2) tamahetuwādinam[ v ]i(śa <sup>4</sup> dairhetubbhīrni- ṣpratibham kṛtvā tamīśvarakāraṇikamāmantryovāca/ āyu- smānapyasmānā)(3)rhatyeva vigarhitumīśva(rah <sup>4</sup> sarva- sya hi te kāraṇamabhimataḥ/ paśya /
	3	
150, 1		kurute yadi sarvamīśvaro nanu tenaiva <sup>5</sup> (4) hataḥ sa vānarah
	4	ta[va] (keyamamaitracittatā paradośānmayi yanniṣi- ñcasi // 32 //
	5	atha vānaravīravaiśasaṃ (5) (na <sup>6</sup> ) k[r]taṇi <sup>7</sup> tena dayā- <sup>8</sup> ni(rodhinā / bṛhadityavaghuṣyate kathaṃ jagataḥ kāraṇamīśvara- stvayā // 34 //
	6	api ca bhadra sarvamī)(6)[śva]rakṛtamūti [p](aśyataḥ <sup>9</sup> / īsvare prasādāśā kā stutipraṇāmādyaiḥ /
	R. 1	sa svayaṃ svayaṃbhūste yatkaroti tatka <sup>10</sup> (1)rmma //
	8	vatkṛtātha ya(dījyā na tvasau tadakartā /

1) Dem Bindestrich entspricht im Manuskripte nichts.

2) EL. umschrieb: twā. Davor kann man noch Reste eines Konsonanten mit -i sehen.

3) Eine Spur des -ś- ist noch vorhanden. 4) Vom -r- ist noch ein Rest erhalten.

5) Vom -va ist noch ein winziges Ende des Zeilenstriches sichtbar.

6) Die rechte obere Ecke des na ist nicht mit abgerissen. EL. umschrieb: [na].

7) EL. umschrieb: kṛtaṃ.

8) Der Bindestrich ist von mir zugesetzt. Im Manuskripte entspricht nichts.

9) EL. umschrieb: [pa](śyataḥ).

10) Vom -ka- findet sich noch die obere rechte Ecke im Manuskripte.

## Fragment iv (Forts.)

Kern	Ms.	
		ātmano hi vibhūtyā yaḥ karoti sa kartā // 35 //
150, 10	2	īśvaraḥ kurute cet) (2) [p]ātakānyakhilā(ni / tatra bhaktiniveśaḥ kaṃ guṇaṃ nu samikṣya // 36 //
	12	tānyadharmabhayādvā yadyayaṃ na karoti / te)(3)[na <sup>1</sup> ] vaktumayuktaṃ sarva(m)ī(śvarasṛṣṭam <sup>2</sup> // 37 //
	14	tasya ceśvaratā syāddharmataḥ parato vā / dharmato yadi na prāgīśvara)(4)[h] <sup>3</sup> sa tato bhūt <sup>4</sup>
	16	dāsa(t)ai <sup>5</sup> (va ca sā syādya kriyeta pareṇa / syādathāpi na hetoḥ kasya neśvaratā syā)(5)t <sup>4</sup> //
	18	evamāpi tu gate (bhaktirāgādviganīṭayuktāyuktasya / yadi kāraṇamīśvara eva vibhu-
	19	rjagato nikhi)(6)lasya tavābhīma(taḥ / nanu nārhasi mayyadhiropayitum vihitam vibhunā kapiṛājavadhā // 40 //
	6	

## Fragment v

Kern	Ms.	
		(tad)[v](a)[r]janā[d <sup>7</sup> ](guṇavivarjayiturjanasya saṃsevanācca guṇasevanapaṇḍitasya /
		svāṃ kīrtimujjvalaya saṃ)(4)janayanpra(jānām dośānurāgavilayaṃ guṇasauhrdaṃ ca // 63 //
	4	tvayi ca carati dharmā bhūyasayaṃ nṛlokaḥ
154, 1		suca(5)r <sup>6</sup> )[i]tasumukha(h syātsvagamārgapratīṣṭhaḥ / jagadidamanupālyam caivamabhyudyamaste vinayaruciramārgam dharmamasmādbhajasva // 64 //
	5	śīlam viśodhaya samārjaya dātṛkīrtiṃ maitraṃ manāḥ kuru jāne svajane yathaiva / dharmeṇa pālāya mahīṃ ciramapramādā- devaṃ sameśyasi sukhaṃ tridivaṃ yaśāśca // 65 //
	5	

1) EL. umschrieb: na.

2) EL. umschrieb: sarva[mī](śvara . . .). Ein Rest des -m- ist noch vorhanden.

3) EL. umschrieb auch: (-śvara)[h].

4) -t ist voll mit Virāma geschrieben, nicht in Ligatur.

5) EL. umschrieb: dāsa[t]ai(va . . .).

6) Die Zahlen der Zeilen sind erschlossen. Dies geschah auf folgende Weise. Auf der Vorderseite des Bruchstückes sind unter der als 5. gezählten noch Spuren von Schriftzeichen der folgenden Zeile sichtbar. Auf der Rückseite haben sich aus der Zeile, welche vor der als 2. gezählten stand, ebenfalls noch kümmerliche Reste erhalten. Legt man nun Kerns Text zugrunde, so kann es sich nach dem danach verfügbaren Raume nur um zwei aufeinanderfolgende Zeilen handeln. Damit wären diese beiden Zeilen als die 6. der Vorderseite und die 1. der Rückseite festgelegt. Von dieser Grundlage aus sind dann die Zeilen des Bruchstückes bestimmt.

7) EL. umschrieb: (tadvar)janā[d gu](na . . .). Anscheinend ging bei der Auslagerung der Manuskripte ein Stückchen verloren. 8) Vom -r- ist die obere Hälfte erhalten.

## Fragment v (Forts.)

Kern	Ms.	
154, 9	R. 2	kr̥ṣipradhānānpaśupālano <sup>1</sup> )(2)dyat(ā)- <sup>2</sup> nma[h](īruhānpuṣpaphalānvitāniva / apālayaṅjānapadānbalipradā- nnp̥o hi sarvausadhibhirvi)(3)rudhyate //
11	3	[v]i <sup>3</sup> (citrapaṇyakrayavikrayāśrayaṇi vaṅigjanaṇ paurajanaṇ tathā nnp̥aḥ / na pāti yaḥ śulkaṇpatho)(4)pakāriṇaṇ (virodhamāyāti sa kośasaṃpadā // 67 //)
	4	

## Fragment vi

Kern	Ms.	
154, 17	V. 1	(drumādyā)(1)thāmaṇi pracinoti (yaḥ phalaṇ sa hanti bijaṇ na rasaṇ ca vindati / adharmyamevaṇ balimuddharannp̥aḥ kṣiṇoti deśaṇ) (2) [na] ca tena nanda[t]i 19 (yathā tu saṃpūrṇagaṇo mahīruhaḥ phalodayaṇ pākavaśātprayacchati / tathaiva de)(3)śaḥ kṣiṇipābhira(kṣ)ī(to yunakti dharmārthasukhairnarādhipam // 71 // 21 hitānamātyānnipuṇārthadarśinaḥ śucini (4) m)[i <sup>4</sup> ]itrāṇi janāṇi sva(meva ca / bandhāna cetassu tadiṣṭayā girā dhanaiśca saṇmānanayopapāditaḥ // 72 // 23 tasmāddharmaṇ tvam (5) pu)raskṛtya <sup>5</sup> ni(tyaṇ <sup>6</sup> śreyahprāptaṇ yuktacetāḥ prajānāṇ // rāgadveṣonmuktayā daṇḍanīyā 25 rakṣaṇllokānātmano rakṣa) (6) [lo]kām // 155, 1 [i](ti sa mahātmā taṇ rājānaṇ ḍṛṣṭikṛtakāpathādvivecyā samavatārya ca (155, 1) sanmārgaṇi saparṣatkaṇi tata eva) R. 1 (1) [ga]gana(talaṇ <sup>7</sup> samutpatya prāṅjalina tena janena sabahumānapraṇatena pratyarcyamānastadevāraṇyāyata- naṇ) (2) praijagā(ma // 3 tadevamasatkṛtānāmapi satpuruṣāṇāṇ pūrvopakāriṣvanu- kampā na śīthilbhavati <sup>8</sup> ) (3) kṛtajñatvā(t <sup>9</sup> kaśamāsātmyāc-
	2	
	3	

1) Vom -no- ist noch ein Teil zu sehen.

2) Der Bindestrich wurde von mir eingefügt. Im Manuskripte entspricht nichts.

3) EL. umschrieb: vi(citra . . .).

4) Die obere Hälfte des -m- ist sichtbar.

5) Vom -pu- ist das rechte obere Ende erhalten. Im -r- hat der Schreiber des Originalen korrigiert.

6) Vom Akṣara -tya- ging die rechte Hälfte verloren.

7) Der linke Teil des -ta- ist erhalten.

8) Von -t- ist das rechte untere Ende nicht mit abgerissen.

9) Der linke Teil des -t- ist noch zu sehen. EL. umschrieb: kṛtajñatvā(t) (kaśamā-).

## Fragment vi (Forts.)

Kern	Ms.	
155, 4	4	ca/ iti nāsatkāramātrakeṇa pūrvakṛtaṇ vismartavyam // evaṇ sa bhagavānanabhi)(4)sa[m]vuddho pi pa[ra](vādāna- bhībhuṇya sattvavinayaṇ kṛtavāniti buddhavarṇe 'pi vā- 6 cyam / evaṇ mithyāḍṛṣṭirananuযোগক্সা <sup>1</sup> )(5)māpāśraya- tvā(d <sup>2</sup> )(asevyā ceti mithyāḍṛṣṭivigarhāyāmapyupaneyam/ viparyayaṇa samyagḍṛṣṭiprasaṇsāyāmiti // // iti) (6) [c]ullavodhijāta(kaṇ trayoviṃśatitamam //)
	5	
	6	

## Fragment vii

Kern	Ms.	
155, 9		(nātmaduḥkhena tathā santaḥ saṇtapyante yathāpakāri- nāṇ kuśalapakṣahānyā // tadyathā...śrūyate / bodhisattvaḥ kila śrīmati himavatpārśve vividhadhāturuciracitrānagarāge nilakauśeyaprāvākr̥tōttarāsaṅga iva vanagahanalakṣmīyā prayatnaracitairivānekavarṇasaṃsthānavikalpairvaiśamyā- 13 bhakticitrairivibhūṣitataṇtadeśe pravisṛta) (4) naikapra- srava(n <sup>3</sup> ajale) [ga]mbh[ī]ra[kanda](rāntaraprapā)tas(amk- u(le) <sup>4</sup> pa(ṭtaramadbukaranināde manoḥjāmā)(5)rutopa- jīvyā[m](ānavici)trapaṣpapādape vi <sup>6</sup> dya[dha]rākr[ī]ḍa <sup>7</sup> - bhūte mahākāyaḥ ka(pirekacaro babhūva/ tadavasthama) (6) pi cainaṇmapari(l)u <sup>8</sup> (pta) <sup>9</sup> dharm:masaṇiṇaṇ kṛtajñama- kṣudrasavbhāvaṇ dhṛtyā mahatyā (samanvitamanurāgavaśā- 6 diva) (1) karuṇā naiva mumo(cā) // R. 1 sakānanā sādrivarā sasāgarā gatā vināśaṇ (śa <sup>10</sup> taśo va:uṇidharā / 18 yugāntakā)(2)le salilāna[l <sup>11</sup> ](āni)lai- <sup>2</sup> 2 rna vodhisatvasya mahākṛpālūtā 20 sa mahātmā [ā](pasa iva vanataruparṇaphala)(3)mātra- vṛttiran[u](kampa)mānastena te[na vi](dh)[i <sup>12</sup> ]nā gocara- pati(t <sup>13</sup> ā[n] <sup>14</sup> ) (prāṇinastamarāṇyapradēsamadhyāvasati sma //) <sup>15</sup>
	V. 4	
	5	
	6	
	R. 1	
	18	
	2	
	20	

1) Vom -kṣa- ist der Zeilenstrich erhalten. 2) EL. umschrieb: mānupāśrayatvā(d) (asevyā). Das ist ein Versehen. 3) Der Anfang eines -n- ist noch sichtbar.

4) Zwischen -bhī- und -ra- ist ein Raum von etwa drei Akṣara ausgespart. In der leeren Stelle befand sich das Schnurloch der Handschrift.

5) EL. umschrieb: [ga]mbhīraka[nda](rāntaraprapā)tasamk(u)le pa(mu . . .).

6) EL. umschrieb: vidyādhara-. 7) Der Bindestrich ist hier und weiterhin von mir zugesetzt. Im Manuskripte steht nichts Entsprechendes. 8) EL. umschrieb: (lu). Sie verschrieb sich wohl. 9) Von -pt- sind Reste vorhanden. 10) Vom śa- erhielt sich ein Stückchen.

11) Vom -i- ist die rechte Hälfte abgerissen, die linke stehengeblieben.

12) EL. umschrieb: tena [vidhi]nā.

13) Vom -t- ist lediglich der Zeilenstrich bewahrt. EL. umschrieb: pati[tā]n.

14) Vom -n- erhielt sich nur die Zeilenlinie und der linke Anstrich.

15) Von der 4. Zeile der Handschrift wurden etliche Köpfe von Akṣara nicht mit abgerissen. Sie lassen sich nicht mehr lesen.

## Fragment viii

Kern	Ms.	
176, 12		(tadgandhamattāḥ kṣaṇamaṅganāstā dirghikṛtochvāsavikuñcitākṣyaḥ / bhūtvātha kautūhalacañcalāni vicikṣipurdikṣu) (1) v[i <sup>1</sup> ]loca[n](āni // 3 //
	V. 1	
14	2	kautūhalaprasṛtalolataranayanāstu tā yoṣitastannyagrodha- phalaṃ paripakvatālaphalādhikatarapra <sup>2</sup> ) (2) mānā <sup>3</sup> jā- (lakaraṅḍakapārśvato vilagnamavekṣya kimidamiti tadā- varjitanayanāḥ samapadyanta saha rājñā // atha sa rājā ta <sup>4</sup> -) 3) tphalamā(nāyya prātyayikavaidyajanaparidṛṣṭaṃ svaya- māsvādāyāmāsa /
	3	
18		adbhutena rasenātha nṛpastasya visismiye / adbhutena raseneva prayogaguṇahāriṇā // 4 //
20		apūrvavarṇagandhābhyaṃ tasyākālitavismayaḥ / yayau tadrāsanaṃrāgātparāṃ vismayavikriyāṃ // 5 //
22		atha tasya rājñāḥ svādurasabhojanasamucitasyāpi tadrāsa- sanaṃrāgavaśagasyaitadabhavat /
24		yo nāma nāmūni phalāni bhūkte sa kāni rājyasya phalāni bhūkte / yasyānnametattu sa eva rājā vinaiva rājatvapariśramaṇa // 6 //
177, 1		sa tatprabhavānveṣaṇakṛtamatiḥ svabuddhyā vimamarśa / vyaktamayaṃ taruvara ito nātidūre naditirasaṃniviṣṭaśca yasyedaṃ phalam / tathā hyanupahatavarṇagandharasama- dirghakālasalilasamparkādaparikṣatamajarjaraṃ ca yataḥ śakyamasya prabhavo 'dhigantumiti niścayamupetya ta- drasatṛṣṇayākṛṣyamāṇo viramya jalakriḍāyāḥ samyak(4) [p]u[r](ava)[r](e <sup>5</sup> sve rakṣāvīdhānaṃ saṃdiśya yātrāsajjena mahatā balakāyena parivṛtastam <sup>6</sup> nadīmanusasāra / kra- meṇa co) (5) [i]sādayansa(śvāpadagaṇāni vanagahanāni sa- manubhavaṃścitrāṇi rasāntarāṇi paśyannakṛtrimaramaṇi- yaśobhāni va) (6) nāntarāṇi (saṃtrāsayanpaṭaharasitairva- nyagajamṛgānmānuṣajanadurgamaṃ tasya vanaspateḥ sa- mīpamupajagāma /)
	R. 4	
	5	
	6	

1) EL. umschrieb: *niloca*.2) Vom *pra* ist der senkrechte Abstrich noch vorhanden

3) Sol

4) Vom *ta*- erhielt sich der rechte, senkrechte Balken.

5) EL. umschrieb: [p]u[r](a)[va][r](e).

6) Druckfehler bei Kern. Lies: *tām*.

## Fragment ix

Kern	Ms.	
186, 15	V. 1	(cirātprabhṛ)(1)t[i] loko {y <sup>1</sup> }(amevametena) vaṃcyate kuhanā[j]i(hmabhāvena tāpasākumbhasātmanā // 31 //
	17	2 tadayamasya tāpasanepathyāva) (2) cchāditaṃ mā(yāśāḥ)hya- saṅbhṛ)taṃ kuhaka(sva <sup>2</sup> bhāva)ṇi (prakāśayāmitiyuktva- 3 pratihāristādasimādāya hantumapatita(3)ni <sup>3</sup> )ś(ca)śva- (ta <sup>4</sup> mṛṣivaraṇi sapatnavadabhijagāma // atha tā devyaḥ parijananiveditābhyāgamanamālokyā rājānaṃ krodhasaṃ- kṣiptasamyabhāvaṃ vitānibhūtaḥṛdayāḥ sasaṅbhramāve- gacañcalanayanāḥ samutthāyābhivādya ca tamṛṣivaraṇi samudyatāñjalikuḍmalāḥ śarannalīnya iva samudgataika- pañkajānanamukulā rājānamabhijagmuḥ /
	24	tattāsāṃ samudācāralilāvinayasauṣṭhavam / na tasya śamayāmāsa krodhāgnijvalitaṃ manah // 32 //
187, 1		labdhataraprāṇaprasarāstu tā devyaḥ sasaṅbhambhavikāra- samudācārarūḥṣakramaṃ sāyudhamabhipatantaṃ tamudi- kṣya rājānaṃ tamṛṣivaraṇi prati vivartitābhiniṣṭadrṣṭiṃ samāvṛṇvatya ūcuḥ / deva mā mā khalu sāhasaṃ kārsṣiḥ / kṣāntivādī bhagavānāyamiti / pradusṭabhāvātta sa rājā samāvarjitabhāvā nūnāmanemā iti suṣṭhutarāṃ kopamu- petya sphuṭatarāṃ bhrūbhaṅgairasūyāsāmāveśatī(4)kṣ <sup>5</sup> - 6) (ais <sup>6</sup> )t[i](rya <sup>7</sup> gavekṣitaistattāsāṃ praṇayaprāgalbhya- vabhartsya saroṣamavekṣamāṇaḥ strijanādhikṛtāñchiraḥ- kampādā) (5) kaṃpamāna(kuṇḍalamukuṭa <sup>8</sup> )vi[paṭa](stā yo- ṣito 'bhvikṣamāṇa uvāca / vadatyeva kṣamāmeṣa na tvenāṃ pratipadyate / 6) tathā hi yo(ṣitsamparkatṛ)[ś]nām na kṣāntavānaya[m]
	6	R. 4
	5	
	9	
	6	

## Fragmente x

Kern	Ms.	
187, 13	V. 2	(atha tā devyastasminrājāni krodhasaṃbhambhakarkasahr-)(2) da[y](e) <sup>9</sup> (pratyāha <sup>10</sup> )tapraṇayā <sup>11</sup> jānānā[śc](a <sup>12</sup> tasya

1) EL. umschrieb: [ya](mevametena . . .).

2) Die linke obere Ecke des Akṣara -*sva*- ist noch zu sehen.3) Vom -*n*- erhielt sich das rechte obere Ende.

4) EL. umschrieb: -ś[ca]yas[ta](mṛṣivaraṇi . . .).

5) Vom -*ṣ*- dieses Akṣara blieb unten ein Rest erhalten.6) Vom -*s*- blieb ein Stückchen bewahrt.7) Vom -*y*- ist im Ms. der charakteristische spitze Winkel überliefert.8) Vor -*vi*- bemerkt man noch den Rest eines Akṣara.9) EL. umschrieb: *da(ye)*.10) Vom -*ha*- blieb ein Rest erhalten.11) Statt des -*ā*- Kernscher Ausgabe steht im Manuskripte ein senkrechter Strich. Der Visarga wird in der Handschrift sonst durch zwei Punkte ausgedrückt, welche senkrecht untereinander stehen, also durch: . . . 12) EL. umschrieb: [-śca] (tasya . . .)

Fragment x (Forts.)

Kern	Ms.	
187, 14	3	rājñ <sup>1</sup> aścaṇḍatām duranuneyatām ca vaiṃanasyadainyā- krāntamana)(3)saḥ strījanādihikr <sup>2</sup> tairbhayaviśādavyākuli[taḥ]
	4	(r)[h](a)[s]taśa(m)jñā(bh)i <sup>3</sup> (rapasāryamāṇā)(4)vr(i)ḍānatava- <sup>4</sup> da(n <sup>5</sup> āstamṛṣivaryam sama)[n]u <sup>6</sup> socantyastato pacakramuḥ
17	5	asmim <sup>8</sup> nimittamaparādhavi(va <sup>7</sup> rj)[i](te <sup>8</sup> 'pi dānte tapa)(5)svini guṇaprathile ('py <sup>9</sup> amuṣmin /) [ko] veti kāmapi vivṛtya <sup>10</sup> vikāralilām kenāpi yā(syat)[i] <sup>11</sup> (pa <sup>12</sup> thā kṣitipasya roṣaḥ // 35 /) (6) kṣitīśavṛttam <sup>13</sup> pratīla(bdhakī)rt(i)[m] <sup>14</sup>
21	6	tanuṃ munerasya [tapas](tanu)m <sup>14</sup> ca amūnyanāgāṇi[s] <sup>15</sup> (ca no manāṃsi tulyam hi hanyādapi nā)(1)ma <sup>16</sup> rājā //
	R. 1	
23		i[t](i) [t](āsu de)viśvanuśocita[vi](niśvasitamātra <sup>17</sup> pa <sup>18</sup> -) rāsvapayātāsu sa (rājā tamṛṣivaram samtarjayaṃroṣava-)(2) śānniṣkrṣya <sup>19</sup> khaḍgaṃ <sup>20</sup> [sva](yameva) (188) cchetumupa- cakkrame:// nirvikāradhīrasabhrā <sup>21</sup> ntasvaccha[ceṣṭi][i](tam ca
188, 1	2	

1) Von der zweiten Zeile ist noch der Rest eines untergeschriebenen Konsonanten bewahrt. Seiner Form und dem verfügbaren Raume nach kann es sich nur um die untere Hälfte eines untergesetzten -rī- handeln.

2) Das -k- ist links etwas beschädigt.

3) EL. umschrieb: [has]tasa(m)jñā(bhi)(rapa . . .).

4) Der Bindestrich wurde von mir zugesetzt. Im Manuskripte entspricht ihm nichts.

5) Vom -n- ist ein Rest noch sichtbar.

6) EL. umschrieb: (. . . sama)nu . . . Der Kopf des -n- ist ausgerissen.

7) Der Kopf eines Akṣara erhielt sich.

8) EL. umschrieb: vi[va](rj)[i](te . . .).

9) Von -pya- sind noch Teile der linken Hälfte zu sehen.

10) EL. änderte vivṛtya in vivṛtya.

11) Der obere Teil des -t- ist zwar noch erhalten, der Konsonant aus der Schrift aber nicht mehr zu bestimmen. EL. umschrieb: yā[s](ya)[ti].

12) Die linke obere Ecke des -pa- wurde nicht mit abgerissen.

13) EL. umschrieb: (-labdhakī)rt(i)(ṇi).

14) Vom -n- im Worte -tanuṃ ist die Zeilenlinie noch vorhanden. EL. umschrieb: [tapas]:(ta)[n](u)m.

15) EL. umschrieb: -gāṇi[s].

16) Das -m- ist oben geschlossen. Da es deshalb mit -s- verwechselt werden konnte, ist in feinerer Schrift ein -m- untergeschrieben.

17) In dem ausgerissenen Raume sind keine sieben Akṣara unterzubringen. Er reicht nur für ihrer vier. EL. hatte zunächst (niśvasitamātra)paśva- . . . aus Kerns Text in ihre Umschrift aufgenommen, doch strich sie mmātra wieder. Vielleicht gebe ich EL.'s Umschrift insofern falsch wieder, als -mm- nicht dasteht oder nicht gemeint war. Ich kann den Schriftzug nicht sicher lesen.

18) Vom -pa- blieb das rechte untere Ende des senkrechten Balkens erhalten.

19) EL. umschrieb: -śāṇ ni-. 20) EL. umschrieb: khaḍgaṃ.

21) EL. verbessert in ihrer Umschrift ursprünglich geschriebenes: samrā- in sabhrā-. Weiterhin umschrieb sie gegen Ende: -svaccha[ceṣṭi](tam . . .).

Fragment x (Forts.)

Kern	Ms.	
188, 1	3	taṃ mahāsattvamāsādyamāna)(3)mavekṣya samrambha- (ta <sup>1</sup> ramenamuvāca <sup>2</sup> // <sup>3</sup> )
	3	dāṃdājīnikatānena prakarṣam gamitā yathā-
	4	udvahanka(paṭātopaṇ munivanmāma(4)p)ī(kṣat <sup>4</sup> )o[//]
	5	(atha bodhisattvaḥ kṣā)[n]ti <sup>5</sup> paricayāḍavicalitadhṛtiḥ tenā- satkārap[rayogena <sup>7</sup> taṃ (rājānaṃ roṣasamrambhavirūpa- ceṣṭitaṃ bhraṣṭavinayopacāraśrī <sup>8</sup> )(5)yaṃ viś(mṛ <sup>9</sup> tātma- <sup>10</sup> ) hūhūtapathamāgata(v <sup>11</sup> )i(smayāḥ kṣa)ṇa(ma <sup>12</sup> bhivikṣya karuṇāyamāṇaḥ samanuneṣyanniyatamidṛṣaṇ kiṃciduvāca  bhāgyā(6)pa <sup>13</sup> )[rā](dha <sup>14</sup> )[jan]ūto (pya <sup>15</sup> pamānayogaḥ samḍṛṣyate jagati tena na me 'tra cintā / duḥkham tu me yaducitābhigateṣu vṛtti- rvacāpi na tvayi mayā kriyate yathārham // 38 //)
	5	
	6	
	9	

Fragment xi

Kern	Ms.	
209, 7		(athāsya dauvārikā bhayaviśādadinavadanāḥ sasaṇbhra- maṇi drutataramupetya nyavedayanta / eṣa sa devapuruṣā- daḥ Kalmāṣapādaḥ Saudāsaḥ sāksādivāntako naraśataka- danakaraṇaparicayādrākṣasādhikakrūrataramatiratimānu- ṣabalavīryadarpo rakṣaḥpratibhayaraudramūrtirmūrtimā- niva jagatsamtrāsa ita evābhivartate / vidrutam ca nastat-

1) EL. umschrieb: samrambha[ta]. Vom -ta- erhielt sich zwar ein Teil, doch ist damit der Konsonant nicht eindeutig zu bestimmen.

2) Das Kopfstück des schließenden Akṣara ist vorhanden.

3) Zwischen dem doppelten Daṇḍa und dāṃdā- steht ein unbeschriebener Raum von etwa zwei Akṣara. Dieser Platz ist für das Schnurloch ausgespart.

4) EL. umschrieb: (munivanmāmap)ī[k](sa)[t]o. Der Kopf des -t- ist zwar vorhanden, doch reicht dieser nicht hin, den Konsonanten nach der Schrift auszumachen. Ebenso ist nicht klar, ob hinter -to- ein Punkt in Zeilenhöhe und der Anfang eines senkrechten Striches, d. h. eines Daṇḍa stand.

5) EL. umschrieb: -nti.

6) Der Bindestrich ist von mir zugefügt. In der Handschrift fehlt ein entsprechendes Zeichen.

7) EL. umschrieb: -kāraprayo-.

8) Von -śri- ist der runde Kopf des ś und ein Teil des i nicht mit abgerissen.

9) Vom -m- blieb als letzter Rest der obere Teil des senkrechten Balkens erhalten.

10) Vom -tma- erhielt sich die rechte obere Ecke.

11) Der linke Teil des -v- ist teilweise noch vorhanden.

12) Vom -ma- ist der Anfang im Bruchstücke stehen geblieben.

13) Die rechte obere Ecke des -pa- ist erhalten.

14) Der obere Teil eines nicht zu bestimmenden Akṣara ist an der Stelle des -dha- noch vorhanden.

15) Vom pya- blieb der Kopf stehen. Das Akṣara läßt sich damit nicht bestimmen. EL. umschrieb: [-rādhaja]nito [pya](pa . . .).

## Fragment xi (Forts.)

Kern	Ms.	
209, 12		saṃtrāsagrastadhairyamudbhāntarathaturagadviradavyā-
	V. 1	kulayodhaṃ balam / yataḥ pratiyatno bha <sup>1</sup> )(1)valu de-
13		(vaḥ prāptakālaṃ vā saṃpradhāryatāmīti // atha Sutasomo
15	2	jānāno 'pi tānuvāca / bhoḥ ka eṣa Saudāso nāma // te taṃ
		(2) <i>procuḥ kimeta</i> <sup>2</sup> (ddevasya na viditaṃ yathā Sudāso nāma
16	3	rājā babbhūva / sa mrgayānirgato 'śvenāpahṛto vanagahana-)
		(3) <i>manupraviṣṭaḥ</i> (s <sup>3</sup> )iṃ(hyā sārthaṃ yogamagamadāpan-
18	4	nasattvā ca sā siṃhī saṃvṛttā kālāntareṇa ca kumāraṃ
		prasauve // (4) <i>sa van<sup>4</sup>acarakaigr</i> (hītaḥ Sudāsāyopanītaḥ /
20	5	aputro 'hamīti ca kṛtvā Sudāsena saṃvardhitaḥ / pitari ca
		surapuramupagate svaṃ rā <sup>5</sup> )j[y]am <sup>6</sup> <i>prati</i> [l]e(bhe / sa
		mātrdoṣādāmiṣeṣvabhisaktaḥ / idamidaṃ rasavaraṃ māṃsa-
		miti sa mānuṣaṃ māṃsamāsvādya svapaurāneva ca hatvā
		hatvā bhakṣayitumupacakrame // atha paurāstadvadhāyo-
25	R. 2	dyogaṃ cakruḥ / yato 'sau bhītaḥ Saudāso nararudhirapiṣi-
210, 1		tabalibhughbhyo <sup>7</sup> bhūtebhya <sup>7</sup> upaśusrāva / asmātsaṃkaṭān-
2	3	mukto 'haṃ rājñāṃ kumārasātena bhūtayajñāṃ kariṣyā-
		mīti // so 'yaṃ tasmātsaṃkaṭānmuktaḥ / prasahya prasahya
		cā)(2)n(e)na rā(ja <sup>8</sup> kumārāpaharaṇaṃ kṛtam / (210) so 'yaṃ
3	4	devamapyupa <sup>9</sup> hartumāyātaḥ / śrutvā devaḥ pramāṇamīti //
		atha sa bodhisa)(3)[i]vaḥ <sup>10</sup> <i>pūrvameva</i> [v]i(ditāśiladoṣavibhra-
5	5	maḥ Saudāsasya kārūṇyātaccikitsāvahitamātirāśaṇisamā-
		naścātmani ta <sup>11</sup> )(4) <i>cchilavaikṛta</i> (pra <sup>12</sup> śāmanasāmarthyāṃ
		priyākhyāna iva ca Saudāsābhīyānanivedane prītiṃ
		pratisaṃvedayanniyatamīya)(5)v <sup>13</sup> )[o]cat <sup>14</sup> //

1) Von diesem Akṣara erhielt sich die rechte obere Ecke.

2) Mit *kimeta* endet die Zeile.

3) Vom *s-* ist der Kopf noch zu sehen.

4) Es sieht mir aus, als sei im *-na-* korrigiert, als sei ursprünglich ein anderes Akṣara geschrieben gewesen. 5) Das *-ā-* ist teilweise noch vorhanden.

6) EL. umschrieb: *-jyaṃ*.

7) Von der ersten Zeile der Rückseite blieb ein untergeschriebenes *-y-* unvollständig erhalten. Den Raumverhältnissen nach kann es sich nur um das *-y-* von *-bhughbhyo* oder *bhūtebhya(h)* handeln. Von der sechsten Zeile der Vorderseite ist nur mehr der Kopf eines Schriftzeichens erkennbar, doch kann dieses nicht mehr bestimmt werden.




8) EL. umschrieb: (cā)n(e)na rā[ja]. Ein Rest des *-ja-* ist in der Handschrift noch vorhanden. Bestimmen läßt sich das Akṣara meines Erachtens damit nicht.

9) Lies: *-pyapa-*?

10) Vor *-[i]vaḥ* ist noch der Rest des senkrechten Balkens des vorausgehenden Akṣara stehen geblieben. 11) Vom *-ta-* erhielt sich die rechte obere Ecke.

12) Vom *-pra-* blieb der Rest des untergeschriebenen *-r-* bewahrt.

13) Vom *-va-* ist die rechte obere Ecke erhalten. *-o-* kann als sicher gelten.

14) *-t* ist mit Virāma geschrieben. Es sieht hier so aus: . Im Fragment iv, RZ 4, steht im Worte *bhūt* dafür: . Das mit Virāma geschriebene *-t* in *darśanāt*, Fragment i, VZ 2, ist  geschrieben. Bei Kern, Textausgabe S. 210, 5, lesen wir statt des Aoristes das Perfekt *uvāca*.

## Fragment xi (Forts.)

Kern	Ms.	
210, 6		<i>rājāccyute</i> <sup>1</sup> ('sminnaramāṃsalobhā-
	6	dunmādavaktavya ivāsvatantre /
		tyaktasvadharme hatapuṇyakīrtau
		śocyāṃ daśāmitya)(6) <i>nuvartta[mā]</i> (ne // 6 //)
Fragment xii		
Kern	Ms.	
211, 3		(hatapuruṣakalevarākulaṃ
		rudhirasamuṣṭitaraudrabhūtaḥ /
	V. 1	puruṣamiva ruṣāvabhartsaya-
		tsphuṭadaha)(1)n[ai]ra <sup>2</sup> śivaiḥ (śivārutaiḥ // 9 //
5		gṛdhradhvāṅkṣādhyāsanarūṣṭarūpaṇaiḥ
	2	kīrṇaṃ vṛkṣairnaikacitādhumavivarṇaiḥ /
		rakṣaḥpretānartanabī)(2) <i>bha<sup>3</sup>tsamakāntaṃ</i>
		<i>dū<sup>4</sup>r[ā]</i> (dṛṣṭaṃ trāsaḥjādaiḥ sārthikanetraih // 10 //
7		samavatārya ca tatra bodhisattvaṃ tadrūpasamṛpadā vini-
	3	ba <sup>5</sup> )(3) <i>dhyamānanayanaḥ pratatamī</i> (kṣamāṇo viśāsrāma //
	4	atha bodhisattvasya subhāṣitopāyanābhigataṃ brāhmaṇa <sup>6</sup> -)
		(4) <i>makṛtasatkāraṃ tadudyānanivarttana</i> (pra <sup>7</sup> tikṣiṇamāśā-
		vabaddhahṛdayamanusmṛtya cintā prādurabhūt / kaṣṭhaṃ
		bhoḥ /
11	5	subhāṣito <sup>8</sup> )(5)[p]āyanavā[n]ā(śa <sup>9</sup> )yā <i>dūramāgama</i> [t] <sup>10</sup>
		(sa māṇ hṛtamupaśrutya viprah kiṃ nu kariṣyati // 11 //
13		āśāvighātāgniparīacetā

1) Mit *rājāccyute* schließt die Zeile.

2) So umschrieb EL. Es wäre nach dem heutigen Zustande des Blattes vorsichtiger, zu umschreiben: *n(air)śivaiḥ*. Erhielt sich doch vom *-ai-* nur der linke Strich, mit welchem *-e-* geschrieben wird, der über das Akṣara gesetzte zweite Strich des *-ai-* ist abgerissen. Das folgende Akṣara vermag ich nicht sicher zu lesen. *-a-* ist sicher. Das *-r-* sieht aber heute anders aus als die sonstigen voll geschriebenen *-r-*. Es macht heute fast den Eindruck eines *v* oder *c*. Für mich bleibt eine gewisse Unsicherheit bestehen.

3) EL. umschrieb: [bha]tsa . . .

4) *dū* ist hier  geschrieben, VZ 5 dagegen , und dies im gleichen Worte.

5) Vom *-ba-* erhielt sich der rechte untere Teil des senkrechten Balkens. Es bleibt offen, ob nicht *-va-* zu umschreiben wäre. Das Akṣara kann nicht mehr bestimmt werden.

6) Vom *-na-* ist noch der rechte Balken teilweise zu sehen.

7) Vom *-pra-* blieb das linke Ende des Zeilenstriches und ein Teil des untergesetzten *-r-* erhalten.

8) Von *-to-* ist noch ein kleiner Rest erhalten.

9) EL. umschrieb: *-pāyanavānā(śa)yā*. Das *-p-* ist heute rechts unten abgerissen, das *-n-* stark beschädigt. Vom *-śa-* erhielt sich das rechte untere Ende des senkrechten Balkens.

10) Trotzdem *-t* teilweise abgerissen ist, steht fest, daß *-t* mit darüberstehendem Virāma geschrieben war.



## Fragment xii (Forts.)

Kern	Ms.	
211,13	6	vaitānyatīvrena pa <sup>1</sup> ) (6)[r]i(ś)[ra] <sup>2</sup> mena <sup>3</sup> (v) <sup>4</sup> i <sup>3</sup> (niśvasiṣyatyanuśocya vā māṃ svabhāgyanindāṃ pratipatsyate vā // 12 //
15	R. 1	iti vicintayatastasya mahāsattvasya tādīyaduḥkhābhi <sup>1</sup> -) (1) taptā(manasaḥ kārṇyaparicayādaśrūṇi prāvartanta // atha Saudāsaḥ sāsrūnyanamabhivikṣya bodhisattvaṃ sa- ma)(2)[bh](i)[p]ra[ha] <sup>5</sup> (sa)nnuvāca mā tā[va](dbhoḥ /
18	2	dhīra ityasi vikhyātastaistaiśca bahubhīrṇuṇaiḥ / 3
	3	atha cāsmadvaśaṃ prāpya tvamapyāśrūṇi)(3) mu[ṇi]- casi //
20		susṭhu kha[l]v[i]damucyate
21		āpa[tsu <sup>6</sup> ] (viphalāṃ dhairyāṃ śoke śrutamapārtha- kam / nahi tvadvidyate bhūtamābhatāṃ yanna kampate // 14 //
	4	i)(4)[ti] tatsyatyaṃ tāvadvrū <sup>7</sup> hi <sup>8</sup>
24		prānānpri(yā <sup>9</sup> natha dhanāṃ sukhasādhanāṃ vā bandhūnarādhipatitāmāthavānuśocan /
212, 1	5	putrapriyaṃ pitaramāśrumukhānsu(5)tān(v) <sup>10</sup> ā <sup>8</sup> smṛtveti sāsrū <sup>10</sup> (na <sup>11</sup> yanatvamupāgato 'si // 15 //
3		bodhisattva uvāca /
4		na prānānpitarau na caiva tanayānbandhūna dārān na ca
	6	naivaiśvarya)(6)sukhāni saṃsm <sup>12</sup> (rtavato bāṣpodgamo 'yaṃ mama / āśāvāṃstu subhāṣitairabhiḡataḥ śrutvā hṛtaṃ māṃ dviḡo nairāśyena sa dahyate dhruvamiti smṛtvāsmi sāśreḡṣa- nāḥ // 16 //

1) Vom pa- ist noch das rechte Ende des Zeilenstriches zu sehen.

2) Vorhanden sind noch der rechte senkrechte Balken des -s- und ein zur Bestimmung ausreichender Rest des untergeschriebenen -r-.

3) Der Kopf des v- ist erhalten.

4) Vom -bh- ist noch ein Teil zu sehen.

5) EL. umschrieb: (sama)[bh](i)[p]ra[ha](sa)nn uvāca.. Vom -ha- blieb nur der nach links gezogene Bogen stehen.

6) So umschrieb EL. Heute sind vom -ts- nur mehr Teile vorhanden, vom -u kann ich nichts mehr sehen. Die erhaltenen Teile des -ts- reichen heute nicht mehr hin, das Akṣara zu bestimmen.

7) Das Akṣara -dvrū- ist heute etwas beschädigt.

8) Vom -y- erhielten sich linke Reste.

9) EL. umschrieb: (su)[tān vā]. Heute ist vom -t- nur mehr der obere Teil zu sehen. Aus dem erhaltenen Schriftzuge läßt sich, soviel ich sehe, das -t- nicht sicher bestimmen. Das -v- ist heute ganz abgerissen.

10) So!

11) Der Anfang des -na- ist vorhanden.

12) EL. umschrieb: samsm(rtavato). Es unterlief ein Schreibfehler.

## Fragment xiii

Kern	Ms.	
230, 21	V. 3	(dṛptā)(3)napi pratinu <sup>1</sup> (dantyasurānsurendrā <sup>2</sup> dṛptānapi pratinudantyasurāḥ surāṃśca / mānādhīrūḍhamatibhiḥ samudīrṇasainyai- staiḥ saṃhataira)(4)pi <sup>3</sup> tju [m]ṛtyurajayya (eva // 40 //
231, 1	4	imāmavetyāprativāryaraudratām kṛtāntaśatrorrbhavane na me matiḥ / na manyunā snehāparikṣayeṇa vā prayāmi dharmā)(5)ya tu niścito vanam <sup>4</sup> //
	5	(rājovāca / atha vane tava ka āśvāsa evamapratikriye mṛtyu- bhaye sati dharmāparigrahe ca /
	3	kiṃ tvā vane na samupaiṣyati mṛtyuśatru- r(6)dha <sup>5</sup> )rme sthūā ki(mṛṣayo na vane vinaśtāḥ / sarvatra nāma niyataḥ krama eṣa tatra ko 'rtho vihāya bhavanāṃ vanasāṃśrayeṇa // 42 //
	5	bodhisattva uvāca /
	6	kāmaṃ (1) [s]ṭh(i)teṣu bhava(ne ca vane ca mṛtyu- rdharmātmakeṣu viguṇeṣu ca tulyavṛttiḥ / dharmātmanāṃ bhavati na tvanutāpāhetu- rdharmaśca nāma vana eva sukhaṃ (2) [p]rapattum //
	9	paśyatu (devaḥ /
	10	R. 1
	2	pramādamadakandarpalobhadveṣāspade grhe / tadviruddhasya dharmasya ko 'vakāśaparigrahaḥ // 44 //
	14	vikṣyamāṇo bahubhiḥ) (3) [k](u)karmabhiḥ pari(graḥopārjanarakṣaṇākulaḥ / aśāntacetā vyasanodayāgamaiḥ kadā grhasthaḥ śamamārgameṣyati // 45 //
	15	vane tu saṃtya)(4)ktakukārya(vistarāḥ parigraḥakleśavivarjitaḥ sukhi / śamaikakāryaḥ parituṣṭamānasaḥ sukhaṃ ca dharmāṃ ca yaśāṃsi cārchatī // 46 //
	17	3
	19	4
	21	5
		dharmāśca rakṣati nara)(5)ṇi (na <sup>6</sup> ) [dhana]ṇi (balaṇi vā dharmāḥ sukhāya mahate na vibhūtiśiddhiḥ / dharmātmanaśca mudameva karoti mṛtyu- rnahyasti durgatibhayaṃ niratasya dharme // 47 //)

1) Alle erhaltenen Textstücke machen das Ende einer Zeile aus.

2) Von Zeile 2 des Fragmentes erhielt sich noch der untere Rest des letzten Akṣara. Es läßt sich nicht bestimmen.

3) An der Stelle des -pi ist noch der untere Rest eines Akṣara zu sehen.

4) Das Wort vanam ist von dem Schreiber des Originals mit kleineren Lettern geschrieben, weil der verfügbare Raum für die übliche Größe nicht zureichte.

5) An der Stelle des -dha- ist noch das obere Ende eines Akṣara vorhanden.

6) Vom na erhielt sich der Zeilenkopf.

## Fragment xiv

Kern	Ms.	
239, 3	V. 1	(kṛtaśceddharma itye)(1){[va <sup>1</sup> ]} <i>kastatrā</i> { <i>nunayaḥ</i> } (punaḥ/) {[a <sup>2</sup> ]} <i>tha</i> <i>pratyupakārārtha</i> (2){mṛṇadānaṃ na tatkr- tam // 19 //
5	2	upakṛtaṇi kila veti) [ <i>na</i> ] <i>me parata</i> - <sup>3</sup> <i>stadapakāra</i> (m <sup>4</sup> )i{ti p <sup>5</sup> } <i>rakaroti yaḥ</i> <i>nanu vi</i> (3){śodhya guṇaiḥ sa yaśastanuṃ dviradvṛttimabhiprati <sup>6</sup> } <i>padya</i> <sup>7</sup> //
7	3	<i>na veti cedupa</i> {[kṛta <sup>8</sup> ]} <i>māturaḥ paro</i> <i>na yokṣya</i> <sup>9</sup> (4){te <sup>3</sup> pi sa guṇakāntayā śriyā / saceta}saḥ pu[na <sup>10</sup> ] <i>ratha kaḥ</i> {kr}amaḥ <sup>11</sup> <i>sa</i> (u)cch(r)ūtu <sup>12</sup> {pra <sup>13</sup> }[ma <sup>14</sup> ]} <i>thi</i> {t}um <sup>15</sup> <i>āmano yaśaḥ</i> <i>ida</i> (m <sup>16</sup> ) <sup>(5)</sup> tvatra me yuktarūpaṇi pratibhāti / yasminsādhū) {pa}cī {rṇṇe} p <i>li</i> <sup>17</sup> {mi(tra)dha }rmo <sup>18</sup> <i>na</i> [ta]{bh}[ya] }te <sup>19</sup>
9		
10	5	

1) Dies Fragment erlitt Textverluste bei der Auslagerung. Frau Lüders sah es in besserem Zustande als ich. Deshalb übernehme ich aus ihrer Umschrift manches. Diese Entlehnungen sind durch geschweifte Klammern gekennzeichnet. Textstellen, welche so eingeklammert sind, übernahm ich in der Form, in welcher die betreffenden Textteile in Frau Lüders' Umschrift stehen. Finden sich also in solchen ausgehobenen Stellen eckige oder runde Klammern, so schrieb diese Frau Lüders.

Was das *va* angeht, so ist heute der Bogen dieses Konsonanten in so geringen Spuren erhalten, daß das Akṣara kaum zu bestimmen ist.

2) Vom *a* erhielt sich nur der untere Teil des rechten Balkens. Aus dem Schriftzuge ist das Akṣara nicht mehr zu lesen.

3) Bindestrichen in meiner Umschrift entspricht im Manuskripte selbst nichts. Von der ersten Zeilenzahl der Vorderseite abgesehen endet vor einer eingeklammerten Zeilenzahl meiner Umschrift jeweils die vorhergehende Zeile im Fragmente.

4) Vom *m* ist heute nur mehr der linke Anfang erhalten, alles andere ging verloren.

5) *ti* ist heute ganz, *p* oben ausgerissen.

6) Vor *pa* ist die rechte obere Ecke eines Konsonanten erhalten.

7) *pa* ist heute beschädigt. Durch *dya* geht heute ein Riß im Papier.

8) *kṛta* ist heute ausgerissen, es ging verloren.

9) EL. umschrieb *yokṣ[ya]*, doch ist das untergeschriebene *ya* deutlich.

10) Ich gebe Frau Lüders' Umschrift wieder. Heute ist auch das *p* beschädigt.

11) *r* ist heute abgerissen.

12) Das *m* ist heute beschädigt. *u* und *r* ergänzte auch Frau Lüders.

13) Von *pra* sind, soviel ich sehe, Reste vorhanden.

14) Das *m* läßt sich aus den vorhandenen Resten heute nicht mehr bestimmen.

15) So umschrieb schon Frau Lüders.

16) EL.: *idaṇṇ*. So wie das Blatt heute aussieht, dürfte kein Anusvāra geschrieben gewesen sein.

17) Aus den erhaltenen Schriftzügen läßt sich heute *pa* nicht mehr bestimmen. {rṇṇe} umschrieb Frau Lüders. Das übergeschriebene *r* ist noch auszumachen, dagegen fehlt heute, ṇṇe. *p* von *pi* ist heute ausgerissen.

18) Von *mi(tra)dha* sind heute nur mehr unbestimmbare Reste erhalten. *rmo* büßte den linken o-Strich ein, so daß das Akṣara aussieht wie *rmā*.

19) Bewahrt blieb bis auf einen senkrechten Balken eines Akṣara nur *te*.

## Fragment xiv (Forts.)

Kern	Ms.	
239, 11		<i>aniṣṭhura</i> m <sup>1</sup> <i>asaṃravadha-</i> <i>mapa</i> (6){yāyācchanaistataḥ // 22 //
12	6	atha sā devatā tatsu){bh}ā[ṣ]i{[tā]bhi}prasā}di{ta}*(mānāḥ) <i>sādhvūti</i> / {nar}juktam <sup>2</sup> <i>abhipra</i> (R.1){śasya tattatpriyamū- vāca /
14	R. 1	rte jaṭāvalkaladhā)ra(ṇāśramā-) (dbhavā(n))i{r}ṣ{i}(stvāṃ vi)dūānaya{t}īryatiḥ <sup>4</sup> <i>na veṣamātra</i> m <sup>5</sup> (2){hi munitvasiddhaye guṇairupetastviha tattvato} <i>muni</i> ḥ
16	2	<i>ūyabhi</i> ){(la)kṣya* {pra{ti}(p){ūjya} ai}naṃ <sup>7</sup> <i>tattre</i> {v}ā- n{t}a(r){d}dadhe <sup>8</sup> //
17	3	<i>tade</i> (3){vaṃ protsāhyamāno <sup>3</sup> pi sādhnālam pā)p(e) <i>pra-</i> <i>varūtūma</i> {nabh}jyāsādū{t}i <sup>10</sup> } <i>sajja</i> (na)pra <sup>11</sup> <i>śansāyāṃ</i> <i>vācyam kṣāntikathāyā</i> (4){mapyupaneyam / evaṃ kṣamāpa-

1) EL. umschrieb versehentlich *-ṣtu-*. Das *r* ist heute unten ausgerissen.

2) [ta]bhiprasā ging, seit Frau Lüders das Fragment sah, verloren. Auch *ta* ist aus dem erhaltenen Schriftzuge nicht mehr zu lesen.

3) *na* ist unsicher, das Papier ist im Akṣara eingerissen. *ru* ist oben abgerissen. An Stelle von / / ist im Papiere ein Loch. Der Wortlaut läßt sich an dieser Stelle nicht mehr herstellen. Hinter *sādhvūti* sind zwei Akṣara ausgerissen. Das folgende Akṣara — ich umschrieb es *na* — ist beschädigt und einigermaßen unklar. Der Kopf des darauf folgenden *r* ist abgerissen. Frau Lüders tastete sehr, als sie diese Stelle umschrieb. Sie änderte ihre Umschrift zu wiederholten Malen ab. Zuerst war das Original wiedergegeben: . . . (mānāḥ) *sādhvi* [neue Zeile] *ti* (puna)r *uktam abhipra* . . . Das -i- von *sādhvi* wurde dann gestrichen und vor -ti eingefügt, so daß die Umschrift zunächst folgendes Bild bietet: *sādhv* [neue Zeile] *iti* (puna)r *uktam abhipra* . . . Davon ist weiter durchstrichen: (puna)r *u*. Darüber gesetzte Punkte sollen diese Tilgung wohl wieder aufheben und den an zweiter Stelle stehenden Wortlaut als richtig gelten lassen. Unter *iti* wurde nachträglich zugefügt: (sādh)[u]. Eine geschweifte Schalllinie bezeichnet, daß dies Wort zwischen *iti* und (puna)r eingeschaltet werden solle. Außer einem untergeschriebenen -u, das möglicherweise im Fragmente vor *na* steht, kann ich von diesem (sādh)[u] in der Handschrift nichts sehen, weil an der Stelle ein Loch im Papier ist. Ich glaube, auch der verfügbare Raum spreche gegen diese zuletzt aufgeführte Umschrift. Die Dinge bleiben unlösbar.

4) {t}īrya ist Frau Lüders' Umschrift entnommen. Das *t* ist heute stark ausgerissen, das *rya* beschädigt.

5) EL.: *mātra*m.

6) So umschrieb Frau Lüders. Das *k* ist heute nicht mehr ganz deutlich.

7) Von *pra* erhielt sich bis heute nur das untergeschriebene *r* teilweise. Von *ūjya* erhielten sich nur Bruchstücke. *jy* läßt sich aus den erhaltenen Resten sicher ergänzen. Im rechten Winkel des *ai* ist heute ein Loch im Papier.

8) EL. umschrieb: *tatr*{aivānta}{rd}dadhe. Dabei steht das *ai* auf Rasur in ihrer Umschrift.

9) Vom ersten *d* der Verbindung *rd* ist noch der untere Bogen zu sehen.

10) *nabh* ist heute ausgerissen, wobei vom *n* und vom *bh* nur mehr unidentifizierbare Reste vorhanden sind. Das *ti* von *iti* ist soweit ausgerissen, daß sich die verbliebenen Schriftzüge nicht mehr bestimmen lassen.

11) EL.: *sajja*(na)pra. Heute ist das untergeschriebene *r* ausgerissen, das darüber stehende *p* beschädigt.



## Fragment A (Forts.)

Kern	Ms.	
11, 20	3	<i>rśanādūpapādayitum</i> // <i>aḥa tasya rājñāḥ kra(m)ā</i> <sup>1</sup> (tsam-rūḍhanayanavranāsyāvagītapratanūbhū)(3)[ <i>tā</i> (r)]( <i>t</i> )[ <i>āḥpu-ra</i> <sup>2</sup> <i>paurajānapadaśokasya p[r]avivekakāmatvādudya</i> (na)p(u)-[ <i>ṣk</i> ] <i>ariṅyāstīre</i> <sup>3</sup> [ <i>k</i> ] <i>usumabhārānatataru</i> [ <i>v</i> ] <i>ara</i> [ <i>n</i> ] <i>icitē</i> <sup>4</sup> <i>mṛḍus</i> (ura <sup>5</sup> <i>bhiśisirasukhapavane madhukaragaṇopakū</i> -(4) (j)(t)e [ <i>pa</i> ] <i>ryamkena</i> <sup>6</sup> <i>niṣamṇasya</i> [ <i>ś</i> ] <i>akro</i> <sup>7</sup> <i>devendra</i> [ <i>h</i> ] <sup>8</sup> [ <i>p</i> ] <i>urataḥ prādurabhavaḥ</i> // <i>ka eṣa ūi rājñā paryanuyukto</i> <i>braṇī</i>
12, 1		<i>Śakro hamasmī de</i> [ <i>ve</i> ](nd) <i>r</i> (as <sup>9</sup> <i>tvatsamīpamupāgataḥ</i> /
2		<i>rājovāca</i> / <i>svāgatam</i> / <i>ājñāpyatām kenārtha itī</i> // <i>sa</i> ) (5)
	5	[ <i>u</i> ] <i>pā</i> [ <i>cā</i> ] <i>rapuraḥ</i> (sara)[ <i>m</i> ](u)[ <i>k</i> ](t)ō <sup>10</sup> [ <i>r</i> ] <i>ājñānam</i> <sup>11</sup> <i>puna</i> [ <i>ru</i> ]- <i>vāca</i> //
12, 4		<i>va</i> (ra) <i>m</i> (vr) <i>niṣ</i> (va) <i>rāja</i> (rṣe) <i>yadi</i> [ <i>c</i> ](ccha) <i>si</i> (taducya)- <i>tām</i> <sup>12</sup> 32 //
	5	<i>a</i> [ <i>tha</i> <i>sa</i> ] (r) <i>ā</i> [ <i>j</i> ] <i>ā p</i> (ra)[ <i>dā</i> ] <sup>13</sup> (nasamucitatvādanabhystayā-cñākārpanyamārgo vidbr̥tya vismayāśauṭīryamenamuvāca /)

## Fragment B

Kern	Ms.	
30, 7		(tadupalabhya pramuditavismītamānōbhīrdevatābhīḥ samantataḥ parikīrtiyamānam tasya vitarkādbbutam Śakro devendraḥ samāpūryamānavismayakautūhalena manasā tasya mahāsattvasya bhāvājñāsayaḥ dvitīye 'hani gaganatala-madhyamabhilāṅghamāne paṭutarakiraṇaprabhāve savitari prashphulitamaricijalavasanāsu bhāsvarātapavisarāvagun-ṭhitāsvanālokanakṣamāsu dikṣu samkṣipyamānacchāyeṣva-bbhivṛddhacīrivirāvonnādīteṣu vanāntareṣu vicchidyamānapakṣisam)(1) <i>pāteṣu gharmaklameṣu</i> <sup>14</sup> (Śakro devānāmādhipatirbrāhmaṇarūpo bhūtvā mārgapraṇāṣṭa iva kṣuttar-
	V. 1	

1) EL.: *kra*[*mā*](t . . .).2) EL.: [*tā*](r)](*t*)[*āḥpu*]-*ra*.3) EL.: *pravivekakāmatvādudya*(na)[*pu*]*ṣkariṅyās*. 4) EL.: *kusumabhārānatataravarānicite*.5) EL.: *mṛḍus*(u)[*ra*]-. 6) EL.: (*kūjite*) *paryāṅkena*.7) EL.: *śakro*. 8) EL.: *devendra*.9) EL.: *de*[*ve*](nd)*ra*(s . . .).10) EL.: [*u*]*pācārapuraḥ*[*sa*](ra)[*m*](u)[*k*](t)ō. 11) EL.: *rājñānam*. Schreibfehler.12) EL.: *rāja*(r)](*e*) *yadi*[*c*](ccha)*si* (taducya)*tām*-m ist voll ausgeschrieben mit Virāma.13) EL.: *a*[*tha*] *sa* (r)*ā*[*j*]*ā p*(ra)*dā* . . .

14) Die Photokopie, welche mir von diesem Fragmente zur Verfügung stand, gibt die Schriftzüge teilweise verschwommen wieder. Die Farbe des Papierses ist ziemlich dunkel, die Schriftzüge treten infolgedessen bei einer photographischen Aufnahme nicht deutlich hervor. Dies gilt vor allem für die Rückseite des Bruchstückes, deren Ende auf der Photokopie nicht zu lesen ist. So bin ich in einem beträchtlichen Maße auf Frau Lüders' Umschrift angewiesen. Sie hatte das Original vor sich, ich sah dieses nicht. Ich kann manchmal nur ihre Umschrift wiedergeben. Soweit diese an der Photokopie nachgeprüft werden kann, erweist sie sich als zuverlässig.

## Fragment B (Forts.)

Kern	Ms.	
30, 14	V. 2	<i>ṣaśramaviśādadinakaṅṭhaḥ</i> <i>śasvaraṇi</i> <i>prarudannātidūre</i> <i>teṣām vicu</i> (2) <i>k</i> [ <i>r</i> ] <i>ośa</i> //
	16	<i>ekaṇi sārthā</i> [ <i>ā</i> ](paribhraṣṭam bhrāmantaṇi <i>gahane vane</i> ; <i>kṣucchramaklāntadehaṇi māṇi trātumarhanti sādhaṇā</i> // 22 //
	18	<i>mārgāmārgajñānanīścetanaṇi māṇi</i> <i>dikṣaṇimohātkvāpi gacchantamekam</i> /
	19	3 <i>kāntāre</i> 's)(3) <i>m</i> (in) <i>gharmatarṣaklamārta</i> (ṇi) <i>mā</i> (bhāiṣabdaiḥ ko nu māṇi hlādayeta // 23 //
	20	4 <i>atha te mahāsattvāsasya tena karuṇenākranditaśabdena</i> <i>samākampitahrdayāḥ sasambhramā drutataraḡata</i> (4) <i>ya</i> <sup>1</sup> <i>taṇi deśamabhī</i> [ <i>jag</i> ](mu)[ <i>ḥ</i> ] ( mārgapraṇāṣṭādhvagadinādar- śaṇaṇi cainamabhīsamikṣya samabhogamyoṇācārapuraḥsa- raṇi samāśvāsayaṇta ūcuḥ /
	24	<i>kāntāre vipraṇāṣṭo</i> 'hamityalaṇi vibhramaṇa te / <i>svasya śiṣyagaṇasyeva samīpe vartase hi naḥ</i> // 24 //
	31, 1	<i>tadadya tāvadasmākaṇi paricaryaṇiparigrahāt</i> / <i>vidhāyānugrahaṇi saumya śvo gantāsi yathepsitam</i> // 25 //
	3	<i>athodrastasya tūṣṇimbhāvādanumatamupanimantraṇama-</i> <i>vetya harṣasaṇibhramatvaritagatiḥ sapta rohitamatsyānsa-</i> <i>mupaniyāvocadenam</i> /
	5	<i>mīnāribhīrvismaraṇojjhītā vā</i> <i>trāsotplutā vā sthālamabhīyupetāḥ</i> /
	6	R. 2 <i>khedapra</i> (2) <i>supt</i> (ā) <i>iva</i> (sap)[ <i>ta</i> ] ( <i>matsyā</i> <i>labdhā mayaitānnivaseha bhuktvā</i> // 26 //
	7	<i>atha śrḡālo</i> 'pyenaṇi yathopalabdhamannajātamupasaṇḥṛ- <i>tya praṇāmapuraḥsaraṇi sādaramit'yuvāca</i> /
	9	3 <i>ekā ca</i> ) (3) <i>godhām dadhibhājanaṇi ca</i> <i>ken</i> (āpi samtyaktamihādhvagacchan / <i>tanme hitāveksīṭayopayujya</i> <i>vane</i> 'stu te 'smiṅgunāvāsa vāsaḥ // 27 //
	11	4 <i>ityuktvā paramapritāmanāstadasmai samupajahā</i> (4)[ <i>ra</i> ] // <i>atha vānara</i> (ḥ paripākagaṇādūpājātamārdavāni manāḥśilā-

1) Frau Lüders umschrieb: (*gata*)*ya-taṇi*. An Stelle des kleinen waagerechten Striches, welcher in ihrer Umschrift steht, befindet sich nach Ausweis der Photokopie ein viereckiges, etwas längeres als breites Strichlein, das in Zeilenhöhe beginnt und abwärts gezogen etwa halb so lang ist wie das voraufgehende -y-. Es mag — vom Beschauer aus gesehen — etwas nach links gebogen sein. Das nämliche Zeichen begegnet im Fragmente C wiederholt. Hier gibt es Frau Lüders mit ḥ wieder, z. B. VZ 1: *bahuvuḥ*; VZ 5: *-toyah*; RZ 2: *-jālah sūryah*; RZ 5: *dadṛśuḥ*. Um einen Visarga dürfte es sich danach auch an unserer Stelle des Fragmentes B handeln. Im Fragmente A wird der Visarga anders geschrieben. Ob man aus diesem Unterschiede verschiedene Schreiber der betreffenden Manuskriptteile erschließen darf? Die Schrift gleicht sich sonst sehr.

## Fragment B (Forts.)

Kern	Ms.	
31, 12	R. 5	cūrṇarañjītānīvātipiñjarāṇyātiraktabandhanamūlāni piṇḍi- gatānyāmrāphalānyādāya sāñjalipragrahame(5)[na]mu- vāca //
15		[ām](rāṇi pakvānyudakaṃ manoñṇaṃ chāyā ca satsaṅgamasaukhyasītā / ityasti me brahmavidāṃ variṣṭha bhuktvaitadatraiva tavāstu vāsah // 28 //
Fragment C		
Kern	Ms.	
89, 1		(atha sa mahātmā teṣāmanukampayā jarāsithilāsarīro 'pi tadvahanamāruroha / tadadhirohanācca pramuditamanasaḥ sa)(1)(rva) <sup>1</sup> eva te [v]aṇijo* [ba]bhuvuḥ <sup>2</sup> n[iy]a[ta]masmā[k]- <sup>4</sup>
2	V. 1	(am <sup>5</sup> uttamā yātrāsiddhiriti / krameṇa cāvajagāhire vividha- mīnakulavicaritamanibhṛtajalakalakalārāvamanilabala-) (2)
4	2	[v]ilāsapra[v]ica*(l)ūa <sup>7</sup> taraṅgaṃ [b]a[h]u[v]ividharatnai- rbhū <sup>8</sup> (miviśeṣairarpitaraṅgaṃ phenāvalikusumadāmavici- tramasurabalbhujagabhavanam durāpapātālamapra-) (3)
6	3	[m](e)yatoyaṃ mahā[s]amudra[m] <sup>9</sup> //
7		athendranilapra[ka](rābhiniṇaṃ sūryāṃśutāpādiva khaṃ vilīna / samantato 'ntarhitatīralekha- magādhamambhonidhimadhyamīyuh // 3 //
9	4	teṣāṃ tatrānu)(4)(prā)ptā[n]ām <sup>10</sup> sāyāṅnasamaye [m]ṛdu- <sup>11</sup> [bhū]a[kira] <sup>12</sup> (ṇacakraṇprabhāve savitari mahadautpātikam paramabhīṣaṇam prādurabhūt /

1) Vor eva erhielt sich in undeutbaren Spuren noch ein Akṣara.

2) EL. umschrieb: vaṇijo.

3) Als Visarga steht im Fragment C ein kleines senkrechtliches Strichlein, es ist etwa halb so hoch wie ein Konsonant. Vgl. Fragment B, S. 52, Fußnote 1.

4) Alle Bindestriche in den Textbruchstücken des Fragmentes C sind von mir zugesetzt. Im Originale entspricht nichts.

5) EL. umschrieb: niyatamasmāka(m...).

6) ca steht unter der Zeile von anderer Hand nachgetragen.

7) ta ist wohl über der Zeile später zugefügt worden. EL. umschrieb: vilāsapra[ca]lītātara-  
ṅgaṃ. Der Rest eines -l- ist sichtbar.8) EL. umschrieb: bahuvividharatnai (so!) bhū usw. Soviel ich sehe, ist das r über bhū vor-  
handen.9) EL. umschrieb: mahāsamudraṃ. Es unterlief ihr ein Schreibfehler, das -m steht mit Virāma  
im Originale.

10) An Stelle des prā- steht im Originale der unbestimmbare Rest eines Akṣara. EL.: -nāṇ.

11) EL. umschrieb: mṛdu... Zum du vgl. Fragment A, RZ 2, 3.

12) EL. umschrieb: ... bhūtakira]... .

## Fragment C (Forts.)

Kern	Ms.	
89, 11		vibhidyamānormivikīrṇaphena- ścaṇḍānilāsphālanabhīmanādaḥ /
12	5	nai)(5)[bhr]ṭyani[r]muktasamagra[ṭ]oyah <sup>1</sup> kṣayena [rau](draḥ samabhūtsamudraḥ // 4 //
13		utpātavātākalitairmahadbhi- stoyasthalairbhīmarayairbhramadbhiḥ / yugāntakālapracalācaleva bhūmirbabbhūvogravapuh <sup>2</sup> (1) samudra(h) <sup>3</sup> [5]
16	R. 1	vidyullatodbhāsuralo[la](jihvā nilā bhujāṅgā iva naikaśirṣāḥ / āvavurrādityapathaṃ payodāḥ prasaktabhīmastanitānūnādāḥ // 6 //
17	2	ghanairghanairāvṛ)(2)[ta]raśmijālāḥ <sup>4</sup> sūryaḥ krameṇāstamupā(ru)[r]o(ha) <sup>5</sup> (dināntalabdhaprasaraṃ samantā- ttamo ghañbhāvamivā jagāma // 7 //
19	3	dhārāsarairācchuritormicakre mahodadhāvu)(3)(t)[pa]tāiva <sup>6</sup> roṣāṭ bhūte[v]a <sup>7</sup> naurabhyadhikam cakampe (viśādayanti hrdayāni teṣāṃ // 8 //
21		te trāsadināśca viśādamūkā dhīrāḥ prātikārasasambhramāśca svādeva)(4)[t]ā[y]ā[c]a[n]ataparāśca <sup>8</sup> bhābānyathāsāva(gu <sup>9</sup> ṇam vivavruḥ // 9 //
23		atha te sāmyātrikāḥ pavanabalaśalītasalīlavegavaśagayā nāvā paribhramyamānā bahubhirapyahobhirnaiva kuta- ścittī)(5)raṃ dādṛśuḥ [na] <sup>10</sup> ya[th](e)[ps]itāni <sup>11</sup> samudra- [cihn]āni- <sup>12</sup> (a <sup>13</sup> pūrvaireva tu samudracihnairabhivardha- mānavaimanasyā (90) bhayaṣādvayākulatāmupajag- muḥ //)
90, 1		

1) EL. umschrieb: ... ni(r)mukta[samagra]toyah.

2) Anfangs der abgerissenen Zeile stehen vor samudra(h) noch Spuren eines nicht mehr zu  
bestimmenden Zeichens.

3) EL. umschrieb: samudraḥ.

4) EL. umschrieb: (... rāvṛta)raśmijālāḥ.

5) EL. umschrieb: ... pā(ru)ro[ha].

6) EL. umschrieb: [tpa]tāiva.

7) EL. umschrieb: bhūteva.

8) EL. umschrieb: tāyācana...

9) An der Stelle des -gu- erhielten sich Spuren eines Akṣara.

10) EL. umschrieb: na.

11) EL. umschrieb: yathepsitāni.

12) EL. umschrieb: samudra[ci]hnāni.

13) Das a- fand Frau Lüders noch deutlich vor.

## Verwendete Abkürzungen und Zeichen

- EL. = Frau Else Lüders.  
 JASB = Journal of the Asiatic Society of Bengal.  
 RZ = Rückseite eines Fragmentes, Zeile.  
 SBB = Sacred Books of the Buddhists.  
 SBPAW = Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften.  
 VZ = Vorderseite eines Fragmentes, Zeile.
- ( ) In runde Klammern eingeschlossen sind Textteile, welche dem Manuskripte gegenüber ergänzt wurden. In meiner Umschrift der Bruchstücke sind diese Ergänzungen in Steilschrift gedruckt. In der Einleitung zu meiner Umschrift der Fragmente werden alle Sanskritwörter durchlaufend kursiv gedruckt, ebenso in den Fußnoten.
- [ ] In eckige Klammern eingeschlossen sind Textteile, deren Akṣara in der einen oder anderen Weise Schaden litten, aber noch deutlich zu bestimmen sind.
- { } In geschweifte Klammern eingeschlossen sind Textteile, die gegenüber der Zeit, da Frau Lüders die Fragmente umschrieb, verloren gingen.

## Nachsatz

Ich möchte Herrn Dr. Schlingloff auch an dieser Stelle herzlich dafür danken, daß er sich meines Manuskriptes annahm. Er regelte nicht nur einige technische Dinge, sondern prüfte auch die Verhältnisse nach, welche für die hier als Murtuq-Fragmente zusammengefaßten Handschriftenreste obwalten. Daraufhin formulierte ich meine Aussagen über diese drei Manuskript-Bruchstücke vorsichtiger, als es ursprünglich geschehen war. Für diesen Liebesdienst möchte ich Herrn Dr. Schlingloff ganz besonders danken.



T 1054, Fragment ii, Rückseite



T 1054, Fragment vii, Rückseite



T 1054, Fragment x, Rückseite

## Der Arme Heinrich in Indien

Von Friedrich Weller, Leipzig

Mir liegt hier nicht an, eine legenden- oder literaturgeschichtliche Untersuchung durchzuführen. Ich möchte lediglich darauf hinweisen, daß in Indien die Mär vom Armen Heinrich ebenfalls überliefert ist, und zwar so, wie sie uns in den Hauptzügen aus den Werken Hartmann von Aues bekannt ist. Davon konnte man sich zwar seit langen Jahren aus dem wissenschaftlichen Schrifttume überzeugen<sup>1</sup>, doch scheint sich diese Nachricht der Aufmerksamkeit entzogen zu haben.

Sei dem, wie ihm wolle, heute ist der indische Text zugänglich, worinnen diese Legende steht, er wurde es durch die Veröffentlichung der Gilgit-Manuskripte<sup>2</sup>. Sie ist in das Samādhirājasūtra eingerückt.

Die Erstausgabe dieses Werkes in der Buddhist Text Society, Nr. 4, von Sarat Chandra Dās und Harimohan Vidyābhūṣan, Calcutta 1896, ist mir nicht zugänglich. Soweit sie erschien, enthält sie auch das in Frage kommende Kapitel nicht<sup>3</sup>.

Ich lasse auch die spätere tibetische<sup>4</sup> samt der älteren chinesischen Übersetzung<sup>5</sup> auf sich beruhen. Wie allein schon der unterschiedlichen Kapitelzahl zu entnehmen ist, worinnen wir

<sup>1</sup> Vgl. Rājendralāla Mitra, The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal, Calcutta 1882, S. 207ff., insbesondere Kapitel XXXI. Der da nach seinem Manuskripte vermeldete Zug der Legende, daß "The Bhikshu had scruples to take human flesh" (S. 217, Z. 9) fehlt im Wortlaute der Gilgit-Handschrift.

<sup>2</sup> Gilgit-Manuscripts, Vol. II, Part III, edited by Nalinaksha Dutt with the assistance of Shiv Nath Shastri, Calcutta 1954, Kapitel 34, S. 469, 5–486, 18.

<sup>3</sup> Siehe K. Régamy, Three Chapters from the Samādhirājasūtra, Warszawa 1938, S. 7; Nalinaksha Dutt, Gilgit Manuscripts, Vol. II, (Part I), Srinagar 1941, S. i). Nach dem ersteren bietet die Erstausgabe die Kapitel I–XVI, nach dem zweiten die Kapitel I–XI, XVI–XVIII.

<sup>4</sup> Der Pekinger Druck ist jetzt verhältnismäßig bequem zugänglich in der Reihe: The Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Reprinted under the Supervision of the Otani University, Kyoto. Edited by Daizetsu T. S. Suzuki, Band 31 und 32, Tokyo-Kyoto, Tibetan Tripitaka Research Institut e. 1958. Unsere Legende findet sich da auf S. 10, fol. 124a, Z. 3f.

<sup>5</sup> Vgl. Bunyiu Nanjio, A Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka, Oxford, 1883, Nr. 191; und Hōbōgin, publié sous le haut patronage de l'Académie Impériale du Japon et sous la direction de Sylvain Lévi et de J. Takakusu. Rédacteur en chef Paul Demiéville. Maison Franco-Japonaise, Tokyo 1931, Nr. 639 und S. 145b, unter Narendaiyasha. Prābodh Chandra Bagchi, Le Canon Bouddhique en Chine, Paris 1927, S. 406 unter Nr. 21, trägt nichts Neues zu.

Unsere Legende findet sich da nach der Ausgabe im Taishō-Tripitaka in Band 15, Nr. 639, in Kapitel 8 auf S. 599c, letzte Zeile, bis S. 602a, Z. 7.

unsere Legende finden, gleichen die einzelnen Quellen einander nicht wie ein Ei dem anderen. Die Überlieferung unserer Erzählung läßt sich überdem nur aus der des gesamten Samādhirājasūtra mit herausarbeiten. Da es sich dabei um einen ziemlich Wälzer handelt, möchte ich diese textgeschichtliche Untersuchung um so mehr auf die nächste Wiedergeburt verschieben, als in sie noch andere als unser Text einbezogen werden müßten<sup>1</sup>.

Unsere Legende etwas stärker als bisher in die allgemeine Aufmerksamkeit einzubeziehen, reicht es, zumindest fürs erste, auch zu, die ausgewiesene indische Form der Mär zu verdeutschen.

Nur eines möchte ich den Nachrichtern über die chinesische Wiedergabe hierher übernehmen, daß nämlich diese Übersetzung in der zweiten Hälfte des 6. Jhs n. Chr. ausgeführt wurde. Die unterliegende indische Quelle wird danach wohl im 5. Jh. in ihrem Mutterlande vorhanden gewesen sein.

Daß diese Legende auf dem Boden des Samādhirājasūtra entstanden sei, kommt mir nicht sehr glaubhaft vor. Mir scheinen die Dinge eher so zu liegen, daß sie von anderswoher in den Text einbezogen wurde, um daran als an einem den Mönchen willkommenen Exempel der Laienschaft eingängig und eindringlich vorzuführen, wie bedeutsam für jeden Laien der Mönch ist, der die mahāyānistische Lehre verkündet, so unentbehrlich, daß man ihn sogar mit Hingabe des eigenen Fleisches und Blutes unter Umständen am Leben erhalten muß. Welch eine unvorstellbare Fülle segensreichsten Verdienstes erwächst, und dies Frauen in ganz besonderem Maße, daraus dem Laienanhänger, die Buddhaschaft ist ihm sicher. Und im Grunde ist so etwas Ungeheueres wie ein Selbstopfer ja gar nicht einmal so schlimm. Das wird doch bloß am sinnlich erfahrbaren Leibe vollzogen. Schneidet man davon Fleisch ab, so schmerzt das weder noch wird er verwundet. Denn dieser Körper existiert ja eigentlich gar nicht, wirklich ist nur der Körper der Lehre, und der bleibt unbetroffen davon, was mit dem sinnlichen Leibe vorgenommen wird. So wird dem Laien über das Exempel auch noch der weltanschauliche Standpunkt beigebracht. Alles fügt sich für den Prediger der Lehre ausgezeichnet zusammen. Könnte man sich so gut denken, daß die Legende von außen her in den buddhistischen Lehrtext aufgenommen wurde, dann wird sie in Indien vermutlich eher als nicht noch länger als das 5. Jh. nach Christi Geburt beheimatet gewesen sein. Man wird, ob man nun solchen Spaziergängen in die Vorzeit Berechtigung

<sup>1</sup> Vgl. Régamy, a. a. O., S. 9–11.

zuerkenne oder nicht, in jedem Falle annehmen dürfen, daß die Geschichte vom Armen Heinrich in den wesentlichsten Zügen in Indien so an ein dreiviertel Jahrtausend früher beglaubigt sein wird als es bei Hartmann von der Aue der Fall ist.

Doch ich will lieber dazu übergehen, die im Samādhirājasūtra ohne inneren Verband äußerlich angereihte Legende zu übersetzen. Es wird uns da folgendes erzählt:

Und noch ein anderes, Jungherr!<sup>1</sup>

Ein Bodhisattva, ein Großes Wesen, welcher nach der geistigen Sammlung<sup>2</sup> strebt, führe er nun ein Leben im Hause oder wandere er (als Religiöser) daraus aus, muß, wünscht er rasch der Erleuchtung der allerhöchsten, völligen Erleuchtung inne zu werden<sup>3</sup>, den gesitteten, mit Vorzügen begabten, weisheitsvollen Bodhisattva, den Großen Wesen, ohne Hinterlist seine Aufwartung erweisen, sich ihrer annehmen und ihnen huldigen.

Wenn da etwa ein Mönch, ein Bodhisattva, ein großes Wesen, Träger dieser geistigen Sammlung ist, und der sollte leidend, schwer krank sein, so muß man willens sein, den Mönch von dem Leiden selbst mittels seines eigenen Fleisches und Blutes zu heilen.

Ein Bodhisattva, ein Großes Wesen, Jungherr, der die ausgeprägte Veranlagung dazu besitzt, der nach der geistigen Sammlung strebt, der rasch der Erleuchtung der allerhöchsten, völligen Erleuchtung inne zu werden wünscht, der muß den Mönch, welcher die Lehre verkündet, mit unerschütterlichem Selbstvertrauen heilen unter Hingabe selbst seines eigenen Fleisches und Blutes.

Damit verhält es sich, wie du wissen mußt, Jungherr, folgendermaßen:

Als es, Jungherr, in der Vergangenheit in einer Asamkhyeya-Weltperiode war, die beträchtlich jenseits der Zahlen lag, weit entfernt und durch kein Maß zu erreichen, zu der Zeit, zu der Frist<sup>4</sup> erschien in der Welt der Tathāgata mit Namen

<sup>1</sup> *kumāra*, Knabe, Jüngling, Sohn, Prinz, Erbprinz, ist wie das gleichbedeutende *kumārabhūta* (S. 468, 1) Anrede an Candraprabha, dem Buddha diesen Wortlaut vorträgt. Damit wird Maßstäb als der ewig junge bezeichnet, aber auch andere Wesen seiner Art, B odhi sattva, Anwärter auf die Buddhaschaft.

<sup>2</sup> *samādhi*. Darunter ist hier gewiß das Samādhirājasūtra zu verstehen.

<sup>3</sup> d. h. Buddha zu werden.

<sup>4</sup> Dieser schwerfällig gebaute Satzteil — er begegnet im Samādhirājasūtra noch anderweit wieder, z. B. Gilgit Manuscripts, Vol. II, Part III, S. 455, Z. 2f. — ist in der chinesischen Übersetzung (Taishō-Tripitaka, Band 15, S. 599c, letzte Zeile) unterschiedlich verstanden. Im Tibetischen lautet die entsprechende Stelle (Tibetan Tripitaka, Band 32, S. 12, fol. 129a, Z. 1f.) so: *hāa paḥi dū na bakat pa graṇā med pa baḥ kyān ches graṇā med pa / yānā pa / tshad med pa / bsam gyaṅ mi khyab pa / dpag tu med pa dehi tshē dehi dū na*. Dies möchte ich wie folgt wiedergeben: In der Vergangenheit, zu einer Frist, einer Zeit, die durch Zahlen viel unbestimmbarer, weiter (weg), durch ein Maß unermeßbarer, durch Gedanken unerfaßbarer, deren Abstand beträchtlicher war als ein Asamkhyeya-Kalpa, da erschien . . .

Zum Begriffe Asamkhyeya-Kalpa, reicht es aus, den Nicht-Indologen zu verweisen auf Robert Caesar Childers, A Dictionary of the Pali Language, London, Titelkopf *kappa*.

Acintya-pranidhānaviśeṣasamudgatarāja, der Würdige, völlig Erleuchtete, der mit Wissen und (trefflichem) Wandel Ausgerüstete, der Gesegete, der Beste derer, welche die Welt kennen, der Wagenlenker der unter den Menschen zu Zählenden, der Lehrer der Götter und Menschen, und Buddha, der Erhabene<sup>1</sup>.

Der Tathāgata Acintya-pranidhānaviśeṣasamudgatarāja nun, Jungherr, der Würdige, völlig Erleuchtete, hatte an eben dem Tage, da er der Erleuchtung der allerhöchsten, völligen Erleuchtung inne geworden, eben dann als der Tag endete, unermeßliche, unzählbare magische Schöpfungen von Buddhas durch seine Wunderkraft hervorgebracht<sup>2</sup>; und nachdem er maßlose Wesen geschult, sie zur Vernichtung der Laster<sup>3</sup> im Zustande des Arhat<sup>4</sup> fest hatte Fuß fassen lassen, und nachdem er maßlose Wesen in dem Zustande fest hatte Fuß fassen lassen, wo es unmöglich ist, vom Ringen um die allerhöchste, völlige Erleuchtung wieder abzusinken, war er ebendann am Tage gänzlich erloschen<sup>5</sup>.

Die treffliche Lehre nun des völlig erloschenen Erhabenen bestand fürderhin vierundachtzig Hunderttausende von Myriaden von Zehnmillionen Jahren.

Als sich nun das letzte Fünfhundert (an Jahren) in der Zeitspanne des Untergangs der Lehre des Erhabenen Acintya-pranidhānaviśeṣasamudgatarāja, des Tathāgata, abrollte, da traten viele Mönche auf, die ketzerische Ansichten von der Verlässlichkeit der Vorstellungen vertraten. Denen gefielen derartige Lehrtexte nicht, sie fühlten sich nicht zu ihnen hingezogen, bekämpften und verwarfen sie. Und solchen Mönchen, die an den Lehrtexten festhielten, bereiteten sie in solichem Ausmaße Ungemach, daß sie sie sogar um ihr Leben brachten. Eintausend solcher an den Lehrtexten festhaltender Mönche wurden von ihnen ums Leben gebracht, die auf Gewinn und Bewirtungen<sup>6</sup> aus waren.

Damals aber nun, Jungherr, zu der Zeit war der König Jñānabala mit Namen Herr über Jambudvīpa<sup>7</sup>, einer, der sich ganz an die treffliche Lehre hielt, der früher ein Gelübde auf

<sup>1</sup> Hierbei handelt es sich um eine im Buddhismus feststehende Reihe Beiwörter eines Buddha, deren Begriffsinhalt nicht f r jedes ganz ausgemacht ist.

<sup>2</sup> Tib. fol. 129a 4: *saḥa rgyas kyī ḥ phrul pa graṇā med dpag tu med pa mion par sbrul nas*. Chin. S. 600a, Z. 5f.: er hatte durch seine Wunderkraft unermeßliche, grenzenlose durch Wunderkraft hervorgebrachte Buddhas geschaffen und ihnen die Lehre verkündet.

<sup>3</sup> Darunter versteht der Buddhist den Einfluß (*āraṇā*), welchen Sinneslust, Verlangen nach den Formen des Lebens, Unkenntnis der buddhistischen Erlösungslehre, gelegentlich auch noch ketzerische Überzeugungen auf das Geschick der Lebewesen ausüben.

<sup>4</sup> In der Stufenfolge zunehmender Befähigung der Wesen, das buddhistische Erlösungsziel zu verwirklichen, nimmt der Arhat die höchste Stufe ein.

<sup>5</sup> Das bedeutet, das Nirvāṇa hatte sich ihm vollendet, alles weitere Werden zu neuen Lebensformen war für ihn zu Ende.

<sup>6</sup> Das Wort kann auch Ehrungen bedeuten. Hier wird es sich um ganz handfeste handeln.

<sup>7</sup> Das ist Indien.



sich genommen hatte (, die Erleuchtung zu gewinnen).

Damals nun, zu der Zeit war hier in Jambudvīpa ein einziger Mönch, welcher die Lehre verkündete. Er war für ihn<sup>1</sup> der Träger der geistigen Sammlung und hieß Bhūtamati. Er ging in der Familie des Königs ein und aus, war sein Freund, der ihn in Sachen der Lehre förderte, war der, welcher ihm Segen wünschte, ihm sein Mitleid zuwandte und ihm nützen wollte. Und der König konnte sich an ihm gar nicht satt sehen, sehnte sich dauernd nach seiner Gegenwart, es war ihm gegeben, (den Mönch) zu verehren und aufzusuchen, um sich mit ihm über die Lehre zu unterhalten, sich darüber zu befragen, sie zu erfassen und im Gedächtnisse zu bewahren, sie aufzusagen und darüber zu unterweisen<sup>2</sup>.

Der Mönch aber, welcher die Lehre verkündete, verstand sich gut auf der Wesen Benehmen und Lebenswandel, ihre Neigung und ihren Charakter, ihr Begehren<sup>3</sup>; verstand sich gut auf der Wesen Charakter und Begehren, da er die Reize ihrer Vermögen und Kräfte und Energie wußte<sup>4</sup>. Er verstand sich gut auf die Übereinstimmung mit der Wahrheit, verstand sich gut auf die Antwort bei Nichtübereinstimmung. Er verstand sich gut darauf, den Sinn zu deuten. Er besaß eine tief-ründige Schlagfertigkeit, kannte das Verfahren bei der Erziehung der Wesen, leitete seine Worte mit einer freundlichen Anrede ein, hatte ein

<sup>1</sup> Das heißt für den König.

<sup>2</sup> Im Tibetischen (a. a. O., S. 12, fol. 129 b, Z. 4) steht dafür: *de yan' batan pa dan / chos kyī gam bya ba dan' ne bar hgro ba dan / beñen bkur bya ba dan' yona su dri ba dan / gzun ba dan' tehiḡ gis go bar byed nus šin*. Darnach dürfte statt des 2. *daršana* (S. 471, 13) der tibetische Wortlaut *daršana* - als erstes Glied des folgenden Kompositums voraussetzen. Dieses ist als *Dvandva* aufgefaßt. Innerhalb dessen treten nur die *Tatpurusa choṣ kyī gam bya ba = dharmasamkathana* und *tehiḡ gis go bar byed = vācanavijñāpana* auf. Das Tibetische besagt: durch das Wort, durch Rede zum Verständnis bringen. Diese Sinnenbedeutung mag in meine Verdeutschung aufzunehmen sein. Dem im indischen Texte ergänzten *dhāraṇa* entspricht im Tibetischen nichts.

<sup>3</sup> Den Satz S. 471, Z. 15: *sa khalu punar dharmabhānako bhīkṣuḥ satvānām iryācaryūdhīmuktīdhātuvāsanā-kukalo* 'bhāt / gebe ich nach dem Tibetischen wieder, wo S. 12, fol. 129 b, Z. 4/5 steht: *dge ston chos smra ba de / sems can dag gi yyo ba dan' / spyod lam dan' moe pa dan' khams dan' bag chags la mkhas te /*. Ob der Begriffsinhalt von *dhātu = khams* dabei richtig bestimmt sei, steht dahin.

<sup>4</sup> Auch wenn ich *sattvānām indriyabalaviryavimūtra-ujjānadhātuvāsanākūśalāḥ* verdeutsche, halte ich mich an das Tibetische (S. 12, fol. 129 b, Z. 5): *sems can rnam kyī ōban' po dan' stobe dan' brteon hgrus kyī rim pa dea šin' / khams dan' bag chags la yañ' mkhas //*. Hier scheint in der Vorlage der tibetischen Übersetzung, statt *jñāna* etwa *jñāna* gestanden zu haben. Auffällig ist zunächst, daß wir neben *vimūtra* rim pa finden. Dies entspricht meist *krama*, *pariyāya*, und heißt die Reihe. Das sanskritische Wort bedeutet Unterscheid, Unterschiedlichkeit. Vgl. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit*, Vol. II, Dictionary, S. 496b. Oder ist *vimū* hier im Sinne von anordnen verstanden? Siehe zum Ausdruck auch Lalitavistara, herausgegeben von Lefmann, S. 433, 8. Die beiden Gruppen *indriya* und *bala* umfassen jeweils *śrāvitā* = Glaube, *vīrya* = Energie, *smṛti* = Besonnenheit, *saṃādhi* = geistige Sammlung, *prajñā* = Weisheit.

lächelndes Antlitz, die Brauen waren in seinem Gesichte nicht (grimmig) verzogen. Er verharrte immer dabei, seine Gedanken auf das Große zu richten, ging in großem Mitleide auf und war unbesiegt von allen Verfechtern anderer Überzeugungen.

Damals, Jungherr, zu der Zeit hatte der König Jñānabala eine Tochter, (die) Mädchen (war). Sie zählte von ihrer Geburt an sechzehn Jahre, war reizend, holdselig, schön anzuschauen, mit dem höchsten Liebreize in ihrer äußeren Erscheinung ausgerüstet und hieß mit Namen Jñānavatī.

Deren Lehrer war der Mönch Bhūtamati. Er unterwies sie in den heilsamen Lehren, ermunterte sie dazu, erquickte sie damit und bewirkte, daß sie ihrer pflegte.

Damals, Jungherr, zu der Zeit brach am Schenkel des Mönches, des Verkünders der Lehre, eine schwere (Erkrankung an) schwarzem Vaisarpa<sup>1</sup> aus, der schwer zu heilen und wofür Arznei schwer zu bekommen ist. Von den Ärzten war der Kranke aufgegeben worden.

Nachdem dann nun der König samt seinem Harem, samt seinem Sohne, samt seiner Tochter (und deren) Gefolge erfahren, daß der Mönch krank geworden war, weinte er und vergoß Tränen zusammen mit seinen 80000 Frauen, zusammen mit den Bürgern und Städtern, zusammen mit dem Reiche: den Dörflern, Leuten des flachen Landes, Schatzmeister und Ministern<sup>2</sup>, zusammen mit den Ratsmitgliedern und Kämmerern insgesamt. Sie alle vergossen weinend Tränen, als sie erfahren hatten, daß der Mönch krank war, und schrien auf: „Daß dieser Mönch doch nur ja nicht sterbe!“

Damals nun, zu der Zeit, Jungherr, hing König Jñānabala eine gewisse Gottheit an, die eine alte Blutsverwandte war. Die belehrte den König im Traume folgendermaßen: „Großkönig, wenn dieses Mönches schwarzer Vaisarpa mit frischem, nicht zu Schanden gewordenem Menschenblute bestrichen würde, und ihm ein mit verschiedenen Essenzen versetztes Gericht frischen, nicht zu Schanden gewordenen Menschenfleisches gegeben würde, so dürfte sich dieser Mönch von diesem Leiden erholen.“

Dann nach Verlauf der Nacht begab sich nun der König Jñānabala, als er vom Schlafe<sup>3</sup> erwacht war, in seinen Harem und teilte dem Harem mit, was er geträumt hatte<sup>4</sup>, indem er sagte: „Dies und dies Traumgesicht habe ich gesehen.“ Doch darnach fand sich, Jungherr, nicht eine einzige Frau aus dem Harem und der königlichen Familie bereit, dem Mönche die Arznei zu geben.

<sup>1</sup> Wörtlich: großer schwarzer Vaisarpa. Man vermutete, es handle sich um Rose. Die Krankheit läßt sich bisher nicht nach unserer Nomenklatur bestimmen.

<sup>2</sup> Statt Schatzmeister, Rechnungsbeamten mag auch Astronom zu lesen sein (*gaṇaka*).

<sup>3</sup> Für Traum und Schlaf steht im Texte dasselbe Wort *svapna*.

<sup>4</sup> Wörtlich: die Form, Gestalt, das Wesen seines Traumes.

Jñānavatī ihrerseits, des Königs Tochter, hatte genau dasselbe Traumgesicht gesehen, und nachdem sie es gesehen hatte und wieder aufgewacht war, erzählte sie im Harem, was sie geträumt hatte, den väterlichen Frauen<sup>1</sup> und ihrer Umgebung. Doch nicht eine einzige Frau fand sich bereit, dem Mönche diese Arznei zu geben.

Da faßte nun Jñānavatī, des Königs Tochter, zufrieden, erhoben, hingerissen, entzückt, (eitel) Freundlichkeit und Heiterkeit geworden, folgenden Entschluß: „Wenn ich nun diese Arznei, wie angewiesen frisches Blut und frisches Fleisch, von meinem eigenen Körper gebe, erstrebe ich für mich, die ich hier in der königlichen Familie die allerjüngste und aller kleinste bin, unbefleckten<sup>2</sup> Tuns an Taten, Worten und im Geiste, die fleckenlose<sup>2</sup> Erkenntnis. Ich werde dem unbefleckten Verkünder der Lehre Blut und Fleisch von meinem eigenen Körper als Geschenk darbringen. Möge sich doch (dadurch) nur eben dieser Mönch von seinem Leiden erholen!“

Darauf ging nun die Tochter des Königs Jñānavatī in ihr eigenes Gemach, nahm darauf ein scharfes Messer zur Hand, schnitt sich selbst, mit ihrem Geiste ganz in der Lehre aufgegangen, Fleisch aus ihrem Schenkel, bereitete es darnach mit verschiedenen Essenzen versetzt ausgezeichnet zu und nahm (schließlich) das Blut auf. Alsdann hieß sie den Lehrer eintreten, und nachdem er angesichts des Königs Jñānabala niedergesessen war, bestrich sie den schwarzen<sup>3</sup> Vaisarpa mit dem Blute und erquickte (den Mönch) mit dem gut zubereiteten Gerichte.

Da enoß nun der Mönch, ohne etwas zu wissen, ahnungslos und unbedenklich, die Speise<sup>4</sup>, und unmittelbar nachdem er die Nahrung genossen hatte, waren all die (leidvollen) Empfindungen des Mönches zu Ende gekommen, und alle Krankheit war weg.

Er, der frei von aller Qual war, von allem Glücksgefühl erfüllt, verkündete die Lehre auf solche Art und in solchem Maße, daß aus dem Harem und der Menschenansammlung in der Stadt, auf dem flachen Lande und im Reiche die Gedanken von 12000 Lebewesen nach der allerhöchsten Erleuchtung entstanden.

Da sprach der König Jñānabala (folgende) Strophen zu seiner Tochter:

„Woher bekommst du das Blut, meine Tochter? Woher brachtest du dies menschliche Fleisch? Die Nahrung, welche jetzt<sup>5</sup> bereit worden, meine Tochter, Wodurch dieser Verkünder der Lehre glücklich<sup>5</sup> gemacht wurde? (1) Ist dieser denn erschlagen worden, oder wurde ein Toter gefunden?“

<sup>1</sup> Nach indischer Gewohnheit werden die Frauen des Königs, welche mit Jñānavatīs Mutter ungefähr gleichaltrig waren, zusammenfassend mit dem Ausdrucke Mütter bezeichnet.

<sup>2</sup> Das hier verwendete Wort *asankliṣṭa* übersetzte ich etwas weiter oben mit nicht zu Schanden geworden.

<sup>3</sup> Das Wort fehlt hier im Texte. Es ist aus Anmerkung 11 der Ausgabe aufgenommen.

<sup>4</sup> Statt *bhaktam* lies *bhuktam*. Tib., S. 12, fol. 130 b, Z. 7: *zas de zos ma thag tu*.

<sup>5</sup> *sukhiyaṃ* verstehe ich als *sukhi* 'yām.

Als die Brühe bereitete wurde mit verschiedenen Essenzen, Woher bekommst du das Blut (dazu), meine Tochter, Womit diese böse Krankheit abgelöst wurde?“ (2) Als seine Tochter Jñānavatī die Rede ihres Vaters Gehört hatte, . . . . .<sup>1</sup> Sprach sie unerachroenen Gedankens die Worte: „Höre, Vater, was ich dir sage! (3) Ich sah, Vater, einen Traum. Eine Gottheit zeigte (ihm mir). Höre ihn, Landesherr, von mir, Erfahret den tatsächlichen Sachverhalt! (4) Die Gottheit sprach zu mir: „Menschenfleisch und Blut, Wer (das) diesem Mönche gäbe, Der erlöte ihn von der bösen Krankheit.“ (5) Nachdem ich mich von meinem Lager erhoben Und in den Harem begeben hatte, Fürst, Da erzählte ich diesen Traum Deinen ältesten Gemahlinnen. (6) Den Dienerinnen<sup>2</sup> vermeldete ich: „Welche (Frau) ist befähigt, folgendes zu tun: Menschenblut und Fleisch Mit Essenzen fertiggestellt (und) gut zubereitet (7) Ist als Gericht zu geben Und eine Einreibung mit Blut (auszuführen) aus der Überlegung heraus“:

Wie wird dieser Mönch Von dem schwarzen Vaisarpa erlöst? (8) Wenn die Tat nicht ausgeführt wird, Dürfte dieser Mönch an dieser Krankheit Schnell sterben Infolge der fehlenden Arznei. (9) Welches Wesen in der Dreiwelt Dürfte nicht sein eigen Fleisch und Blut hingeben, Nachdem er diesen gesehen hat? Welcher Weise Dürfte sein festes Fundament im Körper suchen? (10) Von den Frauen im Harem gebe ich zu wissen, Daß auch nicht eine einzige Frau sprach: „Ich werde (das) geben.“ Ich habe zwar den Mönch gern, doch habe ich auch mich gern (Mein eigenes) Fleisch und Blut wird von mir um der Erleuchtung willen aufgegeben,“ (so sagten sie). (11) Doch deren Liebe zum Körper ist ohne festes Fundament, Noch ist die Hinnegung zum Ich einen Pfifferling wert. Nachdem das Ich aufgegeben, besteht keine Niedergeschlagenheit (mehr) (Für die, welche die Erleuchtung erstreben, die glücklichen, die sorgenfrei. (12)

Darauf, nachdem der Harem (das) gehört hatte, War er gänzlich erstaut. Doch nicht eine einzige (Frau) darinnen fand sich bereit, Die Tat auszuführen. (13) Darauf wandte sich mein Gedanke dem Mönche zu:

<sup>1</sup> Hier fehlen die Worte *kanya idam bravīti*, womit ich nichts anzufangen weiß. Wenn dies Sätzchen Sanskrit ist, kann es nur bedeuten: „Zu wem sagst er (oder sie) dies?“ Steckt in *bravīti* etwa *bravi + (i)ti*, dann könnte es zu verdeutschen sein: „in dem Gedanken, aus der Erwägung heraus: „Zu wem sagst (er) dies?“ „Vielleicht könnte *bravi* auch bedeuten: du sagtest, sagtest du? Auch so komme ich nicht weiter.

Im tibetischen Texte fehlt eine Entsprechung für diesen Satz. Da lesen wir a. a. O., S. 13, fol. 131 a, Z. 2/3: *bu mo des ni pha yi tehiḡ thos nas / bu mo ye des idan gyis hdi shad smras // ūm seṃs med par tehiḡ kyañ rab smras te / bdaḡ ni ci mchi yab khyod gan du geol //* „Nachdem die Tochter die Worte ihres Vaters gehört, sprach die Tochter (das Mädchen) Jñānavatī folgendes: „Wolle, du, Vater, anhören, was ich sage, wobei (ich) ungehemmt (oder furchtlos, freigemut) (meine) Worte spreche.“ Anstelle des indischen *kanya idam bravīti* stoßen wir auf etwas wie *vācam api bravīti*, wobei die Person der Verbform im Tibetischen formal nicht bezeichnet ist.

<sup>2</sup> Vielleicht auch Sklavinnen.

<sup>3</sup> *iti*, Vers 9d.

<sup>4</sup> *dṛṣṭvā na* ist verdruckt für *dṛṣṭvāna*.

„Ich werde ihm als das Gericht geben  
 Mein eigenes Fleisch, nachdem ich es abschneitt,  
 Und die Einreibung mit meinem Blute (ausführen).“ (14)  
 Nachdem ich mich in meinen eigenen Schenkel geschnitten,

Nahm ich Fleisch und Blut.  
 Eine weichgekochte Schnitte Fleisches  
 Bereite ich mit verschiedenen Essenzen gut zu. (15)  
 Ich werde dem kranken Mönche (, so entschloß ich mich.)  
 In Gegenwart meines Vaters  
 Das Menschenfleisch als Gericht geben

Und mit meinem Blute eine Einreibung (ausführen). (16)  
 (Es) hört der Gebieter über die Menschen meine Worte!  
 Nachdem ich mein eigenes Fleisch aus meinem Schenkel herausgeschnitten, Fürst,

Da sich Menschenfleisch nicht vorfand,  
 Und es vorgerichtet hatte, gab ich dies dem Verkünder der Lehre. (17)

Um die allerhöchste Erleuchtung zu erzielen,  
 Zog ich aus meinem Körper einen großen Nutzen.  
 Der Mönch wurde erlöst und der Veränderung enthoben,  
 Und ich vollbrachte unermeßliches Verdienst.“ (18)  
 (Darauf) sprach der König seinerseits zu seiner Tochter:  
 „Wie schnittest du dir aber das Fleisch vom eigenen Körper ab,

Als es zur Arznei verwendet wurde, meine Tochter?  
 Empfandest du da deinen Körper nicht schmerzvoll?“ (19)  
 (Darauf) sprach die geistvolle, ihrer selbst sichere Tochter des Königs  
 Zum Könige: „Höre, Gebieter über die Menschen, mich an,

Und nachdem du mich angehört, nimm es gründlich in dich auf,  
 (Daß) so unausdenkbar ist, wie das Karman ausreift.“ (20)  
 Durch böse Taten, Vater, die sie taten,  
 Fallen die Wesen doch in die Hölle, die grausige,  
 Fleischlos geworden werden sie (wieder) mit Fleisch versehen.

Das soll man als die unausdenkbare Frucht seiner Taten ansehen. (21)  
 Sind sie durch böses Tun fleischlos geworden  
 Und erhalten (doch) im Nu (wieder) Fleisch und Blut,  
 Wieviel mehr entsteht deshalb doch durch heilsames Tun  
 Fleisch und Blut aus der Hingabe (an die gute Lehre). (22)

Während das Fleisch abgeschnitten wurde, hatte ich keine Empfindung.  
 Als das Blut genommen wurde, hatte ich keine Zuckung.  
 (Selbst) wenn man mir all mein Fleisch abgeschnitten,  
 Hätte der Körper der Lehre<sup>2</sup> keine Wunde, kein Loch. (23)

Nachdem ich die höchste Freude an der Lehre hatte aufkommen lassen,  
 Schnitt ich (es) ab und gab hin mein eigenes Fleisch vom Schenkel.  
 Ich gewahre aber, Vater, keine Wunde und (empfinde) kein Leid,

Mein Körper war wie vorher. (24)  
 Genau so, Vater, wie eine Audumbara-Blüte  
 Einmal vielleicht in vielen Zehnmillionen von Weltperioden gesehen wird,  
 Genau so wird ein solcher Verkünder der Lehre  
 Irgendwann einmal hier in Jambudvīpa gesehen. (25)  
 Genau so wie ein Brustschmuck aus Jāmbūnāda-Gold glänzt,

– Die Wesen, welche ihn sehen, können sich gar nicht satt daran sehen –,  
 Genau so bleibt hier die Sehnsucht unstillbar

–

–

–

–

–

17\*

Der Götter und Menschen, die einmal solche Verkünder<sup>1</sup> der Lehre gesehen haben. (26)  
 Wie eines vom Durste überwältigten Menschen Durst vergeht,

Nachdem er klares Wasser getrunken,  
 Genau so löschen diese wissenden Verkünder der Lehre Den Durst der Lebewesen durch die Fluten des Nektars der Lehre. (27)  
 Wohlgespendet sind von mir dies Fleisch und Blut,  
 Welche dem kranken Mönche gegeben wurden.  
 Der Visarpa ist am Verkünder der Lehre erloschen.  
 Eine von Buddha gerühmte Verehrung vollbrachte ich. (28)

Diese geistige Sammlung dessen, der sie am besten im Gedächtnisse bewahrt,  
 Dem der rechte Wandel eignet, des Hochgelehrten,  
 Diese Lehren möchte ich gewinnen,  
 Wenn von mir mein eigenes, persönliches Fleisch hingegessen wurde. (29)  
 Gerade wie der prächtig duftende, berückende Wohlgeruch

Des herrlichen Sandels Kālānusārin  
 Als Wohlgeruch in den zehn Weltgegenden gerochen wird,  
 Genau so stehen am höchsten im Geruche die Verkünder der Lehre. (30)  
 Gerade wie der (Weltberg) Meru in den zehn Weltgegenden gesehen wird

Überall schön und ansehnlich,  
 Er strahlt in den zehn Weltgegenden leuchtet,  
 Genau ebenso sind wie der Meru die höchsten die Verkünder der Lehre. (31)  
 Gerade wie (wenn) einen einfallenden Stüps irgend ein Weiser Mann aufräumen<sup>2</sup> und wieder schön herrichten wird,

Der, welcher ihn aufräumte<sup>2</sup>, dadurch zum Anlasse wird,  
 Daß man dort am Stüps seinen Glauben bekundet<sup>3</sup>, (32)  
 Genau ebenso wurde von mir der Kranke, der ein Stüps der Lehre ist,  
 Der von mir durch die Einreibung mit meinem Blute (von seiner Krankheit) erlöst wurde  
 Und durch mein eigenes Fleisch aus Verehrung der Lehre,  
 Zu einer Leuchte entammt in Jambudvīpa. (33)  
 Wenn dieser Mönch sterben würde,  
 Würde hier in Jambudvīpa auch (der) Wort(laut) der geistigen Sammlung

Für immer für die Wesen sein ausgegüht worden.  
 Da dieser geheilt ist,  
 Würde (für Jambudvīpa) auch die geistige Sammlung gewonnen<sup>4</sup>. (34)

Der ganzen Welt Schutz ist der Mönch  
 Und der, welcher der blinden Welt das Auge verleiht,  
 Er, der die Leidenschaft heilt, den Haß<sup>5</sup> und selbst die Dummheit,

Ist dieser mein König der Ärzte. (35)  
 Er steht beständig fest im Gedanken an das Große<sup>6</sup>,  
 Ein Maß für seinen (trefflichen) Wandel wird nicht gefunden.

Unterrichtet in den Gegenständen, die völlig entschieden sind, und den Worten<sup>7</sup>.

–

–

–

–

–

–

–

17\*

Wurde er von denen, die eine ketzerische Lehre verbreiten, nicht überwunden. (36)  
 Ich habe keine Furcht, weiterhin (in niedere Lebensformen) abzusinken,  
 Hinfort wird mir nicht wieder zufallen, Frau zu

Nachdem (ich) weiterhin Tausend Zehnmillionen sein,  
 Dem Verkünder der Lehre die höchste Ehrfurcht erwies<sup>1</sup>. (37)  
 Gābe einer den Führern Buddhagilde mit Juwelen angefüllt

Soviele wie Sandkörner an der Gāngā liegen,  
 Und gābe (ihnen) einer eine einzige Fußzehe,  
 So übertrāfe dies Verdienst daraus (das aus der ersten Spende) bei weitem.“ (38)

Nachdem das Māgdlein von dieser Erde gestorben war,  
 Erschaute sie Tausend Zehnmillionen von Buddha,  
 Wanderte in aller Lehre (als Religiöse aus dem Hausleben) aus

Und verkündete die beste, friedsame geistige Sammlung. (39)  
 Nachdem sie in der letzten Zeit  
 All der völlig erloschenen besten der Menschen  
 (Als Religiöse aus dem Hausleben) ausgewandert war,  
 (War sie) die unbefleckte Tochter der Gesegneten<sup>2</sup>. (40)  
 Nachdem sie dann in der Lehre des Tathāgata Dipaprabhā<sup>3</sup>

Don (frommen) Wandel ausgeführt,  
 Und dabei für sie das Dasein als Frau aufgehört hatte,  
 Wurde sie dann ein Mönch, der die Lehre verkündete. (41)

Jhānabala, der Herr der Menschen, war (damals) Maitreya<sup>4</sup>,  
 (Er war) der, welcher die treffliche Lehre ewig erlāste.  
 Dipāṅkara<sup>5</sup> war jener (damalige) Verkünder der Lehre,  
 Und ich<sup>6</sup> war damals die Königstochter. (42)  
 Damals wurde dem Verkünder der Lehre von mir  
 Mit meinem eigenen Fleische und Blute beigestanden,  
 Der ich damals diese geistige Sammlung erstrebte  
 Unter Aufgabe aller Hinterlist. (43)

Die damals weinend den Mönch gesehen hatten,  
 Den kranken, von (Schmerz)empfindungen gequälten,  
 Die wurden alle zu solchen, welche nicht zurückfielen  
 (vom Pfade nach der Erleuchtung).  
 Sie wurden fürwahr nicht auf einer Stufe (wieder) geboren,  
 Wo sie zurück sanken (in niedere Lebensformen). (44)  
 Niemand bekamen sie eine Augenkrankheit,  
 Nie eine Krankheit im Kopfe noch auch der Ohren,  
 Noch auch eine Nasenkrankheit, eine Krankheit der Zunge,

Noch auch bekamen sie jemals Zahnweh. (45)  
 Die damals dem kranken Mönche beigestanden,  
 Die wurden sämtlich für alle Zeit schön,  
 Sie hatten an Glanz und Schönheit strahlende Körper,

–

–

–

–

–

–

–

–

–

Die Merkmale hundertfältigen verdienstlichen Tuns (der) 32 Kennzeichen<sup>1</sup>. (46)  
 Sie werden, in meiner Lehre (als Religiöse aus dem Hausleben) ausgewandert,  
 Tausend Zehnmillionen Buddha sehen,  
 Nachdem sie den Schatz der Tathāgata, diese heilige Erleuchtung, (In der) Zeit (ihres) Unterganges bewahrt haben<sup>2</sup>. (47)  
 Nachdem sie diese Erleuchtung (der) Buddha gut aufgefaßt

Und ewig mit Ehrfurcht (im Gedächtnisse) bewahrt haben,  
 Sie den Lebenden ausgedehnten Nutzen stifteten,  
 Werden sie den besten der Männer, Akṣobhya<sup>3</sup>, sehen. (48)  
 Und nachdem sie (von ihm) diesen Wandel haben (auslegen) hören, höher als welchen es keinen gibt,  
 Werden sie die Freundlichkeit und den Wandel erlangen,  
 Die keinen weltlichen Lohn erstreben.  
 Und nachdem sie (über) meinen eigenen Wandel haben (berichten) hören,  
 Werden sie den Buddha die höchste Verehrung darbringen. (49)

Und nachdem einer die Mönche, die weisen, wohlgesitteten,  
 Dorer ständig ohne Hinterlist zu pflegen<sup>4</sup> ist, gesehen hat,  
 Möge er dann unter Vermeidung jedwedens Hasses<sup>5</sup>  
 Des Mönches pflegen, welcher die Lehre verkündet<sup>6</sup>. (50)  
 Unter Ausschluß von Ärger und Zorn  
 Sollt ihr meine Söhne in der Unterweisung über die Lehre verehren,  
 Auf daß ihr nicht, blind geworden, viele Zehnmillionen von Weltperioden

Leiden mögt, in niedere Lebensformen gelangt. (51)  
 Nicht die Sittlichkeit dürfte (einen) schützen, nicht seine Gelehrtheit,  
 Nicht dürfte (einen) schützen die Versunkenheit in Meditation, nicht das Leben in der Einöde,  
 Und nicht dürfte (einen) schützen die Buddhaverehrung dann,  
 Nachdem (man) Bosheit unter einander beging. (52)

–

–

–

–

–

–

–

–

–

–

–

–

–

–

# ZUM LALITA VISTARA

I.

ÜBER DIE PROSA DES LAL. VIST.

---

INAUGURAL-DISSERTATION  
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT  
DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

VORGELEGT

VON

FRIEDRICH WELLER

---

---

LEIPZIG

DRUCK VON G. KREYSING

1915

### C. Grammaticische Werke.

- Whitney, A Sanskrit Grammar. Leipzig 1878.  
Wh. W. = Whitney, Die Wurzeln usw. der Sanskritsprache. Leipzig 1885.  
P. Gr. = Pischel, Grammatik der Prakritsprachen. Straßburg 1900.  
Speyer, A Sanskrit Syntax. Leiden 1886.  
Speyer, Vedische und Sanskritsyntax. Indo-arischer Grundriß I. 6.  
Linguistic Survey of India III. 1.

### D. Andere Werke.

- Foucher, L'Art Gréco-bouddhique du Gandhâra, Band I. Paris 1905.  
Bunyo Nanjio, A Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripiṭaka. Oxford 1886.  
B. E. F. E. O. IV (1904).

Durch das bereitwillige Entgegenkommen der India Office Library wurde es mir ermöglicht, die Sanskrithandschrift 688 zu kollationieren. Ich spreche hiermit Herrn Dr. Thomas meinen Dank aus.

## Benutzte Bücher.

### A. Wörterbücher.

- p. W. = Sanskritwörterbuch in kürzerer Fassung bearbeitet von Otto Böhtlingk. Petersburg 1879 ff.  
P. W. = Böhtlingk und Roth, Sanskritwörterbuch, ebenda 1855 ff.  
Childers, A Dictionary of the Pali Language, London 1909.

### B. Texte und Übersetzungen.

- Lal. Vist. = Lalita Vistara, hrsg. von S. Lefmann. I. Halle 1902. II. Halle 1908.  
k = Lal. Vist. hrsg. von Rajendra Lalamitra, Calcutta 1877.  
Mvu. = Mahāvastu, hrsg. von Senart, Paris 1882 ff.  
Divy. = Divyāvadāna, hrsg. von Cowell und Neill, Cambridge 1886.  
Av. Śat. = Avadānaśataka, hrsg. von Speyer. Bibliotheca Buddhica III. Petersburg 1902 ff.  
Sp. = Saddharmapundarika, hrsg. von Kern und Bunyin Nanjio, Bibliotheca Buddhica X, ebenda 1908 ff.  
Außerdem benutzte ich den Index von Bedall's Ausgabe des Śikṣāsamuccaya, Bibliotheca Buddhica I, ebenda 1902.  
Mvg. = Vinayapīṭaka, hrsg. von Oldenberg, Band I. London 1879.  
Digh. Nik. = Dīgha-Nikāya, Ausgabe der Pali Text Society.  
Mjhb. Nik. = Majjhima-Nikāya, Ausgabe der Pali Text Society.  
Sam. Nik. = Saṃyutta-Nikāya, Ausgabe der Pali Text Society.

佛說普曜經

方廣大莊嚴經

(頻伽精舍校刊大藏經, 宙四)

Die zweite Übersetzung stimmt bei weitem genauer mit dem indischen Texte überein als die erste. Zitate sind darum, sofern nichts anderes bemerkt ist, diesem zweiten Werke entnommen.

Annales du Musée Guimet, vol. XI. XIX.

Lal. Vist. übersetzt von Lefmann, Berlin 1879.

k 14. 1<sup>b</sup> = Lfm. 12. 19<sup>b</sup>, k 14. 2<sup>b</sup> = Lfm. 12. 20<sup>b</sup>,  
k 14. 3<sup>a</sup> = Lfm. 12. 21<sup>a</sup>, k 14. 5<sup>b</sup> = Lfm. 13. 1<sup>b</sup>);

durch eine an 3 Stellen:  
(k 13. 9<sup>a</sup> = Lfm. 12. 7<sup>a</sup> [l (L) = k], k 13. 18<sup>b</sup> =  
Lfm. 12. 16<sup>b</sup> [B = k], k 13. 20<sup>b</sup> = Lfm. 12. 18<sup>b</sup>  
[S = k]);  
durch drei an 1 Stelle:  
(k 13. 13<sup>b</sup> = Lfm. 12. 11<sup>b</sup> [ASH = k]);  
durch alle Hss. (Lfm. ändert gegen die Hss.) an 1 Stelle:  
(k 13. 17<sup>b</sup> = Lfm. 12. 15<sup>b</sup>, Anm. lies im var. app.  
ω statt Mss.). Summe 13 Stellen.

An den beiden Fehlerstellen, die Lfm. besonders hat, ist 11. 10<sup>a</sup>  
nur k gegen Lfm., 12. 14<sup>a</sup> k (*laśca*) und B (*lah*). Diese Lesart  
wäre metrisch am richtigsten. k 12. 14<sup>b</sup> = Lfm. 11. 15<sup>b</sup>, k 13. 2<sup>a</sup>  
= Lfm. 11. 22<sup>a</sup> hat Lfm. durch Einklammerung das metrisch Falsche  
angedeutet.

Für die 84 Aryaviertel k 40. 11 ff. = Lfm. 36. 14 ff. ergibt  
sich, daß bei einem gemeinsamen Bestande von 11 falschen Arya-  
vierteln, Lfm. noch 1 in seinem Texte besonders hat, k außer den  
gemeinsamen noch 25.

Es zeigt sich, daß von diesen 25 drei dadurch  
falsch sind, daß die Worte falsch auf die Verse  
verteilt sind (k 42. 5<sup>b</sup>, 6 = Lfm. 38. 4<sup>b</sup>, 5). 3 Stellen.

Die Lesung von k wird durch keine Hs. ge-  
stützt an 14 Stellen:  
(k 40. 16<sup>b</sup> = Lfm. 36. 19<sup>b</sup>, k 40. 19<sup>b</sup> = Lfm. 36. 22<sup>b</sup>,  
k 41. 5<sup>b</sup> = Lfm. 37. 7<sup>b</sup>, k 41. 7 = Lfm. 37. 9,  
k 41. 10<sup>a</sup> = Lfm. 37. 12<sup>a</sup> [der var. app. läßt im  
Stich, l = Lfm.], k 41. 12<sup>b</sup> = Lfm. 37. 14<sup>b</sup>, k 41. 13<sup>a</sup>  
= Lfm. 37. 15<sup>a</sup>, k 41. 14<sup>b</sup> = Lfm. 37. 16<sup>b</sup>, k 41. 19<sup>a</sup>  
= Lfm. 37. 21<sup>a</sup>, k 42. 9<sup>b</sup> = Lfm. 38. 8<sup>b</sup>, k 42. 10<sup>a</sup>  
= Lfm. 38. 9<sup>a</sup>, k 42. 11<sup>a</sup> = Lfm. 38. 10<sup>a</sup>, k 42. 12<sup>b</sup>  
= Lfm. 38. 11<sup>b</sup>).

Die Lesung von k wird durch eine Hs. gestützt an 5 Stellen:  
(k 40. 21<sup>a</sup> = Lfm. 37. 2<sup>a</sup> [H = k], k 41. 2<sup>b</sup> =  
Lfm. 37. 4<sup>b</sup> [H = k], k 41. 8<sup>b</sup> = Lfm. 37. 10<sup>b</sup>  
[l = k], k 41. 15<sup>a</sup> = Lfm. 37. 17<sup>a</sup> [l = k, der  
var. app. läßt im Stich, l: *damasamayena*], k 41. 17<sup>b</sup>  
= Lfm. 37. 19<sup>b</sup> [l = k, der var. app. läßt im Stich]).

Die Lesung von k wird durch zwei Hss. ge-  
stützt an 1 Stelle:  
(k 42. 2<sup>b</sup> = Lfm. 38. 1<sup>b</sup> [lH = k]);  
durch mehr Hss. an 2 Stellen:  
(k 41. 10<sup>b</sup> = Lfm. 37. 12<sup>b</sup> [ASHl = k], k 40. 17<sup>b</sup>  
= Lfm. 36. 20<sup>b</sup> [α = k]). Summe 25 Stellen.

## I.

Vor jeder weiteren Arbeit am Lal. Vist. empfiehlt es sich, zu  
einem Urteil über den relativen Wert der beiden Ausgaben zu  
kommen. Zur Erreichung dieses Zweckes bietet sich als der ein-  
fachste und sicherste — weil objektivste — Weg der dar, ein  
größeres, in Versen abgefaßtes Textstück beider Ausgaben mit-  
einander zu vergleichen, um zu sehen, wieviel falsche Verse jede  
der beiden Ausgaben aufweist. Aus der Fehlerdifferenz ergibt sich  
dann der relative Wert beider Ausgaben. Ich nehme dabei alles  
als metrisch falsch, was, wie es gedruckt steht, metrisch falsch ist,  
unbekümmert darum, daß gewisse Freiheiten in der Messung von  
Silben (z. B. die, -a<sup>h</sup>, -o, kurz zu messen, bisweilen auch Kurz-  
messung von Vokalen vor Doppelkonsonanten) wie in den Vers-  
teilen des Mahāvastu anzunehmen sind. Da diese Fehlerquelle für  
beide Texte in gleicher Weise besteht, ist der Schaden nicht groß.  
Wenn ein Text durch diese zahlenmäßige Feststellung der falschen  
Verse im Nachteil ist, ist es der Lefmann'sche, weil hier ein Vers  
oft nur einen Fehler hat, der in k deren mehrere aufweist. Außer-  
dem gibt bei Fehlern, die der eine Text vor dem andern voraus-  
hat, der Variantenapparat zu erkennen, ob ein Fehler durch Ver-  
letzung der hs. Überlieferung in den Text gebracht worden ist.  
Damit ergibt sich auch ein Urteil über den Wert der Ausgaben.  
Ich vergleiche die Verse innerhalb der Seiten Lfm. 11. 10—46. 18  
= k 12. 19—52. 3. Ich gebe die Übersicht nach Versmaßen ge-  
ordnet. Als Grundlage der Rechnung dient der Viertelvers, bei  
der Aryastrophe werden die Viertel durch die Zäsuren abgetrennt.

Für die 80 Aryaviertel s. 11. 10 ff. ergibt die Vergleichung  
folgendes Resultat:

Bei einem gemeinsamen Bestande von 22 Fehlern hat Lfm.  
noch 2 Fehler für sich, k 13.

Vergleicht man für die fehlerhaften Stellen, die k allein hat,  
den Variantenapparat, so ergibt sich, daß die Lesung von k

durch keine der von Lfm. und mir benutzten

Hss. zu belegen ist an

8 Stellen:

(k 13. 5<sup>a</sup> = Lfm. 12. 3<sup>a</sup>, k 13. 6<sup>a</sup> = Lfm. 12. 4<sup>a</sup>,  
k 13. 10<sup>a</sup> = Lfm. 12. 8<sup>a</sup>, k 13. 11<sup>b</sup> = Lfm. 12. 9<sup>b</sup>,

Bei dem einen falschen Versviertel, das Lfm. allein hat, geht nur k nicht mit Lfm. (37. 18<sup>b</sup>).

In den 80 Versvierteln Lfm. 27. 17 ff. = k 30. 4 ff. (*indravajra* und *upendravajra*. haben beide Texte 3 falsche Versviertel gemeinsam. k hat vier falsche Versviertel mehr als Lfm. In 3 Fällen (k 31. 6<sup>a</sup>, 7<sup>a</sup> = Lfm. 28. 17<sup>a</sup>, 18<sup>a</sup>, k 31. 13<sup>b</sup> = Lfm. 29. 2<sup>b</sup>) ist k nicht weiter zu belegen, k 31. 2<sup>a</sup> = Lfm. 28. 13<sup>a</sup> versagt der var. app., l = Lfm.

Die 15 Vasantatilakaverse k 46. 2 ff. = Lfm. 41. 14 ff. weisen nur in k Fehler auf, und zwar sind 17 Versviertel falsch.

Nicht zu belegen ist k durch die Hss. an 14 Stellen:  
(k 46. 2<sup>b</sup> = Lfm. 41. 14<sup>b</sup>, k 46. 4<sup>a</sup> = Lfm. 41. 16<sup>a</sup>,  
k 46. 6<sup>b</sup> = Lfm. 41. 18<sup>b</sup>, k 46. 8<sup>a</sup> = Lfm. 41. 20<sup>a</sup>,  
k 46. 10<sup>b</sup> = Lfm. 42. 1<sup>b</sup>, k 46. 16<sup>a</sup> = Lfm. 42. 7<sup>a</sup>,  
k 46. 18<sup>b</sup> = Lfm. 42. 9<sup>b</sup>, k 47. 1 = Lfm. 42. 11,  
k 47. 5<sup>a</sup> = Lfm. 42. 15<sup>a</sup>, k 47. 9<sup>b</sup> = Lfm. 42. 19<sup>b</sup>,  
k 47. 17<sup>a</sup> = Lfm. 43. 5<sup>a</sup>, k 47. 19<sup>b</sup> = Lfm. 43. 7<sup>b</sup>,  
k 48. 5<sup>a</sup> = Lfm. 43. 13<sup>a</sup>).

Durch mehrere Hss. belegt ist k an 2 Stellen:  
(k 46. 16<sup>b</sup> = Lfm. 42. 7<sup>b</sup> [lαB = k], k 47. 19<sup>a</sup> =  
Lfm. 43. 7<sup>a</sup> [ISL = k]).

Der var. app. läßt im Stich an 1 Stelle:  
(k 47. 7<sup>b</sup> = Lfm. 42. 17<sup>b</sup>, da die Abweichung k's  
von Lfm. nicht notiert ist [l = BLk *navi*]).

Summe 17 Stellen.

In den 20 Paramitakṣaraversen k 49. 17 ff. = Lfm. 45. 1 ff.  
liegt ein gemeinsamer Fehlerbestand von 12 Versvierteln vor,  
k 51. 15<sup>b</sup> = Lfm. 46. 13<sup>b</sup> fehlt außerdem die Angabe der Lücke.  
Daneben hat Lfm. noch zwei falsche Versviertel für sich, k deren 27.

Davon sind durch keine Hs. zu belegen 20 Stellen:  
(k 50. 2<sup>b</sup> = Lfm. 45. 6<sup>b</sup>, k 50. 4<sup>b</sup> = Lfm. 45. 8<sup>b</sup>,  
k 50. 6<sup>b</sup> = Lfm. 45. 10<sup>b</sup>, k 50. 8<sup>b</sup> = Lfm. 45. 12<sup>b</sup>,  
k 50. 11<sup>b</sup> = Lfm. 45. 15<sup>b</sup>, k 50. 12 = Lfm. 45. 16,  
k 50. 14<sup>b</sup> = Lfm. 45. 18<sup>b</sup>, k 50. 15<sup>a</sup> = Lfm. 45. 19<sup>a</sup>,  
k 50. 18<sup>a</sup> = Lfm. 45. 22<sup>a</sup>, k 51. 1<sup>a</sup> = Lfm. 46. 1<sup>a</sup>,  
k 51. 5<sup>b</sup> = Lfm. 46. 4<sup>b</sup>, k 51. 7<sup>b</sup> = Lfm. 46. 6<sup>b</sup>,  
k 51. 8<sup>a</sup> = Lfm. 46. 7<sup>a</sup>, k 51. 9<sup>b</sup> = Lfm. 46. 8<sup>b</sup>,  
k 51. 10<sup>a</sup> = Lfm. 46. 9<sup>a</sup>, k 51. 12<sup>a</sup> = Lfm. 46. 10<sup>a</sup>,  
k 51. 13<sup>b</sup> = Lfm. 46. 11<sup>b</sup>, k 51. 14<sup>b</sup> = Lfm. 46. 12<sup>b</sup>,  
k 51. 15<sup>a</sup> = Lfm. 46. 13<sup>a</sup>);

durch eine Hs. 3 Stellen:  
(k 50. 1<sup>b</sup> = Lfm. 45. 5<sup>b</sup> [l = k, die Abweichung von  
k verzeichnet Lfm. nicht], k 50. 9<sup>a</sup> = Lfm. 45. 13<sup>a</sup>  
[H = k], k 51. 1<sup>b</sup> = Lfm. 46. 1<sup>b</sup> [H = k]);

durch zwei Hss. 1 Stelle:  
(k 50. 3<sup>a</sup> = Lfm. 45. 7<sup>a</sup> [lH = k]);

durch drei Hss. 1 Stelle:  
(k 50. 6<sup>a</sup> = Lfm. 45. 10<sup>a</sup> [ISH = k]);  
durch alle Hss. (Lfm. ändert gegen die Hss.) 1 Stelle:  
(k 51. 18<sup>a</sup> = Lfm. 46. 15<sup>a</sup>).

Da Lfm. im var. app. die Lesart von k 51. 4<sup>a</sup>  
= Lfm. 46. 3<sup>a</sup> nicht angibt, bleibt ein Fall  
zweifelhaft (l = Lfm.)

1 Stelle.

Summe 27 Stellen.

Die Lfm. besonders eigenen zwei falschen Versviertel sind  
45. 1<sup>b</sup> und 45. 17<sup>a</sup>. 45. 1<sup>b</sup> liest *Ac yitu*, 45. 17<sup>a</sup> ist nur BH = k.

### Zusammenfassung.

Verglichen wurden im ganzen 384 Versviertel. Der beiden  
Ausgaben gemeinsame Fehlerbestand beträgt 48 Versviertel. Außer-  
dem hat Lfm. noch 5 falsche Versviertel für sich, k 86.

k ist also viel schlechter als Lfm.

Es hat sich aber auch gezeigt, daß Lfm.'s var. app. bisweilen  
im Stiche läßt, insofern Abweichungen, die k bietet, nicht ver-  
zeichnet sind. Der Wert des var. app. sinkt außerdem noch durch  
die zahlreichen, zum Teil sehr groben Druckfehler (vgl. 16. 20 *syeva*,  
wo k *senā* hat, 75. 16 gibt Lfm. als var. von k *heṭa*, wo k *haṭha*  
liest). Jede aus k ausgehobene Lesart muß erst nachgeprüft werden,  
ehe man sie irgend verwerten kann. Das macht leider (vielleicht  
aber zu Unrecht) auch mißtrauisch gegen die Zuverlässigkeit der  
aus den Hss. ausgehobenen Lesarten.

## II.

Da sich auch im Texte der Lefmann'schen Ausgabe viele Druck-  
fehler finden (soweit sie Lefmann nicht selbst verzeichnet hat, sind  
sie für die Prosa am Schlusse der Arbeit zusammengestellt), ver-  
anlaßte mich Herr Geheimrat Windisch, eine Hs. zu kollationieren,  
die von Lfm. noch nicht benutzt worden war, um so ein Urteil  
über die Zuverlässigkeit des Textes zu gewinnen. Auf seine gütige  
Fürsprache wurde mir aus der India Office Library das Sanskrit-Ms.  
Nr. 688 zur Kollation überlassen, wofür ich hiermit bestens danke.  
„It is an illustrated paper Ms. from Nepal, the last illustration  
being a portrait of the person for whom it was made, namely  
Iftikhāru 'Daulah Iṭishāmu'l Mulūk (Captain) Douglas Knox Behādur  
Shahāmat-i-Jang Sāhib.“ Die Hs. ist, wie mir Herr Dr. Thomas  
weiter mitteilte, das Original der beiden Handschriften, die Lfm.  
mit LL bezeichnet. Das ist klar aus dem nachfolgenden Kolophon  
zu ersehen.

*śubhamastu sarvadā | śubham.*

*svasti śrinakṣa sāho dhanapatikṛpanam nirjayan dravyavarṣaiḥ  
saiṅḍaryeṅāpi kāmam dinakṛduḍupati tāpataḥ kirtitaśca ||  
dānenākhaṅḍaladrum suragurusamadhiḥ satyato dharmapatram  
kṣāntiā prthvisamāno jayati janamavan śākyasiṃhāvatarah || 1 ||  
tasyājñayā sāvamṛtādīnamdo vidvāntriratnārcanalavdhavidyāḥ  
vaūddhaḥ sudhīḥ śrīlalitākhyapustam nepāladesē ca likhāp yitvā  
nyavedayachākṣyamune kathādyaḥ || 2 ||  
naipālike vde guṇanetraratnair*

*yute ca śāke vdhi bhujādrīcamdraiḥ ||  
śrīvaikramārke ṅkaśarebhagobhis  
tathāvahau māsi sūtapasye || 3 ||*

*śubhamastu sarvadā || śubham ||  
girjayati.*

*āyuso yaśaso vṛddhī jñānasya ca sukhasya ca  
ārogyasya ca dravyasya samtānasyāstu sarvadā ||  
daridrān rogiṇo rakṣan śākyasiṃho yathā purā  
amte vodhī samāsādyā nirvānapadamāpnūyāt ||*

*Svasti śrī iphteṣṅru dūdavalā ihatesāmul muluk valiyām  
daglīs naksa vahādura sahāmat jag sāhev akī marjise nepālāpā-  
tanasaḥarakā śrīamṛtānamdavauddhapaṅḍitajīne lekḥāyi caḍḥāyā  
śrīlelitavistarapustaka(m?) śrīnepālasamṣvat 924 śrīśāke 1724  
śrīvikrama 1849 mitīphālguṇavadi 6 roja 2 śubham ||*

Vgl. Lfm. II. XII. Lefmann erkannte die Verse nicht.

Um einen Begriff von der Hs. zu geben, lasse ich die var. lect. des 7. Kapitels folgen; die Zahlen beziehen sich auf den Lefmann'schen Text. Ich bezeichne die Hs. fortan mit 1.

76. 10 = L samgī°. 11 kumuṅḍa, kuḍma(?) = B. 12 = ζ dha-  
raṅi. 14 ratnavidhā° cotpūdyā vyava°. 16 = α praśa°, 1 om. =  
BLk āgatya. 17 1 = L naṃḍakaḥ, 1 om. puravaram, °tiṣṭhate  
(vgl. AS). 19 sāvakānām aus °nāṅ verbessert. 20 meṣali.

77. 1 vattamānāḥ, arddhakāyaka. 3 daśa va, = BHL de-  
vaḥanyā. 5 = σk kurvaṃtaḥ. 6 = σ bhṛṅgāla, mūrddhni.  
8 = ω °śaktaiḥ, ghaṅḥāvas°. 9 mānāvyyava° (vgl. SHL), sarvā-  
pāya°. 10 praśraṅāvānavahamti. 11 gaṅāca, = σk puṣyana°. 12  
vaiśvānalasca. 13 kvala i, na fehlt, °āgāre. 14 dū (= αS)  
syagamyāṃśca. 15 kākoluka, grddha, śrgālaścāmtar°. 17 samu-  
vyaktaśch°, = αS utkulanikulāśca. 18 sarvapṛthivīcatvara° mu-  
khāmiva. 19 talapṛṣṭvāniva 20 °nadevadevatāśca (= A), patreṣu  
arddha°. 21 = ζk namasyamtaḥ.

78. 3 °radhya? (σk). 4 yanmataṃ. 5 = H °naṣṛddhiḥ.  
6 namohoh. 7 kṣīpa°. 9 = σ ahaṃca, °raṃti. 10 = L pra-  
tivuddhāspḥu°, = BL ratnavi°. 11 = L deva. 12 = BL °varu,  
= LS vaśa°. 13 vana für vara, kōkilā = k (fehlt im var. app.).

14 = αSk sucīraci°. 15 gacha°. 16 = BLk śrūṅitvā, = L devīya,  
= Lk °vendrastu. 18 = BLk (fehlt im var. app.) vāhaṅām.  
20 varṇāmnū°.

79. 2 ghaṅṭha (ebenso 80. 17). 3 keśānsukeśān. 5 = σ pār-  
svān, kiṅkiṅi (Lk). 6 vegāṃ, vāhanām. 7 laṅsaauṅḍām. 8 aśi-  
dhanuḥ (vgl. s), = HL śaktiḥ. 10 māyam, = δ supā°. 11 luṃvi-  
niṃmaṅḥayadhvam (= Hk, dies fehlt im var. app.). 12 = σ vra-  
vethāḥ. 14 sarvamevaṃvi°. 15 = k (fehlt im var. app.) niśānya,  
= σk śadyaiḥ, = S kṣānenābhi°. 17 pāriṣadyāha, = σk naren-  
dra āyuh, = σ sudirgham. 18 yathoktaṃ te kāru (k = H, k fehlt  
im var. app.), = L pratikṣaḥ vā. 19 narendro. 20 anuviṣṭū  
°kānuivamā°.

80. 1 1 = α raṅgā. 3 viḡalitāni, = σk °vethāḥ. 5 pana-  
vamṛdamgā (vgl. H), veṅu°. 7 bhūyaskutaharṣam, yūtam. 9 vares-  
miṃ. 10 istri. 11 = Mss. nāri. 12 mā ca, = σk kvacit, pra-  
tikūlam, māmanāpa śrū (= Mss.) neṣyām (= L). 13 = α pattī.  
14 1 śru°. 15 = L vā. 16 = L gato. 17 nāḍiā (vgl. B).  
18 so va. 19 = σ °rutsa°, = H °srair, = k °bhīscaturī. 21 = BH  
°yūrāḥ. 21 hansa.

81. 2 = σ °lairnūdi°. 3 vadhū, °smiṃtam, °yamte. 4 °yamtya,  
°vaṃti. 5 upaviṃsati. 6 = ζ °kāram. 7 = σk amvarā, yisū.  
9 = σ pālā, = σ vāhayamto. 11 vārayamte. 12 = H prām-  
jalikā. 14 = L yo für yaṃ. 16 = Mss. vakta yan su°. 17 = L  
satvā ya, = σk sahe pū°. 19 = ad mūrddhna, = L haleryyā.  
20 = σk punarati°, sarvam.

82. 2 1 saṣṭhyā(?). 3 = adk °sraiḥ, rājā. 7 = ASHK  
sraiśca. 8 1 om. alaṃkāra. 9 = σ °nībhīḥ. 15 = L manuka.  
16 = AS mādrumam, = SH varah pra. 17 = σk supatra,  
= σ maṅjalā, = σ °nuṣyaka. 19 °bhojvali°. 21 = σ sparsā,  
dharāṅi. 22 = α (bez. L) janetābhīrni°.

83. 1 °vasakāyikā de°, °lamvitā, = A abhinatamūrddhna.  
2 = α naṃdamānaḥ. 3 = L plakṣovodhi°, pranavati. 6 tas-  
miṃ, saṣṭhyā° (daß k °rade° liest, fehlt im var. app.). 9 pūrṅā-  
nām. 10 nipkramati, °tūpalīpta, = L malena. 11 = SL nyēsi.  
13 sthītavabūva || tā yau. 14 vastrāṅta°, grhnīte. 16 = ζk sahūṃ-  
l patīḥ. 19 mātrapr°. 20 = SLK tvasya ca, pṛthivī. 21 °rdhha.  
22 = α °dhāre śīrasi, snāpaye (vgl. L).

84. 1 = SHL pālā, 1 om. ca = L. 3 amtarikṣe. 6 tasmim,  
= σk s tvasya, 1 om. mūla. 7 divyacakṣuṣā prādurbhūt || yena  
divyena (vgl. σk, σk). 10 kaścīnsatvo, yo fehlt. 11 = σk śīlena  
ca, = A mūlapari°. 12 satvastri, °hasre, = αSHk kīś°. 13 tasmim.  
15 = αSHk supari°. 17 = ζk °pulaṃ. 18 = L chatra, in 1  
fehlt gachantamanu. 22 = σk °havat hlā°, = Mss. smāham, jeṣṭho.

85. 2 1 = Mss. °nto 'nu°. 3 satvānām iti (vgl. A), = σk  
adhodi, krāmto ni°. 4 °scnām, = ζ °yāgnīḥ. 6 = αB °ristā°, ur-  
ddham. 8 = σ vāk vodhisatvena ||. 10 = L °madā. 11 = σk  
°ko jā°. 13 tasmim, = L °hrṣi°, = L jāta. 15 = Mss. °syāgha°.

1 °ti°. 16 om. = sk *samaye*. 17 *tāspḥuli°*, *viśuddhā ja°*. 18 = ω *śrūyaṃte*, = αS °ghāśca, *śūkṣmaśūkṣmo* (vgl. BSLk), = α (bez. L) *varṣāpayati*. 19 wie in sk fehlt *varṣa*, = L °*mīśraḥ*, *mukha*. 22 = α *śarve*.

86. 2 °*sajan°*, °*yā ane°*. 3 *parisphuṭo*. 4 = α °*rpitāni*, = αd *doṣa°*, *dayāra* für *darpara*. 7 *prasravdho bhūt*. 8 = L om. 1 *prati*. 9 *śrotammu* (1 = SLk) *khapratya°*. 11 °*māṃdiṃ*. 12 *tasmim̄*, *prasraddhaṃ*, *tiryag°*. 12 = sk °*nyonyambha*. 13 = αBH °*kānāṃca*. 14 wie in L fehlt *yadā°ca*. 15 *asamkhyeyā*, = L *niyū*, *sucalita*. 16 = H °*labhena*, *tasmim̄* (= 17, 21). 18 = k (fehlt in Lfm.s var. app.) *nāvatīrya tāvan*, = L *āgateti hi*. 20 *sphuṭa°*, = sk °*tānyabhū°*. 21 L °*vdo nṛtyaśavdo*.

87. 3 = αS °*ndotthā°*, = ζ *kāṃsa*. 5 *bhagavanst°*. 8 l °*ha-sraso*. 11 = SHL °*ndo nā°*. 12 = SHL *ādhiṃ*. 13 *ūrdhata°*, = L °*vyapari°*. 14 = L *śravaṇamalā*. 15 l = α *evārūpi*. 17 = BLk °*śrāva°*. 18 *abhiskāmaṃmāturdakṣiṇīyāṃ malenabhū-diti*. 20 *satvānāmmu°*, = L °*madhya°*.

88. 2 fehlt *mā* wie in α, = αd °*kausi°*. 3 = L °*vaṃ bhūtaṃ*, = s °*uddhaḥ*. 5 *kausiḍyaṃ*. 6 *bhaviṣyacimtyo*. 7 = αBH lēst 1 *uddha* aus. 8 *tasmim̄*, *gathāgatasya*. 9 = Sk °*satvasya*. 10 *uddhadharmāṃpratiksapsya°*. 11 *uccālagṇā*. 13 = ζk om. 1 *mā mā*. 14 l om. *pakṣam̄* = α. 15 *prativakṣamti sma* (vgl. l om). 17 = SL *cānyonya°*. 19 *ānamdāha*, wie in sk fehlt *teṣāṃ*, 1 om. *asatpuruṣānām*. 20 = L °*rāyathā*. 21 = L °*rdhāryo*. 22 = k (fehlt im var. app.) *uddhā*, *bhagavaṃto*, = L *vyākhyāya tāṃ*.

89. 2 *ima*. 5 *cārā*. 7 = sk (bez. SH) *imāmevarū°*. 9 *sa-mānāvī*. 10 = αS *aprameyā*. 12 °*ntāni ca śru°* (cfr. L), = SLHk °*modya°*. 13 = sk *teṣāṃ mānuṣyajivitaṃ*. 14 = BHL *te teṣāṃ da°*. 15 *kāryaṃ mamoghaṃ ca* (vgl. Mss.). 16 *rāṣṭrapindāḥ* = αSK, = SL *satvā*. 17 = SL *mārapāpiyaso*. 18 l om. *anu* = SL. 19 *durllā*. 20 l om. *te* = L. 21 = L *ima eva°loke*. 22 = αk *bhaviṣya°*, = ζk *na cānamda*.

90. 2 l om. = sk *na tu darśanena*. 4 l om. = L *śrava-nenāpi*. 5 l om. *śravaṇena vā*. 7 = sk °*ṇiti . . . mocayūta-vyūste tathāgataṃ śaraṇaṃ gatāḥ || te tathāgataguṇapratyaṃsā ste tathāgatena kartavyā te tathāgataṃ śaraṇaṃ gatā upāntās*. 10 = L *khālvevamā°*, = SHL *pūrva°*, = ζ *carito*. 15 = αS *śramaṇ°*. 16 = Lk *dyṣṭvā*, = α *pūrvasmim̄*. 16. 17 *mānniḥ°*. 17 = L °*lopay°*, *tathāgatārha°*. 18 *tathāgatāmasmākam*. 21 *tas-māhyānamdo*. 22 = L °*yāmi ye śra°*, *mātrakaṃmu°*, *vayaṃ anā°*.

91. 3 *kasyaciddeva*, 1 om. *pra* = L. 4 *tasmim̄*. 5 *vinyute*. 6 *ahaṃ nu* (vgl. L), *dadāmitrāṇica* (oder *va?*) (vgl. L.) *mama mitrāni te*. 7 l om. *tathāgataḥ tāni ca*. 8 = α *paridā°*. 9 = L *gatārha*, 1 = Bk *śradāḥayā*. 11 = SHK *koṭi°*. 12 *mālyam̄*, = αd °*bharaṇāḥ*. 15 *ṣaṣṭhi* oder *ṣaṣṭi?* 15. 16 °*svarāstasmim̄* (vgl. k), = sk *ṣaṇe*, *devyāvru°*. 18 *kurmahe ca kāryaṃ || vayaṃ*. 19 = L °*yikāḥ*.

92. 1 °*phūlla*. 2 = sk °*śatasa°*. 3 = L *caritasasāga°*. 4 *lokottaṃ tvaṃ*. 5 = s °*ddhaṃ vibhāj°*, = k (fehlt im var. app.) *ghuṣṭayamte*. 6 = L *nabhe*. 7 = sk *śuddhāvāsāsubhāvitā°*. 8 *adyo*, = L *janesi* (k liest *adya* und *lokahitaṃ*, beide Abweichungen sind von Lfm. nicht verzeichnet). 9 l om. *ca* = sk, l liest = s °*nye ca ye*. 11 = Sk *bhitvā*, = ω *vinī°*, = L °*dhāvita*. 12 = ζk (bez. L) *nikāśuddha*. 13 = L °*ṇau taṃ*. 14 = αSH *ṣatra*. 15 = Mss. *punar*. 16 = sk °*srā*. 17 *vajrānmi°*. 18 = sk *padma*, *sucira-vibhūṛū abhyud°*, = L *cakrāṃkābhi citrebhūḥ*. 20 = sk °*padā*, = α °*mitvā*.

93. 1 *hitvā*. 2 *surucira*, *gandhodakairabhist(?) ayī* (vgl. L), = ω *vinā°*. 5 = L *gandhodakaisnapanī°*. 6 *sobhaṇāḥ*. 7 *kalpate*. 8 *viśodhitā*. 10 °*smiṇnara°*. 12 *carā* für *varā*. 13 = αH *mahyaṃ*, = sk °*ṣitāṇ*. 14 = αdk *udāharim̄*. 18 *iti* auch in l. 20 *samskāritō kahi°*. 21 = L °*sarai*, = L °*piśu*. 22 (vgl. sk) *deve nayutāḥ sthitā amtarikṣe snapitsu*, = αBH *svayaṃbhu*.

94. 1 °*rāṇ*. 2 = LH *snap°*. 3 *kulikasabhāni*. 4 *puruṣa-tvaṃ vimṣatu śuddho°*. 5 αS = *vṛddhiḥ*, = BHL *rakṣa°*. 6 = Mss. ohne A *vyakto sau*, *cakravattis°*. 8 = SL °*tīya*, = ζ °*ruṣa*, = L *ganḍhi*, = Mss. *rājñi*. 9 *vṛddhipuruṣajyāha vipula deva-jātaḥ* (vgl. L). 10 = L *vimṣata*, *grhe*. 11 *duḥpra*. 12 = sk *apara°*, *deva*, = L *śrutvā*, hinter *samā* ist ein Buchstabe zur Unleserlichkeit getilgt. 13 = L *ceṣisyūtā*, = s *śatāḥ*. 14 *kaṇṭha-kasyāsakhā*. 15 = ω *varā*. 16 = SL °*tiśca*, = s °*srā*. 17 = HL (bez. s) *cākrami*. 18 *gacchāmo*, = Lk *nrya*. 19 *vāsitu pātu*, = L *bhadra°*, = sk (bez. ω) *devajaya*. 20 = sk *tiśca*, *dāmitsu* (vgl. L).

95. 1 *sukhā* für *mukhā*, *ṣaṣṭhi*. 2 = αB *idam*, = ω *pra-sūti*. 3 = αH *prekṣya*, = s °*bhoḥ*. 5 = A(?)LS *dyṣṭa*.

97. 6 *sthāpayito*. 7 = L *viyatirā*. 9 = sk °*tyananāyacca* = SHL *śrota°*, = HL *śrṇomti*. 10 = sk *smṛti°*, = sk *loke*. 12 = α (bez. L) *pūjānadarāḥ*. 13 ζk = *supuṣ°*, = α *sthitāḥ*. 15 *nilaku°*. 17 = BHL *vātāḥ*. 18 = L *sama°*, *vyūdhi* (ist die unter s verzeichnete Lesart Druckfehler?). 20 = sk *ṇamasyamti*.

98. 1 *tiṣṭhātāḥ*. 2 (= ζ) *sūkṣmam̄*, = HL *bhūmi*, *darśaka iti*. 107. 21 *suresendrarāḥ*, = ζk *cāpi*, *vaidyo*, = ζ *vibhōḥ*.

108. 10 = SLk °*riṇaḥ*. 11 = sk (bez. L) *asito devarṣi*, 1 = sk *himācara°*, = Mss. *pṛiti°*. 14 = ζ *bhavet*. 16 *sāilamahī sā*. 17 *śrau* für *girau*. 19 = Mss. *jātaś*. 20 *bhavitā*.

109. 2 °*rāṃ*. 4 °*kalasyo*. 5 = SHLk °*niṣṭā*. 7 = sk *ya-thā ca*, °*revaṃ*, = s °*jñam̄*, = L °*nume*. 8 = sk °*tanasyeha yasya*. 11 = sk *jātaṃ*. 12 *cottama°*. 13 °*tismito*. 15 = ζ *koṭi°*, = s *rṣim̄*, 1 = s °*ṇakama°*. 16 = SHL *rājñāḥ*, = k (fehlt im var. app.) *laghu*, = SH *rṣi*. 17 *śrutvāsupra*, = s °*jñastathākhyā°*. 18 = ζ *tapasvi*, = ζ *mahāṃ jirṇo*, *jajarah*. 19 = sk *cāpi*, 1 = SL °*veṣṭa*. 21 *vāsana*, = sk °*patirga°*. 22 = L *vācyam̄*, = Mss. *śrutvā*, = s *pṛiti*.



110. 1 *kāmkṣi*, *tusito*, *bhūktvā*, *cāsau*. 2 = *ṣk saukhya*, = BHLk *°mdate*, = *ṣk varastam*, = *ṣ draṣṭum*. 3 = *ṣ bho*, *muditasāyusci*°. 4 = *αS krtvā*, *niṣarṇa*, *°driya sū*°. 5 = *ṣ* (bez. SL) *rājā tam abhivadya vai muninṛtam*. 6 = *ṣ °gamas*. 9 = *ṣk sutan*. 11 *darśanāde*°. 12 *eṣāsau*. 13 = *ṣk dhustāvan*, = L *gamamayo ho yad*. 15 *yaccāsau* (vgl. L). 16 l om. *tadarā*, *sūyāti*. 18 = *ṣ dṛṣtvā*, *śobhanau*. 19 = *ṣk puṭas*. 20 = L *aṃko*, = *ṣk °yataḥ*. 21 = *ω sthāmavān*. 22 *śirṣakam*°, = *ṣk paśyanṅati*.

111. 1 = *ω bhūvi*, = SH *°vartti*, = *ṣ vā*. 2 = *ṣ tyaktah*, *niḥsvasya va*°. 3 = *ṣk roditi*. 7 = Sk *śoca*°, *°rjaraḥ*. 10 *nirmalāḥ* (*h* ausgestrichen oder ausgewischt). 11 = L *tasye*, *nāpya-tyāyo* (vgl. w). 13 = Sk *arthika*, *punaṃ*. 15 = SL *kṛtāmjalipuṭāśca*. 16 = *α varṇito*. 17 = L *sarvam*. 18 = *ṣ °neyam*, = SL *bhāṣitaḥ*. 19 = *ṣk śrṇosi*, = *ṣ sugato*. 21 *hyasau*, = SL *pradakṣi*°. 22 = *ṣ lābhāste*, = *α paśyedy*°.

112. 1 *karsy(°)eṣyasi*. 2 l *svāśrama iti*.

113. 15 = *ṣ guṇasāgarasya*. 17 = Hk *durlla*. 19 = *α °śuddhāḥ*. 20 = L *iryā*°. 22 *suviṃva*.

114. 1 *avada sū*°. 6 = *ṣ °bhāsāḥ*. 8 = *ṣk vadanāḥ*. 14 = *ṣk nāstiha*. 15 *°bhīrasākṣusūlā va* (vgl. HL), = L *°rasca*. 17 = *ṣk mālyamanu*° *°dāmām*. 18 *pāṇim gr̥hīva* (aus *°tvā* verbessert?). 19 = *ṣk niḥsam*. 21 *ṣk* (nicht verzeichnet bei Lfm.) *°śamyā*.

115. 1 = *ṣk kācī*. 2 = *ṣ iryām*. 3 = *ṣk kṛtāmjalīputo*. 4 = *ṣ °vaṃtaḥ*, = L *°jñām narā*°. 6 = *ṣ °viṣṭaḥ*. 9 = *ṣ °yamtaḥ*. 10 = *ṣ bhavamto*. 11 = *ṣk °gatāḥ*. 12 = *ṣk iha*. 13 *staveti*. 14 = *ṣ vayam*. 15 = *ṣ asmīn*, 1mal *lakṣana* fehlt wie in *αSH*, = BHL *°jñāḥ*. 16 = *ṣk yeṣām yathā*, *bhavaṃti*, = L *gatiryah*. 17 = *αS °varah*. 18 = SLk *°cītritaḥ*, *amgaḥ*. 19 = *ṣ sah*. 20 = *ṣ jvalitārca*. 21 = L *rānavi*. 22 = *ṣk °rāmta*, = *ṣk trisa*°.

116. 2 = *ṣk °mrānakhā(ṇi?)*. 3 (= *ṣk*) *ūtthitās*. 4 *mūrdhna*. 5 = *ṣ lakṣmitā*. 6 = *ṣk teja*°, = Mss. *mūrdhna*, *nilo*°. 7 *irya*, *prabhah*, *urṇa*°, = L *kośām*. 11 *°ratana*° *prādubhā*°. 14 *utthutena* für *ucchritena* wie in *ṣk* (fehlt im var. app.). 15 = *ṣ sphalitva*. 16 *prasamiṣyasi* (vgl. BHL). 17 = *ṣ °vākyaḥ*. 18 *°vāniṃ* (vgl. A). 19 *ājñāparivijñāpanam*.

117. 1 = *ṣk tava*, = *ṣ śrṇi*°, = *ṣk dharmām*. 2 *pralāyitaste*. 3 *bhūtvā*. 4 *paryuṣṭhitā* (*k* liest *paryuṣṭhitā*), = *ṣ janayātā*. 6 = L *dhayama*°. 8 = L *yatrodbhūta iha* (?). 10 = *ṣk °visodha*°. 12 = *ṣ dakṣiṇam*. 14 = Mss. *salilā iti*.

### Zusammenfassung.

Die Hs. ist in großen Devanāgaribuchstaben klar geschrieben, sodaß die Schriftzeichen meist eindeutig sind. Schwierigkeiten bieten für die Lesung die Verbindungen der Zerebralen. *ṣt* und *ṣḥ* sind oft fast nicht zu unterscheiden (Sen. Mvu. I. XII). An Buch-

stabenverwechslungen finden sich in der Hs. folgende: *c* und *v* z. B. 77. 3; 93. 12; 114. 15 (Mvu. I. XII), *ch* steht immer für *cch* (Mvu. I. XI), *t* und *n* sind verwechselt, z. B. 84. 10; 92. 17 (Mvu. I. XII), *n* und *ṇ* 85. 4; 93. 6; 110. 11 (Mvu. I. XV), *v* steht immer für *b* (Mvu. I. XI), *l* oft für *r*, z. B. 77. 12; 79. 7; 86. 15; 109. 4; *r* für *l* z. B. 94. 5 (Speyer, Av. Śat. Preface CIX); *ṣ* und *kh* sind z. B. 76. 20 (Speyer, loc. cit.), *ṣ* und *s* 85. 18; 87. 17 (Speyer, ibid.) vertauscht. Verwechselt werden weiter *hy* und *jy*, z. B. liest l 38. 14 *samuttehya* (Mvu. I. XII).

Diese Buchstabenverwechslungen beweisen, daß die Vorlage von l in Nepālidevanāgarī geschrieben war.

In der Hs. findet sich auch *r* als rein graphisches Zeichen der Doppelkonsonanz übergesetzt, z. B. 110. 4 *niṣarṇa*.

Wie aus der Zusammenstellung der Lesarten von l mit den Lesarten, die Lefmann bereits gesammelt hat, erhellt, ist der Ertrag an neuen Lesarten, die zu einer Verbesserung des Textes benutzt werden könnten, sehr dürftig. Der größte Teil der neuen Lesarten sind einfach Schreibfehler. Ich bedaure aber trotzdem nicht, l kollationiert zu haben und zwar aus folgenden Gründen;

1) l hat an manchen Stellen Lücken (z. B. 76. 17; 91. 7; 110. 16), die nach dem var. app. in LL nicht vorhanden sind. Entweder haben also die Schreiber von LL neben l noch andere Hss. benutzt, oder der var. app. versagt. Ich glaube, das eher das letztere das Wahrscheinliche ist, weil abweichende Lesarten von k recht oft von Lefmann nicht verzeichnet worden sind. 2) Durch die Kollation von l ergibt sich, daß manches im Lefmann'schen Texte, was man an der Hand von k als Druckfehler ansprechen würde, keiner ist, weil l mit Lefmann's Text dort übereinstimmt.

Ich will im

### III.

Punkte das zu behandeln versuchen, was die Prosa des Lal. Vist. an Besonderheiten bietet. Ich gebe in B einen systematischen Überblick, während ich in A das zusammenstelle, was sich nicht systematisch ordnen läßt, was aber doch zur Prosa zu sagen ist.

### A.

#### I. Kapitel.

2. 22. Vgl. Lal. Vist. 58. 5; 123. 17. Darf man die Stelle so erklären, daß das *m* von *bhojanīyamū*° nur Hiatusilger ist, und der Anusvāra von *khādanīyam* unter dem Einflusse einer falschen Auffassung dieses *-m-* entstanden ist? Der Anusvāra hätte dann

zur Verselbständigung des ersten Gliedes des Kompositums geführt (vgl. hierzu Mvu. I. 3. 12 u. Anm., 29. 3 und Anm. 31. 8, 60. 14 u. Anm.). Sanskrit ist der Text hier nicht.

3. 1. Zu *pṇḍapātra* vgl. Speyer, Av. Śat. I. 47, Anm. 3, Preface CIX.

12. Vgl. Sp. 6. 6; Burnouf, Lotus 559.

從於頂髻放光明 Fol. 1<sup>b</sup> Z. 8.

14. Zunächst ist beachtenswert, daß *raśmi* als fem. gebraucht wird. p. W.: m. (ganz ausnahmsweise f.), Childers kennt das Wort nur als m. Man begreift auch nicht, warum der Strahl hier das Beiwort *sarvā* bat, wohl aber paßt es sehr gut zu *śuddhāvāsān* (wenn man *devabhavanāni* als Apposition dazu faßt). Dann läge hier ein acc. pl. m. auf -ā vor. Im Sanskrit aber wäre zunächst ein Kompositum *śuddhāvāsadeva*° zu erwarten, dann wäre *sarvā* als nom. acc. pl. n. aufzufassen. In beiden Fällen bleibt *sarvā* eine für das Sanskrit falsche Form.

4. 6. Das logische Subjekt beim Passiv steht hier im gen. Auf derselben Zeile steht es auch noch im instr. Die Auffassung, daß der gen. *raśmyā(h)* dem instr. *gāthābhīḥ* gleich steht, wird gesichert durch 3. 14 *sā* (nämlich *raśmiḥ*) . . . *saṃcodayāmāsa*. Auch ist es höchst auffällig, daß das Kompositum, welches 3. 14 Eigenname des Strahls war (mit substantivischer Flexion), hier plötzlich als adj., zu *raśmyā(h)* konstruiert, auftritt (l = k).

8. Wie ist das -ā- (so auch l) von *saṃkhyeyāgaṇ*° zu erklären? Es kann nach 291. 7; 369. 16 nur zusammengehören *gaṇanāsamatīkrānta*°. Ist vielleicht *saṃkhyeyā* von *ganānā*° abzutrennen und als acc. pl. m. auf -ā aufzufassen?? Solche acc. sind im Mvu. belegt (z. B. I. 3. 1; 21. 9; 74. 21). Dasselbe gilt von Lal. Vist. 30. 22 (l = Lfm.).

9—10. Das letzte *tān sarvānanusmaranti* würde sich leicht erklären, wenn man annehmen dürfte, das Stück von *'nusmaranti* bis *āsan* sei späterer Einschub. Indeß liegt für eine solche Annahme kein Grund vor, ebensowenig wie dafür, daß ein masc. subst. ausgefallen sei, worauf *tān sarvān* sich bezöge. Das masc. bezieht sich also auf *deśanās* und *maṇḍalāni*, fem. und neutr.!

l = Mss. *vyūhān*.

17. l = Mss. *avocat*, ebenso 6. 15. Die Änderung Lefmann's ist möglich (vgl. II), aber nicht gesichert (vgl. III. B. VII. 3. 2). 364. 16; 366. 12 ändert Lefmann *npasaṃkrāmat* nicht in *'krāman*.

5. 1. Auch l hat *'cari*°, k *carita*.

6. 21. Im Sanskrit müßte es *lokasya* heißen.

## II. Kapitel.

8. 8. *avāṅka* ist ein volkssprachliches Wort. Nur Childers kennt *vanīca* als „cunning, dishonest“, nicht aber das p. W.

16. *°pāragāminā*°, vgl. 21. 12 *°vādinā*° (l = Lfm.). Die instr. sind ganz unverständlich, Ich glaube, es handelt sich einfach um einen Schreibfehler für *°gāmitū*° und *vādītā* (vgl. II).

22. Wie ist das -ā- von *°śrutāpra*° zu erklären? Jedenfalls ist es kein Sanskrit.

9. 6. Was ist *°svijātina*°? Ich vermute, daß das Wort zunächst für *svijñātina* steht. Die Vermutung wird, scheint mir, gestützt durch 34. 3, 4. *smṛtisambodhyaṅgaṇ dharmālokamukhaṃ yathāvaddharmaprajānatāyai saṃvartate*, wo *prajānatā* nur *prajñānatā* sein kann. *vijñāti* ist aber im Sanskrit fem. Wenn hier ein instr. vorliegt, wäre Geschlechtswechsel anzunehmen. Vielleicht ist aber das n nur Schreibfehler für t (vgl. 8. 16). Mir scheint das deshalb wahrscheinlich zu sein, weil die umgebenden Komposita durch ihre Bildungsweise darauf hindeuten, daß kein instr. vorliegt.

10. Falls nicht gegen die Hss. *saṃmathanasya* in den Text zu setzen ist, liegt ein Gebrauch von *sa*° vor, der für das Sanskrit falsch ist. Vgl. Mvu. I. 119. 3 (l = Lfm.).

11. Wie sind die kurzen, auslautenden a von *°prajñā*° und *°prabha*° zu erklären? (l = Lfm.).

10. 4. Das Kompositum *niryānamiva* ist sonderbar.

17. *raśmi* ist fem. (vgl. 3. 14). Soviel ich sehe, ist *raśmyāyamaparam* von Lfm. in der Übersetzung ausgelassen.

11. 7. Das Kompositum *tūrya*° ist falsch für *°nirṇāḍita*°-*°sahasrebhyo*.

## III. Kapitel.

13. 16. Lies *yathāpra*°.

22. Ist *evarūpā* bloß Druckfehler? Auch l liest so. Dieselbe Form begegnet 307. 13. Vgl. Majjb. Nik. I. 238. 27; 243. 2, 16, 30; 244. 7, 20, 36; 247. 20, 29, 33; 249. 2. Jātaka, hrsg. v. Fausbøll I. 96. 29, auch Divy 51. 25 Anm. Großes Gewicht ist indessen auf diese Lesart nicht zu legen (vgl. Lesarten zu 18. 17, wo Lfm. gegen alle Hss. ändert, 395. 19 σ).

14. 15. Am Ende der Zeile fehlt *iti*, ebenso Z. 16 vor *atha* weiter Z. 19; 15. 11.

16. Der Text, der auf *mīmāṃsayeyam* (vgl. Speyer, Av. Śat. Index) folgt, scheint zunächst nicht gut überliefert zu sein. Wenn man, wie es die Übersetzer tun, das *cakra* angedredet sein läßt, ist jedenfalls beachtlich, daß ein nom. sg. n. die Funktion des Vokativs hat. Außerdem wird nach dem P. und p. W. *bhaṭṭa* nur bei der Anrede an Personen gebraucht. Die Übersetzungen sind verfehlt, denn *pravartayasva* (Z. 19) kann nur an den König gerichtet sein wegen des folgenden *atha taddīvyam calcaratnaṃ rājñā . . . pravartitam vihāyasā pūrveṇa vrajati*. Muß man dann hinter *cāvedayet* eine Lücke annehmen? Mir ist gar nicht klar, warum in *prārthayet* und *āvedayet* der Optativ gebraucht ist. Wenn es sich um einen gesetzten Fall handelt, warum steht dann 15. 8 für *avocat*

nicht auch der Optativ? Sollte hier vielleicht gar eine falsche Sanskritisierung einer Präteritalform auf -e vorliegen, wie sie im Mvu. reichlich belegt sind? (Mvu. I. 36. 8 Anm.; 68. 15; 178. 14; 220. 9; 228. 16; 229. 16 auf -et; I. 3. 4, 13; 4. 6 usw. auf -e). Dann wäre es vielleicht nicht unmöglich, als Subjekt zu *prārthayet* den König, zu *avedayet* das *cakra* zu nehmen.

15. 10. l = ζ *utpadyata*.

12. Die Lesung *vijītaḥ* (l = Lfm.) bleibt schwierig; vgl. Z. 16 *vijītya*, das vielleicht kurzerhand 15. 12 einzusetzen ist.

16. 11. Auch l liest *asvārājam*. Es steht der acc. für den nom.

20. Lies *°syena sphu°*. *avabhāsyena* kann nicht part. necess. sein, weil dann die Stelle keinen Sinn gibt. Vielleicht ist die Form so zu erklären, daß ursprünglich der graphische Wechsel von *ya* und *e* vorlag, der in nepalesischen Hss. nachgewiesen ist (vgl. Senart's Anm. zu Mvu. I. 135. 1; 156. 17; Linguistic Survey of India III. 1. 211; Conrady, ZDMG. 45. 11, 12), und *°bhāsyana* für *bhāsena* stand. Die Abschreiber hätten nicht erkannt, daß *ya* nur graphischen Wert hat und hätten *°syana* (= *sena*) in *syena* verschlimmbessert. Ist das richtig, dann ist *°bhāsena* in den Text zu setzen, wie das Wort richtig 17. 2 steht.

17. 1. Als Subjekt steht der acc. *sarvāvantaṃ caturāṅga-balakāyaṃ*. Nimmt man für *kāya* Geschlechtswechsel an, so wird *sarvāvantaṃ* ein für das Sanskrit falscher nom. sg. n. (l = Lfm.).

4. Auch l hat *uttiṣṭha* statt *uttiṣṭhata*.

13. *uṣṇāni samsparsāni* bietet wiederum (2. 22) ein Beispiel für ein Kompositum, dessen erstes Glied verselbständigt ist (vgl. Z. 14 *śūtasamsparsāni*).

18. 3. Die Schwierigkeit wird am einfachsten behoben, wenn man annimmt, daß *īti* nach *udyojayitavyaṃ* fehlt.

In den beiden mir vorliegenden chinesischen Übersetzungen fehlt das Stück Text von 14. 4—18. 8, d. h. es fehlte noch in der Hs. oder den Hss., die Divākara 683 benutzte (B. N. C. nr. 159). Das Stück muß also zwischen 308 (B. N. C. nr. 160) und der Zeit der tibetischen Übersetzung in den Text gekommen sein (F. tib. II. 167). Es ist so plump in den Text eingefügt — oder vielmehr, es ist überhaupt nicht eingefügt, sondern nur hineingestellt (vgl. 18. 8), daß kein Zweifel obwalten kann, daß das Stück späterer Einschub ist.

17. l = Mss. *dhātu*, l = Mss. *yaṃ*. Ich bezweifle, daß Lefmann mit der Änderung von *yaṃ* in *yad* recht hat. Jedenfalls ist es inkonsequent, wenn Lefmann hier ändert, aber 16. 20 *taṃ manīratnaṃ* beibehält. Ich möchte *yaṃ* in den Text setzen.

19. 3. Es ist gar nicht einzusehen, was hier die 3. sg. aor. pass. *udapādi* soll. Da hier nur eine aktive Form am Platze ist, darf man da nicht vermuten, daß *udapādi* eine 3. sg. aor. act. i

darstellen soll? Diese Funktion hat diese Form aber nur in der Volkssprache, nicht im Sanskrit.

12. Dadurch, daß Lefmann die Worte zusammendrückt, wird die Schwierigkeit der Stelle nicht beseitigt. Es erheben sich keine Bedenken, *jarā* von *prajñāyate* abzutrennen. Da auf diese Weise der Text in Ordnung kommt, wird man annehmen müssen, daß auch in *jāti*, *vyādhi*, *marāṇa* Nominative vorliegen, die vom folgenden Verbum abzutrennen sind.

15. Auch l hat *dvīpā* (Bk *°eṣū*, H *°eṣu u°*). Ich bin geneigt, nach 19. 17 *°dvīpa* (= *dvīpe*) in den Text zu setzen (vgl. 40. 16, wo der umgekehrte Fall vorliegt).

19. *manuṣyāndhatvā* (l *°mḍhanvā*). *manuṣyā* ist ein nom. pl. m. auf -ā. Zu lesen ist *andhatvājjadā*, hs. *j* defektiv für *jj*.

20. 11. Nach dem p. W. steht bei *paripṛch* das entfernte Objekt nur ausnahmsweise im gen.

22. 22. *jānapada* ist falsch für *janapada*.

25. 7. Der loc. *abhijñātāyāṃ striyāṃ* bei *kukṣau* ist auffällig (vgl. 15, 17, 19; 39. 16).

26. 7. Auch l liest *aparikṛṣṭasampannāyāḥ*. Die Bedeutung ist unklar.

16. *salekhyā°* liest auch l. Es ist daher mißlich, *sulekhyā°* zu konjizieren. Diesen Gebrauch von *sa°*, wie er hier vorliegt, kennt das Sanskrit nicht (vgl. 9. 10).

27. 7. Lies *sumanāvārṣikisu°*.

#### IV. Kapitel.

29. 19. l liest *anusāsunāṇ*, k *śāsanam* (von Lfm. im var. app. nicht verzeichnet).

30. 3—4. *vīstarapramāno* kann nur Bahuvrīhi sein. Dann fehlt aber das Substantiv im nom., auf das sich dieses Kompositum beziehen kann. Die Schwierigkeit wird wohl so zu lösen sein, daß man *lokadhātu* vom folgenden *vīsta°* abtrennt und als nom. sg. m. auf -u auffaßt (vgl. Mvu. I. 16. 15; 27. 6; 35. 13 und öfter).

31. 3—5. Das Kollektivum *parśad* ist mit dem Plural des Verbums verbunden. Vgl. Speyer, Av. Śat. I. 13. 13 und Anm. 4.

10—11. *dharmālokamukhaṃ* haben alle Hss., l om. *śatam*. Sanskrit ist nur *dharmālokamukhaśatam* (vgl. 36. 4). Auch hier liegt wohl ein Kompositum vor, dessen erster Teil verselbständigt wurde (vgl. 2. 22; 17. 13).

32. 1. *sarvopadhika* (so liest auch l) setzt als zweiten Bestandteil ein Wort *opadhika* voraus. Das ist volkssprachlich, wie auch der Sandhi volkssprachlich ist.

33. 13 = 34. 14. Auch l hat an beiden Stellen *°śraddhyai* wie Lfm. Da *ddh* an beiden Stellen steht, hat es Lfm. mit Absicht gedruckt. Vgl. zur Sache III. B. I.

34. 3 ff. ist *bodhiyāṅga* neutr., und nach dieser Stelle ist das Wort auch im p. W. als n. verzeichnet. Im Pāli ist das Wort nur als masc. belegt (vgl. Childers s. v.). Ich glaube daher, daß im Lal. vist. fehlerhafter Geschlechtswechsel vorliegt.

6. 1 = Lfm.

14. *sarveṣana* zeigt volkssprachlichen Sandhi (1 = Lfm.). Bei der Aufzählung der *dharmālokamukha* ist es auffällig, daß der Name, den es jeweils führt, teils im Nominativ, teils als erstes Glied eines Kompositums auftritt. In diesem Falle sind es Stämme auf -ī (31. 15, 18, 19, 20, 21, 22; 32. 20; 33. 10, 11, 12, 13, 14; 34. 9. 15. 16; 35. 20—22; 36. 2), 32. 8 ist es ein einsilbiger fem. ī-Stamm. Liegt nicht die Vermutung nahe, daß die Ausdrucksweise ursprünglich überall dieselbe war? Dann sprechen die Nominative auf -o dafür, daß der Nominativ das Ursprüngliche ist. Dann ist auch an den angeführten Stellen der jeweilige Name vom Generalbegriff zu trennen. Es liegen von f., m. (34. 16) -ī-Stämmen und einmal von einem einsilbigen f. ī-Stamm nom. ohne -h vor. Diese Bildungen sind volkssprachlich.

## V. Kapitel.

38. 14. Nach Divy. 80. 18; Dīgh. Nik. XVI. 4. 19 ist sicherlich *saṃdarsya samādāpya* gegen die Hss. in den Text zu setzen.

39. 2, 5 fehlt *iti*. Ebenso 39. 8 ff., 18; 48. 19.

16. 1 = ω *ṭavyaṃ. avakrāmitavyaḥ* hat kausative Bedeutung, da der Sinn der Stelle nur sein kann: „... in solcher Gestalt ist der Bodhisattva ... hinabsteigen zu lassen.“ Dann ist die Bildung des part. nec. für das Sanskrit falsch. Warum Lefmann hier die handschriftliche Überlieferung nicht beibehält, sehe ich nicht ein, 16. 11; 17. 1 ändert er den acc. nicht in den nom.

18—19. 1 = αS *vyākaraṣitaśca tāyai*. Die Stelle scheint verderbt zu sein (vgl. var. app.).

22. Wenn nicht einfach *kathalya* herzustellen ist, liegt in *kadhalya* eine volkssprachliche Form vor (P. Gr. § 198).

40. 16, 17. So wie der Text bei Lfn. steht, fehlt ein masc. subst. im nom. pl. (1 = Lfm.), vgl. 41. 1—2. Wahrscheinlich ist doch mit Hk *bhojanaviṣayāḥ* zu lesen, *viṣaye* dürfte unter Einfluß des vorausgehenden *grhavare* entstanden sein.

41. 5 = 286. 12; 440. 6. *cittodbilya* (1 = Lfm.). Der volkssprachliche Sandhi setzt eine prakritische Wortform für *audbilya* voraus.

9—10. Im Sanskrit genügte der instr. ohne *sārdham*.

44. 16. Die handschriftliche Überlieferung ist hier so unsicher, daß es sich empfiehlt, *anubanddhūṃ* in den Text zu setzen.

49. 2. Auch 1 liest *ṭeja*.

51. 14. *bāhuprasāritān* ist falsch für *prasāritabāhūn* (vgl. 11. 7). Vgl. Mvu. I. 129. 13; 145. 6 (Anm.); 146. 7 (Anm.); 221. 11.

2\*

17. Das zweite *kīla bho* ist der Rest der Wiederholung der vorausgehenden Formel, vgl. Sp. 163. 12; Divy. 204. 28; 205 ff.

19 = 410. 22. Der Text ist hier kaum in Ordnung. 1 ergibt nichts. *śaḍvikāraṃ* ist als Adverb zu einem Verbum des Zitterns aufzufassen (vgl. 120. 5; 318. 20; Mvu. I. 40. 6). Für die vorliegende Stelle wird das durch die chinesische Version bestätigt. Fol. 8<sup>a</sup> z. 11:

星時三千大千世界。六種震動。  
有十八相。

52. 13. *irṣyā* hat auch 1. Ich glaube, man darf getrost ändern in *irṣyā*, wie das Wort sonst im Lal. Vist. heißt (267. 2; 279. 8; 317. 20; 411. 16). Auch Senart nimmt im Mvu. *irṣyā* nicht in den Text auf (vgl. I. 37. 6 CM; 44. 13 BACL; III. 27. 17 B; 164. 19 B).

## VI. Kapitel.

58. 4. *svapnādhyāyīpāṭhakebhyāḥ* liest auch 1 (aber *svapno*). Das *ī* ist nicht sanskritisch.

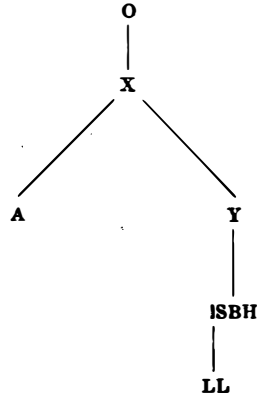
60. 1. 1 = BHLk. Die Lesart, welche Lfm. aufgenommen hat, ist als lect. diff. vorzuziehen. Es steht dann die 3. sg. statt der 3. pl.

13. *iti* fehlt vor *tathāgatena*. Ebenso fehlt *iti* 61. 7, 8, 12; 62. 16, 18, 19; 73. 4.

17. 1 liest *utsahete* || *evam*.

Wenn ich Lefmann's Text recht verstehe, will er die Stelle gedeutet haben als *utsaha* (= *ṣahe*) *ita* (= *itas* fortan) *evam*. Vielleicht wollte er auch die 3. sg. med. *utsaheta* für die erste Person stehen lassen (vgl. III. B VII. 3. 1). Dann ist der Hiatus auffällig. Die Lesart von BH hat als offensichtliche Änderung keinen kritischen Wert. Mit *utsahete* (1) weiß ich gar nichts anzufangen. Ich bin geneigt, die Lesart von AS (*utsahet*) in den Text aufzunehmen, und zwar deshalb, weil im Mvu., I. 92. 15 (allerdings im Vers), eine 3. sg. opt. act. für die 1. steht. Soviel ich bis jetzt sehen kann, spricht für meine Annahme auch das Abhängigkeitsverhältnis der Hss., das ganz anders ist, als es Lefmann II. XII angibt. Zunächst scheint keine Hs. direkt auf O zurückzugehen. Es ergibt sich das aus der Tatsache, daß alle Hss. defekt überlieferte Stellen haben, deren mehrere bereits zur Sprache gebracht wurden. Der allen Hss. gemeinsame Einschub S. 14. 4 ff. (vgl. oben nach 18. 3) spricht ebenfalls dafür. Weiter sprechen dafür Stellen, die zwar allen Hss. gemeinsam sind, die aber nach Ausweis paralleler Palistellen unbedingt falsch sind (cfr. unten zu 344. 6; 71. 5; 409. 12). Diese Stellen sprechen auch dafür, daß die von Lefmann benutzten Hss. auf eine einzige Hs. zurückgehen. Ob diese Hs. X Abschrift einer Abschrift war, läßt sich nicht fest-

stellen. Auf jeder Seite des var. app. finden sich Beispiele dafür, daß A mit seiner Lesung allein gegenüber çl steht. Es muß hier genügen auf eine einzige Stelle zu verweisen, die beweist, daß SBHl ihrerseits auf einer einzigen Vorlage beruhen. 124. 16 hat A allein die Lücke nicht, die den Vers verdirbt. Diese Stelle ist ausreichend zum Beweise, daß die unter ç vereinten Hss. Abschriften aus einer Hs. sind. Es ergibt sich damit folgender Stammbaum:



Weiter den Stammbaum zu verfolgen, förderte die Frage nach der möglichen Echtheit von *utsahet* nicht. Da die Form in A und S belegt ist, stand sie mindestens in X und ist älter als irgend eine andere Lesart.

Die Form *utsaheta* ist jedenfalls nicht beizubehalten. Sie ist nur in L belegt und ist falsch aus l abgeschrieben.

61. 19. Der Ausdruck *caturaśītyā devakoṭyū nayutaśāitasa-hasraih* ist für das Sanskrit falsch (vgl. 63. 1). Es liegt wieder (vgl. 31. 10) Verselbständigung des ersten Gliedes eines Kompositums vor.

62. 7—14 fehlt im 方廣大莊嚴經。

62. 12. Zu *sahasravanāt* vgl. Senart's Anm. zu Mvu. I. 24. 10. In gleicher Weise wird *saha* noch gebraucht Lat. Vist. 71. 19—20; 72. 5, 7; 253. 20.

63. 5. Lies *evampramānas*.

20. l hat *anūpalīptah*. Das ist nach II und Sen. Mvu. I. XII — *anupa*°.

64. 12. *āpaskandha* ist kein Sanskrit.

20. *pariṇāmed* ist falsch für *pariṇamed* (vgl. p. W. s. v. Nr. 5).

65. 14. Die Verwendung von *sa*° in *sāntarbahir* ist nicht sanskritisch.

66. 5—6. Hier muß eine Textverderbnis vorliegen.

21. Auch l hat *saṃjanajati*. Daß k °nti liest, verzeichnet Lefmann im var. app. nicht.

67. 14. Lies *yathāpra*°. Ebenso 68. 21 (vgl. 70. 2!)

22. l = Lfm., nur *vacam* für *vayam*. *visarjitā sma vayam* kann nach 69, 13; 70. 13 doch nur *visarjitā sma vayam* sein für *visarjitāh sma vayam*.

68. 4. l = Lfm. *bodhittvasya*. Mir scheint es, daß man nach Z. 6 *bodhisattvasya* gegen die Hss. herstellen muß.

9. l = BLk. Während im Divy. (Stellen im Index) *pratisaṃmodana* den gen. regiert, hängt hier in verbaler Rektion von dem Worte ein acc. ab (*sattvān pratisaṃmodanaḥ kuśalo*). Nach dem p. W. und Childers ist das Wort n., hier tritt es als m. auf. Da der Text, wie er bei Lefmann steht, sich nicht konstruieren läßt, — Subjekt zu *bhavati* muß der Bodhisattva sein — wird man annehmen müssen, daß auch hier das erste Glied des Kompositums verselbständigt wurde (vgl. 61. 19). Vielleicht liegt aber auch eine größere Textverderbnis vor, denn das *iti* nach *sma* (Z. 9) ist ganz unverständlich.

71. 5. Auch l hat *bodhisattvaku*°. Man wird trennen müssen *bodhisatva ku*° (vgl. 60. 19). Zwar haben alle Hss. *bodhisatva*, aber ich glaube, daß es sich nur um einen Schreibfehler handelt, der bereits in X vorhanden war, und daß man ruhig *bodhisattve* in den Text setzen darf. Denn 409. 12 (vgl. unten zur Stelle) findet sich dieser Fall noch einmal, und da ist es ganz sicher, daß es sich um einen loc. handelt.

72. 2. Auch l liest *uragaṇḍa*° (= *urogaṇḍa*°?)

13. *nirmāya* steht auch in l.

## VII. Kapitel.

76. 15. *gandhodakaśītoṣṇāh* ist falsch für das Sanskrit. Da müßte es heißen *śītoṣṇagandho*° (vgl. 51. 14). Außerdem ist zu beachten, daß *udaka* im Sanskrit n. ist.

77. 8. *mayūrāṅghastaka* 98, 14, *mayūrahastaka*. Zur Feststellung der Bedeutung folge die chin. Übersetzung:

Fol. 11<sup>b</sup> Z. 1 各持孔雀羽扇現於空中。

bez. Fol. 14<sup>b</sup> Z. 6 五百千姝女。持孔雀羽扇次第而行。

77. 5. Ich weiß nicht, warum Lefmann die Lesart von A beibehält. Für °*kurvantah* (çkl) sprechen die umgebenden Sätze. Ich glaube also, daß °*kurvantah* in den Text aufzunehmen ist.

15. l liest *grddha*. 249. 1 findet sich ebenfalls *grddha* und wird durch l bestätigt. An der ersten Stelle ist vielleicht mit l *grddha* zu lesen. *grddha* ist auch Mvu. III. 456. 1 (ohne Variante) belegt,

an der Parallelstelle I. 11. 11 steht *grddhra* ohne Variante. Vgl. Senart's Anm. zu Mvu. I. 193. 8. *grddha* ist also nicht bloßer Druckfehler.

77. 18. *pūnitalamṛṣṭāniva*. Im Sanskrit müßte das Kompositum *mṛṣṭapūni* heißen.

83. 6. l hat wie Lfm. *kāmāvacarādevebhyaḥ*. Die Schwierigkeit, die das -ā- bietet, weiß ich nicht zu erklären. Gehört hierher *ratanāmaya* Mvu. I. 31. 5?? Jedenfalls ist das -ā- kein Sanskrit.

22. Auch l hat *sitoṣṇadve vāridhāre*.

84. 1. l = Lfm. *anye* (l om. *ca*) *bahavo devaputrāḥ śatasahasrā ye . . .* Der Text ginge für die Interpretation auf, wenn man *śatasahasrā* (nom. pl. n.!) als Apposition faßte. Indeß macht eine Stelle wie 47. 2—3 doch recht bedenklich gegen diese Auffassung und läßt vermuten, daß *anye bahavo* und *ye* sich auf *śatasahasrā* beziehen, und *devaputrāḥ* nur der abgetrennte und verselbständigte erste Teil eines Kompositums ist. Möglich ist das jedenfalls. Vgl. III. B. IV. (Nomen) b.

4. *caturdisamavalokya* steht auch in l.

7—8. *trisahasraṃ mahāsahasraṃ* ist ein weiteres Beispiel für die Verselbständigung des ersten Gliedes eines Kompositums (vgl. 61. 19).

11. *iti* fehlt Ebenso 84. 17 ff.; 87. 19; 88. 12, 15, 18, 20, 22; 100. 22; 104. 5.

85. 6. Viel öfter als *ūrdhva* (z. B. 67. 6) kommt im Lal. Vist. *ūrdha* vor (105. 21; 208. 11; 227. 14; 249. 10—11; 252. 1, 3; 306. 19; 307. 12, 16; 408. 10; 413. 9). Hierzu ist die Anmerkung Senart's zu Mvu. I. 116. 3 zu vergleichen.

86. 7. *madāpagataḥ* ist falsch für *mado 'pagataḥ* und setzt einen nom. sg. m. auf -a voraus.

8. Die Stelle gibt nur Sinn, wenn man *smṛti* von *pra*° abtrennt und *smṛti* als nom. sg. auffaßt.

11. Zu *ādim kar* (l = Lfm.) vgl. Senart's Anm. zu Mvu. I. 145. 2 (s. 489).

15. l = L. *°khyayā* ist von Lefmann wohl mit Absicht gedruckt, da dieselbe Lesart sich 112. 4 (hier liest l = Hk) noch einmal findet. Ich glaube, man darf *°khyaya* als Schreibfehler für *°khyeya* aus dem Texte tilgen (vgl. *ḍ* zu 128. 8; 352. 8, weiter 160. 18, wo A *°khyaya*, 290, 7 wo ASH *°khyaya* lesen). Trotzdem Lefmann A oft allen andern Hss. vorzieht, nimmt er 160. 18 doch die von A gebotene Lesart nicht in den Text auf. Dann hätte er aber auch 86. 15 und 112. 4 gegen die Hss. ändern sollen. Für das -ā- von *asamkhyeyākālpa*° (86. 15) weiß ich keine Erklärung (l = Lfm.).

88. 14. Nach 89. 7 (88. 10) liegt in *imām* ein falscher acc. pl. m. vor.

14. l liest *pratīvākṣanti ca*, om. = A *pakṣam*. Diese Lesart ist nach 88. 16, 17 gewiß in den Text zu setzen (vgl. III. B. I).

89. 10. l hat wie Lfm. *tathāgatāpra*°. Wie ist das zweite -ā- zu erklären? Nach 88. 6 (vgl. auch 89. 11) sollte man den acc. sg. m. erwarten.

95. 8. Auch l liest *kulikāsat*°. Es kann sich nur um das m. *kulika* handeln. Wie ist dann das -ā- zu erklären? Ist hier auf 84. 1 zu verweisen?

9. *aṣṭau* ist abzutrennen.

96. 4. *tritaviṣṇyandābakūpāḥ* übersetzt Divākara. Fol. 14<sup>a</sup> Z. 6:

於 一 井 中 出 三 種 泉。 Im 佛 設 普  
 田 經 卷 二 (Fol. 72<sup>b</sup>) fehlt der ganze Passus von *trita*° bis *puṣkarīnyāḥ*.

9. *ghaṣā* als Krug, Topf ist nicht belegt. l = Lfm. Ein solches langes -ā- findet sich in dem ebenso gebauten Kompositum *mayūrahastakāparigrhītāni* 98. 14.

98. 4. *trāyatṛiṃṣati deveṣu* liest auch l. *trāy*° kann wegen der Vṛddhistufe nur adj. sein (vgl. Sp. 159. 8). Die vorliegende Bindung ist für das Sanskrit ganz falsch. Die gleiche Verwechslung zwischen *trāy* und *tray*° findet sich noch 225. 17; 266. 5.

14. *mayūrahastakā*° hat auch l. Wegen der umgebenden Komposita geht es schwer an, die Form als acc. plur. aufzufassen. Wie ist dann das -ā- zu erklären? Vgl. 96. 9 und 77. 3, wo in demselben Kompositum *hastaka* mit kurzem -a- steht

100. 4. In l fehlt dasselbe Textstück, das in αBH fehlt. Der Satz läßt sich nicht konstruieren. Ist das -m- von *saṃjñāmagamat* Hiatusstilger?

102. 9. *parameti* steht für *paramamiti* (vgl. p. W. s. v. Nr. 3) l = Mss. Solcher Sandhi ist nur in der Volkssprache möglich. Cfr. Mvu. I. 153. 3 und Anm.

12. Viel natürlicher wäre es zu lesen *ṛṣi jṛmo* und *ṛṣi* als einen für das Sanskrit falschen nom. sg. auf -i aufzufassen (vgl. Z. 14 und 104. 8, 9). Sonst bleibt, die Stelle zu erklären, nur die Annahme übrig, daß im Kompositum subst. und adj. falsch für adj. und subst. steht. Nach den beiden angeführten Stellen ist wohl die erste Lösung vorzuziehen.

## VIII. Kapitel.

118. 18. l = SHLk.

119. 11. Der instr. steht hier im Sinne des loc., *stutimāṅgalaiḥ pratyupasthitaiḥ* kann nur loc. absol. sein. Die Kasusverwechslung findet sich oft im Mvu. z. B. I. 6. 2 (vgl. Anm.), 11. 4; 22. 2, 10; 25. 7.

119. 22. Eine Femininbildung *acetanī* kennt das Sanskrit nach dem p. W. nicht.

120. 2. *sarvā* wird Druckfehler sein für *sarvāḥ*, so lesen l und k (k's Lesart ist von Lfm. nicht verzeichnet).

4. Der instr. *°pramukhaiḥ* ist sehr auffällig. Wenn nicht ein Kompositum, sollte man doch zunächst den nom. pl. n. erwarten.

8. l = L *abhāṣantaḥ*.

### IX. Kapitel.

121. 7. l liest *karnābharanāni mundikābharanāni*. *karni-kāyā* ist jedenfalls kein Sanskrit.

13. Es fehlt *iti*.

122. 7. Auch l liest *prṣṭāni*. 379. 18, 21; 380. 2 findet sich eine Form *prākṣuḥ*. Daß die Bedeutung des Wortes der von *sprṣ* gleicht, darüber kann kein Zweifel sein. Ich weiß für das *p*- keine Erklärung zu geben. Oder sind die Formen einfach wie *tabdho* zu behandeln? Vgl. unten 152. 15.

### X. Kapitel.

123. 19. l om. *abhiśrāmyante*.

124. 8. Ist nach *ratnabhadraṇ* ein Wort ausgefallen?

各執寶鏡。盛以香水。於前灑道。

(Fol. 17<sup>a</sup> Z. 13).

F. tib. portant des choses précieuses et purifiant . . .

126. 1. Da im 佛說普曜經。第三，

大天祠品第六 als Nr. 21 die 句 奴 書

vorkommt, so liegt hier ein älterer Beleg für *hūṇa* vor als Rāgbu-vaṇṣa 4. 68. Das Wort ist damit mindestens für 308 n. Chr. (B. N. C. Nr. 160) nachgewiesen.

126. 12. l hat wie Lfm. *catuṣṣaṣṭi*. Wie ist das *i* zu erklären?

127. 5—6. *anītya* kann sich sicher nur auf *sarvasaṃskāra* beziehen (vgl. Childers s. v. *saṃkhāra*). Hier liegt ein ganz sicheres Beispiel vor für die Verselbständigung des ersten Gliedes von Kompositis (vgl. 60. 19; 84. 7). Der vorliegende Fall ist deswegen besonders interessant, weil der losgelöste Teil nicht zum ganzen Kompositum gehört, sondern nur zu dessen einem Bestandteile. Vgl. Mvu. I. 156. 17 (Vers) und Anm.

9. l = gk. So wie der Text bei Lfm. steht, ist er unverständlich, da ein Substantivum fehlt, von dem das Kompositum abhängen könnte. *airyāpatha* wird abzutrennen sein. Will man sich der Lesung von A anschließen, so liegt eben ein nom. sg. m.

auf -a vor. Indes verdient die Lesart *°pathaḥ*, weil besser beglaubigt, den Vorzug.

128. 3. Zu *latāchedanaśabda* vgl. Dh. v. 340.

6. Die Schwierigkeiten, die der letzte Satz bietet kann ich nicht lösen. Die verbesserte Ausgabe des tibetischen Textes von Foucaux versagt. Ich kann nur feststellen, daß Divākara ein Kompositum gelesen zu haben scheint.

唱差字時。出諸文字 (vgl. B) 不能  
詮表一切法聲。 (Fol. 18<sup>a</sup> Z. 6—7).

8. l liest *°naivampṛā*, was dem Sinne nach entschieden besser ist. *evam* und *eva* sind verwechselt Mvu. I. 3. 10; 6. 15; 21. 13 (vgl. Anm.).

128. 11. Die *dārikā* (so liest auch l) kommen sehr unerwartet, da bislang im ganzen zehnten Kapitel noch nichts davon gesagt worden ist, daß auch Mädchen mit ins Schulhaus gingen. Der Zusammenhang, in dem das Wort auftritt, legt die Vermutung nahe, daß von Knaben die Rede ist. Im Sanskrit ist nach dem p. W. ein Wort *dārikā* „Knabe“ nicht belegt. Es ist nun sehr interessant, daß sich das Wort *dārika* mit der Bedeutung Knabe in den Versteilen des Lal. Vist. findet (133. 6). Das spricht nicht gerade dafür, daß die Prosa des Lal. Vist. immer Sanskrit war.

### XI. Kapitel.

129. 8. Fehlt *iti* (vgl. Mjh. Nik. I. 247. 28). Ebenso fehlt es in derselben Formel 344. 1.

13. Zu *vihāyasaṃgamā* (so liest auch l) vgl. Senart's Anm. zu Mvu. I. 18. 9; 158. 13. Hier liegt dieselbe Verwechslung vor, die Senart bespricht.

### XII. Kapitel.

137. 4, 6; 140. 15; 142. 13ff.; 144. 14ff.; 147. 16ff.; 154. 13 fehlt *iti*.

143. 22. Zu *śakyāmi*, *śakyasi* vgl. Speyer. Av. Śat. I. 29a 14 (wo Divy. 547. 15 nachzutragen ist). Lal. Vist. 147. 14 findet sich *śakyasi*, 147. 16 *śakyāmi*.

148. 21. Für *lakṣaṇikṣepāḥ* ist nach den Parallelstellen 148. 11, 13; 17 wohl *°kṣepakriyayā* in den Text zu setzen.

149. 5. l = L *saptastu* || *eka*. Ich bin nicht überzeugt, daß Lefmann das Richtige getroffen hat. Zunächst geht nach Ausweis des var. app. nur H ganz mit Lfm., diese Hs. ist aber nach Lefmann's eigener Angabe (II. XII) nicht gerade ein Fels, auf den man bauen darf. Da A in der ersten Silbe des Wortes einen Schreibfehler hat, ist auch die zweite nicht gegen jeden Verdacht

gefeit. Die Ungeheuerlichkeit, daß von *sapta* ein gen. abhängt, ist durch die Hss. nicht so gestützt, daß man sie beibehalten müßte. Ich halte es für ratsamer, bei der Lesart von *ḍ* zu bleiben. Faßt man *saptatruti* als Dvigu, so ist die Stelle bis auf den falschen Sandhi in Ordnung.

150. 11. Es ist natürlich mit *l* und *k* *koṣīsatam* zu lesen (*k koṣīsatam*).

151. 9. *l* liest *prakṣod*. *prakṣedīta* findet sich 151. 9; 153. 4; 155. 7, 21. Da sonst im Lal. Vist. auch die Form *prakṣvedīta* vorkommt (120. 4; 145, 8), möchte ich mit Speyer (Av. Śat. I. 48. 9 und Anm. 9, vgl. auch den Index) gegen die Hss. die Form *prakṣvedīta* überall in den Text einsetzen.

152. 15. *l* = *αB*. Ein kritischer Wert ist der Form *tabdhaḥ* nicht beizumessen. Vgl. Speyer, Av. Śat. Preface CIX. Es ist vielmehr *stabdha* in den Text zu setzen (vgl. oben 122. 7).

153. 1. *harṣitā* ist von *bhūtā* zu trennen.

154. 5. *saptatālā* ist zusammendrucken, da die Stelle nur so Sinn gibt (vgl. 155. 7!).

7. *tatottari* hat auch *l*. Der Sandhi ist für das Sanskrit sehr ungewöhnlich (Wh. Gr. § 176<sup>b</sup>).

155. 18. *l* hat wie Lfm. *yantrayukta*. Daß kein Kompositum vorliegen kann, wird durch 154. 5—6 bewiesen. Es wird hier ein acc. sg. fem. auf *-ā* vorliegen, wie sie im Mvu. auch zu finden sind (z. B. I. 19. 9; 20. 4).

156. 19. *l* = *L* *chandasi nyāya*°.

21. *l* = *LH* *aṃbhīye*.

157. 8. *l* liest *caturaśīteḥ*; diese Form ist in den Text zu setzen.

159. 10. *l* = *ω*. Wenn *gopāyaḥ* nicht einfach Druckfehler für *yaḥ* ist, ist die Form *yopāyā*, die von der handschriftlichen Überlieferung geboten wird, unbedingt vorzuziehen. Ich begreife überhaupt nicht, warum Lefmann die handschriftliche Überlieferung hier ändert, 159. 17 behält er *pramukhā* für *khāḥ* getrost bei. Ich möchte mich dafür entscheiden, auch im ersten Falle die handschriftliche Überlieferung zu wahren.

### XIII. Kapitel.

160. 2. Die Art, wie der finale Relativsatz gebildet ist, ist deswegen zu beachten, weil sie für das Sanskrit falsch ist (vgl. Speyer, Syntax § 273). Im übergeordneten Satze steht das Plusquamperfekt *āgatā āsan*, im untergeordneten Futurum mit *sma*. 192. 21 steht im über- und untergeordneten Satze das Präsens mit *sma*.

9. *iti* fehlt.

11. *l* liest wie *k* *evamabhi*°. Da Lefmann im var. app. die Lesart von *k* nicht verzeichnet, wird im Text ein Druckfehler vorliegen.

162. 21. Da so ziemlich jedes Haus *dharaṇītalasamsthāna-paribhoga* ist, wird man hier *nīlavaidūryamaye* zu *dharaṇītala* ziehen und die Lesart von *A dharaṇītale* in den Text aufnehmen müssen. Zu *dharaṇītala*, das die meisten Hss. bieten, ist zu vergleichen 71. 5; 409. 12.

179. 20. Auch *l* liest *°sadr̥si*°. Die Schwierigkeit wird, wie mir scheint, am einfachsten gelöst, wenn man die Form als acc. sg. fem. auf *-ī* auffaßt und das Kompositum hinter *°sadr̥si* trennt.

181. 15. Man wird wohl *samudānayatā* in den Text setzen müssen. Vgl. *k*, Senart, Mvu. I. XII, und oben 8. 16.

182. 1. Den für das Sanskrit falschen Sandhi *pratikr̥tyevam* hat auch *l*. Was ist *pratikr̥ti*? Steht das Wort für *prakr̥ti*, und ist hier Senart's Anm. zu Mvu. I. 36. 1 (396) anzuziehen??

### XIV. Kapitel.

186. 3. Nach dem ersten *asti* fehlt *iti*. Ebenso fehlt *iti* 187. 11.

7. *l* = *Mss.*, *l* = *α*

9. Auch *l* hat *yathartukā*° (*yathatukā* bei Lfm. ist natürlich Druckfehler). Die Schwierigkeit wird am einfachsten beseitigt, wenn man in *yathartukā* einen nom. pl. m. auf *-ā* erkennt. Der Bindestrich ist dann zu tilgen.

13. Wie aus Z. 14 hervorgeht, kann die Stelle nur bedeuten, daß 500 Leute auf den Treppen aufgestellt werden, d. h. es steht die 3. pl. *parasmaipad*. falsch für die 3. pl. *ātmanep*. in passiver Funktion (vgl. Mvu. I. 7. 13 und Anm.). Nach dem *p. W.* dient zur Ortsbezeichnung bei *utkṣip* und *nīkṣip* der loc., hier sind die beiden Verba mit dem acc. verbunden. (*l* = *Lfm.*)

187. 12. *l* = *Lfm.*

### XV. Kapitel.

*iti* fehlt 198. 3, 8; 200. 17 ff.; 212. 12, 15; 203. 12 ff.; 209, 10; 211. 3, 10; 218. 22; 228 oft.

201. 7. *l* = *HLk* *°yuga*°.

207. 16. Zu *avidhā* vgl. Speyer, Av. Śat. I. 87. 5 und Index.

10. *l* liest *°krudhyamte*.

209. 4. Die 3. sg. *parasmaip*. steht falsch für die 3. sg. *ātmanep*., „er führte sich das Frauengemach vor“.

8. *l* = *ck* *kathayate*. Da *yūyam* sonst ohne Verb ist, ist gewiß zu lesen: *kīmevaṃ kathayata nanu yūyam*, was redet ihr doch so?! Der Imperativ erklärt sich vielleicht so, daß der Sinn des Satzes ist: spricht doch nicht so!

211. 12. Was für ein Kompositum soll *dirghanakhaśmaśruca*° sein? Die Schwierigkeit ist am leichtesten zu heben, wenn man *dirghanakhaśmaśru* von *cā*° trennt und *dirgha*° als *Bahuvrīhi*



faßt. Ob das auslautende *-u* nur Schreibfehler für *-ū* ist (vgl. Senart, Mvu. I. XII), läßt sich nicht entscheiden. Ich kann nom. pl. m. *-u* Stämme auf *-u* und *ū* im Mvu. bis jetzt nur in Versen nachweisen. (*-ū* z. B. I. 10. 3 || III. 454. 19; I. 13. 4; 222. 4; *-u* I. 143. 13; 204. 16 || II. 8. 10.) Sanskrit ist dieser nom. pl. nicht, das Kompositum, welches Lfm. hat, aber erst recht nicht.

217. 1—2. Die Verstöße gegen die Sanskritgrammatik sind so zahlreich, daß sie allein schon auf die Vermutung führen, hier möchte ein Vers vorliegen. In der Tat ist das Textstück von *jaya* an die fehlerlose zweite Hälfte eines Aryaverses.

— — — | — — — — | — — — || — — — — | — — — | — | — — | — ||

Die erste Hälfte stellt sich nach dem gedruckten Texte so dar:

— — — — — — — — || — — — — — — — — | — — — | — ||

Den Fehler im ersten Viertel könnte man abstellen, wenn man (gegen die Hss.!) liest:

*tadā amarā nabhagatāḥ* — — — | — — — | — — — ||

Wie der zweite *pada* aufzubessern ist, weiß ich nicht.

1) *l* liest *muciṣu*, *l* = *ṣ* *vṛstir*. 2) *l* = *L* *ramati*.

229. 9. *l* = *L*. Ist die Lesart von *A* wirklich zu verwerfen? Die Lesart von *S(H)* kann mit der von *A* identisch sein (vgl. oben 16. 20). Jedenfalls ist eine Form *°buddhe 'ti* nach Mvu. I. 155. 19 (vgl. Anm. und unten III. B. VII. 10) durchaus nicht so unwahrscheinlich, wie sie auf den ersten Blick aussieht. Leider gibt Lefmann nicht an, wie *B* liest. Sanskrit — und das ist mir hier die Hauptsache — ist die Lesart, welche Lefmann in seinen Text aufgenommen hat, auch nicht. Der Sandhi ist falsch.

13. *l* hat wie *L* *saṃghaṭanaṃ na śaknu*<sup>o</sup>. Die Stelle ist unverständlich.

## XVI. Kapitel.

228. 5. Es kann sich hier nur um einen Namen Śākī handeln (vgl. Kern, Geschiedenis van het Buddhisme in Indië I. 55). Im Lefmann'schen Index steht das Wort unter *śākya* als *śākya* verzeichnet!

238. 14. *upanisṛtya*, das sich auch noch 243. 16 findet, ist falsch für *upanisṛitya* (Divy. 54. 15; 207. 11; 505. 1; Av. Śat. I. 8. 5; 279. 5). Nach Speyer, Av. Śat. Preface CIX beruht die Lesart auf einer Verwechslung von *nisṛtya* und *nisṛitya* und ist aus dem Texte zu tilgen.

16. *l* = *L*. Zur Bezeichnung des Inhaltes von *dharmā* sollte man einen von *dharmā* abhängigen gen. erwarten. Dieselbe Wendung kommt im Mvu. vor. II. 118. 3; 119. 10 steht *-āyai*; III. 223. 5 *-āye*. Das Durcheinander der verschiedenen Endungen der obliquen Kasus femininer *-ā*-Stämme ist im Mvu. gang und gäbe und von den Volkssprachen aus leicht verständlich. Dieselbe

Kasusverwechslung findet sich im gleichen Ausdrucke noch Lal. Vist. 243. 17; 403. 11.

19. Das, was der Bodhisattva tut, war bisher in der dritten Person erzählt, das Umspringen in die erste kommt ganz unvermittelt und unbegründet und spricht nicht gerade für eine einheitliche Redaktion des Lal. Vist. *aham* als *ayam* zu fassen (vgl. Mvu. I. 5. 2; 53. 2 und Anm.), geht wegen 239. 14 nicht an. *avocāt* fungiert also tatsächlich als 1. sg. Vgl. III. B. VII. 3. 1.

239. 7. *dharmādhi*<sup>o</sup> ist falsch für sanskrit *dharmo 'dhi*<sup>o</sup> und setzt einen nom. sg. auf *-ī* voraus, vgl. 86. 7.

9. *yad* steht falsch für *yam* (vgl. Z. 10).

240. 1. Ob *l* *kalyam* oder *kalpam* liest, läßt sich aus den Schriftzügen nicht ersehen. Es muß natürlich *kalyam* sein. *l* = *α* *tapota*<sup>o</sup>.

2. *l* hat *prāvīkṣet*.

## XVII. Kapitel.

Auf den Seiten 244. 245 fehlt *iti* wiederholt. Ebenso fehlt es 252. 14.

245. 18. Für *cādhigantum* wird *vādhigantum* zu lesen sein (vgl. oben II).

19. Der Infinitiv *adhigantum*, den auch *l* bietet bietet, ist auffällig. *k* liest sich entschieden glatter. Vielleicht ist der Infinitiv hier nur durch den der vorausgehenden Zeile verschuldet.

249. 3. *l* hat *paṭostomata*<sup>o</sup>. Die Bedeutung der Stelle ist unklar.

250. 5. *l* liest *'suddho*. Der Instrumental *'suddhyā* ist doch recht auffällig. Einen Schreibfehler anzunehmen, ist deshalb unmöglich, weil sich 254. 2 ohne var. lect. *alpāhāratayā śuddhīm manyante* findet. Der Sinn kann nur sein: ... halten sie die Unreinheit für Reinheit bez. geringe Nahrung halten sie für Reinheit. Vielleicht sind diese merkwürdigen Wendungen unter dem Einflusse von Konstruktionen wie 248. 15, 16 *nānāvīdhaiścātāpanaparitāpanaiḥ kāyaśuddhīm paryeṣanti* entstanden.

254. 2 = 255. 7. Die Konstruktion von *pratipad* mit dem instr. ist dem p. W. unbekannt. Dagegen ist unter Nr. 11 die Konstruktion mit dem dat. verzeichnet. Da diese Verbindung überdem Lal. Vist. 255. 14 und 18 belegt ist, wird man nicht umhin können anzunehmen, daß die Formen auf *-ayā* (254. 2; 255. 7) dativische Funktion haben. (*l* = Lfm.)

15. *l* = *k* *saṃpu*<sup>o</sup>, 16. *saṃpū*<sup>o</sup>.

255. 6. *l* = *L* *varṇatamuḥ*.

Die Formel kommt fünfmal vor (255. 2, 12, 16; 256. 9—10). An drei Stellen (255. 2, 12, 16) bietet sie keine Schwierigkeit. Da

es ein Substantivum *nībhā* nach dem p. W. nicht gibt, wird man 255. 6 nach 256. 9 ein Kompositum lesen müssen. Dann fehlt aber ein Substantivum, auf das sich die Komposita mit *nībhā* am Ende beziehen könnten. Auch begreift man nicht, wie ein Körper (oder die Haut, Mjjh. Nik. I, 246. 18) schönem Glanze gleichen kann. Man müßte dann schon annehmen, daß *śubhavarṇa* = *suvarṇa* wäre, eine Annahme, die ich nicht begründen kann. Soll man einfach *tanu* statt *nībhā* in den Text setzen?

255. 21. Warum hier Lefmann gegen die Hss. (l = Mss.) ändert, sehe ich umsoweniger ein, als er 254. 7 dasselbe Wort *āsita* mit *i* druckt. An anderen Stellen des Lal. Vist. behält Lfm. auch das *ś* der Hss. gegen *s* des Sanskrit bei (vgl. unten III. B. 1), warum also hier nicht. Eine solche Verwertung der Hss. ist inkonsequent. In diesem Falle schließt sich Lefmann gar an k an!

256. 1. Wenn Lefmann *pārśve* einklammert, klammert er das Subjekt des Satzes ein, sodaß das, was verglichen wird, fehlt (vgl. 254. 9). Auffällig und für das Sanskrit falsch ist, daß *karkaṭa-pārśuka* nicht im Dual steht (vgl. III. B. IV. c). *dvīparivartanā* gehört nach Mjjh. Nik. I. 245. 30 zu *veṇi*. Im Sanskrit müßte dann aber ein Kompositum *dvīparivartanavenivat* stehen. Es liegt wieder Verselbständigung des ersten Gliedes eines Kompositums vor (vgl. 127. 5).

22. Das Kompositum *durdina*° ist alles mehr als Sanskrit. Ich glaube, es ist die einfachste Lösung der Schwierigkeit, wenn man annimmt, daß in dem Kompositum subst. und adj. falsch für adj. und subst. steht. Gibt man die vorgeschlagene Lösung nicht zu, so muß man das Kompositum hinter *°asāni* abtrennen und dies als nom. pl. auffassen. Daß zur Zeitangabe im selben Kompositum zweimal Substantive und einmal ein Adjektiv verwendet werden, ist im Sanskrit nicht üblich.

257. 8 ff. Zur Ortsbezeichnung bei *prakṣip* dient nach dem p. W. und Childers nur der Lokativ. So ist *prakṣip* im Lal. Vist. 257. 11 und 270. 6 konstruiert. Danach muß man annehmen, daß in *karnaśrotābhyām* (Z. 8), *nāśrotābhyām* (Z. 9) und *karnaśrotābhyām* (Z. 9—10) eine falsche Verwendung des instr.-dat.-abl. Dualis für den loc. vorliegt. Im Mvu. wird der instr. oft für den loc. gebraucht, z. B. I. 6. 2 (vgl. Anm.); 50. 13, 14 usw.

Ein f. *śrotā* (257. 11) gibt es im Sanskrit nicht. Da es sich dann nur um *śrotas* (p. W. s. v. Nr. 6, vgl. auch Lal. Vist. 306. 13) handeln kann, liegen Kasusbildungen vom volkssprachlichen Stamme aus vor. Wenn das *-ā-* von *śrotābhyo* nicht unter dem Einflusse der vorausgehenden Duale in die Form gekommen ist, so sieht es wirklich aus, als sei das n. f. geworden. Indessen sind auch die abl. pl. zu vergleichen, die Pischel § 363 aus den Grammatikern anführt. Wie aus 257. 10 erhellt (*mukhadvārena niškūsyate*), steht der abl. seinerseits falsch für den instr. (vgl. Mvu. I. 93. 10 [Vers]; 135. 2).

### XVIII. Kapitel.

263. 22. Die handschriftliche Überlieferung ist an dieser Stelle so unsicher, daß der Anusvāra von *lūham* Schreibfehler sein wird. Ich möchte nach 257. 7 *lūhadur*° in den Text aufnehmen.

264. 10. l = L *ittme*. l hat aber *khalu*. Was ist *ittva*?

18. *it*° fehlt. Desgleichen fehlt es mehrmals S. 266; 269. 3, 7.

267. 7. l liest wie *ś* *°kṛtvā*. Nach der Sanskritgrammatik kann *°kṛtyā* nur instr. von *kṛti* sein. Der instr. wäre falsch für den dat.: „er näht die Lumpen zusammen zur Verfertigung eines Mantels“. Indessen ist, wie der Variantenapparat zeigt, die Lesart, die der Lefmann'sche Text bietet, handschriftlich überhaupt nicht belegt. Nach S. XIII des II. Bandes des Lal. Vist. bezeichnet *ś* alle Hss. außer A, in A aber ist das Wort *kṛtvā* ausgelassen. Es ist also die Lesart von *gl* in den Text zu setzen. Sanskrit wird dadurch aus der Stelle aber nicht, die Absolutivbildung ist für das Sanskrit falsch (Wh. Gr. § 990).

269. 3. l = Lfm.

### XIX. Kapitel.

272. 10. Lefmann liest *vijayayā*, l = *ak vijayāya*. Die Stelle kann doch nur heißen: „er brach auf zur Gewinnung des Sieges“, d. h. ein Dativ muß stehen. Die Lesart von *al* ist also in den Text zu setzen.

274. 1 ff. Da das erste, zweite und dritte Glied der Reihe von Kompositis sich nur auf *puṣkarīṇi* beziehen kann, werden sich auch die anderen Komposita darauf beziehen. Dem Zusammenhang nach ist es das Natürlichste, *puṣkarīṇi* als sg. zu fassen. Dann sind die Formen auf *-āḥ* Z. 2 und 3 falsch (l = Lfm.). Faßt man wegen dieser Formen *puṣkarīṇi* als plur., so werden der Verstöße gegen die Sanskritgrammatik nur noch mehr. Wenn man aber schon Z. 2 und 3 die Formen auf *-āḥ* beibehält, muß man auch Z. 2 mit *al*SH *°channāḥ* lesen. Mir scheint es das Richtigeste zu sein, die Visarga überall zu streichen.

7. Zu *°puṭāparigrhita* mit *ā* ist zu vergleichen *ghatāparigrhītāni* 96. 6.

21. l = L *sunirjāta*. Die Lesart von AS *niryātaḥ* ist vorzuziehen. Mit *nirjātaḥ* ist nichts anzufangen.

275. 11. l liest *daśāvenika*°. Diese Lesart wird in den Text aufzunehmen sein, da das Wort sonst nur als *āvenika* belegt ist.

278. 13. *asītis* liest auch l. Es steht der nom. falsch für den acc. (vgl. 307. 14 ff.).

285. 20. Das lange *-ā-* in *°yikāde*° (so liest auch l) ist kein Sanskrit. Dasselbe Kompositum *śuddhāvāsakāyikādevaputrasahasrāni* findet sich ebenfalls mit *-ā-* 438. 17, wo gewiß *°kāyikā* mit *deva*° zusammendruckend ist (vgl. z. B. 396. 16). Vgl. III. B. III. 1.

289. 14. l liest wie Mss. *jñānivat*.

## XX. Kapitel.

290. 20. Wozu steht hier der Plural *imā gāthā*, wo nur eine einzige Strophe folgt? 291. 12ff. steht bei gleichem Verhältnis der sg. Im Mvu. ist es keine ungewöhnliche Erscheinung, daß der Stamm fem. -ā-Stämme als acc. fungiert, z. B. I. 6. 4 (vgl. 13, 3); 22. 4. Einen acc. sg. fem. *imā* habe ich bis jetzt im Mvu. noch nicht angetroffen. Für die Annahme, daß Strophen verloren gegangen sind, liegt kein Grund vor. (l = Lfm)

## XXI. Kapitel.

301. 20. Auch l liest *tejavat*, das falsch ist für skr. *tejovat*.  
302. 7. Der Gebrauch von *sa°* in *sabodhisattva°* ist jedenfalls nicht sanskritisch. Vgl. zur Stelle Mvu. I. 92. 10. und Anm. S. 448.

17. l = ω *bhikṣavo evaṃ*.

306. 4. Zu *grhṇata* vgl. Senart, Mvu. I. XII. a. 1. Danach wird *n* in *ṇ* zu ändern sein Lal. Vist. 379. 7; 382. 13, 16, 20, 22; 383. 4; 384. 11, 16, 21; 385. 3; 408. 18; 439. 1.

307. 7. *keśāmsi* hat auch l. Ist die Form unter Einfluß des vorausgehenden *urāmsi* entstanden? Sanskrit ist sie jedenfalls nicht.

11. *iti* fehlt hier und auch noch 317. 21; 318. 6.

14—16. Wenn zu *sphuṭamabhūt asitīryojanāni* Subjekt ist, dann ist der Numerus der Verbalform falsch. Faßt man *sphuṭamabhūt* als unpersönlichen Ausdruck: „es wurde hell“, dann steht der nom. falsch für den acc. (vgl. 278. 13). Sanskrit ist der Text hier keinesfalls.

315. 2. l liest wie *ck °yasaṃ*. Vgl. 318. 2.

317. 4. *yaṃ* kann sich nach der Lage der Sache nur auf *vadanam* oder die ganze Handlung *vadanam saṃcārayati* beziehen. In beiden Fällen muß *yaṃ* für *yad* stehen.

8. l = α.

320. 14. l = α, aber l liest *°vāsītām* (vgl. *ck*). Die Lesart *°vāsītā* bietet demnach nur A, LL hat Schreibfehler. Ob in A auch ein Schreibfehler vorliegt, läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit entscheiden. Jedenfalls ergibt die Stellung des Wortes im Satze, daß die Form ein acc. sg. f. sein muß. Will man also die Lesart von A beibehalten, so liegt ein acc. sg. fem. -ā Stämme auf -ā vor. Vielleicht ist es aber ratsamer, -ām zu lesen, wie die Hss. außer A es tun.

Für das -ā- in *°dukūlāni°* kann ich keine Erklärung geben. Für das Sanskrit ist es falsch.

22. l liest wie L *gambhira*. Die von Lefmann in den Text gesetzte Lesart wird also nur von H geboten und ist sicher auszumerzen. Es bietet gar keine Schwierigkeit, die Lesart von A als *°raṃ* auszudeuten (vgl. Mvu. I. XII). Diese Lesart ist gewiß in den Text aufzunehmen.

321. 5. *kṣaṇekṣanā* hat auch l.

6. Da sonst das Objekt der Sache fehlt, ist *pūrva° °krīḍitā* als acc. pl. n. zu fassen.

332. 1. Diese Häufung von hinweisenden Fürwörtern (*tā etā*) ist unsanskritisch.

## XXII. Kapitel.

344. 6 = 345. 2. Nach Mjjh. Nik. I. 247. 37 und Mvu. I. 228. 11 ist der Text zu verbessern in *karmaṇya upa°*.

345. 13. Nach Mjjh. Nik. I. 248. 8 und Mvu. I. 229. 3 kann ich in *āsan* nur die 1. sg. impf. von *as* „sein“ erkennen. Das -n- müßte man dann als eine falsche Ausdeutung eines *ṇ* auffassen. Der Schreiber war von der Richtigkeit des *n* so überzeugt, daß er es sogar nach dem Sandhigesetze behandelte, das für -n nach kurzem Vokal vor Vokal gilt! Das ist eine sehr merkwürdige Art „Sanskrit“.

18. Da sich der Ausdruck in den buddhistischen Formeln sehr gleich bleibt, fällt es auf, daß hier der instr. auftritt, wo oben (344. 6; 345. 1) und im Mjjh. Nik. (I. 247—249) der loc. steht. Es fällt das umsomehr auf, als in *karmaṇye* (Z. 19) ein loc. vorliegt. Ich halte es (vgl. die Bemerkung zu 344. 6) nicht für angängig, *karmaṇye* mit dem folgenden *sthitena* zusammenzudrücken. Ich glaube, man darf nicht mit dem Verlust von *upa* vor *sthitena* rechnen, weil im Mjjh. Nik. (a. a. O.) *sthitē* als das Ursprünglichere in der Formel steht. Dann scheint es mir aber auch wenig wahrscheinlich zu sein, daß mit dem Verluste der Silbe *na* hinter *karmaṇye* zu rechnen ist. Ich glaube also, daß auch an dieser Stelle der loc. das Ursprüngliche ist. Die Instrumentale hätten dann locative Funktion (vgl. Mvu. I. 123. 2 und Anm. zu 127. 17; I. 146. 7; 211. 4 und Anm.).

346. 6 und weiterhin ist *kinpra°* als Kompositum zu lesen.

347. 16 ff. Der Ausdruck *kinpratyaṇya* ist als Bahuvrīhi zu fassen. Das grammatisch falsche *kinpratyaṇyam* vor *sparsā, vedanā, tṛṣṇā, bhava* 347. 18, 19 ist wohl nur der Nachlässigkeit der Schreiber zur Last zu legen. Sie schrieben die Form, die Z. 17 und 18 dreimal richtig steht, gedankenlos weiter. Die var. lect. von S zu Z. 18 *°tyayā vedanā*, und Z. 19 *°tyayo bhavo* bestätigt das.

348. 2—3. *udapādi*, das hier und Z. 17, 18 je 6 mal steht, wird als 3. sg. aor. act. gesichert durch *ālokaḥ prādurbabhūva*.

351. 11. Falls das -ā von *°buddhā* nicht durch die früheren -ā verschuldet ist, ist *vyādhi* f.

14. *sarva ābaddho vimuktīpakṣaḥ* läßt sich nicht konstruieren. Auch die Bedeutung der Stelle ist nicht klar.

17. Die Konstruktion des Satzes: *iha mayā anuttarām* (α *anuvārā*, k *anuttarā*) *samyaksambodhīmabhisambuddhaḥ* ist

sehr verfahren. Zu vergleichen ist 285. 17—18. *tathāgataira-nuttarā* (SH °*rām*) *samyaksambodhī* (L °*dhīm*, 1 °*dhīm*) *abhisambuddhā*, 377. 2 *mayānuttarā samyaksambodhī* (α *bodhim*) *abhisambuddhā*, 418. 15 *aham ... anuttarām samyaksambodhimabhisambuddho*. Ich bin der Ansicht, daß immer die jeweils richtigen Formen in die Formel einzusetzen sind, ohne Rücksicht auf die handschriftliche Überlieferung. Die Schreiber haben, wie mir scheint, die Formel aus dem Gedächtnis niedergeschrieben, ohne im einzelnen ihre Vorlage genau zu beachten, und dabei sind ihnen die Konstruktionen *mayānuttarā samyaksambodhī abhisambuddhā* und *ahamanuttarām samyaksambodhimabhisambuddhaḥ* durcheinander geflossen.

351. 22. Zwar ist im Mvu. das part. präs. pass., mit *-ant-* gebildet, belegt, aber einmal macht es mißtrauisch, daß das part. präs. pass. als verbum finitum fungiert, und dann erweckt *avabhāsyante*, das 352. 8 im selben Zusammenhange gebraucht wird, Bedenken, die hs. Überlieferung hier beizubehalten. Ich glaube, daß keine von beiden Lesarten richtig ist und zwar deshalb, weil diese zwei Präsensformen ganz vereinzelt unter Präteritalformen stehen. Als die Form, aus der sich die beiden hs. überlieferten durch Mißverständnis leicht hätten entwickeln können, ergibt sich *avabhāsyanta* als 3. plur. eines augmentlosen Präteritums (vgl. III. B. VII. 2). Die Schreiber hielten die Form für eine Präsensform, die sie glaubten in fehlerloses Sanskrit umzuwandeln, wenn sie die Endung sanskritisierten.

### XXIII. Kapitel.

367. 9. Es fehlt die Verlängerung des auslautenden Vokals in °*paṭākābhi ratna*°, die für das Sanskrit notwendig ist.

368. 2. 1 = L *stiṣṭhantaḥ*. Vielleicht ist *tastivantaḥ* von dem folgenden *namasyantaḥ* her entstanden. Nach den Parallelstellen (359. 2; 360. 8; 361. 11; 362. 16; 365. 7; 367. 5) wird hier eine Verderbnis vorliegen. Ich glaube, man darf nach diesen Parallelstellen *tasthuḥ* in den Text setzen.

### XXIV. Kapitel.

377. 10. *parinirvātu bhāgavanparinirvātu sugata* ist keinesfalls Sanskrit. Dieselbe falsche Konstruktion findet sich noch 382. 13; 382. 21, während 379. 7; 394. 13—14; 422. 9—10 richtig (Mvg. I. 6. 5 und I. 6. 9) der Nominativ steht, 379. 7 allerdings *sugato* mit falschem Sandhi. Darf man annehmen, daß *bhāgavan* falsch aus °*vaṃ* (P. Gr. § 396) hergestellt ist? (vgl. 345. 13). *sugata* wäre dann nom. sg. m. auf *-a*. Aus dem Mvu. kann ich einen solchen nom. bis jetzt nur aus Versen belegen.

3\*

15. Weder das p. W. noch Childers kennt die Verbindung von *nigrh* mit dem gen. Der Gebrauch des gen. für den acc. ist für das Sanskrit falsch. Verwechslungen beider Kasus finden sich im Mvu., vgl. I. 67. 11, 12 und Anm. zu 67. 9 (Vers); 123. 13 und Anm. (Vers); 215. 12.

378. 15. 1 = α.

379. 9; 380. 14; 384 fehlt *iti*.

380. 4. *sukhaprāptaṃ* ist zum mindesten falsch für *prāpta-sukhaṃ*. Da aber auch die Konstruktion noch recht schwerfällig ist, glaube ich, daß man *sukha* von *prāptaṃ* abtrennen muß, und *sukha* als nom. sg. aufzufassen ist. Aus dem Mvu. kann ich eine solche Form bislang nur aus Versen belegen. Man kann gewiß daran denken, daß der Anusvāra zufällig in allen Hss. fehlt, nur käme das in den Hss. des Lal. Vist. merkwürdig oft vor.

381. 14. *śakaṭācakrāṇi* ist kein Sanskrit, das fem. müßte *śakati* heißen (p. W.).

382. 1. Selbst wenn *śakata* hier plötzlich n. wäre, wäre der acc. pl. bemerkenswert, weil er für das Sanskrit falsch ist.

### XXV. Kapitel.

396. 1. *pare me na vibhāvayeyuḥ*, *me* steht hier als acc., vgl. Mvg. I. 5. 2 *pare ca me na ājāneyyūm*. Im Sanskrit hat *me* nur die Funktion des gen. und dat. Vgl. unten die Bemerkung zu 404. 11.

397. 6. Ist die Lesart von α (*pravarttanāyai*) wirklich zu verwerfen? Sie ist 1) lect. diff. und 2) kommt dieselbe Form des Dativs von *-a*-Stämmen auch sonst noch im Lal. Vist. vor. 31. 21; 401. 3, 13, 19; 31. 21 verwirft Lefmann die Lesart °*tāyai* von A, hier nimmt er °*tāyai* auf und verwirft die Lesart, die er 31. 21 billigt. Das ist keine Konsequenz in der Verwertung der Hss. Die fragliche Form ist auch aus dem Mvu. zu belegen, wenn man annehmen darf, daß °*āyai* eine Verschlimmbesserung aus *-āye* ist (Mvu. I. 4: 4; 40. 6; 47. 16; 80. 7 und öfter).

15. 1 = Lfm. Nach Mvg. I. 5. 3 wird man eine Form konjizieren müssen, die dem *patibhamsu* des Pälitextes entspricht, vielleicht *pratibhāsuḥ*. Jedenfalls scheint sich soviel mit Sicherheit zu ergeben, daß ursprünglich an der Stelle ein augmentloses Präteritum stand. Die Lesart von S (*pratibhāsataḥ*) stammt gewiß vom Schreiber dieser Handschrift.

401. 22 *ete catvāro devatāḥ*; 402. 2 *tān devatān*. Da ich noch kein Beispiel dafür gefunden habe, daß f. *-ā*-Stämme in die maskuline Flexion übertreten, wohl aber dafür, daß es Neutra tun, so glaube ich, daß man in *devata* eine volkssprachliche Form für *daivatam* erblicken muß (vgl. III. B. III. 4<sup>b</sup>). Möglicherweise sind diese sehr auffallenden Konstruktionen auch mit unter Einfluß von *deva* entstanden.

## XXVI. Kapitel.

403. 16. Da *ajñāsyam*, die var. lect. von L, auf sekundärer Änderung eines wie *n* aussehenden Schriftzeichens beruhen wird, bietet sie kein Hindernis, *ajñāsyat* herzustellen (vgl. Mvā. I. XII).

404. 10, 19. Nach 403. 7 ist *dharma* von *desitam* abzutrennen. (Sonst stünde subst. + part. falsch für part. + subst.) Aus dem Mvu. kann ich bis jetzt die Verwendung des Stammes von masc. auf *-a* als acc. sg. nur aus Versen belegen. Vgl. aber P. Gr. § 364.

404. 11. Ich habe noch kein Beispiel gefunden, daß *viheṭh* das Objekt im gen. bei sich haben kann. *viheṭh* wird mit dem acc. verbunden (Divy. 42. 18; 145. 22; 163. 20—21; Av. Śat. I. 229. 8; Lal. Vist. 403. 7, 17). *me* steht also hier als acc. (vgl. die Bemerkung zu 396. 1). Diese Verwendung von *me* ist auch im Mvu. belegt, z. B. I. 56. 10 (vgl. die Anm.); 57. 10, 15.

405. 22. Die Trennung *gautama mā°* kann nach 406. 4 kein Druckfehler sein. *mātmānam* kann nach dem Lefmann'schen Texte kaum ein anderes Wort als *mā* zum ersten Bestandteile haben. Nach Mvg. I. 6. 9 ist indessen in dem Satze eine Negativpartikel überhaupt nicht zu erwarten. Man muß also den Text ändern in *gautamamātmānam* und erklären als *gautama-m-ātmānam*, d. h. es läge hier und 406. 4 ein hiatusstilgendes *-m-* vor.

Die Stelle ist weiter deshalb interessant, weil hier ein acc. sg. *arham* vorliegt. Diese Form wird als acc. gesichert durch *jinam* 406. 4 und indirekt auch durch die angezogene Stelle aus dem Mvg.

406. 4. 1 = B *mātmānam*. Leider ist der Variantenapparat hier unzulänglich. Die Angabe, wie A und L lesen, fehlt überhaupt, außerdem gibt Lefmann die Form, die er in den Text aufgenommen hat, als Variante von SHk an. Ich halte dafür, *mātmānam* in den Text zu setzen.

19. Es liegt kein Grund vor anzunehmen, daß Rohitavastu nicht auch wie Kapilavastu neutr. ist. Dann liegt hier ein acc. sg. eines neutr. *-uṃ*-Stammes auf *-uṃ* vor, der für das Sanskrit falsch ist.

407. 18. Diese Häufung von hinweisenden Fürwörtern (*eṣa sa*) ist nicht sanskritisch (vgl. 392. 1).

Zu *āyusmanta* vgl. 409. 15. Mvg. I. 6. 10 läßt keinen Zweifel, daß in der Form ein voc. zu suchen ist. 407. 18 ist die Form für das Sanskrit unbedingt falsch. Indes ist hier die Form von Lefmann nach 409. 15 (vgl. var. app.) ex conj. in den Text gesetzt. Diese zweite Stelle beweist aber nicht, daß an der ersten (407. 18) auch *āyusmanta* im Texte stand statt des richtigen *āyusmantah*, denn 409. 15 muß *āyusmantah* nach Sandhigesetz *āyusmanta* werden (... *āyusmanta āgacchati*). Wenn man also 407. 18 eine Form konjiziert, wird man schon *āyusmantah* in den Text aufnehmen müssen. Hat man denn aber wirklich Veranlassung, von der handschriftlichen Überlieferung abzuweichen? Die Lesart *-mān* ist nach

der angeführten Mvg.-Stelle sicher abzulehnen, aber der voc. *āyusman*, den A bietet, gibt einen sehr guten Sinn und ist sicher in den Text zu setzen. Aus der zweiten Stelle (409. 15) Schlüsse auf die erste zu ziehen, halte ich für sehr mißlich. Denn einmal besteht zwischen dem Textstück *nanu* usw. und dem vorausgehenden Text keine Gedankenverbindung, dann ist das Stück selbst sehr lässig geschrieben. Im alten Indien hat ebensowenig wie bei uns jemand gedacht (*yusmākametadabhūt*): „hier, ihr Herren, kommt...“, der Vokativ bleibt da eben weg. Die Formel ist von der frühern Stelle stumpfsinnig übernommen, der Plural *āyusmantah* unter Einfluß des vorausgehenden *yusmākam* entstanden.

19. *sma* ist hier falsch angewandt.

408. 4. Da die handschriftliche Lesart *samvidyantaḥ* keinen Sinn gibt, ist wohl zu konjizieren *samvidyanta*. Das Satzschlußzeichen danach muß getilgt werden. Wenn eines zu setzen ist, gehört es zwischen *ca* und *samvidyanta*.

Es kann nach Mvg. I. 6. 10 gar nicht bezweifelt werden, daß *sacedākāṅkṣasi* statt des Lefmann'schen *sa ced°* zu lesen ist. *sacet* in der Bedeutung „wenn“ gibt es aber im Sanskrit nicht.

22. *pañcakāpi* setzt einen nom. pl. m. auf *-ā* voraus.

409. 8. *va* ist nichts weiter als Schreibfehler für *ca* (vgl. II).

12. Die Konjekturen Lefmann's *drṣṭā* ist nicht glücklich. Die handschriftliche Überlieferung ist vielmehr zu wahren, da nach Mvg. I. 6. 12 (*diṭṭheva dhamme*) *drṣṭa eva dharma* zusammenzufassen ist. Die Schwierigkeit liegt also vielmehr in *dharma* als in *drṣṭa*. Ich bin geneigt, nach der ausgehobenen Mvg.-Stelle einfach *dharṃe* in den Text zu setzen (vgl. oben 71. 5).

410. 4. *iṭi* fehlt.

413. 4. So wie Lefmann druckt, fehlt das Subjekt, welches zurechtgemacht oder geschmückt wurde. Man muß *chatradhvaja-paṭākāvītāna* und *gaganātala* von dem jeweils folgenden *sama-lankṛtam* abtrennen und beide Ausdrücke als nom. sg. neutr. auf *-a* auffassen.

6—7. Auch hier scheint wieder ein nom. sg. n. auf *-a* vorzuliegen, denn es ist zweifellos zu lesen *dharmacakra pra°* (vgl. Z. 14).

415. 13. *sa°* in *sasvastikālam ṛtam* ist für das Sanskrit überflüssig.

418. 15. 17. Ist *catusvā°* nur Schreibfehler für *caturṣvā°*? Ich habe keine Angabe gefunden, daß in nepalesische Hss. *ṛṣv* und *ṣv* verwechselt werden. Die handschriftliche Überlieferung ist so merkwürdig einheitlich, daß ich mir als Grund dafür, warum nur der Schreiber von B. 418. 17 die Sanskritform hat, nur denken kann, daß die Form schon in X. stand. Es ist gar zu unglaublich, daß an diesen beiden Stellen, die so kurz aufeinander folgen, alle Schreiber versehentlich das *r* nicht geschrieben hätten. Es ist interessant, daß sich 130. 19 im *sārdūlavikrīḍita*-Verse ein loc. *catusṣū*

findet. Ich glaube, die Annahme, daß *catuṣvā*° (oder *catuṣu ā*°?) im Original stand, ist nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen.

20. Es ist sehr interessant, daß an der entsprechenden Stelle des Mvg. I. 6. 23 ff. ebenfalls *udapādi* steht.

423. 13. Der Instrumental und die folgenden Ausdrücke lassen es als ziemlich sicher erscheinen, daß *parijñātam* statt *parijñānam* zu lesen ist (vgl. SHk und II).

14. Der Instrumental *bodhisattvai* ist in *tvaiḥ* wie *varṇai* 119. 11 in *varṇaiḥ* zu verbessern.

424. 12. Wie ist das -ā- in *ḥṣikādharma*° zu erklären? Sanskrit ist es jedenfalls nicht.

13. Wie ist das 2. -ā- in *asaktābaddhāmuktacittatvāt* zu erklären? *āmukta* als *āsakta* (p. W. s. v. Nr. 4) aufzufassen, ist dem Zusammenhang nach nicht möglich. Der Sinn ist: weil sein Denken nicht festhängt, nicht gebunden, befreit ist.

429. 1. Zu *dullabha* vgl. Mvu. III. 109. 5 (Index). Die Annahme, daß eine Assimilation vorliegt, ist wegen *ucchāṅga* 429. 14 nicht abzuweisen.

8. Ist gewiß *samādāpanatva*, 436. 1 *°dāpaka* zu lesen (vgl. Śikṣ. 309. 15 (vgl. Index), Divy. 142. 5; Sp. 200. 4; Lal. Vist. 430. 11—12; 431. 8. 19—20; 432. 6—7. 18).

8. 9. Der acc. *vairamanyaṃ* ist unverständlich. Man wird annehmen müssen, daß der erste Teil des Kompositums verselbständigt wurde. Dasselbe gilt von *°kausalayamsuśikṣidvāt* Z. 13.

## XXVIII. Kapitel.

438. 16. Am einfachsten scheint sich mir die Schwierigkeit zu lösen, wenn man *saha* mit dem folgenden Kompositum zusammendrückt. Der Text wird dadurch zwar auch kein Sanskrit, aber er wird besser, als er ist (vgl. Mvu. I. 62. 5 und Anm.).

20. *dharmaparyāya* ist gewiß von *sūtrānto* und *mahāvai-pulya* von *bodhisattva* abzutrennen (vgl. 7. 18 und Sp. 5. 8). Die Formen sind als nom. sg. auf -a aufzufassen.

439. 20. Die Schwierigkeit, die das -ā- in *anuttarāsamyakṣaṃbodhim* bietet, ist, wie ich glaube, am einfachsten zu heben, wenn man *amuttarā* von *sam*° loslöst und als acc. sg. f. auf -ā faßt.

441. 7. Nach 32. 18 und 33. 16 ist *pratīpūrtiyā* zu lesen. Die var. lect., die Lefmann aufgenommen hat, ist nur Schreibfehler dafür (32. 18 liest z. B. 1 *°pūryai*).

442. 1. *avahitāḥ śrotāḥ* ist ganz unverständlich. Die Stelle wird wohl zu verbessern sein nach Sam. Nik. I. IV. 2. 9. 1 *ohitasotā dhammaṃ sunanti*. Dann läge hier ein für das Sanskrit falscher nom. auf -aḥ statt auf -āḥ vor.

21. Warum lehnt Lefmann hier *atiṣṭhamāno*, wie α liest, ab?

*adhīṣṭhamāno* ist ganz unverständlich, während α einen recht guten Sinn gibt: „ohne stehen zu bleiben, Halt zu machen, d. h. ohne Unterbrechung“.

## B.

### I. Zur Rechtschreibung der Prosa des Lal. Vist.

An Buchstabenverwechslungen sind mir die folgenden aufgefallen:

*b* und *v* 2. 21; 64. 20; 65. 15; 72. 18; 352. 12.

*v* und *b* 41. 2.

Es wird das Beste sein, sich immer an die klassische Rechtschreibung zu halten (Senart, Mvu. I. XI).

*l* und *ḍ* 41. 9; 152. 18; 272. 13; 289. 1; 318. 16; 321. 15; 432. 17.

*l* und *r* 76. 15; 249. 3

*r* und *l* 125. 18; 274. 7

} vgl. Speyer, Av. Śat., Preface CIX.

*ch* für *cch* 352. 5. *cch* ist in den Text zu setzen (vgl. II).

*t* für *ṭ* 149. 4, 5 (*ṭṛuti*); 211. 20 (*vātikā*).

*ḍ* für *d* 317. 15 (*gaḍā*), so liest auch I.

*n* für *ṇ* 423. 12. *n* ist einzusetzen (vgl. II).

*sth* für *ṣṭh* 31. 3, 6 *adhīsthāna*; 48. 21 (2mal *adhīsthāna*); 277. 13 *supratīsthāna*.

*ṣṭ* für *st* 415. 18 *abhyāṣṭavit*.

*s* für *ś* 2. 8; 63. 4; 65. 2; 76. 10; 117. 17; 129. 3; 205. 14; 211. 12 usw.

*s* für *ṣ* 3. 1; 122. 5; 249. 6; 429. 22; 430. 20.

*ś* für *s* 35. 4; 76. 16; 106. 13; 207. 7; 211. 22; 251. 7; 255. 1; 256. 20 usw.

Lefmann hat 13. 17; 29. 14; 46. 22 (2mal); 61. 2; 64. 12 *ṣṣṭhā* in den Text aufgenommen. Die Lesart hat keinen kritischen Wert, da *ṣṣ* und *ṣṭh* in nepalesischen Hss. oft nicht zu unterscheiden sind (Sen., Mvu. I. XII); sie ist überall zu tilgen. Hierher gehört nach Speyer, Av. Śat., Preface CIX auch *śradḍhyai* 33. 13; 34. 14. Es ist *śradḍhyai* in den Text zu setzen. Auch *trāyatrīṃśa* (Stellen im Index), bez. *trāyatrīṃśat* (98. 4; 218. 15; 225. 17; 270. 11) (so liest auch I), ist auszumerzen und *trāyatrīṃśa(ṭ)* zu lesen. Vgl. Speyer, Av. Śat., Preface CIX, Z. 22. Als schlechte Orthographie — und weiter nichts — ist auch die Schreibung *tv* für *ttv* aufzufassen, und es ist nach der klassischen Rechtschreibung zu verbessern *ḍattvā* 181. 2; 266. 22 (vgl. 238. 2); *bhittvā* 319. 5; *chittvā* 225. 16; 226. 14; 306. 16. Vgl. Mvu. I. XVII. a. 1.

Um eine schlechte Orthographie oder eine falsche Ausdeutung der Schreibvorlage wird es sich handeln, wenn *ṣy* steht:

1) für *kṣ* 126. 12 *śiṣyāpayiṣyasi*; 156. 19 *śiṣyā* (richtig 125. 19);

2) für *kṣy* 141. 11 *abhiniveṣyati* (= °*veksy*°).

Ob in *drakṣasi* 73. 3; *prativakṣanti* 88. 15 (III. A); *parimokṣante* 104. 16, 17 eine ungenügende Sanskritisierung oder nur defektive Schreibung vorliegt, kann ich nicht entscheiden.

## II. Sandhi.

1) Im Hiatus bleiben:

*a + a* 15. 6; 44. 14 und öfter. *a + ā* z. B. 17. 5. *a + i* 267. 17. *a + u* 5. 11; 8. 19; 15. 16; 29. 13—14. *a + ū* 5. 8. *a + r* 5. 5; 8. 5; 15. 13, *a + e* 23. 9; 44. 13.

*ā + a* 17. 11. *ā + ā* 155. 1. *ā + u* 16. 22. *ā + o* 72. 1.

*i + a* 15. 17; 17. 20, 21. *i + i* 19. 4. *i + r* 18. 19.

*ī + a* 16. 7, 15. *ī + r* 21. 7, 21.

*u + a* 30. 22. *u + r* 20. 13.

*e + a* 10. 22 (l - || -); 15. 10; 30. 8 ff.; 39. 21; 71. 18.

*e + ā* 40. 6; 211. 4; 382. 7. *e + u* 16. 22; 76. 20; 245. 18.

*e + r* 54. 19; 102. 9. *e + au* 202. 12.

2) Anusvāra bleibt sporadisch vor Vokalen erhalten:

*aṅ + a* 14. 5; 20. 15; 101. 15. *aṅ + r* 21. 1; 26. 5. *aṅ + e* 26. 3.

*āṅ + a* 46. 22. *āṅ + r* 18. 20.

*iṅ + a* 125. 20. *iṅ + u* 125. 22.

3) Visarga:

*aḥ* bleibt vor *e* 343. 17. wird *o* vor *s* 69. 3; 379. 7 vor *p*.

*iḥ* bleibt vor *n*, *d* 284. 13, 14, 15.

*uḥ* bleibt vor *o* 331. 21.

4) Künstlicher Hiatus wird durch Kontraktion der Vokale, die im Hiatus stehen, beseitigt. Der ausgefallene Konsonant ist ein:

*y* 20. 12 (*pratiṣṭhateti*); 229. 9 (*abhisambuddhyeti*).

*s* 154. 7 (*latottari*, vgl. III. A).

5) Hiatusstilger:

*m* 2. 22; 405. 22. Vgl. überall III. A.

6) Präkritische Kontraktionen:

*a* wird mit *e* kontrahiert zu *e* 34. 14 (III. A). *a* mit *o* (= skr. *au*) zu *o* 41. 5; 286. 12; 440. 6.

*aṃ* mit *ā* zu *ā* 15. 9 (*mādattādāsyatha*); 278. 3 (*bodhimandā-lamkurvanti*); 319. 5 (*ardhakāyābhyūnnāmya*). (Vgl. Mvu. I. 12. 16 und Anm.) *aṃ* mit *i* zu *e* (*parameti*) 102. 9 (III. A).

## III. Lautliche Unregelmäßigkeiten in der Prosa des Lal. Vist.

1) Es finden sich lange Vokale am Ende erster Kompositionsglieder, wo im Sanskrit kurze Vokale stehen müßten:

*a*: *ā* (cfr. III. A) 83. 6; 86. 15; 95. 8; 96. 9; 98. 14; 274. 7; 285. 20 = 438. 17; 320. 14; 381. 14; 424. 12. 4. 8 = 30. 22?; 8. 22.

*i*: *ī* 126. 12 (vgl. III. A). 58. 4 (vgl. III. A).

2) Sanskritisch auslautende Konsonanten fehlen:

-*t*: 82. 15 *marukanyā*; vgl. Mvu. III. 71. 1 (Stelle nach dem Index) *maruputra*.

-*s*: 49. 2 = 301. 20 (*teja*); 63. 4 (*catuṣṭhūna*); 84. 7 (*divyacakṣuṣṭra*); unsicher 71. 22; 432. 5 (*caḥsu*, vgl. p. W. s. v.); 72. 2? (*uragaṇḍa*); 212. 21 (*duṣpārsanīya*); 249. 4 (°*śirot*°); 249. 10 (*pañcatapaika*°); 254. 19 (°*vakṣādini*); 386. 5. 7 (*sarpimāṇḍa*, vgl. Av. Śat. I. 15. 13; 198. 3); 429. 11 (vgl. 430. 7—8) (*sarpi*, vgl. p. W. s. v.); 395. 22? (*tamopa*, vgl. p. W. s. v. *tama*).

3) Assimilation von Konsonanten:

a) *ts* wird *cch* 429. 14 (*ucchaṅga*, vgl. 106. 1). Vgl. Mvu. I. 27. 10. 13.

b) *rl* wird *ll* 429. 1 (*dullabha*). III. A.

4) Unregelmäßigkeiten in der Vokalsteigerung.

a) Die Vṛddhierung ist unterblieben: 20. 13 (*magadheṣu janapadeṣu*); 86. 13; 289. 7 (*lokika* für *lau*°); 266. 4; 367. 7; 368. 1; 396. 14; 401. 1 (*antarikṣā devā*°); 366. 11; 367. 4 (*caturmahārājika*, richtig 401. 8, 9; vgl. Mvu. I. 30. 16 und Anm.); 401. 6, 15 (*asuraḥ* für *ās*°, vgl. Speyer, Av. Śat. I. 109. 7 und Anm. 8); 417. 10 (*punarbhavikī* für *pau*°).

b) Guṇa statt Vṛddhi: *devatam* falsch statt *dai*° 382. 6 (2mal); 401. 22 (III. A) *eṇeya* falsch für *ai*° 105. 22; 429. 17.

c) Vṛddhi steht an falscher Stelle: 22. 22 °*jānapada*.

## IV. Nomen.

a) Geschlechtswechsel:

1) masc. wird neutr.: 17. 12 *gandha* (2mal); 34. 3 ff. *bhodyaṅga*; 65. 10; 70. 20 *vyūha*; 120. 5 *vikṣepa*; 301. 8 *svapna* in der Bedeutung Traum (vgl. p. W. s. v. Nr. 4); 345. 12 *kalpa* Weltperiode, vgl. Mvu. I. 229. 3. Der Übertritt von masc. Wörtern in die neutr. Flexion ist im Mvu. sehr oft zu belegen.

2) neutr. wird masc.: 76. 15, vgl. III. A.; 273. 21 sūtra. Derselbe Wechsel läßt sich aus dem Mvu. belegen, z. B. I. 29. 3 (Vers).

3) masc. wird fem.: 277. 3 *kāciviheṭhābhūt*; 3. 14; 10. 17 *raśmi*, vgl. III. A. Aus dem Mvu. kann ich Beispiele für diesen Wechsel nur für ĩ-Stämme geben, z. B. I. 54. 6, 7; 65. 11 (Vers).

4) neutr. wird fem.: 6. 3 *adhivāsana*. Derselbe Wechsel findet sich beim gleichen Wort Mvu. I. 114. 2 (Vers).

b) Für die Unsicherheit, das grammatische Geschlecht zu unterscheiden, spricht die Inkongruenz im Geschlecht zwischen dem Substantivum und den dazugehörigen näheren Bestimmungen:

4. 9—10; vgl. III. A.

47. 2 *uttarebhyo digbhyo* (l = Lfm.). *anye ca bahūni devasahasrāṇi*.

50. 16, 19 *bodhisattvasahasrāni sarva ekajātīpratibaddhāḥ*.

84. 1 (vgl. III. A). *anye ca bahavo devaputrāḥ śatasahasrāṇi*.

99. 1 *brāhmaṇasahasrāni . . . śrāvayantāḥ*.

117. 17, 18 *kanyāsahasrāni jātāḥ*.

124. 1 *kanyāsahasrāni sarvālamkārahūṣitāḥ sthūtā abhūvan*.

150. 14 *yāvanti yojanakotyāḥ*.

183. 15 *bahūni devatāsahasrāni ye samprāptā abhūvan*.

226. 15, 16 *devaputrasahasrā hṛṣṭāstuṣṭā udagrā attamanasāḥ*.

239. 9 *yadahaṃ dharmaṃ jānāmi, bhavānapi taṃ jānāti, yaṃ bhavān jānāti . . .*

317. 17, 18 *muktasukusumāni ca mahimavakiranto*.

401. 22 *ete catvāro devatāḥ*; 402. 2 *tān devatān*.

409. 8 *amṛtaṃ mayā sākṣātkṛto . . .*

438. 17 *devaputrasahasrāni ye*.

Solche Konstruktionen sind im Mvu. nicht selten z. B. I. 193, 18; 74. 6 Vers.

c) Der Plural steht, wo im Sanskrit der Dual stehen müßte:

254. 9 *evameva me pārśukā abhūvan*.

255. 22 *karkatapārśukā vāha*.

386. 11; 387. 10 *trapuṣabhallikānāṃ vaṇijām*. 386. 13 *tān vaṇijo* (nämlich Trapuṣa und Bhallika). Vgl. z. B. Mvu. I. 24. 1; 38. 1; 44. 5 usw.

d) Kasusvertauschungen:

1) nom. für acc.: 278. 13 (vgl. III. A); 307. 14 (vgl. III. A); vgl. Mvu. I. 43. 7—8 (gesichert durch 48. 13) Vers, vgl. Anm. zu I. 237. 10.

2) acc. für nom.: 16. 11 (vgl. III. A); 17. 1 (vgl. III. A); 39. 16 (vgl. III. A); 345. 14 (vgl. Mjjh. Nik. I. 248. 9) *evamāyuspramānam*. Vgl. Mvu. I. 49. 12; 204. 7 (Vers); 247. 15.

3) instr. für dat.: 254. 2 (vgl. III. A). Vgl. Mvu. I. 48. 8 (Vers) und Anm. = I. 82. 4.

4) instr. für loc.: 119. 11 (vgl. III. A); 123. 19—20; 253. 21;

257. 8 (Dual, vgl. III. A); 274. 10 ff.; 345. 18 (vgl. III. A). Vgl. Mvu. I. 51. 14; 123. 2 (und Anm. zu 122. 17, Vers); 148. 1.

5) dat. für instr.: 5. 18; 6. 17; 238. 3; 401. 4, 14; 413. 15 *°anukampāyai*. Vgl. Senart's Anm. zu Mvu. I. 39. 6. Lal. Vist. 88. 1; 103. 7 steht richtig der instr. Vgl. Mvu. I. 235. 8 (Vers).

6) dat. für gen.: 238. 16 (vgl. III. A); 243. 17; 403. 11. Vgl. auch Mvu. I. 165. 8 (Vers).

7) abl. für instr.: 257. 8 (vgl. III. A). Vgl. Mvu. I. 132. 14 *saha caurebhyāḥ* (Vers); 135. 2.

8) gen. für acc.: *me* 396. 1 (vgl. III. A); 404. 11 (vgl. III. A); 377. 15; 403. 6 bei *śru* (*aśrutavāndharmasya*, vgl. Mvu. I. 8. 15). Vgl. Mvu. I. 67. 11—12 (Vers) und Anm.; 123. 13 (Vers).

9) gen. für instr. als logisches Subjekt beim Passivum (vgl. Mvu. I. 36. 14; 81. 18 [Vers]; 115. 3 [Vers] und Anm.; 129. 12 [Vers] und Anm.):

2. 18—19 *pūjītascatasrṇāṃ pariṣadāṃ*.

4. 6 *samanantarapṛṣṭāśca . . . devaputrāḥ tasyā buddhānusmṛtyasaṅgajñānalokāyā raśmyā abhiścai*.

244. 10 *kasya vā dharmāṃ deśitam ājānāsi*.

251. 22 *tato me °śrotṛānyuparuddhāni abhūvan*. Vgl. Mjjh. Nik. I. 244. 10, 24 *ahaṃ uparundhiṃ*.

403. 7 *yaśca me dharmāṃ deśitam ājānīyāt* (vgl. 404. 10 . . . *mayā* . . .).

404. 19 *tarhi mama dharmā deśitam ājānīyanti* (vgl. Senart's Anm. zu Mvu. I. 129. 12).

409. 4 *asti te °darśanaviśeṣāḥ sākṣātkṛtāḥ*.

#### Deklination.

1) masc. -a-Stämme.

nom. sg. auf -a. 86. 7 (vgl. III. A); 239. 7 (vgl. III. A); 377. 10 (vgl. III. A); 438. 20 (vgl. III. A). Aus dem Mvu. kann ich diese Form bis jetzt nur aus Versen belegen.

voc. sg. auf -ā. *mārṣā* 61. 16; 226. 4 (245. 11 steht richtig -ā). Im Mvu. habe ich solche Formen bisher nur in Versen angetroffen.

acc. sg. auf -a. 404. 10 (vgl. III. A).

dat. sg. auf -āyai. 31. 21 (*nīhsargāyai*); 397. 6 (vgl. III. A); 401. 3, 13, 19.

nom. pl. -ā. 19. 19 (vgl. III. A); 67. 22 (vgl. III. A); 159. 17 (vgl. III. A zu 159. 10); 186. 9 (vgl. III. A); 408. 22 (vgl. III. A). Im Mvu. ist diese Form nicht selten zu finden, z. B. I. 6. 13, 14, 16; 7. 4, 5, 12 usw.

acc. pl. auf -ā. 4. 8? (vgl. III. A); 30. 22; 382. 1 (vgl. III. A). Die Form ist häufig im Mvu. belegt, z. B. I. 3. 1; 24. 12 (Anm.); 26. 15 (Anm.).



- 2) neutr. -a-Stämme.  
 nom. sg. -a. 19. 12 (vgl. III. A); 380. 4 (vgl. III. A); 413. 4—7 (vgl. III. A).  
 nom. pl. auf -ā. 84. 1 (*śatasahasrā*); 226. 15; 256. 17 (vgl. Z. 16); 321. 5, 6 (vgl. III. A); 351. 11 (*parijñātā sattvacarītā*); 396, 17 *atīcrāntavarṇā*. Diese Form ist im Mvu. nicht selten belegt, z. B. I. 5. 3; 5. 6; 27. 3; 148. 12; 194. 7.  
 Anm. Lal. Vist. 307. 7 (vgl. III. A) findet sich *keśāṃsi*.
- 3) fem. -ā-Stämme.  
 acc. sg. auf -ā. 155. 18 (vgl. III. A); 290. 20 (vgl. III. A); 439. 20 (vgl. III. A). Dieselbe Form ist im Mvu. belegt I. 6. 4; 19. 9; 20. 4; 22. 4 usw.  
 dat. sg. auf -āya. 416. 18 (*abhijñāya*). Vgl. Mvu. I. 46. 11; 47. 10; 81. 11.  
 gen. sg. auf -āyā. 159. 10 (vgl. III. A); 204. 21 (*trṣṇāyā sa°*). Diese Form findet sich im Mvu. I. 130. 4; 194. 7.
- 4) masc. -ī-Stämme.  
 nom. sg. auf -ī. 19. 12 (III. A); 34. 16 (vgl. III. A); 102. 12 (vgl. III. A). Vgl. Mvu. I. 1. 2; 21. 4, 5; 22. 11; 63. 16.
- 5) masc. -ū-Stämme.  
 nom. sg. auf -u. 30. 3 (vgl. III. A). Vgl. Mvu. I. 27. 6; 35. 13; 37. 9.  
 nom. pl. auf -ū? 211. 12 (vgl. III. A). Im Mvu. habe ich solche Formen bisher nur in Versen angetroffen.
- 6) neutr. -ū-Stämme.  
 nom. acc. auf -um. 406. 19 (vgl. III. A). Vgl. Mvu. I. 45. 16; 47. 15.
- 7) fem. -ī-Stämme.  
 nom. sg. auf -ī. 19. 12 (vgl. III. A); SS. 31. 32. 33. 34. 35. 36 (vgl. die Bemerkungen am Ende des 4. Kapitels); 86. 8 (vgl. III. A); 247. 6 (*nanditī*) = 248. 3. Vgl. Mvu. z. B. I. 135. 4; 196. 15.  
 nom. sg. auf -ī. 148. 9 (*viśaṃjñāgatī*, l = L °gatī vgl. p. W.). Im Mvu. kann ich diese Form nur in Versen nachweisen.  
 abl. sg. auf -ā *jātyā* vor p. 226. 19.
- 8) fem. -ī-Stämme.  
 a) Einsilbige Stämme:  
 nom. sg. -ī. 32. 8 (vgl. die Bemerkungen am Ende des 4. Kapitels).  
 b) Mehrsilbige Stämme:  
 acc. sg. auf -ī. 179. 20 (vgl. III. A).  
 nom. pl. auf -ī. 77. 10 *sarvanadī ca prasrayāṇī ca*. Vgl. Mvu. I. 107. 6—7 (śloka).  
 acc. pl. 301. 22 *krandantyaḥ*. Vgl. *vasantatilaka* 124. 18; 125. 8.

- 9) r-Stämme (Verwandtschaftswörter).  
 nom. pl. fem. r-Stämme. °*duhitā*(h?) 265. 6 (unsicher).  
 acc. pl. *duhitriḥ* 301. 21 (vgl. 320. 1). *duhitṛṇ* 323. 20; 330. 7.

## Konsonantische Stämme.

- 10) masc. -n-Stämme.  
 nom. sg. m. *anavalokitamūrdha iti* 424. 10 (? vgl. p. W. s. v. *mūrdha*).  
 loc. sg. *mūrdhani* 66. 14 (Mvu. I. 183. 16 śloka).
- 11) masc. Stämme auf -man.  
 acc. pl. °*dharmāṇaḥ* 226. 19.
- 12) neutr. Stämme auf -man.  
 nom. acc. sg. *sthāmaṇ* 153. 3; 154. 13. 21 (so lç, als lect. diff. vor A vorzuziehen); 264. 2. *premaṇ* 410. 1. Vgl. Mvu. I. 104. 17 (*rathoddhatā*); 169. 6 (śloka); 225. 13 = II. 28. 14 (*āryā*).
- 13) Stämme auf -in.  
 a) masc.  
 gen. pl. auf -inām. 46. 21; 150. 4 (*paranirmītavāśavartīnām*); 91. 8 (*bhūtavādīnām*); 275. 13 (*sarvaparaprawādīnām*). In den Versteilen des Mvu. ist die Form öfter zu finden.  
 b) neutr.  
 nom. sg. -inaṃ. °*gāmīnaṃ* 16. 1, 10; 24. 3, 4 (4mal). °*dharmīnaṃ* 16. 1, 10. Im Mvu. kann ich bis jetzt keine solche Form nachweisen.
- 14) Stämme auf -ant, -at.  
 acc. sg. m. *arhaṃ* 405. 22 (vgl. III. A).  
 acc. pl. m. *iyanto* 31. 6; *radantaḥ krandantaḥ* 302. 4. Vgl. Mvu. I. 27. 3; 33. 6.
- 15) Stämme auf -mant, -mat.  
 nom. sg. n. *ṛddhīmantam* 16. 1, 10.
- 16) Stämme auf -vant, -vat.  
 acc. pl. m. *bhagavanto* 4. 8.  
 acc. sg. n. *sarvāvantaṃ* 4. 14; 291. 9, 21.  
 Im Mvu. habe ich beide Formen noch nicht gefunden.
- 17) Stämme auf -j.  
 gen. pl. *vaṅjānām* 387. 11.
- 18) neutr. Stämme auf -as.  
 nom. acc. sg. mit Übertritt in die a-Flexion auf -aṃ. *vratatapaṃ* 211. 13; 244. 1; *śrotam* (Ohr) 409. 10. Vgl. Mvu. I. 27. 8.

formaler instr. dat. abl. dual. *śrotābhyām* 257. 8 (vgl. III. A).  
formaler abl. pl. *śrotābhyo vi*, 257. 11 (vgl. III. A zu 257. 8).

19) neutr. Stämme auf *-is*.  
nom. acc. sg. *jyotiṃ* 246. 17; 247. 7.

20) *-s*-Stämme am Ende adjektivischer Komposita.  
nom. sg. m. *ugratejo* 39. 13 (5. 13. °*tejasā*); 442. 1 (ex conj., vgl. III. A). Vgl. Mvu. I. 42. 3; 61. 8.  
nom. pl. m. *durmanāḥ* 397. 21. Vgl. Mvu. I. 103. 7, in Versen ist die Form oft zu belegen.  
nom. sg. n. *kṛṣṇasīrasaṃ* 16. 9; *ujjvalitatejasam* 21. 4.

21) Komparative auf *yas*.  
acc. sg. m. *pāpīyasaṃ* 318. 2; *pāpīyamsaṃ* 315. 2; l = s °*yasam*.

## V. Pronomen.

1) Pron. der 1. Person.  
acc. sg. *me* 396. 1; 404. 11 vgl. Mvu. I. 56. 10 und Anm.; 57. 10, 15.  
instr. sg. *me* 251. 22; 403. 7.

2) Pron. der 2. Person.  
instr. sg. *te* 409. 4.

3) Geschlechtiges Pronomen.  
nom. acc. sg. n. *taṃ* 16. 20; 105. 5; 140. 9—10; 209. 4; 269. 19; 291. 9. Vgl. Mvu. I. 26. 7; 32. 10; 33. 10 und öfter.

4) *idaṃ*.  
acc. pl. m. *imām* 88. 14 (vgl. III. A).  
nom. acc. sg. n. *imam* 400. 15.  
Im Mvu. habe ich noch keine der beiden Formen gefunden.

5) *enad*.  
nom. acc. sg. n. *enaṃ* 238. 18; 269. 2.

6) Relativum.  
nom. acc. sg. n. *yaṃ* 18. 17 (vgl. III. A); 317. 4 (vgl. III. A). Vgl. Mvu. I. 104. 1; 122. 9.

7) Fragepromen.  
nom. acc. sg. n. *katamaṃ* 26. 3.

8) Pronominaladjektiva.  
acc. pl. *sarvā* 3. 14 (vgl. III. A).

## VI. Zahlen.

1) *viṃsat*° 146. 14. Vgl. Mvu. I. 228. 17 acc. *viṃsat*, 89. 6.  
2) *aṣṭaviṃsat* 67. 10 (vgl. 66. 5). Vgl. Mvu. I. 89. 10 *aṣṭaviṃsadbhīr*.  
3) *dvātriṃsatiśca* 149. 17; *dvātriṃsateḥ* 36. 8; *ṣaṭtriṃsateḥ* 36. 9.

### Zahladverbien.

*saptakṛt* (= *saptakṛtvas*) 379. 19 (vgl. 380. 1).

## VII. Verbum.

### 1. Aktivendungen im Medium.

22. 10 *kathayati* für °*te*; 186. 13 (vgl. III. A); 209. 4 (vgl. III. A); 320. 19 *kurvanti* für *kurvate*. Vgl. Mvu. I. 21. 4; 40. 7, 8, 9, 10.

### 2. Augment.

#### 1. Das Augment fehlt:

##### a) im Präteritum, und zwar

1) in der 3. sg. impf. act.: *upasaṃkrāmat* 6. 8; 55. 18; 102. 3, 4, 10, 16; 113. 3; 132. 11; 140. 9; 142. 10; 143. 14; 183. 19; 238. 5; 244. 9; 245. 2; 286. 8; 289. 11; 290. 12; 291. 8; 292. 10, 22; 294. 12, 22; 363. 22; 377. 9; 394. 9; 396. 6; 398. 12; 407. 13.

Formal 3. sg. ist die Form 364. 16; 366. 12 (vgl. III. B. VII. 3. 2).

*prakrāmat* 142. 19; 245. 15; 246. 2; 405. 3; *avakrāmat* 55. 5.

2) in der 3. pl. impf. act.: *upasaṃkrāman* 4. 15; 50. 17, 20; 51. 2; 145. 17, 18; 320. 5; 360. 10; 382. 11; 383. 20; 386. 6; 396. 18; *prakrāman* 264. 21 (*prakrāmanste*); *upagacchan* 265. 2.

3) in der 3. sg. impf. med.: *upapadyata* 98. 4; *avatiryata* 86. 18. (Die letzte Form ist unsicher, da l wie k liest, und Lefmann die Lesart von k [*vatiryya*] nicht verzeichnet.)

4) in der 3. pl. med.: *avabhāsyanta* (ex conj.) 351. 22; 352. 8 (vgl. III. A).

5) in der 1. sg. aor.: *pratijñāsiṣaṃ* 418. 15, 19.

6) in der 3. pl. aor.? ex conj. 397. 15 (vgl. III. A).

##### b) im Konditional:

1. sg. *deśayīṣyaṃ* 403. 16. 3. sg. *vyahēṭhāyīṣyat*.  
Im Mvu. fehlt das Augment sehr oft.

##### 2. Das Augment steht an falscher Stelle:

108. 4 *upāsaṃkrāmat*, 142. 2 *upāsaṃkrāman*. Vgl. Mvu. I. 128. 16 *apreṣaye*.

## 3. Personenvertauschungen.

1) Die 3. sg. wird gebraucht für die 1. sg.: 60. 17 (vgl. III. A); 118. 18 *kutrāhamupaneṣyata iti*, 1 = SLHk; 238. 19—20; 239. 6, 8 *ahamavocat*; 239. 18 *ahaṃ . . . prakrānto 'bhūt*; 240. 2 (*a*)*haṃ . . . piṇḍāya prāvīkṣat*; 265. 21 *aham adrākṣit*; 265. 22 *ahaṃ . . . avanato 'bhūt*; 269. 2—3 *ahaṃ . . . abhisaṃbhotsyate*. Vgl. Mvu. I. 51. 11, 12; 84. 16 (Vers) und Anm.; 92. 15 (Vers) und Anm.

2) Die 3. sg. wird gebraucht für die 3. plur.: 4. 17; 6. 15 lesen alle Hss. (vgl. III. A zu 4. 17) *avocat*; 60. 1 *sarve . . . deveśvarā ekamekamevaṃ samjānīte* (vgl. III. A); 66. 21 *vidyuto . . . samjanayati* (vgl. III. A); 106. 8 *samvidyate . . . anuvyañjanāni*; 120. 8 *sarve . . . abhāṣata*; 129. 7 = 343. 20 *yadāryā ācakṣate* (ebenso Mvu. I. 228. 7; vgl. Mjjh. Nik. I. 247. 28; wenn die Form nicht als Plural zu *ācakṣate* aufzufassen ist); 352. 2ff. (18 mal); 364. 16 *devā(h) upasaṃkrāmat*; 366. 12 *mahārājānaḥ . . . upasaṃkrāmat* Vgl. Mvu. I. 8. 1 und Anm.; 38. 2; 55. 3, 5, 11; 56. 10 und öfter.

3) Die 2. sg. steht für die 2. pl.: 17. 4 *uttiṣṭha* (vgl. III. A); 274. 18 *yatkhalu mārsā jānīyāḥ*. (Nach 275. 14—15 muß es sich um einen Plural handeln.)

## 4. Zum Gebrauch der Präterita.

Die verschiedenen Präterita werden ohne feste Regel gebraucht. So stehen bei ganz gleichen Verhältnissen nebeneinander:

impf. und aor.: 120. 4, 5 *prāmuñcan* und *akārṣuḥ*.

256. 19 *aḡamat* und *akarot*.

impf. und pf.: 281. 13 *abhāṣat* und 284. 17 *tustuvuḥ*.

291. 8 *upasaṃkrāmat* und 291. 21 *upajaḡama*.

prät., gebildet aus präs. mit *sma* und perf.:

291. 21 *upajaḡama* und 291. 22 *saṃchādayati sma*.

293. 14 *abhinirmimīte sma* und *niścacāra*.

aor. und perf.: 348. 2—3 *udapādi* und *prādurbabhūva*, 359ff.

352. 1—10 wechseln miteinander impf., prät., gebildet aus präs. mit *sma*, und perf.

## 5. Zusammengesetzte Tempora.

Eigentümlich und auffällig ist auch der häufige Gebrauch zusammengesetzter Tempora in der Prosa des Lal. Vist. Es gibt ein präs. pass., das aus dem part. perf. pass. und *as* oder *bhū* als Kopula gebildet wird:

244. 3 *na . . . doṣo datto bhavet*.

250. 6 *yathā sarvaparapravādīnaśca niḡrhitāḥ syuḥ*.

Zum Ausdrucke der Vergangenheit wird ein zusammengesetztes Tempus gebildet, und zwar:

4

aus dem part. perf. pass. und dem präs. von *as* 228. 16. 21 *mā kumāro jvītādvyaavaropitaḥ syāt*.

aus dem part. perf. pass. und dem Wurzelaorist von *bhū* 40. 2; 41. 6; 51. 8; 59. 18. 20; 60. 1; 62. 4 usw.

aus dem part. perf. pass. und dem perf. von *bhū* 382. 4 *vi-smītā babhūvuḥ*.

aus dem part. perf. pass. und dem impf. von *as* 159. 19 *āgatū āsan*; 350. 17 *saṃnīpatitā āsan*.

aus dem part. präs. auf *-āna* und dem Wurzelaorist von *bhū* 317. 4 *prapalāyāno 'bhūt*.

Die zusammengesetzten Formen werden meist als erzählende Tempora gebraucht (vgl. z. B. 273. 274, wo sie neben präs. mit *sma* stehen), in einigen wenigen Fällen hat die Form die Bedeutung eines Plusquamperfekts (154. 18; 228. 9).

## 6. Prohibitiv.

*mā* mit Futurum (vgl. Speyer, A Sanskrit Syntax, Leiden § 353 Rem. 4) 15. 9, 10; 88. 2, 13; 186. 14—15; 192. 21—22; 193. 1.

*mā* mit ind. präs. 15. 10 (vgl. III. A); 209. 6. Vgl. Mvu. I. 244. 14.

## 7. Präs. mit fut. Sinn.

398. 6 *vahyanti*.

## 8. Klassenwechsel von Verben.

1) *vah*, *tar* (?) treten in die 4. Klasse über 398. 6, bez. 86. 18 (vgl. zur letzten Stelle III. B. VII. 2. 3).

2) *han* in die 1. Klasse 306. 4; 318. 16. Vgl. unten (P. Gr. § 499).

3) *mā* wird nach der 5. Klasse konjugiert 350. 19 *nirmūvanti* (Mvu. I. 75. 8 [śloka]; 179. 7 nach der 9. Kl.).

4) *chund*, *bind* nach der 1. Klasse 306. 4. Vgl. Mvu. I. 197. 13 *bhuñjati*.

5) *bandh*, *grh* nach der 1. Klasse 306. 4; 193. 2 (vgl. Wh. W. s. v.).

Sehr merkwürdig und auffällig, und für das Sanskrit ganz falsch sind folgende Formen von *adhi* + *iṣ*:

1. sg. opt. präs. *parasm. adhyeṣyeyam* 394. 2.

1. pl. opt. präs. *ātman. adhyeṣyemahi* 394. 7.

2. sg. präs. *ātman. adhyeṣyase* 397. 6.

3. pl. präs. *ātman. adhyeṣyante* 397. 5 (sie werden gebeten).

## 9. Präsens mit falscher Wurzelstufe.

*parināmet* 64. 20 (vgl. III. A).

10. Bildung von Verbalformen vom part. perf.  
pass. aus.

38. 18 *abhisambuddheyam*, vgl. III. A zu 229. 9. Vgl. Mvu. I. 131. 15 und Anm.; 155. 19 und Anm. (Vers); 219. 17 und Anm. (Vers).

Konjugation.

a) Präsenssystem.

Verba erster (zehnter) Klasse.

- Imperativ. 1. dual. *parasm. -vaḥ* 239. 11; 245. 10.  
2. plur. *parasm. -tha* 90. 22 (*utpādayatha*); 228. 8 (*nivarthayatha*). Dieselbe Form findet sich im Mvu. z. B. I. 18. 3—4; 24. 2; 131. 2; 223. 4 und öfter.
- Optativ. 2. plur. *parasm. -tha* 15. 11 (*rocetha*). Vgl. *pradheyatha* Mvu. I. 148. 15 (*āryā*) und Anm.

Verba zweiter Klasse.

- Präsens. 1. sg. *ahamāsannevaṃ* 345. 13 (vgl. III. A).  
3. sg. *parasm. parāhanati* 318. 16.
- Imperativ. 2. plur. *parasm. hanata, abhihanata* 306. 4.
- Part. präs. *samāna* „seiend“ 17. 4; 51. 16; 89. 9; 410. 19 (Mvu. I. 163. 4 *vaiśasthā*).

Verba dritter Klasse.

- Präsens. 1. sg. *parasm. parindāmi* 443. 9 (2mal). Vgl. *dāsi* Mvu. I. 128. 18 (Vers).  
3. pl. *par. -nti dadanti* 72. 19; 82. 11; 96. 22; 352. 5. *śraddadhanti* 89. 21. Mvu. I. 214. 4 findet sich *jahanti*, in Versen ist die Form öfter zu belegen.
- Imperativ. 2. pl. *parasm. avadadhata* 409. 10.

Verba siebenter Klasse.

- Imperativ. 2. pl. *parasm. bhindata, chndata* 306. 4. Vgl. Mvu. I. 18. 2 *chindatha*.

Verba achter Klasse.

- Präsens. 3. plur. *ātmanep. kurvante* 250. 1 (1 = LBHK).
- Imperfekt. 3. plur. *ātmanep. akurvanta* 98. 8.

Verba neunter Klasse.

- Präsens. 3. pl. *med. samjānante* 410. 20.
- Imperativ. 2. pl. *parasm. bandhata* 193. 2; 306. 4; *gṛhata* 306. 4.

4\*

b) Präteritum.

3. dual. *abhūvatām* 83. 13. 1 liest *sthitāvabhūva* || *tū yan. ū* wird nach entsprechenden Paliformen (vgl. Childers s. v. *bhavati*) in *ī* zu ändern sein. Zwischen *u* und *ū* nach Konsonant ist in nepalesischen Hss. kein Unterschied (Senart, Mvu. I. XII).
3. sg. act. *udapādi* 19. 3; 348. 2—3 (6 mal); 348. 17—18 (6 mal); 418. 20 (vgl. Mvg. I. 6. 23 ff.).  
*asroṣit* 143. 13; 300. 12. Mvu. I. 44. 9.
3. pl. *antaradhāyīṣuḥ* 397. 22.

c) Part. perf. pass.

*yaṣta* (part. perf. pass. von *ya*), (falsche Bildung von *yittha* aus?) 112. 11.  
*nivasta* „bekleidet“ 320. 18, 19 gibt es im Sanskrit nicht.

d) Absolutivum.

1) Das Suffix ist *tvā* bei zusammengesetzten Verben 16. 22 *ucchrāpayitvā*; 61. 13; 382. 12 *abhivanditvā*; 83. 22 *abhinirmitvā*; 131. 19 *abhistutvā*; 253. 21 *°pradakṣiṇīkṛtvā*; 267. 7 *saṃghātikṛtvā* (vgl. III. A); 325. 20 *vībhūṣayitvā*. Diese Bildungsweise ist auch aus dem Mvu. sehr oft zu belegen.

2) Das Absolutiv ist vom Präsensstamme aus gebildet 60. 15 *cyavitvā*. Mvu. I. 30. 2 *cyavitvā*; 243. 17 *srūṣitvā*.

e) Kausativum.

1) Bildung mit *-āpay-*. 125. 19; 126. 12 *śikṣāpayasi* bez. *śikṣāpayiṣyasi* (III. B. 1). Dieselbe Bildungsweise findet sich im Mvu. z. B. I. 18. 2; 19. 11; 24. 16 und öfter.

2) Die Wurzelstufe ist falsch in *saṃjānayisyanti* 439. 4; *saṃjānayya* 137. 19 (vgl. e 5).

3) Das Partizip ist falsch ohne Bindevokal gebildet *°vijñāpto* 85. 9.

4) Das part. nec. ist falsch gebildet 39. 16 *avakrāmitavya*.

5) Absolutiv vom Kausativ. *saṃjānayya* 137. 19 (1 hat *saṃjanerya*, vgl. BL) vgl. e 2.

6) Das Kausativ steht im Sinne des Nichtkausativs 100. 13 *upasthāpayitum*; 228. 8 *nivartayatha*. Vgl. Mvu. I. 4. 12 und Anm.; 21. 3 u. Anm.; 23. 9.

7) Das Nichtkausativ steht im Sinne des Kausativs 68. 18; 69. 21; 70. 7 *pratisaṃmodate*; 145. 3 *sphuriṣyati*; 402. 1 *pravartisyati* (vgl. 402. 7).

## Schlußbemerkung.

1) In der Prosa des Lalitavistara haben sich Texteneinschiebungen nachweisen lassen.

2) Die Verstöße, die sich in der Prosa des Lal. Vist. gegen die Sanskritgrammatik finden, sind zu zahlreich und eigenartig, als daß sie sämtlich Schreibfehler sein könnten. Manche lassen sich erklären, wenn man annimmt, daß die für das Sanskrit falschen Formen aus volkssprachlichen Formen herausgebildet worden sind, manche haben ganz volkssprachliche Gestalt. Diese falschen Formen scheinen sich mir organisch am einfachsten zu erklären, wenn man annimmt, daß die Prosa des Lal. Vist. ursprünglich nicht in Sanskrit abgefaßt war, sondern daß sie, wie sie heute vorliegt, das Ergebnis eines Sanskritisierungsprozesses ist, und daß die grammatischen und syntaktischen Schnitzer Überbleibsel aus einem älteren Textzustande sind. Ohne genau mit der Prosa des Mahāvastu identisch zu sein, muß sie doch einmal eine Form gehabt haben, die der Prosa des Mvu. recht nahe gestanden hat, vor allem deshalb, weil beide Texte in den Kasusverwechslungen und dem Durcheinander der Genera große Ähnlichkeit aufweisen. Man könnte meinen, gegen meine Ansicht, daß die Prosa des Lal. Vist. ursprünglich nicht in Sanskrit abgefaßt war, möchte sprechen, daß sich im Lal. Vist. S. 127 das Sanskritalphabet Laut für Laut aufgeführt findet. Das erklärt sich aber einfach so, daß hier ein Abschnitt aus dem Unterricht geboten wird, wie ihn ein vornehmer Inder vom brahmanischen Lehrer empfing, da mußte naturgemäß das Sanskritalphabet in den Text aufgenommen werden. Ja, mir scheint diese Alphabettafel gerade den schlagendsten Beweis zu erbringen, daß der Autor nie Sanskrit schreiben wollte. Denn es ist verständlicher, daß jemand, der eine Volkssprache schreibt, dort Sanskritwörter braucht, wo es nicht anders möglich ist (bei *ks*, *ś*, *ṣ*, *ai*, *au*), als daß jemand, der Sanskrit schreiben will, bei *th* das volkssprachliche *thapanīya* folgen läßt, bei *th* *thāma* (= *sthāman*). Auch würde bei *ñ* die volkssprachliche Form *ñāna* besser als *ñāna* passen. Das Wort *ātma* (Z. 6) bietet keine unüberwindliche Schwierigkeit (vgl. Childers, der *ātumā* kennt), auch ein gen. *ātumano* wäre nichts Unmögliches (Mvu. II. 148. 15). Man muß aber auch damit rechnen, daß die einzelnen Sätze umgestellt worden sind (Foucher, L'art gréco-bouddhique du Gandhāra, Vol. I., Paris 1905, S. 325). Jedenfalls ist die von Boyer behandelte Inschrift (Foucher, loc. cit. und Anm. 1) ein in Stein gehauenes Argument dafür, daß die Alphabettafel, die in der Lebensbeschreibung Buddha's eine Rolle spielte, in volkssprachlicher Form abgefaßt bestanden hat. Es gewinnt hier auch die Tatsache Bedeutung, daß *r* und *ṛ*, von *l* und *ḷ* ganz zu schweigen, im Lal. Vist. fehlen. Es scheint mit der Tafel auch

deshalb eine besondere Bewandnis zu haben, weil die Alphabettafel im 佛說普曜經 (75<sup>b</sup>) nur 41 Glieder aufweist, während sie im

方廣大莊嚴經 (17<sup>b</sup>/18<sup>a</sup>)

46 wie im Sanskrittext hat. Ob daraus irgend welcher Schluß auf die Zeit, in der die Prosa des Lal. Vist. sanskritisiert worden ist, zu ziehen ist, weiß ich noch nicht, da ich die einzelnen Glieder in der Tafel des erstgenannten Werkes noch nicht habe identifizieren können und daher nicht weiß, ob gerade die Entsprechungen von *ai*, *au*, *ś*, *ṣ*, *ks* fehlen.

Ist meine Ansicht über die Prosa des Lal. Vist. richtig, so folgt daraus:

1. daß die Wörter, die im p. W. nur aus dem Lal. Vist. belegt sind, für das Sanskrit noch nicht nachgewiesen sind.
2. daß die jetzige Form der Prosa des Lal. Vist. einer jüngeren Schicht der Textüberlieferung angehört, als die Prosa des Mvu. und die Versteile des Mvu. und Lal. Vist.
3. daß weiterhin zu untersuchen sein wird, ob die Prosa der Mahāyānawerke, die in Sanskrit abgefaßt sind, immer in Sanskrit geschrieben waren.
- 3) Es hat sich gezeigt, daß Lefmann in der Herstellung des Textes nicht überall glücklich gewesen ist, eine Erkenntnis, die gegen die bedingungslose Verwendung der sprachlichen Formen der Versteile des Lal. Vist. für grammatische Arbeiten mißtrauisch machen muß, und, wie ich anderweit zeigen werde, besteht dieses Mißtrauen leider zu Recht.

## Druckfehler in der Prosa des Lal. Vist.

2. 3	<i>āyu</i> <sup>o</sup> statt <i>āpu</i> <sup>o</sup> .	34. 8	lies <i>upekṣāsaṃ</i> <sup>o</sup> .
18	lies <i>pūjitaścata</i> <sup>o</sup> .	41. 10	„ <i>daśabhīḥ</i> .
3. 13	„ <i>ṣṇāṣavi</i> <sup>o</sup> .	47. 2	„ <i>bhūyaḥ</i> .
4. 11	„ <i>śuddhāvāsa</i> <sup>o</sup> .	48. 17	„ <i>iśva</i> <sup>o</sup> .
5. 7	„ <i>guptena</i> .	50. 16	„ <i>bahūni</i> .
11. 6	„ <i>prāmō</i> <sup>o</sup> .	52. 2	„ <i>pūrvā</i> <sup>o</sup> .
16. 19	„ <i>punar</i> .	58. 4	„ <i>udagra</i> .
21. 11	„ <i>nāyeti</i> .	59. 17	„ <i>vacarairdev</i> <sup>o</sup> .
23. 10	„ <i>mārṣāḥ</i> .	60. 8	„ <i>gatatvena</i> .
25. 5	„ <i>samanvāgatā</i> .	14	„ <i>caritaśca</i> .
29. 13	„ <i>śuddhi</i> <sup>o</sup> .	16	„ <i>māturdakṣi</i> <sup>o</sup> .
30. 17	„ <i>koṭi</i> .	61. 16	„ <i>trīṃśad</i> <sup>o</sup> .
31. 3	„ <i>adrākṣit</i>	63. 1	„ <i>atha</i> .

64. 14	lies °sāhasrikāt.	141. 14	tilg  .
20	, samyaksukhena.	142. 12	lies °mupasaṃ°.
66. 5	, °viṃśatisca.	145. 22	, 'bhūt.
67. 14	, yathāpra°.	149. 8	, kumāra.
68. 21	, ,	161. 9	, °kramitum.
69. 18	, °pāsītum dharmam.	182. 14	, tasyām.
70. 10	, °cārayati.	198. 7	, °yāmāsa.
17	, balūni.	200. 18	, °ruhya.
71. 16	, puruṣe.	210. 2	tilg   vor dr̥ṣṭvā.
78. 2	, yāme.	248. 2	lies kāmēbh̥yo.
84. 19	, °prādur°.	249. 18	, °pr̥thivyā°.
86. 18	, °abhūt.	267. 11	, °pūrvā°.
87. 15	, °garbhā°.	268. 4	, °samyak°.
88. 14	, °sūtrā°.	18	, °sujātāyā.
22	, buddhān.	307. 15	, °abhūt.
89. 11	, °hyānanda°.	317. 12	, °khaḍga.
18	, °taiḥ.	347. 16	, °sat̥vasyaitad.
91	, °janmaparivartah.	352. 1	, °daśasu.
100. 6	, °caturṇām.	366. 9	, °sār̥dham.
104. 17	, °saddharma°.	388. 19	, °svaiḥ.
113. 10	, °samyak°.	21	, °gatasya.
118. 1	, °sālohitair.	407. 21	tilg  .
119. 15	, °puṣpā°.	408. 2	lies °grahi°.
128. 4	, °avāpti.	416. 17	, °hino.
132. 15	, °bodhi°.	432. 18	, °samādāpana°.
136. 14	, °bhiniṣ°.		

DIVYĀVADĀNA 373, 15

Aśoka has entered upon his rule. Susīma, wishing to usurp Aśoka's throne, attacks Pātaliputra. Aśoka had the city-gates seized and watched by his men, watching himself the eastern gate. The text goes on:

*Rādhaguptena* (i. e. Aśoka's first minister) *ca pūrvasmīn dvāre yantramayo haskī sthāpitah | Aśokasya ca pratimam parikhām khaṇayitvā khaḍirāṅgāraśca pūrayitvā tṛṇnācchāḍya pāṃsunākirṇah | Susīmāścābhīhito yadi śakṣyase 'śokaṃ ghātayitum rājeti | sa yāvād (sic!) pūrvadvāram gataḥ Aśokena saha yotsyāmiti | aṅgārapūrnayān parikhāyām pātitaḥ | tatraiva cānyena vyaśanam āpannah |*

Burnouf, *Intr.* 325: "après avoir creusé une fosse de la grandeur du corps d'Aśoka . . ." Note 1, *ibid.*: "Ne serait-ce pas Susīma qu'il faudrait lire?" As far as I see, Speyer, in his *Critical Remarks*, also leaves the passage as it is. Cowell and Neil, p. 708, think here of a charm: the pit having the shape of Aśoka, his adversary falls directly into his power.

I rather think of a slip of the pen in the Ms., *pratimam* having to be read: *pratimā*.—Rādhagupta had an artificial elephant made, a likeness (= *pratimā*) of Aśoka. Susīma, from a distance, takes it to be Aśoka himself and falls into the pit, while Aśoka, by this scheme, is secure from all danger. For what purpose Rādhagupta had an elephant made does not get clear from Burnouf's translation.

The false Sandhi *sthāpitah Aśokasya* is, of course, of no importance.

Friedrich Weller

HEINRICH ZIMMER, *Karman*, ein buddhistischer Legendenkranz, übersetzt und herausgegeben von — F. Bruckmann, München.

In dem vorliegenden Büchlein übersetzt Zimmer vier Erzählungen des Divyāvādāna, und zwar die 18., 20., 19. und aus der 26. Erzählung das Stück von S. 348,19 bis 356,5. An die Übersetzung schließen sich auf den Seiten 195–198 Anmerkungen an, die zum größten Teile dazu bestimmt sind, die notwendigsten Nachrichten zu den wichtigsten Namen zu geben. Abgeschlossen wird das Buch durch ein Beiwort, dessen Zweck es ist, den Leser über die allgemeine Wesensart solcher buddhistischer Erzählungen und innerhalb dieser über die typenmäßige Verschiedenheit der einzelnen Erzählungsformen aufzuhellen. Zur Illustration dieser Typen am Beispiel sind die vier Erzählungen ausgewählt.

Das Büchlein wendet sich, das geht aus seiner ganzen Art hervor, nicht an den Wissenschaftler, sondern an die Menschen, die indisches Erzählungsgut kennen lernen wollen, ohne der Sprache mächtig zu sein. Da ist es mit Dank zu begrüßen, daß Zimmer die Erzählungen in ein außerordentlich gefälliges Deutsch gebracht hat, sie lesen sich ganz ausgezeichnet, da sie sehr flüssig geschrieben sind. Die Einzelheiten der Textausdeutung, wo andere zu einem anderen Ergebnis kommen, stören nicht weiter. Ich greife zum Beispiel die Erzählung von Kanakavarṇa heraus. Text

S. 290, 15 *dr̥ṣṣa eva dharme . . . pravedavate*. Zimmer übersetzt: „Er lehrt diese Welt . . . in der erschauten Wahrheit, die er selbst erkannt . . . hat.“

Das scheint mit Bedenken zu haben. Einmal dürfte nicht der Lokativ stehen, sondern vom Kausativum müßte der doppelte Akkusativ abhängen, zum anderen ist die Idiomatik der buddhistischen Texte anders, da heißt *dr̥ṣṣe dharme*: „in diesem Dasein“. So oft im Pāli. Es gehört zusammen: *dr̥ṣṣa eva dharme svayamabhiññāya*.

S. 290, 18 *svuyaijana*: „schöner Zeichen“ ist für mich in seiner Bedeutung nicht durchsichtig. Was dieser schwierige Ausdruck eigentlich heißt, ist unklar, vielleicht bezieht er sich auf die schöne äußere Form, in der die Lehre geboten wird. Die Adjektive *kevalam* bis *paryavadātam* scheinen mir eher zu *brahmacaryam* zu gehören als zu *dharmam*. Im übrigen scheint mir die Übersetzung „Wandel im Wesen“ für *brahmacarya* auch nur eine Verlegenheitsübersetzung zu sein.

S. 290, 23 Daß *kavaḍa* einen Mundvoll Wassers bedeutet, ist mir nach der 32. Erzählung des Avadānaśataka sehr zweifelhaft, es wird wohl eher nur einen Mundvoll, einen Bissen, wie *ālopa*, bezeichnen.

S. 291, 6 Bei der Übersetzung des Ausdrucks *suvarṇapuskalatā* mit „er gleicht einem goldenen Lotus“ muß irgendein Versehen unterlaufen sein. Es muß natürlich heißen: „ausgerüstet mit der höchsten goldigen Herrlichkeit“ oder dgl. Vgl. Avadānaśataka ii 202, 13 und Index zu diesem Werke.

S. 291, 8 *sattvastāpateyaḥ*, das Zimmer übersetzt mit: „reich an Seelen und Gütern“ heißt „reich an Mut“ oder dgl.

S. 291, 14 ff. *subhikṣa* heißt nicht „mildtätig“, sondern „mit Nahrungsmitteln gesegnet, die Nahrungsmittel die Hülle und Fülle hatten“.

S. 291, 25 Der Wortlaut ist sonderlich, vgl. Avadānaśataka i 109, 12.

26 Überall, wo es sich um Beamtentitel handelt, tappen wir im Sanskrit etwas im Dunkeln. Bei dem Ausdruck *gaṇaka* scheint es sich mir nicht um „Sterndeuter“ zu handeln, sondern um Beamte aus dem Zoll- oder Steuerdienst, vielleicht auch aus der Rechnungskammer. Ich gestatte mir darauf hinzuweisen, daß Zimmer selbst den Ausdruck *saṃkhyāgaṇaka* von S. 293, 5; 8 mit „Rechnungsführer“ übersetzt (S. 89), beide Ausdrücke sind zweifelsohne identisch, wie sich aus dem ganzen Zusammenhang ergibt. Bei den *dauvārika* scheint es sich mir nicht um „Türwachen“, sondern um „Torposten“ zu handeln, jedenfalls um Beamte, die irgend etwas mit der Erhebung von Geldern (Maut?) zu tun hatten. Es ist mir auch nicht ganz sicher, daß *pāriṣadya* wirklich den „Rat“ bezeichnet, es scheint mir möglich zu sein, daß der Ausdruck besagt: „die zur Gruppe der *gaṇaka*, *mahāmātra*, *amātya* und *dauvārika* gehörten, wie S. 293, 9 der Aus-

druck: *saṃkhyāganakalīpikapauruseya* bedeuten kann: die Bediensteten der Rechnungsführer und Schreiber, die, die der König als Rechnungsführer und Schreiber im Dienste hatte“. Der Ausdruck *grāmaṇya*, der immer wieder vorkommt und den Zimmer mit „Dorfvorsteher“ übersetzt, scheint seiner vielfältigen Verwendung nach zu urteilen, ein bloßes Wort der Ansprache zu sein: „ihr Herren“, vielleicht wohnt ihm aber auch eine beamtentechnische Bedeutung inne.

- S. 292, 4 vermisste ich *śukra* in der Übersetzung.  
 S. 293, 26 Der Text ist sicher nicht in Ordnung. Zimmer faßt den Ausdruck *akulejyesthāpacāyakaiḥ* als *kulajyesthā-*, vielleicht liegt es näher, ihn auszudeuten als *akulairjyesthā-*.  
 S. 294, 1 *svake kārye pratipadyam*, das Zimmer übersetzt: „ich will mich dem Ziele weihen, das mir für mich selbst vorschwebt“ bedeutet m. E. „ich will mich meiner eigenen Angelegenheit widmen, will mir nur mich selbst angelegen sein lassen, mich nur um mich allein kümmern“.  
 S. 294, 17 Die Übersetzung für *pratyekabuddha* mit „Erleuchtet-Einsamer“ ist weder deckend noch ansprechend. Ein Erleuchtet-Einsamer war jeder andere Buddha auch.  
 S. 296, 3 Den Ausdruck *adhautena pātreṇa* übersetzt Zimmer „mit unbeketzter Almosenschale“. Das ist sehr poetisch, aber etwas dunkel. Der Ausdruck bezieht sich darauf, daß der Betteljünger nach seiner Mahlzeit den Almosentopf auswaschen mußte, und der Ausdruck besagt in nüchternem Deutsch: ungespeist.

Nun, für philologische Zwecke ist das Buch nicht bestimmt, und die Kreise, an die es sich wendet, sollen sich dadurch die Freude an dem Büchlein nicht verkümmern lassen. Friedrich Weller.

Zinkgräf, W.: Vom Divyavadāna zur Avadāna-Kalpalatā. Ein Beitrag zur Geschichte eines Avadāna. Heidelberg: Winter 1940. (VIII, 127 S.) gr. 8° = Materialien zur Kunde des Buddhismus, hrsg. v. M. Walleser, 21. H. RM 8 —. Bespr. von Friedrich Weller, Leipzig.

Das vorliegende Buch handelt über das Śārdūlakarṇāvadāna, einen buddhistischen Text also, welcher aus dem Divyavadāna bekannt ist. In einem weit gespannten Rahmen wird untersucht, was der Text von Haus aus war und wie er zu dem ward, was er jetzt ist.

Der Stoff wird dabei in drei Teilen vorgeführt. Der I. stellt 1. zusammen, was über die Handschriften des Divyavadāna bekannt ist, 2. was die wissenschaftliche Forschung bisher über diesen Text erbrachte. Nach dem gleichen Schema ist 3. gesammelt, was über die Handschriften des Śārdūlakarṇāvadāna in der wissenschaftlichen Literatur ausgeführt wurde. 5. wird aus Beals und Nanjios Katalogen zum chinesischen Tripitaka und Bagchis Werk: *Le Canon bouddhique en Chine*, Bd. 1, ausgezogen, was sie an chinesischen Übersetzungen des Śārdūlakarṇāvadāna festgestellt und dazu bemerkt haben. 6. weist Zinkgräf vier bisher unbekanntes chinesische Übersetzungen des Śārdūlakarṇāvadāna wieder mit Auszügen aus den genannten Werken Nanjios und Bagchis nach. Diese neuen Wiedergaben finden sich in den chinesischen Werken, welche Nanjio unter den Nummern 1368, 1130, 1473, 1474 verzeichnet. 7. werden zwei chinesische Übersetzungen nachgewiesen, welche zum Umkreise des Śārdūlakarṇāvadāna gehören, wieder ist ausgezogen, was Nanjio zu den fraglichen Werken (Nrn. 446, 1329), wie auch was Bagchi berichtet. 8. wird nach allgemeineren Vorbemerkungen zusammengestellt, was die chinesischen Kataloge zum Tripitaka von Übersetzungen des Śārdūlakarṇāvadāna berichten. Ausgezogen sind: a) das Ch'u san tsang<sup>1</sup> chi chi (T[ai]shō-T[ri]pitaka), Nr. 2145),

1) 藏 wird hier *tsang*, nicht *ts'ang* gelesen.

b) das Chung ching mu lu Fa-chings und Genossen (TT 2146), c) das Li tai san pao chi Fei Ch'ang-fangs<sup>2</sup> (TT 2034), d) das Chung ching mu lu, welches unter der Sui-Dynastie<sup>3</sup> von Sramana und Literaten verfaßt wurde (TT 2147), e) Ching-t'ai's Katalog (TT 2148), f) das Ta Tang nei tien lu (TT 2149), g) das K'ai-yüan shih chiao mu lu (TT 2154). Dabei werden allgemeinere Fragen mit behandelt, wieweit nämlich die einzelnen chinesischen Kataloge zuverlässig sind und wie sie voneinander abhängen. 9. spricht Zinkgräf von den Übersetzern der chinesischen Texte und ihrer Stelle in der buddhistischen Überlieferung. Es werden hier die Nachrichten behandelt, nach denen einzelnen Männern zu verschiedenen Zeiten sehr ungleiche Mengen übersetzter Texte zugesprochen werden. 10. werden die chinesischen Übersetzungen des Śārdūlakarṇāvadāna im Taishō-Tripitaka zusammengestellt. 11. führt der Verf. die zum Umkreis des Śārdūlakarṇāvadāna gehörenden chinesischen Übersetzungen aus dem Taishō-Tripitaka an [a) Bd. IV, Nr. 203, S. 450; b) Bd. XIX, Nr. 945, S. 105]. 12. führt Zinkgräf auf, wie B. Nanjio die Übersetzungen des Śārdūlakarṇāvadāna zeitlich in die buddhistische Überlieferung einordnet. 13. reiht Zinkgräf dieselben Texte ihrem Inhalte und ihrer Form nach, d. h. also ihrer inneren Chronologie entsprechend auf. 14. verdeutscht Zinkgräf die seiner Überzeugung nach älteste Form des Śārdūlakarṇāvadāna, welche sich unter den chinesischen Übersetzungen findet (TT IV, 205, 509 a). 15. wird ausgehoben, was in Kanjur- und Tanjur-Katalogen über die tibetischen Wiedergaben des Śārdūlakarṇāvadāna steht<sup>4</sup>. 16. spricht Zinkgräf über Ajita

2) Das Chinesische wird so verschieden umschrieben, daß es auf eine Art mehr wirklich nicht ankommt. Immerhin gehört es jetzt zur allgemeinen Gewohnheit, Namen so zu umschreiben, daß man den Familiennamen ohne Bindestrich gegen den Vornamen absetzt und diesen so umschreibt, daß man nur den ersten Teil mit großem Anfangsbuchstaben schreibt, den weiteren aber mit kleinem und beide durch Bindestrich verbindet. Warum selbst diese erreichte Übereinstimmung aufgegeben wird, ist schwer abzusehen. 藏 wird in diesem Namen, soweit ich sehe, im allgemeinen *Ch'ang* gelesen. Man erwartete deshalb doch einen kleinen Hinweis, der aufhellte, warum Zinkgräf *Chang* liest.

3) Ich glaube, man kann doch nicht so 602 und 603 als Jahr, in dem dieser Katalog abgefaßt wurde, nebeneinander stehen lassen, ohne Stellung zu nehmen. Im Hōbōgirin, Fasc. Annexe, 136a, wird der Name des einen Verfassers Hsüan-ts'ung (玄 崇 oder 崇) — nicht „Yen-Ts'ung“ — genannt. Auch dazu erwartete man eine Aufklärung. Vermutlich wurden die beiden, sinojapanisch *Genō* gelesenen Verfasser verwechselt. Textzeile 6 v. u. auf S. 35 lies *chan* statt *chang* (山).

4) Der Katalog zum Derge-Kanjur und Tanjur



Śrībhadrā und Sākyaprabhā, welche als Übersetzer des tibetischen Śārdūlakarṇāvadāna genannt werden und ihre Lebenszeit. 17. wird an der Mātāṅgīvidyā (Divyāvadāna 612, 12) erwiesen, daß die chinesische Überlieferung besser als die heute vorliegende indische Fassung ist. Die Untersuchung wird unter Beiziehung der tibetischen Fassung durchgeführt. 18. handelt Vf. von der Entwicklung des Śārdūlakarṇāvadāna, den Bestandteilen, aus denen es zusammengewachsen ist.

Der II. Teil der Arbeit handelt A über das Padmakāvādāna der Aśokāvadānamālā. Dabei wird wieder 1. ausgezogen, was in den Katalogen über Handschriften der Aśokāvadānamālā steht, 2. der Inhalt bisheriger Veröffentlichungen zu diesem Werke angegeben, 3. wird nach einleitenden Auszügen aus Handschriftenverzeichnissen der Sanskrittext des Padmakāvādāna nach der Cambridge Hs. Add. 1482 in Bendalls Katalog (= Aśokāvadānamālā) in Umschrift herausgegeben. B handelt dieser II. Teil der Arbeit über das Padmakāvādāna der Avadānakalpalatā Kṣemendras. Nach dem früheren Schema werden dabei 1. wieder die Handschriftenkataloge ausgezogen, 2. wieder die bisherigen Veröffentlichungen zur Avadānakalpalatā dem Inhalte nach beschrieben, 3. werden neben das abgedruckte Padmakāvādāna der Avadānakalpalatā die entsprechenden Stellen des Padmakāvādāna der Aśokāvadānamālā gesetzt.

Im III. Teile der Arbeit werden die Ergebnisse zusammengefaßt. Diese sind: 1. Neu nachgewiesen sind vier bisher unbekannt chinesische Übersetzungen des Śārdūlakarṇāvadāna (siehe oben Teil I, 6) und zwei zum Umkreise des Śārdūlakarṇāvadāna gehörende chinesische Übersetzungen (oben Teil I, 7). Unter den ersteren finden sich a) die älteste Form des Śārdūlakarṇāvadāna (siehe oben Teil I, 14), b) das zugehörige Vinaya (= Vinayānīdānasūtra, Nanjio, Catalogue, Nr. 1130 = TT 1464), c—d) je eine in die späten Sammlungen der Liang- und Tang-Zeit aufgenommene Übersetzung (BN, Catalogue, Nr. 1473, 1474 = TT 2121, 2123). 2. die Prüfung der chinesischen Verzeichnisse zum Tripitaka ergibt a) daß „nach dem Ch'u san tsang chi chi“ (TT 2145) „keine der heute vorliegenden chinesischen Übersetzungen des Śārdūlakarṇāvadāna den in der Überlieferung genannten Übersetzern zuzuschreiben“, b) „keine der heute vorliegenden chinesischen Übersetzungen des Śārdūlakarṇāvadāna vor dem sechsten Jahrh.

von Ui, Suzuki, Kanakura, Tada: A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons, Sendai, 1934, scheint nicht zugänglich gewesen zu sein.

n. Chr. nachzuweisen“ ist, und c) „die Überlieferung der späteren Tripitaka-Verzeichnisse beruht auf den Fehlern und Irrtümern Fei Ch'ang-fang's“, d. h. des Verf.s des Li tai san pao chi (TT 2034), der „sich . . . in fast allen seinen Angaben über die Übersetzungen und die Übersetzer des Śārdūlakarṇāvadāna geirrt hat“, das Werk ist „eines der unzuverlässigsten aller Tripitaka-Verzeichnisse“ (Zinkgräf, S. 44), d) „an dem Beispiel An Shih-kaos<sup>5</sup> wurde nachgewiesen, wie den einzelnen Übersetzern im Laufe der Jahrhunderte immer mehr Übersetzungen zugeschrieben werden“. 3. „Nur eine von den acht chinesischen Übersetzungen des Śārdūlakarṇāvadāna gehört in der Taishō-Ausgabe des Tripitaka einer Avadāna-Sammlung an“, nämlich Avadāna 26 des Tsa p'i yü ching (TT Nr. 205; Nanjio, Catalogue, Nr. 1368). „Die Übersetzungen des eigentlichen Śārdūlakarṇāvadāna sind in einem der Tantra-Bände der Taishō-Ausgabe veröffentlicht worden“ (es handelt sich hier um die Texte TT Nr. 1300, 1301)<sup>6</sup>.

5) Name von mir so umschrieben.

6) Ich weiß nicht, ob ich hier Zinkgräf in allem ganz richtig verstehe. Wie aus dieser Inhaltsangabe unter Teil III 2b zu ersehen ist, führt Zinkgräf aus, daß nach dem Ch'u san tsang chi chi keine der heute vorliegenden chinesischen Übersetzungen des Śārdūlakarṇāvadāna vor dem 6. Jahrh. n. Chr. nachzuweisen ist. Nach der eben unter Teil III 3 ausgehobenen Stelle gehört nur eine der acht chinesischen Übersetzungen des Śārdūlakarṇāvadāna in der Taishō-Ausgabe des Tripitaka einer Avadāna-Sammlung, dem Tsa p'i yü ching, an. Wie nun Zinkgräf in seinem Buche S. 17, 50, 52 nach B. Nanjios Catalogue angibt, ist dieser Text zwischen den Jahren 25—220 übersetzt, nach Zinkgräfs Angabe auf S. 48: — AD. 220. Daß diese Zeit verschieden angegeben wird, kann hier auf sich beruhen bleiben. Mir scheint aber, Zinkgräfs Ausführungen schlössen den Beweis nicht, daß nach dem Ch'u san tsang chi chi keine der heute vorliegenden chinesischen Übersetzungen des Śārdūlakarṇāvadāna vor dem 6. Jahrh. n. Chr. nachzuweisen sei, weil Zinkgräf nirgends in seinem Buche angibt, daß das Tsa p'i yü ching im Ch'u san tsang chi chi nicht erwähnt ist. Solange dies nicht festgestellt ist, bleibt es offen, ob Zinkgräfs Angabe zutrifft. Ist aber das Tsa p'i yü ching in diesem Kataloge aufgeführt, dann wäre damit auch mittelbar eine chinesische Übersetzung des Śārdūlakarṇāvadāna aufgeführt, die älter als das 6. Jahrh. n. Chr. ist. Es wird sonst im Buche nicht eigentlich wie hier auf S. 121 unterschieden zwischen „Übersetzungen des eigentlichen Śārdūlakarṇāvadāna“ und anderen, die also doch wohl nicht eigentlich Übersetzungen dieses Śārdūlakarṇāvadāna sind. Zinkgräf verweist nun zwar auf die Texte, welche er S. 47f. seiner Arbeit nach dem Taishō-Tripitaka als chinesische Übersetzungen des Śārdūlakarṇāvadāna — der Ausdruck lautet so allgemein — zusammenstellte. Nach S. 121 und Anm. 2 ebenda seines Werkes sollte man wohl meinen, nur diejenigen Übersetzungen seien solche des „eigentlichen Śārdūlakarṇāvadāna“, die im

4. Nach Inhalt und Form ordnen sich die chinesischen Übersetzungen des Śārdūlakarṇāvadāna, wie sich Zinkgräf weiter ergibt, in folgende Reihe: Avadāna 26 des Tsa p'i yü ching [Text E = TT IV, Nr. 205, S. 509a]; jünger sind das Mo-têng-nü ching und das Mo-têng-nü chieh hsing chung liu shih ching [Texte A und B, TT Nr. 551, 552], Shē-t'ou-chien ching [Text D = TT Nr. 1301], Chieh yin yuan ching [Text F = TT 1464], Mo-têng-chia ching [Text C = TT 1300], dazu kommen noch als Texte G und H Stücke aus dem Ching lü i hsiang (TT 2121) und dem Chu ching yao chi (TT 2123). Der in dieser Aufzählung zuerst genannte Text weicht inhaltlich „von allen späteren Übersetzungen des Śārdūlakarṇāvadāna wesentlich ab und gibt die ursprüngliche Form des späten Śārdūlakarṇāvadāna“. 5. Kanjur und Tanjur „enthalten eine vollständige Übersetzung des Śārdūlakarṇāvadāna und eine teilweise . . . seiner Nakṣatra-Adhyāyas“. Die genannten Übersetzer gehören ins neunte Jahrhundert. 6. Die nach den chinesischen Texten

21. Bände des Taishō-Tripitaka in die Tantra-Texte aufgenommen sind. Das wären überhaupt nur zwei Texte, nämlich das im TT unter Nr. 1300 veröffentlichte Mātāṅgīsūtra und das darauf folgende Śārdūlakarṇāvadāna (TT Nr. 1301). Man fragt sich aber dann doch, warum das Mātāṅgīsūtra, welches Zinkgräf unter Nr. A und B oben dieser Liste S. 47 aufführt (= TT 551, 552 [525 ist Druckfehler]) unter die Texte fallen, die nicht eigentlich Übersetzungen des Śārdūlakarṇāvadāna sind. Man wird dies um so eher tun, als Zinkgräf S. 24 schreibt: „Das A-nan-wei Ku-tao<sup>5</sup> chou ching (阿難為衆道呪經) ist eine Übersetzung des Śārdūlakarṇāvadāna“, es S. 34 unten ohne jede Bemerkung heißt: „Mo-têng<sup>6</sup> (莫騰) nü ching . . . oder Mo-têng<sup>6</sup> [im Texte, TT Bd. 49, Nr. 2034, S. 118c 13 steht 莫, nicht 摩]. nü ching . . . oder A-nan-wei Ku-tao<sup>5</sup> so chou ching“ und S. 27 nach dem Ch'u san tsang chi chi: „Das Shē-t'ou-chien ching“ [= Śārdūlakarṇāvadāna] „und das Mo-têng-chieh ching“ [= Mātāṅgīsūtra] sind Übersetzungen desselben Sūtra, aber von verschiedenen Übersetzern“. Mangels näherer Begriffsbestimmung wird es, wie ich fürchte, nicht so ganz leicht sein, aus Zinkgräfs Buch anzugeben, was Übersetzungen des „eigentlichen Śārdūlakarṇāvadāna“ sind und was nicht. Solche mißverständliche oder wenigstens nicht sehr scharf geschliffene Ausdrucksform zeigt sich, wie mir scheint, leider öfter in Zinkgräfs Buch. Ich will hier, dies zu beweisen, nur anführen, wie S. 40 與摩羅經同本異出 第二譯 (TT IV, 234b 18) übersetzt wird. Zinkgräf verdolmetscht dies: „Dieselbe Übersetzung wie das Mo-têng-chieh ching, zweite Übersetzung“. Das ist ja wohl nicht gut möglich, daß die zweite Übersetzung dieselbe wie eine erste ist. In der Tat steht auch nur da, daß derselbe Text, derselbe Quelle übersetzt ist, wie im Mo-têng-chia ching. Warum Zinkgräf in diesem Namen Mo-têng-ching 莫騰 mit chieh umschreibt, ist mir nicht ganz durchsichtig. Das Wort hätte gar keinen Verschlußlaut am Ende, der aufgefüllt wäre, und wie aus dem Wechsel von 莫 und 摩 in diesem Namen hervorgehen dürfte, wird auch 莫 eher unangenehm zu lesen sein.

„wiederhergestellte Mātāṅgīvidyā führt in die unmittelbare Nähe der vedischen Überlieferung. In den Vorbereitungen zur Mātāṅgīvidyā, die das Pi-na-ye-ching [TT 1464] mit allen Einzelheiten wiedergibt, finden sich die Keime der in den späten Tantras üblichen genauen Vorschriften“. Da dieser Text die Mātāṅgī- und anderen Vidyā durch eine Anrufung der Triratna ersetzt, muß in der Schule des Buddhismus, welcher das Pi-na-ye-ching angehört, jeder Zauber verboten gewesen sein. 7. a) „Der Kern des Śārdūlakarṇāvadāna, das Prakṛtyavadāna fand seinen Weg aus einer verloren gegangenen Sammlung ins Divyāvadāna und von dort über die Aśokāvadānamālā zur Avadānakalpalatā“. b) Das Prakṛtyavadāna findet sich im Malāvastu wieder. Es entstammt, wie eine Gāthā erweist, den Jātaka und entnahm die Avadāna und Jātaka, soweit sie jene Gāthā enthalten, einem Strivarga. c) Das heutige Prakṛtyavadāna besteht aus verschiedenen Teilen, welche „der alten Jātaka-Sammlung und der alten Avadānasātaka-Sammlung entlehnt sind“. 8. Die Person, welche Prakṛti liebte, war erst Buddha, dann Ananda, zuletzt Padmaka. Im Prakṛtyavadāna des Śārdūlakarṇāvadāna und im Pi-na-ye-ching wird Ananda noch gebührend verehrt und Buddha spricht ihn aller Schuld frei. In der chinesischen Übersetzung des Sūtraṅgamasūtra — TT XIX, Nr. 945, 105ff. — verstoßt Ananda „allein gegen die Regel und bleibt ein Saiksa. In der späteren Überlieferung der Aśokāvadānamālā und der Avadānakalpalatā tritt Ananda ganz zurück.“ 9. „Das Pi-na-ye-ching stellte sein Prakṛtyavadāna nach dem Shē-t'ou-chien-ching zusammen. Nach Tao-an's Vorrede ist es das älteste der aus Indien nach China gebrachten vollständig übersetzten Vinayas und ein Bruchstück des großen verloren gegangenen Vinaya von Mathurā.“ Darauf gibt Zinkgräf den Inhalt der Tao-an'schen Vorrede kurz wieder.<sup>7</sup> 10. Die zum Vergleich herangezogene Handschrift des Śārdūlakarṇāvadāna: Cabaton, Sommaire des Manuscrits Sanscrits et Palis der Bibliothèque Nationale, Paris 1907, Fasz. 1, S. 16, Nr. 132, zeigt, daß das heutige Śārdūlakarṇāvadāna nach dem neunten Jahrh. n. Chr. noch nicht abgeschlossen war (Zinkgräf, S. 83). 11. Die in Gilgit gefundenen Bruchstücke des Divyāvadāna aus dem 6.—7. Jahrh. n. Chr. „beweisen, daß z. B. das heutige Samgharakṣitāvadāna erst nach dem

7) Soweit Zinkgräf den Inhalt dieser Vorrede wiedergibt, steht darin nichts davon, daß das älteste der aus Indien nach China gebrachten und dort übersetzten Vinaya aus Mathurā kam. Er stellt vielmehr nur da, daß Yaśas das Vinaya aus Kaschmir brachte, und die chin. Übersetzung des im Dharma-Tempel ähnlich ist.

siebenten Jahrhundert in die Sammlung des Divyāvādāna aufgenommen wurde". 12. „Die Schlußformel des Sārdūlakarṇāvadāna deutet auf die Nikāyas und Āgamas und rückt das Prakṛtyavadāna bis ins vierte und fünfte Jahrhundert n. Chr. hinaus. Das Fehlen der Formel im Mo-téng-ch'ich-ching läßt vermuten, daß dasselbe erst im sechsten Jahrh. n. Chr. übersetzt wurde. Aus dem Sārdūlakarṇāvadāna warinzwischen ... ein Nakṣatrasūtra geworden". 13. Das Padmakāvādāna der Aśokāvādānamālā ist nach der oben Teil II, 3 angegebenen Hs. herausgegeben. 14. Aus dem Vergleich mit dem Padmakāvādāna der Avadānakalpalatā Kṣemendras ergibt sich, daß dieser sein Padmakāvādāna fast wörtlich der Aśokāvādānamālā entnahm.

In einem Schlußabsatz handelt Zinkgräf über die Kräfte, welche das Sārdūlakarṇāvadāna entstehen ließen und umgestalteten. Das Prakṛtyavadāna betont die Leidenschaft und entstammt einem Strīvarga einer verlorenen Sammlung. Das eigentliche Sārdūlakarṇāvadāna dagegen gehörte einer Brāhmaṇavargasammlung an, „in der die buddhistische Kirche die brahmanischen Ansprüche auf Vorherrschaft nicht anerkannte". Das heutige Sārdūlakarṇāvadāna entstand um dieselbe Zeit, wie die Reihe der vielen Avadāna im vierten Jahrhundert n. Chr. oder später und nicht in Mittelindien, sondern an der Grenze im Norden. „In der späteren Überlieferung verlor es an Bedeutung und ist darum nicht unter den von I-tsing übersetzten Legenden des Divyāvādāna zu finden.“ Zusammen mit dem Sārdūlakarṇāvadāna sind das Bhūridattajātaka [Jātaka, hrsg. v. Fausböll, Nr. 543], Milindapañha, Sūtrālamkāra und die Vajrasūci zu nennen. Zu verschiedenen Zeiten entstanden ist ihnen gemein, daß sie weit mehr, als dies im Hinayāna üblich ist, auf die Kräfte einer durch das Königtum erstarkten Kirche hindeuten. Nach langer Vergessenheit wurde der Stoff in Wagners Entwurf für die Sieger noch einmal lebendig.

Es ist nicht ganz leicht, diesem Buche gerecht zu werden. Ohne Frage steckt in ihm eine schwere Arbeit verbissenen Fleißes und unverdrossenen Mühsens. Zudem habe ich den Eindruck, als sei das Buch vielleicht nicht in allem so ganz durchgeführt, wie es wohl geplant gewesen sein mag. Das geschichtliche Geschehen unserer Tage zwang vielleicht die Arbeit abzuschließen. Ich vermute dies deshalb, weil es mir unterweilen vorkommt, als seien eher nach bestimmten Richtlinien angelegte Stoffsammlungen abgedruckt, als daß ihr Stoff zum Buche durchgeformt sei. So kommen mir wenigstens die immer nach gleichem Schema

angelegten Stücke des ersten Teiles der Arbeit vor, und da besonders diejenigen, welche sich mit den chinesischen Übersetzungen des Sārdūlakarṇāvadāna befassen. Bei einiger Geschicklichkeit hätte sich zum mindesten die gesamte Bestandsaufnahme in eine einzige Tabelle zusammendrängen lassen. Diese hätte die gesamte Sachlage, wie sie alle Kataloge bieten, viel augenfälliger und eingängiger herausgehoben. Das Drum und Dran sowie die daraus ablesbaren Ergebnisse hätten sich, wie mir scheint, dann auch noch schlagkräftiger zusammengestellt oder zusammenstellen lassen. Es scheint mir, daß vielleicht auch die nicht immer ganz scharf gefaßten Ausdrücke — ich wies oben in Anm. 6 auf einzelne hin, es ließe sich mehr derart anführen — darauf hindeuten, daß der Abschluß des Buches erreicht werden mußte. Sonst wäre wohl auch kaum ein Hinweis wie der auf S. 59, Anm. 4, stehen geblieben: „Siehe die einzelnen handschriftlichen und gedruckten Ausgaben des Bkabh-Hgyur und des Bstan-Hgyur.“ Das soll mir einmal jemand vormachen, die nachzusehen. Solche Dinge aber lassen mich befürchten, es könne sehr leicht möglich sein, daß man dem Verf. des Buches unrecht tut, trotzdem eine Sache, welche aus dem Buche zur Sprache gebracht wird, da wirklich niemanden überzeugt. So ist z. B. nicht erwiesen, daß Kṣemendras Padmakāvādāna auf das Padmakāvādāna der Aśokāvādānamālā zurückgeht. Das geht schon deshalb nicht aus der Gegenüberstellung der beiden Texte hervor, weil nicht bewiesen wird, daß beide Texte nicht einer dritten gemeinsamen Quelle entnommen sein können. Auch bleiben, einen anderen Fall herauszugreifen, Zweifel bestehen, ob die chinesischen Übersetzungen des Sārdūlakarṇāvadāna\* ihrer inneren Chronologie nach abschließend geordnet sind. Über das relative Alter des Textes C gegenüber D, F und G wird auf der Seite 52 des besprochenen Buches überhaupt nichts ausgesagt, es steht damit offen, warum C gerade so eingeordnet wird, wie es geschieht. Wenn man auch glaubte, daß die relative Chronologie der in den chinesischen Übersetzungen erhaltenen Texte des Sārdūlakarṇāvadāna nach Form und Inhalt durchweg richtig bestimmt sei, so wird ein durchgeführter Beweis überzeugend wirken als ein Spruch. Niemand wird aus Zinkgräfs Buch entnehmen, warum zwei in sich abweichende zeitliche Einordnungen der chinesischen Übersetzungen des behandelten Sārdūlakarṇāvadāna nach Bunyiu Nanjio\* ge-

8) Siehe oben Teil I, 13 und Teil III, 4. Darnach sind die Siegel zu bestimmen.

9) Im besprochenen Buche S. 50/1 und S. 52.

geben werden. Hier wäre es besonders dankbar begrüßt worden, wenn zu jeder der beiden Zusammenstellungen „nach B. Nanjio“ angegeben wäre, woher sie stammt. Leider aber fehlt hier jeglicher Quellennachweis. Unter den „bisherigen Veröffentlichungen zum Sārdūlakarṇāvadāna“ wird nur auf Nanjios Briefe verwiesen (S. 11 des Buches), welche auf S. 656f. des Divyāvādāna abgedruckt sind<sup>10</sup>, sonst wird im Zinkgräfschen Buche (S. 14) nur auf Nanjios Katalog zum chinesischen Tripiṭaka verwiesen, an keiner der beiden Stellen aber ordnet Nanjio die chinesischen Übersetzungen des Sārdūlakarṇāvadāna eigentlich in die buddhistische Überlieferung ein<sup>11</sup>, sondern er berichtet einfach, wann sie übersetzt sind und wie die Übersetzungen aussehen.

Ein Gefühl einer gewissen Unsicherheit werde ich leider auch an anderen Stellen der Arbeit nicht recht los, wenn ich auch zugeben muß, daß vielleicht weniger sein Verfasser als eine Notlage zeitlicher Umstände dafür verantwortlich zu machen ist.

Mit übertriebener Genauigkeit wird je nach der ausgezogenen Quelle auch die da jeweils verwendete Umschrift des Chinesischen übernommen. Da auf diese Weise viele Arten das Chinesische zu umschreiben durcheinandergehen, ist es gar nicht zu vermeiden, daß sich Schreib- oder Druckfehler einschleichen<sup>12</sup>. Es ist nur natürlich, daß bei einem solchen Nebeneinander verschiedener Umschriften einem selbst auch wirklich Versehen unterlaufen<sup>13</sup>, und man-

10) Zinkgräf, S. 11.

11) Zinkgräf, S. 60.

12) Z. B. S. 27, Z. 13 *ichon* statt *ichong*. S. 48, Z. 4 *cha* statt *chō*, wenn anders die Umschrift nach dem Hōbōgirin angegeben wird. S. 60, Z. 5 *keang* statt *lea*.

Hierunter fällt wohl auch ein Teil versehentlichler Lesung sino-japanischer Werktitel wie S. 27, Z. 12 *shū* statt *shu*, S. 47, Z. 21 *gyo* statt *gyō*, S. 48, Z. 3 *ju* statt *jū*.

Die aus B. Nanjios Tripiṭakakatalog wiedergeholenen Umschriften sind ungenau gedruckt, insofern die Kursiven nicht übernommen wurden. Dadurch entstehen seltsame, im Grunde ganz falsche Umschriften.

Wie sich der arme Indologe durch diesen Wust von Umschriften durchfinden soll, das ist mir nicht ganz klar. Über die Unzulänglichkeiten der Umschrift des Chinesischen sollte man doch einfach zur Tagesordnung übergehen, ohne sich bei diesem Ballaste aufzuhalten. Welche Seltsamkeiten sich sonst daraus ergaben, das zeigt Zinkgräf auf S. 49 seiner Arbeit. Auf Z. 27 wird da 齋 umschrieben *ka*, auf Z. 32 derselben Seite aber *chia*; 齋 wird von Zinkgräf dagegen *ch'ia* umschrieben. z. B. S. 40, Z. 2. Es ließe sich mehr anführen.

13) S. 34, Z. 32 und S. 35, Z. 10 ist statt *tsou* *tsou* zu lesen, jedenfalls nach der Ausgabe im Taishō-Tripitaka. Der Unterschied gegenüber dem Titel Z. 29 beachtet darin, daß 寶 für 寶 eingetreten

che Dinge bleiben unausgeglichen nebeneinander stehen<sup>14</sup>. Daß die Übersetzungen aus den chinesischen Katalogen zum Tripiṭaka alle in Kapitälchen gedruckt sind, vermischt leider den Unterschied zwischen den da stehenden Titeln und sonstigen Nachrichten einerseits und den erläuternden Zusätzen ihrer Bearbeiter andererseits, die Stellen sind auch nicht immer ganz richtig ausgezogen<sup>15</sup>, noch sind, wie mir wenigstens scheint, alle Stellen richtig verstanden<sup>16</sup> oder ausgewertet<sup>17</sup>.

ist. Das muß aber für den Indologen angemerkt werden, sonst muß dieser solche Angaben, nach denen scheinbar zweimal derselbe Werktitel steht, als recht töricht empfinden. S. 49, Z. 24 ist statt *tsō-shō-kyō* als sino-japanische Aussprache des Titels *Zappōkyō* zu lesen, wenigstens nach der Meinung der japanischen Gelehrten, welche das Hōbōgirin herausgaben, und ehe man von deren Angaben abweicht, wenigstens in diesem Punkte wird man gut tun, sich sehr umzusehen. Jedenfalls muß man eine abweichende Lesung begründen.

14) Lesarten z. B., die im Taishō-Tripitaka stehen, worden nur teilweise angeführt.

15) So fehlt beispielsweise — jedenfalls nach der Taishō-Ausgabe des Tripiṭaka — S. 27, Z. 21 die Angabe, das V 永 sei in den Jahren 307–313 übersetzt worden (永永元年... 譯). Diese Angabe fehlt auch S. 36, Z. 8, während sie S. 38, Z. 2 steht: „Tsin-Zeit, Yung-chia-Jahr“, wobei ich nur glaube, der chinesische Ausdruck sei nicht ganz deckend wiedergegeben, weil diese Regierungsperiode sieben Jahre unserer Rechnung ganz oder zum Teile ausmacht. Siehe auch S. 40, Z. 28 bei Zinkgräf, S. 30 Anm. 8 ist zum mindesten mißverständlich, im Texte steht nicht 一名 sondern 亦云. Vgl. S. 28, Anm. 2. S. 34, Z. 15 fehlt 異名.

16) Ob S. 36, Z. 27 重翻 gerade treffend mit „Wiederholungen“ übersetzt ist? 別出 heißt sicher auch nicht „Teilübersetzungen“ (S. 40, Z. 2 von unten, S. 41, Z. 15). Was „Einteilung der Gegenstände“ (事案) ist, bleibt nicht eben durchsichtig (S. 48/49). In den anderen Bänden der Taishō-Ausgabe sind die Gegenstände ja schließlich auch eingeteilt. Vgl. auch oben Anm. 6. Mir kommt es so vor, als sollten auch sonst unterweilen Verdeutschungen etwas kläutert sein. Das gilt z. B. von der Stelle TTIV, 509a 21f.: 菩薩以手拈地 其手觸地合觀 (var. 觀). 掌內外握千輪 輪... = Zinkgräf, S. 64, Z. 10f.: „Der Arhat zeigte mit seiner einen Hand zur Erde. Seine andere Hand war lang und bedeckte den Himmel. Die Flächen seiner Hand hielten innen und außen tausend Rad-Speichen (und seine Wunderkraft war unerschöpflich).“ Es mag jener nicht immer scharfen Art des sprachlichen Ausdruckes zuzuschreiben sein, von welcher schon gesprochen wurde, wenn es heißt: „Die Flächen seiner Hände hielten ... außen tausend Rad-Speichen“, denn wie jemand mit der Außenfläche seiner Hand 1000 Radspeichen halten soll, ist mir nicht ganz klar. Es steht denn auch da, daß ein tausendspeichiges Rad auf der Innen- wie Außenfläche seiner Hand oder Hände war, daß die Innen- und Außenfläche dies enthielten, wenn man einmal so sagen darf. Es steht auch nichts davon im Texte, daß „die andere Hand lang war und den Himmel bedeckte“. 觀 是 sowohl wie 合觀 (觀) drücken nämlich aus, daß sich zwei der Laksana eines Buddha — außer dem eben er-

Ich könnte auch zu anderen Teilen des Buches noch manches anführen. Die Besprechung ist indessen schon ohnedem einigermaßen länglich geraten, und da der zuletzt angeführte Kleinkram immerhin erwiesen hat,

wählten Tausendspeichenrade — an der Hand — oder den Händen — des Bodhisattva befanden. Das erste entspricht dem indischen *dirghāṅgulī*, das zweite aber *jāḍāṅgulīvaṅṅa(pāda)*, heißt also nicht: er bedeckte mit seiner Hand den Himmel, sondern, zwischen den Fingern seiner Hand befand sich die sogenannte Schwimnhaut. Daran ändern auch Zinkgräfs Ausführungen auf S. 55 seines Buches nichts.

In derartigen Texten kann sich jeder vergreifen und vergreift sich jeder. Ich könnte auch hierfür mehr Einzelheiten aufzuführen.

17) Ich denke dabei etwa an Stellen wie die auf S. 2/3. S. 42, Z. 19 ist eine Übersetzung als „erste“ bezeichnet, ebenda Z. 33 eine andere als „zweite“, S. 43, Z. 19 eine weitere als „vierte“. Man fände doch gerne etwas darüber, was mit der „dritten“ Übersetzung los ist. Es steht aber im ganzen Buche Zinkgräfs nichts davon. Oder man könnte als ein anderes Beispiel auf die Seiten 23ff. verweisen. Man kann nämlich die dort aufgeführten Titel zählen, wie man will, auf die von Zinkgräf angegebenen Zeiten kommt man sicher nicht. S. 25, Z. 28 sagt Zinkgräf: „Das Sārdūlakarṇāvadāna war zu Sēng-Yu's Zeit in fünf chinesischen Übersetzungen vorhanden“, S. 33, Z. 20 ist „von den fünf namenlosen Übersetzungen des Sārdūlakarṇāvadāna“ die Rede, „die Sēng-Yu anführt“. Das ist an sich nicht das selbe, weil Sēng-yu eine Übersetzung dem Dharmarakṣa zuschreibt (Zinkgräf, S. 23, oben). Das gilt auch dann, wenn Zinkgräf S. 26 schreibt, diese Übersetzung Dharmarakṣas sei zu Sēng-yus Zeit schon verloren gewesen. Zinkgräf führt nun folgende Titel aus dem fraglichen chinesischen Kataloge an:

Sārdūlakarṇāmanasūtra, 2. Aṣṭāvimsatīnakṣarasūtra („zwei Fassungen“), 3. A-nan wei Ku-tao ching, 4. Sārdūlakarṇakumārāṣṭāvimsatīnakṣarasūtra, 5. Mo-tou nū ching, 6. Mo-tēng nū ching. Das wären sechs Texte, nicht fünf. Da aber nach dem chinesischen Kommentare zu der betreffenden Katalogstelle Nr. 2 nur „ein anderer Name“ für Nr. 1 ist, fragt es sich, ob man wirklich von „zwei Fassungen“ reden kann, ob es nicht nur eine Fassung ist, die unter verschiedenen Titeln umlief, wie das ja bei buddhistischen Texten — auch in Indien — nicht gerade selten ist. Dann erhielten wir nur fünf Texte, davon vier namenlose — nicht fünf. In der Tat hat Z. selbst auf S. 25 auch nur vier anonyme Texte gezählt. Ich verstehe Zinkgräfs Ausführungen nicht ganz, aber das mag an mir liegen. Nur wird sich auch niemand durch die Ausführungen auf S. 26/26 überzeugen lassen, nach denen man „aus den Angaben des Ch'u san tsang' chi chi“ — das von oben jenem Sēng-yu verfaßt ist — „schließen darf“, die Worte sind von mir, aber ohne jede Sinnesänderung, ein wenig umgestellt, „daß seine Übersetzung“ [d. h. Dharmarakṣas Übersetzung Hu-érh i ching, 虎耳意經], „schon zu Sēng-Yu's Zeit wieder verloren war“. Das braucht man gar nicht zu schließen; was damit los war, steht im Kataloge

右六十四部凡一百十六卷經今闕 (V, 9b 27). Ob man aber aus dieser Angabe mit Zinkgräf wirklich schließen darf, daß es irrig sei, der heute vorliegenden chinesischen Übersetzungen des Sārdūlakarṇāvadāna dem Dharmara-

ksa zuzuschreiben“, je nun, das ist, glaube ich, noch eine andere Frage. Ich bin überzeugt, daß Sēng-yu diese Übersetzung nicht sah, er sie deshalb als 闕 bezeichnet. Damit stellt er aber zunächst noch nicht fest, daß diese Übersetzung verloren war, sondern nur, daß sie fehlt, decet. An den Stellen, wo er sie hat suchen, wo er hat nachprüfen können, fand er diese Übersetzung nicht, was aber nicht besagt, daß eine Übersetzung des Sārdūlakarṇāvadāna anderwärts zur selben Zeit und später nicht doch vorhanden war. Soviel ich ausmache, kann damit neben Punkt b der aus dem III. Teile unter 2. (siehe oben Anm. 6) zusammengefaßten Ergebnisse der Zinkgräfschen Arbeit auch Punkt a) doch wohl nicht feststehen.

Als letztes Beispiel will ich Zinkgräfs Ausführungen auf S. 39 meines Buches herausgreifen: „Tao-Hsüan folgt in allem Fei-Chang-Fang und gibt nur dessen Anmerkungen wieder“. Für das Mo-tēng-nū ching stimmt das nicht. Der Textbestand ist an den von Zinkgräf angegebenen Stellen folgender: (SYM = Tripitaka der Sung, Yüan, Ming.)

Fei Ch'ang-fang: 摩訶女經 一卷 Ctr.: 或云摩訶女  
Tao-hsüan: | | | | Ctr.: 一名 | 登 |  
(SYM: 經) |

Fei Ch'ang-fang: 一名阿羅爲戲道女說 (SYM: 經) 經  
Tao-hsüan: 經 一名阿羅爲戲道女說 (SYM: 經) 經  
Von der Verschiedenheit 經: 登 ganz abgesehen kann Tao-hsüan nicht gut etwas aus Fei Ch'ang-fang übernommen haben, was in dessen Werke, wie man sieht, gar nicht steht, jedenfalls nach der Taishō-Ausgabe des Tripitaka. Auch wenn man die Stellen über das Mo-tēng-nū ching vergleicht, welche Zinkgräf S. 34 unten und S. 41 aus Fei Ch'ang-fangs und Tao-hsüans Katalogen ausgezogen hat, ergibt sich, daß Tao-hsüan nicht Fei Ch'ang-fang ausgeschrieben haben kann. Von kleinen Verschiedenheiten im Titel ganz abgesehen gibt jener den Umfang der Übersetzungen nach Rollen an, dieser nach Blättern. Der Textbefund ist folgender:

FeiCh'ang-fang: 摩訶女經 一卷 Ctr.: 一  
Tao-hsüan: | 郭 | | Ctr.: 二 (SYM: 三) 經 |

FeiCh'ang-fang: 名摩訶女經 一名阿羅爲戲道所  
Tao-hsüan: | | 登 | | 又 | | | | | |

FeiCh'ang-fang: 兜經  
Tao-hsüan: 女感 |

FeiCh'ang-fang: 摩訶女解形中六事經  
Tao-hsüan: | | | | | | | | Ctr.: 三 (SYM: 二)

FeiCh'ang-fang: 卷 Ctr.: 上二經同本別譯異名  
Tao-hsüan: 經 | | | | | | 出

Damit wird man aber auch zu zweifeln beginnen, ob Zinkgräfs Punkt c) der aus dem dritten Teile seiner Arbeit unter 2. zusammengestellten Ergebnisse feststehe, wonach die Überlieferung der späteren Tripitakaverzeichnisse auf den Fehlern Fei Ch'ang-fangs beruhe.

Sanskrittexten wird erstrecken dürfen, so mag es mit dieser erreichten allgemeineren Einstellung zum Ganzen sein Bewenden haben.

Vielleicht wird man mir entgegenhalten, das beträfe alles ja den Kern des Buches nicht, die Frage, wie sich aus dem Prakṛtyavadāna schließlich das Sārdūlakarṇāvadāna entwickelt habe. Darauf kann ich nur antworten, daß ich grundsätzlich glaube, der innere Aufbau, das Werden dieses Textes hätte sich überzeugender dartun lassen, wenn die Texte wären übersetzt vorgeführt worden. Überdem würde eine Nachprüfung im einzelnen hier weit über den Rahmen einer Besprechung hinausgreifen. Man wird leider mit einer gewissen Zurückhaltung an das Buch gehen. Das ist aber außerordentlich schade, denn es steckt wirklich eine zähe Arbeit in ihm.

Wogihara, Prof. U., and C. Tsuchida: Saddharmapundarika-Sūtram, romanized and revised text of the Bibliotheca Buddhica publication by consulting a Skt. Ms. & Tibetan and Chinese translations. 3 Bde. Tōkyō: The Seigo-Kenkyūkai 1934/35. (394 S.) 4<sup>o</sup>. Bespr. von Friedrich Weller, Leipzig.

Wenn ich es auf den nachfolgenden Zeilen unternehme, die Neuausgabe des Saddharmapundarika von Wogihara und Tsuchida anzuzeigen, so muß ich vorausschicken, daß ich über die Einleitung zu diesem Werke nicht berichten kann. Sie wie auch die Anmerkungen, d. h. also der gesamte kritische Apparat, sind

in japanischer Sprache abgefaßt, womit leider zu befürchten steht, daß die Möglichkeit, die Neuausgabe für kritische Arbeiten zu benutzen, beträchtlich erschwert wird. Denn selbst die Anmerkungen werden den weitaus meisten Indologen unzugänglich bleiben. In ihnen aber begründen die Herausgeber gerade die Wahl einer Lesart oder geben an, wie sie eine Textstelle auffassen.

So muß ich mich darauf beschränken, den Kernschen Text<sup>1</sup> mit der Neuausgabe zu vergleichen, um zu einem Urteile zu kommen. Darnach ist diese im ganzen ein Umdruck der Kernschen Ausgabe des Saddharmapūṅḍarika in lateinischer Umschrift und mit Worttrennung, wobei allerdings zahlreiche kleine Änderungen am Texte Kerns vorgenommen worden sind. Diese gründen sich auf die tibetische Übersetzung, die chinesischen Wiedergaben der Nrn. 134, 138, 139 in Nanjio's Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, vor allem aber auf den photographischen Abdruck eines Sanskrit-Manuskriptes (K') aus dem Besitze Ekai Kawaguchis<sup>2</sup>. Diese Handschrift gehört dem nepalesischen Zweige der Überlieferung unseres Textes an. Sie hat es den Herausgebern vor allem in den Versteilen des Werkes ermöglicht, den Kernschen Text an einer ganzen Anzahl Stellen zu verbessern.

Wenn ich von Verbesserungen sprach, so gilt dies allerdings unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß Kerns Ausführungen über die „secondary pause“ nach dem vierten und fünften Fuß<sup>3</sup> im Verse noch erhärtet werden müssen, ehe sie für die Textkritik des Saddharmapūṅḍarika zu benutzen sind. Setzt Kern dies zur vedischen Prosodie in Bezug, so darf man demgegenüber darauf hinweisen, daß sich in den Versen des Saddharmapūṅḍarika viele Fälle finden, wo zwei metrisch kurze Silben anscheinend den metrischen Wert einer einzigen Länge ausmachen. Ich verweise beispielsweise auf die Verse 1 ff. des XI. Kapitels. Soviel ich bisher sehe, wird man in einer überwiegenden Zahl dieser Fälle damit rechnen müssen, daß in der Sprache, wie sie der Versmacher sprach, der zweite Kurzvokal derartiger zweisilbiger Gebilde ganz, oder so gut wie ganz, ausgefallen war, wodurch die erste kurzvokalige

Silbe stellungslangen Vokal erhielt und das Versmaß in Ordnung kommt. Ein Fall wie XI, 2a: *bahukalpakoṣṭiparinirvṛto 'pi* läßt doch die Frage aufkommen, ob der Versmacher nicht: *bahkalpakōṣṭiparinirvṛto 'pi* gesprochen hat und eine historische Schreibung zu unterstellen ist. Dinge dieser Art lassen es, wie ich glaube, doch recht zweifelhaft erscheinen, ob der Anknüpfungspunkt in der vedischen Prosodie zu suchen sei<sup>1</sup>, sie muten an, als wäre die sprachliche Entwicklung schon weit vorgerückt. So komme ich dazu, auch Stellen für verbessert anzusprechen, an denen Wogihara-Tsuchida unter Nichtbeachtung der erwähnten Kernschen Ausführungen einen Langvokal in den Text eingesetzt haben.

Trotzdem bleibt die Neuausgabe des Saddharmapūṅḍarika eklektisch, sie ist auch für die Textform nepalesischer Handschriftenüberlieferung allein nicht kritisch und abschließend. Die Gründe nun, welche dazu geführt haben, sind nicht in jedem Einzelfalle dieselben.

Einmal erklärt sich dieser Sachverhalt aus der grundsätzlichen Einstellung, welche die Herausgeber den Sprachformen gegenüber eingenommen haben. Sie haben unterweilen die Sanskritgrammatik als Norm dafür aufgestellt und Formen der handschriftlichen Überlieferung nach den Erfordernissen der Sanskritgrammatik geändert. Ob dies berechtigt ist, steht aber dahin. Denn wenn der Text des Saddharmapūṅḍarika, auf welchen der zentralasiatische sowohl wie der nepalesische Überlieferungszweig zurückgehen, bei weitem mehr Praktismen enthielt als irgend ein Manuskript dieser beiden Überlieferungswege, ja vielleicht in einem reinen Prakritdialekt abgefaßt war<sup>2</sup>, und wenn, wie Mironov gezeigt hat<sup>3</sup>, die Sanskritisierung der Sprachformen des Saddharmapūṅḍarika mit der weitergehenden Zeit immer stärker wurde, dann sind vom Standpunkte der Sanskritgrammatik aus falsche Formen, die sich in unseren Handschriften des Sp. finden, als Überbleibsel eines älteren, ursprünglicheren Textzustandes zu werten und als echt im Texte zu belassen. Ein Beispiel mag die Sachlage verdeutlichen. S. 4, Z. 10 und S. 18, Z. 3 (= Kern, S. 6, Z. 1 und S. 20, Z. 3) ändern Wogihara und Tsuchida *abhyavakirat* des Kernschen Textes in *abhyavakirat*, wie die Anm. 1 auf den S. 4 und 18 angibt, nur, weil es eine 3. sg. Imperf. ist. In den Handschriften

1) Vgl. übrigens auch Mironov, JRAS 1927, 277.

2) Lüders, Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan . . . edited . . . by A. F. Rudolf Hoernle, I, 161/2. Vgl. auch Mironov, JRAS 1927, 267 und Anm. 3.

3) JRAS 1927, 263ff.

ist einheitlich *abhyavakirat* überliefert, und diese Form ist ganz sicher im Texte zu belassen. Denn ganz abgesehen einmal davon, daß augmentlose Präterita auch in der Prosa des Lalitavistara<sup>1</sup> wie in Prosa und Versen des Mahāvastu<sup>2</sup> sich nicht eben selten finden, wird man schon darum in der Prosa des Sp. allerhand an Formen erwarten dürfen, die vom Standpunkte der Sanskritgrammatik aus falsch sind, weil sich auch in der Neuausgabe die volksprachliche Form *udapādi<sup>3</sup>* findet und Wendungen wie: *aham . . . abhūt, tvam . . . abhūt<sup>4</sup>* recht fehlerhaft sind, wenn man sie nach der Sanskritgrammatik beurteilt. Man kann darnach gegen ein augmentloses Imperfekt in dieser Sprache, für die wir vorläufig nur die Bezeichnung Gāthädialekt oder gemischtes Sanskrit haben, nicht die Sanskritgrammatik geltend machen und sie ausmerzen. Dabei bedünkt es mich, als wären Wogihara und Tsuchida nicht immer ganz folgerichtig geblieben. Denn ändert man in dem Verse I, 8:

*gambhīra-nirghoṣam udāram adbhutaṃ  
muñcanti kṣetreṣu svaka-svakeṣu/  
dṛṣṭānta-hetū-nayūtāna koṭibhik  
prakāśayanto imu buddha-dharmam||*

*prakāśayantān*, das Kern nach der einheitlichen handschriftlichen Überlieferung in den Text setzte, in *prakāśayanto*, weil die 3. pers. plur. *muñcanti* diese Form erheische, dann muß auch im vorhergehenden Verse I, 7:

*buddhāms ca paśyāmi narēndra-simhān  
prakāśayanto vivaranti (Kern: vicaranti)  
dharmam|*

*praśāsamānān bahu-sattva-koṭih  
udāharanto madhura-svarām giram||*

in der 3. Verszeile *praśāsamānān* nach der 3. pers. plur. *vivaranti* oder *vicaranti* geändert werden. Es bleibt dabei aber noch die Frage offen, ob *muñcanti* und *vivaranti/vicaranti* von Haus aus wirklich 3. pers. plur. sind. Denn wenn Lüders<sup>5</sup> recht behalten sollte, daß der ursprüngliche Text des Sp. in Māgadhī abgefaßt war<sup>6</sup>, dann könnten in diesen Formen

1) Weller, Über die Prosa des Lalitavistara, 48.

2) Mahāvastu I, z. B. 3, 4; 4, 6; 7; 4, 8; 4, 9; 4, 10; 10, 13 (= III, 455, 7); 12, 4; 12, 9 (= III, 456, 15); usw. usw. Avadānaśataka, I, 10, 6 gegenüber I, 4, 6.

3) S. 16, Z. 18 = Kern, S. 18, Z. 3.

4) Neuausgabe, S. 20, Z. 7/8 = Kern, S. 22, Z. 11 und Neuausgabe S. 20, Z. 10 = Kern, S. 22, Z. 12.

5) Manuscript Remains of Buddhist Sanskrit Literature usw. S. 162.

6) Edgerton, Grierson-Festschrift des Bulletin of the School of Oriental Studies, VIII, 501ff. beurteilt die Dinge anders, siehe bes. S. 509, doch bleibt dies für unseren Fall belanglos.

auch acc. plur. masc. eines part. praes. für *muncaṅte*, *vivarante/vicarante* verborgen sein. Dem sei nun, wie immer ihm wolle, die grundsätzliche Frage bei der Herausgabe eines Textes wie des Sp. zumeal bleibt dieselbe, ob man nämlich an die Sprachformen der Handschriften eine Norm von außen herantragen darf, oder ob man den Text nach dem Handschriftenstammbaume herausgibt und dann die „Regel“ ableitet. Ich halte dafür, daß der zweite Weg einzuschlagen ist. Dementsprechend würde ich auch I, Vers 42a mit Kern die Lesart *nirīhakā<sup>1</sup>* im Texte belassen, und nicht mit Wogihara und Tsuchida: *nirīhakān* lesen, weil die Form acc. plur. ist<sup>2</sup>. *nirīhakā* ist nicht nur lectio difficilior, sondern auch durch beide Zweige der handschriftlichen Überlieferung bestätigt, also gewiß auch die ursprünglichere Lesart.

Zum anderen ist unterweilen Kerns Text zu großes Gewicht beigemessen worden, insofern daraus Formen übernommen wurden, welche zugunsten der handschriftlichen Überlieferung hätten aufgegeben werden sollen. Kern war der erste, welcher seine Ausgabe als in manchem Betrachte vorläufig bezeichnete<sup>3</sup>. Vers 81c ist aus Kerns Text die Form *śrutvāna* übernommen, wiewohl sie durch die Handschriften nicht bestätigt wird, auf sie hätte zurückgegriffen werden sollen. Wie in Kerns Textausgabe (S. 5, Z. 10 bzw. S. 19, Z. 14) ist auch in der Neuausgabe (S. 4, Z. 6 bzw. S. 17, Z. 28) an gleicher Stelle der gleichen Formel einmal *sthito*, einmal *sthitena* aufgenommen worden. An der zweiten Stelle bietet nur O *sthitena*. Vergleicht man die erste Stelle, so liest da nach Kerns Fußnoten auch O *sthito*. Darnach wird an der zweiten Stelle O hier verderbt sein. Es ist in dieser Formelsprache ja an sich nicht wahrscheinlich, daß der Wortlaut an gleicher Stelle gleicher Formeln verschieden sein sollte. Vers 11d ist aus Kerns Ausgabe gegen alle Handschriften *bodhīya* übernommen. Hier ist sicher die handschriftliche Lesart *bodhāya* aufzugreifen, diese Form ist auch sonst in buddhistischen Texten belegt<sup>4</sup>. Vers 76c liest die Neuausgabe mit Kern: *prabhāsate tajjina*, wofür O bietet: *prakāśayī so jina*. Soweit das Verbum in Frage kommt, wird, wie mir scheint, dies durch Vers 79a des 1. Kap. bestätigt, wo es heißt: *prakāśitā me iya dharmanteṛī*. Geteilter Meinung, je nachdem ob man den

1) *-ka* bieten nach Kerns Fußnoten: O, A, Ca, W; *-kam* B, Ch, K, also mit K' nur der eine Zweig der Überlieferung.

2) Siehe Neuausgabe S. 12, Anm. 2.

3) Preface, S. XII.

4) Z. B. Kāśyapapariṣvarta, herausgegeben von Baron v. Staël-Holstein (§ 3 Vers), § 4 Vers, § 18 Vers, § 20 Vers, § 40 Prosa.

Saddharmapundarika oder die nepalesische Fassung dieses Werkes herausgeben will, kann man bei der dritten Verszeile des 25. Verses im 1. Kap. sein. Die Zeile ist in Kerns Text metrisch nicht in Ordnung, sie ist so übernommen in die Neuausgabe. O bietet eine metrisch richtige Form dieser Zeile. Zur Form *abhistavi* als 3. plur. wäre zu verweisen auf *upasaṃkrāmī* als 3. plur. Vers 21a.

In einzelnen weiteren Fällen, wo die Neuausgabe vom Kernschen Texte abweicht, erklärt sich dies aus verschiedener Textauffassung. Ich greife als Beispiel Vers 99c heraus. Das Kernsche: *varṣiṣyate dharmamanantavarṣam* ist in der Neuausgabe geändert in: *varṣiṣyate dharmam anantavarṣam*. Ich glaube wohl, daß die Kernsche Auffassung vorzuziehen ist, nach welcher das -m von *dharmam*-Hiatus tilger zwischen den Gliedern eines Tatpuruṣa ist. Der umgekehrte Fall findet sich z. B. Vers 44c, wo die Neuausgabe liest: *maṅḍita-kṣetra-koṭīyo* gegenüber Kernschem: (*yebhik sadā*) *maṅḍita kṣetra-koṭīyo*. Gleiche Fälle finden sich in den Verszeilen 74d und 36d (*vidu-dharma-bhānakah, gilāna-bhaiṣajya-bahū* gegenüber Kernschem: *vidu dharmabhānakah, gilānabhaiṣajya bahū*). Ich glaube, die Kernsche Auffassung empfiehlt sich mehr. Vielleicht aber liegen hier in der Neuausgabe nur Druck- oder Schreibefehler vor, wie sie etwa S. 2, Z. 11 dadurch unterlaufen sind, daß aus Kerns: *bahubuddhaśatasahasrasaṃstutair* (Kern, S. 3, Z. 1) *bahu* ausgelassen wurde oder S. 4, Z. 19 versehentlich: *aṣṭādaśabuddhakṣetrasahasrāni* statt: *aṣṭādaśabuddhakṣetrasahasrāni* (Kern, S. 6, Z. 7) geschrieben wurde. Dagegen ist leider niemand gefeit. Auf die Texterklärung geht es aber zurück, wenn im 1. Kap., Vers 25b *sammukhi* gegen Kernschessammukha (Ausgabe: *asiṃ*<sup>0</sup>) in den Text gesetzt ist in den Verszeilen:

*pādaiḥ samaiḥ sthitv' iha ke-ci dhīrāḥ  
kṛtāñjalī sammukhi nāyakānām*

Wie ich glaube, ist dieser konjizierte<sup>1</sup> Lokativ nicht zu halten, es ist gewiß nach den Handschriften *saṃmukha* zu lesen. Nach Kap. I, Vers 37d:

*anarḡhamūlyāṃs ca dadanti vastrā<sup>2</sup>  
saśiṣya-saṃghāna jīnāna sammukham*

ist dies als sg. neutr. adverbialer Verwendung aufzufassen, was ich für richtig halte, sonst als nom. plur. eines adjektivischen *sammukha*, das

1) Neuausgabe, S. 10, Anm. 1.

2) Wenn man schon *anarḡhamūlyāṃs ca* als acc. plur. neutr. gelten läßt, dann besteht wirklich kein Anlaß, das handschriftlich einheitlich überlieferte *vastrān* des Kernschen Textes in *vastrā* zu ändern, bloß weil dies Wort Neutrum ist. Vgl. S. 12, Anm. 1 der Neuausgabe.

ja auch den Genitiv regieren kann. Vers 4b und 64b wird sich die Form von *pūrṇa* nicht nach *sā hi raśmī* oder *raśmir* bestimmen lassen<sup>3</sup>, denn das Wort gehört fraglos zu *aṣṭādaśakṣetrasahasra*. So beziehen auch Burnouf und Kern das Wort in ihren Übersetzungen. Dann wird ein neutraler Plural gebraucht, unbeschadet, wie dessen Form aussieht.

In einem anderen Falle, Kap. I, Vers 63b, ändern Wogihara und Tsuchida das nach Kern in den Handschriften einheitlich überlieferte *tucca* auf Grund der tibetischen Entsprechung *de na in tatra*<sup>4</sup>. Soweit meine Erfahrung reicht, würde ich in einem solchen Falle eher Zweifel in die Richtigkeit des tibetischen Wortlautes setzen, weil im tibetischen Texte des Brahmajālasūtra *de na* und *de ni* mehr als einmal durcheinander gehen. Angesichts der einheitlichen Überlieferung in den indischen Handschriften kann *de na* ein Fehler sein, der rein auf Rechnung der tibetischen Textgeschichte zu setzen ist. Die Änderung bleibt meines Erachtens unsicher.

Noch anders bedingt ist es, wenn Wogihara und Tsuchida in den Versen 85d und 90a des 1. Kapitels ein *tasya* bei Kern metri causa in *tasyo* ändern. Es geschah dies wohl nach Vers 16c des 1. Kapitels, wo auch im Kernschen Texte *tasyo* steht. Solche Genitive auf -*asyo* finden sich nun in der Neuausgabe gegenüber Kernschen Formen auf -*asya* noch Kap. I, Vers 90b (*Varaprabhasyo*) und 95b (*parinirvṛtasyo*)<sup>5</sup>. Nach Ausweis der Kernschen Lesarten wird bei den angeführten Stellen eine solche Form in keinem Falle durch die Handschriften geboten. Nach der in Anm. 22 angegebenen Stelle bei Edgerton und Formen wie *\*asyā*<sup>4</sup> und *(\*)tasyā*<sup>5</sup> als gen. sg. masc. generis, *lokasyā*<sup>6</sup> liegt es zum mindesten ebenso nahe,

1) Vgl. die Anmerkungen zu den Stellen.

2) Siehe die Anmerkung zur Stelle.

3) Da Edgerton, Harvard Journal of Asiatic Studies, I, 74 diese Formen nicht behandelt, darf man vielleicht unterstellen, daß er sie stillschweigend nicht anerkannt oder als Genitive auf -*asya* mit nachgestelltem *u* für selbstverständlich angesprochen hat. Das bleibt aber unsicher, da er es S. 65 als wahrscheinlich bezeichnet, daß seine Sammlungen auch für den Saddharmapundarika-Text nicht abschließend sind.

4) Vgl. Senart, Mahāvastu I, 467 zu Mahāvastu I, 116, 3.

5) Mahāvastu, I, 113, 2 ist in einer āryā so zu lesen mit Hss. B, N, A, L. Vgl.: Senart, Note zur Stelle Mahāvastu I, 465. Ebenso ist in der āryā Mahāvastu I, 117, 14 *tasyā* zu lesen, weil sonst das Metrum falsch ist. Das gilt auch in der Vasantatilakā-Verszeile Mahāvastu I, 156, 10.

6) So ist in der Sikharipi-Zeile Mahāvastu I, 210, 7 = II, 14, 6 zu lesen. Vgl. Senarts Note, Mahāvastu I, 540.

Genitive auf -*asyā* in den Text einzuführen. Die konjizierten Formen auf -*asyo* bleiben, wie mir scheint, unsicherer Richtigkeit.

Ich habe mich bei den angeführten Beispielen auf Stellen des 1. Kapitels beschränkt. Es ließen sich Belege auch aus den anderen Kapiteln anführen. Meine Aufgabe kann es hier nicht sein, jede einzelne Abweichung zwischen dem Texte der Bibliotheca Buddhica und der Neuausgabe zu besprechen, auch würde mehr angeführtes Gut das Urteil nicht ändern, zu dem ich bei meinem Textvergleiche gekommen bin. Das geht dahin, daß durch die Neuausgabe des Saddharmapundarika von Wogihara und Tsuchida der Kernsche Text nicht überflüssig gemacht wird, weil er überholt wäre. Schon um des Variantenapparates willen, den nur die Kernsche Ausgabe bietet, wird nach wie vor in erster Linie auf sie zurückzugreifen sein trotz der mancherlei Berichtigungen, welche die Neuausgabe Wogiharas und Tsuchidas ihr gegenüber aufweist.

zeichnet – enthält im ersten Bande das wissenschaftliche Beiwerk zum veröffentlichten Texte, den der 2. fällt.

Dort berichtet der Vf. nach einem kurzen Vorworte, welche Quellen benutzt und wie sie eingesetzt wurden, die Textausgabe zu bewerkstelligen und einzurichten.

Der indische Wortlaut des Werkes – er ist in heutesogenanntem hybridem Sanskrit abgefaßt – wurde nach sechs Handschriften erarbeitet. Alle sind sie jungen Datums. Die 2. Gruppe ausgewerteter Quellen gibt die tibetische Übersetzung im Kanjur ab, wobei die Pekinger wie die Nanthanger Ausgabe benutzt wurden. Die 3. Gruppe stellen die beiden chinesischen Fassungen Taishō-Tripitaka Nrn. 157 und 158. Wie Yamada ausführt, wurden das Hsien chü ching 閑居經 und das Pei hua ching 悲華經 aller Wahrscheinlichkeit nach zu Unrecht als Übersetzungen des KarP angesprochen. Nach dem Datum, zu welchem die beiden vorhandenen chinesischen Werke abgefaßt wurden, muß das indische Original des KarP spätestens im 3. Jh. n. Chr. handschriftlich vorgelegen haben. Wie die Werke der einzelnen Gruppen so werden auch diese selbst auf Unterschiede und Gleichheiten hin untersucht. Die jetzige indische Textform ist die jüngste. Sie ist den sich nahe stehenden Quellen der chinesischen und tibetischen Wiedergaben gegenüber umgearbeitet. Diese Erwägungen schlagen sich in einen Überlieferungsstammbaum nieder.

Des weiteren werden die Richtlinien aufgewiesen, nach denen der Text aus den Handschriften hergestellt wurde.

Konkordanzen, welche es ermöglichen, die Kapitelanfänge in den benutzten Quellschriften und der Ausgabe rasch zusammenzufinden, schließen das 1. Kapitel der Einleitung über die formalen Anliegen der Textausgabe ab.

Das 2. befaßt sich mit den stofflichen Inhalten des Werkes. Nach einer Inhaltsangabe des KarP werden seine tragenden Gegenstände an Hand von Parallelliteratur auf ihre Entstehung und Bedeutung hin untersucht. Ich glaube, die Ergebnisse dieser Untersuchungen in folgende Sätze zusammenfassen zu dürfen: Das KarP ist eine Kompilation aus Textstücken verschiedener Herkunft. Das Werk zielt darauf ab, Śākyamuni als den bedeutendsten Buddha zu rühmen. Der Überraschendste ist er deshalb, weil er aus großem Mitleide nach seinem Gelöbnisse in einer sündigen Welt zum Heile der Lebenden wirkte ganz gegensätzlich dazu, wie etwa Amitābha als bekanntester Vertreter in der Paradieswelt des Sukhāvativyūha auftritt. Diese buddhistischen Auffassungen werden im KarP als minderen Wertes abgelehnt, weil es diese Welt nur mit Gelühterten zu tun hat und die Erlösungsbedürftigsten der Sündhaften und Verdammten unbeachtet läßt. In dieser Auseinandersetzung der Schulen spielt der Sukhāvativyūha eine große Rolle. Die legendäre Lebensgeschichte Śākyamunis gab der anderer Buddha das Muster ab.

#### Südasien

Yamada, Isshi: Karuṇapundarika, edited with Introduction and Notes, I and II. London: School of Oriental and African Studies, University of London 1968. (Sole distributing agents: Luzac & Co., London). II, 287 S. u. IX, 420 u. 22 S. gr. 8<sup>o</sup>. – Bespr. von Fr. Woller, Leipzig.

Diese neue stattliche Ausgabe des Karuṇapundarika – sie wird weiterhin mit KarP be-

Im 2. Bande des Werkes ist 1. der Text des KarP untergebracht mit den Lesarten der indischen Handschriften, soweit sie nicht belanglos sind. Aus der tibetischen und den chinesischen Übersetzungen sind einmal die Verstärke ausgehoben, zum anderen die Entsprechungen derjenigen Stellen, wo im indischen Wortlaute mehrere Spielformen vorliegen, jener Fassung für das Verständnis des indischen Textes bedeutsam ist. Angehängt ist der Sarvajñatākārasamādhi. Diese Sammlung von magischen Formeln steht im 2. Kapitel des KarP, und wenn sie, wie sich hier nach zwei selbständigen Handschriften herausgegeben wurde, auch von der des KarP abhängt und darauf beruht, nahm sie doch die Form eines selbständigen Sūtra an.

Zu diesem Textbande wird man aus dem 1. noch den 2. Teil ziehen mögen, wo in der Hauptsache die Stellen gesammelt und im Originaltexte vorgelegt werden, an denen die chinesischen Fassungen wie die tibetische von unserem heutigen indischen Wortlaute des Textes abweichen.

Die Indologen werden dem VI. besonders dafür dankbar sein, daß er das schwerer zugängliche chinesische buddhistische Schrifttum in alle seine Erörterungen einbezog. Noch dankbarer wären sie ihm gewiß geworden, hätte er ihnen wenigstens die chinesischen Textauszüge übersetzt, deren manche nicht ganz kurz sind.

Über die jüngste Entwicklungsstufe der indischen Textform hinaus weiter vorzustößen, ermöglicht das verfügbare Gut an Handschriften nicht. Im Variantenverzeichnis sind die Stellen nicht namhaft gemacht, wo in einem Manuskript eine Textstelle fehlt (Band I, S. 33). Diese zu kennen könnte nützen, den Bezug der indischen Handschriften zueinander aufzuheben.

In dieser zuchtlosen Sprache des hybriden Sanskrit — sie ist in unserem Werk nicht durchgehend in allen Textteilen ganz gleich — ist es fraglich, ob man die handschriftlichen Gegebenheiten nach dem Sanskrit ausrichten dürfe. Das setzt schon bei Sandhiformen ein. Es scheint mir zumindest vorsichtiger zu sein, Wendungen wie *saptabhi ratnāḥ* (I, S. 41) beizubehalten, zumal wenn alle Handschriften den gleichen praktischen Sandhi bieten. Ich verweise bei *śaḥ* auf *Samudra-reṇū rājānam* (II, S. 75, 11), wo in allen Manuskripten *Samudra-reṇu* steht (Anm. 4). Wie immer es um das sogenannte hybride Sanskrit stehen mag, Sanskrit ist sicher nicht Ausgangspunkt dieser Sprache, sondern irgendeine Prakrit.

Man wird vielleicht auch meinen dürfen, die Verdopplung eines Konsonanten nach *r*, Typ *dharmma*, sei in die Textausgabe aufzunehmen. Schließlich handelt es sich dabei ja nicht so sehr darum, daß ein Konsonant zweimal geschrieben wurde, sondern darum, daß sich die Silbengrenze in den folgenden Konsonanten verlagerte, Typ *nāmī* für *Guten Abend*.

u und ʻ gehen in den Handschriften nicht eben selten durcheinander. Dabei wird in der Textgestaltung nicht immer gleich verfahren. Während z. B. KarP 30, 18 *vīramāni*, Sarvajñatākārasamādhi 15, 9: 11 *prabhāvena* als ganz selbstverständlich aus den Handschriften in den Text übernommen sind, wird hier auf der gleichen Seite, Z. 1 und 3 auf *akāraṇi* besonders aufmerksam gemacht. Ebenda S. 14, 4 wird gegen die Handschriften (Anm. 5) *-travaṇa-* in *-travaṇa-* in der Ausgabe umgesetzt. KarP S. 4, 9, mag das zweite *brahmaṇa* ein überschener Tippfehler neben dem vorausgehenden *brahmaṇa* sein.

Auch sonst wird gelegentlich eine Sanskritform gegen die Handschriften in den Text gesetzt. Ich verweise etwa auf KarP 224, 3: *paribuddhāyāvaruptakūlakamūlāḥ evaṇitāḥ satto vaneṣyāḥ parigrihātāḥ*, wo in allen Manuskripten *parigrihātā* steht.

Gegen die Handschriften den Text zu ändern oder doch die Änderung wenigstens in einer Fußnote vor-

zuschlagen, das halte ich dort für angebracht, wo die handschriftliche Überlieferung gewiß verderbt ist. Dies zu erläutern greife ich etwa die Stelle KarP 170, 4 heraus. Wir lesen da: *ya ca pīrvajñāmani tālāropam karmakṛtam* (lies *karma kṛtam*) *vipocitām bhaved yena ca bahukalpakofistritihāvan anubhūvityajam teva samādhi-nūbhivirveta sribhāvān ca sarveṣa sarvaṇi parikṣayam gacched. yīvat parinirvānam na bhūyāḥ stribhāvān pratibhabet. abhinivṛtena* ist doch wohl sicher verschrieben für *abhinivṛtena*. Die Stelle besagt doch, durch den zustandegewordenen Surādhi, dadurch, daß der Samādhi zustande kam, ist es gänzlich aus damit, Frau zu werden. KarP 246, 18 ist *āpātīyām* (*saṃvaram āpātīyāḥ*) zumindest eine auffällige Schreibweise für *āpātīyāḥ*. Mich bedünkt, man solle dies doch wenigstens in einer Anmerkung berichtigen. Sarvajñatākāradhāraṇi 14, 16 stoßen wir auf den Satz: *ye ca nām dhāraṇiṁ śroyanti te 'vaivartīna bhavayanti'*. Hier kommt mir nämlich einigermaßen verquert vor: Nach S. 15, Z. 7f. werden sich die Dinge so lösen, daß ca nām in allen Handschriften für *caṇām* verschrieben ist. Steht da doch: *yaḥ khalu kulaputrāitīnāṅgatapratyuppannāḥ talhāgātār arhadbhīḥ samyakambuddhair ayaḥ dhāraṇyāḥ, prabhāvena samyakambodhiḥ prāpītmāḥ / mayā bhūtapīrvam kulaputra Kūyaprasava samyakambuddhāya sakāśād imān dhāraṇiṁ prāptā. ayaḥ dhāraṇyāḥ prabhāvena samyakambodhiḥ prāptā*. Daraus erhellt auch, daß in *prāpītmāḥ* zunächst einmal *prāptā* steckt, unbeschadet, was mit *-mā-* anzufangen sei. Oder um noch eine andere Stelle in diesem Zusammenhang anzuführen, hebe ich KarP S. 148, Z. 8—10 aus: *bodhiprāptāya ca me dakṣa dīkṣe aprameyeva aparimāṇṣu anyesu lokadhātūsu buddhā bhagavanto mama varṣam bhāṣeraṇ yegām anuvāṣoye yaṁ*. Ich bin überzeugt, man solle den gesperrt gedruckten Text einfach im Text nach S. 110, 6—8, berichtigen. Da findet sich nämlich: *bodhiprāptāya ca mamāprameyeva asaṃkṣeyesu anyesu buddhāketreṣu buddhā bhagavanto varṣabhāṣaṇam kursur ghoṣam anuvāṣoye yur yaśā udīrayeyuḥ*. Solche durchlaufende Schreibfehler haben nur den Wert zu erhärten, daß die Handschriften letzten Endes aus der gleichen verschriebenen Quelle stammen, aufzubewahren braucht man sie nicht weiter im Text. KarP 67, 3f. lautet der Text: *tatra ca rājānam Araṇeṇaṃ paṭyati, rudhiraṃrakṣiteṇa kāyena dhāvanāṃ sukāramukheṇa cividdān bahuprāṇiṇo bhakṣayante, bhakṣayitvā cairaṇḍarḍṅkanūle niṣaṇṇaṃ / viddhāś ca prāṇināḥ samāgāmya tām rājānaṃ bhakṣayanti* . . . Zu *bhakṣayante* liefern die Manuskripte CD die Spielform *bhakṣayanāṃ*. Diese ist nach S. 67, 19 sicherlich in den Text zu setzen. Die Stelle lautet: *punar api tenaiva kāyena śthitān tathāiva prāṇiṇo bhakṣayataḥ paṭyati*. Auch die Inhaltsangabe Band I, S. 80: „Pursuing many animals, he devoured them“, setzt *bhakṣayanāṃ* voraus. In der Wendung *naivāṣau lokadhātūsu saṃvartate na nirvartate*, KarP 114, 12, kommt mir *nirvartate* deshalb auffällig vor, weil da *vivartate* eingebürgert ist. Ob man das *nevāṣau* der Handschriften nicht beibehalten sollte? KarP 220, 10 verstehe ich *ayam* nicht. Der Text lautet da: *carvavāḥi sū paryat prāṇjalibhūtā abhimukhā ekakaṇṭhena vadati / „śūḍhu śūḍhu satpuruṣa, pravaraṇḍītmākam hitakara kuruyo, ṛḍḍāpranidhānaṃ pravaraḍḍādhim ayaṁ śryomaḥ* !“ Dies *ayam* findet sich zwar in allen Handschriften, es liegt aber nahe, an *ayam* zu denken, um das Unverständliche zu beseitigen. KarP 224, 17 mutet es mich an, als sei im vorliegenden Zusammenhange *sa kulaśalavyācaṇavadhānagatāḥ* verderbt für *akūśalo*. Als spreche dafür auch *akūśalaṃmūsaama-vadhānasakātāparāpīṇām*. KarP 229, 13. Ebenda S. 138, 2 mag *sakodirite* ein überschener Tippfehler für *sakodirite* sein.

Ich glaube, man begehe kein Unrecht, wenn man solche Verderbnisse, Schreibfehler im Texte berichtige und in die Anmerkungen verweise, was die Handschriften bieten.

Schwieriger zu bereinigen sind Textlücken, welche alle Handschriften enthalten. Ich führe als Beispiel an KarP 20, 10: *tena khalu puṇaḥ sananyā Gagananudro nūna bodhisattvaḥ, sa pārapraṇidhānena Ca-*

*drottamaṇa kalāpatirahātā samyakambuddhena vyākyatā / bhavayanti taṃ kulaputra mama parinirvāṣoyā dakṣāyantarakalpān aśḍharmāḥ śhāsyātī*. Zwischen *kulaputra* und *mama* fiel sicher ein Textstück aus, trotzdem die Stelle im Sarvajñatākārasamādhi, S. 9, 3, ebenso lautet. Statt *abhavānto* lesen alle Manuskripte des KarP *ayanta*, die tibetische Übersetzung *bar gyi bakal pa* bzw. wie der Sarvajñatākārasamādhi 9, 4 *anara*. Diese Spielform dürfte in den Text aufzunehmen sein. KarP 28, 9: *paṭyate kulaputrāyāḥ sarvajñatākāradhāraṇimukhapracāryāḥ dhāraṇyāḥ anubhāvenūyāṃ mahāḥāḥ prthivīcālaya pīdvāḥḥāḥ, mahāmā cāvābhāso* . . . Hier fehlt hinter *prthivīcālaya* ein Wort, sofern der Wortlaut nicht anders zu berichtigen sei. Vgl. als Parallele etwa S. 30, 15. S. 39, 12 fiel hinter *carvām* in allen Handschriften etwa *buddhān* aus in dem Satz: *yena prajñācāryāḥ dāṣaṇa dīkṣe gangā-nadvīlikāsāmeṣu buddhāketreṣu tīkṣato dhriyato yā-payato mahāprāthīkārāyāḥ sarvām paṭyati*. KarP 195, 2 fehlt hinter *kalāpatīya* ein Wort wie *purasatā* im Satz: *aḥa khalu kulaputra Jyotipālo mānavaḥo Ratnagarbhāya kalāpatīyaṃ dakṣiṇam janumandalam pṛithivīyām prāpīḥāyāḥkālā*. S. 397, 10 lautete der Text sicher: *aiha Paṇḍitko vīṣaṃ [grāhitaḥ, vgl. Anm. 9] . . . bhāvato varṣam abhāṣita*. Auch der Sarvajñatākārasamādhi ist von solchen Schreiber-versehen nicht frei, siehe S. 20, 16, wo hinter *āḥitīḥi ca anuṣyajānaḥ* amfiel.

Der Text ist also in der Überlieferung nicht so vor-sichtig behandelt worden wie ein rohes Ei. Meines Erachtens bestehen deshalb auch keine Bedenken, solche Schreiberversehen nach Möglichkeit in der Ausgabe zu beseitigen. Von diesem Rechte machte denn auch der Herausgeber gelegentlich Gebrauch. KarP 20, 2/3 etwa ist in dem Satz: *ye dhāraṇyāḥ bodhisattvaḥ teṣāṃ etad evocan dan* Schlusswort gegen *evocan* aller Hand-schriften in den Text gesetzt worden. Mir ist nicht ganz durchsichtig, warum *lib. hāi nāna sa sēno par gyur te*, chin. 作如基念 和 各作基念 für eine Pluralform *abhasan* sprechen, diese Übersetzungen nicht auch *abhasat* voraussetzen können. KarP 34, 16 wurde das in den Manuskripten einhellig überlieferte *'vāsavortīkās* geändert in *'vāsavīkās* in dem Satz: *dhānavatī ca prāṇakoto 'vāsavīkās abhāpīḥ anuvā-ṣayām samyakambodhukā*. S. 168/169 lesen wir den Text: *na ca tatra saṃvayo māṣṭryameṣa sārḍham māṣṭhṇatīyāsaṃvayāṃ śpādyaḥ*. In den Hand-schriften ist nur überliefert *saṃvayamāṣṭryāsaṃvayām*. Da es sich hier nur um die Frage handelt, ob man einen handschriftlich überlieferten Wortlaut unter Umständen in der Ausgabe des Textes ändern soll — und das zu tun ist bei verderbten Handschriften der Fall —, kann es auch sich beruhen bleiben, ob in den angezogenen Fällen nicht bei der handschriftlichen Lösung zu beharren sei.

Es ist sehr viel schwieriger, Tippfehler in einem Manuskripte auszumerken, das man selbst schrieb, als in einem gesetzten Fahnenabzug Druckfehler zu beseitigen. Die vorliegende Ausgabe des KarP ist in Schreibmaschinenschrift vervielfältigt. Die überschenen Tippfehler sind leicht zu verbessern. Es sind nur ganze Ausnahmefälle, wo man zweifeln kann, wie etwa bei *śraṇasat* KarP 29, 12: *upādāya*, 2. sg. imperativi, 77, 4; *bahyo*, n. pl. f. zu *bahā*, 105, 2: *deṣayamāṇat*, p. praes. pass., 106, 20. Gelegentlich stößt man auch auf eine etwas auffällige Form wie *spantīhātī* KarP 61, 10; *teḥhāva* 197, 4 (er price); *anuvāṣayamāṇat* 308, 15/16; *nirāpīḥitār* 367, 7. *saṃvā nūpāvacārāḥ devapūtrāḥ tatra saṃvīpīḥiḥ bhāvīḥ*, 397, 17, darf man wohl einfach in *saṃvīpīḥiḥ* ändern, auch wenn dies nur in der einzigen Handschrift B steht. KarP 163, 7 wurde *upaḥṭheyam* in den Text aufgenommen, ob-sonch vier Handschriften von sechsen *upaḥṭheyam* bieten (Anm. 3). KarP 314, 5 ist *upaḥṭheyam* in den Text gesetzt, wo drei Manuskripte *upaḥṭheyam* lesen. Mir kommt es vor, als sei dies keine lectio difficilior, sondern ein Schreibfehler. *śhāḥeyar* begegnet S. 266, 3 ohne Lesart und auch sonst kommen in dieser Sprache solche Optativformen vor. Vgl. Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit, Grammar, S. 237a.

Überschlägt man das Ganze, so handelt es sich bei solchen hier zur Sprache gebrachten Einzelheiten mehr oder minder um Krimskrans. Davon gesprochen zu haben, zeigt nur, daß die Arbeit im großen gelungen ist. Es gehört viel Liebe dazu, diesen durch seinen Wortschwall aufgebühlten Text so gründlich und umfassend zu bearbeiten, wie es geschah. Man kann mit dieser Ausgabe sehr gut arbeiten dank der Mühe, welche sein Herausgeber darauf verwandte.

**Süd-asien.**

Kondō, Ryūkō: 梵文大方廣佛華嚴經十地品 Daśabhūmīśvaro nāma mahāyānasūtram. The Memorial Publication of 2500th Birthday of Gautama the Buddha and the 1100th Anniversary of Kōbō Daishi, the Founder of Shingon Sect, revised and edited. Tōkyō: The Daijyō Bukkyō Kenyō-kai, 1930. (IV + 1 + 1 + 219 S.) Yen 16—. Bespr. von F. Weller, Leipzig.

Die vorliegende neue Ausgabe des Daśabhūmikasūtra unterscheidet sich in dreifacher Hinsicht von der ersten, welche Johs. Rahder, in den Verteilen zusammen mit Sh. Susa, veröffentlichte. Sie umschreibt 1. den Text nicht mit Worttrennung, sondern druckt ihn in Devanāgarī, 2. sind die Verteile nicht von der Prosa gesondert, sondern beide folgen sich im Zuge des Textes, und 3. ist dem ganzen Texte, also auch der Prosa, ein Variantenverzeichnis in Fußnoten beigegeben, das leider für die Prosa der Rahderschen Ausgabe noch fehlt.

Für seine neue Ausgabe benutzte Kondō noch zwei Handschriften, die von Rahder (hinfort abgekürzt R.) und Rahder/Susa (weiterhin bezeichnet RS.) nicht ausgenutzt wurden, nämlich die Kawaguchi-Handschriften S. 34 und S. 35 der Tōkyōer Universität (Tōkyō Imperial University, S. V der Ausgabe). Leider sind dafür die Sigel K. und K'. eingeführt worden, wodurch es leicht möglich wird, das von Kondō mit K. bezeichnete Manuskript mit demjenigen zu verwechseln, welches Susa K. benennt. Dieses K.-Manuskript Susa ist aber eine Handschrift der Kyōtōer Universitätsbibliothek. Diese letztere wurde offenbar für Kondō photographiert, und diese Photographie erscheint in seiner Ausgabe unter

dem Sigel MS. Daraus ergibt sich, daß nur die beiden Kawaguchi-Manuskripte neu verwertet wurden.

Bei diesem Sachverhalte ist es auffällig, in wie vielen Einzelheiten die beiden Ausgaben des Daśabhūmikasūtra voneinander abweichen. Berühren diese Verschiedenheiten den Inhalt des Textes auch nicht weiter, so sind die formalen Unterschiede besonders in den Versen doch beträchtlich. Wenn ich diese auch nicht ausgezählt habe, so dürften sie dem Ein-

- Kondō, Z. 2: *samyakpathānugataḥ*  
 2: *-vigataḥ* rju-  
 3: *sa imām daśakūṣalām karmapa-*  
*thām ... (anurakṣan)*  
 4: *sarvāsām eṣām*  
 5/6: *parām ... sthāpayiṣyāmi*  
 6: *na sthānameladānavakāfo yāvad-*  
*ātmā [7] vipratipattiṣṭhitāḥ parām*  
*samyakpratipattau sthāpayennai-*  
*śatsthānāni vidyata iti*  
 9: *daśānām punaḥ kuśalānām*  
 9: *ādikṛtvā*  
 10: *tata uttara<sup>1</sup> eta eva daśakūṣalāḥ*  
 12: *śravānugamena*  
 14: *gambhīrapratyayānubodhena ca*  
*pratyekabuddhayānam*  
 15: *vipulāpramāṇacittatayā*  
 15: *kṛpākaruṇopetātayā*  
 16: *sunibaddhamahāpraṇīdhānatayā*

In keinem dieser Fälle verzeichnet Kondō die abweichende Lesart R.'s in seinen Fußnoten. Wenn die Häufigkeitszahl sich auch verschiebt und zum Teil niedrig liegt, so läßt sich der gleiche Sachverhalt doch auch aus den meisten anderen Seiten der neuen Ausgabe belegen.

Für jemanden, dem die Handschriften nicht zugänglich sind, ist es recht schwer, sich ein Urteil darüber zu bilden, was nun in solchen Fällen eigentlich in den Handschriften steht. Mich will es bedünken, daß dies auch für die Versteile zutrifft, wo R. und RS. ihrer Ausgabe ein Variantenverzeichnis beigegeben haben. Wenn man da den Apparat beider Veröffentlichungen vergleicht, so dürfte es kaum möglich sein, sich in jedem Einzelfalle nach dem Apparate Kondōs klar darüber zu werden, was die Handschriften insgesamt für eine bestimmte Stelle bieten. Dies möchte ich an ein paar Versen veranschaulichen, und ich wähle dazu das Eingangstück zur siebenten Bhūmi aus, weil da der Text nicht nur von RS. mit Lesarten geboten wird, sondern auch R. ihn auf S. 234f. seines Buches Daśabhūmikasūtra ab-

1) Kondō, Anm. 22: [śuta]re All MSS.

drucke nach in den Versen auch der Zahl nach größer sein als in der Prosa.

Mustert man Kondōs Variantenapparat an Hand der Ausgabe R.'s und RS.'s durch, so ergibt sich, daß da nicht alle Abweichungen verzeichnet sind, welche die Erstausgabe des Werkes der Kondōs gegenüber aufweist. Ich greife beispielshalber Seite 40 der Kondōschen Veröffentlichung heraus. Da liegen die Dinge nach der angegebenen Seite hin folgendermaßen:

- R. p. 25, Z. 7: *samyakpathagataḥ*;  
 8: *-vigata rju-*;  
 9: *sa imām daśa kuśalān karmapa-*  
*thām ... (anurakṣan)*;  
 12: *sarvā saṣṣāni*;  
 14: *parām ... sthāpayiṣyāmi*;  
 14: *asthānam elad anavakāfo yad*  
*ātmā vipratipattiṣṭhitāḥ parām*  
 usw.;
- 18/19: *punaḥ kuśalānām*;  
 19/20: *ādīm kṛtvā*;  
 20: *tata uttaram [21] ta eva daśa*  
*kuśalāḥ*;  
 23: *śravānugamena*;  
 p. 26, Z. 3: *gambhīredampratyayānubodha-*  
*nena pratyekabuddhayānam*;  
 5: *vipulāpramāṇatayā*;  
 6: *mahākaruṇopetātayā*;  
 6: *sambodddhamahāpraṇīdhānatayā*.

gedruckt hat, und zwar ebenfalls mit Varianten. Aus dem Vergleiche dieser drei Veröffentlichungen ergibt sich folgendes Bild:

Vers 1:

R., RS.: *marudgaṇo 'bhikiriṣu*,  
 Kondō: *marugaṇa bhikiriṣu*.  
 Dazu gibt Kondōs Anm. 16 nur an: RS.: *-dgaṇo*. Setzt man voraus, daß Kondōs Verzeichnis an dieser Stelle erschöpfend ist, so sollte man eigentlich meinen, alle Handschriften böten *marugaṇa*, und *marudgaṇo* sei von R., RS. konjiziert. *Marugaṇa* wird aber weder von R. noch von RS. als Lesart auch nur eines einzigen Ms. verzeichnet, so daß man darnach umgekehrt schließen muß, alle von ihnen benutzten Handschriften bieten *marudgaṇo*, *marugaṇa* stehe vielleicht nur in K., K'. Kondōs. Unsicher, was in den Handschriften stehe, wird man auch durch Kondōs Anm. 17, wo es heißt: *abhi[kiriṣu]* All MSS. Bei R. und RS. ist *abhi[kiriṣu]* überhaupt nicht als Lesart der Hss. verzeichnet. Wer die Handschriften nicht durcharbeiten kann, wird in solchen Fällen nicht entscheiden können, wie Ausgabe und Handschriften zueinander stehen.

- R.: *pravyāharanti madhurā giri varaśu-*  
*bhap(r)ītisampūrṇāḥ*  
 RS.: *pravyāharanti madhurā giri-vara-śu-*  
*bha-prīti-sampūrṇāḥ*  
 Kondō: *pravyāharamī madhurām girivaraśu-*  
*bhaprītisampūrṇāḥ*.

Hierzu gibt R. p. 234, Anm. 1, an: P. 1, P. 2, N. C. 2: *madhurām ... sampūrṇām*; RS. in Anm. 2: *[madhu]rām P. 1, P. 2, N., C. 2, K., T.*, in Anm. 3: *prīti K., T., p(r)īti R.*, in Anm. 4: *sampūrṇām P. 1, P. 2, N., C. 2, K., T.* Kondō schreibt in Anm. 18: *[madhu]rā RS.*; in Anm. 19: *[-sampū]rṇā MS., or -rṇā?* Würde man nach R. und RS. unterstellen, daß die nicht verzeichneten Hss. C. 1, L., B. *madhurā* bieten, so vermutet man, wenn man Kondōs Anm. 18 für sich allein nimmt, daß alle Handschriften *madhurām* lesen und R., RS. *madhurā* konjizieren. Da Kondōs MS. die photographierte Handschrift K. Susas ist, hätte es sich zur Klärung der Dinge doch wohl empfohlen, in Anm. 19 anzugeben, daß Susa im Originalmanuskripte *sampūrṇāḥ* las, die Photographie aber nicht erkennen läßt, ob der Anusvāra geschrieben sei oder nicht.

Vers 2:

- R.: *-vaśavartim*,  
 RS.: *-vaśavartim*,  
 Kondō: *-vaśavartī*.

R. und RS. verzeichnen keine Lesart, *-tim* in RS. ist vermutlich Druckfehler für *tim*. Kondō gibt Anm. 21 an: *[vaśava]rtim MS., [vaśava]rtim RS.* Die Lesart MS. erwartete man bei Susa eigentlich unter dem Sigel K wiederzufinden.

R.: *varacaraṇapari-*, RS.: *varacaraṇam pari-*, Kondō: *varacaraṇa pari-*.

In Anm. 2 verzeichnet R. aus C. 1: *-carano*. RS. gibt in Anm. 5 an: *-no C. 1, -na K, R., -nā T.* Kondō hat unter Anm. 22: *-nā T., L., -nam (nā) RS.* Da R. die Handschrift L. ebenfalls benützte, erwartete man nach Kondō die Lesart *-nā* als die der Hs. L. auch bei R., RS. aufgeführt zu finden, sie steht aber nicht da. Ein aufklärendes Wort wäre dem willkommen, der die Hss. nicht benutzen kann. Sonst vermutet man zunächst doch wohl, daß sich Kondō versehen hat. Das wird deshalb der Fall sein, weil sich entgegen Kondōs Angabe die Konjekturen *-nā* nirgends bei R. findet. Sie steht auch in RS. nicht.

R., RS.: *-varapundarikānām*, Kondō: *narapundarikānām*.

R. und RS. verzeichnen keine handschriftlichen Abweichungen. Kondōs Apparat bietet: Anm. 23: *v[ra-]* All MSS. Kaum ein Indologe wird vermuten können, daß Kondō *nara-* wohl nach dem 十地經 (Taishō-Tripitaka, X, 555c 7)

in den Text setzt. Da steht jedenfalls an entsprechender Stelle: 人中遊華. Auch würde man nach Kondōs Apparat, Anm. 24, wohl meinen, alle Handschriften bis auf T. läsen *pundarikānām*. Nach R., RS. würde man dagegen eher unterstellen, alle Handschriften böten *pundarikānām*, denn auch bei RS. steht nichts davon, daß T. *pundarikānām* aufweist. Es ist überhaupt auffällig, wie oft Kondōs Text einen Anusvāra hat, wo R., RS. den Klassenasal zeigen. Kondōs Apparat gibt darüber keine zureichende Auskunft.

Vers 3:

R., RS.: *ābhā* (ohne Variante), Kondō: *ābham* mit Anm. 25: *[ā]bhā MS., [ā]bhām K.* Hier fehlt zunächst, daß auch R., RS. *ābhā* bieten wie MS. Auch hier wird, wer allein auf Kondōs Apparat angewiesen ist, sich ein Bild von der handschriftlichen Überlieferung zu machen, schließen müssen, daß alle Quellen außer MS. (= Susas K.) und K. *ābham* böten, während man umgekehrt nach R., RS. meinen wird, in allen von ihnen benutzten Hss. stehe *ābhā*. R. und RS. benutzen aber nur Kondōs Mss. K. und K'. nicht.

R.: *khadaśagatā* (ohne Lesart), RS.: *khegatā* (mit Anm. 6: *khadaśagatā R., khedagatā K., T.*), Kondō: *khe gamanā* (mit Anm. 26: *khedagatā MS. [= Susas K.], (khadaśagatā) RS. [so!]*).

Somit liest R. *khadaśagatā* nach allen von ihm benutzten Hss. P. 1, P. 2, C. 1, C. 2, L., B., N. RS.'s *khegatā* ist, da K. und T. anders lesen, Konjekturen. Bei Kondō fehlt, daß T. *khedagatā* liest. Wo die Textform *khe gamanā* herkommt, ist damit nicht deutlich zu ersehen. Kondōs Apparat für sich allein genommen spräche aber dafür, daß *khe gamanā* in allen Hss. außer der Vorlage von MS. steht und *khadaśagatā* Konjekturen R.'s sei. Außerdem fehlt bei Kondō, daß RS. *khe-gatā* zu lesen vorschlägt.

R., RS.: *meghān*, Kondō: *meghān*.

R., RS. verzeichnen keine Lesart, Kondōs Anm. 27 lautet: *[me]ghān RS.* Sollte man darnach annehmen, daß alle Hss. *meghām* bieten, so wird man nach R., RS. eher schließen, daß alle von ihnen benutzten Hss. *meghām* aufweisen.

R., RS.: *apahartum* (ohne Lesart), Kondō: *apahartum* mit Anm. 29: *[apaha]ntum T., K., K'.*

T. erwartete man auch bei RS. zu finden, es steht aber nicht da. Ein aufklärendes Wort, ob Susa sich versehen hat, wäre in dergleichen Fällen doch zu begrüßen.

Vers 4:

R., RS.: *marudgaṇo* (ohne Variante), Kondō: *marugaṇa*.

1) Die Hss. K. und T. waren von Rahder nicht benutzt worden.

Nach Kondōs Anm. 2 auf S. 113 bietet MS. *madhug-*, das sollte man in RS. unter K. erwarten dürfen. Man findet es da aber nicht. Kondōs Anm. 3 zufolge, nach welcher RS. *marudgano* liest, würde man wohl zu schließen geneigt sein, daß alle Hss. *marugana* enthalten, doch wird man nach R., RS. eher zu dem Schluß gedrängt werden, daß alle Hss., außer vielleicht den beiden Kawaguchi-Manuskripten, einheitlich *marudgano* bieten. Da R., RS.'s Text mit *marudgano* eine fehlerlose erste Äryähälfte ergibt, scheint mir die Lesung R., RS.'s nicht verdächtig zu sein. Man wird auch hier eher R., RS. glauben mögen, weil in Anm. 4 bei Kondō fehlt, daß auch R., RS. *ghoṣāh* lesen. Da Kondō dies nicht verzeichnet, würde man, auf seinem Apparat allein fußend, schließen müssen, daß zwar die Quellen MS., K., K'. *ghoṣāh* bieten, in allen anderen Handschriften aber wie in Kondōs Ausgabe *ghoṣa* zu lesen stehe, während man nach R., RS. eher glaubt, daß alle von ihnen benutzten Hss. *ghoṣāh* haben.

R., RS.: *parama(-)śulabdh(-)lābhāh*, Kondō: *paramasūlabdhālābhāh*.

Wenn in R., RS. dies Versviertel metrisch auch nicht in Ordnung ist, so ist Kondōs Wortgebung des Metrums halber doch ebenso unmöglich. Anm. 5 verzeichnet Kondō, daß MS. *-sra-* statt *-sī-* bietet, das würde man meinen bei RS. unter K. wiederfinden zu sollen, es steht da aber nicht. Daß auch R., RS. *-su-* statt *-sū-* lesen, ist in Kondōs Anm. 5 nicht angegeben. Nimmt man diese Anm., so wie sie dasteht, so würde man erschließen, daß in allen Hss. außer MS., T., K., K'. *-sū-* steht, von R., RS. aus wird man aber eher urteilen, daß alle von ihnen benutzten Hss. *-su-* bieten.

R.: *fruto*, RS.: *frutu*; Kondō: *frutu*.

R. gibt in Anm. 5 an: P. 1, P. 2: *frutu*. RS. führt unter Anm. 2 an: *fruto* R., *fruta* K., *frutva* T., *frutu* P. 1, P. 2. Kondōs Anm. 6 lautet: [*fru*]ta MS. [= Susas K.], [*fru*]va L., [*fru*](to) RS. [so!]. Hierbei fällt auf, daß nach Kondō L. *frutva* liest, während diese Lesart nach RS. in T. steht. Nach Kondōs Anm. 6 müßte man annehmen, daß T. *frutu* enthält. Geht man von R.'s Anm. 5 aus, so wird man schließen, L. läse wie auch C. 1, C. 2, B., N. *fruto*. Nach Kondō liest aber L. *frutva*. *fruto* ist metrisch nur zu halten, wenn man *frutō* liest, aber die verschiedenen Angaben darüber, was die einzelnen Hss. enthalten, sind einigermaßen schwierig miteinander zu vereinbaren.

R.: *ayam*, RS.: *ayu*, Kondō: *ayu*.

R. verzeichnet *ayu* als Lesart der Hss. P. 1, P. 2 (Anm. 6), darnach lesen alle anderen von R. benutzten Hss. *ayam*. Nach RS. (Anm. 2)

bietet R. *ayam*; P. 1, P. 2, K., T. aber bieten *ayu*. Kondō gibt Anm. 7 nur an, daß K. *aya* hat. Verläßt man sich allein auf diese Angabe, so würde man annehmen müssen, daß sich in allen anderen Hss. als Kondōs K. *ayu* findet, und man kommt abermals mit R.'s Anm. 5 in Widerstreit. Auch hier wird man aber geneigt sein, eher auf R. zu bauen, weil bei Kondō fehlt, daß R. *ayam* liest.

R., RS.: *bhūmi(-)nirdesāh*, Kondō: *ebenso*.

Anm. 8 gibt Kondō an, daß T. *-sa* bietet, eine Lesart, die man erwartete in RS. wiederzufinden. Doch steht sie da nicht angegeben.

Die Beispiele ließen sich ohne Mühe mehren. Man wird aus solchen Dingen doch die Frage stellen, ob der Kondōsche Variantenapparat, für sich allein genommen, so recht tragfähig ist. Wenn man festeren Boden unter die Füße bekommen will, wird man wohl immer auf R., RS. zurückgreifen müssen. Denn der Umstand, daß in Kondōs Apparate nicht alle Verschiedenheiten des R.'schen Textes vermerkt sind, und darunter auch größere, wird dem Benutzer leider auch in anderen Fällen ein Gefühl einer gewissen Unsicherheit eingeben. Wenn die Angaben darüber teilweise schwanken, was in einer Handschrift steht, so wird der Benutzer einer Ausgabe, der die Handschriften selbst nicht einsehen kann, gut tun, der Erstausgabe zu folgen, wenn in einer späteren Ausgabe des gleichen Werkes sich anderweit Lücken oder Versehen erweisen lassen.

Vom Variantenapparate aus, der in unserem Texte bei den Versen von entscheidender Bedeutung ist, wird man sich aber auch zum Texte selbst einstellen müssen. Mir scheint Kondōs Text nicht in jedem Falle besser zu sein, wo Kondō ihn gegenüber R. geändert hat. So sind z. B. adjektivische und pronominale Beiwörter zu *lokadhātu* von Kondō in maskuliner Form eingeführt, wo R. feminine hat. Aber eine Fügung wie S. 207, 1 bei Kondō<sup>1</sup> *vajrasrināmikābhyo nānālokadhātubhya(h)* dürfte es doch fraglich erscheinen lassen, ob Kondō gegenüber dem R.'schen Text glücklich ändert. Ein anderes Beispiel findet sich bei Kondō S. 200, Z. 16. Die da in die Ausgabe aufgenommene Wortgebung: *anavataptahradaprabhavappravahanavāri* — R. 95, 16 hat dafür: *anavataptahradaprabhavam pravahadvāri* — wird durch die Stelle bei Kondō S. 201, Z. 2/3 widerlegt, die lautet: *bodhicittam mahāhradaprabhavam pravahankusalāmūlavāri*<sup>2</sup> (R.: 95, 20: *bodhicittamahāhradaprabhavam pra-*

1) Vgl. ebenda Z. 2.

2) *pravahan* ist nicht verdruckt für *pravahat*, wie sich aus Anm. 10 ergibt. Dagegen dürfte *dharmard* (S. 216, Vers 52d) verdruckt sein für *dharmard*.

*vahat kusalamūlavāri*). R. ist sicher an beiden Stellen richtig. Auch hierfür ließen sich mehr Beispiele aus der Neuausgabe beibringen.

All diese Dinge bringen mich zu der Berzeugung, daß die Erstausgabe des *Daśabhūmikasūtra* durch die neue Veröffentlichung nicht überholt ist, auch wenn zur R.'schen Prosa der Variantenapparat leider noch fehlt. Vielleicht wäre es für das Ganze fördersamer gewesen, wenn die tibetische Übersetzung des Werkes wäre herausgegeben worden, und wenn an Hand dieser Übersetzung Lesarten des Sanskrittextes wären behandelt worden.



daß ihnen buddhistische Quellen in indischer Sprache zugänglich sind, dadurch ein Zugang zum Originale eröffnet wird. Die Übersetzung liest sich sehr gut, viel glatter als das holperige indische Werk.

Mich bedünkt nur, es hätte sich vielleicht empfohlen, im Interesse derer, denen indische Texte unzugänglich sind und die doch mit einer zentralasiatischen Übersetzung des Goldglanz-sūtra zu tun haben, die englische Übersetzung nach der Seite hin hier und da aufzuhellen, wie sie zustande kam, und darauf hinzuweisen, daß die eine oder andere Stelle unsicher zu deuten ist. Ein anderer wird möglicherweise doch manchmal auf eine andere Deutung zukommen wollen. Mir fielen, das zu veranschaulichen, etwa folgende Stellen auf, bei denen ich glaube, eine andere Auffassung zur Erörterung stellen zu dürfen:

An einer Stelle wie S. 7, Z. 5, 6: *vaśīdāryamayam anekadīparatayapratyupānam tathāgataviśrahaṃ divyāśī-kṛtānta gāndhena sphūtam* empfände es mancher vielleicht dankbar, etwas aufgehellt zu sehen, wie die Begriffsbestimmung von *tathāgataviśraha* als „transformation due to the Tathāgata“ zustande komme. An dieser ersten Stelle, wo der Ausdruck vorkommt, steht im Tibetischen, S. 8/9, dafür: *de bžin glegs pa kha dog bayyur ba*.

Von S. 9, Z. 9, fiel, soviel ich sehe, in der Übersetzung versehentlich das Wort *ākārataḥ* (tib. S. 10, Z. 11: *ram par*) aus. Könnte der Wortlaut nicht etwa besagen: Als sich Ratnaketu die Buddha ihrer Gestalt nach vergegenwärtigte und sich die Vorzüge Śākyamunis vergegenwärtigte, da stieß ihm auf, daß an diesem etwas anders sei als an den anderen Buddha, und es befällt ihn deshalb ein Zweifel, wie lange das Leben Śākyamunis dauern werde! Man wird mich darauf hinweisen, daß alle Buddha gleich sind! Gift dies hier in allen Umfange, dann dürfte auch kein Zweifel daran entstehen, daß Śākyamuni ebensolange lebt, wie es die anderen Buddha taten.

Der Wortlaut S. 12, Z. 8: *tathāgatasya mahāparinirvāṇasobhaṃ brūtvā* wird so verstanden: „having heard the great report of the Tathāgata's complete Nirvāṇa“. Nach dem Tibetischen *de bžin glegs pa yon e mya nan las hda pa chen pohi agra thoṣ na* wird man eher *mahā* zu *parinirvāṇa* als zu *sobha* zu ziehen geneigt sein. Auf Buddha bezogen ist diese Verbindung schon durch den Werktitel Mahāparinirvāṇasūtra nahegelegt. Hier zu lesen, daß die Nachricht vom Tode Buddhas, d. h. Śākyamunis, vernommen wurde, überrascht etwas, weil dieser der Einleitung nach unseren Lehrtext verkündet: Aber das ist nur ein Fingerzeig mit, daß das Werk kompiliert wurde.

S. 22, Vers 6, lauten die beiden ersten Verszeilen: *anena ca dundubhīkādandānā / śāmyantu sarvagayānāni loke /* Das wird nach Vers 5 ab: *suvarṇabhāṣottamaṇadundubhena / śāmyantu dukkhā triaṇārālokā* „richtig aufgefaßt sein als: „by this resounding of the sound of the drum may all troubles in the world be suppressed“. Danach wäre *nādinā* als Substantiv zu unterstellen, *nādi = nāda*.

Der Vers S. 27, Z. 1–2, ist für mich recht schwer zu verstehen. Er lautet: *vyaśānāganakāle 'emin / kāmānāp bhayahetunā / anaiśāryagalenāpi / yat tu pāpam kṛtam mayā* // Dies ist übersetzt: „whatever evil I have done through failure to gain the mastery over my desires by reason of fear at the time of approaching troubles“. Im Tibetischen steht dafür (III, Vers 25): *phoṣa pa byuri baḥi due kyī tše / hōd pa rnam kyī hjeḡe rgyū dari / phyug po ma yin gyur pa yis / būg viḥ edḡ pa gari byiḡe dari* // „Das möchte ich so verstehen: (Ich werde bekennen), was ich Böses tat zur Zeit, da Armut aufkam, auf Grund der Schrecklichkeit der Begierden und weil ich kein Reicher wurde.“ Für den indischen Wortlaut möchte ich folgende Verdüsung zur Erwägung stellen: „(Ich werde bekennen), was ich Böses tat zu der Zeit, da Drangsäl über uns kam, ich, der ich die Herr-

<sup>1</sup> Vgl. Suv. II, Vers 25a.

schaft nicht (über mich) gewann, von wegen der Schrecklichkeit der sinnlichen Begierden.“

In dem Verse III 40 (S. 30, Z. 1–2): *sthāyāmi dāśabhūmyām ahaṃ / dāśaratnākārān varān // ābhāṣāye bulhagaṇūyāṃ / tareyaṃ bhavasāgarāt /* kommt mir die Aussage auffällig vor: „I will cross over from the ocean of existence“. In diesem mahāyānistischen Texte erwartete man eher: ich möchte (die Lobenden) aus dem Ozean immer neuen Werdens herausführen. So wurde die Verszeile auch in der tibetischen Übersetzung aufgefaßt: *erid paḥi mṡaḥ la begral bar byi*. Vgl. auch Nobel, Sanskritlex. S. 30, Anm. 3. Wenn *sthāyāmi* bedeuten kann „I will please“, kann *tareyaṃ* auch für das Kasusativ stehen.

Beim folgenden Verse III 41 hin ich mir nicht ganz gewiß, daß die Übersetzung: „And I will fill the flood of the Buddha-sea, the deep ocean of virtues, omniscience, with inconceivable Buddha-qualities“ so ganz deckend wiedergibt, was der indische Wortlaut aussagt. Es kommt mir ungewohnt vor, daß der Ozean der Vorzüge Buddhas, als welcher die Allwissenheit ist, von einem noch Strebenden mit unvorstellbaren Buddha-Eigenschaften soll angefüllt werden. Die Allwissenheit Buddhas ist an sich schon mit allen Vorzügen erfüllt. Vielleicht darf man den Vers: *īca ca buddhasamudraṣṭham / gambhīraṃ gūṇasāgarām // acintyaḥ-buddhagūṇaḥ / sarvaśīlātām prapraye* // so deuten: Die Fülle des Buddha-Meeres, das tiefe Meer der Vorzüge, möchte ich durch unausdenkbare Vorzüge Buddhas zur Allwissenheit vollenden, oder zur Allwissenheit mit den unausdenkbaren Vorzügen Buddhas vollenden. Vgl. tibetisch IV 41: *oṣis rgyas yon tan deam yas kyi/thams cad mkhyen du rdoḡs par byi*.

Zu S. 34, Z. 3, sähe man doch gerne ein aufklärendes Wort, wenn *jinasaṃhātāsam mukhasthīlāḥ* übersetzt wird: „standing before and in the presence of the Buddha“. In der unmittelbaren Umgebung wird *samkṣā* sonst als oppression verstanden. Vgl. Nobel zur Sanskritstelle, S. 34, Anm. 3.

Zu dem Halbverse III 65 cd (S. 35, Z. 14): *duḥkhārṇavaṃ paramamarubhāṣaṇavṛṣam / saṃpūryate svagala-bhāṣā-śatānījālaḥ* // schlägt Emmerick vor, statt des von Nobel konjizierten *saṃpūryate* zu lesen *saṃpūryata* (2. plur. imperativi). Das ist formal schwierig, weil statt des -a vom Veramaße eine Länge gefordert wird. Übersetzt man: „dry up completely with the meabes of rays of the Buddha-sun the ocean of woe“, müßte *saṃpūryata* außerdem abermals die Bedeutung des Kasusativs haben, weil *saṃpūry* ein intrinsitives Verb ist. Nach dem Tibetischen: *bde glegs nī maḥi hōd zer moḥi po rnamo kyis skems* scheint sich mir Nobels Lesung zu empfehlen.

S. 41, Z. 10: *sambodhisattva* wird wiedergegeben „those completely enlightened“. Der Ausdruck steht zwischen *tathāgata* und *brāhṃa*. Schon das spricht dafür, daß Edgerton in seinem Dictionary *sambodhisattva* zu Recht mit *bodhisattva* gleichsetzt. Der Ausdruck „der völlig Erleuchtete“ bürgerte sich für den Buddha ein und möchte deshalb hier mißverständlich sein.

Die beiden Verszeilen IV 7 cd (= tib. V 7): *mānibhojjvalakundalajātam / nīlavarājīmoraśuvrīvam* //, tib. *nthon nṡivī hōd hbar hšehr zīn loai / lo can / rma byaḥi myrin edḡ hdra bar eno la sdees* // sind so verdolmetscht: „His fine neck is blue and shining like a peacock's, with rings of hair upon it that are blue and resplendent.“ Daß Buddhas Hals blaufarbig und von blauen ringförmig gewachsenen Haaren bedeckt sei, kommt mir ungewohnt vor. Im Tibetischen steht dies sicher nicht. Da *kundala* auch das auferrollte Tan bezeichnet, mag das Wort auch die auferrollte Haarflechte benennen können. Dann paßt dazu das tib. *loai* // sehr gut. Vgl. auch Edgerton, Dictionary, Titelkopf *kundalaka*, Nr. 2. Die Aussagen beziehen sich fraglos beide auf das Haar. Ich glaube folgende Übersetzung für die beiden Zeilen vorschlagen zu können: Das Haar, das wie Saphir funkelt in Haarflechten auferrollt war, wie der schöne Hals des Pfauens blau glänzte. Ich weiß nicht, ob es sich hier um den Uḡṡīḡa handele.

S. 48, Z. 11–12. *tanūtalasapralambābāhum / nūrutupreriśālātateva* // wird so verstanden: „His long

hands and very long arms are like sprouts of the Śāla tree, shaken by the wind.“ Mich bedünkt, es werde eher der Körper Buddhas mit dem Śāla-Baume verglichen und seine langen Arme mit Lianen, die am Baume herabhängen. „Seine herabhängenden Arme mit den daran hängenden Händen gleichen den Lianen des Śāla-Baumes, die der Wind bewegt“. Daß *lcug na* gerade den Sproßling bezeichnen müsse, ist noch nicht so augenscheinlich, es kann nach *lūḡḡe* auch a rod, a switch heißen. Vielleicht steht es auch für Liane. Vgl. etwa *sil na = sil bi* im tibetischen Texte VIII 5 b.

IV, Vers 20 a–c: *sarvasūlakaloka samudra / yāva bhavīgra bhane jalapūrṇāḥ // vāḡgrya tu śākya pramīṡṡam* // „If the whole world including the gods should become an ocean full of water as far as the peak of existence, (the water) can be measured to a hair-point.“ Würden alle Welten samt derer der Götter ein Meer und wäre das bis zur Spitze der Welt voller Wasser, könnte man es doch mit der Spitze eines Haars ausmessen. Ich halte die tibetische Übersetzung (V, Vers 20) für richtig, welche lautet: *skra yi rṡe moḡ dnyag par na erid kyi* //.

V, Vers 10, lautet: *kāyā ca nīccepta nivyūparat ca / ośhrakṡṡ pratyayasambhavāḥ ca // abhūtapōrikalpa-samūhītā ca / śīlta karmayāntram iṡa śūbyagrāmāḥ* // Dazu lautet die Übersetzung: „And the body is motionless, inactive, unsubstantial, having its origin through causes, arising out of false discrimination. It is like a machine made by acts (or) like an empty village.“ Da Wörterchen „or“ ist nach dem Khotanesischen eingefügt, Übersetzung, S. 21, Fußn. 11. Die 3. Verszeile könnte auch als *Dvandva* aufzufassen sein: unwirksam und aus Spekulation entstanden. Solche Gebilde des Geistes sind für diese Mahāyānisten ihrem Wesen nach verkehrt, unwirksam, Phantasie. Die Schlußzeile faßte ich etwa so auf: wie ein Werkzeug des Karman existiert er (der Körper, *kāya*), ein leeres Dorf. Ich möchte meinen, *karmayāntra* bezeichne ein Werkzeug, dessen sich das Karman bedient. Schwierig ist, wozu *iṡa* zu ziehen sei. Das bekunden schon die alten Übersetzungen, daß der Vers Schwierigkeiten bereite. Meino Auffassung von *karmayāntra* zu stützen, verweise ich auf I-tsing's Text, der bei Nobel, Sanskrittext, S. 58, Anm. 1, ausgehoben ist: 譬如機關由業轉。 Ich zöge nur vor, ihn so zu verstehen: wie eine Maschine, die vom Karman in Bewegung gesetzt wird (Nobel: „wie von einer Maschine wird er von der Tat...“). Auch die ebenda aus Tib. III angezogene Stelle: *ākhrūl hkor bžin du las kyi dōn giḡe kḡuḡ* spricht dafür: wie eine Maschine, eine Erfindung, die der Werkmeister oder der Herr des Karman einsetzt.

Vers V 16 (S. 60, Z. 3–6) lautet: *patyāhi tvam devata ete dharmān / kṡāstratra sattuvas tatha pudgalovā / śūnyā hi ete kḡalu sarvaikarmā / aridyataḥ pratyayasambhavāḥ ca* // Möglicherweise mißverstehe ich die englische Übersetzung welche lautet: „Behold these things, goddess. What here is a being or an individual, all these things are indeed empty, for they arise by reason of ignorance.“ Ich wendete den Vers so ins Deutsche: Sieh dir (doch), Gottheit, (einmal) diese Gegebenheiten an! Wieviel ist (dann) daran Wesen oder Seelenmännchen? Lov sind sie doch alle fürwahr, und (nur) aus Unwissenheit (des wahren Sachverhaltes) als dem Grunde entstanden. Ich denke, unter *sattuva* und *pudgala* seien Inbegriffe des Unveränderlichen, Ewigen, darum nicht Ledvollzen zu verstehen, sagen wir einmal etwa das, was wir so laudäufig unter Seele verstehen. Nichts davon macht die Gegebenheiten unserer unmittelbaren Erfahrung aus.

Der Vorbehalt, welchen ich oben machte, gilt auch, wenn ich mich dem Vers V 20 wende (S. 61, Z. 9–12): *duḥkhāni samāra acintiyāni / samāsṡacakra ete yathā śhītāni // abhūtasambhūtasambhavāḥ ca / ayonitāḥ citta-vīcārāṇam ca* // Auch hier mag ich die englische Wiedergabe nicht richtig verstanden, welche lautet: „Inconceivable are the woes in the cycle of existence, and as they reside in the circle of existence, they have originated from the unoriginated, and (hence) they are without origination, without conception, (merely) the discrimination of the mind.“ Ich versuchte den Vers so in meine Muttersprache umzusetzen: Die unausdenkbaren Leiden in der Wanderung durch immer neues körperliches

Werden und wie es sich mit ihnen in diesem Kreise verhält, das ist alles, aus Unwirklichkeit hervorgegangen, ohne Wirklichkeit, nichts als ein Umtrieb der Gedanken. Entsprechend faßte ich Vers 17. Ich bitte um Entschuldigung, wenn ich das Englische mißverstand.

Vers VI 4 (S. 99, Z. 19-100, Z. 1) ist nicht viel mehr als Wortspiel. *kāncanagīrīprakāśaṃ suvarakana-kāmalāṃ jñagīrindrāṃ / sarvagunameritajanya budhāgīrindrāṃ jñam nāmayāmah //* „Die Buddha ist the lord of mountains, pure as gold, like the golden mountain. We worship the Conqueror, the Buddha-king of mountains, who has all the virtues like Meru.“ Wir verehren den Sieger, der wie der Goldberg strahlt, flockenlos ist wie schönfarbiges Gold, den Horren unter den ragenden Gipfeln der Sieger, der dem Weltenberge an allen Vorzügen gleich, dem Herren unter den ragenden Gipfeln der Buddha. *Or suvarā* hier richtig aufgefaßt sei, steht dahin.

Vers VI 11 a b (S. 100, Z. 15) verbinde ich *vīṣaye* mit *prīyatā* in dem Wortlaut: *yoṣya cānī narapate vīṣaye prīyatāmāvaḥkyaḥprīyatā ca*. // Wenn ein Herrscher vīṣaye Liebe an seinem Reiche hängt, (voller Liebe an seinem persönlichen Wohlergehen hängt, voller Liebe an seiner königlichen Majestät und seiner Herrschaft) hängt, der muß den König unter den Fürsten der Lehrtexte hören). „This king of Sūtras must be listened to by that king of men in whose region there is affection (for it), (affection for the welfare of oneself, and affection for one's royalty and dominion).“

Daß *muktapūṣpīni* „fragments of flowers“ bedeute, scheint mir vorläufig ungewiß zu sein. (VII 5 b).

Wenn *pratisaṃhar* (121, 15; 127, 11) *sten* pa bedeutet (Tib. S. 93, 23; 99, 1), dann fehlt diese sonst, soviel ich sehe, unbelegte Bedeutung für *pratisaṃhar* in Edgerton's Dictionary.

S. 124, Z. 1-3, steht: *ayam mahāprthivīṣaptayo jānā-sāhasikāyām Jambudvīpaḥ mahatā pṛthivīrasena vivar-dhanyavyatī* // Nach dem Tibetischen (S. 95; Z. 14/15): *sa chen poṣṭi dpaṅ tsahd ston; phrag bdun paṣṭi dDeam budi glin tdi saḥi dūd chen poṣṭi rnam par ḥḥel bar ḥgyur /* schlägt Emmerick vermutlich vor, mit der Handschrift A *sāhasikāyo* statt *sāhasikāyām* zu lesen (Übersetzung, S. 63, Fußn. 63). Ob damit die verchro-bene Textstelle geklärt sei, kommt mir ungewiß vor. Was ist *sāhasikāyo*? Als n. ag. m. von *sāhasika* ist dies so unwahrscheinlich wie nur irgend möglich. Ein Kompositum *sāhasi-kāyo* ist dies sowohl der Form wie dem Inhalte nach nicht. Es bleibt vorläufig wohl nur übrig, das Tibetische so zu übersetzen.

S. 125, Z. 7, ist statt *dharmatrasanenānāgate* *d'hvany* wohl sicher zu lesen *dharmatrasanenānāgate* *d'hvany*. Dafür spricht m. E. auch, daß es andernfalls unverständlich bleibt, warum Anm. 24 aus den Handschriften CF *travaṇenāgate* als Lesart verzeichnet steht.

S. 137, Z. 3. Ob hier *vināyati* oder *vināyanti* zu lesen sei, das läßt sich in dieser verlotterten Sprache kaum entscheiden, vor allem nicht mit der Logik. (Übersetzung, S. 69, Fußn. 61).

Liest man in dem Halbverse XII 28 ab (S. 138, Z. 4): *āstreyā nāḥa adharmaḥ ca / vīṣaye tā bhavīyati* // mit Emmerick, Übersetzung, S. 69, Fußn. 62, *yatra*, dann erhält man eine überzählige Verszeile. Das ließe sich vermeiden, griffe man aus Handschrift F *sa* auf. Im übrigen ist Verszeile e ebenfalls überzählig.

XII, Vers 52, (= S. 141, Z. 11-12) steht: *piṭṭhām devajāyānāḥ bhāvaṃ āpavādhikāḥ / na tad bhāvāṅ putratvaṃ na rājatvaṃ kṛtam bhavet* // Dieser Vers wird so übersetzt: „He bears the guilt of his fathers, the kings of the gods. There is no sonship, Kingship would not be exercised.“ In Anm. 65 dazu entscheidet sich Emmerick dafür, *bhāvate* statt *bhāvane* zu lesen. Dies setzte Nobel nach dem tibetischen *gnas* la gegen das handschriftliche *bhāvate* oder *bhāveta* ein. Wie immer das Tibetische zu erklären sein mag, scheint mir die Lage die zu sein, daß für den indischen Wortlaut eine Form von *bhā* im Texte stand, sei es nun *bhāvate* oder *bhāveta*. Ich möchte zu erwägen stellen, den indischen Wortlaut so zu verdeutlichen: (Wenn jedoch der König in seinem Reiche begangene Missetat durchgehenläßt) (XII 52), dürfte er gegen seine Mānen und die Götterkönige sündhaft werden.

(Damit wird aber die Sohnepflicht nicht erfüllt, (noch) dürfte es die des Königs worden sein.

Bei Strophe XII 71 (S. 144, Z. 12-13) kann man nur raten, was sie bedeute. *dhārmikim jāyate* *ecāṃ* scheint mir eher zu bedeuten: Er soll hewerkeltigend, daß . . . der Lehre oblige als. „He should keep the law-abiding company of those . . .“ Aber der liebe Gott mag wissen, was hier eigentlich ausgesagt wird.

Die Śloken XIV 60-62 (S. 164, Z. 2-7) sind eine harte Nuß. Ich glaube, man könne nur Nobel beipflichten, wenn er in seinem Wörterbuche zum tibetischen *Suvarāprabhāsottamasūtra*, S. 193, unter *hog*, den sanskritischen Wortlaut in XIV, Vers 61 b, für zweifelhaft und wohl verderbt hält. Man wird sich, diese Stelle zu übersetzen, wohl an das Tibetische halten müssen. Der Satz: „Formerly it returns a full hundred leagues.“ kommt mir schwierig vor.

Die Form *upaṣaṅkraman* S. 165, Z. 5, ist nach dem Tibetischen übersetzt: „and approaching lotus-pools“, wo der Text lautet: *rāśiḥ bhūḥ drui, au tier eoi, etc. upaṣaṅkraman* könnte auch eine 3. pl. impf. act. sein.

S. 166, Z. 3. Bei *jāmbūdanadāvarā* handelt es sich streng genommen um Gold aus einem der Nebenflüsse der Ganga. Übersetzung, S. 69, *Jambudvīpa* gold.

Ich fühle mich noch nicht so gewonnen, wenn die Stelle S. 196, Z. 11-197, Z. 1; *atha khalu rājā Sureśvara-prabho gaṇakamahāmātrān prochaḥ / kimartham* (Ausgabe *kim artham* Druckfehler) *adya rāstrāv etāni nimitāni pādurbhūāni* / so verdolmetscht wird (S. 82/83): „Then indeed King Sureśvaraprabha inquired of his treasurers and high officials: „Why did those signs appear last night?“ Mir geht es nicht recht ein, was zumindest die Schatzmeister damit zu tun haben, Zeichen, welche *Jalavāhana* im Traume erschienen, zu deuten. Das dürfte doch wohl eher Sache des Astrologen sein, was *gaṇaka* ja auch bedeuten kann. Nun hielt zwar Nobel, Sanskrittext S. 196, Anm. 43) dafür, die tibetische Übersetzung: *skar mkhan dai blon po chen po rname* (*Suvarāprabhāsottamasūtra*, tibetische Übersetzungen, Band I, S. 160, Z. 21, und S. 151, Z. 3) sei in diesem Punkte abwegig, weil der Ausdruck *gaṇakamahāmātra* in der *Mahāvīyūtpatti*, Nr. 3693 (Ausgabe Sakaki) mit *rstei pa chen po* und *rstei mkhan chen po* (so) übersetzt ist. Dies werde durch Stellen wie *Mahāvastu* III 42,9 und III 44,21, wo *gaṇaka* in den Wendungen *gaṇakehi ca mahāmātrehi* (Druckfehler bei Senart: *mahāpārehi*) und *gaṇakā mahāmātrā ca* den Schatzmeister meine. Es bleibe dahingestellt, ob der *gaṇaka* = Schatzmeister nicht auch unter die *mahāmātra* fiel. Mir will es vorkommen, als könne die aus der *Mahāvīyūtpatti* angezogene Entsprechung für *gaṇaka* eine zwischenzeitliche Übersetzung sein, die über den Begriffsinhalt des Wortes nicht mehr auszusagen brauche, als etwa *ga* in einem chinesisch buddhistischen Werke. Das besagt auch nichts darüber, ob das indische *nāga*, welches übersetzt wurde, den Elephanten oder die Schlange bezeichne. Versteht sich unter *gaṇaka* im *Mahāvastu* wirklich der Schatzmeister, so schließt das nicht aus, daß *gaṇaka* anderswo den Astrologen bezeichnet, selbst wenn beide *Mahā mahāmātra* darauf folgt, und der Textzusammenhang diesen Begriffsinhalt näher legt als den des Schatzmeisters. Mich bedrückt, die tibetische Übersetzung *skar mkhan* sei hier ganz am Platze. Im übrigen beweist die *Mahāvīyūtpatti*-Stelle auch sonst nicht viel. Man lese nur die 2. chinesische Ausdeutung und die japanische Erläuterung zum Chinesischen. Außerdem ist die tibetische Übersetzung in der *Mahāvīyūtpatti* für *gaṇakamahāmātra* insofern verschieden von der im *Suvarāprabhāsottamasūtra*, als hier zwei Begriffe darunter verstanden werden, in der *Mahāvīyūtpatti* nur einer. Ich sehe keinen Anlaß, die tibetische Deutung der Stelle zu verworfen.

S. 215, Z. 6, lies *riśyah* statt *riśyah* (Umsturz). Die Strophe XVIII 12 (S. 216, Z. 7-10): *aha priya-bhadrārkāpārthivya / tathā jānanyas sutavatsāyāt / prochiegate* *emān jānani trīṣaḥ / kva vā yuvābhyāṃ kva-*

S. 197, Z. 3: *Jalavāhana* ca *areṣṭhīlārakau prativibuddhā*. „And *Jalavāhana*, the merchant's son, awoke.“ (S. 82).

*lyagalekannah* // wird so wiedergegeben: „Alas for our beloved mother and the king, likewise for his mother, who was devoted to her son. His mother will ask us: „Where is the third one of you, he whose eyes are long like a lotus?“ Mir kommt es vor, als könne man den englischen Wortlaut dahin verstehen, daß die beiden zurückkehrenden Prinzen eine Mutter gemeinsam haben (our mother), der dritte, welcher sich der Tigerin opfert, Sohn einer anderen Mutter (his mother) war. Die drei Brüder hatten sicherlich nur eine und dieselbe Mutter, vgl. S. 219, 2; 220, 11; 221, 6; 228, 1; 229, 6; 238, 1. Ich vermute, ein unterlaufener Schreibfehler sei schließlich übersehen worden. Ich verdeutliche den Vers etwa so: Welch ein Leid kam doch über unsern jüngsten Bruder, den König und so auch die Mutter, die an ihren Söhnen hängt. Unsere Mutter wird uns fragen: „Wo mag wohl der dritte sein, er dessen Augen so lange sind wie ein Lotusblütenblatt! Ihr seid nur zu zweit.“

Ob *śyena* 224, Z. 1, gerade den Adler bezeichne (Übersetzung, S. 92), steht dahin. Das in Nobels Anmerkung Nr. 10 auf S. 224 angeführte *ḡ* heißt auch Falke, Habicht. Vielleicht kommt auch für das Indische ein Falke eher in Betracht.

Die Verszeile XVIII 60 d (S. 233, Z. 8): *mā śokacittas tvam bhava nrpate tiṣṭhanti te putra manāpāḥ* // wird so wiedergegeben: „Do not have grief in your mind, king. Your sons are delightful.“ Ich glaube, der Schluß sage eher aus: Deine liebreizenden Söhne sind am Leben. Vgl. XVIII, Vers 62: *dnau caiva te putrau mahānīpendra/ tiṣṭhataḥ lokānālaśampādīpau* // „Two of your sons, great king, are blazing with the fire of grief.“ Möglicherweise sagt auch diese Stelle eher aus: Nur zwei deiner Söhne, Großkönig, sind noch am Leben, und die sind von brennendem Kummer verzehrt.

Eine überaus seltsame Angelengeheit ist, daß S. 209, Z. 4, *eya* unter den fleischfressenden Tieren auftritt, denn mit dem Worte wird sonst die Gazelle bezeichnet.

Was ich zur Übersetzung zur Sprache brachte, das ist alles Kleinkram. Dadurch wird weder das Verdienst des Übersetzers geschmälert, noch sein Buch weniger hilfreich. In einem Werke, nach dem die Gazellen Fleisch fressen, muß man auf manches gefaßt sein.

Südastien

Conze, Edward: *The Large Sūtra on Perfect Wisdom with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Part I, translated, London: Luzac and Comp. Ltd. 1961. L. 203 S. Lw. s 21/-. Bespr. von Fr. Weller, Leipzig.

Ich hatte gehofft, es werde möglich sein, das gesamte Werk Conzes hier auf einmal anzuzeigen. Dies zu tun geht nun leider nicht mehr<sup>1</sup>. So muß ich mich notgedrungen auf den 1. Teil in meiner Besprechung beschränken.

<sup>1</sup> Teil II und III wurden vom Department of Indian Studies der Universität Wisconsin in einer Auflage von 100 Stück veröffentlicht.

Dies Buch enthält im wesentlichen die englische Übersetzung der *Pañcaviṃśatisāhasikā Prajñāpāramitā*, soweit sie *Nalinakha Dutt* veröffentlichte<sup>1</sup>.

Conze drängt den Umfang des Textes vielfach zusammen, indem er wiederkehrenden gleichen Wortlaut in knappe Angaben unmißverständlich zusammenrafft. In verhältnismäßig geringem Ausmaße ersetzt er eine Textstelle durch eine Parallele in anderen Werken der *Prajñāpāramitā*-Literatur, dies geschieht, wenn er eine Aussage erreichen möchte, welche klarer als die der über-setzten Quelle ist.

Kommt so auch in englischem Gewande ein Werk zustande, das streng genommen in dieser Form nie im buddhistischen Schrifttume bestand, so erwächst dem Benutzer daraus doch kein Schaden, überdem verliert das Original etwas von seiner ermüdenden Breite.

Die Übersetzung selbst ist ausgewogen und zuverlässig, wenn sie sich dem Nichtindologen oder Nichtbuddhologen auch nicht immer ganz leicht geben dürfte. Conze müht sich, den Text überschaubarer vorzuführen, als er es in seiner Sanskritform ist, ohne diese zu ändern. Wie ich glaube, gelang ihm dies.

Knappe, aber zureichende Erläuterungen zu den einzel. Abschnitten des Textes helfen das Verständn. . . .

In einem Anhang sind nach der Zahl ihrer Teillieder geordnet die von den Buddhisten zu Gruppen zusammengefaßten Begriffareihen übersichtlich aufgeführt.

Die Einleitung zur Übersetzung führt dem Leser die innere Ordnung vor, in welcher die einzelnen Teile der Ausführungen im 1. Bande des Textes aufeinander folgen oder dies tun mögen<sup>2</sup>. Dabei erläutert Conze die Inhalte der Aussagen. Alles ist klar und ehrlich geschrieben.

Wer buddhistischen und indologischen Gegebenheiten überhaupt ferner steht, wünschte sich möglicherweise, Aussageform und Begriffsbildung unseres Textes wären mehr in unsere westlichen umgeschmolzen worden, als es der Fall ist. Dies zu erfüllen ist bei Texten von der Art der *Prajñāpāramitā*-Literatur keinem Buddhologen möglich. Diese Werke reden mehr, als daß sie wie die buddhistischen philosophischen Abhandlungen in strenger Beweisführung mit enauer Definition der Begriffe ihre Darlegungen vorbringen. Kein Übersetzer kommt ohne Notbehelfe, tastende Übersetzungsversuche, vielleicht unterteilen sogar eine Art Etiketten aus. Die Wiederholung einer Feststellung gilt dem Verfasser als Beweismittel, daß die Aussage richtig ist. Jeder Begriff muß aus dem Texte selbst herausgearbeitet werden. So könnte ein Wörterbuch oder wenigstens ein Index zum Texte großen Nutzen wirken. Er fehlt in Conzes Buch, findet sich aber vielleicht in den Restbänden seiner Übersetzung. Den Verfassern des *Prajñāpāramitā*-Schrifttumes geht die Kunst ab, das

<sup>1</sup> Calcutta Oriental Series, Nr. 28, London, Luzac and Co., 1934.

<sup>2</sup> Mir seien nur Kleinigkeiten auf, welche vielleicht hätten können aufgenommen werden wie etwa die 3 *saṅga*, die 3 *maṅḍalaparibuddhi*, welche auf S. 194 der Übersetzung begegnen.

<sup>3</sup> Daß die Leiter, auf welcher der Europäer dabei vom Ausgang zum Endpunkte klettert, für ihn wurmtstichtige Sprossen enthält, entging Conze natürlich auch nicht. Vgl. Conze, Einleitung, S. xxiv. xxxix.

Wesentliche scharf gefaßt herauszustellen. Statt dessen findet der Leser eine schwerfällige Breite, die den Europäer, welcher keine Zeit mehr, unterweilen an Goethes Spruch erinnert: „Getretner Quark / Wird breit / Nicht stark.“ Es gehört Ausdauer dazu, solche Texte in europäische Sprachen zu übersetzen.

Trotz dieses durch die äußere Form der Werke nicht anziehenden Tatbestandes kann man sich der Erkenntnis nicht entziehen, daß in der Prājnāpāramitā-Literatur ein großer Versuch unternommen wird, mit dem Erlebnis des Lebens fertig zu werden und es einer Lösung zuzuführen, mit der sich zu beschäftigen für die allgemeine Geschichte menschlichen Denkens lohnt, unbeachtet wie man sich dazu stelle.

Ich glaube, die Grundlehre der Pañcaviṃśatisāhasrikā Prājnāpāramitā in folgende Sätze zusammenfassen zu dürfen: Alles, was und wie es der Mensch durch seine sinnliche Erfahrung erfaßt, ist unwirklich. Es enträt eines wahren Seins, weil es nichtig, vergänglich ist. Es bleibt in Namen befangen, denen kein im wahren Sinne seiendes Objekt entspricht. Über dies Scheinsein, welches die landläufige Auffassung des Durchschnittsmenschen für Wirklichkeit nimmt, führt der Bodhisattva den unwisenden Menschen durch die Lehre Buddhas hinaus. Er verfährt dabei, den Unwissenden von seinem Irrtum zu befreien, auf die Weise, daß er so tut, als ob das Scheinsein die Wirklichkeit wäre, ohne da er selbst im leeren darenin gebunden wäre oder würde, und löst auf diesem Wege durch seine Kunst, die Menschen zu behandeln und ihnen Buddhas Erkenntnisse zu erschließen, die Unwissenden von ihren Verflechtungen in das Scheinsein der inhaltslosen Namen zur Schau abeulter Wahrheit.

So klar die Sachlage im großen ganzen ist, begegnen im einzelnen doch Stellen, die dunkel sind<sup>1</sup>. So unmißverständlich die Worte auch sind, man liest bei den Samādhi etwa<sup>2</sup> doch mit Hamlet nur Worte. Das Arapacana-Alphabet<sup>3</sup> ist so verständlich wie das Hexenmaleins im Faust.

Gelegentlich werden die Meinungen der einzelnen Wissenschaftler auseinander gehen. Es wird beispielsweise nicht jeder überzeugt sein, daß es sich beim *prāṭhyasamutpāda* um ein Bedingungsverhältnis handelt. Mir scheint der Ablativ in den einschlägigen Wendungen eher für ein Kausalverhältnis zu sprechen. Nicht jeder mag Conze so ohne weiteres darin beipflichten wollen, daß der Buddhismus von Anfang an als der Mittlere Weg zwischen den beiden Ketzereien<sup>4</sup> gelehrt wurde, deren eine die Auffassung von der Ewigkeit, deren andere die von der Vernichtung<sup>5</sup> vertrat. Der Mittlere Weg wird wenigstens im Mahāvagga anders bestimmt<sup>6</sup>.

Auch dort, wo einzelne Ausdrücke auf dem Tapete stehen, hätte ein anderer hier und da wohl eine andere Deutung vorgezogen. Ich ziehe beispielsweise das öfter im Texte begegnende Kompositum *paravaṇṇāsu-sandhikāḍḍa* an, auf das noch ein sich wandelndes Kompositionsglied folgen kann, das hier belanglos bleibt<sup>7</sup>. Conze verdimmet dies „all defilements and their residues“. Ich bin mir dessen nicht so gewiß, daß von zwei Gegebenheiten gesprochen werde. Mich bedünkt, die Rede gehe nur von einer: die *kleśa*, aus welchen sich die Kräfte ableiten, die zukünftiges Werden in seiner Form bestimmen. An der Textstelle

<sup>1</sup> Vgl. Conze, Einleitung, S. xx, xxxvi.  
<sup>2</sup> Text, S. 198 ff., Übersetzung, S. 132 ff.  
<sup>3</sup> Text, S. 212, Übersetzung, S. 148. Vgl. Conze, Einleitung, S. xxxvi.  
<sup>4</sup> Text, S. 152, Z. 6 = Übersetzung, S. 90. Ich hoffe, den Ausdruck „conditional co-production“ nicht mißzuverstehen.  
<sup>5</sup> heresies, Einleitung, S. xxxiv.  
<sup>6</sup> Eternalism und Annihilationism.  
<sup>7</sup> Vinayapitaka, herausg. von Oldenberg, Band I, 1, 6, 17, 18.

<sup>8</sup> Vgl. etwa Text, S. 21, 9 = Übersetzung, S. 12, Z. 7 von unten; Text, S. 225, 10 = Übersetzung, S. 163, 18, 19; Text, S. 233, 18; 234, 1 = Übersetzung, S. 176, 18.  
<sup>9</sup> Das Wort wurde von mir geüperrt.

S. 225, 24: *na hi . . . alakapaṇa dharma niryātav vā [226] niryāto vā niryāyato vā* ist mir nicht klar, weshalb der Dual durch den Plural in der Übersetzung wiedergegeben wurde: „Because unmarked dharma do not go forth, will not go forth, have not gone forth“ (S. 170).

Es mag nicht jedes Wort des Textes in der Übersetzung abschließend sein bestimmt worden. Ob *vidhātaka* gerade „worm-eaten“ bedeute (Text, S. 19, 19 = Übersetzung, S. 11, Z. 3 v. u.), mag dahingestellt bleiben<sup>1</sup>. Die Frage ist im übrigen herzlich belanglos in diesem Zusammenhang des Textes. *asahasambhūta*, Text, S. 38, Z. 12, wird übersetzt: „they do not come into being“. Das hätte vielleicht ein aufklärendes Wort vertragen. Der Satz S. 45, 14: *itāhī vā rūpānūyātā na sū rūpaya* i wird S. 28, Z. 6, so wiedergegeben: „Because the emptiness of form does not molest.“ Ich bin mir dessen nicht ganz sicher, ob die Begründung S. 64, Anm. 17, den Nagel auf den Kopf trefft. In den folgenden gleichgerichteten Aussagen steht: *yā vedānānūyātā na sū vedayati yā saṃjñānūyātā na sū saṃjñānti yā saṃskāraṇūyātā na sū saḥsaṃskāroti yā vijñānaṇūyātā na sū vijñānti* /. Es kommt mir unwahrscheinlich vor, daß der Begriffsinhalt von *rūpaya* anders ausgerichtet sei als der der reitlichen Verben, ich frage mich, ob *rūpaya* nicht als Denominativ von *rūpa* zu fassen sei: Was die Leerheit der Gestalt ist, die gestaltet nicht.

Gelegentlich wäre eine wörtlichere Übersetzung der abgekürzten vorzuziehen gewesen. Ich ziehe als Beispiel die Textstelle S. 10, 18–19 an: *ha khalu bhagavaṇ pūṇa eva yādya trisāhasamahāśāharalokadhātu saṃnānām ātmabhavaṇ tataṃnām ā mahāvaṇ prakṛtom upadabhoṇyāmāo*. S. 5, Z. 19 der Übersetzung finden wir dafür: „Thereupon the Lord exhibited His own natural body in this great trichilocosm.“ Ich schließe eher vor zu übersetzen: „Jenachdem welchen Körper die Wesen in der Dreitausendgrößtausendwelt hatten, dem gleich zeigte er seinen natürlichen Körper.“

Es gibt auch einzelne Stellen, wo ich nicht durchschaue, warum so übersetzt wurde, wie es geschah. Ich führe als Beispiele etwa an Text S. 29, Z. 7: *sarvādharmaṇām aīṇānāgatapratyuppannānām tathāgatānām avabodhāhūṇaṇa*, Übersetzung, S. 17, Nr. (40): „to look through the Suchness of all dharma, past, future and present“. S. 32, Z. 17: *ekāyanaṃāryasacchagato*, Übersetzung, S. 18, Z. 5 v. u.: „associated with the path of the one vehicle“; Text S. 64, Z. 64, 13: *te 'py upāya-karukalyabalena dhyaṇasaṃpādhisamāpattivatena vā Cātura-māhārajakāyikānām api devānām sabbhāgatāyāi upapadyante / Trayastrimśānām Yāmānām Tūyitānām Nir-mānāvinām Parānirmānāvakarīnām sabbhāgatāyāi upapadyante / Übersetzung, S. 36, Z. 13 v. u.*: „Through the power of their skill in means . . . and not through the influence of the trances, the Unlimited or the attainments they are reborn among the Gods of the Plain of the Sense-desire.“ Vielleicht lag in solchen Fällen Conze eine andere als die von N. Dutt gedruckte Textform vor.

Solcher Dinge wie der eben angeführten könnte ich mehr angeben. Es gehört nicht viel dazu, sie herauszustoßern. Weitere Beispiele anzuführen, erübrigt sich, zeigten sie doch alle nur immer wieder, daß es sich um rechte Kleinigkeiten handelt. Sie ändern alle nichts daran, daß Conzes Übersetzung eine Leistung ist. Alles ruht auf einer beglückenden Belesenheit in den Texten, einer tüchtigen Sachkenntnis und einem klug abwägenden Urteile. Wer sich Conze anvertraut, folgt einem ebenso umsichtigen wie treuen Führer.

<sup>1</sup> Mahāvūyupatti, herausg. von Sakaki, Nr. 1157, hilft an unserer Textstelle deshalb nichts, weil da auf *vidhātaka* *vipūyaka* als selbständiger Ausdruck folgt, die Mahāvūyupatti sie beide als Varianten desselben Begriffes verzeichnet. Nach unserer Stelle wird es fraglich, ob die beiden Wörter einander so gleichzusetzen sind, wie es Edgerton, Dictionary, S. 489a, unter *vidhātaka* tut.

# Betrachtungen über einen Ratnakūta-Text<sup>\*)</sup>

Von Friedrich Weller, Leipzig

Über Zeit und Raum hinaus, in denen die Wissenschaften stehen, welche diese Welt erforschen, möchte ich hier von dem Unternehmen einer Gruppe von Buddhisten berichten, die zwar auch davon ausgingen, wie sie diese Welt erlebten, aber zu einer Lösung kamen, welche nicht von dieser Welt war. Sie waren trotzdem davon überzeugt, mit dem Erleben des Lebens fertig zu werden, und dies ein für allemal.

Wendet sich der Orientalist an einen weiteren Kreis, so vermag er nicht abzuschätzen, wie weit da die Geisteswelt eines östlichen Volkes bekannt ist. So seien einige allgemeine Angaben über den Buddhismus vorausgeschickt.

Der Buddhismus entwickelte sich in drei großen Stufen. Deren erste stellt das Hinayāna, das „kleine Fahrzeug“, dar. Etwa im 1. Jh. n. Chr. bildete sich das „große Fahrzeug“, das Mahāyāna, heraus. Die jüngste Entwicklung macht das Vajrayāna, das „Demant-Fahrzeug“, aus, welches vielleicht unter dem Namen „Tantrismus“ bekannter ist.

Die Wörter mit einigem Gehalt zu füllen, sei angeben, daß der Buddhismus vom Leide immer neuen Werdens erlösen will. Dabei blieb es im Hinayāna jedem einzelnen überlassen, das Ziel für sich zu verwirklichen. Der Mönch der höchsten Stufe erfüllte es, er erreichte das Nirvāna. Dann vollbrachte er kein neues Karman mehr. Er lebte wohl noch eine Zeitlang weiter, bis sich die Reste des Karman vergangener Tage ausgeschwungen hatten, um mit seinem geistlichen Tode das Parinirvāṇa zu erreichen. Damit war er für alles weitere Werdens erlösen.

Dem Mahāyāna dagegen lag an, alle Menschen, ja alle Kreatur davon zu erlösen, weiter zu werden. Der Aufgabe, die Lebenden wie sich selbst diesem Ziele zuzuführen, unterzog sich der Bodhisattva. Er wirkte für das Erlösungsziel, das nun unterschiedlich bestimmt wurde. Auch Paradiesesvorstellungen kamen auf.

Der Tantrismus schließlich ist ein verwickeltes Gefüge von Kulthandlungen, das über ein ebenso verwickeltes Bezugssystem magischer Silben, Formeln und anderer zweckdienlicher wortmäßiger Äußerungen und gedanklicher Verbindungen wirksam gemacht wurde, den Kundigen der Unificatio mystica zuzuführen, in welcher das Ich in dem anderen aufging. Dieses System ist weder buddhistischen Ursprungs noch auf den Buddhismus beschränkt. Es entstammt den weiten Gefilden des Hinduismus und wurde dem Buddhismus angepaßt.

Der Buddhismus bewegt sich vielfach auf anderen Bahnen des Denkens, als sie uns geläufig sind. Es gibt keinen Gott als Urquell der Welt, Zufucht und Ziel des Menschen. Es gibt keine Seele. Es gibt kein Sein, sondern nur eine unaufhaltsam sich weiterentwickelnde Abfolge von Werden, deren einzelne Augenblicke kausal auseinander hervorgehen. Bestimmt wird sie durch das Karman, das Gesetz, nach welchem alles Tun eines Lebenden seine zwangsläufige Folge zeitigt, die ausgelebt werden muß. Was wir so landläufig als Stoff und Geist zu unterscheiden pflegen, fällt dabei gleichwertig in die gleiche Reihe. Der alte Buddhismus hat es ausschließlich mit dem Menschen zu tun als dem, der allein dem Werden mit seinem Leide ein Ende zu bereiten vermag, und er lebt seine ganze Geschichte hindurch die zentrale Figur des Buddhismus.

Ich nannte den Bodhisattva. Darunter versteht sich diejenige Figur des Buddhismus, die sich dafür vorbereitet und auf dem Wege ist, ein Buddha, ein Erwachter, Erleuchteter, zu werden. Bodhisattva war auch unser, der geschichtliche Buddha, bevor er das ward. Da vollbrachte er sein

Vorhaben zu fördern, auch gewaltige Taten, andere Lebewesen aus Lebensnot und -gefahr zu erretten.

Mit diesen Angaben glaube ich auskommen zu können.

Den Gegenstand meiner Ausführungen soll ein mahāyānistisches Werk abgeben. Diese Schulrichtung spaltete sich vielfach auf. In ihrem Schrifttum gibt es eine Gruppe von rund vier Dutzend Werken, die unter dem Generalnamen Mahāratnakūta „großer Juwelenschatz“ zusammengefaßt werden. Diese Texte wurden bislang wenig studiert. Das hängt damit zusammen, daß die weitaus meisten von ihnen nur in tibetischer und chinesischer Übersetzung auf uns kamen. Von Sanskritoriginalen fand sich bisher nur wenig.

Unter den Werken dieser Klasse nun, welche bisher bearbeitet wurden, ist der Kāśyapaparivarta, das Kapitel von oder mit Kāśyapa<sup>1)</sup> – der spielt im Text die Rolle des Hauptgesprächspartners Buddhas –, das bedeutendste, weil es gedanklich das gehaltvollste und außerdem das aussagekräftigste ist. Mit diesem Text befaßte ich mich hier.

Aussagekräftig ist dieses Werk einmal durch seine glückliche Überlieferung. Neben dem mit verhältnismäßig geringen Verlusten erhaltenen Sanskrittext besitzen wir eine getreue tibetische Übersetzung der gesamten Schrift. Außerdem sind bis heute vier chinesische Fassungen bekannt geworden. Da sich diese von ausgehenden 2. über die Zeit so um 400 herum bis ins letzte Viertel des 10. Jh. erstrecken, ermöglichen sie es dem Indologen, der sonst meist in einem ziemlich Geschichtsbrei herumstapft, die Geschichte der textlichen Entwicklung herauszuarbeiten. Darauf gehe ich hier nicht ein<sup>2)</sup>.

Aussagekräftig ist das Werk aber auch noch in einem anderen Betracht. Es ist allgemein bekannt, daß der Buddhismus auf dem festländischen Indien unterging. Der Kāśyapaparivarta führt nun auf die Spur der geschichtlichen Kräfte, welche das bewirkten. Dies aus dem Text herauszuarbeiten will ich hier versuchen.

Wenn ich von Sanskritquellen sprach, so trifft das eigentlich nicht recht zu. Wie viele andere buddhistische Werke aus nachchristlicher Zeit, ist auch der Kāśyapaparivarta in einer Mischsprache abgefaßt. Soweit ich beobachtet, gibt deren Grundlage eine altindische arische Volkssprache, eine Prakritmundart, ab. Diese wurde mehr schlecht als recht ins Sanskrit umgesetzt. Es gibt Stellen, die mir erhärten, daß dies – zumindest an diesen Stellen – mechanisch in schriftlicher Überlieferung geschah. Eine solche Stelle bietet auch unser Werk. Der praktische Ausdruck wurde falsch sanskritisiert<sup>3)</sup>.

<sup>\*)</sup> Vortrag, gehalten am 20. März 1963 in der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig.

<sup>1)</sup> Für fachwissenschaftliche Einzelheiten verweise ich auf die Einleitungen zu F. WELLER, Zum Kāśyapaparivarta, Heft 1: Der mongolische Text (= Abh. Sächs. Akad. Wiss. Leipzig, Phil.-hist. Kl. Bd. 54, H. 2), Berlin 1962, und zum in Druck gegebenen 2. Heft: Verdeutschung des sanskrit-tibetischen Textes.

<sup>2)</sup> Kāśyapaparivarta, hrsg. v. Baron A. v. STAL-HOLSTEIN,

Mönche, die das fertigbrachten, können nicht gerade den gebildeten Schichten des Mönchtums zugerechnet werden. Im übrigen reicht schon das barbarische Kauderwelsch der Sprache zu, Mönche, welche sich dessen bedienen, als den niederen Schichten der Ordensbrüder angehörig zu erweisen. Ein mittelalterlicher Mönch, der *de puellas qui* für Latein hält, gehört nun einmal den unteren Mönchschichten an.

Damit will ich das Formale verlassen und mich dem Inhalt des Werkes zuwenden. Als erstes sei da berichtet, daß unsere Mahāyānisten ihre älteren Brüder, die Hināyānisten, nicht nur über die Schulter ansehen, sondern als unzulänglich ablehnen.

So wenig es unseren Mahāyānisten an Selbstgefühl gebricht, spricht der Text doch eine beredete Sprache, daß in ihrem eigenen Orden keineswegs alles in Ordnung war. An der Wahrheit diesbezüglicher Aussagen läßt sich um so weniger zweifeln, als ihrer auch in einem anderen Text dieser Werkklasse vernehmlich genug erklingen<sup>2)</sup>. Unter denen, die als Bodhisattva bezeichnet werden, wie unter den Mönchen überhaupt liefern rechte Wölfe im Schafspelz um. Sie mißbrauchten das Vertrauen der Laien wie des Ordens aufs größlichste. Sie logen, betrogen, heuchelten schamlos. Die Mönchsgelübde hielten sie nicht ein. Statt voller Hingabe dem Lehrziel zuzustreben, die Erlösung von weiterem Werden für sich zu gewinnen und anderen dazu zu verhelfen, nutzten sie die Mönchsrobe dazu aus, materielle Vorteile für sich herauszuschlagen. Schlau berechneten sie, wie sie in anderen den Eindruck erweckten, vollendete Mönche zu sein, und erfüllten zu diesem Ende doch nur das äußere Brauchtum des Mönches. Als Wühlmäuse untergruben sie Lehre und Orden, indem sie sich mit fremden Lehren befaßten. Sogar an Leute schlossen sie sich an, welche der Überzeugung lebten, daß mit diesem Leben alles aus sei. Das ist für einen Buddhisten schon deshalb das Verwerflichste mit, weil diese Materialisten, wie sie gewöhnlich bezeichnet werden, das Karman nicht anerkennen. Das alles besagt aber, daß der mahāyānistische Mönchsorden innerlich verfiel, und der Zerfall muß schon recht fortgeschritten gewesen sein, denn allem Anschein nach gab es solcher rüdigere Schafe nicht eben wenige. Dieser Zustand obwaltete nach Ausweis der chinesischen Übersetzungen bereits im 2. Jh. n. Chr.

Es mag dabei schon sein, daß, wenn in solchem Zusammenhang vom Bodhisattva gesprochen wird, ein Höflichkeitsausdruck der Laien vorliegt. Diese bezeichneten eben jeden Mönch, wenn er nicht mehr krasser Novize war, als Bodhisattva, als einen, welcher der Erleuchtung nachhängt. Das mag sich etwa dem vergleichen, wie wir ja auch im Gasthause jeden einigermaßen älteren Stift Ober rufen, ohne daß beide mehr als den gleichen Anzug miteinander gemein hätten. Nur waren Mönche, die so Ausdrücke der Laiensprache in die Ordenstexte aufnahmen, doch recht anfällig für Einfüße aus der sie umgebenden Welt. Sie lebten nicht der Abgeschiedenheit des Mönchsordens, sondern michteten sich unter das Volk und blieben seinem Leben stark verhaftet, anders, als die rechten Mönche verfahren. Wie schon die Sprache es tat, weist dann auch die mangelnde Begriffsschärfe, mit der selbst ein solcher Ausdruck wie Bodhisattva verwendet wur-

de, die Mönche, welche seinen Begriffsinhalt nach der Laiensprache umwerteten, in die unteren Schichten des Mönchtums, nicht in die Kreise der begriffsfesten Denker.

Ganz anders steht es um den Bodhisattva von echtem Schrot und Korn. Der führt einen Auftrag Buddhas durch. Buddha kommt nur zu dem Zweck in die Welt, um durch den Bodhisattva das Schiff der guten Lehre herbeizuführen, auf dem die Lebenden über den Ozean immer neuen Werdens mit seinem Leide ans jenseitige Gestade gefahren werden, wo es das nicht mehr gibt<sup>4)</sup>. Der Bodhisattva führt in dieser Welt alle Obliegenheiten Buddhas aus<sup>5)</sup>.

Ihn, der wie ein Arzt an den Menschen handelt, nur mit dem Unterschied, daß er ihnen die überweltlichen Heilmittel darbringt, verehren denn auch die Götter, welche frühere Buddha sahen, nicht den Hināyānisten, mag der auch aus seiner Lehre heraus die Erlösung erreicht und so über den Ozean immer neuen Werdens hinaus sein. Ihn müssen auch die Menschen verehren, nicht den Tathāgata, d. h. den Buddha. Ist doch der Bodhisattva der stärkere, denn aus ihm gehen ja die Buddha hervor. Er, der Bodhisattva, ist es, der das Geschlecht der Buddha nicht abreißen läßt<sup>6)</sup>.

Das besagt aber nicht weniger, als daß nunmehr in dieser Welt der Bodhisattva die erste Stelle einnimmt. Hier löste er den Buddha ab. Auch das war, wie die chinesischen Fassungen des Textes bekunden, im 2. Jh. n. Chr. erreicht.

Von dieser Welt nun erlöst der Bodhisattva sich und die anderen, sie ist aufzugeben. Indessen wird sie doch insoweit anerkannt und eingeräumt, als sie unabhängig ist, vom Karman und dem sich daraus ergebenden immer neuen Werden befreit zu werden. Ausschließlich unter Wesen, welche die Perversitäten der zum Karman führenden lasterhaften Veranlagungen besitzen, kann der Bodhisattva Buddha werden<sup>7)</sup>. Die Saaten reifen ja auch nur aus Boden zur Frucht, der mit Unrat gedüngt ist<sup>8)</sup>. Demgemäß ist diese Welt des Karman für alle unerlässlich, welche das Erlösungsziel der Lehre verwirklichen wollen und sollen.

In dieser Welt des Karman nun entsteht alles Grund und Ursache<sup>9)</sup>, und da dies gilt, ist alles Gewordene vergänglich. Kaum entstanden, ist es, ohne Bestand in der Gegenwart erlangt zu haben, schon wieder vergangen. Weil dem so ist, lassen sich in den Gegebenheiten dieser Welt keine Objekte als seiend feststellen<sup>10)</sup>. Das gilt um so mehr, als der Buddhist auch im erfüllten Zweck kein Ganzes erkennt, sondern nur eine Summe von Teilen, die landläufig mit einem

Shanghai 1926, § 6. *doṣāntaraskhalitagavepi* ist falsch geschrieben aus *doṣāntara-*. Es müßte heißen *doṣāntara-*. Der Ausdruck heißt nicht „einer, der herumschnüffelt, wo ein anderer strauhelte und nach anderen Fehlern“, sondern vielmehr „einer, der mit einem Herzen voller Haß herumschnüffelt, wo ein anderer strauhelte“. *doṣa* und *doṣa* waren in der Volkssprache in *doṣa* zusammengefallen.

<sup>2)</sup> Vgl. ENSTAK. The Questions of Rāṣṭrapāla, Zwölfe o. J., S. 17, Z. 5 v. u. — 21; S. 28, Z. 8 v. u. — 34; S. 56.

<sup>4)</sup> *Kātyāparivarta* [weiterhin abgekürzt: KP], § 152.

<sup>5)</sup> KP, § 42.

<sup>6)</sup> KP, § 83.

<sup>7)</sup> KP, §§ 72—75.

<sup>8)</sup> KP, § 49.

<sup>9)</sup> KP, §§ 94, Nr. 3; 97, Nr. 1.

<sup>10)</sup> KP, §§ 63, 98, 99, 102, 143.

Namen belegt wird. Es gibt meinerwegen keinen Wagen als Ganzes, sondern nur als eine Summe von Teilen, die herkömmlicherweise als Wagen bezeichnet wird<sup>11)</sup>.

In unsere Ausdrucksweise umgesetzt, besagt dies, daß die erfahrbare Welt des Durchschnittsmenschen nur aus vergänglichen Summen besteht. Nur aus solchem Summierten heraus kann das Wesensgegensätzliche, das Ganzheitliche, erreicht werden. Dieses Ganze wird durch die Wesenseigentümlichkeit Buddhas ausgemacht. Ihr strebt der Bodhisattva zu, da führt er die Lebenden hin.

Der Durchschnittsmensch bleibt mit seiner unmittelbaren Erfahrung dieser Welt der Summen verhaftet, in welcher alles so unbeständig ist wie der Blitz. Nur was nicht entstand, ist unvergänglich. Wiewohl nun der Mensch dieses Unerstandenen nur aus der Welt des Vergänglichen heraus innwendig und -werden kann, unterscheidet sich das gewonnene Ergebnis doch wesentlich von allen Produkten dieser Welt: es ist unzerstörbar, ewig. Da seiner innezuwerden außerhalb des Erfahrbaren dieser Welt liegt, kann es sich dabei nur um eine mystische Schau handeln.

Dieser Schau des ungewordenen Ewigen steht die Auffassung des Durchschnittsmenschen gegenüber. Sie ist dadurch bestimmt, daß er den entstandenen Summen ein Eigenwesen zuerkennt, den Körper für etwas Seiendes erachtet, Körper und Gedanken als eine Einheit auffaßt, in den Gegebenheiten der Welt seiner Erfahrung ein Selbst als Inbegriff des Ewigen, Dauernden unterstellt, das Nichtigewe für ewig nimmt<sup>12)</sup>.

Unsere Mahāyānisten sind überzeugt, daß dies grundfalsch ist. Nach ihnen läßt sich in keiner Gegebenheit dieser erfahrenen Welt etwas Seiendes ausmachen, handle es sich dabei unserer üblichen Unterscheidung nach um solche stofflicher oder geistiger Art. Das gilt in besonderem Maße vom Gedanken<sup>13)</sup>.

Wie kommt es nun aber trotzdem zustande, daß sich dem Durchschnittsmenschen die Gegebenheiten dieser seiner Erfahrungswelt so anders darstellen? Darauf antwortet unser Mahāyānist, daß dies einzig und allein durch den Gedanken bewirkt wird, indem dieser die Gegebenheiten der Erfahrung falsch auffaßt. Er, der Gedanke, allein ist es, der die sich ständig wandelnden Summen dieses ihres Charakters entkleidet und sie in seiende Objekte umwandelt. Alles, was der Durchschnittsmensch aber so durch den Gedanken gewinnt, ist nichts als Gedankengebilde, Vorstellung, selbstgeschaffene Einbildung<sup>14)</sup>. Als Einbildung aber ist es leer<sup>15)</sup>, d. h. leer an allem, was ein seiendes Objekt ausmacht, es geht ihr jede Wirklichkeit ab.

In dieser Welt selbstgeschaffener Einbildung rollt alles ab, was das erlebte Leben des Durchschnittsmenschen ausmacht: sein Tun, sein Werden. In dieser Welt führt der Bodhisattva alle Obliegenheiten des Buddha aus. Von ihr erlöst er sich und die anderen; denn außer dieser Welt selbstgeschaffener Einbildung hat der Durchschnittsmensch nichts, und weil sie das einzige ist, was er hat, muß er mit ihr und ihrem Leide fertig werden.

Zu diesen eingebildeten Vorstellungen gehört auch das Selbst. Bei diesem Begriff möchte ich deshalb etwas verharren, weil, was unser Text darüber aussagt, nicht einheitlich ist, sondern auseinandergeht. Erfahren wir daraus doch einmal, daß ein Etwas nicht

Selbst ist, zum anderen, daß alle Gegebenheiten kein Selbst enthalten<sup>16)</sup>. Das Urteil schwankt also zwischen dem der Nichtidentität und dem der Nichtinhärenz.

Im Hināyāna wird die Auffassung von der Nichtidentität vertreten, und wenn irgend etwas, gehört diese der buddhistischen Lehre seit der Zeit ihrer Gründung an. Später, sagen wir so rund 1000 Jahre, begannen bei Kommentatoren hināyānistischer Quellen auch Aussagen, daß das Selbst nicht inhärent ist<sup>17)</sup>.

Irgendein Grund, warum die alte Überzeugung sich aus der Lehre selbst heraus zwangsläufig in die jüngere von der Nichtinhärenz hätte umbilden müssen, ist wirklich nicht abzusehen. Tatsächlich vollzog sich diese Umwertung ja auch nicht im Gesamtbereich des Buddhismus. So bleibt, den Vorgang zu erklären, nur übrig, die Umbildung des Urteils über das Selbst daraus herzuleiten, daß die neue Auffassung aus der umgebenden Welt des Vedānta in buddhistische Texte eindrang, und das vollzog sich den erkennbaren Anzeichen nach über die anfälligeren Schichten des niederen Mönchtums, die stärker in der Geisteswelt befangen blieben, aus der sie kamen, als die Starken im Geiste. In deren Köpfen vertrat sich mehr miteinander als in denen der harten Denker. Dafür spricht schon der Umstand, daß beide Urteile so unvorgoren und selbstverständlich nebeneinander auftreten, ohne daß diese Mönche des Unterschiedes gewahr wurden. Die Urteile schloßen sich ja schließlich gegenseitig aus. Das Sāṃkhya-System kommt als Quelle des Einflusses deshalb nicht in Betracht, weil dieses eine Vielzahl ewiger Seelen lehrt.

Da nun die eingebilte Welt allein durch den Gedanken geschaffen wird, bleibt, sich von ihr zu befreien, nur der eine Weg offen, sich des Gedankens zu entschlagen. Schaltet man den aus, dann entstehen über eine Reihe von Zwischenstufen kein Tun und keine Folge des Tuns mehr, damit auch kein weiteres Werden mit seinem Glück und Leid. Wo die nicht sind, da ist das Geschlecht der Edlen, das unzerstörbar, ewig ist<sup>18)</sup>. Für dieses Geschlecht gibt es die Welt selbstgeschaffener Einbildung nicht mehr, weil es dessen innward, daß alles seiner wahren Natur nach parinirviert ist<sup>19)</sup>. Nirvāna und Parinirvāna als Geschehen gehören damit der Welt der Vorstellung, selbstgeschaffener Einbildung an. Ihre Gegebenheiten deuten nur auf das Nirvāna hin<sup>20)</sup>. Was aber seiner wahren Natur nach parinirviert ist, macht die Wesenheit Buddhas aus. In Hinsicht auf die Erfahrungswelt wird es als Leerheit bezeichnet, d. h. leer an allem, was die Erfahrungswelt ausmacht. Es ist die absolute Wirklichkeit.

<sup>11)</sup> Vgl. T. W. RAY'S DAVIDS, The Questions of King Milinda (= Sacred books of the East, Bd. 35), S. 43 f.

<sup>12)</sup> KP, §§ 63, Nr. 9; 102, §§ 134, Nr. 2; 137, V. 13; 154, § 95, Nr. 3; §§ 94, Nr. 7 c; 95, Nr. 1; 97, Nr. 2; 100; 134, Nr. 1. §§ 53—55; 94, Nr. 7 a; 100.

<sup>13)</sup> KP, § 98.

<sup>14)</sup> KP, §§ 77, 98, 143.

<sup>15)</sup> KP, §§ 70; 97, Nr. 3; 125; 144.

<sup>16)</sup> KP, § 104; *anātmā tad goṭam*, nämlich *āryaṇam*, und § 94: *anātmāno anātmāraṃbā*(t). Vgl. auch § 143.

<sup>17)</sup> A critical Pāli dictionary, Bd. 1. Kopenhagen 1924—48, S. 146 b unter *anatta*(n).

<sup>18)</sup> KP, §§ 103, 104.

<sup>19)</sup> KP, § 125.

<sup>20)</sup> KP, § 144.

Ihrer innezuwerden dient die rechte Betrachtung der Gegebenheiten der Erfahrungsinhalte, wie sie der Durchschnittsmensch erlebt, die rechte Betrachtung unter der Form des mittleren Weges. Sie besteht in ihrem Hauptteil darin, daß sie die Gegensätzlichkeit aufhebt, welche in dieser Welt der Erfahrung herrscht. Nichts wird da mehr als eines der beiden möglichen Extreme wie est und non est, ewig und nicht-ewig aufgefaßt, sondern was zwischen beiden Extremen liegt, das Gestaltlose, nicht Aufzuzeigende, nicht Erscheinungsmäßige, das, was kein Objekt mehr für den Gedanken des Durchschnittsmenschen abgibt und abgeben kann, wird durch sie erschaut<sup>21)</sup>. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß es sich bei dieser rechten Betrachtung, der Gegebenheiten unter der Form des mittleren Weges um eine mystische Schau, dabei, des Zieles innezuwerden, um ein mystisches Erlebnis handelt, dann dürfte erhierdurch erbracht sein.

Ich aber glaube, die vielfachen Einzelzüge dieser besagten rechten Betrachtung lassen sich dahin zusammenfassen, daß durch sie die Hülle durchstoßen wird, welche Vorstellung, selbstgeschaffene Einbildung um die Gegebenheiten der unmittelbaren Erfahrung legen, um sie auf ihre Wesenheit zurückzuführen. Dem Inhalt nach führt sie zu einem Ergebnis, das sich kaum mehr von der vedāntistischen Lehre abhebt, nach der die Welt der Erscheinung Māyā, ein Trugbild, ist.

Versuche ich die hier herausgestellten Lehren unserer Mahāyānisten als neuartig stärker ins Licht zu heben, indem ich sie älteren Lehren des Buddhismus gegenüberstelle, so wohnt einem solchen Beginnen gewiß Mißliches inne. Doch glaube ich trotzdem, folgenden aussagen zu dürfen:

Gewaltig änderte sich die Stellung des Bodhisattva. Aus dem Vorläufer Gautama Buddhas, unseres geschichtlichen Buddha, wurde über den werktätigen Helfer in augenblicklich anstehender Not der Stellvertreter Buddhas in dieser Welt. Er bekleidet damit das Amt, welches der Dalai Lama im tibetischen Buddhismus innehat. Das war im 2. Jh. n. Chr. vollzogen.

Wie sich der Bodhisattva herausgebildet und entwickelt haben mag, das ist schwer nachzuweisen. Man kann da nur vermuten.

Wie mich bedünkt, stehen im hināyānistischen Kanon die Jātaka seltsam da, Geschichten über die früheren Lebensformen Buddhas. Da der Buddha allwissend ist, vermag er sich ihrer zu entsinnen. Sie berichten, daß der Bodhisattva, welcher damals unser geschichtlicher Buddha noch war, auch erstaunliche Taten vollbrachte, Lebewesen aus augenblicklicher Drangsal und Lebensgefahr zu erretten, um so sein Vorhaben zu fördern, Buddha zu werden. In den eigentlichen Lehrtexten weht demgegenüber eine wesentlich kühlere Luft. Zwar wird die Lehre aus Mitleid mit den Menschen ihnen vorgetragen und erläutert, sonst wird ihnen jedoch keine werktätige Hilfe vom Orden her zuteil, mit drängender Not ihres Lebens fertig zu werden. Sie bleiben, vor allem die Laienanhänger, auf die Hoffnung angewiesen, dermaleinst, vielleicht nach Äonen, über die Lehre vom Leide neuen Werdens erlöst zu werden, weil sie sich zu Buddha bekannten und die Anliegen seines Ordens förderten. Der Bodhisattva aber hilft unmittelbar. Hält man sich vor, daß der Laienanhänger im Buddhismus keinen Gott mehr fand,

an den er sich in seiner Lebensnot hätte hilfesuchend wenden können, und bedenkt man, daß altüberkommene religiöse Bindungen nicht damit abgeschnitten und ausgeilgt waren, daß einer sich zu Buddha bekannte — schon die lebendige Umgebung hielt ihm die, in Indien vielleicht noch mehr als anderswo, wach, ganz abgesehen davon, daß die Geschichte ältere und alte Glaubensvorstellungen niemals in Menschen radikal auslöschte, weil sie in der Zeit einer neueren Weltauffassung lebten, wie etwa Menschen der Renaissance auch dann nicht ältere Glaubensinhalte über Bord warfen, wenn sie in und mit ihr lebten —, hält man sich dies alles gegenwärtig, dann kommt es mir nicht so abwegig vor zu fragen, ob, religionsgeschichtlich gesehen, der Bodhisattva nicht als so eine Art Ersatz für den verlorenen Gott aus dem religiösen Sehnen der Laien entstand, eines rettend zupackenden Helfers in anstehender Drangsal und dräuender Lebensnot hoffend gewiß sein zu können. Welcher Unterschied besteht schließlich noch zwischen dem Bodhisattva, welchem sich ein Buddhist, sei er Mönch oder Laie, zuwendet, aus Seenot oder anderer Lebensgefahr errettet zu werden, und dem volkstümlichen Gott, zu dem einer sich flüchtet, sein Gebet um Hilfe in Not zu erhören und zu erfüllen<sup>22)</sup>. Ich sehe keinen obwalten. Dann bekundeten die Jātaka den ersten großen Einbruch einer religiösen Volksbewegung in den Buddhismus. Er muß einschlägigen Inschriften nach im 3. Jh. v. Chr. geschehen sein. Dieser Einbruch einer volkreicheren Bewegung hätte dann im Mahāyāna seine dogmatische Ausprägung erfahren.

Ich wies schon darauf hin, daß über weniger gehobene Schichten des buddhistischen Mönchtums, dem Leben des Volkes enger verbunden gebliebene Kreise, der Vedānta der umgebenden Geisteswelt die Auffassung vom Selbst aus der der Nichtidentität in die der Nichtinhärenz umbildete. Solcher Einfluß formte die Lehren unserer Mahāyānisten früheren gegenüber noch viel entscheidender um.

Von seinen Anfangszeiten an stellt der Buddhismus fest, daß alles nicht Selbst ist. Daß eine Weltauffassung eine negative Feststellung von Haus aus zu ihrem Angelpunkt machte, wird nur dann verständlich, wenn sie gegensätzlich zu einer früheren aufkam, welche die positive Überzeugung vertrat. Wie diese aussah, wissen wir nicht, niedergeschlagen hat sie sich in den Upaniṣaden. Soviel ich erkenne, stellt der alte Buddhismus diesem Negativum in seiner Lehre kein Positivum gegenüber, ich glaube, es bedurfte dessen auch nicht. Nach Buddhas und seiner Schüler Überzeugung war durch seine Lehre allem weiteren Werden ein sicheres Ende zu setzen. Alles andere war daran gemessen gegenstandslos. Mich bedünkt, der Begriff „Nirvāṇa“ brauche im alten Buddhismus nicht mehr auszusagen, als daß der Mensch, welcher es erreicht hatte, für alles weitere Werden erloschen war. War

<sup>21)</sup> KP, §§ 54–60.

<sup>22)</sup> Vgl. etwa J. LEGG, Record of Buddhist Kingdoms, Oxford 1886, S. 112 f. der Übersetzung, Saddharmapundarikā, Kap. 24, 2. Absatz, übersetzt von E. BURNOUF, Le lotus de la bonne loi, oder H. KERN, Sacred books of the East, Bd. 21, gegen Divyavadāna, ed. by COWELL and NIEL, Cambridge 1886, S. 410, Z. 26. Zur Frage der Aufnahme von Geschichten aus Laienkreisen siehe auch BAREAU, Oriens extremus, Bd. 9, S. 7, Z. 20 f.

dieses zentrale Anliegen erfüllbar durch die Lehre und erfüllt, dann konnten alle Fragen wie die, was die Welt und was nach dem Nirvāṇa ist, als gegenstandslos auf sich beruhen bleiben. Mit anderen Worten ausgedrückt: Buddha konnte allen solchen Fragen gegenüber einen agnostischen Standpunkt beziehen. Soviel ich sehe, ist in alten hināyānistischen Quellen die Welt auch nicht aus buddhistischen Gedankengängen heraus bestimmt. Das allgerichtigste für den alten Buddhismus ist jedenfalls, wie wir uns zu dieser seiner Lösung stellen, ob wir sie als zureichend anerkennen oder als unzulänglich ablehnen.

Demgegenüber bieten die Auffassungen unserer Mahāyānisten ein ganz anderes Bild. Einmal wird diese Welt ganz genau bestimmt, nämlich als Gedankengebilde selbstgeschaffener Einbildung, das auf falscher Ausdeutung durch den Gedanken beruht. Sie ist damit ein absoluter Irrtum. Dem wird die absolute Wirklichkeit gegenübergestellt. Dieses Weltbild fällt im Kern mit dem vedāntistischen zusammen, nach welchem der ewige Ātman, das ewige Selbst, der kosmischen Māyā gegenübersteht, nach der die Welt ein Trugbild ist.

Das steht zwar nicht so im Text, aber da diese erfahrene Welt durch den Gedanken geschaffen wird und der Gedanke der Māyā, einem Trugbild, gleich<sup>23)</sup>, ist der Unterschied lediglich der, daß, wozu die Vedāntisten einen großen Schritt brauchen, unsere Mahāyānisten derer zwei kleinere benötigen. Im übrigen steht in einem anderen Text dieser Werkklasse ganz deutlich zu lesen, daß Buddha diese Welt als der Māyā, einem Trugbild, gleich erkannte, als dem Wahn eines Schauspiels, dem Traume gleich<sup>24)</sup>.

Hand in Hand mit diesen Umbildungen im Großen wurden einzelne ältere Lehraufstellungen mit neuem Gehalt erfüllt. Das betrifft einmal den Pratītyasamutpāda, die sog. Kausalitätsreihe. So verschieden diese Formel von der Wissenschaft im Ganzen und einzelnen auch mag aufgefaßt werden, sie soll erklären, wie das Leben des Menschen mit seinem Leide aus dem Nichtwissen, d. h. hier dem Nichtwissen um die buddhistischen Wahrheiten, entsteht und wie weiteres Werden zu neuem Leben unterbunden wird, wenn das Nichtwissen vernichtet ist. So stehen die Dinge im Hināyāna.

Diese Aufgabe fällt der Formel in unserem Text nicht mehr zu. Hier dient sie als Teil der rechten Betrachtung der Gegebenheiten unter der Form des Mittelweges dazu, über die Gegensätzlichkeit der Erfahrungswelt hinauszukommen, wie sie sich in den Extremen Entstehen und Vernichtetwerden ausdrückt. Bezeichnenderweise wird dabei zum Nichtwissen noch das Wissen hinzugefügt, ein Paar von Extremen zu gewinnen<sup>25)</sup>. Dieser Begriff des Wissens begegnet sonst in der Formel älterer hināyānistischer Quellen nicht, wohl aber stehen sich außerhalb des Buddhismus Wissen und Nichtwissen so konträr gegenüber. Dafür leiten unsere Mahāyānistens nunmehr das Werden — etwas anderes ist entstandenes Glück und Leid nicht — über eine Anzahl Zwischenglieder aus dem Gedanken und seinen Folgen ab, die Vernichtung des Werdens aus der Unterdrückung des Gedankens<sup>26)</sup>. Wie dies sich im Bereich des Gedankens abspielt, ist auch die Formel der Kausalitätsreihe aus dem Leben in den Bereich des Gedankens verlagert worden.

Ein alter Bekannter ist auch der „mittlere Weg“. Wie die Überlieferung vermeldet, gehört er in Buddhas früheste Lehrzeit. Hier versteht sich darunter der goldene Mittelweg zwischen Sinnengenuß und dem, sich in Selbstkasteiung auszumergeln. Er führt hināyānistischer Lehre nach zur Erleuchtung, zum Nirvāṇa<sup>27)</sup>. Der Begriff begegnet auch im Kāśyapa-parivāra, bezeichnet nun aber die rechte Betrachtung der Gegebenheiten als diejenige, welche zur befreienden Schau führt. Auch hier wurde etwas aus dem Leben in den Bereich des Gedankens verlagert.

In diesen Strudel der Umbildung älterer buddhistischer Auffassungen wurden auch die Begriffe „Nirvāṇa“ und „Parinirvāṇa“ hineingezogen. Soviel in der Lehre älterer hināyānistischer Quellen aus buddhistischem Denken heraus zu klären auch offengelassen worden sein mag nach der Seite hin, wie der Mensch zur Welt außer ihm stehe, so wenig diese aus buddhistischem Denken heraus bestimmt worden, sein mag, sie wurde doch auch als real vorhanden nicht abgestritten. Mir kommt es vor, als dürfe ich die Lage der Dinge auf die Formel bringen, daß sie eben hingenommen wurde, ohne sich auf diese Fragen einzulassen. Ihnen nachzugehen förderte das Ziel nicht, den Menschen von immer neuem Werden mit seinem Leide zu erlösen. Wie immer diese Fragen beantwortet werden mochten, Tatsache blieb in jedem Falle, daß jedes Leben immer wieder als leidig erlebt wurde. Dieses Erleben war immer wieder so da. Davon wollte Buddha mit seiner Lehre die Menschen erlösen, und dieses Ziel zu verwirklichen, gewährtestete nach Buddhas Überzeugung seine Lehre, und zwar so, daß der Mensch dann für immer davon befreit war. Sie erlöste davon, neues Leben immer wieder neu zu erleben, und damit auch von neu werdendem Leben überhaupt, wie immer das sein mochte. Nirvāṇa und Parinirvāṇa sind damit Vorgänge, die sich in diesem Leben vollziehen, dieses Leben als reales Geschehen abschließen, unbeschadet, wie es aufzufassen sei.

Für unseren Mahāyānistens liegen die Dinge ganz anders. Da sind alle Gegebenheiten der unmittelbaren Erfahrung des Durchschnittsmenschen ihrer wahren Natur nach parinirviert. Das Parinirvāṇa bezeichnet in ihrer Lehre also die absolute Wirklichkeit. Was aber seiner absoluten Wirklichkeit nach parinirviert ist, das kann gar nicht parinirvieren. Als Geschehen wird damit das Parinirvāṇa in den Bereich der Vorstellung; selbstgeschaffener Einbildung des Gedankens verwiesen, wie ihn der Durchschnittsmensch hat. Das Parinirvāṇa geschieht somit nur als Vorstellung, selbstgeschaffene Einbildung des Durchschnittsmenschen. In Wirklichkeit tun diese seine Gegebenheiten nichts weiter, als auf das Nirvāṇa, d. h. auf die absolute Wirklichkeit, hinzuweisen, sie anzudeuten<sup>28)</sup>. Auch hier entwickelten sich die Dinge so, daß ein Begriff aus dem Leben in den Bereich des Gedankens verlagert wurde.

<sup>27)</sup> KP, § 98.

<sup>28)</sup> Rāgtraparipreṣā, S. 51, Z. 15 = EXSINK a. a. O., S. 50, Absatz 4.

<sup>29)</sup> KP, § 62.

<sup>30)</sup> KP, § 103.

<sup>31)</sup> Vinayapitaka, Mahāvagga I 6, 17 = HORNER, The Book of Discipline, Bd. 4 (= Sacred books of the Buddhists, Vol. xiv), S. 15.

<sup>32)</sup> KP, § 144.

Die Erlösung wurde nach der Lehre unserer Mahāyānisten nunmehr so verwirklicht, daß die absolute Wirklichkeit erschaut wurde als wesensgegensätzlich zum Gedankengebilde selbstgeschaffener Einbildung des Durchschnittsmenschen. Wenn diese Lösung nicht mit ihr zusammenfällt, dann steht sie der zumindest sehr nahe, welche in der Philosophie des Vedānta und Sāṃkhya herrscht, nach welcher die Erlösung so gewonnen wird, daß das ewige Selbst, der ewige Ātman oder die ewigen Seelen des Sāṃkhya, als wesensgegensätzlich zur Erscheinungswelt erkannt werden müssen. So glaube ich, auch dieser Verlagerung der Auffassung entnehmen zu dürfen, daß die umgebende Geisteswelt — in unserem Falle der Vedānta — sich zersetzend auf die Lehren des Buddhismus auswirkte, ihn innerlich aufzulösen und in den Hinduismus zurückzuführen.

Versuche ich zum Schluß die allgemeine Bewegung zu umreißen, so scheint sich mir folgendes herausgestellt zu haben:

Als Seismos<sup>29)</sup> drängte von unten die große Masse des Laienvolkes mit seinen religiösen Erwartungen. Die vermochte der Buddhismus nicht mehr zu erfüllen. Da der Orden aber ohne die Laien nicht leben konnte — fielen sie aus, dann war der Buddhismus erledigt —, mußten sich die Mönche irgendwie vom Sehnen der Laien angesprochen fühlen, wollten sie die Laien nicht verlieren und dem Buddhismus das Grab bereiten. Ihre Anliegen mußten aufgefangen und innerhalb buddhistischer Möglichkeiten befriedigt werden. Mir kommt es nicht unwahrscheinlich vor, daß aus der Wechselwirkung beider Kräfte der Bodhisattva als so eine Art Ersatzgott — auch mit seinem späteren Kult — hervorging.

Dieser volkreliösen Bewegung stand der Vedānta innerlich viel näher, er war ihr verwandter als der eigenständigeren, gegenständige Buddhismus. Es mag eine etwas grobschlächtige Formel sein, die Lage der Dinge in die Aussage einzufangen, daß der Vedānta die Gottgläubigkeit der alten Inder in die Philosophie erhob, philosophisch durchdachte und die von der Religion aufgeworfenen Fragen philosophisch löste. Sie darf hier, die Sachlage zu charakterisieren, einmal durchschlüpfen. Der Buddhismus stand gegensätzlich dazu.

Soweit sie nicht religiös gebunden waren, sondern philosophisch, kamen die Laien aus dieser Geisteswelt zum buddhistischen Mönchsorden, und wie die Inhalte unseres Textes bekunden, rissen diese innerlichen Bindungen nicht damit ab, daß sie buddhistische Mönche wurden. Über die unteren Mönchsschichten, die dem Volksleben verhafteter blieben und anfälliger waren für Einflüsse aus der umgebenden Geisteswelt, drangen diese in das buddhistische Lehrgefüge ein. Auch diese Einflüsse wurden abgefangen, indem sie in ältere Lehrbestände eingebaut wurden. Sie wurden angepaßt, manche Einzellehren des älteren Buddhismus wurden entsprechend mit neuem Gehalt gefüllt, umgebogen, zugepaßt. So wurden auch diese Einflüsse abgefangen, diesmal allerdings nicht, ohne daß der Buddhismus innerlich zerfressen wurde und äußerlich der Orden verfiel.

Stellt man in diese Jahrhundert die vollziehender Selbstauflösung des Buddhismus die überragenden Leistungen buddhistischer Erkenntnistheoretiker und Logiker, so handelt es sich dabei, geschichtlich gesehen,

wohl auch nur um Abwehrkämpfe, der drohenden Auflösung zu begegnen. Daß sich diese großen Denker gerade der Erkenntnistheorie und Logik zuwandten, erklärt sich ebenso zwanglos wie zwangsweise daraus, daß die Frage, wie der Mensch zur Welt stehe, den empfindlichsten und am leichtesten anzugreifenden wunden Punkt der alten buddhistischen Lehre ausmachte. Schon der agnostische Standpunkt Buddhas mußte hier anzugreifen die Gegner einladen. Nach dieser Seite hin mußte der Buddhismus vor allem anderen abgeschirmt werden. Auch dieses Ehrfurcht gebietende Unternehmen solcher hervorragenden Philosophen scheiterte und mußte es tun. Was nützte die ausgefeiltete Erkenntnistheorie und Logik denen, die ein religiöses Anliegen hatten? Auf diesen religiösen Drang der Massen antworteten die Denker nicht, sie konnten es auch nicht mehr tun, weil sie darüber hinaus waren. Die Mehrzahl der Mönche aber dürfte, zumal wenn sie eben im Grunde überholten Auffassungen verhaftet bliebe von diesen Traktaten soviel verstanden haben, wie der durchschnittliche Mönch oder Geistliche von Hegels Logik.

Vollends zurückgebetet in den Hinduismus wurde der Buddhismus durch den Tantrismus; denn der läßt in der inneren Struktur seiner Kulthandlungen, dem inneren Gefüge nach, durch das sie wirksam gemacht wurden, das angestrebte Ziel zu verwirklichen, auf den letzten Gehalt zurückgeführt nur wieder das vedische Opfer der Brāhmaṇa und Śrautasūtra — vielleicht noch älterer Zeit — aufleben, das über die Gestaltung im Mikrokosmos durch das zweckdienliche magische Wort des Kundigen die Erfüllung des Gewollten im Makrokosmos anstrebt und erreicht.

So verschieden in jedem Falle die Fassung blieb, so unterschiedlich die Nomenklatur, es hatte sich eine neue Ausprägung des Hinduismus herausgebildet, aus dem der Buddhismus entstanden, gegen den er erwachsen war, den er trotz aller naturgegebenen geschichtlichen Bindungen überholt hatte.

Nach allem glaube ich, der Kāśyapaparivarta stelle ein gewichtiges Dokument dar, das einmal gestattet, in die Geschichte seiner inneren Selbstauflösung hineinzuschauen und die Kräfte zu erkennen, welche dies bewirkten. Auf dem indischen Festlande hatten die Mohammedaner nicht mehr viel von Buddhismus zu beseitigen. In den Randgebieten buddhistischer Ausstrahlung blieb er erhalten. Sie waren schon durch die geographische Lage gegen auflösende Einflüsse vom indischen Festlande her abgeschirmt. Dort lebte er fort, soweit nicht die Mohammedaner ganze Arbeit leisteten.

Könnte Buddha heute noch überschauen, wie sich sein Wollen in Indien entwickelte, so schloße er sich vielleicht den Worten des Kaisers in Goethes „Faust“ an:

Ich hoffte Lust und Mut zu neuen Taten;  
Doch wer euch kennt, der wird euch leicht erraten.  
Ich merk es wohl: bei aller Schätze Flor,  
Wie ihr gewesen, seid ihr nach wie vor.

<sup>29)</sup> Faust, 2. Teil, 2. Akt: Am Oben Peneios. Gesamt-  
ausgabe des Insel-Verlages, Leipzig 1941, S. 353: Seismos in  
der Tiefe brummend und polternd.

Einmal noch mit Kraft geschoben,  
Mit den Schultern brav gehoben!  
So gelangen wir nach oben,  
Wo uns alles weichen muß.

# HARVARD SINO-INDIAN SERIES

VOLUME II Part 1

## INDEX

TO THE

INDIAN TEXT

OF THE

KĀṢYAPAPARIVARTA

BY

FRIEDRICH WELLER

PUBLISHED BY THE HARVARD-YENCHING INSTITUTE

CAMBRIDGE MASSACHUSETTS

1935

## PREFACE.

In the following pages I publish the second part of the indices to Baron A. v. Staël-Holstein's edition of the Kāçyapaparivarta<sup>1</sup>, the index to the Indian (Sanskrit) text. It is composed as concisely as possible; as a general rule, no grammatical forms are given. We were of opinion that it would be better to treat the grammar of the language of the Kāçyapaparivarta in a special paper, stating the facts in a systematic way. Only after having completed this small grammar will it be possible to compare the condition of the language of this text with that of related texts, and to pass on from the description to an understanding of how these texts, with their motley mixture of grammatical forms, arose. One day it may even be possible to locate these texts, or parts of them, in India, as to the place of their origin, by tracing back characteristic features of their language to linguistic facts in vernacular inscriptions or Indian dialects, and to place the development of Buddhist thought a little bit more on the earth. But a good many days must pass before this aim is reached. For the time being, we can only try to prepare the ground and must be satisfied with less ambitious results.

As to my index, it is not necessary to say much, it being arranged in the usual alphabetical way of the Petersburg dictionaries, homophones being distinguished by adding the number these are marked with in the small Petersburg dictionary. The place, where a word occurs in the text, is given by the number of the paragraphs Baron v. Staël-Holstein has introduced into his edition. When a v. is added to the number, I mean to say that a heading occurs in the versified part only; when a simple number is given, the heading may occur both in the prose and in the verse parts of a section. A few particles and pronouns were not entered into our index as being of no amount.

I regret having to apologize for a rather long list of misprints; a misfortune seems to have occurred with part of the proofsheets, and the distance between Peip'ing and Leipzig being so great I was not aware of it until too late. I ask to favour me with correcting them.

Leipzig, Oct. 1, 1934.

FRIEDRICH WELLER.

<sup>1</sup>) The Kāçyapaparivarta, a Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class, edited in the original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese by Baron A. v. Staël-Holstein, Shanghai, Commercial Press, 1926.

## A

aṃça  
ekāmçavacanaṭā 25.  
akarapa  
nākarapa 135.  
akārya 131.  
akirti 7, 7 v.  
akutsana 26.  
akuçala 59,  
akuçaladharmā 95.  
akuha 136 v.  
akṛtrima 23, 26 v.  
akopya  
atyaṃtākopyadharmā 153.  
akriyā  
nākriyā 135.  
akvacidgamana 145.  
akṣaya 104, 154.  
agati 102.  
agupta 122, 126 v.  
agorava 9.  
agaurava 1.  
agni  
udārāgnidāna 51.  
viṣāgni 116 v.  
agra 32 v., 96, 144.  
varāgra 3 v., 8 v., 29 v.  
ekāgracitta 83 v.  
agradevī 83 v.  
agramahiṣi 80, 83, 84, 86.  
agrasatva 20 v.  
agrāha 148.  
agrāhya 63, 70, 98. (144).  
aṅga  
āryāṣṭāṅgo mārgo 95.  
caturāṅga (army) 33.  
lakṣaṇacitritāṅga 86 v.  
cp.: bodhyaṅga.  
aṅgirasa 18 v.  
acāra  
nācāra 103, 135.  
acikitsa 119.  
acikitsya 65.  
acirasthāyin 152.

acyuta 10.  
ajāta 63, 101.  
ajāti 134.  
ajātkar 63.  
ajānaṃta 106.  
ajānamāna 107 v.  
ajñāna 70.  
aṅu  
aṅumātra 134.  
paramāṅpurajas 158, 159.  
atas 151.  
atikrama 18 v.  
atimanyanā  
cp.: anatinanyanā  
atṛpta 19 v., 27 v. (?)  
atṛptatā 25.  
çrutātṛptatā 155.  
atṛptitā 19.  
atyanta, atyaṃta  
atyaṃtakopanārthatā 156.  
atyaṃtakṣayatva 148.  
atyaṃtapariçuddha 125.  
atyaṃtamitratā 23.  
atyaṃtaviçuddhatā 104.  
atyaṃtaçunya 126 v.  
atyaṃtaçunyaṭā 64.  
atyaṃtasumitratā 26 v.  
atyaṃtākopyadharmā 153.  
atyaṃtopa ..... 156.  
atyaṃtatā  
atyaṃtatānūtpanna 104.  
atyaya 71.  
atra 82.  
atha 70, 71, 81, 93, 97, 132 v., 136 v.,  
137 v., 139, 141, 145, 149, 157.  
7 v. read: mānaṃ mada krodham  
adānta 122, 126 v.  
advitīya 105,  
advitīyaçittābhisandhānatā 99.  
adhimānatā  
cp.: anadhimānatā  
adhimānika 64.  
cp.: anadhimānika.

adhimukti  
 adhimuktijāna 97.  
 cp.: anadhimukti  
 adhimuktika 6, 11.  
 adhimuktikatā  
 yathādhimuktikatā 6.  
 adhivacana 71.  
 adhivāsanatā  
 kleṣādhivāsanatā 114.  
 adhiṣṭhāna  
 sarva buddhavikrītādhiṣṭhāna 89.  
 addhyavasanaṭā  
 mitrakulabhikṣākuladdhyavasanaṭāgrahaṇa  
 114 ( cp. : corrigenda ).  
 adhyātmaṇi 105.  
 adhyātmagata 107 v.  
 adhyātmacitta 107 v.  
 adhyātmavimokṣa 125.  
 adhyācāya 3, 4, 26 v.  
 adhyācayātā  
 dṛḍhādhyācayātā 23.  
 hitasukhādhyācayātā 23.  
 adhru( va ) 152.  
 adhvan  
 tryadhvan 102 ( read : tattryadhva- instead  
 of : tatradhva- )  
 anāgate dhvani 105.  
 anatimanyanā 18.  
 anadhimānatā 26 v.  
 anadhimānika 139.  
 anadhimukti  
 anadhimuktibabula 139.  
 anadhimucyamāna 138, 139.  
 ananta 6 v., 20 v., 30 v.  
 anantapuṇya 153.  
 ananya  
 ananyadvipa 125.  
 ( a ) nabhiṣṭā 107 v.  
 anabhirati 25.  
 anabhisamskāra 63.  
 anabhisamskṛta 63.  
 anargha 131.  
 anarthika 125, 136 v.  
 analpaka 19 v.  
 anavadya 59.  
 anavaropita  
 anavaropitakuṣalamūla 139.  
 anavasthita 98, 99.  
 anāgata 97.  
 anāgate dhvani 105.  
 nānāgata 102.  
 anātman 94, 104.  
 anātmīya  
 anātmīye ātmīyasamjñā 94, 100.  
 anādatta  
 anādattasāra 120.  
 anādattasā . . 152.  
 anābhāsa 56, 57, 98.  
 anāvāraṇa  
 anāvāraṇajñānatā 22.  
 anāvṛta 79 v.  
 ( a ) nācāvāsika 152.  
 anāsrava 59, 63, 135, 136 v., 139.  
 anāhāra 152.  
 aniketa 56, 57, 98.  
 anitya 56, 94, 126 v. ( read : avekṣya, Tib. rtogs )  
 152.  
 anitye nityasamjñā 94, 100.  
 nānitya 53, 54, 55.  
 anidarṣana 56, 57, 98.  
 animitta 63.  
 cp. : ānimitta  
 nānimitta 63, 135. ( na - ānimitta ? )  
 cūnyānimitta 126 v.  
 anirbhinna 84.  
 anirvṛti 126 v.  
 aniṣṭraya 103.  
 nāniṣṭraya 135.  
 anugamo (!) 59 ( khas mi len ciā ).  
 anuccheda 148.  
 anujavana  
 cvaloṣṭānujavanasadṛṣa 105.  
 cvaloṣṭvanujavanasadṛṣa 106.  
 na cvaloṣṭvanujavanasadṛṣa 107.  
 cvaloṣṭvānujavanasadṛṣa 105.  
 anutara (!) preamble.  
 anuttara 4 v., 29 v., 89, 91.  
 anutrasta ( sic ) 36.  
 anutrāsa ( sic ) 97.  
 anutpanna 63, 104.  
 anutpāda 63.  
 cp. : ānutpāda  
 anutsarga 18, 25.  
 anudāhāra 59.

anuddiṣṭa 5.  
 anudharma  
 dharmānudharmapratipatti 9.  
 anunaya 101.  
 anupaccheda 83.  
 anupadruta 39 v.  
 anupalabdhatva  
 arthānupalabdhatva 147.  
 kārakānupalabdhatva 147.  
 anupalabdhitva  
 skandhamārānupalabdhitva 148.  
 anupalambha 97, 104.  
 anopalambha 137 v.  
 cūnyatānupalambha 123.  
 anupaṣyin 95.  
 anupahata 39.  
 anupādatta 24.  
 anupādāya 138, 145, 149.  
 anupācāyanā 95.  
 anuyoga  
 sukhalikānuyoga 105.  
 anurūpa 127.  
 anuloma 104.  
 anuṣamṣa 25.  
 anuṣāya 8.  
 anuṣāsana 9, 10.  
 cp. : ānuṣāsani, ei  
 anusārin 28 v.  
 anṛta 4 v., 26 v.  
 anṛtavākyatā 24. ( read : sūnṛta 24 and  
 26 v. ? )  
 anta  
 cp. : ananta.  
 eko ntaḥ 56, 57, 58, 59, 60.  
 dvitīyo ntaḥ 56, 57, 58, 59, 60.  
 ubhayor antayor 154.  
 aparānta- 64.  
 ekānta 145.  
 pūrvānta- 64.  
 cp. : sūtrānta  
 antamaṣaḥ 4, 21.  
 antara  
 doṣāntaraskhalltagaveṣin 6.  
 amfareṇa 143, 151, 152, 154.  
 antarā 4.  
 antarāya 113 v.  
 kāyajivitāntarāya 8.  
 dharmāntarāya 1.  
 amtarāyakara 113.  
 antarāla  
 ubhayāyomantarāla 98. ( gen. dual. )  
 antika, amlika  
 antikā( t ) 43.  
 antikāt 117, 140.  
 ant( ikā ) d 160.  
 antike 4, 47, 123, 160.  
 sāmtikāt 81.  
 antevāsin  
 vaidyāntevāsin 96.  
 andhakāra 70.  
 tamondhakāra 70, 71.  
 anna 123, 126 v.  
 anya 8, 28 v., 107 v., 140.  
 cp. : ananya.  
 anyatra 98.  
 anyādṛṣa 91 v. ( anyādṛṣi )  
 ap  
 abdhātu 30.  
 cp. : āp  
 apanaya 15 v.  
 apanayana 15.  
 apara 20 v., 1 v. ( Tib. : gzhan ).  
 punar aparāṇi 53, 55, 63, 134.  
 aparādha 8.  
 aparādhin  
 ātmāparādhin 8 v.  
 aparāntaṣūnyatā 64.  
 aparikalpita 143.  
 aparikhinna 24.  
 aparigraha 87.  
 aparicinna 24 ( read : aparicchinna ).  
 aparipakva 83.  
 aparipācita 11.  
 aparimāṇa 155.  
 aparimukta 106.  
 aparīcuddha 122.  
 aparihāṇa  
 aparihāṇadharmā 6.  
 aparyādattacitta 161.  
 aparyāpaṇna 135.  
 apāya 128 v.  
 caturbhir apāyair 106.



apāyagāmin 130.  
 apāyabhūmi 107 v.  
 api 4, 30 v., 61, 108, 125 (cāpi), 142, 157, 159.  
 api ca 13 v., 140.  
 api nu 65, 80.  
 128 v. line 4 read: dharmārṇava-  
 sthāpi instead of: dharmārṇava-  
 sthāmi, cp. Tib. text.)  
 126 v. line 5 read: ācāracyādi-  
 instead of: ācāracyāpi.  
 apracāra 98. (Tib.: rgyu baḥo)  
 nāpracāra 135.  
 apraṇihita 63, 94, 125.  
 nāpraṇihita 63.  
 apratikāṃkṣaṇa 27 v.  
 apratikāṃkṣaṇatā 16.  
 apratikāṃkṣin 24.  
 apratiḡha 98.  
 apratipudgala 118 v.  
 apratibala 81.  
 apratima 18 v.  
 apratiṣṭha 56, 57.  
 apratiṣṭhita 98.  
 apratihata  
 apratihatacitta 17.  
 apratihatacittatā 18.  
 apratihatā kṣāṃtiḥ 24.  
 apramatta 17.  
 apramanta 14 v. (read: apramatta).  
 apramāṇa 20 v. (Tib. transl.: ḥhad!)  
 (as proved by the metre apramāṇaṇi  
 is false.)  
 aprameya 159.  
 bodhisatvasyāprameyā puṇyasaṃbhārāḥ  
 20.  
 (a)pravyāhāra 59.  
 aprasādasamjñi 123.  
 aprātikāṃkṣin 19.  
 abuddhyaṇta 106.  
 abhājana 11 v.  
 abhājanibhūta 11.  
 abhikāṃkṣin  
 guṇābhikāṃkṣin 10 v.  
 abbijña

pañcābhijñāvikrīḍanatā 25.  
 kriḍetābhijñehi ca paṃcabhiḥ 28 v.  
 (a)nabhijña 107 v.  
 abhijñatā  
 kṣiprābhijñatā 155, 156.  
 abhinandanatā  
 traidhātukābhinandanatā 125.  
 abhinirhāra  
 gāthābhinirhāra 138, 139.  
 abhiprāya  
 uparaṇibhābhiprāya 140.  
 abhibhāṣaṇatā 24.  
 abhimānika 5, 117.  
 abhiyoga 111 v., 129 v.  
 abhirati  
 araṇyavāsābhirati 19.  
 cp.: anabhirati.  
 abhilāṣin  
 viṣayābhillāṣin 99.  
 abhivādana (? )117 v. (Tibetan text differing)  
 abhiṣekyaputra  
 tathāgatasyābhiṣekyaputrā (ḥ) 80.  
 abhisamskaraṇatā  
 vicitrakarmābhisamskaraṇatā 99.  
 abhisamskāra  
 cp.: anabhisamskāra  
 karmābhisamskāra 103.  
 abhisandhānatā  
 advitiyacittābhisandhānatā 99.  
 abhikṣṇa  
 abhikṣṇāpattipadyanatā 119.  
 abhita 36.  
 abhūta 98 (citta)  
 abhūtacitta 58.  
 bhūtābhūtāsamatā 104.  
 abhyaṃtara 78.  
 abhyaṃtarito 78 v.  
 abhyasana 111 v.  
 abhyākhyāna 5.  
 abhra 44.  
 amama 87, 104, 136 v.  
 amitra 23, 26 v., 99.  
 amukta 122.  
 amṛta 20 v.  
 amedhya 131.

ayaḥ (sic) 3, 7.  
 ayukta 122.  
 ayoniḥ 129 v.  
 arāṇya 107 v., 124.  
 arāṇyagata 106.  
 arāṇyavāsa 25, 155.  
 arāṇyavāsābhirata 17.  
 arāṇyavāsābhirati 19.  
 arāṇyācānta 27 v.  
 arāṇyāyatana 105, 141, 142.  
 ari  
 arisadṛḥa 100.  
 ariḥatrumārapatha 154.  
 aruṣṭa  
 aruṣṭāpatticodanā 24.  
 arūpin 56, 57, 98.  
 aroḡita 107 v.  
 arg 23 (argāmi, misprint for arghāmi?,  
 Tib.: bdag ci ri).  
 argh 26.  
 argha  
 anargha 131.  
 arci  
 pradīpārci 98.  
 arḥava  
 udakārṇava 128.  
 mahāo...ṇavaprāpta 151.  
 mahoghārṇavaprāpta 152.  
 dharmārṇava 128.  
 saṃsār (ārṇa)vaprāpta 152.  
 artha 96.  
 -artham 16 v.  
 -arthe 4 v., 19 v.  
 arthāya 155.  
 (a)ḥpārtha 13.  
 gambhīrāthavivaraṇatā 22.  
 jñānārtha 156.  
 dharmārthavādin 14 v.  
 dharmārthasāra 10 v.  
 paramārthapratīsarāṇatā 156.  
 paramārthasatyatā 104.  
 buddhartha 42 v.  
 vivekārtha 156.  
 ḥṇyatārtha 156.  
 satyārtha 156.  
 satvārthodyukta 93.  
 svakārtha ... 147.

hitārtha 87 v.  
 arthakara  
 bahvarthakara 150.  
 arthekara (sic)  
 svaparobhayarthekarabuddhaputra 80 v.  
 arthagrahaṇājñāna 50.  
 arthapratīsarāṇa 10.  
 arthayukta 4 v.  
 arthānupalabdhatva 147.  
 arthatā 156.  
 avisaṇvādanārthatā 156.  
 atyaṃtakopanārthatā 156 (? read: -tāko-,  
 cp. Tib. text.)  
 samyakprayogārthatā 156.  
 ...ḥrutārthatā 24.  
 arthika 15 v., 126 v.  
 anarthika 125, 136 v.  
 ātmasukhārthika 15.  
 kīrtiḥabdaḥkārthika 15.  
 guṇārthika 15.  
 jīvitārthika 136 v.  
 dharmārthika 1 v., 15.  
 paśadguṇ (read: gaṇ)ārthika 15.  
 lābhārthika 15 v.  
 lābhasatkārthika 15.  
 vivekārthika 15.  
 satvaduḥkḥāpanayanārthika 15.  
 artbikatā  
 dharmārthikatā 156.  
 ardh  
 sam-  
 samṛddhakoḥa 127.  
 arha  
 rājārhan bheṣajyaṃ 130.  
 arhant 83, 140, 158.  
 alasa 122.  
 alaṇkāra  
 alaṇkāralaṇkāṛta 153.  
 aloka  
 nāloka 135. (cp. Tib. text.)  
 alpa  
 alpārtha 13; 13 v. (Tib. text presuppo-  
 ses: ātmārtha) v.  
 alpakṛtya 13.  
 alpaprayatna 131.  
 alpabhāṣya 123.

alpamaṅṅitra 123.  
 alpaçruta 43, 50.  
 alpeçcha 124.  
 alpaka  
 cp.: analpaka 19 v.  
 avatāra  
 sadāvatāragaveṣaṅatā 100.  
 avatāraṅatā  
 sarvajñānāvatāraṅatā 23.  
 avadya 134  
 anavadya 59.  
 sāvadya 59.  
 avabodhanā 18.  
 avabhāsa 35.  
 jñānāvabhāsa 35.  
 prajñāya ... avabhāsa 35 v.  
 rūpaçabdaganharasasparçāvabhāsa 105.  
 avamanyānā 22.  
 avalokana (?) 5. (pratyavalokana ?)  
 avarodhana 8 v.  
 avavaraka 71 (Prakrit form, Skr. apavaraka)  
 avavāda  
 avavādānuçāsana 10.  
 avarṇa 3, 5 v., 7.  
 avaçya 71.  
 avaskara 131.  
 avasthāna 103.  
 avikalpa 87.  
 avigama 102.  
 avijñaptika 56, 57, 98.  
 avidyā 61, 62.  
 avidyāṅḍakoça 84.  
 avidyāprahāṇa 146.  
 avidyābhāgyākleçasamatikrama 21.  
 avidvaṃs  
 avidvāt 7 v. (read: avidvān ?)  
 avinīta 122, 126 v.  
 aviparyāsa  
 catvāro viparyāsa 94.  
 avivāda 142.  
 aviçama 104.  
 avisaṃvādanārthatā 156.  
 avekçaka 105. (read: upsekçaka ? cp. 107 v.)  
 avekçin  
 sāvekçin  
 kāyasāvekçin 136 v.  
 avyavasthita 99.

avyutthānatā 119.  
 açani  
 açaniprapāta 115 v., 115.  
 açaniprapāta 115.  
 açānta 122.  
 açāçvatatva 148.  
 açikçita 50.  
 açuci  
 açuco çuclsaṃjñā 100.  
 açuuddha 126 v.  
 açuubha 104.  
 açuubhe çubhasaṃjñā 94  
 açuubhā (sic) 94.  
 açuçārya 157 (mistake for āçuçārya).  
 açuçraddehya 8.  
 açuçrādvyā 95. (mistake ? Tib.: ma dad pa)  
 açuçruta 5.  
 açuçva 108.  
 açuçvadama 108.  
 açuçvasūta 108.  
 açuçta 20 v.  
 sārddhamṃ açuçābhīr bhikṣusahasraih,  
 preamble  
 açuçānāṃ bhikṣuçaṭānāṃ 138, 149.  
 açuçjavimokṣadhyaṃ 83.  
 āryāçuçtāṃgo mārga 95.  
 as<sup>1</sup> 5 v., 27 v., 40 v., 43, 71, 82 v., 97, 105, 131 v.,  
 132, 143, 144, 152, (ex. cj. 150. text: smln)  
 astīti ayam eko ntaḥ nāstīti ayam  
 dvitīyo ntaḥ 60.  
 naivāsti neva nāsti 102.  
 samāna 83, 106, 140.  
 as<sup>2</sup>  
 ni- 132 v.  
 asaṃvara 103, 130.  
 asaṃsarga 156.  
 asaṃsṛṣṭa 123.  
 asaṃskṛta 59, 102, 125, 126 v.  
 asaṃkliṣṭa 125.  
 asakta  
 asaktamānasa 137 v.  
 asaktavāhini 154.  
 asaṃgāvimukti 148.  
 asaṃjñā 144.  
 asaṃprasaṃta 36 v.  
 asamartha 48 v.  
 asaṃprajanyatā 95.

asaṃprāpta 97.  
 asaṃprāptapāra 151.  
 asura 106.  
 astra  
 iṣvastra 50.  
 asvabhāva 63.  
 asvabhāvīkar 63.  
 asvabhāvātā  
 dharmāsvabhāvātā 63.  
 ah 65, 71, 80, 127, 139, 141, 143, 145, 146,  
 147, 148, 150, 151.

ākāra  
 sarvākāra 104.  
 ākāça 78 v., 79 v., 161.  
 ākāçadhātu 54, 78, 79.  
 ākāçapaligodha 111.  
 ākāçabodhe imi dve pratiṣṭhite (?)  
 111 v. (Tib.: hdi gñis nam mkhaḥ la  
 ni chags pa ste)  
 ākāçasadṛça 99.  
 ākroça 8.  
 ākroçana 8 v.  
 āgaṃtuka 99.  
 āga(ma)na 145.  
 āgāra  
 pāṅsvāgāra 100.  
 ācāra 123, 134.  
 yogācāra 108.  
 ācāragupti 126 v.  
 ācāraguptikuhakaçramaṇa 121, 123.  
 ācāraguptikuhakaḥ çramaṇaḥ 123.  
 ācāracaryā 126 v.  
 ācārya 9.  
 ācāryapakṣa 113 v.  
 ācāryamuṣṭi 1.

pra- 143.  
 aham 23, 26, 64, 70, 71, 127, 137 v.  
 nāham 6.  
 mayā preamble, 61, 96.  
 mama 80, 88, 90, 137 v., 140 (maṃma), 141.  
 me 151.  
 ahaṅkāra  
 ahaṅkāramamakāravigata 104.  
 ahaṅkārasthita 134.  
 ājāneya 153.  
 dāntājāneyapṛapta 9, 10.  
 ājāneyabhojana 10.  
 ājanya  
 ājanyaṃpṛapta 10 v. (twice)  
 ājiva  
 pariçuuddhājiva 134.  
 mithyājiva 6.  
 ājivaçuuddha 6 v.  
 āḍhya 127 v.  
 āṅḍa  
 āṅḍakoça 84.  
 avidyāṅḍakoça 84.  
 ātmaka  
 ṅṛpātma 115 v. (read :-ātmaja)  
 ātman 57, 104, 129, 142, 143; 137 v. (read:  
 na ātmā)  
 cp.: anātman  
 nairātmya  
 nātma... 135  
 ātmagrāha 109.  
 ātmaja  
 mamātma 90 v.  
 jinātma 9 v., 17 v., 81 v., 87 v., 88 v.

sugatātmaja 14 v., 31 v.  
 ātmadṛṣṭi 109 v.  
 ātma—dṛṣṭi 125.  
 ātmadṛṣṭīkṛtabandhana 112.  
 ātmadṛṣṭīgata 95.  
 ātmadoṣ... 27 v.  
 skhalitātmadoṣ... 27 v.  
 ātmadvīpa 125.  
 ātmapratyavekṣā 52.  
 ātmavādin 134.  
 ātmaçilotkarṣaṇā 135.  
 ātmasaṃjñin 136 v.  
 ātmasukha 15.  
 ātmaskhalita 24.  
 ātmahita 13, 80 v.  
 ātmāparādhin 8.  
 ātmotkarṣaṇa 1 v.  
 ātmotkarṣin 1.  
 ātmaniya  
 na ca ātmaniyaṃ 137 v.  
 ātmiya  
 anātmīye ātmasaṃjñā 94, 100.  
 nātmīya 135.  
 ātmya  
 cp.: nairātmya  
 ātmyadṛṣṭi 95.  
 āda  
 112 v. read: āryaiḥ instead of: ādaiḥ  
 acc. to Tib. text: ḥphags pa rnam  
 kyis.  
 ādāyatī (?) 154 (Tib.: go bar byed pa)  
 ādi 107 v.  
 126 v. read: ācāracaryādi instead of:  
 ācāracaryāpi.  
 ādinava 106, 107 v.  
 ādya  
 citte tathādye sthita bodhisatvo 29 v.  
 ādhipateya 99.  
 ādhyātmaṃ 107.  
 ādhyātmēna 143.  
 ānimitta 94, 125 (ānimittā).  
 cp.: animitta.  
 ānutpāda 63.  
 cp.: anutpāda  
 ānuçāsani 9 v.  
 ānuçāsani 10 v.  
 cp.: anuçāsana

āp (= ap)  
 āpskandha 40.  
 ābdhātu 30 v., 54.  
 āp  
 pary- 128, 130, 139, 159, 160.  
 yathāparyāpta 2.  
 pra- 9, 10, 14 v., 20 v., 30 v., 41 v.,  
 83, 136 v., 137 v., 146, 147, 151, 152.  
 saṃpra-  
 asaṃprāpta 97, 151.  
 āpāti (= āpatti) 6.  
 āpatti 6 v.  
 āpattiāpanna 8.  
 aruṣṭāpatticoḍanātā 24.  
 abhikṣṇāpattiāpadyanatā 119.  
 āpadyanatā  
 abhikṣṇāpattiāpadyanatā 119.  
 āptamano 125, cp. Hoernle, Manuscript  
 Remains of Buddhist Lit. 1, 26, note 2.  
 ābandha (?) 154.  
 ābhāsa  
 anābhāsa 56.  
 ābbimānika 1, 5 v.  
 āmātya 42.  
 āmiṣa  
 āmiṣasaṃgraha 13 v.  
 lokāmiṣasaṃgraha 13.  
 cp.: nirāmiṣa  
 āmukhibhū 4.  
 āya 46 v., 92 v.  
 āyadvāra 43, 46, 92.  
 āyata  
 lokāyata 13 v.  
 āyatana 146.  
 araṇyāyatana 105, 141, 142.  
 cakṣurāyatana 55.  
 lokāyatana 5, 111.  
 çrottraghrāṇajihvākāyamanāyatana 55.  
 śaḍāyatana 61, 62.  
 āyatika 13.  
 āyusmant 1, 93, 139, 141, 142, 143, 144, 145,  
 148, 149, 157, 158.  
 āyoga (?)  
 çrāmaṇyāyoga 125 (read :-yayoga ?)  
 āraṇyaka 124.  
 āraṃbhaṇa 94.  
 ārāgaṇa 17 v.

ārāgaṇatā  
 buddhotpādārāgaṇatā 17.  
 ārāma  
 gandhārāma 101.  
 rasārāma 101.  
 rūpārāma 101.  
 çabdārāma 101.  
 sparçārāma 101.  
 chidrārāmagaveṣaṇatā 100.  
 ārūpya... 25.  
 ārūpyadhā.. 27 v.  
 ārūpyadbātu 94.  
 ārocanatā 20.  
 ārya 9 v., 71, 135.  
 āryapakṣavidveṣaṇatā 113.  
 āryamārga 137 v.  
 āryavaṃça 6.  
 caturbhir āryavaṃçer 123.  
 caturāryavaṃçehi 126 v.  
 āryasaṃgha 125.  
 āryaṣṭāṃgo mārga 95.  
 āryaṇaṃ gotra 102, 403, 137 v. (āryāṇa).  
 āloka 70, 136 v.  
 cp.: Samantāloka.

āvāraṇa 20 v.  
 anāvāraṇa 22.  
 āvā (= āvām) 141.  
 āçaya 3 v., 16, 32 v.  
 dṛḍhāçaya 26 v.  
 çuddhāçaya 33, 47 v.  
 çuddhāçayabodhisatva 30 v.  
 āçayadṛḍhasārab... 153.  
 āçayaçuddha 30, 34, 47.  
 āçayaçuddhatā 8.  
 āçayaçuddhi 155.  
 āçayaçuddhiyukta 8 v.  
 āçcārya 140, 157.  
 āçvāsika  
 (a) nāçvāsika 152.  
 āsana 138, 139.  
 āsrava 138, 145, (149).  
 anāsrava 59, 63.  
 sāsrava 59.  
 āsvādā  
 rūpaçabdagandharasasparçānān (!) āsvād-  
 aṇ ca cādinavaṃ ca niṣsarapaṃ 106.  
 āhāra  
 anāhāra 152.

## I

īḥ 20 v., 37 v. (aiti).  
 ati- 97, 102 (atita, nātita).  
 anu- 77 v., 91 v., 117 v., 133 v.  
 saman- 28 v., 126 v. (samanvita).  
 apa- 20 v. (apeta).  
 upa- 37 v., 129 v.  
 107 v., 159: upaiti  
 11 v.: upapeta (ldan).  
 prati- 70 (pratitya).  
 vi- 80 v. (vita-).  
 ikṣu  
 ikṣukṣetra 119.

icçhaka  
 yeneçchakaṃ yāti 36 v.  
 icçhā  
 alpeçcha 124.  
 iñjanā 136 v.  
 iti f. i.: 6, 149.  
 ito 20 v., 64, 71, 157, 159.  
 indra  
 jinendra 114 v.  
 indriya  
 aparipakvendriya 83.  
 jivitendriya 109.

dharmendriya 109.  
pañcendriya 71.  
prajñendriya 71.  
sarvendriya 109.  
indriyasamvara 22.  
indriyasunirikṣita 154.  
irṣyā 7.  
iva 104, 127 v.  
iṣ 107 v. (iṣṭa)

ikṣ

ava- 126 v. (instead of anitya (line 29)  
read: avekṣya, Tib. rtogs)  
pratyava- 107.  
nir- 154 (sunirikṣita).  
upapari- 96.  
vi- 116 v.

uccāra 134, 161.

lābhasatkārauccārapātana 134.

ucchada 152 (Pāli: ucchādāna).

uccheda

anuccheda 148.

uta 125

cp.: yad uta, f. l.: preamble.

utkarṣaṇa

ātmotkarṣaṇa 1 v.

utkarṣaṇā

ātmāçilotkarṣaṇā 135.

utkarṣin

ātmotkarṣin 1.

uttama 6 v.

jnottama 29 v.

uttara 4, 137 v. (duttari), 144.

lokottara 59, 96.

caturottararogaçataprāptānāṃ satvānāṃ (?)

152, Tib. text differs.

uttaraṇa 26 v.

uttānaçāyin 93.

uttāraṇatā 152.

utthāpaka 142, 143.

iṣ(eṣati) 5 v.

pari- 6, 29. v, 93, 125, 137 v.

paryeṣṭitavya 96.

iṣu

iṣvastra 50.

lha 48 v., 52, 107 v., 122, 123, 124, 128, 130 v.,

134, 137 v., 140, 142, 150, 153, 137 v. :

yasyeha, acc. to Tib. text read : na (instead  
of: ha)

I

Idṛçā 155.

Iryāpatha 27 v., 123.

caturbhi Iryāpathair 123.

sarvalryapatheṣu 24.

Içvara

pṛthiviçvara 86 v.

U

utpāda 102.

anutpāda 63.

cittotpāda 7.

buddhotpādārāgaṇatā 17.

vidyotpāda 146.

utpādamukha 126 v.

utpādika

prathamacittotpādika 29, 84, 83, 84, 85,  
86, 87, 89.

utsada 111 v.

utsadapātraçivaradhāraṇatā 111.

utsarga

cp.: anutsarga.

notsarga 135.

kāyajivitotsarga 19.

utsarga kāyasya ca jivitasya 19 v.

kāyacittapiṇḍagrāhotsarga 95.

udaka 38, 40 v.

udakārṇava 128.

udāra

udārāgnidāna 51.

udārādhimuktika 11.

udārādharmadeçanā 51.

udārayāna 27 v.

udāharaṇa

vākpathodāharaṇa 125.

udāhāra

(a)nudāhāra 59.

upaka

akāryopaka 134.

upakāra 49 v.

upakārībhūta 49, 157.

upakleça 99.

sopakleça 93.

nirupakleça 93.

upaccheda

cp.: anupaccheda.

upadarçana 124.

upadrava

sopadrava 93.

nirupadrava 93.

upadhāna

sukhopadhāna 159.

upaniṣā 159.

upanyāsa 29.

upapatti 98, 102, 106, 136 v.

upapeta 11 v. (Tib. : ldan=upeta).

çilaguṇopapetān.

upabhoga 47.

upamā 29, 159.

uparaṃbha

uparaṃbhābhīprāya 140.

uparodha 109.

upalabdhatva

cp.: anupalabdhatva 147.

upalaṃbha

cp.: anupalaṃbha

upalaṃbhadṛṣṭika 123, 134.

upaçama 123, 124.

upaçānti 65 v.

upastambha 14.

upastambhana 14 v.

upasthāna

cp.: smṛtyupasthāna

upasthānaparicaryā 159.

upasthānapāricaryā 159.

upasthānaparicaryāsvikaraṇa 117.

paricaryupasthānabhivādāna 117 v.

(Tib. text differing).

upāta

upātabhāra 26. (24 : nupādatta) v.

upādāna 61.

upādhyāya 9.

upāya 25, 27 v., 32 v., 81 v.

saṃgṛhitopāya 27 v.

upāyakauçalya 6 v., 32, 39, 48, 153.

upāyasaṃgraha 42 v.

upāyasaṃgṛhita 25, 42.

upāyāsa 61 v.

sopāyāsa 93.

nirupāyāsa 93.

upekṣaka 107 v.

ubhaya 70.

nobhaya 143.

svaparobhayārthekarabuddhaputra 80 v.

ubhayāyomantarāla 98. (gen. dualis).

ubhayor antayor 154.

uṣṭradhūmaka 93.

R

ṛddhipāda

catvāro ṛddhipādāḥ 95.

E

eka preamble, 56, 57, 58, 59, 60, 71, 82 v., 85,

105, 107 v., 157, 159.

ekēka 158, 159.

ekacara 99.

ekacittaprasāda 140 (so to be read

p. 203 line 2 instead of: ceva citta-)

ekajātiprabaddha preamble.

ekapramukta 35.

ekarasa 40.  
 ekarasatā  
 sarvadharmāikarasatā 103.  
 ekāṃṣa  
 ekāṃṣāvacaṇatā 25.  
 ekāgracitta 83 v.  
 ekānta 143.  
 ekāntavādin 28 v.  
 ekatya 122, 123, 124, 128, 134.  
 ekākin 105.  
 etad 1 v., 3, 4, 5.  
 etāvant  
 etāvātā 137 v.  
 em 30 v., 31 v., 34 v., 36 v., 49 v., 65 v.,  
 85 v., 88 v., 107 v.  
 eva 6, 26 v., 29, 30, 31, 35 v., 36, 39, 63, 64,  
 65, 71, 83, 93, 105, 106, 124, 128, 140,  
 141, 144, 151, 152, 159.

ogha  
 caturbhir oghē 155.  
 mahoghārṇavāpṛāpta 152.  
 mahāo . . . ṛṇavāpṛāpta 151.

## AU

aurasa  
 jñorasa 1 v., 10 v., 12 v., 32 v.  
 buddhaurasa 5 v.  
 sugatorasa 28 v.

## K

katama 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14,  
 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 52,  
 94, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117,  
 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125,  
 142, 155, 161.  
 katara 97.  
 katham 105, 107, 146, 150.  
 kathamcit 9 v.

= evaṃ 71 v.  
 read eka instead of eva p. 203 line 2.  
 evaṃ : preamble, 39 v., 48 v., 55, 61, 79, 91 v.,  
 107, 141, 151, 158.  
 evam eva 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,  
 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44,  
 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 59,  
 63, 65, 70, 71, 78, 80, 81, 82,  
 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90,  
 91, 92, 105, 106, 108, 109, 110,  
 127, 128, 129.  
 read : eva instead of : evaṃ 36.  
 evaṃ bhū 70, 71.  
 (e)vaṃrūpa 160.  
 evaṃvidha 107 v.

oddhatya 9 v.  
 ośadha  
 ośadhabhāra 129.  
 ośadhi 30.

auśadha 48.  
 valdyauśadha 129 v.  
 auśadhi, -I 30 v., 31 v.

kathamān 124 (ji Itar), ib. : kathamāṃ.  
 cp. : kāthamāṃ  
 kathay 8 v., 107 v.  
 kathopadiṣṭa 13 v. (Tib. : ji Itar, read :  
 yathopadiṣṭa ?)  
 kadāci 4 v., 38 v., 43 v., 91 v.  
 kadācit 28 v., 71, 90 v.

kar 1, 3 v., 6, 7 v., 9 v., 10 v., 20 v., 28 v.,  
 35, 42, 44 v., 47 v., 49 v., 63, 65, 71,  
 87 v., 91, 92, 93, 95, 96, 103, 108, 125,  
 126 v., 128, 132 v., 140, 144, 147, 153,  
 158, 159, 161.  
 karaṇiya 147.  
 cp. : kārya.  
 sukṛta.  
 karāpay 158, 159.  
 ajātikar 63.  
 asvabhāvikar 63.  
 alaṃkṛta 153.  
 kālaṃ kar 106, 128, 130, 160.  
 gurukar 160.  
 dṛṣṭikṛta 109 v.  
 ātmadṛṣṭikṛtabandhana 112.  
 namaskar 84, 86 v., 88, 90.  
 satkar 25, 27 v., 159, 160.  
 saṃskar 59.  
 cp. : asaṃskṛta.  
 abhisamskar 63, 71 v., 78, 79.  
 cp. : anabhisamskṛta.  
 kar<sup>3</sup>  
 vikīryeta 151.  
 kara  
 aṃtarāyaka 113.  
 bahvarthakara 150.  
 arthekara (sic) 80 v.  
 citrakara 99.  
 karaṇa  
 nakaraṇa 135.  
 cp. : akaraṇa  
 karaṇatā 100.  
 karaviṅka  
 karaviṅkapotaka 84.  
 karin  
 cṛtaprajñakarī 14 v.  
 karuṇatā  
 mahākaruṇatā 24.  
 karuṇā 16 v., 20 v., 26 v.  
 mahākaruṇā 16, 20, 153.  
 mahākaruṇādharmamegha 44.  
 kartar 142, 143.  
 kardama 38.  
 karma 103 (karmō).

kāyakarmā 159.  
 m . . . rmā 159.  
 vākkarma 159.  
 karṇamāṅkṛta 153.  
 karṇatā  
 ěttasukarmatā 27 v.  
 karṇān 16 v.  
 karmakleṣa 71, 84.  
 karmavipāka 16.  
 vipāka . . . karmaṇaṃ 16 v.  
 karmavipākapratisaraṇa 8.  
 karmasvaka 8 v.  
 karmābhisaṃskāra 103.  
 kāyakarmaṇ 122, 134, 159.  
 kāyakarmapariṣuddhi 161.  
 mānaskarmaṇ 122, 134, 159.  
 vākkarmaṇ 122, 134, 159.  
 vicitrakarmasamsthānatā 99.  
 vicitrakārmābhisaṃskaraṇatā 99.  
 sukṛtakarmākarin 10.  
 karṣ  
 (a) vā- 27 v.  
 ut- 103.  
 pari- 25.  
 karṣāpaṇa 46, 92.  
 kalala 83. (kalalamahābhūtagata)  
 mātāpitṛkalālasamhūta 152.  
 kalā 159.  
 kalp  
 kalpay 123, 143, 144.  
 parikalpay  
 aparikalpita 143.  
 vi-  
 vikalpya 98.  
 vikalpay 125, 143, 144.  
 kalpa 94, 136 v. (investigation).  
 71, 155, 159 (period of time).  
 kalpanā  
 na cīlakalpanā 135.  
 kalyāṇa  
 kalyāṇadharmā 11.  
 kalyāṇamitra 13 v., 14 v., 25.  
 bhūtakalyāṇamitra 14 v.

- kaṣāya cp.: kāṣāya.  
sakaṣāyacitta 117 v.  
kāṃkṣ  
ā- 16 v., 29 v.  
prati-  
apratikāṃkṣayati ( sic ) 2.  
kāṃkṣā 7.  
kāca 91 v.  
kācamaṇi 85 v., 91.  
kācamaṇika 85, 91.  
kāthamāṇ 124.  
cp.: kathamān.  
kāma  
kāmam 81 ( mistake, cp. Tib. text. )  
dharmakāma 1, 100.  
vivekakāma 15 v.  
uttartukāma 151.  
çikṣitukāma 52, 150.  
kāmaguṇa  
divyaiḥ paṃcabhiḥ kāmaguṇaiḥ 106.  
kāmadhātu 94.  
kāya 8, 95, 103, 125, 126 v., 142, 143, 148,  
152.  
satvakāya 18 v.  
kāyakarman 122, 134, 159.  
kāyakarmapāriçuddhi ( daça ) 161.  
kāyacittavivekatā 104, 155.  
kāyajivitoṣarga 19.  
cp.: satkāyadṛṣṭi.  
kāyapāriṇiṣpatti 146.  
kāyapraviviktavihārin 105.  
kāyasāveksin 136 v.  
rūpakāya 125.  
kāya—āyatana 55.  
kāyika  
caturmahārājakāyikās ... devāḥ 41.  
kāra  
kumbhakāra 51.  
ahaṃkāra 104.  
mamakāra 104.  
manasikāra cp. this heading.  
kāraaka 142, 143, 147.  
kāraṇā 100 ( gnod pa )  
kārin  
sukṛtakarmakārin 10.  
kārya 27 v., 42 v.  
sarvabuddhakārya 42.  
sarvarājakārya 42.  
akārya 131.  
kāla 27 v.  
kālaṇ kar 106, 128, 130, 161.  
nityakāla 10 v.  
( maraṇ ) pakāla 160.  
kālakriyā 120, 152.  
kālagata 128, 140.  
kāç  
prakāçay 11 v., 20 v.  
saṃprakāçay 2.  
Kāçyapa ( = Mahākāçyapa )  
1 - 23, 26, 29 - 65, 70, 71, 78 - 96, 98 -  
102, 105 - 125, 127 - 135, 136 v., 139, 140,  
158, 160.  
Mahākāçyapa 1, 139, 157, 158,  
Kāçyapa ( tathāgata ) 140.  
kāçāya ( rūog pa dan bcas pa ) 117.  
cp.: kaṣāya  
kāçāya ( ūur smrig ) 133 v.  
kāçāyadhāraṇa 117, 132, 133.  
kāçāyavastra 132 v.  
kiṃcana 136 v.  
kiṃcāpi 81, 82.  
kiṃcid 65, 71, 82 ( -ci ), 82, 87 v., 90, 102,  
107 v., 125, 128, 129, 142, 151.  
kiṃ nu 26 v.  
kiyat 121, 157.  
kiyacçireṇa ex conj. 147, ( text : keva cireṇa )  
kidṛça 98, 151, 152.  
kirti 3, 7.  
kirtiçabdaçloka 15.  
kirtiçabdaçlokaçramaṇa 121, 124.  
kirtiçabdaçlokaḥ çramaṇaḥ 124.  
kirtiçlokaçramaṇa 126 v.  
cp.: akirti.  
kuṃsana 8.  
kuṃkṣi 83.  
kuṃsigata 83.  
kuṃsisthita 83 v.  
kuṃjara 37.  
kuṃjila 7.  
kuṃpapa  
miḍakūṃpapa ( sic ) 101.  
kutas 145.  
kutaççit 145.

- kuṭirthyatirtha 154.  
kutra 141.  
kutsana  
cp.: akutsana.  
kunsanātā  
jñānakun-sanatā 23.  
kup 8, 108 v.  
cp.: akopya.  
pra- 108.  
kumāra 83, 84, 86.  
kumāraka 83 v.  
kumārga 95.  
kumitra 13.  
kuṃḃh  
ut- 108.  
kumbhakāra 51.  
kula 5.  
bhekṣākakula 114.  
mitrakula 114.  
kuladuhitā 157, 158, 159.  
kulaputra 150, 151, 155, 157, 158, 159.  
kuçala 5, 27 v., 40 v., 41 v., 59, 77 v., 108,  
153, 155.  
cp.: akuçala.  
kuçalacaryā 23.  
kuçalacchandikatā 155.  
kuçaladharmā 95, 153.  
sarvakuçaladharmasaṃgraha 19.  
kuçalāna dharmāṇa saṃgrahārthe 19 v.  
kuçalamūla 14, 19, 25, 39, 40, 84, 93, 96,  
101, 139.  
kuçalāna mūlāna 19 v.  
bodhicittakuçalamūla 41.  
kushāya 13.  
kusida 1 v.  
kuhaka 126 v.  
ācāraguptikuhakaçramaṇa 121, 123.  
ācāraguptikuhakaḥ çramaṇaḥ 123.  
kuhana 126 v.  
kuhanalapanātā 123.  
kuhanā 19 v.  
kūḥa  
ratnakūḥa 157.  
mahāratnakūḥa 52, 150, 157, 159.  
saṃkarakūḥa 49.  
kṛtya  
alpakṛtya 13.  
kṛtrima 23.  
kṛṣṇa  
kṛṣṇaçira 93.  
ketava 3 v.  
keva cireṇa 147 ( seems to be a mistake  
for kiyaccireṇa )  
kevala 61.  
kesarin 36 v.  
kokanada 38 v.  
koḥi 20 v., 71, 82, 155.  
koṣṭarāja 86 v.  
koṣṭarājan 84, 86.  
kopana  
atyantakopanārthatā 156.  
koça  
āṇḍakoça 84.  
avidyāṇḍakoça 84.  
saṃḍḍhakoça 127.  
koṣṭha 65.  
kaukṛtya 3 v., 96.  
kauçalya 50.  
upāyakauçalya 6, 32, 39, 48, 153.  
kausidya 95.  
kram  
kramaṇiya 153.  
samati- 102.  
pra- 36 v., 138, 139.  
upasaṃ- 141, 145.  
krama  
krameṇa 30 v.  
mānokramavāhinī ( ? ) 154.  
kriyā 48 v.  
cp.: akriyā.  
na kriyā 135.  
kālakriyā 120, 152.  
khaḍḍḃkakriyā 108.  
tājjakriyā 105, read : tājjanīya ( Skṛt :  
tarjanīya )  
sākṣikriyā 91, 143 ( -kṛyā ).  
kriḍ 28 v.  
kruç  
ā- 107, 107 v.  
pratyaḥkroçay 107.  
krodha 7.



Gṛddhakūṭa preamble.  
gṛha 71, 152.  
cp.: Rājagṛha.  
gṛhapatī  
gṛhapatīpakṣasevanā 113.  
gṛhastha 123.  
gṛhasthapakṣasya...sevanā 113 v.  
gelānya 65.  
gailānya  
acikitso gailānyau 119.  
dirghagailānya 118.  
go 37 v.  
gocara  
ācāragocarasaṅgipanna 134.  
huddhagocara 137 v.  
gotra 103, 104.  
āryāṇaṃ gotram 102, 103, 137 v.  
(āryāṇa).  
gaurava 17 v.  
cp.: agaurava.  
sagaurava.  
gauravā 160.  
gauravatā 9 v.  
grah 10 v., 129.  
na grāhyaṃ 135.  
cp.: agrāhya.

ghaṭ 83 v.  
ghana 41.  
ghrāṇa...āyatana 55.  
ghuṇa 78 v.

ca 1.  
cakravartin 45 v., 83 v.  
cakravartin 81 v.  
rājā cakravarti 45 (- ti), 82, 83, 84.  
cakravartīlakṣaṇa 82, 83.  
cakravartīvaṇṇa 83.  
cakṣ  
ā- 8.  
cakṣu

samabhi- 108.  
ud- 124, 150, 159, 160.  
ni- 108, 109 v.  
pari- 11 v., 48, 98, 122, 139.  
saṅ- 25, 27 v., 42, 153.  
graha 109.  
galagraha 109.  
grahaṇa  
addhyavasanaṭāgrahaṇa 114.  
arthagrahaṇajñāna 50.  
çastragrahaṇa 50.  
çāstragrahaṇajñāna 89.  
grāma 106, 107 v.  
grāha  
na grāho 135.  
cp.: agrāha.  
ātmagrāha 109.  
piṇḍagrāha 95.  
grāhin  
pradakṣiṇagrāhin 10.  
mānagrāhin 9.  
glāna 65, 130.  
glānya 65, 118 v.  
dirghaglānya 118.  
acikitso glānyo 119.

## GH

ghuṇṇa 78.  
ghuṣ  
vighuṣ  
vighuṣṣaṅgha 154.

## C

cakṣuvibhrama 161.  
cakṣus  
dharmacakṣus 138, 149.  
cakṣurāyatana 55.  
catur  
catvāro dharmāḥ  
catvāra...dharmā hodhisatvasya  
prajñāpārihāṇāya saṃvartante 1.

catvāra...dharmā bodhisatvasya mahāpra-  
jñatāyāḥ saṃvartante 2.  
caturbhiḥ dharmaiḥ samanvāgatasya  
bodhisatvasya bodhicittaṃ muhyati 3.  
caturbhiḥ...dharmaiḥ samanvāgatasya  
bodhisatvasya / sarvāsu jātiṣu jatamā-  
trasya (sic, misprint for jā-?) bodhi-  
cittam āmukhībavati na cāntarā  
(mu)hyati yāvad bodhimaṇḍaṇiṣadanāt 4.  
caturbhiḥ...dharmaiḥ samanvāgatasya  
bodhisatvasyotpannotpannāma kuçalā  
dharmāḥ paryādiyaṇte yair na  
vivardhanti XXXr dharmaiḥ 5.  
caturbhiḥ...dharmaiḥ samanvāgato hodhi-  
satvaḥ aparihāṇadharmā (sic) bhavati  
viçeṣagāmitāyāḥ 6.  
catvāra...kuṭilāç cittotpādās tena bodhi-  
satvena parivarjitavyāḥ 7.  
catvāra...çjukasya bodhisatvasya çjukala-  
kṣaṇāni bhavanti 8.  
catvāra...hodhisatvakhadumkāḥ 9.  
catvāra...ājāneyā bodhisatvāḥ 10.  
catvāra...bodhisatvaskhalitāni 11.  
catvāra...bodhisatvamārgāḥ 12.  
catvāra...bodhisatvasya kumitrāṇi kusahāyās  
te bodhisatvena parivarjitavyā 13.  
catvāra...bodhisatvasya hhūtakalyānamitrā-  
ṇi 14.  
catvāra bodhisatvapratirūpakāḥ 15.  
catvāra...bodhisatvasya hhūtā bodhisatva-  
guṇā 16.  
catvāra ime...bodhisatvasya mahānidāna-  
pratīlambhāḥ 17.  
catvāro...bodhisatva(sya) mārapathasama-  
tikramaṇā dharmāḥ 18.  
catvāra...dharmā hodhisatvasya sarvaku-  
çaladharmasaṅgrahāya saṃvartante 19.  
catvāra...bodhisatvasyāprameyā puṇyasaṅ-  
ghārāḥ 20.  
catvāra...dharmā bodhisatvasya avidyā-  
bhāgiyākḷeçasamatikramāya saṅvartan-  
te 21.  
caturbhir apāyāḥ 106.  
catvāro (')viparyāsa 94.  
caturāryavaṇṇeçhi samanvito 126 v.  
caturbhi iryāpathair 123.  
catvāro ṛddhipādāḥ 95.

caturbhi oghe 155.  
catvāra...duḥçillā çilavaṇṇatpratrirūpakāḥ 134.  
catvārah...çramaṇāḥ 121, 125 (- ra, -ṇā).  
catvāri smṛtyupasthānāni 94.  
catubrahmavihāra 25, 153.  
catvāra brahāç ca vihāra 27 v.  
catusmṛtyupasthāna 154.  
catvāri smṛtyupasthānāni 94.  
caturaṅga (army) 33.  
caturottarogaçataprāptānāṃ satvānāṃ 152,  
(Tib. text differing).  
caturdiçāṇi 4, 93, 96.  
caturmahābhūtika 152.  
caturmahārājakāyika 40.  
caturmahārājika 41 v.  
catuṣsaṅgraha 27 v.  
catuṣsaṅgrahavastu 25, 153.  
catuṣpadi 20 v.  
caturtha 134.  
catuṣkaka 20 v.  
candana 133.  
candra 88 v., 90 v.  
navacandra 88.  
pūrṇacandra 88.  
candramaṇḍala 74, 90.  
campakamālā 133 (text: caṇṇa, twice)  
car 13 v., 125.  
samaṇṭ car 12 v.  
cāray 7 v.  
XXcāray 4.  
upa- 3, 147.  
pari- 148, 159.  
pra- 147.  
prayariṣyati 161.  
anuvi- 129.  
cara  
ekacara 99.  
caryā  
āçāracaryā 126 v.  
kuçalacaryā 23.  
dharmacaryā 23.  
brahmacaryā 125.  
samacaryā 23.  
cal  
ut-  
anu- 134. (read: anuccalitā).  
uccālya 65, ucālya 65.



cāra 103.  
cp. : acāra.  
cāritra 123.  
cārin  
sabrahmācārin 147.  
saṃprajānacārin 123.  
ci  
upa- 40, 152, 153.  
saṃ- 40 v., 71.  
cikits 93, 96, 129.  
cikitsā 87, 94, 95.  
bhūtacikitsā 93, 94, 95, 96.  
citta 95, 98 - 102 (description of citta),  
103, 148.  
nirāmiṣeṇa cittena 2, 20 v.  
cittena cūddhena nirāmiṣeṇa 20 v.  
cittaṃ varabuddhabodhaye 3 v.  
cittaṃ ... bodhāya 4 v.  
bodhāya cittaṃ 18 v.  
bodhayi cittaṃ 28 v.  
citte tathādye sthita bodhisatvo 29 v.  
citte tathā prathame bodhisatvo 81 v.  
citte prathame bodhisatvo 85 v.  
cittā kuṭilā 7 v.  
cittasya vikāraṃ paçyati 108.  
cittaṃ sajayati 110.  
kāyavākcittamaner açuddho 126 v.  
na cittaṃ 135.  
cittāni vimuktāni 138, 145, 149.  
aparyādattacitta 161.  
apratihatacitta 17.  
ekāgracitta 83 v.  
adhyātmacitta 107 v.  
abhūtacitta 58.  
bhūtacitta 58.  
nirāmiṣacitta 20.  
prasannacitta 12 v., 17 v., 86 v.  
bodhicitta 3, 4, 18, 20, 24, 25.  
mūḍhacitta 110.  
vimuktacitta 145.  
çvacittasadṛça 6 v.  
sakaṣāyacitta 117 v.  
samacitta 12 v., 87 v.  
sarvasamacittasamḅhārā ... 153.  
saṃbodhicitta 46 v.  
sudāntacitta 37, 137 v.

cittanidhyapti 118.  
cittanidhyapti 107.  
cittaparigaveṣatā 97.  
cittapariçuddhi 123.  
cittapracāra 146.  
cittaprajñāpti  
na cittaprajñāpti 135.  
cittaprasāda 140.  
(p. 203, l. 2 read : ekacittaprasādo).  
cittavikṣepa 95.  
cittavikāra 108 v.  
kāyacittavivekatā 104, 155.  
cittasukarmatā 27 v.  
advitīyacittābhisandhānatā 99.  
cittotpāda 7.  
cittotpādika  
prathamacittotpādika 29, 81, 83, 84,  
85, 86, 87, 89.  
cittatā  
apratihatacittatā 18.  
samacittatā 12, 23, 26 v., 87.  
citra 27 v.  
citrakara 99.  
citray 86 v.  
cint  
sucintita 154.  
cira 71 v.  
cp. : acira 152.  
yāvaccireṇa 147.  
tāvaccireṇa 147.  
keva cireṇa seems to be a mistake  
for kiyaccireṇa 147.  
civara  
civarapātradhāraṇa 111 v.  
civara pātrapāṇi 126 v.  
utsadapātracivaradhāraṇatā 111.  
cud  
codaniya 27 v.  
coday 6.  
ceṭikā 81.  
ceṭi 81 v.  
rasabhojyaceṭi 101.  
cetanā  
na cetanā 58.  
cetasika  
cetasikā dharmāḅ 103

caitya 160.  
cokṣa  
sucokṣa (?) 49 v. : saṃkārur (!)...  
sucokṣo (Tib. : mi gçañ lud.)  
codanatā  
chad<sup>4</sup>  
chāday 8 v.  
pracchāday 8.  
praticchāday 1.  
chad<sup>3</sup>  
vicchandaXX 1.  
vicchadayanto 1 v. (metrically false  
form).  
chandikatā  
jagat  
sarvajagatpradhāna 79 v.  
jan 38, 80, 81 v., 84, 86.  
cp. : ajāta.  
ajātikar.  
jāta.  
tatṣaṇajāta 84, 86.  
jatamātra (sic) 4.  
jātamātra 4, 86 v.  
najāta 63.  
jane 16 v., 20 v., 27 v., 83 v.  
janay 81 v.  
nir-  
dharmadhātunirjāta 80.  
bodhisatvanirjāta 88.  
çilaphalanirjāta 153.  
jana 31 v., 48 v.  
sarvajana 29 v.  
jaṃtu 142, 143.  
Jambūdvipa 96.  
jarā 61, 87 v.  
jarjara 152.  
jala 38 v.  
jaleruha 38 v.  
java 154.

aruṣāpaticodanātā 24.  
cora 101.  
cyu 9, 106, 107 v., 115, 140.  
acyuta 10.  
cyuti 102.

## CH

tivracchandikatā 155.  
kuçalacchandikatā 155.  
chid  
chinna 39, 148.  
pari-  
aparicchinna 24 (text : aparicinna),  
26 v.  
chidra  
chidrārāma 100.  
javana 83.  
jahana (fem. jahanī) 154.  
jāta  
ausadhidhānyajāta 30 v.  
jāti 4, 61 (birth, form of existence)  
sarvajātiṣu 17 v.  
sarvāsu jātiṣu 4.  
ekajātipratibaddha preamble.  
91 (kind, species).  
cp. : ajāti.  
jātu 6 v., 11 v., 17 v., 80 v., 90, 91,  
136 v., 159.  
jānaka 142, 143.  
jānapati 84.  
jānapada 86.  
jī 91 v.  
jina 6 v., 7 v., 13 v., 18 v., 20 v., 30 v.,  
49 v., 88 v., 107 v., 118 v.  
jinena proktā 1 v., 5 v., 8 v.  
(5 v. : proktāt)  
jinānāṃ suta 35 v.  
jinapraçasta 1 v., 6 v., 12 v., 14 v.,  
20 v., 28 v.  
jinarājaputra 86 v.  
jinātmaja 9 v., 17 v., 81 v., 87 v., 88 v.

jinendra 114 v.  
jinokta 19.  
jinottama 29 v.  
jinorasa 1 v., 10 v., 12 v., 32 v.  
jihvā  
jihvā—āyatana 55.  
jiv  
upajivya 29.  
jiva 142, 143.  
yāvajjiva (ṃ) 159.  
najivapratyavekṣā 52.  
jivadṛṣṭi 95.  
jiva—dṛṣṭi 125.  
cp.: nirjiva  
Jivaka 96.  
jivita 4, 8 (kāyajivitāntarāya), 49 (kāyajiv-  
totsarga), 125, 126 v.  
dharmajivita 109 v.  
jivitendriya 109.  
dharmajivitendriya 109.  
jivitārthika 136 v.  
jugups  
jugupsita 131 v. (text: juguspita,  
misprint?)  
jūt  
javita 154.  
jñā 6, 11 v., 106, 124.  
jñānamānā 26 v.  
cp.: ajānamānā.  
pari- 136 v., 144.  
pra- 6 v.  
sampra- 4 (samprajāna).

## T

tajjakriyā 105, (read: tajjaniya and cp.: ni).  
tajjaniya (√tarj), ex. conj. 105 instead of  
tajjakriyā. cp. √ni.  
taḍ  
tāḍay 107.  
pratyātāḍay 107.  
tatas (tato) 13, 65 v., 80, 84, 106, 110, 140, 159.  
tatpravaṇa 10.  
tatprāgbhāra 10.  
tatproṇu (= tatpravaṇaḥ) 10 v.  
tatra 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14  
(tatcedam is a mistake for: tatreḍam),

vi- 78 v.  
jñānavijñāta 96 (differing from Tib.,  
doubtful reading).  
vijñāpay 29.  
saṃ-  
saṃjñāpay 141.  
jñāna 4 v., 28 v., 36 v., 48, 70, 78, 79, 137 v.  
cp.: ajñāna.  
adhimukijñāna 97.  
arthagrahaṇajñāna 50.  
cāstragrahaṇajñāna 89.  
pratyarthikaprajñājñānasupratirakṣita 153.  
buddhajñāna 12.  
vimuktijñānadarṣana 144.  
viçuddhajñāna 137 v.  
sarvajñajñānavatāraṇatā 23.  
sarvajñajñānottaraṇa 26.  
hetupratyayajñāna 97.  
jñānakunsanātā 23.  
jñānapratīsarāṇatā 25.  
jñānabheṣajya 87 v., 96.  
jñānabhaisajya 87, 93.  
lokottaraṇi jñānabhaisajyaṇ 97.  
jñānaraṇmi 35 v.  
jñānavijñāta 96 (differing from Tib.,  
doubtful reading).  
jñānārtha 156.  
jñānāvabhāsa 35.  
jñānatā  
anāvāraṇajñānatā 22.  
jñānin 48 v.  
jval 98.

15, 16, 17, 18, 19, 20, 26, 29, 30, 31, 32,  
34, 35, 36 v., 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,  
44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 65, 71, 78, 79,  
80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92,  
94, 95, 96, 97, 103, 105, 106, 107, 107 v.,  
108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115,  
116, 117, 118, 122, 123, 124, 125, 127,  
128, 129, 130, 131, 132, 133, 141, 153, 155.  
tatradhva- 102 (read: tatyadhva-).  
tatha 41 v., 42 v., 44 v.  
tathatā  
dharmaṭhatā 104.

tathatvātā 125.  
tathā 20 v., 26 v., 29 v., 37 v., 38 v., 78 v.,  
79 v., 80 v., 81 v., 82 v., 86 v., 88, 92 v.,  
107 v., 108, 128 v., 129 v., 131 v., 133 v., 139.  
tathāgata 6, 80, 82, 88, 125, 140, 148, 158,  
159, 160.  
tathāgatadarṣana 160, 161.  
tathāgatanirmita 148.  
tathāgatanirmita (ta)ka 147.  
tathāgataputra 81.  
tad 1 v., 3 v.  
tadguṇapratīkāṅkṣin 10.  
tadyathā 29 - 32.  
tadyathāpi nāma 33 - 51, 65, 70, 71,  
78 - 92, 105, 107, 109, 110, 127- 133,  
151, 160.  
tamehi 5 v.  
tadā 143.  
tannimna 10.  
tanmaya 137 v.  
samādhitamṇmaya 137 v.  
tap  
utaptaviryatā (sic) 155.  
tamas 136 v.  
karmakleṣatamastimirapaḥalapyavanad-  
dhanayana 84.  
tamondhakāra 70, 71.  
tar  
tāray 155.  
ava - 106, 138 - 142.  
ut-  
uttartukāma 151.  
uttāray 152.  
tarjana 8. (cp.: tajjaniya).  
tarp  
atṛpta 19 v.  
tarpe 44 v.  
tarhi 52, 93.  
tāḍana 8.  
tāttaka 158, 159.  
tāragāṇa 90.  
tāraka  
tārakarūpa 90.

tāvat 29, 97, 121, 141.  
tāvaccireṇa 147.  
timira 84.  
cp.: tamas.  
tiragyoni 106.  
tira  
parimatira 154.  
tirथा  
kutīrthyatīrथा 154.  
tīrthika  
anyatīrthikaṅkrāvaka 140.  
tīvra 20 v.  
tīvracchandikatā 155.  
tu 64, 83, 88 v.  
turaga  
cūraturaga 153.  
tulya  
cvaloṣṭatulya 107 v.  
cṽānatulya 107 v.  
viṣāgnitulya 116 v.  
tulyamānasa 29 v. (misprint: tulya-  
māna so).  
tuṣ 6 v. (tuṣṭa).  
saṃ- 6, 123, 124. (samtuṣṭa).  
tṛṇa 30, 31 v.  
tṛṭiya 126 v., 134.  
tṛṭti 44 v.  
tṛṭtitā  
cp.: atṛṭtitā 19.  
tṛṣā 128.  
kleṣatṛṣāya (instr.) 128.  
tṛṣṇā 61, 128 v.  
bahudharmatṛṣṇā 128 v.  
rāgatṛṣṇā . 128.  
teja 31 v.  
tejas  
tejodhātu 31, 54.  
taila  
tailapātra 101.  
tailapradipa 70, 71.  
tailapadyota 70, 71.  
to, mistake, read: no, Tib.: mi, 9 v.  
tyaj 90 v., 112 v., 116 v.  
pari- 18 v.

tyāga 24, 27 v.  
trayastrimṣa  
trayastrimṣāḥ ca devāḥ 41.  
tras  
trāsaya 105, 107 v.  
ut- 134, 141, 142.  
cp.: anustrasta (sic).  
saṃ- 134, 141, 142.  
cp.: asaṃtrasaṃta.  
trāyastriṃṣa 41 v., 47, 140.  
triṃṣad  
cp.: saptātriṃṣad.

tribhava 81 v.  
trivimokṣadhāyāin 83 v. (the corresponding passage in the prose version reads: aṣṭavi-)  
trisāhasramahāsāhasra 96.  
traidhātuka 39, 147.  
traidhātukānugata 135.  
traidhātukābhinandanatā 125.  
tryadhvan  
ex conj. 102, instead of tatradhva-  
read: tatrya-  
tvam 141.

## D

dam  
dānta 9, 10, 153.  
cp.: sudānta.  
adānta.  
dama 123, 126 v.  
damaka  
aḥvadama 108.  
daridra 80, 127.  
darṣ 9, 10, 50, 78, 79, 86 v., 98, 108 v.,  
129-134.  
darṣana 17, 107 v., (?) line 6, text: daṣana,  
which is, as proved by the metre,  
false. Tib.: mthoñ.  
vimuktijñānadarṣana 144.  
tathāgatadarṣana 160.  
pūrvadarṣana 83.  
darṣanatā  
doṣadarṣanatā 24.  
darṣin  
bhayadarṣin 134.  
daṣan  
daṣāsu dikṣu 79.  
daṣa... kṣu 154.  
daṣakāyākarmapāriḥuddhi 161.  
daṣana 107 v., line 6, read: darṣana, Tib.:  
mthoñ.  
dā<sup>1</sup> 9, 16 v., 20 v., 65, 109 v., 158, 159.  
ā-  
anādatta 120, 152.  
upā-

upādatta 24, (26 v.: upāta).  
upādāya 8.  
anupādāya 138, 145, 149.  
paryā- 5, 33, 161.  
samā-  
samādāpay 4.  
samādape 4 v., 12 v., 14 v.  
dā<sup>7</sup>, dāyati  
avadāta 133.  
dākṣiṇīya 3 v.  
dākṣiṇīya 148, (dākṣiṇīyabhūmi).  
dāna 16, 81 v., 158, 159 (... naṃ).  
indriyasunirikṣitadānavakravigata 154  
seems to contain a mistake, the Tib.  
text runs as follows: dbaṅ pos legs  
par brtags pas lta ba ṅan paḥi ḥiñ  
yon po med pa (read: dāru?)  
秦: 五根善察離諸曲惡 宋: 以  
其五根令生衆善.  
udārāgnidāna 51.  
dharmadāna 20.  
dānaṃ dharmasya 20 v.  
pradipadāna 21.  
dānaparivāra 153.  
dāyaka 14 v.  
dāru (?) 153. (cp.: dāna).  
divya 106, 107 v.  
diḥ<sup>1</sup>  
Xdiṣṭa 10 v.

deḥaya 1, 12 v., 107 v., 114 v., 141,  
145, 160.  
ud- 5 v.  
cp.: anuddiṣṭa.  
upa- 13 v., 14 v., 157.  
nir- 29, 96, 154.  
diḥ<sup>2</sup> 40.  
caturdiḥam 4, 93, 96.  
daḥāsu dikṣu 79.  
daḥa... kṣu 154.  
diḥā  
daḥādiḥāsu 79 v.  
dipa 71 v.  
dirgha  
dirghagailānya 118.  
dirghagailānya 118.  
duḥkha 61, 94, 103, 107 v.  
duḥkhe sukhasaṃjñā 94, 100.  
sarvaduḥkhasaṃjananatā 99.  
satvaduḥkhāpanayana 15.  
duḥkhaskandha 61.  
duḥḥila 11, 20, 25, 27 v., 122, 132, 134, 135.  
durgati  
durgatigāmin 128.  
durja(na?) 156.  
durbala 20, 152.  
durlabha 6 v.  
duḥḥrta 6.  
duḥ<sup>2</sup> 97.  
duḥprajñatā 95.  
dubitar  
kuladubitar 157, 158, 159 (kula... tā).  
dūra 5 v., 11 v., 13 v.  
dura 126 v., (metrically false).  
cp.: sudūra.  
dūraṃgama 98.  
dūrḥa 39 v.  
dūrḥāḥaya 26 v.  
dūrḥāḥayatā 23.  
dūrḥāvīrya 153.  
āḥayadūrḥasārab... 153.  
dūrḥi 96.  
ātmadūrḥi 109 v.  
ātma—dūrḥi 125.  
ātmyadūrḥi 95.  
jīva—dūrḥi 95, 125.  
pudgaladūrḥi 64, 95, 125.

pausa—dūrḥi 125.  
cunyatādūrḥi 64, 65, 125.  
satkāyadūrḥi 134, 137 v., 154.  
satva—dūrḥi 125.  
dūrḥikṛta 109 v., 112 v.  
sarvādūrḥikṛta 18.  
dūrḥigata 18 v., 64, 140.  
pudgaladūrḥigata 64.  
laghusarvādūrḥigata 154.  
sarvādūrḥigata 65, 109.  
dūrḥigata 94.  
ātmadūrḥigata 95.  
... dūrḥivigata 25.  
dūrḥigahana 65 v.  
dūrḥika  
upalambhadūrḥika 123, 134.  
deva 47 v., 83, 107 v., 131.  
vyabhre deve vigatavalāhake 43.  
sarvadeva 33.  
caturmahārājakāyikās trayastriṃṣāḥ ca  
devāḥ 41.  
trāyastriṃṣānāṃ devānāṃ 47.  
trāyastriṃṣeṣu deveṣu 140.  
sadeva  
lokasadevo 86 v.  
sadevamānuṣikā prajā 149.  
devasaṃgha 41.  
devaka  
sadevako loko 84, 86, 91, 160.  
devatā 83.  
devi  
agradevi 83.  
deḥa 93.  
deḥanā  
dharmadeḥanā 6, 43 v., 138 (metrically  
false), 139, 140, 141, 142.  
udārdharmadeḥanā 51.  
samadharmadeḥanā 12.  
doṣa 8 v., 48 v., 65.  
doṣadarṣanatā 24.  
doṣāntaraskhalitagaṣeṣin 6.  
daurmanasya 61.  
dausa 116 v.  
paradausaḥpratyavekṣapatā 116.  
svadausaḥpraticchādanatā 116.  
dausaḥprajā 95.

dru  
anupadruta 39 v.  
dva 141.  
dvayor nityānityayor maddhyaṃ 56.  
dvayor antayor (asti and nāsti)  
maddhyaṃ 60.  
dvau ... pravrajitasyākācapaligodhau 111.  
dvau ... pravrajitasya gādhabandhano 112.  
dvau ... pravrajitasyāṃtarāyako dharmau  
113.  
dvau ... pravrajitasya ṣṭalau 114.  
dvau ... pravrajitasyācaniprapātau 115.  
dvau ... pravrajitasya vṛṇau 116.  
dvau ... pravrajitasya paridāgho 117.  
dvau ... pravrajitasya dirghaglānyau 118.  
dvau ... pravrajitasya acikitso gailānyau  
119.  
dvau ... pravrajitasya ṣalyo 120.

dvaya ... 27 v.  
dvaya 59.  
dvātriṅṣat (dharma make a bodhisatva)  
23, 26, 28 v.  
dvātriṅṣatī 138, 149.  
dvādaṣa 20 v.  
dvādaṣadhutaguṇa 134.  
dvāra  
āyadvāra 43, 46, 92.  
dviija 107 v.  
dviitiya 28 v., 56, 57, 58, 59, 60, 126 v., 134.  
cp.: adviitiya.  
dviṣ 5 v.  
dvīpa  
Jambudvīpa 96.  
dveṣa 94, 143.  
dveṣakṣaya 143.  
dveṣatṣṇā 128.

## DE

dhana  
dhanapārihāṇi 8.  
dham  
vi- 70.  
dhar<sup>1</sup>  
dhāra ... 159.  
dhāre 20 v.  
ud- 77 v., 131 v.  
dhara  
vinayadhara 134.  
dharma 1 v., 2, 7 v., 11 v., 20 v., 28 v., 32 v.,  
41 v., 49 v., 141, 145, 146.  
63, 98.  
bodhisatvamārapathasamatikramaṇā  
dharmāḥ, bodhisatvasya mārapathasam-  
atikramaṇā dharmā 18.  
dharmān ṣubhā vardhayate janasya  
31 v.  
ṣuddhehi dharmeḥi 34 v.  
madhyamā pratipad dharmāṇāṃ bhū-  
tapratyavekṣā 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58,  
59, 60, 62, 63.  
dharmāṇāṃ bhūtapratyavekṣā 63.

dharme dharmānupaṣṭi viharati na ca  
dharmānupaṣṭyanāyāṇi pudgaladṛṣṭiye pa-  
tati 95.  
nairātmye niṣatvaḥnirjivaniṣpoṣaniṣpudga-  
leṣu dharmeṣu 97.  
ṣunyatānupalambheṣu dharmeṣu 97, 123.  
āṃtarāyako dharmau 113.  
dharmato pi tathāgataṃ na samanupaṣṭi  
kaḥ punar vāda rūpakāyena 125.  
ṣunyatā ānimitā aprāṇihitāḥ ca dharmāṃ  
ṣrutvā 125.  
atyaṅtaṣṭyā ca parikṣa dharmān 126 v.  
virāgato pi dharmāṃ nābhiniṣṭe kaḥ  
punar vāda uta vākpathodāharaṇena 125.  
ekatye ṣramaṇabrāhmaṇo bahūn dharmān  
paryāpnuvanti na rāgataṃ vinodayanti/  
na dveṣatṣṇā na mohatṣṇā ṣaknuvanti  
vinodayanti 128.  
dharmeṣu dharmacakṣur viṣuddhaṇi 138, 149.  
katamaḥ sa dharmo pariṇirvāṣyati 142.  
ebhic cevāyusmanto dharmāḥ nirvāṇaṃ  
sūcyate / ete ca dharmā ṣūnyā viriktā  
agrā ... 144.

catvāra dharmā bodhisatvasya prajñāpāri-  
hāṇāya ṣaṃvartante 1.  
catvāra ... dharmā bodhisatvasya mahā-  
prajñāpārihāṇāya ṣaṃvartante 2.  
caturbhīḥ dharmāḥ samanvāgatasya bo-  
dhisatvasya bodhicittaṃ muhyati 3.  
caturbhīḥ dharmāḥ samanvāgatasya bo-  
dhisatvasya sarvajātiṣu jātamāirasya bo-  
dhicittam āmukhlbhavati na cāntarā  
(mu)hyati yāvad bodhimaṇḍaniṣadanāt 4.  
caturbhīḥ ... dharmāḥ samanvāgatasya bodhi-  
satvasyotpannoṣṭannāma kuṣalā dhar-  
māḥ paryādiyaṅte yair na vivardhanti  
5.  
caturbhīḥ ... dharmāḥ samanvāgato bodhi-  
satvaḥ aparihāṇadharmā bhavati viṣe-  
ṣagāmitāyāḥ 6.  
catvāro dharmā bodhisatvasya bhūtā  
bodhisatvaguṇā 16.  
catvāra ... bodhisatvamārapathasamatikramaṇā  
dharmāḥ (also: bodhisatvasya māra-) 18  
catvāra ... dharmā hi mārasya atikra-  
māya. 18 v.  
catvāra ... dharmā bodhisatvasya sarvaku-  
ṣaladharmasamgrahāya ṣaṃvartante 19.  
catvāra ... bodhisatvasya avidyābhāgyā-  
kleṣasamatikramāya ṣaṃvartante 21.  
catvāra ... dharmā bodhisatvasya anāva-  
raṇajñānatāye ṣaṃvartante 22.  
dharmāv imau dvau parivarjaṇiṣyā 117 v.  
dvātriṅṣadbhi ... dharmāḥ samanvāgato  
bodhisatvo ity ucyate 23, 26.  
dvātriṅṣad ete sugatena proktā dharmā  
niṣevyā sugatorasehi / imehi dharmeḥi  
samanvitā ye te bodhisatvā sugatena  
proktā 28 v.  
saptātriṅṣad bodhipakṣyā dharmā 45.  
dharmādhipateya  
sarvadharmādhipateya 99.  
atyaṅtikopyadharmā 153.  
aparihāṇadharmā 6.  
ṣrutoddhatadharmavihāriṇi 9.  
anuṣāsane nuddhatadharmavihāriṇi 9.  
kalyāṇadharmā 11.  
kuṣaladharmā 95, 153.  
sarvakuṣaladharmasamgraha 19.

kuṣalāna dharmāṇa ... samgrahārthe 19 v.  
akuṣaladharmā 95.  
kuṣalā dharmāḥ 5.  
cetasikā dharmāḥ 103.  
pāpadharmasamācāra 122.  
duḥṣīlapāpadharmasamgraha 11.  
buddhadharma 7, 8, 11, 14, 32, 151.  
lokadharmā 38.  
vipariṣāmadharma 152.  
ṣukladharma 30, 31, 34.  
ṣuklehi dharmeḥi 30 v.  
ṣramaṇadharmā 142.  
sarvadharmā 9 v., 52, 59, 94, 125, 134, 148.  
hetudharma 154.  
dharmakāma 1, 10 v., 15 v.  
dharmacakṣur 138, 149.  
dharmacaryā 23.  
dharmajivita 109 v.  
dharmajivitendriya 109.  
dharmaatathā 104.  
dharmaṭṣṇā  
bahudharmaṭṣṇā 128 v.  
dharmadāna 20.  
dharmadeṣanā 6, 43 v., 138, 139, 140, 141,  
142.  
samadharmadeṣanā 12.  
udāradharmadeṣanā 51.  
dharmadhātu 80.  
dharmanāvā 153.  
dharmanetri 20 v.  
dharmanau 152, 153.  
dharma ... 155.  
mahādharmānu 152, 154.  
saddharmanau 155.  
dharmaparyāya 52, 145, 150, 160.  
dharmapratīsaṅga 125.  
dharmaprayukta 52.  
dharmaprayoga  
yoniṣadharmaprayoga 52.  
dharmaprayoga 50.  
dharmabhāṣaka 1, 2, 14, 17, 160.  
dharmamegha  
mahākaruṇādharnamegha 44.  
dharmalābha 6.  
dharmāṣṭra 25, 27 v.  
dharmasamgraha 13.  
dharmasya samgraha 13 v.

dharmasamūha  
 dharmasamūhājñāna 95.  
 dharmācāryamuṣṭi 1.  
 dharmānudharmapratipatti 9.  
 dharmāntarāya 1.  
 dharmārṇava 128.  
 dharmārthavādin 14 v.  
 dharmārthasāra 10 v.  
 dharmārthika 1 v., 15.  
 dharmārthikatā 156.  
 dharmāsvabhāvātā 63.  
 sarvadharmāikarasatā 103.  
 dharṣ  
 dharṣay 148 (dharṣita).  
 dhā<sup>1</sup>  
 samā- 137 v. (samāhita).  
 praṇi-  
 cp.: apraṇihita.  
 çradhā 8, 88, 140.  
 abhiçradhā 16.  
 dhātu 146.  
 abdhātu 30.  
 ākāçadhātu 54, 78, 79.  
 ābdhātu 30 v., 154.  
 ārūpyadhātu 27 v.  
 kāmadhātu 94.  
 tejodhātu 31, 54.  
 dharmadhātu 80.  
 pṛthividhātu 54.  
 rūpadhātu 94.  
 lokadhātu 96, 158, 159.  
 vāyudhātu 32, 54.  
 vijñānadhātu 54.

na 1, 3.  
 najīva—pratyavekṣā 52.  
 napudgala—pratyavekṣā 52.  
 napaṣa—pratyavekṣā 52.  
 namāju—pratyavekṣā 52.  
 namānava—pratyavekṣā 52.  
 nasatva—pratyavekṣā 52.  
 nātmapratyavekṣā 52.  
 nagara 49 v., 106.  
 mahānagara 49.

dhātuka  
 traidhātuka 39.  
 dhānya 30 v.  
 dhāraṇa  
 civarapātradhāraṇa 111.  
 kāṣāyadhāraṇa 117, 132, 133.  
 dhāraṇatā  
 utsadapātracivaradhāraṇatā 111.  
 dhārā  
 varṣadhārā 44.  
 dhārmika  
 saddhārmika 6 v.  
 dhāv<sup>1</sup> 125.  
 anu- 105, 107 v.  
 vi- 105.  
 dhāv<sup>2</sup>  
 sudhauta 131.  
 dhutaḡuḡa 91.  
 dhutā ḡuḡā 126 v.  
 dvādaçadhutaḡuḡa 134.  
 dhur 82 v.  
 dhūmaka  
 uṣṭradhūmaka 93.  
 dhyāna 25, 27 v., 91 v., 153 (dhyān... ).  
 dhyānalābhīn 138, 139.  
 dhyānasukhavihāra 142.  
 dhyāyin  
 aṣṭvimokṣadhyaīn 83.  
 trivimokṣadhyaīn 83 v. (mistake, Tib.  
 transl.: rnam pa thar pa brgyad po).  
 dhruva  
 cp.: adhru(va).

## N

nadi  
 gaṃgānadi 151, 158, 159.  
 nānānadi 40 v. .  
 mahānadi 40.  
 nadisrota 98.  
 nand  
 abhi- 125.  
 nabha 5 v., 43 v.  
 nam 84, 86, 88 v., 90 v.  
 ava- 101.

ud 101.  
 upanāmay 87 v.  
 vyuppanāmayanta 87.  
 pariñāmay 40.  
 parināmay 40 v.  
 praṇam 86 v.  
 namas  
 namaskar 84, 86 v., 88, 90.  
 nayana 84.  
 karmakleçatamastimiraparyavanaddbaḡ-  
 nayana 84.  
 nayuta 71, 155.  
 nara 130 v.  
 nava 88 v.  
 navacandra 88.  
 candraṇṇ navaṇṇ 88 v.  
 naç<sup>1</sup> 64.  
 pra- 64 (pranaṣṭa).  
 vināçay 109 v.  
 ñah<sup>1</sup>  
 paryavanaddha 84.  
 nāga 37.  
 devanāgā 83 v.  
 nānā preamble, 6, 40, 99.  
 nānāvidha 32 v.  
 nāma (n. sg. nāmaṇṇ) 127 v.  
 nāma  
 ko nāma 145.  
 tadyathāpi nāma 33-45, 48-54, 65, 70,  
 74, 78 - 92, 105, 108 - 110, 127 - 133, 150,  
 151, 160.  
 yathāpi nāma 37 v.  
 nāmadheya 127.  
 nāmamātra  
 nāmamātreṇa 23.  
 nāmarūpa 61, 62.  
 na nāma na rūpa 135.  
 nāme ca rūpe ca 137 v.  
 nāmaheta (?) 125 (na nāmahetena bhavi-  
 tavyo, Tib. transl.: miū gis guod par  
 ni mi bya ste). (read: nāmahatena?)  
 nāvā 151.  
 dharmanāvā 153.  
 .....nāvā 155.  
 niḡsatva 97 (dharmāḡ).  
 niḡsaraṇa 64, 65, 107 v.

rūpaçabdagandharasasparçānāṇṇ niḡ-  
 saraṇaṇṇ 106.  
 niketa  
 cp.: aniketa.  
 nikhīla 129.  
 nigama 106.  
 nigraha 108.  
 nitya 6 v., 10 v., 12 v., 16 v., 17 v., 18 v.,  
 28 v., 29 v., 42 v.  
 nityam iti ...eko ntaḡ ...anityam  
 iti dvitīyo ntaḡ 56.  
 nityaṇṇ tad gotraṇṇ sadā dbarmatatha-  
 tayā 104.  
 cp.: anitya.  
 anitye nityasaṇṇjāā 94, 100.  
 na nitya 53 - 55.  
 nānitya 53.  
 nitya  
 nityayukta 1 v.  
 nidarçana  
 cp.: anidarçana.  
 nidāna 65 v.  
 mahānidānapratilambha 17.  
 niddhyapti (cp.: nidhyapti).  
 cittaniddhyapti 107.  
 çamathaniddhyapti 154.  
 nidhāna  
 mahānidhānapratilambha 17.  
 mahānidhāna 17 v.  
 nidhyapti 118 v. (cittasya). (cp.: niddhyapti).  
 cittanidhyapti 118.  
 nipāta 130 v.  
 nimitta 137 v.  
 na nimittaṇṇ 135.  
 cp.: animitta.  
 nimna  
 cp.: tannimna.  
 nimnatā  
 pravrajyānimnatā 155.  
 niraṇṇaṇa 136 v.  
 niradhimānatā 23.  
 niraya 106.  
 nirarthaka 129.  
 nirāmiṣa  
 nirāmiṣacitta 20.  
 cittena... nirāmiṣeṇa 20 v.

nirupakleṣa 93.  
 nirupadrava 93.  
 nirupāyāsa 93.  
 nirrodha 62, 102, 124.  
 saṅgī...vedayitanirodhasamāpatti 144.  
 nirghoṣa 84.  
 nirjīva 97 (dharma).  
 nirdeṣa 29, 139.  
 nirmama 87 v.  
 nirmāṇa 9 v. (read nirmāṇa no instead of :  
 nirmāṇa to acc. to Tib. transl.)  
 nirmāṇatā 6.  
 nirmānatā 155.  
 nirmita  
 tathāgatanirmita 148.  
 nirmitaka 142, 143.  
 tathāgatanirmi(ta)ka 147.  
 nirvāṇa 16 v., 124, 144.  
 nirvāṇe cāpy anarthikā 125.  
 cāntaṅṅi nirvāṇaṃ 94.  
 nirvāṇagata 16.  
 nirvāṇaparamatā 104.  
 nirvāṇaparāyaṇatva 26 v.  
 nirvāṇaparyāṇatā 23.  
 nirvāṇapura 154.  
 nirvikalpa 87.  
 nirvikāra 29, 29 v.  
 nirvidā 126 v.  
 nirviṣeṣa 103.  
 nirvṛti 126 v.  
 cp.: anirvṛti.  
 nirveda 124.  
 nirhāra 84. (query: read: nirghoṣa?)  
 niṣcāraṇatā 3, 7.  
 niṣceṣṭa 70.  
 niṣceṣṭya 70.  
 niṣraya  
 cp.: anicraya.  
 na niṣrayaḥ 136 v.  
 na niṣrayo nāniṣrayo 103, 135.  
 sarvaniṣrayāpagata 135.  
 niṣadana 4, 29.  
 niṣkiṅcana 131.  
 niṣkuhaka 19.  
 niṣparyutthāna 8.

niṣpādanatā 25.  
 niṣpoṣa 97 (dharma).  
 niṣpudgala 97 (dharma).  
 niṣpratīkāra 29.  
 niṣ  
 parikarmaniyāṅte 92 v. (mistake, read :  
 kriyāṅte, Tib. transl.: byas na; cp.:  
 tajjakriyā).  
 apa- 87 v.  
 samudā- 87, 96, 151, 152, 153, 155.  
 samyaksamudā- 93, 96.  
 upa- 154.  
 vi-  
 avinayaṅṅi 84 v.  
 avinita 122, 146.  
 vlnāyi (?) 81, mistake?  
 nlla  
 nilamakṣikā 100.  
 nu  
 api nu 65, 80.  
 kva nu khalu 145.  
 nud  
 vinoday 128.  
 nṛpati 82 v.  
 nṛpātmaka 115 v. (read: nṛpātmaja).  
 nṛvara 82 v.  
 netra  
 pagataṅṅanetra 101.  
 netri  
 dharmanetri 20 v.  
 nerātmya 57.  
 naigama 84, 86.  
 nairātma  
 nairātmakṣānti 16.  
 nairātmya 16, 97 (dharma).  
 ātmeti ...ayam eko ntaḥ nairātmyam  
 ity ayam dvitīyo ntaḥ 57.  
 naivāsti neva nāsti 102.  
 no (negation) 9 v., 34 v., 38 v., 65, 71, 80.  
 nau 151.  
 dharmanau (Instr. - nāvā) 153.  
 instr. - nāvā 152.  
 mahādharmanau 152, 154.  
 saddharmanau 155.  
 mṛṇmayānāv abhiruhyam 151.

## P

paṃs  
 paṃsayate 107 v.  
 paṃsito 107.  
 pratipaṃsay 107.  
 paṃsaka  
 parapaṃsaka 1.  
 paṃsana 8.  
 parapaṃsana 1 v.  
 paṃsanā 8 v.  
 paraduḥḥilapaṃsanā 135.  
 pakṣa  
 ...pakṣaṅṅi 7 v.  
 ācāryapakṣa 113 v.  
 āryapakṣavidveṣaṇatā 113.  
 gṛhapatipakṣasevanā 113.  
 gṛhasthapakṣa 113 v.  
 ḥuklapakṣa 34.  
 pakṣin  
 pakṣigaṇa 84.  
 pakṣya  
 cp.: bodhipakṣya 45.  
 pagataṅṅa (?)  
 pagataṅṅanetra 101.  
 pac<sup>1</sup>  
 paripācya 4, 11, 31.  
 pañca, paṃca  
 paṃca bhikṣuṣatāni 138, 139, 140, 141,  
 142, 145.  
 paṃcānāṃ bhikṣuṣatānaṃ 149.  
 paṃcābhijñāvikriḍaṇatā 25.  
 kriḍetābhijñehi ca paṃcabhiḥ sadā  
 28 v.  
 divyāhiḥ pañcabhiḥ kāmagaṇaiḥ 106.  
 paṃca balāni 95.  
 paṃcendriya 95.  
 paṣala 84.  
 paṣṭh 13 v., 20 v., 128 v. (?)  
 paṣṭhita 11 v., 20 v., 90.  
 pat<sup>1</sup> 95, 98, 131.  
 vinipātay 9, 48.  
 saṃnipatita preamble.  
 prapat 96, 107 v.  
 patana 131.  
 pati  
 gṛhpati 113.  
 nṛpati 82 v.  
 pattiyate 16 v. (yid ches pa); cp. Pāli :  
 pattiyāyati.  
 patha  
 caturbhiḥ iryāpathair 123.  
 sarvairypatheṣu 24.  
 mārapathasamatikramaṇā dharmāḥ 18.  
 ariḥatrumārapatha 154.  
 vākpathodāharaṇa 125.  
 pad<sup>1</sup>  
 ā- 8, 134, 141, 142.  
 paryā- 135.  
 samā- 144.  
 ut- 5, 45, 63, 81, 86 v., 98, 104, 129,  
 143, 145.  
 utpāday 4, 83, 123, 160.  
 pratyutpad 64, 97, 104.  
 upa- 83, 107 v., 140.  
 prati- 9, 10, 13, 81, 90, 95, 108, 125,  
 148, 150.  
 viprati - 80.  
 vi- 151.  
 saṃ- 123, 133 v., 134.  
 pada  
 cp.: ḥikṣāpada.  
 padma 38.  
 par<sup>1</sup>  
 pūryate 34 v.  
 pūritvana 20 v.  
 pūrṇacandra 88.  
 pari- 34.  
 ... paripūrṇa 158, 159.

- para 2, 3, 6, 8, 20 v., 23, 65 v. 116 v. ( read : pari doṣāç ) 124, 126 v.  
na cātmasañjñi na pareṣu sañjñi 136 v.  
svaparobhayārthe karabuddhaputra 80.  
paraduḥḥilapaṣṇā 135.  
paradauṣapratyavekṣaṇatā 116.  
parapaṣṇaka 1.  
parapaṣṇana 1 v.  
parapravādin 95.  
paralābha 7, 22.  
paraskhalita 24.  
paropakrama 8.  
paropadarçana 124 ( read : paropadeçana ).
- parama  
paramo çramaṇadharmah 142.  
çilaparama 137 v.  
paramārtha  
paramārthārthapratīsarāṇatā 156.  
paramārthasatyatā ( ex conj. ) 104.  
paramānurajas 158, 159.
- paramatā  
nirvāṇaparamatā 104.
- parāmukha 126 v.
- parāyaṇatva  
nirvāṇaparāyaṇatva 26 v.
- parikarman 91, 92, 140.  
parikarmaṇa 92 v.  
parikarmatā 24.  
parikalpa 94.  
parikalpanā  
na parikalpanā 135.  
parikṣaka 116 v.  
parigaveṣatā  
cittaparigaveṣatā 97.
- parigraha  
cp. aparigraha.  
bodhiparigraha 14 v.  
mañtraparigraha 48 v.  
saddharmaparigraha 21.
- paricaryā  
upasthānaparicaryā 159.  
upasthānaparicaryāsvikaraṇa 117.
- pariṇāmanā 84.  
paridāgha 117.  
parideva 61.
- parinirvāṇa 142, 143, 144.  
paripakva  
cp. : aparipakva.  
paripantha  
paripanthabhūta 113 v.  
paripāka  
satvāparipāka 16.  
paripācana 16 v.  
paripūri  
prajñāparipūri 155.  
paribhāṣaṇa 8.  
paribhoga 47.  
çraddhādeyabhoga 115.  
parima  
parimatira 154.  
parimardana  
parimardana—dharma 152.  
parimāṇa  
cp. : aparmāṇa.  
parivāra 82.  
dānaparivāra 153.  
pariçuddhi  
cittapariçuddhi 123.  
parihāṇa  
cp. : aparihāṇa.  
parikṣa 126 v. ( =parikṣya ).  
paritta ( ex conj. ) 78 v. ( text : pariktarp,  
Tib. transl. : chuñ ba )  
parīttaka ( ex conj. ) 78 v. ( text : parīktakta,  
Tib. transl. : çin tu chuñ ba ).  
paryamṭatā  
nirvāṇaparyamṭatā 23.  
paryāya  
dharmaparyāya 52, 145, 150, 160.  
paryeṣṭi 5, 6, 19, 24, 27 v.  
paryeṣṭitā  
lokāyatanamañtraparyeṣṭitā 111.  
parvata preamble ( Gṛddhakūṣa ).  
parvatarājan 87, (-ja, 87 v.).  
parśad 149.  
parśadguṇārthika 15, 15 v. ( read : par-  
śadgaṇārthika acc. to the Tib. transl. )  
paligodha  
ākāçapaligodha 111.  
paç<sup>1</sup> 4, 9, 10 v., 71 v., 79 v., 98, 108, 125,  
126 v.

- samanu- 125.  
saṃ- 17 v.  
paçç(ima) 159.  
pā<sup>1</sup> 130 v.  
pāṃsu  
pāṃsvāgāra 100.  
pāṇi  
supātrapāṇaiḥ parigṛhitāḥ 122.  
civarapātrapāṇi 126 v.  
pātra  
tailapātra 101.  
civarapātrapāṇi 126 v.  
utsadapātracivaradhāraṇatā 111.  
civarapātradhāraṇa 111 v.  
supātrapāṇaiḥ parigṛhitāḥ 122.  
pāda 145.  
ṛddhipāda cp. this.  
pādavikṣepa 161.  
pāna 123.  
pāpa  
duḥḥilapāpadharmasaṃgraha 11.  
pāpadharmasamācāra 122.  
pāpamitra 25, 139.  
pāpāni mitrāṇi 27 v.  
pāpimant  
mārasya pāpimataḥ 33.  
pāra  
na pāraṇ na ca pāramadhy. 136 v.  
Xpārapāra 136 v.  
asaṃprāptapāra 151.  
pāramitā  
ṣaṭpāramitābodhisatvapiṭakaparyeṣṭi 6.  
ṣaṭpāramitāçravaṇa 17.  
pārami ( six ) 17 v.  
pāricaryā  
upa( sthāna )pāricaryā 159.  
pāriṇiṣpatti  
kāyapāriṇiṣpatti 146.  
pāripūri 95, 155.  
pāriçuddhi  
kāyakarmapāriçuddhi 161.  
pārihāṇa  
prajñāpārihāṇa 1.  
pārihāṇi  
dhanapārihāṇi 8.  
rājyapārihāṇi 8 ( rāja- is a mistake ).
- piṭaka, piṭaka  
bodhipiṭaka 6 v.  
ṣaṭpāramitābodhisatvapiṭakaparyeṣṭi 6.  
piṇḍagrāha  
kāyacittapiṇḍagrāhotsarga 95.  
pitar  
mātāpitṛkalalasaṃbhūta 152.  
puṇya 20 v., 157.  
anantapuṇya 153.  
pūrvakapuṇya 159.  
lakṣaṇapuṇyasatva 83 v.  
puṇyasamḥāra 20.  
puṇyaskandha 159.  
putra 29 v., 80, 81, 82, 86 v.  
tathāgatasyābhīṣekyaputra 80.  
kulaputra 150, 155, 157, 158, 159.  
jinarājaputra 86 v.  
tathāgataputra 81.  
buddhaputra 80 v.  
rājaputra 80, 81, 133.  
çreṣṭhiputra 133.  
sugatasya putrāḥ 10 v.  
putrasaṃjñā 82 ( instead of putrasaṃ-  
jñā manyeta read : putrasaṃjñot-  
padyeta ).  
puḍgala 1, 13, 64, 142, 143.  
cp. : niṣpuḍgala 97.  
puḍgaladṛṣṭi 64, 95, 125.  
puḍgaladṛṣṭigata 64.  
puḍgalabhāva 64.  
napuḍgala—pratyavekṣā 52.  
puna 64, 81, 107 v.  
punar 39, 63-65, 70, 80, 83, 87, 93, 106, 108,  
125, 138, 140, 141, 143, 145, 148.  
punar aparāṇ 53, 55, 63, 64, 114,  
142, 146.  
pura 131 v.  
nirvāṇapura 154.  
puruṣa 65, 71, 110, 128, 130, 143, 151.  
glānapuruṣa 65.  
daridrapuruṣa 80, 127.  
satpuruṣa 150.  
puṣpa  
puṣpamālā 132.  
pusta  
pustagata ( ? ) 160.

pūj  
pūj... 160.  
pūjay 159.

pūrva 90.  
-pūrva 24, 86 v.  
pūrvadarçana 83.  
pūrvanṅama 28 v., 89.  
pūrvanṅamatā 25.  
pūrvāntaṅgunyatā 64.

pūrvaka  
pūrvakapuṅyaskandha 159.

ṛthak  
abhibhavati ṛthakcchrāvakān guṇān  
85 v. ( mistake, cp. Tib. transl. )

ṛthivi 29 v.  
mahāṛthivi 29.  
ṛthividhātu 54.  
ṛthivipradeça 108, 160.  
ṛthiviçvara 86 v.

potaka 84.

poça ( cp. : pauça )  
cp. : niçpoça 97.  
napoça—pratyavekṣā 52.

paura 86 v.

pauça 142.  
-pauça—dṛṣṭi 125.

prakṛti 125.  
prakṛtiparinirvṛta 125.

pracāra 98.  
ña pracāraḥ 103, 135 ( na pracā... ).  
cp. : apracāra.  
cittapracāra 146.

prach  
pariprach 96, 149.

prajā  
sadevamānuṣikā prajā 149.

prajāna (= prajāna)  
çrutaprajñakarī 14 v.  
prajābhāvanā 137 v.

prajānatā  
mahāprajānatā 2.  
duṣprajānatā 95.

prajānapti  
na cittaprajñapti 135.  
na vākprajānapti 135.  
na satvaprajñapti 135.

prajāna 144.  
upāyasamṅgṛhitā prajāna 25.  
upāyato samṅgṛhitā prajānaḥ 27 v.  
bodhisatvasya prajāna 31.  
upāyasamṅgṛhitā bodhisatvasya prajāna  
42.  
prajānāya jñānaḥ bhavate viçuddhaḥ  
137 v.  
dauṣprajāna 95.  
bālaprajāna 51.  
çrutaprajāna 14.  
mahāprajānaratnasvabhāva 131.  
pratyarthikaprajāna jñānasupratirakṣita  
153.  
yoniso manasikāraprajāna pratyavekṣaṇa  
71.  
prajāna paripūri 155.  
prajāna pārīhāna 1.  
prajāna prahāna 1 v.  
prajāna raçmi 35.  
prajānāya ... avabhāsa kurvati 35 v.  
prajāna endriya 71.

prañihita 63.  
cp. : aprañihita.

prati 8.  
pratikāṅkṣaṇatā  
cp. : apratikāṅkṣaṇatā.

pratikāṅkṣin  
cp. : apratikāṅkṣin.  
tadguṇapratikāṅkṣin 10.

pratikāra 19, 29 v.  
pratikṣepa 115 v.  
saddharmapratikṣepa 115.

pratigrāhaka 14 v.  
pratigha 18 v., 101.  
cp. : apratigha.

pratighāta 27 v.  
praticchādanatā  
svadauṣapratichchādanatā 116.

pratiñāna  
cyutapratijñāna 9.

pratipakṣa 107 v.  
pratipatti 10 v., 12 v., 28 v.  
dharmānudharmapratipatti 9.  
pratipattivipratipattisthita 25.

bhūtapratipatti 125.  
bhūtapratipattiḥ çramaṇaḥ 125.  
bhūtapratipattiçramaṇa 121.  
pratipattisāra 150.

pratipad  
madhyamā pratipad dharmāṅgaḥ bhūta-  
pratyavekṣā 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58,  
59, 60, 62, 63.

pratipudgala  
cp. : apratipudgala.

pratibala  
cp. : apratibala.

pratibhāna  
vicitramantrapratibhāna 13.

pratimā  
cp. : apratima 18 v.

pratirūpaka  
bodhisatvapratirūpaka 15.  
çilavaṃtapatirūpaka 134.

pratilambha  
mahānidānapratilambha 17.  
mahānidhānapratilambha 17.

prativimāna  
kalyāṇadharmaprativimāna 11.

pratiṣṭha 41 v.  
cp. : apratiṣṭha.

pratisaraṇa  
arthapratīsaraṇa 10.  
karmavipākpratisaraṇa 8.  
dharmapratīsaraṇa 125.  
vyamjanapratīsaraṇa 10.

pratisaraṇatā  
jñānapratīsaraṇatā 25.  
paramārtharthapratīsaraṇatā 156.

pratitya 70.  
pratityasamutpādapratyavekṣaṇā 94.

pratiça  
sapratiça 10.

pratyaya 61.  
hetupratyaya jñāna 97.

pratyayatā  
hetupratyayatā 98.

pratyarthika  
pratyarthikaprajāna jñānasupratirakṣita 153.  
pratyarthikasadṛça 100.

pratyavara 81.  
pratyavalokana 5.

pratyavekṣaṇa 71 (?).  
pratyavekṣaṇatā  
paradauṣapratyavekṣaṇatā 116.

pratyavekṣaṇā  
pratityasamutpādapratyavekṣaṇā 94.  
pratyavekṣā 63.  
cp. : bhūtapratyavekṣā.  
nātmapratyavekṣā 52.  
nasatvanajivana poṣanapudgalanamanu-  
janamānavapratyavekṣā 52.  
rūpasya na nityam iti pratyavekṣā  
nānityāniti pratyavekṣā 53.  
vedanāyāḥ samjñāyāḥ samskārāṅgaḥ  
vijñānasya na nityam iti pratyavekṣā  
nānityam iti pratyavekṣā 53.  
ṛthividhātor ... abdhātor tejodhātor  
vāyudhātor ... ākāçadhātor vijñānadhātor  
na nityam iti pratyavekṣā nānityam  
iti pratyavekṣā 54.  
cakṣurāyatānasya ... çrotraghrāṅgajihvā-  
kāyamanāyatānasya na nityam ( nān )-  
ityam iti pratyavekṣā 55.

pratyutpannaçgunyatā 64.

pratyekabuddha 13 v., 46, 84, 85, 92.  
pratyekabuddhayāniya 13.

prathama 134.  
prathamacittotpādikā 29, 81, 83, 84, 85,  
86, 87, 89.  
citte tathā prathame bodhisatvo 81 v.  
citte prathame bodhisatvo 85 v.

pradakṣiṇa 10 v.  
pradakṣiṇagrāhin 10.

pradipa  
tailapradipa 70, 71.  
pradipārci 98.  
pradipadāna 21.

pradeça  
sapradeça 10 v.  
ṛthivipradeça 108, 160.

pradoṣa 132 v.

pradyota  
tailapradadyota 70, 71.

pradhāna  
sarvajagatpradhāna 79 v.

prapāta  
açaniprapāta 115.  
prapātasamjñāna 123, 126 v.



prabhāsvara 85 v.  
 prabhūta 85 v.  
 pramāṇa  
 cp. : apramāṇa.  
 prayati 87 (mistake : Tib. transl. : rab tu sbyor ro).  
 prayatna 131.  
 prayariṣyati 161 (= pracar).  
 prayoga 16, 84, 146, 155.  
 samā prayogā 47 v.  
 samyakprayoga 47.  
 samyakprayogārthatā 156.  
 yoniçadharmaprayoga 52.  
 prarhāṇa 125 (= prahāṇa).  
 pravacana 64, 140.  
 pravaṇa  
 cp. : tatpravaṇa.  
 pravara 133.  
 pravarta  
 pravartavinaya 134.  
 pravartanatā  
 nānakleçapravartanatā 99.  
 pravādin  
 parapravādin 95.  
 pravicyaya  
 dharmapravicyaya 50.  
 pravvyāhāra  
 ( a )pravvyāhāra 59.  
 pravrajita 111 - 120, 123.  
 pravrajya (= pravrajyā) 14 v.  
 pravrajyā  
 pravrajyānimnatā 155.  
 pravrajyāsamādāpaka 14.  
 praçama

na praçamo 135.  
 prasaṭha 154 (Tib. : ḥgro ba, 秦 : 行,  
 (= prasṣṭa ?).  
 prasāda 7 v.  
 cp. : aprasāda.  
 cittaprasāda 140.  
 ekacittaprasāda 140 (so to be read  
 p. 203, l. 2).  
 prasarāva 161.  
 prahāṇa 95, 146, 154.  
 prarhāṇa 125.  
 avidyāprahāṇa 146.  
 prajñāprahāṇa 1 v.  
 sarvakāmadhāturūpadhātvarūpyadhātu-  
 prahāṇyāṇ 94 (read : °hāṇānāṇ).  
 samyakprahāṇa 154.  
 catvāri samyakprahāṇāni 95.  
 prāgbhāra  
 cp. : tatprāgbhāra.  
 prāṇa  
 dvātriṃçatināṇ ca prāṇasahasrāṇāṇ  
 138, 149.  
 prātikāṃkṣin  
 cp. : aprātikāṃkṣin.  
 prātimokṣa 137 v.  
 prātimokṣasamvarasamvṛta 134.  
 priya  
 madhurapriyabhāṇin 140.  
 prekṣya  
 hāsyaprekṣya 4.  
 prema ( sic ) 10 v.  
 prematā 23, 26 v.  
 proṇu  
 tatproṇu 10 v. (= tatpravaṇaḥ )

## PH

phala 153.  
 phāṣa 141.

vayaṇ aranyāyataneṣu sukhaṇ  
 phāṣaṇ vihariṣyāmaḥ 141.

## B

badiça  
 matsyabadiça 100.  
 bata 152.  
 bandh 110, 133, 153.  
 subaddha 153.  
 anu- 107 v. (anubaddha)  
 ava-  
 avabaddhasakto 136 v. (probably  
 mistake : Tib. transl. : bcis daṅ  
 chags med )  
 prati-  
 ekajātipratibaddha preamble.  
 bandha 8 v., 125. (154? ° prahāṇābandhā)  
 bandhana 8, 112, 136 v., 146.  
 ātmadṣṣṭikṛtabandhana 112.  
 lābhasatkāraçlokabandhana 112.  
 samjñābandhana 144.  
 barh<sup>2</sup>  
 bṛṃhayate 9 v.  
 bala 81 v.  
 pañca balāni 95.  
 cp. : durbala.  
 mahābalavirya 151.  
 sabala 30 v.  
 balajavanavegasthāmaprāpta 83.  
 balavega 154.  
 balasainya 33.  
 balavant 37 v., 151.  
 balavantatara 83.  
 balavaṃtaraṇ 83 v.  
 balavaṃtata 88, 151.  
 bahirdhā 98, 125, 143.  
 bahis 105, 128.  
 bahu 46, 82 v., 92.  
 bahutara 151, 159.  
 bahvarthakara 150.  
 bahudharmatṣṣṇā 128 v.  
 baḥuçruta 124, 129, 130, 131, 133.  
 bahumāna 86 v.  
 bahula  
 anadhimukṭibahula 139.  
 bāla 13 v.

bālabhājana 51.  
 bālaprajña 51.  
 bindeya ( ? ) 158, cp. : 159 bhidyā. missing  
 in Tib. translation.  
 buddh  
 buddhyate 11 v.  
 buddhyaṃti 106.  
 buddha 14, 17 v., 29 v., 32 v., 98, 139,  
 158, 159.  
 buddhakārya  
 sarvabuddhakārya 42.  
 buddhakṣetra preamble, 32.  
 buddhagocara 137 v.  
 buddhajñāna 12.  
 buddhadharma 7, 8, 11, 14, 32, 151.  
 buddhaputra  
 svaparobhayārthekarabuddhaputra 80v.  
 buddhabodhi 3 v.  
 buddhayāna 12 v., 118 v.  
 buddhavaṃça 83.  
 buddhavikurvita 89.  
 buddhaçāsana 136 v.  
 buddha—adhiṣṭhāna 89.  
 buddhārtha 42 v.  
 buddhotpādārāganatā 17.  
 buddhorasa 92 v.  
 buddhaurasa 5 v.  
 buddhi 6.  
 budh  
 abhisam- 91.  
 ... sambuddha 147.  
 bodha 3 v., 4 v., 18 v., 20 v., 40.  
 bodha  
 ākāçabodha 111 v. (Tib. translation :  
 mkhaḥ la ni chags pa ste)  
 bodhi 5 v., 6 v., 8 v., 11 v., 14 v., 20 v.,  
 28 v., 29 v., 30 v., 40 v., 83 v., 91 v.,  
 139, 151.  
 buddhabodhi 3 v.  
 bodhicitta 3, 4, 18, 20, 24, 25.  
 bodhicittakuçalamūla 41.  
 bodhipakṣya

saptātriṅgaḍ bodhipakṣyā dharmā(h) 45.  
 bodhipariḡraha 14 v.  
 bodhipiṭaka (sic) 6 v.  
 bodhimaṅḡa 4, 29, 91.  
 bodhimārga 14.  
 bodhisatva preamble, 1-11, 13-17, 19-23,  
 26, 28 v., 29-52, 79, 81-90, 92-93,  
 95, 96, 111 v., 113 v., 114 v., 150-153,  
 155, 156.  
 bodhisatvakaḡḡuṅka 9.  
 bodhisatvaguṅa 16.  
 bodhisatvanirjāta 88.  
 ṣaṭpāramitābodhisatvapiṭakaparyeṣṭi 6.  
 bodhisatvapatirūpaka 15.  
 bodhisatvamārapathasamatikramaṅā  
 dharmāḡ 18. ib. : bodhisatvasya  
 mārapathasamatikramaṅā dharmā

## BE

bhagavant preamble, 1, 14, 65, 71, 80, 93,  
 127, 136 v., 139, 141, 142, 145, 150,  
 151, 157, 158, 159.  
 bhagavaṅṭa 139.  
 bhamaḡa  
 kṣaṅabhamḡa 99.  
 bbaj 13 v.  
 bhaṅj 98, (bhagna).  
 bbaṅ 3 v., 4 v., 5 v., 11 v.  
 bhaṅḡ  
 bbaṅḡayate 107 v.  
 bbaṅḡita 107.  
 pratibbaṅḡayati 107.  
 bbadaṅṭa, bhadanta 127, 145.  
 bbaya 105, 134.  
 bbava 61, 159 (...vo).  
 tribbava 81 v.  
 sarvabhavagati 24, 126 v.  
 (24 : sarvabhavagatyupapa...)  
 ṡiladbhava 27 v. (mistake, Tib. transl. :  
 ṡul khirms srid pa)  
 bhavopatti  
 sarvabhavopatti 136 v.  
 bbavana  
 bhavanasadṡa 107.

bodhisatvamārga 12.  
 bodhisatvaskhalita 11.  
 bodhyaṅga  
 sapta 45 v., 95.  
 saptabodhyaṅgasamḡbhāra 153.  
 ṡithilabodhyaṅgavibodha... 154.  
 braha  
 catvāra brahāṡ ca vihāra bhāvayet  
 27 v.  
 brahman  
 brahmacaryā 125.  
 sabrahmacārin 147.  
 brahmavihāra  
 catubrahmavihāraṅṣpādanatā 25.  
 catubrahmavihārasuṡodhita 153.  
 brāhmaṅa 105, 127, 128.  
 brāhmaṅya 124.

bhastra 129 v., (text : bhrastra, mistake)  
 (= bhastrā)  
 bbāgiya  
 avidyābhāgiyākleṡasamatikrama (sic)  
 21.  
 bbājana  
 abhājana 11 v.  
 abhājanibhūta 11.  
 bālabhājana 51.  
 bhāṅaka  
 dharmabhāṅaka 1, 2, 14, 17, 160.  
 bhāṅin  
 madhurapriyabhāṅin 140.  
 bhāra 24, 26 v., 37, 129.  
 bhāva 16 v.  
 pudgalabhāva 64.  
 bhāvanā 125.  
 prajñābhāvanā 137 v.  
 bhāṣ 4, 6 v., 8, 20 v., 136 v., 138, 145, 160.  
 bhāṣita 141.  
 bhāṣya  
 alpabhāṣya 123.  
 bhāsa 35 v.  
 bhikṣu 13, 105, 106, 107, 108, 123, 125, 129 v.,  
 131 v., 134, 139, 141, 144, 145, 149.

sārdhaṅṅ aṣṡabhir bhikṣusahasraiḡ  
 preamble.  
 aṣṡānāṅ bhikṣuṡatānāṅ 138, 149.  
 paṅca bhikṣuṡatāni 138, 139, 140, 141,  
 142, 145.  
 bhikṣusanaḡgha preamble.  
 bbikṣuṅi  
 paṅcānāṅ bhikṣuṅiṡatānāṅ 149.  
 bhidi 158, 159.  
 nir- 84. cp. : anirbhinna.  
 bhiḡ 105, 107 v. (bhita).  
 cp. : abhita.  
 bhujṡ 10 v.  
 upa- 107 v.  
 pari- 9, 10.  
 bhū 1, 2, 6, 8, 9, 10, 11, 12 v. 13, 15, 16 v.,  
 17 v., 18 v., 20 v., 28 v., 29, 40, 45,  
 46, 47, 49, 52, 61, 65, 71, 80 v., 82,  
 86 v., 91, 93, 96, 105, 106, 107, 108 v.,  
 109, 110, 113 v., 122, 123, 125, 126 v.,  
 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 137 v.,  
 140, 144, 150, 151, 152, 157, 159, 160, 161.  
 bhavitā 29 v. (Futurum periphrasticum)  
 cp. : bhūta  
 bhāvay 1 v., 12 v., 27 v., 28 v.  
 evaṅ bhū 70, 71.  
 cp. : āmukhibhū.  
 abhi- 33, 84, 85.  
 sam- 61, 152.  
 bhūta  
 cp. : abhūta.  
 bhūtā bodhisatvaguṅā 16.  
 mahābhūta 83.  
 bhūtakalyāṅamitra 14.  
 bhūtacikitsā 93, 94, 95, 96.  
 bhūtacitta 58.  
 abhūtacitta 58.  
 bhūtapatipatti 125.

maṡṡikā 101.  
 nilamaṡṡikā 100.  
 maṅi  
 kācamaṅi 85, 91 v.  
 vaiḡūryamaṅi 85 v.  
 vaiḡūryamaṅiratna 91.

bhūtapatipattiṡramaṅa 121.  
 bhūtapatipattiḡ ṡramaṅaḡ 125.  
 bhūtapatryaveṡṡā 52.  
 dharmānāṅ bhūtapatryaveṡṡā 63.  
 madhyamā pratipad dharmāṅṅ  
 bhūtapatryaveṡṡā 52, 53, 54, 55, 56,  
 57, 58, 59, 60, 62, 63.  
 bhūtābhūtasamatā 104.  
 bhūtika  
 caturmahābbūtika 152.  
 bhūmi 5 v.  
 apāyabhūmi 107 v.  
 dāṡṡeṅyabhūmi 148.  
 ṡramaṅaṡramaṅabbūmi (? ) 148.  
 (Tibetan text differs).  
 bhūyas 140.  
 bheṡṡāka  
 bheṡṡākakula 114.  
 bhedana  
 -bhedana—dharma 152.  
 bheri  
 saṅgrāmbheri 101.  
 bheṡṡaja 87 v., 130 v.  
 bheṡṡajya 130.  
 rājārhan bheṡṡajyam 130.  
 jñānabheṡṡajya 87 v.  
 bhaiṡajya 65, 87, 96.  
 jñānabhaiṡajya 87, 93, 96.  
 bhaiṡajya 96.  
 bboga 107 v.  
 bhojana 115 v.  
 cp. : subbojana.  
 ājāneyabbojana 10.  
 bbojin 123, 126 v.  
 bbojya  
 rāsabbojyaceṡi 101.  
 bbram 81 v.  
 pari- 129.

## BI

maṅiratna 46, 85, 92, 131.  
 maṅika  
 kācamaṅika 85, 91.  
 maṅḡala  
 candramaṅḡala 34, 90.  
 sūryamaṅḡala 35.

matsya  
matsyabaḍiḥa 100.  
mad  
apramatta 14 v. (text: apramanta), 17.  
mada 7, 136 v.  
madhura (voice) 84, 140.  
madhya 57.  
na pāramadhy. 136 v.  
maddhya 56, 60.  
madhyama  
madhyamā pratipad dharmāpāṃ  
bhūtapratyavekṣā 52-63.  
hinotkṣṣāmadhyamavyavasthāna 103.  
man 4 v., 65, 74, 80, 82 (read: putrasaṃ-  
jñōtpadyeta instead of: putrasaṃjñā  
manyeta), 127, 137 v., 151.  
mānaya 159, 160.  
adhi- 18 v.  
vimānaya 11 v.  
manas 132 v.  
na mano 58, 103.  
āptamanas 125 (= ātta-).  
kāyavākcittamaner aḥuddho 126 v.  
manaskarma  
m.....rmeṣa 159.  
manaskarman 122, 134, 159.  
manasikāra  
yoniḥamanasikāra 155.  
manasikāra 94, 152.  
yoniḥomanasikāra 71.  
manāyatana 55.  
manāpa 159, fem: manāpi 80 v.  
manuja 107 v., 142, 143.  
namanuja—pratyavekṣā 52.  
manuṣya 128 v., 131.  
manorama 133.  
mantra 48.  
lokāyatanamantraparyeṣṭi 5.  
lokāyatanamantraparyeṣṭitā 111.  
vicitramantrapratibhāna 13.  
alpamaṇṭra 123.  
mantray  
āmantray 1, 93, 141.  
manyana 136 v.  
manyana  
na ḥilamanyanā 135.

mama  
cp.: amama.  
nirmama.  
mamakāra 104.  
maya  
mṛṇmaya 151.  
saptaratnamaya 159.  
mar 132 v.  
maraṇa 61.  
(mara)ḥakāla 160.  
marg 125, 137 v.  
pari- 105.  
marj  
suparimārjita 131.  
marḥ  
parā- 161.  
mala  
dvau...pravrajitasya malau 114.  
sarvakleḥamala 104.  
sarvākāramala 104.  
vigatamala 138.  
cp.: vimala.  
mahant  
preamble, 128.  
mahā.....151.  
mahākaruṇatā 24 v.  
mahākaruṇā 16, 20, 153.  
Mahākāḥyapa 1, 93, 139, 157, 158.  
mahādharmanau 152, 154.  
mahādharmaṃmeḥa 44.  
mahānagara 49.  
mahānadī 40.  
mahānidānapratilambha 17.  
mahānidhānapratilambha 17.  
mahānidhāna 17 v.  
mahāprajñatā 2.  
mahāprajñāratnasvabhāva 131.  
mahāpṛthivi 29.  
mahābalavīra 151.  
mahābhūta 83.  
mahābhūtika  
caturmahābhūtika 152.  
mahāmaṇiratna 92, 131.  
mahāyāna 25, 118, 157.  
mahāratnakūṭa 52, 150, 157, 159.

mahārāja  
caturmahārājakāyikās... devāḥ 41.  
mahārājika  
caturmahārājika 41 v.  
mahāsatva 23, 26, 150, 156.  
mahāsatvagūṇa 29.  
mahāsamudra 40.  
mahoghārṇavaprāpta 152.  
mahāo...ṇavaprāpta 151.  
mahīṣi 80 v.  
agramahiṣi 80, 83, 84, 86.  
mā<sup>1</sup> (prohibitive particle) 64, 74, 105, 143,  
144, 151, 152.  
mā<sup>2</sup>  
nirmā 141.  
pra-  
cp.: aprameya.  
mātar  
mātṛ... 159.  
mātāpitṛkalalasaṃbhūta 152.  
mātra  
aḥumātra 134.  
utpannamātra 86 v.  
jātamātra 4 (ja-), 86 v.  
nāmamātreṇa 23.  
Sumerumātra 64, 85.  
mātrikā 89.  
mātsarya 7.  
mātsaryarata 1 v.  
māna 7, 9 v.  
mānagrābin 9.  
mānava 142, 143.  
namānavapratyavekṣā 52.  
mānasa 136 v.  
asaktamānasa 137 v.  
tulyamānasa 29 v.  
aparikbinnamānasa 155.  
vimuktamānasa 137 v.  
mānasatā  
aparikbinnamānasatā 24.  
mānuṣika  
sadevamānuṣikā prajā 149.  
mānokrama 154.  
māyā 3, 4, 98.  
māra 30 v., 91 v., 148.  
sarvamārair 33.  
dbarmā hi mārasya atikramāya 18 v.

bodhisatva(sya) mārapatbasamatikramapā  
dharmā(ḥ) 18.  
ariḥatrumārapatha 154.  
skandhamārānupalabditva 148.  
mārasya pāpimataḥ 33.  
mārga 141.  
āryamārga 137 v.  
āryaṣṭāṅgo mārga 95.  
kumārga 95.  
kṣemamārga 154.  
bodhimārga 14.  
bodhisatvamārga 12.  
saṃbuddhamārga 14 v.  
mālā  
campakamālā 133 (text: caṃpaka-).  
puṣpamālā 132 v.  
suvarṇamālā 132.  
mitra 14 v. (read: mitra mūlaṃ), 23, 26 v., 114 v.  
cp.: amitra.  
kumitra.  
kalyāṇamitra 13 v., 14 v., 25, 27 v.  
bhūtākalyāṇamitra 14.  
pāpamitra 25, 139.  
pāpāni mitrāṇi 27 v.  
mitrakula 114.  
mitratā  
atyāptamitratā 23.  
sumitratā 26 v.  
mithyājīva 6.  
Miḥrakāvana 47.  
Miḥrāvana 47 v.  
miḥa (sic) = skr. miḥa, cp. Mahāvvyutpatti, ed.  
Sakaki nr. 6966.  
miḥakuṇapa 101.  
satkāramiḥa 131 v.  
mimāsa (sic) 50.  
mukha  
vimokṣa utpādamukhaṃ ca ḥrutvā 126 v.  
nānāmukhopacita 40.  
smitamukha 24.  
mukhatva  
smitomukhatva 26 v.  
muc<sup>1</sup> 87 v., 110.  
amukta 122.  
adhi- 16, 26 v., 137 v., 138, 139, 140, 141,  
142.

pari- 65.  
 aparimukta 106.  
 pra- 35.  
 vipra- 136 v.  
 vi- 137 v., 138, 145, 146, 149.  
 muṇḍa  
 muṇḍaḥciraḥ 122.  
 muṇḍaḥciraḥ 126 v.  
 muṣ<sup>1</sup>  
 muṣṭasmṛti 95.  
 muṣaṇatā  
 sarvakuṣalamūlamuṣaṇatā 101.  
 muṣṭi 161.  
 dharmācāryamuṣṭi 1.  
 muh<sup>1</sup> 3, 4, 97.  
 mūḍha 107 v.  
 mūḍhacitta 110 v.  
 mohe 3 v.  
 mūrddhan  
 mūrddhnābhiṣikta 80, 81.  
 mūla 39 ( of a tree ); 14 v. ( read : mitra mūlaṃ ).  
 kuṣalamūla 14, 19, 25, 39, 40, 84, 93, 96,  
 101, 139, 155.  
 kuṣalāna mūlāna 19 v.  
 yakṣa  
 oḅhārayakṣa 100. ( cp.: Jātakamālā 41, 14. )  
 yatas  
 yato yata eva 36, 110.  
 yato yataḥ 110.  
 yatra 6 v., 13 v., 45, 46, 52, 58, 87, 92, 102,  
 103, 108, 135, 160.  
 yatha 20 v., 81 v., 109 v.  
 yathā 29 v., 34 v., 36 v., 38 v., 40 v., 41 v.,  
 42 v., 43 v., 48 v., 49 v., 65 v., 82 v.,  
 83 v., 107 v., 127 v., 128 v., 131 v.,  
 132 v., 133 v., 161.  
 yathāpi 30 v., 31 v., 37 v., 39 v., 44 v.,  
 46 v., 47 v., 71 v., 79 v., 80 v., 85 v.,  
 86 v., 91 v.  
 cp. : tad yathāpi nāma.  
 yatheva 35 v., 129 v.  
 yathācṛuta 2.  
 yathāparyāpta 2.  
 yathādhimuktikatā 6.  
 yad uta preamble, 1, 2 ( yad u ), 4, 5, 6, 7, 8,  
 22, 23, 40, 52, 61, 84, 94, 112, 114, 117,  
 118, 119, 120, 121, 144, 153, 155, 161.

bodhicittakuṣalamūla 41.  
 mṛga  
 mṛgarājan 36.  
 mṛtaka 132.  
 mṛd  
 mṛnmaya 151.  
 mṛdvikā  
 mṛdvikākṣetra 49.  
 mṛṣāvāda 4.  
 megha 44.  
 mahākaruṇādharmamegha 44.  
 saddharmamegha 44 v.  
 Meru  
 cp. : Sumeru.  
 maitratā 25, 30.  
 maitrā  
 maitrāvihārin 134.  
 maitrī 94.  
 maitryā 27 v., 30 v.  
 mokṣa 125, 146.  
 moha 94, 143.  
 mohakṣaya 143.  
 mohatṣṇā 128.  
 mrakṣa 7.  
 yadgāmin 148.  
 yadā 143.  
 yadl 97.  
 yama  
 yamaloka 106.  
 yaça  
 yaçabandhana 112 v.  
 cp. : ayaça.  
 yaças ( ayaço ) 7.  
 yahim 13 v., 110 v.  
 yā<sup>1</sup> 36 v.  
 nir- 10, 104 ( niryāta ).  
 yācanaka 14.  
 yāna  
 .... kayānasprhaṇatā 4 ( ūi çe baḥi theg  
 pa mi ḥdod pa ).  
 udārayāneṣu 27 v.  
 buddhayāna 12 v., 118 v.  
 mahāyāna 25, 118, 157.  
 hīnayāna 11, 25.  
 hīneṣu yāneṣu 27 v.

yāniya  
 pratyekabuddhayāniya 13.  
 çrāvakayāniya 13.  
 yāvat 4, 23, 26 v., 29, 55, 124, 140, 157.  
 yāvaccireṇa 147.  
 yāvajjiva(ṇ) 159.  
 yāvant 96.  
 yuj 1 v., 4 v., 6 v. (... yukta ), 8 v., 13 v.,  
 28 v., 77 v., 80 v., 91 v., 129 v., 154.  
 cp. : ayukta.  
 anu- 105.  
 abhi- 125.  
 ud- 93.  
 upa- 130.  
 pra- 52, 146.  
 sampra- 25.  
 samyakprayukta 12 v.  
 yūyaṃ 61, 147, 148.  
 yuṣme 146.  
 yoga 13 v., 95, 146.  
 125 ( çrāmaṇyāyoga ? Tib. : dge-sbyoḅ  
 du ḡgyur bar brçon pa ). -yāy- seoms  
 to be a mistake.  
 yogācāra 103.  
 yogin 108 v., 110 v.  
 yoniça  
 cp. : ayoniça.  
 yoniça dharmaprayoga 52.  
 yoniçamanasikāra 155.  
 yoniçaḥ 52.  
 yoniçomanasikāra 71.

## R

rakṣ<sup>1</sup> 124.  
 prati-  
 supratirakṣita 153.  
 raj 97, 143,  
 vi- 143.  
 rajaniya 105.  
 rajas 136 v.  
 paramāṇurajas 158, 159.  
 rati 17 v., 27 v.  
 ratna 20 v., 131 v.  
 saptaratna ( of a cakravartin ) 45.  
 \* ( the seven jewels ) 159.  
 mahāprajñāratnasvabhāva 131.  
 maṇiratna 46, 85.  
 mahāmaṇiratna 92, 131.  
 vaiḍūryaratna 92 v.  
 vaiḍūryamaṇiratna 91.  
 ratnakūṭa ( dharmaparyāya ) 160.  
 ratnakūṭaṃ sūtrāntarājñāḍ 157.  
 mahāratnakūṭa ( dharmaparyāya ) 52, 150.  
 mahāratnakūṭa ( sūtrāntarājan ) 157, 159.  
 rabh  
 ārabhya 19, 24.  
 samārabhi ... 19 v.  
 ram  
 mātsaryarata 1 v.  
 abhi- 1 v., 17.  
 ravita 84.  
 ( line 3 read : ravitena instead of ravitet ).  
 raçmi 35 v.  
 jñānaraçmi 35 v.  
 prajñāraçmi 35.  
 sūryaraçmi 35.  
 rasa 105, 106.  
 cp. : niḥsarapa.  
 ekarasa 40.  
 lavaṇarasa 40.  
 vimuktirasa 40.  
 rasa—avabhāsa 105.  
 rasabhojyaçeṭi 101.  
 rasārāma 101.  
 rasatā  
 sarvadharmaikarasaṭā 103.  
 rāga 94, 143.  
 vitarāga 80 v.  
 rāgakṣaya 143.  
 rāgatṣṇā 128.  
 rāja  
 sakoṭṭarāja 86 v.  
 caturmahārājakāyika 41.  
 Rājagṛha preamble.  
 rājadhāni 106.  
 rājan 42, 80 v., 86 ( the text contains gaps )  
 rājā cakravarti 45, 82 ( gen. ), 83 ( gen. ),  
 84 ( gen. ).

rājā kṣatriyo mūrdhnābhīkṭāḥ 84, 80  
(gen.).  
koṭṭarājan 84, 86.  
parvatarājan 87.  
mṛgarājan 36.  
valdyarājan 96.  
sūtrāntarājan 157, 159.  
rājakārya 42.  
rājapārihāni 8 (read: rājya-).  
rājaputra 80, 84, 133.  
jinarājaputra 86 v.  
rājasadṛṣa 99.  
rājārhan bheṣajyam 130.  
rājika  
caturmahārājika 41 v.  
rājya (ex conj.) 8 (read: rājyapārihāni instead  
of rāja-), 8 v.  
rātra  
saptarātra 83.  
rāci 85.  
rāṣṭra 106.  
ric  
riñcitvā 90.  
ru  
abhiruta (?) 154.  
rujā 129 v.  
ruta 84.  
ruṣ<sup>1</sup>  
ruṣṭa 27 v.  
cp.: aruṣṭa.  
roṣay, roṣṭa 107.

cp.: aroṣṭa.  
pratiroṣay 107.  
ruh<sup>1</sup> 87 v.  
rohāpay 30.  
abhi- 151.  
avaropay 139.  
viroh 39, 87, 125.  
virohaya 30.  
ruha  
jaleruha 38 v.  
rūkṣa 126 v.  
rūpa 53, 105, 106.  
varṇarūpaliṅgasamsthānaçramaṇa 124, 122.  
tārakarūpa 90.  
nāmarūpa 61, 62.  
nāme ca rūpe ca 137 v.  
na nāmaṇ na rūpa 135.  
rūpa—avabhāsa 105.  
rūpa—nīṣaraṇa 106.  
rūpakāya 125.  
rūpadhātu 94.  
cp.: arūpin.  
rūpādi 107 v.  
rūpārāma 104.  
rūpin  
cp.: arūpin.  
roga 65 v.  
caturottararogaçataprāptānāp satvānāp  
152 (Tib. transl. differs, the Sanskrit text  
seems to contain a mistake).

## L

lakṣaṇa  
rjukalakṣaṇa 8.  
cakravartilakṣaṇa 82, 83.  
salakṣaṇa 82 v., 86 v. (text: sallakṣaṇa,  
Tib.: mṅhan ldan).  
lakṣaṇaciritāṅga 86 v.  
lakṣaṇapūnyasatva 83 v.  
laghu  
lagbusarvadṛṣṭigata 154.  
lagbuka 78 v.  
lapanatā  
kubanalapanatā 123.  
labh 43 v., 102, 140.

upa- 63, 98, 102, 143.  
prati- 161. (pratīlap...)  
layana 74.  
lavaṇa  
lavaṇarasa 40.  
lābha 6 v.  
dharmalābha 6.  
lābhasatkārauccārapatana 131.  
lābhasatkāraparāmukha 126 v.  
lābhasatkāraçloka 125.  
lābhasatkāraçlokabandhana 112.  
lābhasatkārādhy...5.  
lābhasatkārārtbika 15.

lābbārtbika 15 v.  
paralābha 7, 22.  
svalābha 22.  
lābh<sup>1</sup> 138, 139.  
likh 160.  
likhāpay 159.  
llūga  
varṇarūpaliṅgasamsthānaçramaṇa 124, 122.  
samsthānaliṅga 126 v.  
lip 38, 136 v.  
anu- 133.  
li<sup>1</sup>  
ālina 64 (read: ālina).  
vilina 98.  
lubh  
lubdba 122, 126 v.  
lūba 123.  
loka 25, 27 v., 38, 79 v., 81 v., 84, 86, 94,  
129 v., 160.  
na loko nāloko 135.  
yamaloka 106.  
svargaloka 106.

## V

vamṣa  
āryavamṣa 6, 123, 126 v.  
cakravartivamṣa 83.  
buddhavamṣa 83.  
vakra 154.  
vac 1, 3 - 20, 23, 26, 29-32, 34-49, 52-60, 65,  
74, 78 - 83, 85 - 88, 90 - 92, 107 - 118,  
124 - 133, 135, 139, 141 - 143, 145, 150,  
156 - 158.  
vāce 20 v.  
nir- 137 v.  
pra- 1 v., 5 v., 9 v., 14 v., 17 v., 18 v.,  
19 v., 28 v.  
proktuṃ 3 v. (prākritic acc. neutr. of  
p. p. = skr. proktaṇ).  
vacana  
satyavacana 8.  
vacanatā  
ekāmṣavacanatā 25.  
vacas  
cp.: suvacas 10.

lokadharmā 38.  
lokadhātu 96, 158, 159.  
lokaniçrita 136 v.  
lokalipta 136 v.  
lokāmiṣasamgraha 13.  
lokāyata 13 v., 141 v.  
lokāyatana  
lokāyatamanantraparyeṣṭi 5.  
lokāyatamanantraparyeṣṭitā 111.  
lokāyatika 13.  
lokāyika 5 v.  
lokottara 59; 96, 97 (lokottaraṇi  
jñānabhāṣajyam).  
lokika 59, 96.  
lokikasamvara 106.  
loṣṭa  
çvaloṣṭānujavanasadṛṣa 105.  
çvaloṣṭatulya 107 v.  
loṣṭu 105, 107 v.  
çvaloṣṭvanujavanasadṛṣa 106.  
çvaloṣṭvānujavanasadṛṣa 105.  
na çvaloṣṭvanujavanasadṛṣa 107.  
vad 4 v., 8 v. (XXvadante), 41 v., 64, 65, 127,  
131 v., 144.  
vade 81 v.  
vi- 142.  
vadba 8.  
vana  
Miçrakāvana 47.  
Miçrāvana 47 v.  
vanavāsa 107 v.  
vanaspati 30.  
vand 145.  
vayaṇ 141, 142, 147.  
var<sup>1</sup> (vṛṇute) 116 v.  
ā- 79 v. (anāvṛta).  
nir- 82 v., 126 v. (nirvṛta).  
parinir- 125, 159 (parinirvṛta).  
vi- 8 (vivṛṇoti).  
8 v. (vivaraṇti).  
sam- 10 v., 134.  
vara 3 v., 8 v., 29 v., 64, 82 v. (uṣvara).  
varāha 101.

varj  
 varjay 4 v., 27 v ( varjita ).  
 varjaniya 115 v.  
 parivarjay 6, 11, 13, 126 v.  
 parivarjitavya 7.  
 parivarjaniya 13 v., 15 v., 117 v.  
 parivarjanīyāt 9 v. ( The last line must be understood, as far as I can see, as : jinātmajals te parivarjanīyāḥ ).  
 vivarjay 7 v., 11 v., 13 v., 19 v., 27 v., 90 v.  
 vivarje 11 v. ( vivarjet = vivarjayet ).  
 vivarjaniya 111 v., 113 v., 114 v.

varṇa 4 v.  
 cp. : avarṇa.  
 varṇarūpaliṅgasamsthānaçramāṇa 121, 122.

varṇay 20 v.

vart 109.  
 ni-  
 read : nivṛtya instead of nisṛtya 8., nivadiya ( = skr. nivṛtya ) instead of vidadiya 8 v.  
 nivartay 129 v.  
 pra- 6, 98.  
 sam- 1, 2, 14, 19, 21, 22, 95 (text: samvate).

vardh<sup>1</sup> 34.  
 vardhay 31 v.  
 vi- 5, 30 v., 34 v.

varṣ<sup>1</sup>  
 abhi- 44.

varṣa ( year ) 71.  
 (rain) 43, 44 v. (read : (sasyānu varṣeṇa) (= sasyānām )  
 varṣadhārā 44.

valāhaka 43.

vaçya  
 cp. : avaçya.

vas<sup>5</sup> 107 v.  
 adhivāsaya 114 v.  
 ā - 80 v.  
 prati- 124.

vastu  
 samgrahavastu 19, 25, 153.

vastra  
 kāṣṭhāvāstra 132 v.

vah<sup>1</sup> 8, 37 v., 82 v., 128, 152, 155.  
 vāhay 151.

vahanatā  
 sarvabhāravahanatā 37.

vā<sup>1</sup> 33, 71, 96, 97, 107 v., 108, 126 v., 139, 142, 143, 145, 157, 159, 160.

vā<sup>2</sup>  
 pariṇirvāyati 125.  
 pariṇirvāti 144.  
 parinirvāsyati 140, 142, 143, 145, 147.

vākyatā  
 anṛtavākyatā 24.

vāc 4 v., 103, 126 v., 135 ( na vāc ).  
 vākkarma 159.  
 vākkarman 122, 159, 134 ( vānmanas-  
 karman ).  
 vākpathodāharaṇa 125.  
 vākpajñapti 135 ( na ~ ḥ ).

vācā 8.  
 vāṇi 26 v.

vāda  
 kaḥ punar vādo 125, 141.  
 mṛṣāvāda 4.

vādin  
 ekāṃtvādin 28 v.  
 dharmārthavādin 14 v.  
 ātmavādin 134.  
 çunyatāvādin 123.

vānara  
 vānarasadṛça 99.

vāyu 32 v.  
 vāyusadṛça 98.  
 vāyudhātu 32, 54.

vārāpe 159 ( opt. : vārāpeya ).  
 158 has instead : vārāvāpeya.

vāla 77 v.

vālikā  
 gaṃgavālikā 20 v.

vāluka  
 gaṃgānadivālukasama 158.

vālukā  
 gaṃgānadivālukāsama 158, 159.

vāsa  
 araṇyavāsa 17, 19, 25, 155.  
 vāso ... araṇyaçānte 27 v.  
 vanavāsa 107 v.

vāhin 153, 154.

vikalpa 87 v., 94, 136 v.

avikalpa 87.  
 nirvikalpa 87.

vikalpanā  
 na vikalpanā 135.

vikāra 108.  
 cittavikāra 108 v.

vikiraṇa  
 vikiraṇa—dharma 152.

vikurvita  
 buddhavikurvita 89.

vikriḍanātā  
 paṃcābhijñāvikriḍanātā 25.

vikṣepa  
 cittavikṣepa 95.  
 ...stavikṣepa 161.  
 pādavikṣepa 161.

vigama 102.  
 cp. : avigama.

vigarhaṇā 113 v.

vigrāhika 13 v.

vighna 1 v.

vic<sup>1</sup>  
 vi- 104, 144 ( vivikta ).  
 pravi- 105, 124 ( pravivikta ).

vicikitsā 7.  
 vicitra 13, 99.  
 vicitrika 25.  
 vicchandana 118.  
 vijñaptika  
 cp. : avijñaptika.

vijñāna 61, 62.  
 yā ... vijñānasya na nityam lti  
 pratyavekṣā/nānityam lti pratyavekṣā 53.  
 na vijñāna(m) 58, 103.  
 vijñānadhātu 54.

viṣapa 39.  
 viṣhapay 32 ( rnam par sgrub pa ).  
 viṣhape 32 v. ( viṣhapeti ).  
 lb. : viṣhapāṃti.

vitatha  
 vitathaviparyāsa 98.

vitarka 94.

vid<sup>1</sup> ( vetti ) 6 v., 51, 96, 125.  
 cp. : avidvaṃs.

vid<sup>3</sup> ( vindati ) 43 v. (Tib. : dmigs so); 137 v.  
 sam- 143.

vidadiya 8 v. read : nivadiya ( = skr. nivṛtya )

vidiç 40.

vidyā  
 cp. : avidyā.  
 vidyotpāda 146.

vidyut  
 vidyusadṛça ( sic ) 99.  
 savidyuta (!) 44 v.

vidveṣa 5.

vidveṣanātā  
 āryapakṣavidveṣanātā 113.

vidha  
 nānāvidha 32 v.  
 evaṃvidha 107 v.

vidhvamsana 152.

vinaya  
 pravartavinaya 134.  
 vinayaguptiḥpratiṣṭhita 134.  
 vinayadhara 134.

vināyaka 18 v.  
 vināçha 64.

vinigraha 65 v.

vinipāta 159.

vinipātana 48 v.

vipariṇāma  
 vipariṇāmadharma 152.

viparyāsa 94 (text not complete ).  
 vitathaviparyāsa 98.

vipaçyanā 154.

vipāka 16 v., 103.  
 karmavipākapratīsarāṇa 8.  
 vipākāpratīkāṅkṣaṇa 27 v.  
 vipākāpratīkāṅkṣaṇatā 16.  
 vipākāpratīkāṃkṣin 24.

vipula 44 v., 154.

vipratipatti 25.

vibodha ...  
 çithilabodhyaṃgavibodha ...154.

vibhrama  
 cakṣuvibhrama 161.

vimati 7.

vimala 104.

vimukti 144.  
 asaṃgāvīmukti 148.  
 vimuktijñānadarçana 144.  
 vimuktirasa 40.

vimokṣa 126 v.  
 adhyātmavimokṣa 125.  
 aṣṭavimokṣadhyaḥyin 83.  
 trivimokṣadhyaḥyin 83 v. (mistake).

virajas 138, 149.  
virecana 65 v.  
virāga 124, 125, 126 v.  
vilomay  
    prativilomay 141.  
vivarapaṭā  
    gambhīrārtha vivarapaṭā 22.  
vivarjanatā 25, 156.  
vivāda  
    cp. : avivāda.  
vividha 30 v., 98, 100.  
vividhaṃ kṣipanto 1 v.  
viveka  
    vivekakāma 15 v.  
    vivekārtha 156.  
    vivekārthika 15.  
vivekatā  
    kāyacittavivekatā 104, 155.  
viç<sup>1</sup>  
    abhini- 125.  
    pra- 40.  
viçla 132 v.  
viçuddhatā  
    atyamtvaiçuddhatā 104.  
viçuddhi  
    çilaviçuddhinirdeça 139.  
viçeça 6 v.  
    viçeçaçāmitā 6.  
viçvāsa 14.  
viça 48.  
    kleçaviça 48.  
    viçāgnitulya 116 v.  
viçama 104.  
viçaya  
    viçayābhilāṣin 99.  
viçamvādana  
    cp. : avisamvādana.  
vistara  
    vistareṇa 2.  
visvāpana 126 v.  
    parasya visvāpanahetu kurvati Tib. :  
    gzhan dag ŋo mçhar hzin du gzhug  
    phyir byed.  
vihāra a) (sanctuary) 158.  
    b) dhyānasukhavihāra 142.  
    brahmavihāra 25, 153.

catvāra brahāç ca vihāra bhāvayet 27 v.  
vihārin 9, 105, 134.  
vlrya 25, 27 v., 97, 151.  
    dṛḡhaviryā 153.  
    mahābalaviryā 151.  
viryatā  
    utaptaviryatā 155.  
vr̥kṣa 39.  
vr̥thā  
    vr̥thāçramas 129 v. (so to be read in-  
    stead of vr̥thā çramas).  
vr̥ddhi 5 v.  
vr̥ṣṭi  
    saddharmavr̥ṣṭi 43, 44.  
ve 109 v.  
vega 83, 154.  
vedaka 142, 143.  
vedanā 53, 61, 95, 161.  
vedayita  
    saip (jñā) vedayitanirodhasamāpatti 144.  
velā 136, 141.  
veṣṭh  
    pari- 122.  
vaiḍūrya 85, 91 v., 92.  
    vaiḍūryamaṇi 85 v.  
    vaiḍūryamaṇiratna 91.  
    vaiḍūryaratna 92 v.  
    vaiḍūryamahāmaṇiratna 131.  
vaidya 65, 96, 129.  
    vaidyarājan 96 (= Jivaka).  
    vaidyāṃtevasin 96.  
vyaṃjana  
    vyaṃjanapratisaraṇa 10.  
vyatikrama  
    çikṣāvvyatikrama 103.  
vyabhra 43.  
vyavadāna 59.  
vyavasthāna 103.  
vyādhi 87, 129.  
    kleçavyādhi 129, 130.  
vyāpāda 7.  
vyutthānatā  
    cp. : avyutthānatā.  
vraj 128 v., 130 v.  
    pra-  
    pravrajita 13 v., 111 - 114, 140.  
vraṇa 116.  
vrata 107 v. (çilavrata).

çams  
    pra- 1 v., 6 v., 12 v., 14 v., 20 v., 28 v.,  
    137 v. (praçasta).  
çak 48, 96, 128, 129.  
çakti 71.  
çakya 33, 48 v., 139.  
çatṭhya 4 v.  
çata 46, 71, 82, 92, 138, 139, 140, 141, 142,  
    145, 149, 155.  
    duḥkhaçata 107 v.  
    caturottararogaçataprāptānāṃ satvānāṃ  
    (?) 152 (Tib. transl. differs).  
çatimām 159.  
çatra 29 v.  
    ariçatrumārapatha 154.  
çabda 104, 105, 106, 154.  
    kirtiçabdaçloka 3, 7, 15.  
    kirtiçabdaçlokaçramaṇa 121, 124.  
    kirtiçabdaçlokaḥ çramaṇaḥ 124.  
    çabda—avabhāsa 105.  
    çabda—niḥsaraṇa 106.  
    çabdārāma 101.  
çam  
    çānta 143, 153.  
    cp. : açānta.  
    araṇyaçānta 27 v.  
    çāntapraçāntaupaçāntamānaso 136 v.  
    çāntaṃ nirvāṇaṃ 94.  
    çāntatavi (?) 107 v. (Tib. : yid zhi)  
    çame 87 v.  
    upa- 136 v.  
    pra- 136 v.  
    praçamaṃ 87.  
çama 123.  
    na çamo 135.  
çamatha  
    çamathaniddhyapti 154.  
çalya 120, 153.  
çastra  
    çastragrahaṇa 50.  
çatṭhya 3 v.  
çatṭhya 3.

çatṭhyatā  
    apagatamāyāçatṭhyatā 4.  
çānti 126 v.  
çāyin  
    uttānaçāyin 93.  
çāli  
    çāliksetra 49.  
çāçvatatva  
    cp. : açāçvatatva.  
çāsana 140.  
    buddhaçāsana 136 v.  
çāstar 4 v., 145.  
    çāstṛsamjñā 4.  
çāstra  
    sarvaçāstragrāhaṇajñāna 89.  
çikṣ<sup>1</sup> 134, 150.  
    açikṣita 50.  
    çikṣitukāma 52, 150.  
    çikṣā 90, 91, 103, 137 v., 150.  
    çikṣāvvyatikrama 103.  
    çikṣāpada 134.  
    çikṣāpadasamatikrama 120.  
çithila  
    çithilabodhyaṃgavibodha... 154.  
çira (= çiras)  
    kṛṣṇaçira 93.  
    muḥḍaçiraḥ 122, 126 v. (-aḥç-).  
    çiras 132, 133, 145.  
    çilpa 153.  
    çirṣa 132 v.  
    çila 10, 20 v., 24, 36, 91, 107 v., 115, 117 v., 124,  
    126 v., 133 v., 135, 136 v., 137 v., 144.  
    cp. : duḥçila,  
    ātmaçilotkarṣaṇā 135.  
    duḥçilaçila 27 v.  
    çilakaḥpanā 135.  
    çilagaṇa 11 v., 129 v.  
    çilaphala 153.  
    çilamanyanā 135.  
    çiladbhava 27 v. (Tib. transl. : çhui  
    khrims srid pa).

çilaviçuddhınırdeça 139.  
 çilasampadā 137 v.  
 çilasamvara 2i.  
 çilasamvṛta 10 v.  
 çilavant 11, 25, 117, 136 v.  
 çilavanta, - vanta 136 v.  
 çilavantaṃpratirūpaka 134.  
 çilavatān iti 124 must be a nom. according to the parallel passages, but I do not understand the form. (mistake for çilavān ? or çilavanta ?)  
 çukla  
 sarvaçukladharma 30, 31, 34.  
 çuklapakṣa 34.  
 çuci  
 cp. : açuci.  
 çucisamjñā 100.  
 çuddha  
 ājīvaçuddha 6 v.  
 āçayaçuddha 30, 34, 47.  
 çuddhāçaya 30 v., 34 v., 47 v.  
 çuddhasatva 4 v., 81 v.  
 cilttena çuddhena 20 v.  
 çuddhehi dharmehi 34 v.  
 çuddhatā  
 āçayaçuddhatā 8.  
 çuddhi 91 v.  
 āçayaçuddhi 155.  
 āçayiçuddhiyukta 8 v.  
 çudh  
 çuddha 137 v.  
 cp. : açuddha.  
 çodhay  
 suçodhita 153.  
 pari-  
 pariçuddha 125, 134.  
 cp. : aparīçuddha.  
 vi-  
 viçuddha 104, 136 v., 137 v., 138, 149.  
 viçodhay 131.  
 çunya 16 v., 70.  
 atyaṃtaçunya 126 v.  
 çunyata  
 çunyatabuddhagoçara 137 v.

çunyatā 16, 63, 64, 65, 70, 94, 125.  
 atyantaçunyatā 64.  
 aparāntaçunyatā 64.  
 purvāntaçunyatā 64.  
 pratyutpannaçunyatā 64.  
 çunyatādṛṣṭi 64, 65, 125.  
 çunyatānupalaṃbheṣu dharmeṣu 97.  
 çunyatānupalaṃbhāç ca dharmeṣu çrutvā 123.  
 çunyatārtha 156.  
 çunyatāvādin 123.  
 çubh<sup>3</sup> 127 v.  
 çobhe 133 v. ( çobheX ).  
 çubha 31 v., 104.  
 cp. : açubha.  
 açubhe çubhasamjñā 94.  
 çubhagandha 133 v.  
 çuçrūṣa ( sic )  
 guruçuçrūṣa 10.  
 çūnya ( cp. : çunya ) 63, 70, 126 v., 144.  
 çūnyatā 64 ( cp. : çunyatā ).  
 çūra  
 çūratūraga 153.  
 çoka 61.  
 çraddhā 8, 9 v.  
 çraddhādeya 9.  
 çraddhādeyaparibhoga 115.  
 çrama  
 vṛthāçrama 129 v. ( read : vṛthāçramas. )  
 çramaṇa 105, 107 v., 121, 122, 123, 124, 125, 126 v., 127, 128.  
 ācāraguptikuhakaçramaṇa 121, 123.  
 ācāraguptikuhakaḥ çramaṇaḥ 123.  
 kirtīçabdaçlokaçramaṇa 121, 124.  
 kirtīçabdaçlokaḥ çramaṇaḥ 124.  
 kirtīyaçlokaçramaṇa 126 v.  
 bhūtapratipattiçramaṇa 121.  
 bhūtapratipattiḥ çramaṇaḥ 125.  
 varṇarūpaliṅgasamsthānaçramaṇa 121, 122.  
 çramaṇadharmā 142.  
 çramaṇaçramaṇabhūmi 148. ( Tib. transl. differing ).  
 çrava 17 v.  
 çravaṇa  
 dharmāçravaṇa 25, 27 v.  
 ṣaṭpāramitāçravaṇa 17.

crāmaṇya 124, 127 v.  
 çrāmaṇyāyoga 125 ( read : -yayo- ? ).  
 çrāvaka 13 v., 46, 77 v., 78, 80, 82, 83 v., 84, 85, 90, 91, 92, 146, 147.  
 anyatirthikaçrāvaka 140.  
 — — citta prathame bodhisatvo abhibhavati pṛthakcchrāvakān guṇān 85 v. ( Tib. transl. differing ).  
 çrāvakayāniya 13.  
 çrāvakaçamgha 159.  
 çri<sup>4</sup>  
 ā- 64, 107 v. ( āçrita ).  
 65 v. ( āçṛta ).  
 ni-  
 lokanīçrita 136 v.  
 samni- 95 ( samniçrita ).  
 niḥ- 24 ( ... niḥçrita ).  
 çru<sup>4</sup>  
 preamble, 5 v., 10, 123, 125, 126 v., 134, 139, 140, 146, 159, 160.  
 yathāçruta 2.  
 cp. : açruta.  
 duçruta.  
 suçruta.  
 çuçrūṣ 9.  
 çruta ( noun ) 9 v., 27 v., 36, 91 v., 124, 126 v., 129.  
 alpāçruta 43, 50.  
 ṣaḍāyatana 61, 62.  
 ṣaṭpāramitā  
 ṣaṭpāramitābodhisatvapīṭakaparyeṣṭi 6.  
 ṣaṭpāramitāçravaṇa 17.  
 samyojana 39.  
 samvara 133 v.  
 cp. : asaṃvara.  
 na samvaro 103.  
 indriyaçamvara 22.  
 prātimokṣasaṃvarasaṃvṛta 134.  
 lokikaçamvara 106.  
 çilasamvara 21.  
 samvāsa 81 v.

hahuçruta 124, 129, 130, 131, 133.  
 çrutaprajñakari 14 v.  
 çrutaprajñopastambha 14.  
 çrutāṭṭpatā 15.  
 çrutārthatā 24.  
 çrutoddhata 9.  
 çreṣṭhin 84, 86.  
 çreṣṭhiputra 133.  
 çrotra  
 çrotra—āyatana 55.  
 çloka 3, 7, 15 ( kirtīçabdaçloka ); 125.  
 kirtīçabdaçlokaçramaṇa 121, 124.  
 kirtīçabdaçlokaḥ çramaṇaḥ 124.  
 kirtīyaçlokaçramaṇa 126 v.  
 lābhasatkāraçlokaçbandhana 112.  
 çvan  
 çvasadṛça 6.  
 çvacittasādṛça 6 v.  
 çvaloṣṭatulya 107 v.  
 çvaloṣṭānujavanasadṛça 105.  
 çvaloṣṭvanujavanasadṛça 106.  
 na çvaloṣṭvanujavanasadṛça 107.  
 çvaloṣṭvānujavanasadṛça 105.  
 çvas<sup>4</sup>  
 vi- 11 v.  
 çvāna 105, 107 v.  
 ṣ  
 ṣoḍaça  
 sārddham. . . . ṣoḍaçaçbhīr bodhisatvasahasraih preamble.  
 ṣ  
 samṣarga 13 v. ( read : ātmārthasamṣarga instead of alpārthasamṣarga ? cp. : Tib. transl. ), 126 v.  
 cp. : asaṃsarga.  
 samṣāra 16, 81, 83 v., 125, 148.  
 samṣār( āṇa )vapṛāpta 152.  
 samṣkāra 53, 61, 62, 94, 102.  
 samṣkrta 59.  
 cp. : asaṃskṛta.



saṃstha 83 v., 129 v.  
 saṃsthāna  
   varṇarūpaliṅgasamsthānaçramaṇa 121, 122.  
   saṃsthānalōga 126 v.  
 saṃsthānatā  
   vicitrakarmasamsthānatā 99.  
 sakaṣāyacitta 117 v.  
 sakāçça 81 v., 117 v.  
   sakāçāt 146.  
 sakāçāya 117 ( rūog pa daṅ bcas pa ).  
 sakoṭṭarāja 86 v. ( sakoṭṭarājā ...paurāḥ ).  
 sagaurava 2, 10, 28 v.  
 saṃkara  
   saṃkarakūṭa 49.  
 saṃkalpanā  
   na saṃkalpanā 135.  
 saṃkāru 49 v. ( verschlimmbesserter präkritisch nom. : saṃkāru = skr. saṃkāro ).  
 saṃkleçça 59.  
 saṃkhyā 20 v., 159.  
 saṃgraha  
   āmātyasaṃgraha 42 v.  
   āmiṣasaṃgraha 13 v.  
   lokāmiṣasaṃgraha 13.  
   upāyasaṃgraha 42 v.  
   dharmaṣaṃgraha 13.  
   dharmasya saṃgraha 13 v.  
   sarvakuçaladharmasaṃgraha 19.  
   kuçalāna dharmāṇa ... saṃgrahārthe 19 v.  
   duḥçilapāpadharmasaṃgraha 11.  
   satveṣu ca saṃgraha yo jinoktā 19 v.  
   catuḥsaṃgraha 27 v.  
   ..... saṃgrahatā ... 20 v. (?) (decayed).  
 saṃgrahavastu  
   catuḥsaṃgrahavastu 25, 153.  
   c ... saṃgrahavastu 19.  
 saṃgrāma  
   saṃgrāmabheri 101.  
 saṃgha  
   āryasaṃgha 125.  
   devasaṃgha 41 v.  
   bhikṣusaṃgha preamble.  
   çrāvakaṣaṃgha 159.

saṃghāṭi 122.  
 sacet 93, 106.  
 sañj 110 (sajyati).  
   sakta 15 v., 136 v.  
   cp. : asakta.  
   avabaddhasakta 136 v. (Tib. transl. : bcūs daṅ chags med ).  
   pra- 15 v. (prasakta).  
 saṃjjananatā  
   sarvaduḥkhasaṃjjananatā 99.  
 saṃjānaka 142, 143.  
 saṃjñā 8 v., 53, 82 v., 136 v., 144.  
   cp. : asaṃjñā.  
   anātmīye ātmīyasaṃjñā 94, 100.  
   anītye nītyasaṃjñā 94, 100.  
   açubhe çubhasaṃjñā 94.  
   açuco çucisaṃjñā 100.  
   duḥkhe sukhasaṃjñā 94, 100.  
   putrasaṃjñā 82 (read : putrasaṃjñōtpadyeta instead of : putrasaṃjñā manyeta ).  
   putrasaṃjñā 82 v.  
   çāstṛsaṃjñā 4.  
   çāstāra saṃjñā 4 v.  
   saṃjñābandhana 144.  
   saṃjñāvedayitanirodhasamāpatti 144.  
 saṃjñin  
   ātmasaṃjñin 136 v.  
   pareṣu saṃjñin 136 v.  
   prapātasamjñin (?) 123, 126 v. (Tib. transl. : hdu çes pa) cp. : saṃjñi.  
 saṃjñi (fem. noun!)  
   aprasādasamjñim utpādayati 123.  
 sata 16 v. (rtag tu), = sada.  
 satkāya  
   satkāyadṛṣṭi 134, 137 v., 154.  
 satkar 25, 27 v., 159, 160.  
 satkāra 5, 15, 112, 125, 126 v., 131.  
 satpuruṣa 150.  
 satya 28 v., 104.  
   satyagurukatā 25.  
   satyavacana 8.  
   satyārtha 156.

satyatā  
   paramārthasatyatā 104 (read : -satyatayā instead of satyayā ).  
 satva (living being) 3, 4, 6, 7, 12 v., 16 v., 18 v., 19 v., 26 v., 27 v., 30 v., 35, 37, 44, 47, 81, 87 v., 93, 96, 134 (decayed). (philosophical term) 135, 142, 143.  
   aparipāçiteṣu satveṣu 11.  
   abhājanibhūteṣu satveṣu 11.  
   udārādhimuktikeṣu satveṣu 11.  
   samyakpratyupasthiteṣu satveṣu çilavatsu 11.  
   duḥçilasatva 11 v., 20 (-leṣu.. satveṣu).  
   durbaleṣu satveṣu 20.  
   pratipattivipratipattisthitānā satvānām 25.  
   mahāyānasamprasthitānām.. satvānām(?) 118.  
   anavaropitakuçalamūle pāpamitraparigḥiter anādhimuktibahule satvair 139.  
   caturōttararogaçataprāptānām satvānām (?) 152.  
   cp. : niḥsatva.  
   agrasatva 20 v.  
   varāgrasatva 8 v.  
   daridrasatva 80 v.  
   lakṣaṇapūnyasatva 83 v.  
   mahāsatva 23, 26, 29, 150, 156.  
   çuddhasatva 4 v., 81 v.  
   sarvasatva 4, 6, 7, 12, 16, 18, 19, 20, 23, 24, 29, 30, 34, 37, 47, 87, 93, 96, 152, 155.  
   sarveṣu satveṣu 26 v.  
   satvakāya 18 v.  
   satva—dṛṣṭi 125.  
   satvaduhkhāpanayana 15.  
   nasatva—pratyavekṣā 52.  
   satvapariṣāka 16.  
   satvaprajñāpti  
   na satvaprajñāptiḥ 135.  
   satvārthodyukta 93.  
 sad<sup>1</sup>  
   ni- 91, 145.  
   niṣaṇ(ṇa) 161.  
   pra- 12 v., 17 v., 86 v. (prasanna).  
 sada 4 v., 7 v., 12 v., 20 v.  
 sadā 7 v., 9 v., 10 v., 16 v., 17 v., 19 v., 27 v., 28 v., 34 v., 91 v., 100, 101, 104, 126 v.  
 sadṛça  
   amitrāsadṛça 99.  
   arisadṛça 100.  
   ākāçasadṛça 99.

ojāhārayakṣasadṛça 100.  
 citrakarasadṛça 99.  
 corasadṛça 101.  
 jarjaragḥasadṛça 152.  
 jivakavaidyarājasadṛça 96.  
 nadisrotasadṛça 98.  
 nilamakṣikāsadṛça 100.  
 pagataṅganetrāsadṛça 101.  
 pāṃsvāgārasadṛça 100.  
 pratyarthikasadṛça 100.  
 pradiṇçāsadṛça 98.  
 bhavanasadṛça 107.  
 matsyabaḍḍiçasadṛça 100.  
 māyāsadṛça 98.  
 rasahhojyaçeṣisadṛça 101.  
 rājasadṛça 99.  
 vānarasadṛça 99.  
 vāyusadṛça 98.  
 vidyusadṛça (sic) 99.  
 çvasadṛça 6.  
 çvacittasādṛça 6 v.  
 çvaloṣṭvānujavanasadṛça 106, 107.  
 çvaloṣṭvānujavanasadṛça 105.  
 saṃgrāmabherisadṛça 101.  
 svapnasadṛça 100.  
 sadeva 86 v.  
 sadevamānuṣikā prajā 149.  
 sadevaka 84, 86, 91, 160.  
 saddharma  
   saddharmanau 155.  
   saddharmaparigraha 21.  
   saddharmaparyeṣṭi 19, 24, 27 v.  
   saddharmapratikṣepa 115 v.  
   saddharmasya pratikṣepa 115 v.  
   saddharnamegha 44 v.  
   saddharmavṛṣṭi 43, 44.  
 saddhārmika 6 v.  
 saṃtati 98. (mistake; read : saṃjñāyā.)  
 saṃtuṣṭi 96.  
 saṃtrāsa 134, 141, 142.  
 saṃdarçitā 25.  
 saṃnipāta  
   gaṇasaṃnipāta 125.  
 sapta  
   bodhyaṅga ... sapta 45 v.  
   sapta bodhyaṅgāni 95.  
   saptabodhyaṅgasamabhāra 153.  
   saptaratna (of a cakravartin) 45. (seven jewels) 159.  
   saptaratnamaya 159.  
   saptarātra 83.

saptātriṃśad  
 sap(ātriṃśad bodhapakṣyā  
 dharmā(ḥ) 45.  
 sapraṭiṣṭa 10.  
 sapradeṣa 10 v.  
 sabala 30 v.  
 sabrahmacārin 147.  
 sama 47, 103, 137 v.  
 samaṃ car 12 v.  
 gaṅgānadivālukasama 158, 159 (-kāś-).  
 samacaryā 23.  
 samacitta 12 v., 87 v.  
 sarvasamacittasambhārā... 153.  
 samacittatā 12, 23, 26 v., 87.  
 samadharmadeṣanā 12.  
 samatā  
 ākāśasamatā 103.  
 bhūtābhūtasamatā 104.  
 samatāpratiṣṭhita 16 v.  
 samatikrama  
 avidyābhāgyākāśasamatikrama 21.  
 cikṣāpadasamatikrama 120.  
 samatikramaṇa  
 mārāpathasamatikramaṇā dharmāḥ 18.  
 samanta  
 samantāt 5 v., 110 v.  
 samantato 110 v.  
 Samantāloka 150, 151, 153, 155, 156.  
 samaya preamble.  
 samartha 82 v., 96.  
 cp.: asamartha.  
 samācāra  
 pāpadharṇasamācāra 122.  
 samādānana 25.  
 samādāpaka  
 pravrajyāsamādāpaka 14.  
 samādāpanatā 12.  
 samādhl 10, 91, 126 v., 137 v., 144.  
 samāna( part. praes. of as ) 83, 106, 140.  
 samāpatti  
 saṃjūāvedayita(niro)dbasamāpatti 144.  
 samutthāpaka 142.  
 samutpāda  
 pratityasamutpāda 94.  
 samudaya 61.  
 samudācāra 122.  
 samudānatā 25.

samudānana.-nā 19, 19 v., 27 v.  
 samudānaya...  
 sarvakuṣalamūlasamudānaya... 155.  
 samudra  
 mahāsamudra 40.  
 samūha (according to Tibetan = saṃmoha ).  
 dharmasamūha 95.  
 saṃpadā  
 çilasampadā 137 v.  
 saṃprakāçanātā 11.  
 saṃprakāçanā 11.  
 saṃprajānacārin 123.  
 saṃbuddha  
 saṃbuddhamārga 14 v.  
 cp.: samyaksambuddha.  
 saṃbodhi 124.  
 saṃbodhicitta 46 v.  
 cp.: samyaksambodhi.  
 saṃbhāra  
 puṇyasambhāra 20.  
 sarvasamacittasambhāra 153.  
 saptabodhyamgasambhāra 153.  
 samyak  
 samyak kurute prayogaṃ 47 v.  
 samyaggat.ḥ 136 v.  
 samyakpratyupasthita 11.  
 samyakprayukta 12 v.  
 samyakprayoga 47.  
 samyakprayogātā 12.  
 samyakprayogārthatā 156.  
 samyakprahāṇa 154.  
 catvāri samyakprahāṇāni 95.  
 samyaksamudānāyitavya 93, 96.  
 samyaksambuddha 140, 158.  
 samyaksambodhi preamble, 4, 91.  
 samyaksthita 11 v.  
 sar  
 ni- 8 ( read : nivṛtya ).  
 niḥ- 64, 65.  
 prati- 64.  
 saṃ- 81, 125, 144.  
 sarj<sup>3</sup>  
 ut- 18 v., 28 v., 90, 93.  
 visarjay- 149.  
 saṃ-  
 asaṃsṛṣṭa 123.

sarva 4, 6, 7, 8, 9 v., 12, 14, 16, 18, 19, 20, 23-26,  
 29 - 34, 37, 40, 42, 47, 52, 59, 65,  
 79 v., 84-89, 91, 93-96, 98, 99, 101,  
 103, 104, 109, 125, 126 v., 131, 134, 135,  
 136 v., 148, 152 - 155, 159.  
 sarvajña  
 sarvajñajñānāvatarapaṭā 23.  
 sarvajñajñānottaraṇa 26 v.  
 sarvajñatā 41, 49.  
 sarvatra 36.  
 sarvadā 112 v.  
 sarṣaṇa 78.  
 salakṣaṇa 82 v.  
 sallakṣaṇa 86 v. ( mṅhan ldan ).  
 sasainya 30 v.  
 sasya 31, 44.  
 saha 80 v.  
 sahasra preamble, 71, 82.  
 aṣṭābhīr bhikṣusahasraṇi preamble.  
 dvātriṃśatīnāṃ ca prāṇasahasrāṇāṃ  
 138, 149.  
 çatasahasra 46, 71, 82, 92, 155.  
 sahasrimām 159.  
 sahāya  
 cp.: kusahāya.  
 sāksin 6.  
 sāksikar 6 v.  
 sāksīkryā 143.  
 sāksīkriyā 125.  
 sādrça 6 v.  
 sāṇṭikāt 81.  
 sāra  
 anādattasāra 120, 152.  
 dṛḍhasāra 153.  
 dharmārthasāra 10 v.  
 pratipattisāra 150.  
 sārddhaṃ 80, 81 v.  
 sārddhaṃ preamble.  
 sāvadya 59.  
 sāveksin  
 kāyasāveksin 136 v.  
 sāsrava 59.  
 siṅha 36.  
 sic<sup>1</sup>  
 abhi- 80, 81 ( mürdhnābhiṣikta ).  
 cp.: abhiṣekya.  
 sidh<sup>1</sup> preamble ( siddham ).

sukarmatā  
 cittasukarmatā 27 v.  
 sukṛta 153.  
 sukṛtakarmakārin 40.  
 sukha 15 v., 26 v., 103, 109 v., 141.  
 duḥkhe sukhasaṃjñā 94, 100.  
 ātmasukha 15.  
 dhyānasukhavihāra 142.  
 hitasukhādhyāçayātā 23.  
 sukhopadhāna 159.  
 sukhālika  
 sukhālikānuyoga 105.  
 sugata 6 v., 8 v., 9 v., 10 v. ( sugatasya putrāḥ ),  
 14 v., 17 v., 18 v., 19 v., 28 v., 32 v., 82 v.,  
 91 v., 107 v., 137 v., 157.  
 sugatāmaja 14 v., 31 v.  
 sugatorasa 28 v.  
 sucintita 154.  
 sucokṣa 49 v.  
 ( saṃkārur... sucokṣo : mi gcañ lud ).  
 suta 80 v., 82 v.  
 jinānāṃ suta 35 v.  
 suta (= sūta ) 108.  
 sudānta 37.  
 sudāntacitta 37, 137 v.  
 sudūra 5 v.  
 sudūradūraṃ... 5 v.  
 sudhauta 131.  
 sunirikṣita 154.  
 suniṣṭhita 153.  
 suparimārjita 131.  
 supātrapāṇaiḥ parigṛhitāḥ 122.  
 suprakṣāliita 131.  
 supratirakṣita 153.  
 suprahīṇa 39 v. ( Tib: ma spañs na ).  
 subaddha 153.  
 Subhūti 144, 145, 146, 147, 148, 149.  
 subhōjana 9 v., 10 v.  
 sumitratā 26 v.  
 Sumeru 41.  
 Sumerumātra 64, 85.  
 suvaca(s) ( bahuvrīhi ) 10, 10 v.  
 suvarṇa  
 suvarṇamālā 132.  
 suçodhita 153.  
 suçruta 6, 10.  
 susthita 10 v., 12 v., 36 v.

susnāta 133 v.  
 sū<sup>s</sup>  
 pra- 157.  
 prasuta (sic) 159.  
 sūcay 144.  
 sūta cp.: suta.  
 aṣvasūta 108 v.  
 sūtrānta  
 sūtrāntarājñāt 157.  
 sūtrāntarājñā (abl.) 159.  
 sūtrāntarā . . . . 157.  
 sūrata 107 v.  
 sūrya 35 v.  
 sūryamaṇḍala 35.  
 sūryaraçmi 35.  
 sev 7 v., 9 v., 10 v., 13, 20 v., 27 v., 144 v.  
 adhiseve 20 v.  
 ni- 3 v., 5 v., 8 v., 11 v., 14 v., 18 v.,  
 20 v., 28 v.  
 sevanatā 20, 25.  
 sevanā 117 v.  
 gṛhapatipakṣasevanā 113.  
 gṛhasthapakṣasya ca sevanā 113 v.  
 sevin 126 v.  
 sainya  
 sasainya 30 v.  
 balasainya 33.  
 sopadrava 93.  
 sopakleçça 93.  
 sopāyāsa 93.  
 soratya 153.  
 skand  
 pra- 140.  
 skandha 140, 146  
 āpskandha 40.  
 duḥkhaskandha 61.  
 puṇyaskandha 159.  
 pūrvakapuṇyaskandha 159.  
 skandhamārānupalabdhitva 148.  
 skhal 108.  
 skhalita 11; 6 v. (decayed).  
 ātmaskhalita 24.  
 doṣāntaraskhalitagaveṣin 6.  
 paraskhalita 24.  
 bodhisatvaskhalita 11.  
 skhalitātmadoṣ . . . 27 v.  
 star<sup>1</sup>  
 vi- 154 (vistīrṇa).  
 stu<sup>1</sup>  
 saṃ- 21.

stūpa 159.  
 -stha  
 dharmārṇavastha 128 v. (read: dharmārṇavasthāpi instead of dharmārṇavasthāmi, Tib. transl.: gnas kyañ).  
 saṃvarasīha 133 v.  
 sthā 4, 79 v., 83, 152, 160.  
 sthita 3 v.? (decayed), 6 v., 8 v., 25, 29 v., 41 v., 47 v., 83 v., 91 v., 106, 134, 137 v., 148.  
 sthātavya 150.  
 samyaksthita 11 v.  
 cp.: susthita.  
 ava-  
 anavasthita 98, 99.  
 vyava-  
 avyavasthita 99.  
 ut-  
 utthita 44 v.  
 utthāya 138, 139.  
 samut-  
 samutthita 44, 129 v.  
 upa-  
 upastbapitva 4 v.  
 pratyupa-  
 samyakpratyupasthita 11.  
 ni-  
 suniṣṭhita 153.  
 pra-  
 prasthita 4 v.  
 saṃpra-  
 saṃprasthita 148, 157.  
 prati-  
 pratiṣṭhita 4 v., 6 v., 8, 10 v., 16 v., 36, 41, 47, 96, 98 (apratīṣṭhita), 111, 134, 136 v.,  
 pratiṣṭhāya 137 v.  
 saṃ- 47.  
 sthāman 83.  
 sthāyin  
 acirasthāyin 152.  
 sthiti 97.  
 snapana  
 snapana—dharma 152.  
 snā<sup>1</sup>  
 susnāta 133 v.  
 sparç 3 v., 20 v., 91 v.

sparçā 61, 105, 106.  
 sparçā—avabhāsa 105.  
 sparçārāma 101.  
 cp.: niḥsaraṇa.  
 spṛhaṇatā 4, 25.  
 spṛhā 27 v., 83.  
 sphar 30.  
 sma preamble, 1, 93, 141.  
 smi  
 smitamukha 24.  
 smitamukhatva 26 v.  
 smṛti 153.  
 muṣitasmṛti 95.  
 smṛtimant 107 v.  
 smṛtyupasthāna  
 catvāri smṛtyupasthānāni 95.  
 catusmṛtyupasthāna 154.

srota  
 nadisrota 98.  
 svaka 116 v.  
 svakārtha . . 147.  
 karmasvaka 8 v.  
 sva  
 svadausapratichādanatā 116.  
 svalābha 22.  
 svapna  
 svapnasadṛçça 100.  
 svabhāva 63, 102, 131.  
 cp.: asvabhāva.  
 svarga  
 svargaloka 106.  
 svikaraṇa  
 upasthānaparicaryāsvikaraṇa 117.  
 sveda 161.

## H

ha 18 v., 151, 152.  
 han<sup>1</sup> 106.  
 nāmahatena 125 (so to be read instead of: nāmahetena?)  
 ud- 9.  
 upa- 39, 101.  
 cp.: anupahata.  
 ni- 30 v.  
 prati-  
 cp.: apratihata.  
 vi- 107 v.  
 har  
 vi- preamble, 30, 95, 105, 124, 134, 141, 142.  
 upasaṃ- 3 v.  
 hā<sup>2</sup> 1 v., 18 v., 34 v., 81 v., 103, 127 v.  
 cp.: hinayāna.  
 hāpay 6 v.  
 pra- 13 v., 144.  
 cp.: suprahīna.  
 vi- 5 v., 131.  
 hāra  
 oḥhārayakṣa 100. (cp.: Jātakamālā 41, 14.)

hāsyā  
 hāsyaprekṣya 4.  
 hi 36 v., 42 v., 48 v., 65 v., 71, 80, 82 v., 83, 91 v., 98, 99, 100, 101, 102, 106, 107, 127, 129 v., 136 v., 137 v., 139, 141, 149, 158.  
 hita 26 v.  
 ātmahita 13, 80 v.  
 hitasukhādhyāçayatā 23.  
 hitārtha 87 v.  
 himavant 87.  
 hina 103, 127 v.  
 hinayāna 11, 25.  
 hīneṣu yāneṣu 27 v.  
 hetu 4, 8 v., 64, 83, 88, 105, 126 v., 139, 140, 141, 151.  
 hetudharma 154.  
 hetupratyayajñāna 97.  
 hetupratyayatā 98.

## Misprints and Corrections.

- p. 1, heading: agra; cancel: 144.
- » ajāta; read: 102 instead of: 101.
  - » ajñāna; read: 70, 95.
  - » atha; read: 150 instead of: 149.
- p. 2, » adhiṣṭhāna; read: sarvabuddhāvīkūṣṭhāna instead of: sarva buddhāvīkūṣṭhāna.
- » addhyasana; read: mitrakulabhikṣākakulāddhyasanaṅgrahaṇa instead of: mitrakulabhikṣākakulāddhyasanaṅgrahaṇa.
  - » anarthika; read: 125, 126 v., 136. v.
  - » anirbhīna; read:
    - » çūnyānimitta 126 v.
    - » anirbhīna 84.
    - » anirvṛti 126 v.
    - » anīçraya
- p. 3, » anupalabdhatva; read:
  - » nāniçrayaḥ 103, 135.
  - » arthānupalabdhatva 147.
  - » anupalabdhitva
  - » kārakānupalabdhitva 147.
  - » skandhamārānupalabdhitva 148.
- » cancel: anupādatta 24.
  - » antarāya; read: amtarāya 113 v. and: amtarayakara instead of: amtarāyakara.
  - » antevāsīn; read: vaidyāntevāsīn instead of: vaidyāntevāsīn
  - » aparādhin; read: ātmāparādhin 8 instead of: 8 v.
- p. 4, » abhijñā; read: pañcābhijñā- instead of: pañcābhijñā-
- » abhīmānika; read: 118 instead of: 117.
- p. 5, » ayaça; read: 7 v. instead of: 7.
- » artha; read: paramārthārthapratisaraṇatā instead of: paramārthapratisaraṇatā.
  - » buddhārtha instead of: buddhartha.
  - » bahvārthakara instead of: bahvarthakara.
  - » svaparobhayaṛthekarabuddhaputra instead of: svaparobhayaṛthekarabuddhaputra.
- » arha; read: bheṣajyam instead of: bheṣajyam.
  - » alpa; cancel: v. behind: ātmārtha).
- p. 6, » avekṣaka; read: upekṣaka instead of: upsekṣaka.
- » açva; read: açvasūta 108 v.
  - » as; read: 97, 102, 105, 131 v., 132 v.,
  - » read: 151 instead of: 150.
  - » read: nāstīty ayam instead of: nāstīti ayam.
- p. 7, » ākāça; read: 78 v., 79 v., 103, 161.
- » ājāneya; read: 10, 153.
- p. 8, » ātmadoṣ...; read: skhallatmadōṣ... instead of: skhallātmadōṣ...
- » ātmaniya; read: na ca ātmanīyām.
  - » ātmiya; read: anātmīye ātmīyasaṃjñā instead of: anātmīye ātmasaṃjñā.
  - » ādī; read: «126 v., read:» instead of: «126 v. read:»
  - » āyata; read: lokāyata 13 v., 111. cancel: 111 behind lokāyatana.

- p. 9, heading: āsraḥ; read: anāsraḥ 59, 63, 139.
- » āsvāda; read: cādinavaṇi cā niḥsaraṇaṃ instead of: cādinavaṇi ca niḥsaraṇaṃ.
  - » l 3; read: samanū- 5 v., 28 v., etc.
  - » lkṣu; read: 49 instead of: 119 behind lkṣukṣetra.
- p. 10, » pañcendriya; read: 95 instead of: 71.
- » lkṣ; read: line 24 instead of: line 29.
  - » idṛça; read: idṛ(ça) 155.
  - » uttara; read: caturottararoçaṭaprapṛtānāṇi satvānām instead of: caturottararoçaṭaprapṛtānāṇi satvānām.
  - » udāra; add: 11 v. behind: udāra.
- p. 11, before heading upakleça. insert: upakrama 8.
- heading: upalambha; read: upalambha 64.
- heading: upastambha; read: upastambha.
- » upasthāna; read: upa(sthāna)pāricaryā instead of: upasthānapāricaryā.
  - » upāta; read: upātabhāra 26 v. (24: nupādatta).
  - » upāyāsa; read: upāyāsa 61. instead of: 61 v.
- p. 12, subheading ekānta; read: ekānta 145, and ekāntavādīn 28 v.
- heading eva; read: 35 instead of: 35 v.
- read: = evaṃ 77 v. instead of: = evaṃ 71 v.
- subheading: evam eva; the numbers 63 and 106 belong to heading: evaṃ.
- insert: oḥābhārayakṣa 100 (cp. Jātakamālā 41, 14) before oddhatya.
- p. 13, heading kar; read: 70 instead of: 65 and add: 83 v.
- read: karāpay 158, 159 (kārāpay).
- kālaṃ kar; read: 161 instead of: 160.
- abhisamkar; read: 77 v. instead of: 71 v.
- » kara; read: bahvārthakara instead of: bahvarthakara.
  - » karaṇa; read: na karaṇaṃ instead of: nakaraṇa.
  - » kardama; read: 38 v. instead of: 38.
  - » karman; read: vipāka... karmaṇaṃ (-āṇi) 16 v.
  - » read: kāyakarmapāriçuddhi instead of: kāyakarmapāriçuddhi.
  - » kalyāṇa; read: kalyāṇamitra 13 v., 14 v., 25, 27 v.
  - » bhūtakalyāṇamitra 14 (instead of: 14 v.).
- p. 14, » kāma; read: dharmakāma 1, 10 v., 15 v. (instead of: 1, 10<sup>a</sup>).
- » Kāçyapa; read: Mahākāçyapa 1, 93 (-kaç-), 139, 157, 158.
  - » kidṛça; read: 153 instead of: 152.
  - » kirtī; read: kirtīyaçlokaçramaṇa instead of: kirtīylokaçramaṇa.
- p. 15, » kunsanātā; read: jñānakunsanātā instead of: jñānakunsanātā.
- » kauçalya; read: upāyakauçalya 6 v., etc. (instead of: 6.)
  - » kram; prakram, read: 36 instead of: 36 v.
  - » kriyā; sāksikriyā, read: 125 instead of: 91.
- p. 16, » kleça; read: 130 v. instead of: 131 v.
- read: avidyābhāgyākleçasamatikrama instead of: avidyābhāgyākleçasamatikrama.
- » kṣapa, subheading tatṣapañjāta; read: 86 instead of: 86 v.
- p. 17, » gandha; çubhagandha; read: 133 v. instead of: 133.
- » gam; read: 107 v., 131 v. instead of: 107, 131.
  - » gambhira; read: gambhīrārthavivaraṇatā instead of: gambhīrārthavivaraṇatā.

- heading gāthā; read: 136 instead of: 136 v.
- p. 19, » caturbhi oghe; read: caturbhir oghe.  
 » catvāri smṛtyupasthānāni; read: 95 instead of: 94. (column 2 line 4 and l. 8).  
 » caturmahārājakāyika; read: 141 instead of: 40.  
 » candra; candramaṇḍala; read: 34 instead of: 74.
- p. 20, » cāra; add: 135.  
 » citta; read: 20 v., 95, 97-102. (instead of: 95, 98-102).  
 read: cittaṃ varabuddhabodhayeḥ instead of: varabuddhabodhaye.  
 read: bodhayi citta 28 v. instead of: bodhayi cittaṃ 28 v.  
 read: cāvaccittasādḥca instead of: cāvaccittasādḥca.  
 » subheading cittaprajñāpti; read: na cittaprajñāptiḥ instead of: na cittaprajñāpti.  
 » jāti; read: 91 v. instead of: 91.
- p. 21, » jinokta; read: jinokta 1 v., 19 v.
- p. 22, » jñāna; sarvajñānānottaraṇa; read: 26 v. instead of: 26  
 jñānabheṣajya; read: 87 v., 93. (instead of: 87 v., 96).  
 jñānabhaiṣajya; read: 87, 96. (instead of: 87, 93).  
 » taḍ; read: pratitāḍay instead of: pratyātāḍay.  
 » tatra; read: 36 instead of: 36 v.
- p. 23, » tad; tadyathāpi nāma; read: 108 instead of: 107.  
 » tamas; read: karmakleṣatamastimirapaṭalaparavyavanaddhaṇayana instead of:  
 —paravyavanaddhanayana.  
 » tāraṇa; read: 90 v. instead of: 90.  
 between tīra and tirthya insert: tirtha 154. cp.: tirthya.  
 heading tṛṣṇā; read: 128 instead of: 128 v.
- p. 24, » darṣana; read: tathāgatadarṣana 160 (-ṣāna), 161 v. instead of: tathāgatadarṣana,  
 160.  
 » daṣaṇ; read: daṣa kāyakarmapāriṣuddhi instead of: daṣakāyakarmapāriṣuddhi.  
 » deva; read: devasaṃgha 41 v. instead of: 41.  
 » devī; read: agradevī 83 v. instead of: 83.
- p. 26, » dvīpa; read: dvīpa 125.  
 » dhana; read: dhana 8 v.  
 » dhar; uddhar; read: 131 instead of: 131 v.  
 » dharmā; read: 1 instead of: 1 v., add: 12, 30 v., 36, 126 v., 152.  
 read: nairātmyeṇiṣatvaḥnirjīva- instead of: nairātmye niṣatvaḥ-  
 read: katamaḥ sa dharmo yaḥ pari(nirvā)syati instead of: katamaḥ  
 sa dharmo pari(nirvā)syati.  
 read: ebhiḥ cevāyusmanto instead of: ebhiḥ cevāyusmanto.
- p. 27, column 1, line 8, read: sarvāsu jātiṣu instead of: sarvajātiṣu.  
 » 1, » 27, read: catvāra...dharmā bodhisatvasya instead of: catvāra...bodhisat-  
 vasya.  
 » 38, read: bodhapakṣyā instead of: bodhipakṣyā.
- p. 28, heading dhātu; ābdhātu; read: 54 (ḥab-) instead of: 154.  
 ārupyadhātu; add: 94.
- p. 29, » nayana; read: karmakleṣatamastimirapaṭalaparavyavanaddhaṇayana instead of  
 karmakleṣatamastimirapaṭalaparavyavanaddhaṇayana.  
 » nāma; read: nāma 150 and cancel 150 under: tadyathāpi nāma.  
 » nāmarūpa; read: na nāmaṇi na rūpa. instead of: na nāma na rūpa.

- heading nikhila; read: 129 v. instead of: 129.  
 » nitya; add: 15 v.  
 read: na nityam 53-55.
- p. 30, » nīrāmiṣa; read: cittaena...nīrāmiṣeṇa 2, 20 v.  
 » nirmānatā; read: 6 v., 155.  
 » nīrvāṇa; add: 104, 125.  
 » niḥraya; read: na niḥrayo nāniḥrayaḥ instead of: na niḥrayo nāniḥrayo.  
 » ni; vini; read: avinita 122, vinīta 146.  
 » nairātma; nairātmakṣānti; read: 16 v. instead of: 16.
- p. 31, » pakṣya; read: bodhapakṣya instead of: bodhipakṣya.  
 » pañca; read: divyāḥ pañcabhiḥ kāmagaṇaiḥ instead of: pañcabhiḥ kāmagaṇaiḥ.  
 » pattiyate; read: pattiyati.  
 » pād; pratyutpad; read: 102 instead of: 104.
- p. 32, » para; svaparobhayārthekarabuddhaputra; read: 80 v. instead of: 80.  
 » paribhōga; read: cṛaddhādeyaparibhoga instead of: cṛaddhādeyabhoga.  
 » paḥ; read: 4 v., 9 v., 10 v., 77 v., instead of: 4, 9, 10 v., 71 v.,  
 » putra; kulaputra; add: 151.
- p. 33, » punar; read: .....125, 138, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 148,  
 punar aparāṇi 53, 55, 63, 134 (not 114).
- p. 34, » pūrva; read: purvāntaḥcunyatā instead of: pūrvaṅtaḥcunyatā.  
 » prajñā; read: yoniḥcōmanasikāraprajñāpratyavekṣaṇa instead of: yoniḥcōmanasikā-  
 raprajñāpratyavekṣaṇa.
- p. 36, » prayoga; add: samyakprayogatā 12.  
 » praçama; read: na praçamaḥ instead of: na praçamo.
- p. 37, » bandh; read: pra-, ekajātiprabaddha instead of: prati-, ekajātipratibaddha.  
 » bahis; cancel 128.  
 » buddha; add: 82 v.  
 read: buddhavikurvita 89.  
 buddhavikurvitaḍhiṣṭhāna  
 buddhaçāsana 136 v.  
 buddhārṭha 42 v.
- » bodha; read: nam mkhaḥ instead of: mkhaḥ.
- p. 38, column 1, line 1, read: bodhapakṣyā instead of: bodhipakṣyā.
- p. 38, heading bhagavant; read: 136 instead of: 136 v.  
 » bhāṣ; read: 136 instead of: 136 v.  
 » bhāṣita; add: 159.
- p. 39, column 1, line 1, read: sārddhaṇim aṣṭābhir instead of: sārddhaṇim aṣṭabhir.  
 heading bhū, add: 92.  
 » bheṣajya, jñānabheṣajya, add: 93.  
 » bhaiṣajya, add: 130.  
 jñānabhaiṣajya 87, 96, 97 instead of: 87, 93, 96.  
 » bhram; pari-; read: 129 v. instead of: 129.  
 » maṇi, kācamaṇi; read: 85 v. (-cā-) instead of: 85.  
 » manorama; read: 133 v. instead of: 133.  
 » mantra; read: maṇṭra.  
 read: lokāyatamaṇṭraparyeṣṭitā instead of: lokāyatanamanṭraparyeṣṭitā.
- p. 40, » mahā...; mahākaraṇatā; read: 24 instead of: 24 v.

## Lin Li-kuang: L'Aide-Mémoire de la Vraie Loi

(Saddharmasmrtyupasthanasūtra)

Recherches sur un sutra développé du Petit Véhicule. Introduction au Compendium de la Loi (Dharmasamuccaya). Introduction de P. Demiéville, Professeur au Collège de France. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique (= Ministère de l'Éducation Nationale, Publications du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, Tome 54). Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 11, Rue Saint-Sulpice, Paris, 6<sup>e</sup>, 1949.

Über Lin's L'Aide-Mémoire de la Vraie Loi zu berichten, ist — jedenfalls für mich — nicht so ganz leicht. Stellt dieses Werk im Grunde doch zunächst einmal die Einleitung zu seiner Ausgabe des Dharmasamuccaya dar<sup>1</sup>, diese ist mir jedoch nicht zugänglich. Mir fehlt also eigentlich die Grundlage, auf welcher ich bei meinem Beginnen fassen müßte. Zum anderen ist das Buch, welches hier soll angezeigt werden, die Vorarbeit zu einer Veröffentlichung des Saddharmasmrtyupasthanasūtra. Dies Werk wird Lin's Hand nicht mehr gestalten. Schwere, sich steigende Krankheit hemmte die Pläne, und ein allzufrüher Tod verhinderte, sie durchzuführen. Spuren dieser tief beklagenswerten Umstände trägt auch das Buch, über welches hier gesprochen wird. Sein Verfasser konnte es nicht in allem abschliessen<sup>2</sup>, ja wohl nicht einmal an jede Einzelheit die letzte Feile legen.<sup>3</sup> Aus dem wissen-

<sup>1</sup> Der 1. Teil dieser Veröffentlichung umfaßt als 53. Band der Bibliothèques d'Études des Publications du Musée Guimet, Paris, 1946, nach dem Tode des Verfassers. Wie Demiéville in seiner Einleitung auf S. ix, Anm. 1, angibt, macht dieser eine Band etwa ein Viertel bis ein Fünftel der gesamten Ausgabe des Dharmasamuccaya aus. Das Ganze liegt im Manuskript vor und bedarf nur noch einer letzten Durchsicht.

<sup>2</sup> Demiéville, Einleitung, S. ii, iii.

<sup>3</sup> Ich kenne Lin aus über zweijähriger enger Zusammenarbeit viel zu genau, als dass ich nicht sagen könnte, nur aus diesem Grunde sei ein im Augenblicke unterzeichnetes Vorhaben stehengelassen, wenn wir etwa S. 173 lesen, im Svavarnaprabhasottamasūtra, S. 19, Z. 7 der Nebulischen Ausgabe, etohe etāmanah caṣṭat etāmanah. Vom Pali ganz abgesehen schließt dies schon die tibetische Übersetzung yi (d)ran ba aus, welche Nehal Anm. 15 angibt.

schaftlichen Nachlasse gab das Werk Demiéville heraus. Dafür verdient dieser Gelehrte unsern Dank. Denn mag Lin auch seine Untersuchungen nicht beendet haben, so ist und bleibt dies Buch doch ein gewichtiger Beitrag, den Buddhismus zu erforschen, und zwar vornehmlich das spätere Hinayana und seine Gebundenheit an das Mahayana. Es ist aus einer umfassenden Quellenkunde heraus geschrieben. Ganz überlegen beherrscht sein Verfasser die chinesischen Texte. Die einschlägigen Pali- und Sanskrit-Werke sind aus einer ebenso umfänglichen wie genauen Kenntnis heraus nutzbar gemacht, die wissenschaftliche Literatur ist vom japanischen bis zum deutschen Schrifttume ausgewertet. Nirgends aber fusst der Verfasser darauf, sondern er leitet seine Ergebnisse überall aus Quellen erster Hand, vor allem chinesischen, ab. Schon deshalb sind seine Ausführungen immer mit Gewinn zu lesen, auch dann, wenn man ihnen nicht beitreten wird. Das Buch ist urteilsfähig und klar geschrieben. Ich kann dem tüchtigen Buche nur die größte Verbreitung wünschen. Es führt nirgends über den Feld-, Wald- und Wiesenweg buddhologischer Forschung.

Wende ich mich nach dieser allgemeinen Charakteristik des Werkes dem zu, seinen Inhalt anzugeben, so muss ich mich leider beschränken und auf Einzelheiten verzichten.

Dabei beginne ich wohl am besten mit dem III. Kapitel des Buches über die Texte des Saddharmasmrtyupasthanasūtra, seine Rezensionen und Übersetzungen, weil sich aus ihm und dem folgenden Kapitel am deutlichsten ergibt, dass das Werk in einem Betrachte die wissenschaftliche Einleitung zur Ausgabe des sanskritischen Dharmasamuccaya darstellt, und es die grossen Zusammenhänge kundmacht. Der Versteht des sanskritischen Dharmasamuccaya ist nur in einer sehr verbalhornten Devanagari-Umschrift des Jahres 1922 aus einem altnepalesischen Manuskripte zugänglich. Ihn lesbar zu gestalten versagte Ji-tscheng's chinesische Übersetzung, das Dochu fa dji yau djiing.<sup>4</sup> Durchgeführt werden konnte die Arbeit erst, nachdem es Lin gelungen war, die Verse in der chinesischen Übersetzung des Saddharmasmrtyupasthana<sup>5</sup> wiederzufinden und die tibetische Übersetzung bestätigt hatte, dass die Verse richtig identifiziert waren. Dies erreicht zu haben, bleibt eine Leistung, weil die Verse des Dharmasamuccaya, trotzdem sie aus dem Saddharmasmrtyupasthanasūtra stammen, dem Originale gegenüber völlig ungeordnet stehen. Ihrem Versbestande nach gehen die Texte auseinander, er scheint sich im Laufe der Zeit geändert zu haben.

Spricht Lin in diesem III. Kapitel über die Mittel, welche eingesetzt, und die Wege, welche begangen wurden, einen lesbaren Text des Dharmasamuccaya zu gewinnen, so handelt das IV. über die Sprache und die Metrik dieses Werkes. Die Unterschiede gegenüber dem Sanskrit werden lexikalisch und grammatisch behandelt. In letzterem Betrachte schliessen sich die Formen an jene an, die wir unter einer Verlegenheitsbezeichnung: nämlich «Gatha-Dialekt» oder «gemischtes Sanskrit» zusammenfassen. Es ergibt sich dem Verfasser, dass der Dharmasamuccaya von Haus aus in einer alten Volkssprache sei abgefasst gewesen, welche dem Pali recht nahe stehe, doch nicht darauf zurückgehe, und im Laufe der Zeit sei sanskritisiert worden (S. 173, 174).

Es kann hier dahingestellt bleiben, ob alles abschliessend gelöst sei<sup>6</sup>,

<sup>4</sup> Hebugirin, Nr. 728.

<sup>5</sup> Hebugirin, Nr. 731.

<sup>6</sup> Beispielshalber möchte ich anführen, dass es fraglich ist, ob eine Stammform *etāman* sich aus dem gen. *etāman* herleite, ob *duḥkha* in dem anscheinend sehr verderbten Ms. mehr wie ein Schreibfehler für *duḥkha* sei (S. 164).

mich bedünkt auch, gar manche der sprachlichen Erscheinungen, welche Lin als durch das Veramaas bedingt anspricht, seien anders zu erklären<sup>7</sup>. Für das Ganze kommen mir solche Dinge einigermassen belanglos vor.

Wichtiger ist, dass diese Sprachzustände Lin veranlassen, gründlich wie er ist, die Geschichte der buddhistischen Schulbildung zu untersuchen, den Fragen nachzugehen, welcher Sprachen sich die einzelnen Sekten bedienten und schliesslich auch die nach der ursprünglichen Sprache des buddhistischen Kanons anzuschneiden. Eine Fülle neuen Stoffes wird vor dem Leser ausgebreitet, niemand wird Lin's Darlegungen ohne Gewinn im einzelnen lesen. Trotzdem bin ich überzeugt, Demiéville behalte recht, wenn er sich S. iii seiner Einklütung dahin äussert, dieser Teil des Buches fördere keine irgend sicheren Ergebnisse zu Tage. Es bleibt viel zu viel offen und, ganz nüchtern angesehen, widerlegen die Ergebnisse, zu denen der Verfasser schliesslich kommt, die Ausgangsthese doch. Die Dinge lassen sich hier aus Mangel an Raum nicht erörtern.

Viel glücklicher gelungen als der 3. und 4. Teil des IV. Kapitels kommt mir der Rest des Buches vor. Er befasst sich mit der Quelle des Dharmasamuccaya, dem Saddharmaamrtyupasthanasutra. Dem Wesen nach handelt es sich dabei einmal um literarische Vorarbeiten zur Ausgabe des tibetischen Textes, wobei auch der chinesische sollte mitverarbeitet werden; zum anderen werden die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge untersucht, in denen dieses Werk steht.

Hierunter fallen das I. Kapitel des Buches, welches eine kritische Analyse des Saddharmaamrtyupasthanasutra enthält, sowie das fragmentarische V., welches eine Zusammenfassung der Inhalte seiner ersten beiden Teile bringt. In dem Werke wird enzyklopädisch alles behandelt, was in dieser buddhistischen Weltanschauung überhaupt Platz hat. Manche Gegenstände, wie zum Beispiel die Nachrichten über Malerei, werden von Lin ausführlicher besprochen. Bei dieser Analyse des Werkes stellt es sich heraus, dass sein 7. Kapitel für sich steht.

Lässt Lin schon im I. Kapitel seines Buches keine Gelegenheit aus, das Saddharmaamrtyupasthanasutra in seine geschichtlichen Bezüge einzuordnen, so handelt das II. im besonderen über die Quellen und Quellenbezüge dieses Textes, sowie über die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, in denen es steht. Ich muss mich hier darauf beschränken, aus seinem reichen Inhalte herauszustellen, dass nach Lin die ersten sechs Kapitel des Saddharmaamrtyupasthanasutra zeitlich nicht vor das Jahr 150 n. Chr. gesetzt werden können, der erste Teil des siebenten aber frühestens dem 3. Jahrh. angehört (S. 115).

An diesen Buchkern sind eine Reihe von Anhängen angeschlossen, die behandeln Einzelfragen, welche mit dem Smrtyupasthanasutra zusammenhängen.

Der I. klärt, dass dies Werk von Gautama Prajnaruci zusammen mit seinem chinesischen Mitarbeiter Tan-lin übersetzt wurde. In dieser unscheinbaren Untersuchung steckt nicht nur eine gewaltige Arbeit, sondern Lin schlägt dabei auch insofern einen unbetretenen Weg ein, als er die Ausdrucksweise der Chinesen vergleicht, welche ihren indischen Freunden bei der Übersetzung halfen, und darnach die Werke zuteilt.

<sup>7</sup> Ich führe etwa an den *soo. trayasa ripasa hata* — solche Kasusvergleiche finden sich oft in dieser seltenen Sprache — *surayabā* statt *surayā*, *suralehaṃas* statt *suralehā*, *deccata* statt *deccatā* — daneben bräuhete man nur das prakritische *devo* (n.) an stellen (S. 233/4).

Der II. Anhang geht über das Datum der tibetischen Übersetzung. Sie entstammt dem ausgehenden 11. oder beginnenden 12. Jahrh. Lin führt dabei aus, dass im 11. Jahrh. im nördlichen und zentralen Indien das Hinayana einen Aufschwung erlebt habe.

Im III. Anhang spricht Lin über das Sukasutra, welches möglicherweise eine Quelle für das I. Kapitel des Saddharmaamrtyupasthanasutra ist. Dabei wird das Djing i yu po sai so wen djing<sup>8</sup> als eine Übersetzung des Sutra gleichen Titels im Madhyamagama erwiesen. Die Umschriften für Taudeyaputra werden behandelt und die unterschiedlichen Namensformen des Sutra-Titels untersucht. Ob *subha*, *suva*, *sukka* und *suka* sich gerade im Pali so leicht verwirren können, bleibt vielleicht doch noch offen.

Anhang IV befasst sich mit der mannigfach abgewandelten Geschichte von dem ewig hungernden Mönche, dem auch eine hässliche, zwerghafte Gestalt und dafür ein überlegener Verstand, eine wunderbare Stimme oder beides zugeschrieben wird<sup>9</sup>. Lin wendet sein Augenmerk besonders den verschiedenen Namen zu, welche dem Mönche in der Überlieferung beigelegt werden. Im Mittelpunkt steht dabei Lo-hsün-yü. Lin urteilt dahin, dass dem *h*- wie in Bo-hsün = Papiyan im Indischen ein Labial entspreche.

Der V. Anhang ist der dreifachen Erleuchtung (*bodhi*) gewidmet, die der Reihe nach zum Arhat, Pratyakabuddha und Buddha führen. Daraus, dass man nach dem Saddharmaamrtyupasthanasutra auch Buddha werden kann, folgert Lin, der hinayanistische Text sei in gewisser Weise an das Mahayana gebunden oder von der Schule der Mahasanghika beeinflusst.

Der VI. Anhang greift noch einmal auf den schon früher behandelten Gegenstand zurück, dass die Mahasanghika in eine ursprüngliche und eine reformierte Schulrichtung zerfallen gewesen seien. Lin erschliesst dies aus Unterschieden in den Lehren, welche die den Mahasanghika zugeschriebenen Texte aufweisen. Hier führt Lin aus, dass die Sariputrapariprocā, das *Shō li fu wen djing*<sup>10</sup>, der Rest eines Vinaya der nicht reformierten Richtung sei, der auch das Mahasannipatasutra, das *Da dji djing*<sup>11</sup>, zugehöre. Dies sei die alte mahayanistische Sekte. Der reformierte Zweig der Mahasanghika gebe sich als aus der orthodoxen Richtung der Sthavira oder Vatsiputriya hervorgegangen, ihr Vinaya sei das Mahasanghikavinaya, *Mo ho seng tji lü*<sup>12</sup>. Wir wissen heute noch sehr wenig darüber, wie diese Texte alle entstanden, vielleicht sind sie keine granitenen Felsen. Wer vermag heute zu sagen, ob sie nicht umgearbeitet wurden?

Im VII. Anhang legt Lin dar, der Sanskrittext des Wu tchang djing oder San tji djing betitelten kleinen Werkes<sup>13</sup> sei Asvaghosa zuzuschreiben. Einmal weise I-djing<sup>14</sup> diesem den Text zu, weiter finde sich in einem Bruchstücke dieses Werkes aus Tun-huang vermerkt, welches die Bibliothèque Nationale zu Paris unter Nr. 251 aufbewahrt, die Einleitungs- und Schlusstrophen dieses Anityatasutra stammten von Asvaghosa. Lin fügt zu, dass sich die meisten der Einleitungs- und Schlusstrophen des Werkchens — nach seiner Zählung 17 + 16 Verse —, oft teilweise, mit Versen in den Werken Asvaghosas identifizieren lassen. Wenn ich mich nicht täusche,

<sup>8</sup> Helegiria, Nr. 755.

<sup>9</sup> Als Belegstelle führe ich an: Jataka I, 234 ff., Avadanasataka, Erzählung 94. Vielleicht hätte doch auch die Erzählung 18 des Divyavadana über Dharmaruci mit angezogen werden dürfen.

<sup>10</sup> Helegiria, Nr. 1465.

<sup>11</sup> Helegiria, Nr. 397.

<sup>12</sup> Helegiria, Nr. 1425.

<sup>13</sup> Helegiria, Nr. 801.

<sup>14</sup> Vgl. Takakura, Record of the Buddhist Religion, S. 153. Den Ausdruck dji (Karigra, Analytic Dictionary, Nr. 1053) übersetzt Takakura: a collection, Lin: use composition.

ist in der Konkordanz, welche Lin beigt, etwa nur ein Fünftel der Verse des Anityatasutra mit Strophen aus Asvaghosas Werken identifiziert. Aber ganz abgesehen davon bedünkt mich, es stehe vielleicht doch noch offen, ob diese Verse, welche von Asvaghosa stammen, nicht Herr Hinz oder Kunz aus seinen Werken ausgehoben und in diesen Einleitungs- und Schluss-hymnen zusammengestellt habe, ob nicht auf diese Weise das Werk eines Unbekannten von den Nachfahren irrigerweise Asvaghosa sei zugeschrieben worden, weil es Verse aus seinen Werken enthält.

Anhang VIII untersucht, inwieweit Taranathas Nachricht verlässlich sei, dass Asvaghosa noch acht weitere Namen getragen habe. Daraus sei hier mitgeteilt, dass nach Lin's Überzeugung Matrocta erst nach I-djing's Rückkehr nach China A.D. 695 mit Asvaghosa sei zusammengeworfen worden, und es zweifelhaft ercheine, ob Aryasura dieselbe Person ist wie Mahasura.

Der letzte, der IX. Abschnitt handelt über Dharmatrata. Lin ergibt sich, dass drei verschiedene Männer diesen Namen trugen, nämlich:

1. der Bhadanta der Mahāvibhāsa. Dieser lebte zur Zeit Kaniskas, er war Darstantika. Ihm verdanken die Buddhisten eine der vier Theorien, dass alles existiert. Dieser verfasste auch den Text, welcher unter dem Titel Tschu yau djing<sup>16</sup> ins Chinesische übersetzt wurde.
2. Dharmatrata, der Verfasser des Samyuktābhīdharmasāra<sup>16</sup> und des Kommentares zum Pancavastuka Vasumitras. Er lebte Anfang des 4. Jahrh. und war Sarvastivādin.
3. Dharmatrata der Yogacara. Dieser lebte anscheinend zu Beginn des 5. Jahrh. in Kaschmir. Das Dharmatrata-dhyanasutra alias Yogacaropayasutra<sup>17</sup>, welches die Überlieferung Buddhasena und Dharmatrata zuschreibt, ist allein vom ersten verfasst. Dharmatrata sei vielleicht durch eine Verwechslung von Werktiteln zum Autor dieses Textes geworden. Dieser 3. Dharmatrata verfasste ein heute verlorenes Yogasamānasutra.

Eine Konkordanz des Smṛtyupasthānasutra und verwandter Texte, ein chinesisches und ein allgemeiner Index schließen das Buch ab.

Friedrich Weller.



## Bemerkungen zum 7. Kapitel des Dharmasamuccaya

FRIEDRICH WELLER

I

Auf den folgenden Seiten lege ich eine Anzahl loser Bemerkungen zum 7. Kapitel des Dharmasamuccaya Linscher Ausgabe vor, wie sie sich mir ergaben, als ich den tibetischen neben dem sanskritischen Texte las. Dabei wird weder auf jede Stelle eingegangen, wo Original und Übersetzung dies zu tun Anlaß geben könnten, noch komme ich immer weiter, als etwas vorzuschlagen, eine angespannte Sachlage zu überbrücken. Was in meinen Ausführungen nicht zutreffen sollte, bitte ich zu berichtigen. Wie dem sei, es stellt sich heraus, daß die sanskritische Quelle, nach welcher diese Verse ins Tibetische übersetzt wurden, sich auch im einzelnen beträchtlich von der Form unterscheidet, die uns aus der Linschen Ausgabe des Dharmasamuccaya bekannt wurde.

- 1 c: *kāmāḥ . . . . . | saṃsārabandhanā ghorāḥ | sarve narakahetavaḥ ||* Man wird hier *saṃsārabandhanā[ḥ]* als ein Adjektiv verstehen „an den Saṃsāra bindend, die in den Saṃsāra fesseln“. Der tibetische Übersetzer gab *bandhanā[ḥ]* als Nomen wieder: *ḥḥod pa mēhog tu slu ba yin | ḥḥkor baḥi ḥḥin ba drag po ste | sems can dmyal ba kun gyi rgyu ||* „die sinnlichen Gelüste sind die Ursachen aller Hölle, sind sie doch die grausigen Fesseln der Wanderung durch immer neues körperliches Werden“. *-bandhanāḥ* ist also übersetzt, als stehe *-bandhanāni* da. Vgl. dazu de Jong: App. zu VII 101 ab *indriyās*.
- d: Hier wie auch VII 67b bestätigt das Tibetische die Lesart *sarvanaraka-*. Vgl. de Jong, App. zu heiden Stellen.
- 2 a: Das tibetische *dga* bestätigt Lins Konjektur *saṃrajyati*.
- c: Wie VI 59a kommt mir auch hier auffällig vor, neben skt. *daṣṭa* (Ms. *draṃṣṭasya* (?)) *zin pa* zu finden. Ob *grasta* zu unterstellen sei, steht auch an dieser Stelle dahin.
- cd: *na kāmāgadaṣṭasya | sukham asti katham cana ||* Tib.: *ḥḥod poḥi sbrul gyis zin pa la | ble ba nams kyaṅ ga la yod ||* Das Tibetische besagt: „Woher (*kata-*, oder wo *kva*, oder wie *katham*) gibt es für einen, der von der Schlinge der Sinnestlust erfaßt ist (oder festgehalten wird), irgendwann (eher *kadā cid*, *kadā cana* als *katham cana*) Glück?“ Die skt. Verneinung *na* fehlt also hier. Mir handelt es sich nicht so sehr um den Unterschied in den Worten als vielmehr um die Frage, ob in solchen Fällen dem tibetischen Übersetzer ein anderer Wortlaut vorlag. Ziehen wir noch das eine oder andere Beispiel an. VII 21 ab steht neben *viṣa-yābhīrato jantur | na sukhī syāt katham cana ||* im Tibetischen: *skye bo yul la mion dga ba | nams kyaṅ bde bar mi ḥḥgyur k ||* das heißt: „Niemals wird ein

<sup>16</sup> Habelstein, Nr. 212.  
<sup>16</sup> Habelstein, Nr. 1552.  
<sup>17</sup> Habelstein, Nr. 616.



Mensch, der sich an den Sinnesobjekten ergötzt, glücklich werden“. Hier ist die Negation des Sanskrit im Tibetischen wiedergegeben. Statt *katham cana* finden wir wieder *nams kyān* wie im vorhergehenden Beispiele. Neben dem Verse VII 22: *nālan nānte na madhye ca | nāsmīn loka na cāpare || sukhalāriṇo viśayā | bhavanti ha katham cana ||* lesen wir im Tibetischen: *hdir ni yul la h̄jug byed pa | thog ma bar dañ tha ma med || h̄jig rten h̄li min p̄la rol min | bde ba byed pa gān la yod ||* „Lüßt sich hier einer mit den Sinnesobjekten ein, wo (oder wieso) sind (sie ihm) das Glück bewirkend, das am Anfange, in der Mitte und am Ende nicht ist, weder im Diesseits noch im Jenseits ist?“. Hier begegnet *gān la* (*kutas, kutra, kva, yatra*, andere Entsprechungen scheiden hier aus) neben skt. *katham cana*. Mag auch die Verszeile VII 22a des Tibetischen einen anderen Wortlaut voraussetzen, als er in unserem Sanskrittexte steht, so bin ich mir nicht sicher, daß die unterschiedliche Art, wie die *katham cana* enthaltenden Sätze auf Tibetisch wiedergegeben wurden, auf einen vom vorliegenden abweichenden Sanskrittext hinweise.

- 3c: *bēud* (abschneiden) spricht mehr für *saṃcheditā* als für *saṃbheditā*. Vgl. de Jong, App. zur Stelle.
- 5d: *slug bsñal las ni sdug bsñal h̄ltob* entspricht der Form nach *duḥkḥād dukkham avāpnuyāt*, nicht *duḥkḥādūḥkam*. Vgl. de Jong, App. zur Stelle und auch VII 158d unten.
- 6b: Wofern in der Verszeile *de ni bten med rtag pañai min | bten* nicht versehentlich für *bde* steht, setzt diese für das Sanskrit voraus: (*kāmās te*) *na satyā nāpi śāśvatāḥ ||*, nicht *na sukḥā*. . . Dann bliebe der Quellenbezug Tib > SU. (Lin. Anm. 1 zum Verse) nicht bestehen. Liest SU doch 欲樂一念頃 | 非樂亦非常 | *yoñs bsgyur ba* entspricht formal sicher nicht dem handschriftlich überlieferten *pariṇāmatāḥ*. Vgl. auch de Jong, App. zur Stelle, Lin vermutete *pariṇāmināḥ*. Genauer paßte zum Tibetischen vielleicht eher noch *pariṇāmitāḥ*.
- 9d: Lies *yathā* statt *tathā* nach tib. *ltar*, SU, DS 42.
- 10: Der tibetische Text besagt: „Diese Sinneslust“ (oder pluralisch), „die auf verschiedene Art und Weise sinnheraufend für die Toren ist, führt in die Hölle, nachdem“ (sie die Toren) „unnebelt hat bezüglich der Sinneswerkzeuge und der Sinnesobjekte.“ Für Verszeile a beruht der tibetische Wortlaut etwa auf *indriyeṣvīndriyārtheṣu*. Im überlieferten Sanskrittexte steht: *indriyāṇīndriyārthajāḥ* (*kāmāḥ*). Statt *prthagvidhāḥ* dürfte der Tibeter eher ein Adverb wie *prthagvidham* vorgefunden haben.
- 11: Die tibetische Übersetzung nimmt sich seltsam neben dem sanskritischen Wortlaute aus. Ich glaube sie so verstehen zu sollen: „Die fünf Sinne (dessen, der) mit seinem Herzen daran hängt, so das Haften an den fünf Sinnen (*indriya*), sinnliche Leidenschaft (*rāga*) (und) ausgebrochenes Feuer lassen sich durch Objekte nicht einen Augenblick befriedigen“
- 12d: Statt *nṛṇām* hietet das Tibetische *lha rnam* „Götter“. Tib. und skt. Fassung unterscheiden sich auch sonst.
- 13a: Lies *dūrān* statt *durān* Druckfehler.

- e: Lies *dūrāntikasano* statt *durānti*-. Druckfehler.
- 14a: Lies *śūn śkam* statt *śūn śkam*?
- 15a: *las gēig* bestätigt *śarīram ekaṃ*. Vgl. de Jong, App. zur Stelle.
- e: Für den Halbvers: *nāmarūpavinirmukto | rāgāgnir naiva śamyate ||* findet sich im Tibetischen: *niñ dañ gzug dañ ma bral bañ | h̄lod ḥags me ni śi mi h̄gyur ||* das ist: *nāmarūpavinirmukto*. „Das Feuer sinnlicher Leidenschaft, welches von Name und Form nicht frei ist, kommt nicht zur Ruhe.“ Vgl. unten zu VII 24d. Das Tibetische könnte an sich auch heißen: „Für den, der nicht von Name und Form befreit ist, kommt das Feuer sinnlicher Leidenschaft nicht zur Ruhe.“ Das wäre etwa *nāmarūpānirmuktasya*. Ich denke, das sei nach dem Sanskrit gegenstandslos.
- 19ab: Den beiden Verszeilen: *yathā yathā hi prabalo | rāgāgnir jvalate mahān ||* entsprechen die tibetischen: *ji ltar ji ltar h̄lod ḥags me | rah tu h̄bar bas sreg byed pa |* „Gleichmaßen wie das aufflammende Feuer sinnlicher Leidenschaft (*rāga*) verbrennt“, nur sehr ungefähr.
- 20c: Im Appendix zur Stelle ist *dhārā* verschrieben für *dhīro*.
- 21d: (*viśayā viśavad dṛṣṭāḥ*) *pariṇāme ca dāruṇāḥ ||* hat im Tibetischen *yul ni dug dañ h̄tra bar mthoiñ*) *yoñs su gyur ba mi bzad* (de Jong, App.) *do ||* neben sich. *yoñs su gyur ba* setzt hier wohl sicher einen sanskritischen Nominativ voraus, meintwegen *pariṇāmas ca dāruṇāḥ*. Ob Singular oder Plural, darüber braucht das Tibetische formal nichts auszusagen.
- 22b: Lies *thog-ma bar* statt *thog-ma-bar*.
- 24: In Verszeile 4 des Tibetischen ist *h̄brel* verdrückt für *h̄bral*. Siehe Lin. Anm. 2 zum Verse: „il ne se détache pas“. Der tibetische Wortlaut läßt sich so verdeutsch: „Obschon all diese (in ihren Wünschen) unersättlichen Leute von den Sinnesobjekten gründlich getäuscht zum Tode hin gehen, lösen sie sich (doch) nicht von den Gestalten.“ In der skt. 4. Verszeile ist *nara* (Lin *naro*) sicher verderbt. Davon bleibt nur *na* erhalten: *na + ? + rūpaiv vivahyate*. Lies *na ca?* *nāpi?* *na tu?* Zur skt. 3. Verszeile vgl. de Jong, App.: *nṛtyor abhyāsa-*, was der handschriftlichen Überlieferung nach zutrifft. Für skt. *-sṭho* fand der Tibeter *-go* oder ein Synonym.
- 25b: Lies *ceṣṭitam* statt *ceṣṭān*.
- d: de Jong, App.: „na *tiryagbhyaḥ*“; toutes les versions: 'les animaux'.“ Im Tibetischen steht für skt. *khagānām* und *khagñi* Verszeilen a und d *dud h̄gro* = *tiryā* „Tier“. Ich glaube, *tiryagbhyaḥ* sei verschrieben für den Instrumental. In SU steht Verszeile a: 畜生行欲. Verszeile d: 畜生無異. 畜生 bedeutet sicher Vieh, Haustier. DS bietet Verszeile a: 若報飛禽行 und Verszeile d: 不及禽等類. 禽 wird in der Bedeutung „Vogel“ gesichert durch 飛禽 in der 1. Verszeile.
- Der verneinten Aussage in der skt. Schlußzeile steht im Tibetischen die bejahende gegenüber. Die Texte lauten: *tad era yadi devānām | na tu khagāñi* (oder *tiryāñi*) *saṃāḥ surāḥ ||* und *de ta bas na lha rnam ni | lha dai dud h̄gro mchuñs pa yin ||* Kann man beide Fassungen so vereinen, daß man das Tibe-

- tische versteht als: „Wenn das für die Götter gilt, dann sind die Götter den Tieren gleich.“, den Sanskrittext als: „Wenn dies ebenso für die Götter gilt, sind dann die Götter nicht den Vögeln (oder den Tieren) gleich?“
- 26b: Mir kommt *rgya mchodhi rnam* verdächtig vor. skt.: *saritaṃ patīhi*. Ich glaube, das sei nicht in Ordnung.
- c: Neben *na dṛṣṭiḥ* (ex conj.) *śuṣyate rūpaḥ* findet sich im Tibetischen *mthoñ baḥi gzung kyis chīm ni ḥgyur*. Darnach vermutet Lin für *śuṣyate tuṣyate*, de Jong, App., *ṭṣpyate*. Nach dem Tibetischen wird man für *dṛṣṭiḥ* eher *dṛṣṭiḥ* lesen wollen. Subjekt wäre dann etwa man, man findet keine Sättigung an gesehenen Gestalten.
- 29a): *gli nung num pa ni śes pa | byis pa rnam ni ḥlod pas bsregs || kāmā dahyanti mahāndhān | na ca budhyanti bālīsāḥ ||* Das Tibetische besagt: „Das sinnliche Verlangen (*kāma*) verbrennt die von Verblendung Verfinsterten, Unwissenden, Dummen.“ Das setzt *bālīsān* voraus, und wenn man beim überlieferten Wortlaute stehen bleibt: *na ca budhyato*. Lins Bemerkung in Anm. 1 zu *ḥlod pas* kann auf sich beruhen bleiben.
- c: *māndava* ist eine Textverderbnis. Siehe de Jong, App. zur Stelle.
- d: Es bedarf meines Erachtens dessen nicht, *chud gzan* in *chud gzon* umzusetzen. Lin, Anm. 6 zum Verse.
- 30c: *ṛkṣās tucchā avāṛāś ca | kāmāḥ . . . ||*, tib.: *gsog doñ gsoḥ ste sñin po med ||* Lies *riktās* statt *ṛkṣās* nach dem Tibetischen.
- 32b: (*kāmasyādīnavam jñātvā | ye na tatplulamohitāḥ ||* (te tattvadarśakā dñvā | gutakāmāḥ) [de Jong, App. für *gutakāmā*] *gatavyathāḥ*). Auf Tibetisch lautet der Vers: (*ḥlod paḥi ṅes dmigs śes pa gañ*) *de ni ḥbras bu myoñ bas rmois ||* (*brtan po de riñ d mthoñ ba de | the chom bral žiñ ñon mois bral ||*) Die tibetische Verszeile h entspricht, ans Sanskrit angeschlossen: *te phalavedanāmūḍhāḥ*. *uohita* wäre für *rmois* ebenso möglich, das ergäbe aber eine überzählige Verszeile. Jedenfalls fehlt die Verneinung des Sanskrit. Das Tibetische besagt: „Die von der Empfindung der Frucht (sinnlicher Lust) Betörten, welche das Elend der Sinneslust erkennen, die Verständigen (*brtan pa = dhīra*) „sie, die die Wahrheit erkennen, die lieben den Zweifel hinter sich und sind über den Jammer hinaus.“
- 33a: Statt *yathā* las der Tibeter *tathā*.
- b: *gṃas* entspricht nichts im Tih. Dafür steht ein zweisilbiges Wort für Mensch im Plural.
- d: Dem Tibetischen entspricht auf Sanskrit: *kāmā lokāmiṣopamāḥ*. Vgl. Lin, Anm. 3 zum Verse. Der Plural ist im Tibetischen nicht bezeichnet. „Die sinnlichen Wünsche (*kāmāḥ*) gleichen Lockspeisen für die Leute (*loka*). (die Wünsche, die,) wenn man sie denkt, so erlangt werden, die Menschen so zu Grunde richten, die allenthalben Böses stiften.“
- 35b: Lies *vidyullekṣasamāś* statt *vidyullekṣasamāś*. Druckfehler.
- d: Statt *kāmā loka* setzt das Tibetische *kāmurāgāḥ* voraus. Ich verdeutschte den tib. Vers so: „Die Leidenschaft sinnlicher Liebe ist eine Stätte des Giftes. Sie (die Leidenschaft) gleicht den Frauen, die wie die Fische flitzen, den schwankenden Wellen des Wassers und dem Blitzstrahle.“

- 38a: Nach tib. *ṅes pa ḥdi* ist im Sanskrit *etaṃ doṣaṃ* zu lesen. Für *etaḥ-doṣaṃ* erwartete man *ḥdihī ṅes pa*.
- b: Mir scheint nach dem Tibetischen *vivarjyate* nicht so anfechtbar zu sein. Vgl. de Jong, App. zur Stelle.
- 39cd: Den beiden Schlußzeilen (*devānāṃ niyutāni ca ||*) *kāmā niṣevayanti tān | narakam valmibhairavam ||* steht folgender Text gegenüber: (*grāns med pa yi lha rnam dag ||*) *me yis ḥjigs pa dmyal ba ru | ḥlod pa bsten pa ltuñ bar ḥgyur ||*. „(Die Götter), die der Sinneslust (den Liebesfreuden) fröhnten, fallen in die Hölle, die durch Feuer erschreckend ist.“ Mich bedünkt, das Tibetische setze für das Sanskrit etwas voraus wie: *kāmān niṣevya palanti | narakam valmibhairavam ||*.
- 41b: *kāmasaṅgaḥ* wird durch das tibetische *ḥlod paḥi dbaḥi soñ bu* bestätigt. Vgl. de Jong, App. „I. *kāme saṅgaḥ*.“
- 42b: Vom tibetischen Wortlaute her (*de dag yid la ma byed ḥig*) wird schwerlich jemand darauf verfallen, dahinter die Wortfügung *mā caitesāṃ manaḥ kṛthāḥ* zu vermuten. Sie wird aber kaum je anders gelautet haben.
- 43a: Neben *anālinati saṃsāre* erwartete man eigentlich zu finden: *ḥkhor ba thog na med pa na*, nicht . . . *nas*. Ich denke nicht, daß darnach für die sanskritische Quelle an dieser Stelle eine ablativische Wendung zu unterstellen sei. Ich halte eher dafür, daß *nas* irrig für *na* stehe. Solcher Austausch kommt in diesen Blockdrucken mehr als einmal vor.
- b: Nach dem tibetischen *dga rnam su ni sems ḥbyuñ ste* wäre für *śatruvaś citta-sambhavaḥ* zu lesen *śatruṣu . . .*
- c: *de ni bcom nas dga ḥbyuñ gai* setzt für *yān hatvā bhavati prṭir* etwa voraus: *tān hatvā bhavet prṭir yā*, wenn man, die Verszeile herzustellen, sich auf de Jongs Angaben aus Handschrift B stützt, oder vielleicht *tān hatvā bhavati prṭir | yā*. Was zu wählen sei, hängt davon ab, wie die Schlußzeile lautete. Das weiß ich nicht zu bewerkstelligen.
- d: Ob mit de Jong *yod* statt *gnod* zu lesen sei, bleibt vorläufig zumindest offen.
- 46a: Das tibetische *sten* (de Jong, App.) *paḥi che na miar la dga* sieht eher aus wie *āpāte mūlhuraramyā* denn als *āpātamadhurā ramyā*. Vgl. Verszeile b. Der Änderungsvorschlag gilt auch für VII 47 a.
- c: *ḥlod las byuñ ba = kāmaja* scheint mir möglich zu sein. de Jong, App., fragt, ob nicht *kāmottha* zu lesen sei.
- 47b: tib. *bur du* deutet mehr auf *madhye* als auf *madhya-* hin. Vgl. oben zu VII 46a.
- 53b: *kāmināḥ*, im Tib. steht dafür *ḥlod pa po rnam*. Das ist vielfach *kāmināḥ*. Ob diese Form in den Sanskrittext aber zu setzen sei, steht dahin. Der Tibeter könnte *kāminam* auch als kollektiven Singular aufgefaßt und diesen mit *rnam* ausgedrückt haben.
- 54d: *pramāde na prapātu vai* (ex conj.). Handschriften: *na* oder *ma prapātavati*. de Jong, App. *mā prayāvatu*. Tib.: *ḥbyed ḥig bag med na ḥgro žig*. Vielleicht fand der Tibeter eine Form von *pra + √ yā* vor.
- 55: Dieser Vers bleibt mir trotz de Jongs Ausführungen dazu unklar. Jedenfalls fügt sich dazu der tibetische Vers nicht, welcher besagt: „Er, der ständig von

sinnlicher Lust betört ist, dessen verdienstliches Werk erschöpft ist, geht, vom Wahne sinnlicher Lust getäuscht, ans (dem Himmel) der Trāyastrimśa (-Götter) in die Hölle.“ Man könnte in meiner Übersetzung die Singulare auch durch Plurale ersetzen, das ist vom Tibetischen her nicht auszumachen. Gehören aber der sanskritische und der tibetische Vers wirklich zusammen, dann kann *ac* nicht als *paraṣaḥ sarvaḥ* verstanden werden (de Jong, App.), weil nicht jeder-mann in den Himmel der Trāyastrimśa aufsteigt. Man vermutet als nominales Subjekt eher etwas wie *deva*. Dies wird kaum abwegig sein, weil auch SÜ, Verszeile c, zu lesen steht 從天至地遊史: „vom Himmel, von den Göttern, kommt er (kommen sie) in die Hölle“. Mir ist auch dunkel, worauf sich *taṃ*, Verszeile c, bezieht. Vgl. Lin, Anm. 2, zum Verse.

- 56c: Wenn ich mich nicht täusche, steht *hdi ni* skt. *idam* näher als *tad*. Vgl. de Jong, App. zum Verse.
- 59b: *de ltar* entspricht *evaṃ* wortmäßig, nicht *eṣu*. Vgl. VII 60a.
- 60c: Lies *yoṃsu* statt *yoṃ su*. Druckfehler.
- c: An Stelle von *sarvaṃ lokam* fand der Tibeter in seiner Sanskrithandschrift *sattvalokam*, dem entspricht *sems čan h̄jig rten*.
- d: *kāmanohitam* hat kein Gegenstück im Tibetischen. Statt dessen findet sich *da kyaṃ mi rig go*. Dem entspricht Wort für Wort (*dahate*) *pi na vidanti*. Vgl. dazu SU: 火燒齊熾然 / 世間莫能覺.
- 61cd: Die tibetischen Verszeilen *ñon moṃs rmoṃs pa skyed pa gaiṃ | h̄byuṃ bar h̄gyur bu de mthoṃ no* // möchte ich so verstehen: „Das Elend, welches durch die Verblendung (oder den oder die Verblendeten) erzeugt sein wird, das sieht er (wird er sehen) entstehen.“ Siehe de Jong, App. zur Stelle.
- 62a: *kāmeṣu rajyate cittam* steht im Tibetischen gegenüber: „der den Sinnesobjekten (*viśayeṣu*) verhaftete Gedanke, Geist . . .“
- 65ab: Hier findet sich im Tibetischen *lha rnam kyis* 'die Götter' neben skt. *vibudhāḥ*. VII 79a ist *vibudhair* mit *log paḥi blo yis* wiedergegeben. Die chinesischen Übersetzungen bleiben überall beim allgemeinen Begriffe dummi stehen. Auf die Götter als Subjekt bezöge man im Tibetischen die beiden Schlußzeilen des Verses: „(Sie, die Götter, die) von sinnlichem Verlangen, oder von der Sinnenlust, höchlichst getäuschten (etwa *kāmaḥ paramavūcitāḥ*), (sind) so (*de ltar = evam, tathā*) (zwar) schön, oder wohlgestaltet (*bzaiṃ ba = mudhura?*, vgl. Lokesh Chandra, Tibetan-Sanskrit Dictionary, S. 2096, Titelkopf *bzaiṃ*, Nr. 1), (doch) für den Augenblick (*kaṣṇikāḥ*).“ Ob ich die Schlußzeile richtig verstehe und wiedergebe, steht dahin.
- 67ab: „Das Festgebundensein durch die Sinnesobjekte ist der Grund für alle Hölle.“ Dieser tibetische Wortlaut setzt *survanarakahetavaḥ* voraus. Vgl. de Jong, App. zur Stelle. Die Mehrzahl ist hier auf tibetisch nirgends formal bezeichnet. deJongs Vorschlag, *viśayā* statt *viśayād* zu lesen, wird vom tibetischen Texte nicht bestätigt. Möglich wäre es zu lesen *viśayāc*, vielleicht auch *viśaya-*?
- 71c: Nach dem tibetischen *hdod paḥi žags pas draṃs gyur pa* scheidet aus, mit L. *kāmapāśāya kṣṣās* zu lesen. Verzeichnet von de Jong, App. zur Stelle.
- 72a: Tibetischem *rtag tu = sadā, nityam* entspricht im Sanskrit nichts. Dafür liadet

sich statt *tad etad* im Tibetischen nur *hdi*, das meist *idam, etad* wiedergibt. Der dem tibetischen Übersetzer vorliegende Wortlaut ist nicht sicher auszumachen, vielleicht etwas wie *tad nityam?*

- b: *belag la phan par byed paḥi yid* gibt sicher nicht *svahite kriyatāṃ manah* wieder sondern eher *svahitakṛtamānasāḥ*.
- 72d: Statt *dehinaḥ* steht im Tibetischen *lha rnam* „die Götter“ = *devakāḥ*? Die chinesischen Fassungen enthalten keinen beider Begriffe. Vgl. VI 117b.
- 73a: Zu *daṣṭa = zin pa* vgl. VI 59a, VII 2c.
- 74ab: Die tibetischen Verszeilen *de yi rgyu ste sred* (ex conj. für *srid*) *pa yis | hdod pa rnam la ñoms ni myoṃ* // decken sich nicht mit *na tṣptir asti kāmānaṃ | tṣṣācahitakāriṇām* // Im Tibetischen ist *sred pa yis = tṣṣā* Subjekt beider: „Die Gier nach Leben (*tṣṣā*) wird nicht satt an Wünschen sinnlicher Liebe, sie ist ja deren Ursache.“ Ich vermag den Sanskrittext darnach nicht herzustellen. Die eine Verszeile mag annähernd so gelauiet haben: *tṣṣā taddhetubhāvinī*. Die andere müßte dann wohl verbal sein ausgedrückt gewesen: *na tṣptā ? ? kāmānāṃ*. Aber das hängt ziemlich in der Luft.
- 76ab: Diese beiden Verszeilen bleiben mir leider trotz de Jongs Ausführungen dazu im Appendix unzugänglich.
- c: An Stelle von *pravartanti* setzt die tibetische Übersetzung *pravartanti* voraus. SU bestätigt die sanskritische Lesart (增長).
- 77a: *vegarabhusā* ist vom tibetischen Übersetzer zu *matvā* gezogen worden (*brcon paḥi śugs kyis de rtogs nas*), nicht wie von Lin zu *kāmāgnidīpitān*.
- bc: *nityam kāmāgnidīpitān | viśayāc* nimmt sich seltsam aus in der tibetischen Entsprechung *rtag tu me h̄bar hdod pa yi | yul*, „die Sinnesobjekte sinnlicher Liebeslust ewigen Feuerbrandes.“
- 78a: Lies *bhrāntamānasā* statt *-manaso* (Ms. *-manasā*)? Vgl. VII 81b und de Jong zu dieser Stelle im App. Tib. Übersetzung *h̄khrul paḥi yid*.
- 80a: Neben *amarā rāgavivāṣā* [i] steht im Tibetischen *mi rgyo hdod čhags dbaṃ h̄gro ba. hdod čhags dbaṃ h̄gro ba* dürfte eher *rāgavivāṣā* [h] wiedergegeben als *rāgavivāṣā* [h]. *mi rgyo = acula* oder sinngleichem Worte kann ich als *amarā* entsprechend nicht nachweisen.
- b: *rtag tu hdod dbaṃ rjes h̄gro paḥi* wäre man wohl am ersten geneigt mit *nityam kāmavivāṣā* zu verselbigen, sicherlich nicht mit dem überkommenen *viśaya-tatparāḥ*.
- d: *moharāgeṇa vañcitāḥ* wäre nach dem tibetischen *lha de hdod čhags kyis bslus nas* zu ändern in *devā rāgeṇa vañcitāḥ*.
- 81c: Ich glaube, man solle das handschriftlich ausgewiesene *na vidanti*, tib. *rig pa min*, beibehalten. Lin ex. conj. *vidanti*, Übersetzung: „ne savent pas“. Vgl. OLZ 1971, Spalte 493. Ist in den Halbverse *de duṃ bral bar h̄gyur ba yis | sdug bśnal yaṃ ni rig pa min* für *yai gaiṃ* zu lesen nach dem sanskritischen *na ca vidanti yad duḥkham | vi-prayogo bhaviṣyati* // ?
- 83a: Ich glaube nicht, daß mit Lins Anm. 5 über die Schwierigkeiten der 1. tibetischen Verszeile wegzukommen sei. Irgendwie scheint hier etwas von *dvitri*



- 100b: *śrotraṃ tam avīṭṭavat. śrotra* ist Neutrum. *tam* aber wohl zu helassen. Das tibetische *hdi yi rna ba noms ldan min* setzt statt *tam* einen Genitiv voraus: *tasyā-*? *hdi yi* mag auch *etasya* entsprechen, das zöge dann eine stärkere Änderung des Zeilenausganges nach sich.
- 100d: Neben *dharmair evaṃa tṛpyate* findet sich *de bzin ḥhos kyiṣ kyañ ḥnoms min*. Entweder ergibt dies für das Sanskrit *evaṃ* statt *eva* und *kyañ* = *api* ist zugefügt. oder statt *eva* las der tibetische Übersetzer *api* und *evamṇ. tathā* ist zugesetzt. Das erstere kommt mir ansprechender vor.
- 101a b: Die tibetischen Verszeilen *dbañ po drug kyañ ḥgyur ldog gi | thag pas bzuñ zin dkris nas ni* / möchte ich so verdeutschten: „Nachdem (sie) festgehalten und umschlungen sind von den Stricken der sechs unstillen Sinneswerkzeuge“.
- c: Aus Lins Anm. 3 zum Verse ist *trāsītā (śrāg cīñ)* für *tṛṣītā* als die Lesart aufzugreifen, welche der tibetische Übersetzer vorfand.
- 102 c: *svabhāvo 'yaṃ* bestätigt die tibetische Wiedergabe *rañ bzin hdi*.
- 103: *ṣaḍ ete vahnayas tivrā | vitarkānilamūrchitāḥ || yair ayaṃ dahyate loko | na ca vindaty abuddhimān ||* hat im Tibetischen neben sich: *dbañ po drug me gduḡ pa ni | rnam rlog rluñ gis brgyal ba yi || garñ yañ ḥjiḡ rten hdi chig pa | blo gros med pas ma 'rig go ||*. Die französische Übersetzung dazu lautet: „Ces six (organes des sens) sont des feux terribles. qu'attise le vent de l'imagination; par eux le monde est hrulé, et l'insensé ne le comprend point.“ Diese Wiedergabe ruht auf SU: 知是六火惡。起念風所吹 In der tibetischen Übersetzung wird *mūrch* im Sinne von ohnmächtig werden aufgefaßt. Ich möchte den tibetischen Vers so zu verdeutschten vorschlagen: „Die sechs gefährlichen Feuer der Sinneswerkzeuge, welche diese Welt verbrennen, die vom Winde zweifelnden Erwägens ohnmächtig gemacht ist, erkennt der Einsichtslose nicht.“ Das läuft darauf hinaus, daß statt *-mūrchitāḥ -mūrchitāḥ* gelesen wurde. Der Stellung der Verszeilen nach halte ich dafür. *mūrchitāḥ* heziehe sich auf *loko*, nicht aus *abuddhimān*.
- 104 c: Entspricht *hdod pañi yul gyi ḥgyur ldog kāmaviṣayaḥ*? Ausgabe: *kāmā viṣaya-lolās te*.
- d: ?
- 105 c d: Für *kāmārthi* fehlt im Tibetischen eine Entsprechung. Dafür findet sich in der 4. tibetischen Verszeile ein Wort für Mann, Mensch (*mi*), das meinerwegen *piruṣa* wiedergeben kann. „Der Mensch, der dem Glücke nachläuft, eilt in die Hölle.“
- 107 a: Für *anekasiṣ cittamūḍhāḥ* liest de Jong, App., die Verszeile *asakḥḍ vañcitā mūḍhāḥ* im Anschlusse an das ihm vorliegende Ms. B. Die tibetische Übersetzung *lan geig min par sems rmoñs pa* beruht auf *cittamūḍhāḥ*.
- c d: Neben *na* (de Jong, App.) *nirvidyanti kāmabhya | mohitāḥ svena cetasā ||* lesen wir im Tibetischen: *hdod pa rnam kyiṣ rmugs pa na | rañ sems skyo bar ḥgyur ba yin ||*. Dies besagt: „Wenn von Liebeslüssen umnebelt (abgestumpft, in die Irre geführt), werden sie ihres eigenen Denkens überdrüssig.“ Zu *rmugs pa* = *mohita* vgl. VI 24 c d: *rmugs pa* = *mūḍha*, *rmoñs pa* = *mohita*. Statt *kāmabhyañ* steht im Tibetischen eigentlich *kāmaiḥ*.
- 108 d: Neben *kāmavaśagāḥ te* bietet das Tibetische *hdod rjes ḥbrañs*. de Jong, App.,

- schlägt vor zu lesen *kāmavaśāṃgāḥ*. Vielleicht darf man auch an *kāmānusārīṇaḥ* denken, weil im Tibetischen *vaśa* nicht vertreten ist.
- 109 c d: Im tibetischen Doppelzeiler *ḥčiḥi bdag srid pañi ltuu ba dai | ian ḥgror yañ ni yañ dai yañ ||* gibt *ltuu ba* (=  $\sqrt{p\alpha}$ ) schwerlich *ayante* wieder. Mir kommt *srid pañi* neben *ian ḥgror* auffällig vor. Beide hängen doch wohl in gleicher Weise von *ltuu ba* ab. wenigstens nimmt man das nach dem Sanskritwortlaute an. Vgl. VII 118 d.
- 110 b: Ob tibetisches *ḥgro ḥaṇ ba* sanskritisches *āpaḡā* (Fluß) wiedergehe, weiß ich nicht. Der tibetische Ausdruck bedeutet sonst gehen + kommen. *gam* + *āgam*. Siehe Lokesh Chandra, Tibetan-Sanskrit Dictionary, S. 489 a.
- 110 c: Statt *tathā saukhyamṇ gutaṃ nṛṇāṃ* (vgl. de Jong, App. zur Stelle) fand der tibetische Übersetzer *saukhyasataṃ* vor (*de bzin mi rnam bde ba brgya*) in seiner Handschrift.
- 113 a: *ghanācāyāsvārūpāñi* fügt sich schlecht zum tibetischen *rgyun gyi griḥ mañi gzuḡs legs la*. Davon entspricht *gzuḡs legs surūpa*, nicht *svārūpa*. Zwischen *ghanā* (Lin. Anm. 2 zum Verse) und *rgyun* (Fluß, Strom; *rotas*, *dhārā* und andere Gegenstücke) weiß ich keine Brücke zu schlagen, wie auch nicht zwischen *-rūpāñi* und *gzuḡs legs la*.
- b: An Stelle von *karmamīśrāñi yāni vai* setzt das tibetische *las kyi rnam smin garñ yin pa* voraus *karmavipāko yo 'sti* [vai]. Vgl. VII 115 c.
- c: Demgemäß dürfte der Übersetzer statt *tāṃ*, das im Textzusammenhange schon so hefremdlich dasteht, *taṃ* vorgefunden haben. de Jong, App.: *tāni dṛṣṭvā kathamṇ devāḥ*. Die Mehrzahl ist im Tibetischen formal nicht ausgedrückt.
- d: Zu *dam par ḥgro* neben *sajjante* vgl. VII 114 d *dam par ḥgro min (spyad pa ni)* neben *na sajjanti (vicakṣaṇāḥ)*.
- 114 a: Lies *yin na* oder *yod na* statt *yid na*? Sanskrit *bharet*.
- b: *na syād eva viyogātā*, tih. *de las ḥbral bar ḥgyur ma yin*. Statt *eva* ist nach dem Tibetischen *tasmād*, *tena* zu lesen.
- d: *na sajjanti vicakṣaṇāḥ*. Für *vicakṣaṇāḥ* fehlt im Tibetischen das Gegenstück. Dafür steht *spyad pa*. Das mag eine Bildung von (*vi*?) *car* wiedergehen können.
- 115 d: An Stelle von *kathamṇ rajjanty abuddhayaḥ* setzt das Tibetische: *ji ltar ḥhags ḥgyur blo ldan rnam* etwas voraus wie: *kathamṇ rajjanti dhūmantāḥ*. ...An ihnen, die zu Leid reifen, wie (können da) Einsichtige hängen?“
- 117: In diesem Verse gehen, soweit ich sehe, nur die sanskritische Verszeile d und die tibetische c überein.
- 118 c: *-manasaḥ* ist im Tibetischen nicht vertreten.
- 119 h: Statt *sarito* (lies *saritas*?) stand in der Handschrift des tibetischen Übersetzers etwas wie *sarāṃsi* oder meinerwegen auch *sāgarāṃ*. Ich glaube, die beiden ersten Verszeilen des Tibetischen seien so aufzufassen: „So wie das niederströmende Wasser des Regens das Meer größer macht.“ Das spräche für den Singular des Manuskriptes *vardhate*. (Lin. Anm. 2 zum Verse). Ist darnach vielleicht *ablivarṣasya* statt *abhirarṣate* zu unterstellen? Man kann das Tibetische auch so wiedergeben: „des herabregnenden Wassers“.

- 120 ab: Die sanskritischen Zeilen: *jalusamḥbhavā mīno yaḥ | sa ca tṛṣṇāturāḥ sadā ||* decken sich nicht mit ihrer tibetischen Übersetzung: *ña ḥbyūi ba yi ḥhus kyān ni | srad pa rtag tu mchuis pa med ||*. Diesen mag entsprechen: *mīnasamḥbhava jalena | na ca tṛṣṇā tulypā sadā ||*. „Mit dem Wasser, worinnen die Fische entstehen, ist (deren) Lebensgier nie gleich.“ Das Wasser, worinnen sie entstehen, reicht den Fischen für ihre Lebensgier nie zu, wenn ich es etwas freier wiedergebe.
- 122 a: Die tibetische Verszeile *l: ḥhu yis ḥnoms par ḥgyur ma yin ||* läßt für das Sanskrit erschließen: *salilaiḥ tṛptir nāsty api*, nicht: *tṛptir asty*.
- 123 h: Hier ist *na vitṛpyanti* verdolmetscht mit *sred dan bral mi gyur*, „sie lassen nicht von ihrer Lebensgier“; VII 120 d mit *ḥnoms par ḥgyur ma yin*, „sie werden nicht befriedigt“. VII 123 c gibt *ḥnoms pa med na tṛpyanti* wieder.
- 124 b: Zu *ies thob nas* vgl. VII 125 c *sdug bañal byūi nas*. Solche Bildungen mit *nas* wird man als sanskritische Absolutive aufzufassen willens sein. Es fragt sich nur, ob *nas* nicht für *na* steht. In diesem Falle hat de Jong recht, wenn er den loc. abs. einsetzt. Mir kommt dies wahrscheinlicher vor.
- c: Der sanskritischen Verszeile gegenüber enthält die tibetische noch *gai = yud*.
- 125 a: Unangesehen ob der tibetische Übersetzer gerade das Absolutiv *vilopya* vorfand, scheint mir das tibetische *ruum par ḥjig phyir te vilopay* zu bestätigen. de Jong, App. zur Stelle, liest *vilobhya* unter Verweis auf SU. a.
- d: An Stelle von *te narāḥ* stand im Manuskripte des Tibeters *te derāḥ (lha de)*.
- 127 a: *sukhamūlā yadā śāntir* „En tant que la tranquillité a pour racine le bonheur“. Daneben steht im Tibetischen: *gañ che ḥi baḥi gzi las bde* „dann wenn (das) Glück aus der Wurzel des Friedens (da ist)“. Das Tibetische entspricht *śāntimūlād yadā sukham*. Möglich wäre vom Tibetischen aus auch *sukham mūlād yadā śāntir*, das kommt mir weniger wahrscheinlich vor. In jedem Falle ist diese Lesart aufzugreifen. *ḥhe* in der Ausgabe ist verdruckt.
- h: *ḥdod (iḥḥu)* neben *mata* zu finden, ist zumindest ungewöhnlich. An der Bedeutung änderte sich nichts.
- 129 c: Für *sadā* steht im Tibetischen ein Wort, das gut bedeutet (*legx*).
- 130 a: Das tibetische *bde ba du ma legx thob pa* wird eher *anekasukham sutabdhum* oder *suprāptam* voraussetzen als *anekasukhamsāre*.
- b: Daß *ḥbyūi vidyate* wiedergebe, kommt mir nicht eben glaubhaft vor. Das tibetische Wort heißt entstehen (*utpad, bhū*, oder andere Synonyma). Die tibetische Verszeile besagt: *bhayaṃ yad (bhavati ?) bhayam*. „Das vielfache leicht erlangte Glück ist Schrecken, was entsteht, ist Schrecken.“ Vgl. de Jong, App., zur Stelle.
- 130 c d: „Der wird einzig und allein aus den Sinnesobjekten erzeugt, wird in jeder Geburt erzeugt.“
- 131: Den tibetischen Vers faßte ich so auf: „Sie, die verblendeten Geistes sind, nehmen die Sinnesobjekte hin (*iḥsamante. sahante = bzol par byed*), welche einzig Leid sind. (Daß sie) immer wieder derselben Verblendung ohliegen, (das) tun sie ob der Blindheit ihres Verstandes.“
- 132 a: Frage: Lies *dgra yi ḥbig gis dogs pa las* statt *dgra yis ḥbig gis dogs pa las*? Zu *ḥbig* stimmte sanskritisches *vacanā-*, *ḥbig gis = ekena* wäre Druckfehler. Ohne

- mich recht sicher zu fühlen, möchte ich die beiden ersten Verszeilen so verstehen: „Ein Mensch geht (einem) beständig aus dem Wege (*parivarj*) aus Furcht davor, daß (man) als (sein) Feind bezeichnet wird, (vor (eines) Benennung als Feind)“ (Vgl. de Jong, App. zur Stelle).
- 133 ab: tib.: „Die Toren werden beständig von den Sinnesobjekten verbraunt.“
- 135 a: Statt *pāśo* fand der Tibeter in seiner Handschrift *paśur (phyugs)* vor. *pāśo* setzt SU. voraus. Auch Verszeile d steht im Tibetischen *phyugs = paśur* statt skt. *pāśo*.
- c: An Stelle von *viśaya* setzt das Tibetische *vigraha (= lus)* „Körper“ voraus. Dabei entspricht *dga baḥi lus* eher *vigraho ramyo* als *viśayaramyo*. Ich schlage vor, das Tibetische so zu verdeutschen: „Wie das Tier, das von seinen Sehnen fest zusammengehalten wird, erfreulich anzuschauen ist, so (ist es) auch dieser erfreuliche Körper. Ein Tier sein ist im höchsten Maße grauenhaft.“
- 137 a: de Jongs Vorschlag, für *pradīpasya śikhayordhvaḥ* (Ms. *-khayadhva*) zu lesen *pradīpasya śikhāyān ca* wird durch das Tibetische nicht bestätigt.
- c: *ḥched pu* beruht auf einer Lesart *pacyate* statt *patate*.
- d: *brjod do* setzt *ucyate* statt *iṣyate* voraus. Ich möchte folgende Lesung für den tib. Vers zur Erwägung stellen: *pradīpasya śikhayeva | pataṅgo mohamūrchitaḥ || pacyate dahyate caiva | tathedaṃ sukham ucyate ||*
- 138: Im Tibetischen ist der Plural formal bezeichnet bei den Entsprechungen für *bālo (byis ruams)*, *jvalanam (ḥbar ruams)*, und *sukham etad (bde ba de ruams)*.
- a: *mi ḥes pas* spiegelt kaum *ajñātvā* wieder, eher ist *ajñānena* dahinter zu suchen.
- h: *ramyāśāntī* ist aufgefaßt als *ramya + āśāntī (dga ba dogs med)*.
- c: *spṛṣate* fehlt in der tibetischen Übersetzung. Dafür steht *śi nas = mytvā*. „Wie die Toren aus Unwissenheit ohne Furcht vor Ergötlichem Glück wünschen, so entstehen nach ihrem Tode Feuer (*jvalanāḥ*) (als ihre) Glücks(zustände).“ Die beiden letzten Zeilen sind mir unklar. *ḥbar ruams* kann man zwar im Anschlusse an den sanskritischen Wortlaut als *jvalanāḥ* auffassen. Vom Tibetischen aus angesehen, könnte es aber auch *jvalitāḥ* bedeuten. „Wie die Toren aus Unwissenheit, die ohne Furcht vor Ergötlichem Glück wünschen, nach ihrem Tode in Flammen gesetzt werden, so entstehen (ihnen) die Glück(zustände).“ Dafür spricht der sanskritische Satzhan. Kurz und gut, ich verstehe den Vers nicht ordentlich.
- 139 a: Warum soll man das überlieferte *mṛgatṛṣṇān* in *mṛgatṛṣṇam* umsetzen? de Jong, App.
- d: *de bzin* deutet eher auf *tathā* als auf *tad* hin, vgl. Verszeile a *yathā. idaṃ sukham = bde ḥdi*. Dann ist das voraufgehende *ḥdi yis* entweder ein aus dem Verse unbekanntes Subjekt, oder es entspricht *asya* aus Verszeile c, das umgestellt wurde. Dann wäre *ḥdi yi* zu lesen. Zu *brjod* neben *iṣyate* siehe VII 137 d. Auch hier scheint mit der Tibeter *ucyate* in seiner Quelle gefunden zu haben.
- 140 a: Statt *tṛptā* las der Tibeter *tṛṣā = sred pas*. Das erste skt. *na* fehlt im Tibetischen. Tib. = *tṛṣāpi na (ca) . . . ?*
- c: *yul gyi* ist nach *viśayaiḥ* als *yul gyis* zu verstehen.

- 141: tib.: „Da das Glück solcher Sinnesobjekte das Heil nicht bewirkt, sind die nach Sinnesobjekten arg begierigen Götter so verstörten (unaufmerksamen) Geistes.“ Das Subjekt des Hauptsatzes mag auch singularisch aufzufassen sein. *legs slosm* in Verszeile c entspricht begrifflich *suṛṣita*. An Stelle von *sadā* ist nach *de hzin tathā* anzusetzen in Verszeile d.
- 142a: Im Tibetischen sind die Entsprechungen für *saṅkhyā* und *pramatta* durch *dan* ... *dan* „sowohl ... als auch“ miteinander verbunden.
- 143ab: Tib.: „Obwohl sie es im Verlaufe gewahren, uehmen sie sich dies doch nicht zu Herzen.“ Das Subjekt *lha* kann auch singularisch verstanden werden.
- 145c: Bei *de lta na yai rmois pas hyis* denkt man eher an *tathāpi mohena bālah* als an *tathā vimohito bālah*.
- 147a: *gaiṅ yai de ni rab bsiags pa* paßt weder zu *viṣayeṣu praraksante* noch zu *viṣayeṣu ye rajyante* (de Jong, App. zur Stelle). *rah bsiags pa* paßt *prasaṅga* wieder, etwa *prasaṅga*, *prasaṅgita*, *prasaṅgā* (Lokesh Chandra, Tibetan-Sanskrit Dictionary, S. 2219b, 2223a.) Vgl. VII 146d *bsiags par byed* = *prasaṅgsanti*. *prakṛtay*, worauf man vielleicht auch zukommen mag, ist deshalb unsicherer, weil VII 148d *prakṛtitāh* mit *rab tu bsiags* übersetzt ist. Begriffsmäßig steht in unserer tibetischen Verszeile: *yad + api + tad + prasaṅga*. Das könnte sein: *yad api tad prasaṅgitaṃ* oder *ye 'pi [ca.] te prasaṅgitaḥ*. Den Wortlaut vermag ich nicht zu bestimmen. Das zweite ist mir wegen *teṣāṃ* 147b wahrscheinlicher.
- d: Hier findet sich *zo čhun khor mo bzin du hkhor* neben *bhrāmyate rathacakraṇat*. VII 148c steht *glog dai zo čhun hkhor lo dai | mchuṅs par hdoḍ pa rab tu bsiags* neben *vidyudālātacakraṇa | samāh kāmāh prakṛtitāh*. || (Vgl. Liu, S. 176, Anm. 5, Nr. 1). VII 177c stoßen wir auf *zo čhun hkhor moḥi lha log ltaḥi | hdoḍ pa la ni lha rnamṣ lhuṅi* || gegenüber *ālātacakraṇoleṣu | kāmeṣu patitāh surāh* ||. Darnach liegt es nahe, VII 147d *bhrāmyate 'lātacakraṇat* als Lesart der Handschrift zu erschließen, welche der Tibeter benützte. Nach Nr. 2833 der Mahāvīyutpaṭṭi, herausgegeben von Sakaki. *zo čhun khrud moḥi hkhor lo*, *zo čhun brygyud pahi hkhor lo* = *arhaḥaḥācakra*, fragte man sich, ob VII 147d und 177c statt *khor mo*, *hkhor mo* nicht *hkhor lo* zu lesen sei.
- 148a: Anstatt *sattvā vimohitāvidyā* (vgl. de Jong, App.) bietet die tibetische Übersetzung *sems can rnam par rmois dga ba* „Wesen, die ihre Freude an der geistigen Verwirrung finden“. Vgl. SU. 樂生為愛迷.
- b: Das Tibetische setzt *bhāginah* voraus, nicht *bhoginah*, welche Lesung de Jong App. zur Stelle verzeichnet: „I. *bhoginah*.“
- 149b: Statt *vipralambhinah* setzt das Tibetische *vipralopinah* „zu Grunde richtend, vernichtend“ voraus. *vipralopin* belegt in dieser Bedeutung Edgerton, Dictionary, unter *rilopin*, *vilopin*. Siehe oben meine Bemerkung zu VII 125a. Hier steht im Tibetischen *rab tu rnam par hjiḡ pa yin*.
- d: *na kuryān matim āmarān*. Die tibetische Übersetzung *bdag gi blo ni mi byaḥo* weist auf *āmāṇo* statt *āmarān* hin. Den tibetischen Vers wendete ich so in meine Muttersprache: „Man soll nicht meinen, es gebe ein Selbst, weil (diese Meinung) wie ein Traum, ein Schloß in Spanien, zur Vernichtung führend, ohne Bestand (*anitya*), leidig, wesenlos (*śūnya*) ist.“

- 150a: Der tibetische Übersetzer fand in seiner Handschrift *pañca kāmā[h]*, nicht *pañca skandhā[h]*.
- b: Von *stoṅ paḥi iṅ bor rah tu gsuṅs* aus kommt kaum jemand auf die Wortfügung *proktā riktāh svabhāvataḥ*, eher schon auf *proktā riktasvabhāvataḥ*. Nun, der Sinngehalt ändert sich dadurch nicht.
- c: Statt *anyathāiva* steht im Tibetischen *ananyathātra* (*gžan du min par*). „Die die Erkenntnis über die Wahrheit besitzen, hängen nicht an irgendwelchen Sinneswünschen.“
- 152b: *dka thub spyod pas dga ba yi* ist auf *tapaścaryāratasya* zurückzuführen, nicht auf *kāmacaryāratasya*.
- c: *de yi yid rnamṣ iṅl sos kyai*, beruht auf *viśrāntamaṅgas tasya*, nicht auf *ribrāntamaṅgas tasya*. Lies *ruam* statt *rnamṣ*?
- d: Zum sanskritischen Wortlaute vgl. de Jong, App. Ich möchte den tibetischen Vers so verdeutschen: „Wann sollte dem wohl der Friede werden, der sich am Wandel in Kasteiung freut, dabei untertaucht in den Fehler des Werdens (= des Daseins, Lebens), dessen geistige Tätigkeiten dazu (*kyai* = *api*) aufhören?“
- 153b: *lus rnamṣ la* setzt wohl *vigraheṣu* (*śurāreṣu*?) voraus, nicht *viṣayeṣu*.
- 156d: Sofern *hātilas* nicht für *hāli la* steht – dies anzunehmen besteht neben *tatas* kein Grund – glaube ich, es bedürfe dessen nicht. *tatas* in *teṣāṃ* umzusetzen (de Jong, App.).
- 158d: *dāhādāham avāpnute* schlägt de Jong, App., vor, zu ändern in *dāhādāham avāpnuyāt*. Daran dachte wohl, nach seiner Anm. 4 zu urteilen, auch Liu. Ich bin mir angesichts der tibetischen Übersetzung nicht so gewiß, daß diese Lösung abschließend sei. Da lesen wir nämlich: *bsregs bzin bsregs pa hthoh paḥ hgyur*. Mir scheint es darnach möglich zu sein, daß *dāhādāha* ein Kompositum sei, bei dem der Auslaut des ersten Gliedes gedehnt ist. Vgl. VI 184c, OLZ 1971, Spalte 500, und auch VII 5d, 159d.
- b: Neben *kāmatyṣṇayā* findet sich im Tibetischen, Verszeile a, *hdoḍ čhags sred pa yis*. Da Verszeile c *rāgavalinnā* mit *hdoḍ čhags mes* wiedergegeben ist, dürfte auch Verszeile b *rāgatyṣṇayā* zu unterstellen sein, wenigstens für die Sanskrithandschrift, deren sich der Tibeter bediente.
- 159a: Statt Lins *atimūḍhās tasmād ete* liest de Jong mit der Handschrift B: *atimūḍhāḥatamāḥ hy ete*. Der tibetische Text *de dag gaiṅ phyir sin tu rmois* wird *atimūḍhā yasmād ete* entsprechen. „Die Götter, welche den Sinneslüsten obliegen, die (tun es), weil sie über alles Maß verblendet, im Irrwahn befangen, sind.“
- c: Die Verneinung *na* fehlt im Tibetischen. Lies im Tib. *phyir hjiḡ*.
- d: Daß hier statt *sukhāsukham* zu lesen ist *sukhāt sukham*, darauf wies schon de Jong im Appendix hin (tib. *bde nas bde ba*). Vgl. XI 106d. Den tibetischen Halbvers *med par bya phyir hjiḡ byed pa | gaiṅ de bde nas bde ba yin* || kann man so verstehen: „Diejenigen, welche (*gaiṅ* = *ye*) sich zum Zwecke des Nichtwerdens (des Vergehens) aufmachen, die (*de* = *te*) sind die allerglücklichsten.“ Er läßt sich aber auch so verstehen: „Wenn (*gaiṅ* = *yad*) sie sich zum Zwecke des Nichtwerdens (des Vergehens) aufmachen, ist das (*de* = *tad*) das

Allerglücklichste.“ Daß das tibetische *ble nas ble ba* bedeute „de plaisir en plaisir (Ann. 5 zum Verse), kommt mir unglaublich vor. Für den zweiten Fall erhielten wir für das Tibetische etwa *abhārāya yat gacchanti | tat sukhat sukham uttamam* f. Beim ersten komme ich mit der letzten sanskritischen Verszeile in die Brüche.

- 160d: *samāgama* ist vom Tibetier mit *māam du byun* wiedergegeben, d. h. er faßte *samāgama* auf als *sama+āgama*, „gemeinsames Entstehen, gleichzeitig miteinander entstehen“. *ślug bñal*, das sonst *duḥkha* entspricht, kann gewiß *kaṣṭa* (n.) „Übel, Jammer, Elend“ übersetzen. Dann beruhte der tibetische Wortlaut *kaṣṭakāmasamāgamam* oder *kāmakasṭasamāgamah*, „Sinneslust und Elend entstehen miteinander.“ Die Gegenstücke von *kaṣṭa* und *kāma* sind durch *dan* „und“ miteinander verbunden.
- 161a: Mich bedünkt, *gul gyi* sei in *gul gyis* (*viśayair*) umzuändern.
- c d: Von *thams cad du ni legs hplal baḥi | ñoms med lde baḥan ga lu yod* aus kommt schwerlich jemand auf die Aussageform *atptau ca kutah śarma | sarvathā sampravadhate* ||.
- 162a: *h̄jigs bcas pa* ist nicht *subhaya* sondern *sabhaya*. Zu *yid byun* verweise ich auf VII 16d *yid ni h̄byun ini byed = nodvegam kurute*. *yid byun* könnte demnach *udvigna* sein. Nach Lokesh Chandras Tibetan-Sanskrit Dictionary, S. 2149b/2150a übersetzt *yid byun* auch *nirvīṇa*. Für sanskritisches *bibheti* findet sich im Tibetischen keine Entsprechung.
- b: Statt *samārad duḥkhasāgarāt* weist die tibetische Übersetzung hin auf *samāraduḥkhasāgarāt* mit ihrem *h̄khor baḥi ślug bñal rgya mcho las*.
- c: Anstatt *viśamayaṃ* kann man für *ni bzad pa* nach Lokesh Chandras eben genanntem Wörterbuche *sudāruṇam* vermuten.
- d: Für *parityajati pāpakam* wird man nach *yons su spois sigsdig can de* eher *parityajet tat pāpakam* oder auch *parityaja tat pāpakam*. Bleiben so auch einige Unsicherheiten bestehen, so läßt sich der tibetische Vers doch folgendermaßen veranschaulichen: *tasmāt sabhayād udvignah* (oder *nirvīṇah*) | *samāraduḥkhasāgarāu || kāmātrṣṇāsudāruṇam | parityajet tāṃ pāpakām ||*. „Deshalb gehe der, den es vor dem schrecklichen Meere des Leides immer neuer Wanderung durch Leben schaudert, (oder der, welcher des schrecklichen Meeres überdrüssig ist), die grausige, böse Lebensgier sinnlicher Lust auf.“ Die Wortstellung im tibetischen Schluß ist ungewöhnlich und wohl durch die sanskritische Verszeile bedingt. Dann ließe sich die zweite Hälfte des tibetischen Verses auch so auffassen: *kāmātrṣṇāsudāruṇam | parityajet tat pāpakam ||*. Dabei wäre *pāpakam* Objekt zu *parityajet*, von welchem *kāmātrṣṇāsudāruṇam* abhinge. Unwahrscheinlich.
- 163a: Statt *reegs* liest de Jong. App. zur Stelle, *chogs* nach P. Vgl. auch Lin, Ann. 2 zum Verse: „Kj. *chogs*. *eh* und *ch* sind in den Blockdrucken des Kanjur und Tanjur oft nicht zu unterscheiden, weil das Fähnchen des *ch* nicht ausgedruckt ist. Meine Frage geht dahin, ob *reegs* Konjektur Lins ist? An und für sich könnte das Wort wohl *kūṣa* wiedergehen. Vgl. etwa *dkon niḥog bcegs pa = ratnakūṣa*. (U. Suzuki, Kanakura, Tada. A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist

Canons, Nr. 45.) Im Gegensatz zu SU. 如此小笠上 und Lin hätte der Tibeter *kūṣa* nicht als (Berg)gipfel sondern als Anhäufung von Bergen verstanden.

- b: Druckfehler *ramyāni* statt *ramyāni* und *snañ chogs* statt *sna chogs*.
- 164b: Neben *kāmajayā nidhanam hi tat* steht im Tibetischen *gñi phyir ḥlod skyes de nor med*. „Weil das aus der Sinneslust Entstehende kein Geld (Vermögen) ist.“ Das mag etwa *kāmajayā na dhanam yat tat* entsprechen.
- 165a: *ḥlod pa las skyes nor des kyāñ* versteht sich leichter als *kāmajayā dhanam apy etat* denn als *kāmajayā nidhanam hy etat* „Dieser Reichtum seinerseits, der aus der Sinneslust entstand.“
- 166ab: Die beiden ersten tibetischen Verszeilen besagen: „Wenn sich einer nicht vor der Stätte gut schützt, von welcher her das Glück nicht entsteht.“ Man könnte den Text auch als Relativsatz verstehen: „(Derjenige) welcher ... sich nicht gut schützt.“ Mit der dritten Verszeile komme ich nicht ins Geschick. *nor rnam= dhanāni. nor chud zos pa* könnte *naṣṭadhana* entsprechen, vgl. VI 182d *ḥlod zos yid = naṣṭamānasa*. Doch muß diese Gleichung hier nicht vorliegen. „(So) wird das bloß ein großer Unverständ genannt, Reichtümer, deren Reichtum vernichtet ist.“ Die 3. Verszeile ist unsicher übersetzt, es fragt sich, ob sie so zu halten sei. – „Hier war es Nacht nicht ganz und gänzlich Tag nicht.“ – Daute, Die Hölle, 31, 10, übersetzt von König Johann von Sachsen.
- 167b: Die beiden Verszeilen weichen stark voneinander ab.
- c: *tih. si baḥi* dürfte verdruckt sein für *si baḥi*. Wenn das Wort tibetisch ist, dann heißt es allerdings nicht *siṃva* sondern *mytasya. de ni si baḥi gñas m zugs mag te mytasthānam āpunnā[h]* eher gleichzusetzen sein als *te śiraṃ sthānam āpunnā[h]*. „Sind die (oder sg.) in die Stätte der Toten eingegangen, sind sie nicht dem Feuer der Liebeslust ausgesetzt.“ Das gilt auch einen guten Sinn. *prasevaka* scheint im Sinne von *rab sten pa* bislang unbekannt zu sein. Lin: „attaint“.
- 170a: *rnum par* (*pas* ist verdruckt) *rtogs pas ñer bcom* sieht mehr wie *ritarkopalata* aus als *ritarkāpalata*.
- d: *ñin tu gñas* ist sicher nicht *bhaviṣyati*, aber was? Siehe Lokesh Chandra, Tibetan-Sanskrit Dictionary, S. 2354b.
- 171a: Tibetisch wie Sanskrit *kāmabhogesu. de Jong. App.: „I. kāmabhogesu.“*
- 173: Bis auf die Schlußzeile weicht der tibetische Vers vom sanskritischen ab. „Dieser, (der) ohne heftiges Verlangen (etwa *lobha*) ist, weil vor der Verfehlung (*doṣa*) in Schrecken, nicht unter die Herrschaft der sinnlichen Lüste (*kāma*) kommt, er, der auch das Böse (*pāpu*) vernichtet (vgl. Lin, Ann. 2 zum Verse), dieser wird der Gefestigte (*dhīra*, Weise) genannt.“ Siehe de Jong. Appendix.
- 174b: *ḥlu yi chu bur dan ḥdra ba* entspricht gewiß *jababdudopameṣu*. Lin, Ann. 2 zum Verse.
- 176a: Ich vermute *prag* sei verdruckt für *phrag*. „Die Götter werden durch die Sinneslust (*kāma*) in die fünf üblen Lebensformen (*durgati*) geworfen, die Wasser gleichen, das durch sein Ungestüm sehr schnell in einen Abgrund stürzt.“



- 178a: Im Kompositum *vidyullatācakra-* dürfte *vidyullatā* „Blitzstrahl“ zusammengehören. Das Tibetische weicht ab. *glog dan zo čhu: hklor lo (mchais)* bedeutet *vidyut + alātacakra (ālātacakra)*, „gleich einem Blitze und einem Feuerrade (einem im Kreise geschwungenen Feuerhrande)“. Vgl. VII 148c, 177c; 147d steht neben *zo čhun khor mo* im Sanskrittexte *rathacakra*. Siehe oben zu VII 147d. Ich muß es offenlassen, wie die sanskritische Verszeile unter diesen Umständen lautete. de Jong, App. zur Stelle.
- 179d: *r̄na sgra (la ni lha r̄nams ltu)* gilt sicher nicht *kāmeṣu (patitāḥ surāḥ)* wieder. Der fragliche tibetische Ausdruck bedeutet Trommelklang (*dundubhisvara*). Daneben findet sich in Lokesh Chandras Tibetan-Sanskrit Dictionary noch *tūrya* als Gegenstück verzeichnet. Nur dies letztere ließe sich in der Verszeile unterbringen als *tūryeṣu*. In seinem Appendix zeigt de Jong dankenswerter Weise zu 179c Beziehungen zwischen sanskritischem, tibetischem und den beiden chinesischen Textformen auf. Durch diese Lesart hebt sich der tibetische Vers gegen alle anderen ab.
- 179a: *glaīn čhen rna ba γyo ba* wird eher *gajakarṇacala* als *gajakarṇopama* wiedergegeben.  
Die tibetische Schlußzeile verstehe ich nicht.
- 181a: Statt *vāryante* setzt *h̄jin par byed* eher *dhāryante* voraus.
- b: *yul gyi de r̄id mthoṅ ba yis* scheint mir auf *viśayatattvadarśibhiḥ* zu beruhen, nicht auf *viśayās tattvadarśibhiḥ*.
- c: Für *te muktās* lesen wir im Tibetischen die damit nicht festgehaltenen.
- d: *hdod = matāḥ?*  
Ich schlage vor, den tibetischen Vers so zu verdeutschen: „Die das Wesen der Sinnesobjekte (die Wahrheit über die Sinnesobjekte) erschauen, halten sie mit dem eisernen Haken der Erkenntnis (*jñāna*) fest. Die davon nicht Festgehaltenen wünschen die unerträglichen (*ūtra*), beweglichen, alles Unheil Bringenden auszuführen.“
- 185b: Neben *krodhaṃ nirvāṣya paṇḍitaḥ* steht auf Tibetisch *da: mkhas pas khro ba čī bar gyis*. de Jong, App.: „*krodhaṃ nirvāṣya*; B. *krodha nirvāṣya*.“ Vielleicht ist auch mit *niśamay, niśāmay* zu rechnen?
- c: *mohāṃs* (de Jong, App. *mohaṃ*) *cāpi parityajya*. Das tibetische *gti mug myur du yons spaṅs nas* läßt eher etwas wie *śāghraṃ, kṣipraṃ* anstelle von *cāpi* vermuten.
- 186b: *myu nan h̄das* neben *nivāraṇaṃ* ist in der Tat auffällig. Lin, Anm. 1 zum Verse. *myuṅ h̄das* ist VII 160a ebenfalls gleich *nivāraṇa*.
- c: An Stelle von *paṃsah* fand der Tibeter in seiner Quelle wohl *dhīraḥ (brtan pa)* vor. Vgl. zur Verszeile auch de Jong, App.
- d: *adhigacchati* faßte der Tibeter im Sinne von „erkennt, erfaßt, versteht“ (*rtogs par h̄gyur*).
- 187b: *prah̄ṇaloṣo hatavarnaṭṣṇaḥ* fällt nicht ganz mit dem tibetischen *skyon dag spaṅs s̄in beom ste sred daīn bral*. Siehe de Jong, App. zur Stelle. *varṇa* entspricht davon nichts. Der Tibeter scheint mir in seiner sanskritischen Handschrift etwas wie *luta-(v̄ta)-ṭṣṇaḥ* vorgefunden zu haben. Was wortmäßig *bral* entspricht,

läßt sich nicht sicher ausmachen, ein Ausdruck für getrennt von, ohne etwas seiend wie etwa *r̄ta*.

- 187c: Die Verszeile *saṅgyasattvo vimalaḥ prakāśaḥ* behandelte bereits de Jong in seinem Appendix. Nach dem Tibetischen *nes med dri bral sems čan brtan pa de* ergibt sich für die sanskritische Quelle *sa dhīrasattvo vimalaḥ* (oder *-lo*) ∪ — —, *adoṣa* und *nirloṣa*, die als Entsprechung für *nes med* am nächsten liegen, scheiden nach dem Versmaße aus, hält man sich an die im Sanskrit überkommene Wortfolge der Verszeile. Ob die Wörter stärker umzustellen angängig sei – etwa in *adoṣasattvo vimalaḥ su dhīraḥ* – steht dahin. de Jong schlug vor, statt *prakāśaḥ* zu lesen *hatāgaḥ*, was wohl verdruckt ist für *lutāgāḥ*. Ich weiß die Verszeile nicht herzustellen.
- 188d: *prasaḥyam* ist im Tibetischen nicht vertreten. Dafür steht *de lta*, was begriffsmäßig *tathā, evam* entspricht. Damit wird das Versmaß nicht erfüllt.

Verfasser:

Prof. Dr. phil. FRIEDRICH WELLER, em. Professor mit Lehrstuhl an der Karl-Marx-Universität Leipzig

den bekannten zwischenzeitlichen Charakter. Es gibt Stellen, die zwar das nämliche aussagen wie das sanskritische Gegenstück, die aber so abgefaßt sind, daß davon aus niemand die parallele Ausdrucksweise des Sanskrit erschließen wird. Anderwärts gehen sanskritischer und tibetischer Wortlaut auch auseinander.

Die chinesischen Übersetzungen, welche Lin ebenfalls mit vorlegt<sup>1</sup>, gehen zwar über den Inhalt, aber nicht über die Ausdrucksform der sanskritischen Quelle Auskunft.

Das Werk ist eine Sammlung buddhistischer Verse, die unter Umordnung ihrer Abfolge vor dem Jahre 1064 aus einem hinayanistischen Texte ausgezogen wurden, der etwa ins 2.–3. Jahrhundert n. Chr. zu setzen ist<sup>2</sup>. Hier waren die Verse in Prosa eingebettet. Da diese vorläufig noch nicht bearbeitet ist, ist in etlichen Fällen nicht auszumachen, worauf sich die Aussage bezieht oder auf wen. Wir sehen aber doch, daß die Hinayanisten des indischen Festlandes sich damals schon auch in Texten, die ihrer Form nach sich etwa dem Dhammapada vergleichen lassen, für den Zweck, die Lehre zu verbreiten, des Sanskrit bedienten.

Die so geschilderte allgemeine Sachlage sei an einem Gange durch das 6. Kapitel erläutert.

1a b: *yah pramādarato janitur / nāsau mokṣāya kalpate* // Lin übersetzt: „L'homme qui s'adonne à la frivolité n'est pas digne de la délivrance.“ Das mag von der Lage der Dinge abhängen, worin der Vers steht. An sich könnte man ihn auch so verstehen: „der kommt mit der Erlösung nicht zu Rande, wird ihrer nicht teilhaft.“ Tib. *de ni thar pa mi kthob ste*.

3a b: *svabhāvātām imāṃ jñātvā / dharmānām udayavyayam* // steht neben tib. *chos rnam's kyi ni no bo ſi'd / skye dan hjiḡ pa hdi ses na* // Der Stellung des Pronomens nach setzt dies *imāṃ* statt *imāṃ* voraus. „Nachdem man als das Wesen der Dinge dies Entstehen und Vernichtetwerden erkannte.“

3c: Neben na *pramāde ma naḥ kāryam* findet sich im Tib. *bag med yid la ma byed cig*. Das ist um so seltsamer, als sich diese Erscheinung öfters findet. Vgl. 28a: *pramādamūlāḥ saṃsāro*, tib. *bag med khor baḥi rca ba ste*; 29a: *tamaḥ pramādamūlāḥ ca*, tib. *bag med mun paḥi rca ba ste*; 33b: *patanānte ca* (de Jong, App. hi) *jivite*, tib. *hcho baḥi miha ni hchi ba yin*; 33d: *patanāntaṃ sukhaṃ calaṃ*, tib. *bde baḥi miha ni mi brtan ltuḥ*; 34b: *patanāntaṃ sukhaṃ oadā*, tib. *bde miha rtag tu ltuḥ ba daḥ*; 34c: *jarāntaṃ yauvanaṃ sarvaṃ*, tib. *lan choki miha ni rga ba ste*; 34a: *saṃyogo viprayogaṅṅāḥ*, tib. *hdu baḥi miha yaḥ hbraḥ bar hgyur*; 42a: *pramādamūlāḥ saṃsāraḥ*, tib. *bag med khor baḥi gzi yin laḥ*; 70d: *nā pramāde matiṃ kṛtāḥ*, tib. *yid la rtag tu bag yod byos*; 111a: *yeṣāṃ bhayam na duḥkhe*

<sup>1</sup> Für Leute, die keine Falkenaugen besitzen, sind sie manchmal schwer zu lesen.

<sup>2</sup> Demiéville, Vorwort, S. V.

<sup>3</sup> de Jong, App. *patanānte?* Ainsī (Ms.) B. Das Tib. spricht nicht dafür.

<sup>4</sup> Vgl. de Jong, App., zur Stelle.

*'sti*, tib. *gan dag hjiḡsd ug yod min zin*; 170d: *mā pramādeṣu rajyathāḥ*, tib. *dga bar ma byed bag med la*; 171d, 172d steht dafür im Tib. *bag med pa la dga ma byed*. 185d, 186d, 188d: *taḥ pramādasya ceṣṭitam*, tib. 185d, 186d: *de yan bag med paḥi byas so*, 188d: *bag med byed paḥi de byas so*. Es wird schwerlich jemand von solcher tibetischen Wortgebung aus den daneben vorliegenden sanskritischen Satz erschließen.

6c: *prayānti* kehrt VI 31d wieder.

10: na *pramādasya kālo hi* na [ca] *harṣasya kaścana* // *vyāmohajanānu ca tau / mṛtyukālo mahābalāḥ* // tib.: *bag med pa yi dus hdi min / dga baḥi dus ni nam yan min* // *ṛnamrñons skyed pa hdi dag kyan* // *hchi bāg stobs po che yi dus* // Dies wird so ins Französische gewandt: „Car [il n'existe] aucun instant de frivolité ni [même] de joie; et tous les deux engendrent l'égarément, [seul] l'instant de la mort est puissant.“ Vielleicht darf man den Vers eher so verstehen: „Dies ist niemals eine Zeit der Fahrlässigkeit noch auch der Freude. Die beiden ihrerseits, die Irrwahn erzeugen, sind die Zeit des Todesherren großer Macht.“

11d: na *vindanti* ist im Tib. wiedergegeben mit *ma rig go*. Für *vid*, *vindati* ist also *vid*, *vetti* eingetreten. SU. liest 無目不見知. DS. 無知覺. beide also den Begriff wissen. Es liegt darnach nahe, im Sanskrit *vidanti* zu lesen. Das gleiche Nebeneinander begegnet öfter. 33c: *vindanti*, tib. *ses* (de Jong, App.: L. *vindanti*); 48c: na *vindanti*, tib. *ses mi hgyur* (de Jong, App.: L. *vindanti*); 50c: na *vindanti*, tib. *mi rig go*; 178: *anena puruṣaḥ kṣiplo / nāmāno vindate hitam* // na *vācyam na ca kāryārtham* // *vindate mṛtakopamaḥ*, tib.: *hdi yis yid ākrugs pa yis ni / bdaḡ gis phan pa mi ses so* // *si ba yi ni ro bzin du / chig min don yan rig pa min* // SU: 不覺不知 und 不覺. DS ohne Befund. 184c: *nārgāmārgam na vindanti / jātyandhena surāḥ samāḥ*, tib. *lam la lam du mi rig paḥi / mi ni dmus lon dan mchuns so* // SU: 不知道非道. DS 不知道非道, beide: sie kennen den (rechten) und den verkehrten Weg nicht.

VI 29cd lesen wir: *andhakāreṇa ye mūdhās / tesāṃ cakṣur na vidyate* // Dafür steht im Tib.: *mun pa yis ni rmons pa gan / de dag la ni mig med do* // Hier ist *vidyate* demnach als Passiv der Wurzel *vid*, *vindati* verstanden. SU: 盲瞶無所覺. „die blinden Hühner erkennen überhaupt nichts.“ DS: 難見若無目. „schauen sie auch hin, ist es doch, als hätten sie keine Augen“. DAS: 自性黑暗 / 如人無眼. „ihr Eigenwesen ist die Finsternis, sie gleichen einem Menschen, der keine Augen hat.“

Man wird wohl nicht umhin können, *vindati* und *vindate* mit der Bedeutung „er weiß“ hier anzuerkennen.

<sup>1</sup> Tib. *hdi*. <sup>2</sup> Tib. *nam yan*, eher *kādācit* als *kaścana*.

<sup>3</sup> Tib. *kyan* = *api*.

<sup>4</sup> Das Tib. entspricht wortwörtlich *mahābalamṛtyu-patikāḥ*, *mahābalamṛtyukāḥ*. Vielleicht sind im Tib. die Worte einfach dem Sinne nach konstruiert worden.

<sup>5</sup> de Jong, App.: *ca kāryāṇi?* <sup>6</sup> = *gi*.

14c d: *phalaprāptau<sup>1</sup> pramādothau<sup>2</sup> / sa paścāt tapyate vṛthā* // Hier verstehe ich Verszeile c nicht. Das parallele tibetische *bag med las byun hbras thob nas* / (*don med de ni physis gduṅ no*) // entspricht *phalam<sup>1</sup> prāpya pramādotham* / *don med ist ganz wörtlich vyartham*. Vgl. de Jong, App., zur Stelle.

Verszeile a des Tibetischen: *blo zan bag med rnam dag gis / snar ni bde ba lta bur mthob* // kann nicht bedeuten „purifié par la frivolité“ (*pramādivisuddha?*), Lin. Anm. 9 zum Verse. *dag* ist gewiß Pluralzeichen und nicht gleich *dag pa*. Bedeutet die Zeile „Die fahrlässigen geistig Schwachen“ oder „die geistig Schwachen durch ihre Fahrlässigkeiten“? *rnam dag* = *rnam's dag?*, vgl. VI 49d.

15cd: Ich glaube, in den beiden tibetischen Verszeilen: *de tar de las gzan dge ba / gan yin bag med ni bsten to* // *sei de las gzan dge ba gan yin* Subjektsatz und *bdaḡ med mi bsten* to Prädikatsatz. Ich verdeutschte den ganzen tibetischen Vers so: „Nachdem die weisen Leute erkannten, daß die Fahrlässigkeit nur Schaden stiftet, machen sich gleichermaßen (auch) mit der Fahrlässigkeit nichts zu schaffen, die außer denen (d. h. den Weisen) gut (tüchtig, tugendsam) sind.“ Wende ich mich daher dem sanskritischen Verse zu, so ließe ich zunächst Zeile c *catthā ca*. Das tib. *de* deutet gewiß nicht auf *sa* hin. (Anm. 2 zum Verse). Ich denke, auch im Sanskrit sei *vrābhāprāyo yaḥ* Subjektsatz und *pramādaṃ na sevate* Prädikatsatz. Ich möchte diese beiden Verszeilen so verstehen: „gleichermaßen macht sich auch (ca) mit der Fahrlässigkeit nichts zu schaffen, wer den Vorzüglichen nahe (steht), wer den Vorzüglichen gleich (ist).“ DS scheint mir verfehlt übersetzt zu sein.

18a: *yadi devāḥ sahatīryā (?) / ramante mandamedhasas* // tib. *gal te blo zan lha rnam's dan / dud hgro mchuns par rce byed na* // Darnach dürfte statt *sahatīryā* zu lesen sein *samaṃ tīryā*. „Wenn die Götter und die Tiere, (beide) geisteschwach, in gleicher Weise ihr Liebespiel trsiben.“ SU *las saha*: 天與畜生/無差別 SU und Tib. gehen also nicht auf die gleiche handschriftliche Sanskritüberlieferung zurück.

21b: Lies *rajyate* stat: *rakṣate*, tib. *ehags gyur pa*. Ebenso de Jong, App. zu VI 2a, 23a.

21d: *hchi baḥi miha ni mi rig go* // setzt voraus *cyavanāntaṃ na budhyate* statt *vidbudhyate*. de Jong, App. *cyavanānte?* Ainsī (Ms.) B.

26b: na *svapno narake hetuḥ / kānāḥ svapne tu hetukāḥ* // Tib. *rmi lam dmyal baḥi rgyu ma yin / hdoḍ paḥi rmi lam rgyu yin te* // setzt voraus: *kāmasvapnas tu hetukāḥ*.

27a: *yan nāvāptaṃ padāṃ kṛtsnaṃ / surāḥ kāmāgavesibhiḥ* // dürfte nach dem Tib.: *hdoḍ pa hchoḥ baḥi lha kun gwis / gnas ni gar zin ma thob pa* // zu ändern sein in *padāṃ kṛtsnaḥ surāḥ*. Vgl. auch SU, DS 諸天.

30b: Lies *agnibhānuḥ* statt *agnibharuḥ*. Druckfehler.

<sup>1</sup> Ms. *prāptau*.

<sup>2</sup> Ms. *-otha*.

**Lia**, Li-Kouang: *Dharma-Samuccaya*, compendium de la Loi, II. Recueil de Stances, extraites du Saddharma-smṛty-upaśāhna-sūtra par Avalokitasīnha. Chapitres VI–XII. Texte sanskrit édité avec la version tibétaine et les versions chinoises et traduit en français. Révision de A. Bareau, J. W. de Jong et P. Demiéville. Avec des Appendices par J. W. de Jong. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve 1969. VIII, 416 S., Appendices 27 S. gr. 8° = *Annales du Musée Guimet Bibliothèque d'Études*, 68. — Bespr. von F. Weller, Leipzig.

Der selbstlose Einsatz der Herren André Bareau, J. W. de Jong und Paul Demiéville ermöglichte es, den nicht abgeschlossenen nachgelassenen Teil des Linschen Werkes weiter zu veröffentlichen, ein Vierteljahrhundert nachdem der 1. Band erschien<sup>1</sup>. Über die Hilfe, welche das Linsche Unternehmen anderen Gelehrten verdankt, erfährt man das Nötige aus Demiévilles Vorwort zum 2. Bande. Am augenfälligsten drückt sich diese in de Jongs Anhängen dazu aus, worinnen er nicht nur eine Stelle des Werkes aus dem Tibetischen ins Französische übersetzt, welche im hier veröffentlichten Sanskrittext des *Dharmasamuccaya* fehlt, sondern vor allem eine Fülle sicherer Verbesserungen zu dem von Lin erarbeiteten Sanskritwortlaute der ersten 12 Kapitel dieser Versammlung zusammenzutragen. De Jong stand noch eine zweite Abschrift des Originals zu Gebote. Über den Zustand der ersten, recht mangelhaften, welche Lin allein besaß, berichtet der Apparat zum Sanskrittext mit Engageduld und nie erlahmender Aufmerksamkeit. Darin stehen auch kritische Bemerkungen zur Textgestaltung, gelegentlich sachliche Erläuterungen und die Stellenverweise für die Verse. Trotz aller Bemühungen ließ sich das Sanskritoriginal nicht beschaffen.

Lin stand mit seiner unzulänglichen Abschrift des Sanskritmanuskriptes einer schwierigen Aufgabe gegenüber, als er den Sanskrittext herstellen wollte. Die Lage ist in diesem Betrachter auch jetzt noch gar manches Mal angespannt<sup>2</sup>. Die von Lin mit veröffentlichte tibetische Übersetzung setzt eine andere Textform voraus als das uns bekannte sanskritische Werk. Das geht schon daraus hervor, daß hier ein Textstück fehlt, welches auf Tibetisch erhalten ist<sup>3</sup>. Die tibetische Wiedergabe ist nicht so in jene schulmäßige Kunstsprache gefaßt, sondern, wie es mir vorkommt, mehr ins tibetische Tibetisch umgesetzt. Die Übersetzung trägt nicht

<sup>1</sup> *Bibliographie Bouddhique* 9–20, Nr. 79; 21–23, Nr. 118.

<sup>2</sup> Vgl. de Jong, Anhang S. 4. letzter Absatz.

<sup>3</sup> de Jong, Anhang, S. 26, Nr. 111.

- 31 a b: *pramāṇānalatāpna* / *manasā tad vicēṣṭe* // ist auf Tib. wiedergegeben: *bag med pa yi mes gduns pas / de yi yid ni rnam par ryo* // De Jong, App. zur Stelle, weist darauf hin, daß *tad* heutzutage steht. Die entsprechende tib. Zeile besagt wörtlich: *manas tasya vicēṣṭe*. Dazu fügt sich dann die erste Verszeile nicht mehr. Die tibetische Übersetzung könnte ihr zwar genau entsprechen, es mag dahinter aber auch etwas stecken wie: *pramāṇānalatāpna*. SU: 放逸大熾然 / 由心之所起 // „Der große Feuerbrand der Fahrlässigkeit wird vom Gedanken hervorgerufen.“; DS: 意若生放逸 / 即爲彼所燒 // „Wenn der Geist Fahrlässigkeit aufkommen läßt, dann wird (man) davon verbrannt.“ Das könnte beides auf *tāpa* hindeuten.
- 32c: Im Tibetischen sind *viyogadūḥkhaṇ* und *saṃyogasukha*- als Dvandva aufgefaßt, nicht als Tatpuruṣa.
- 36b: Lies mit tib. *hkhor bar saṃsāre* statt *saṃsāro*. *karmanājakasambaddhaḥ* bezieht sich nicht auf *saṃsāro* sondern auf das Lebewesen: Wer vom Schauspieler Karman gefesselt wird, wir sagten eher vom Schauspieler des Karman, der wandert dauernd durch den Samsāra.
- 36d: tib.: *las hgor rtag tu ma hgro sig* = geh niemals (wörtlich ewig nicht) auf der Bahn des Karman, oder: man soll niemals . . . gehen.
- 40a: tib. lies *čun zad* statt *cuñ zad*. Druckfehler. b: *matan* ist mit *hdod* pa verdolmetacht, „gewollt, gewünscht wird, was man im Sinne hat.“
- 41a b: *padam* ist durch *gzi* vertreten. Vielleicht bedeutet es hier mehr Grundlage als Ort (lieu). Vgl. VI 42a *gzi = mūla*.
- 45a: *apramādaḥ param śreyo* / tib. *bag yod gzan du legs par hgyur* / lies darnach im Skt. *pare* statt *param*. „Die Sorgsamkeit gereicht zum Heile im Jenseits.“
- 47b: *klubs* neben *saṃnethitāḥ* kommt mir auffällig vor.
- 49a: de Jong, App., schlägt vor zu lesen *pramā-dodhrāntamanasaḥ* statt *pramādhāntamanasaḥ*. Mich bedünkt, das tibetische *bag med pa yi hkhruḥ pa yid* spreche für *-bhrānta*.
- 49c: *ātrpāḥ kāmapareṇa*, de Jong, App.: *kā-mahogena*. Das tibetische *hdod paḥi bde bas chim med pa* legt vielleicht *kāmasukhena* etwas näher.
- 50c: tib. Lies *hḥig* für *hḥig*. Druckfehler.
- 52d: Lies *budhyate tasya tat phalam*. Hier setzt das Tibetische voraus: *budhyate tasya yat phalam*, *hbras bu gan yin de rig go*. Bis auf ein anderes Wort treffen wir VI 80d wieder auf die nämliche Verszeile. Hier änderte de Jong, App. zur Stelle, das überlieferte *jñāsyate yasya yat phalam* nach dem Tibetischen: *de yi hbras bu de śes hgyur* um in *tasya tat phalam*.
- 57: *vivādhakṛtyas* (?) *tiryāḥ* / *pramādaparivañcītāḥ* // *mithune bhogane cava* / *yeṣāṃ buddhiḥ sadā ratā* // ist so ins Tibetische gewandt: *bag med pa yas yons batus pa / de yi blo la hkhriḥ pa dañ* // *za la rtag tu dga ba rñams* / *lha yi lus mdog dud hgor zad* // Die französische Übersetzung lautet: „Les bêtes aux formes multiples sont complètement trompées par la frivolité:

- leur esprit est toujours attaché à l'accouplement et au manger.“ Das Tibetische verdeutschte ich etwa so: „Die körperliche Erscheinungsform (?) der Götter, die von Fahrlässigkeit genarrt ihren Geist ständig am Geschlechtsverkehr und am Schlemmen ergötzen, geht im Tiere unter.“ Ich bin mir nicht gewiß, ob man darnach den sanskritischen Wortlaut so ausrichten dürfe: „Tiere verschiedener Form (sind, werden?) die von Fahrlässigkeit Getäuschten, deren Geist sich ständig ergötzt am Geschlechtsverkehr und an Schlemmerei.“
- 59a: Neben *pramādvairiṇā daṣṭāḥ* kommt mir *bag med dgra yis zin pa dañ* auffällig vor. Lies *grastāḥ* statt *daṣṭāḥ*? Vgl. aber VII 73ab.
- 60c: *nāpi samvegajanto*, de Jong, App.: *saṃvegajano*?. Nach dem tibetischen *skyo ba skyed par mi byed pa* könnte man wohl auch unterstellen *nāpi samvego janito*.
- 61: Ich bin mir nicht sicher, ob ich den tibetischen Vers richtig verstehe, wenn ich ihn so übersetze: „Verblendung und Fahrlässigkeit im Bereiche der Götter bewirken, daß die Wesen in die Hölle fallen, von unerträglichem Feuer umgeben, nachdem sie (den ?) schlammigen Trank getrunken.“
- 64a: Tib. *las devo (lha)* statt *satvo* (Ms. *salvā*). b: *na kṛpayā* (de Jong, App. *kṛpāvan*, Ms. in *kṛpavā*) *pravartate*. Statt *kṛpayā* usw. stand in der skt. Quelle des Tibetens eine Nominalableitung der Wurzel *kṛ* (machen) im Dativ oder Lokativ Pluralis, der Form nach also etwas wie *karmabhyas*, *karmasu*. *bya ba* entspricht sonst noch *kārya*, *kṛtya*, *kartavya*. „Ein sich an Fahrlässigkeit erfreuender Gott, der zu Handlungen getrieben wird.“ Die Aussage ist bejahend.
- 65, Anm. 3: Nach dem Tib. *mchon ḥas kyan ni gčod mi byed* darf man vielleicht doch an skt. *nāpi śaṣṭraṇ* statt *na ca śaṣṭraṇ* denken.
- 66a: Statt *tathā* steht im Tib. *ji llar = yathā*. a b: *bde gzi* und *bśes gzi* deuten eher auf *sukhamūlam* und *mitramūlas* hin, denn auf *sukharūpaṃ* und *mitrarūpaṃ*. c: *pramādaśevā bhavati*, de Jong, App.: *pramāda eva bhavati*. Peut-être faut-il lire *pramāda-m-eva*. Ich halte es gut für möglich, daß die 3. tib. Verszeile: *bag med bsten las hbyur hgyur* te der überlieferten sanskritischen entspreche. *bsten pa* kann *sevā* wiedergeben. Vgl. Lokesh Chandra, Tibetan Sanskrit Dictionary, S. 972, Titelkopf *sten pa* und S. 1006 unter *bsten pa*, hier besonders Nr. 11. „Wie Leid aus Glück, so ein Feind aus dem Freunde wird, (so) ist das Ergebnis, obliegt man der Fahrlässigkeit.“
- 67c: *mi bzad* ist eine etwas auffällige Entsprechung für *ruṣāḥ*. Vgl. de Jong, App. zur Stelle. DŠ *ṛṣṭ*, fürchterlich.
- 70c d: *tasmāt sukhārthino nityaṇ* / *mā pramāde matiṇ kṛtūḥ* // ist einigermaßen ungereimt als Satzfügung.

<sup>1</sup> *hes mdog*, Wort für Wort *kāyavarṇa*.

- 71: *saṃnyāso* entspricht im Tibetischen nichts. Darf man den tib. Vers so verstehen: „Was alle heilsamen Dinge verhindert, ist der Irrwahn über die sinnliche Welt“. Ihn bewirkt die Fahrlässigkeit allen Dingen gegenüber.“
- 72a: Für *ayam* fehlt ein Wort im Tibetischen. b: Statt *apāyadvārādūlakāḥ* unterliegt dem tib. *nan son sgor ni ne ba gan* im Skt. *apāyadvārādūro yah*. c: Statt *sa moha*- setzt das Tib. *saṃmoha*- (*sin tu rmoṇs pa*) voraus. In Zeile b las SU *dūta* (徒). Hier fallen Tib. und SU. nicht in eine Gruppe der Textüberlieferung (Lin, Anm. 6 zu Vers VI 46). Vgl. oben zu VI, 18a. Mir scheint *dūta* verballhornt zu sein. Siehe VI 85d: *nirvāṇasyāṅhikashilāḥ*.
- 77c: Lies im Tib. *rnam śes-pa* statt *rnam-śes-pa*. *rnam* entspricht hier *vidhī*. cd: tib. „Der Mann, (der) die Art und Weise des Wissens (und) die des Nichtwissens kennt, wird demzufolge nicht geschädigt.“ Ob *de yis* richtig von mir verstanden sei, steht dahin. Nach SU. wäre *de yis* auf *pramāda* zu beziehen (放逸不能壞).
- 78d: Nach dem tibetischen *de ni skyes buḥi don hdod* to mag für das Sanskrit anzusetzen sein: *puruṣārthaḥ so 'bhīmataḥ*. „Einzig die Freude an der Sorgsamkeit<sup>2</sup> wird als der Nutzen für den Menschen erachtet.“
- 79a: Lies im Tib. *čhin* statt *čhin* (Druckfehler). c: Lies im Tib. *sthan* statt *mhan* (*lakṣaṇa*). (Druckfehler). a: Ändere im Skt. *bandhanaṇprāyo* in *bandhanaṇpāto* tib.: *hčhin baḥi zags*. cd: SU. 如是釋解相 / 我今總略說 / Lin, Anm. 4: „Les versions chinoises ne sont pas claires. SU. cd: „voici les caractéristiques de l'emprisonnement (litt. lien) et de la délivrance, je vais maintenant les expliquer sommairement.“ Frage: Wäre es möglich, die Stelle so zu verstehen: „So sind die Merkmale der Bindung und der Befreiung jetzt vor mir in gedrängter Kürze erklärt?“
- 82a: Lies mit de Jong, App., *sarvakarmasu* statt *sarvatāmeṣu*, tib. *byā ba rñams la*.
- 85b: *yo 'vītvāse ca kālaraḥ* / de Jong, App.: *avītvāse*? B. *nityam avītvāsa*. Das tibetische *adar ma dañ ni gčugs pa med* legt wohl *avītvāsa* nahe.
- 87cd: *jivite cāpramatto yah* / *salalam jñānavārīnā* // Das Tibetische: *gan zig rtag tu ye śes čhus / hčo ba rab tu myos pa med* // spricht dafür zu lesen *jivati* statt *jivite*. „Wer aber immer vom Wasser der Erkenntnis lebt, das ist der Sorgsame.“
- 88c: *mṛtyuṇ ca varjayed doṣam* / de Jong, App. *varjayet poṣaḥ*? MS. *varjaye ghoṣam*, B. *varjayet ghoṣam*. Nach dem Tibetischen: *bag med adug bsnal rca ba ste / ŋes pa hčhi ba bān du sponṣ* // schließe ich vor zu lesen: *mṛtyuṇad varjayed doṣam* /.
- 93cd: *na dharmapatitāḥ kaścid jñātvā bhavati śobhanāḥ* / de Jong, App. *kascij* / *jātvā*. Die

<sup>1</sup> Zu *dātāvāyana* = *skye mčhed khoms* vgl. Edgerton, Dictionary unter *ālaya* Nr. 5.  
<sup>2</sup> de Jong, App. zur Stelle.

- tibetische Übersetzung lautet: *čhos ma yin par llun ba dag* / *gan yan skye ba legs mi hgyur* // Das wird gewiß eine Lesart *jāto* anstatt *jñātvā* der Ausgabe voraussetzen. Außerdem enthält das Tibetische zwei Verneinungen. Das läßt sich vielleicht so im Sanskrit erreichen, daß man *nādharmapatitāḥ* statt *na dharmapatitāḥ* liest. „Jedwede, die der Unlehre verfielen, werden nicht in Wohlfaht (wieder) geboren.“ SU.: 若入於惡法 / 不得生善處 // „Wenn man sich in böse Lehren einläßt, wird man nicht an einer guten Stätte (wieder) geboren.“
- 95d: Statt *na pramādvācīrīnāḥ* setzt das Tibetische voraus *apramādvāhīrīnāḥ*. *bag yod gnas pa dam pas mkhyen*.
- 96b: *ye jannmahetuprabhavam* / *duḥkham budhyanti*<sup>1</sup> *śobhanāḥ* // tib. *gan zig skye baḥi rgyu las byun* / *sdug bsnal yin par legs rig pa* // Darnach ist *śobhanāḥ* durch *śobhanam* zu ersetzen. „(Die Götter,) welche, was den Wünschen entspricht, als Leid erkennen, das aus der Geburt entspringt“.
- 99c: Text: *bag med las*, Anm. 2 zum Verse: *bag med pas*. Eines wird verschrieben sein. Wem der tib. Originaldruck zugänglich ist, wird gebeten, ihn einmal nachzuschlagen.
- 103a b: Das Tibetische: *hdi llar sems yan bya dag kyan* / *bag med pa la mi dga na* // stimmt weder zum Sanskrit: *khagā yadī pramādena* / *hriyante laghucetasāḥ* // noch zu SU.: 鳥行於放逸 / 畜生輕心故 //.
- 104c: *so 'vāsyam vayasane prāpte*<sup>2</sup> ist ins Tibetische übersetzt: *phyi nas ŋon monṣ byun che de* / Darnach ist *paścād* statt *'vāsyam* zu lesen.
- 109a: *śubhasyāntasamo hy eṣa* / . . . // . . . / *pramāda iti kathyate* // steht neben tib. *thams tad du ni rjes hgro hdi* / . . . // . . . / *hdi ni bag med čes byar brjod* // Das entspricht skt. *sarvatrāṇugamo hy eṣa* für Verszeile a.
- 110d: Statt *nityam duḥkham ca bhāgināḥ* lies *duḥkhasya bhāgināḥ*. Vgl. VI, 106b: *saukhyasya bhāgināḥ*.
- 113d: *gdul dkaḥ hbras bu śes par hgyur* beruht eher auf *phalam jñāsyanti durdamāḥ* als dem überlieferten *phalam jñāsyanti duḥśahaṃ* // Das Tibetische fällt nicht in eine Überlieferungsgreihe des Textes mit SU.: 方知其果惡. Vgl. oben zu VI, 103ab.
- 114a b: Tib.: „Wesen fahrlässigen Denkens<sup>3</sup>, die werden von den Todesherren fortgeführt.“ Das geht weder mit dem Sanskrit überein noch mit SU.: 有異法名死 / 所謂放逸心 / Vgl. zu VI 113d. d: Lies *śna phyir* statt *śna-phyir*.
- 115: *dharmajivitaṇ saukhyānām* (!) / *tad ekam saṃprakathyate* // *apramāda iti khyātaḥ* / *svargamārgapradesaḥ* // hat im Tib. neben sich: *čhos kyī hčo dañ bde ba rñams* / *de ŋid yan dag rab brjod pa* // *mūho ris lam*<sup>4</sup> / *ni rab bstan paḥi* / *bag yod pa zes brjod pa yin* // Statt der überlieferten Verszeile a schlägt de Jong vor zu

<sup>1</sup> Vgl. de Jong, App. zur Stelle.  
<sup>2</sup> Vgl. de Jong, App. zur Stelle.  
<sup>3</sup> *niñ = hṛdaya, citta, manas*.  
<sup>4</sup> de Jong, App. zur Stelle.

- lesen *dharmajivitasaukhyānām*. Das ist angesichts des Tibetischen m. E. ungewiß, weil da wörtlich steht *dharmajivitaṃ ca saukhyāni*. Das könnte *dharmajivitasaukhyāni* auflösen, mag aber auch *dharmajivitaṃ saukhyāni* wiedergeben. Statt *ekam*, Verszeile b, setzt das Tibetische *evv* voraus. „Als Leben nach der Lehre und Freuden wird einzig das verkündet: Sorgsamkeit ist (es) benannt, die den Weg zum Himmel aufweist.“ Sehr schön ist dies ja nicht, mir gefällt es auch nicht besonders gut. Lin: „La vie vertueuse est proclamée la seule (qui donne) le bonheur; l'absence de frivolité est appelée le guide du chemin du ciel.“
- 117 b: Statt *dehinaḥ* findet sich im Tib. *lha* = Gott. Damit geht SU überein (天). Der tib. Wortlaut stimmt auch sonst nicht genau zum sanskritischen.
- 119 c: *samsāre tiṣṭhate dhīmān* / (*na pramādarataḥ, sadā* //). Nach dem tibetischen *blo ḍan rtag byed gnas ni* / vermutet man eher *samskāre* als *samsāre*.
- 128 c: *tat sarvaṃ adhrvaṃ manyāḥ* / de Jong, App.: *adhrvaṃ manye?*. Vom Tibetischen aus scheint mir *jñeyam* am nächsten zu liegen (*de kun mi rtag ṣes bya ste*).
- 135 c: Lies *kāmalokasya* statt *kāmalolasya*, tib.: *ḥdod pa ḥjig rten gyi*. ? Siehe Lin, Anm. 4 zum Verse.
- 138 b: Statt *dharmānuvartinaḥ* scheint in der Quelle der tibetischen Übersetzung *karmānuvartinaḥ* gestanden zu haben.
- 140 b: Lies *pramādyate* statt *pramādyati*? c: Im Tib. *rgyags paḥi skyon gyis des zin paḥi* / kommt mir *des* auffällig vor. Lies *nes*?
- 155 a: Zu *sukhārthinām* (ex conj.) tib. *bde don gñer* vgl. VI 163c *sukhārthi puruṣaḥ* = tib. *bde don gñer skyes bus*, de Jong, App., liest an der ersten Stelle *sukhāsiṇām*.
- 160 a: *taṃ vicīntya sadā dhīraḥ* / *sukhaṃ sucaritaṃ caret* // Ob hier *taṃ* etwa durch *taḍ* zu ersetzen sei, läßt sich nicht unterscheiden, ohne den Zusammenhang zu kennen, worin der Vers steht.
- 169 a b: Hier ist *ye pramādaṃ vinirjītya* / *nītyaṃ jñānaratā narāḥ* // neben tibetischem *gan gis bag med des rnam rgyal* / *rtag tu ṣes rab la dgaḥi mi* // zu finden. Das von mir gesperrte *des* scheint mir befremdlich zu sein. Lies *nes rnam rgyal* = *vinirjītya*. Vgl. oben zu VI, 140c.
- c: Lies im Tibetischen *ñon-mons-ḥchin* *bcad-nas* statt *ñon-mons ḥchin-bcad-nas* = *klesaban-dhanaṃ chi* [1]lvā.
- 172 b: *bhāryā mārtvaṃ eva ca* / (ergänze *bhavati*). Dafür steht im Tibetischen *ḥhun ma yan ni dgra ḥdi ḥid* / . Vgl. Lin, Anm. 2 zum Verse. Das Tibetische mag etwa *bhāryāpi śatruv evāyaṃ* entsprechen. In DS. sind die zwei Verszeilen so wiedergegeben: 妻死或爲母 母死或爲妻 // „Nach ihrem Tode wird die Ehefrau vielleicht die Mutter, und die Mutter wird nach ihrem Tode vielleicht die Ehefrau.“
- 173 c: Lies *doṣa-* statt *ḥosa-*. Druckfehler.
- 175 c: *lena mārgena mahatā* (ex conj.) / *nirvāṇaṃ yāni paṇḍitāḥ* // (de Jong, App.: *yāni paṇḍitāḥ*, *ainsi* MSS.) steht neben tib.: *lam ḥdi i yis ni myn*

*nan ḥdas* / *ḥhen por mkhas par ḥgro ba yin* // . Das weist eher auf *mahāntaṃ nirvāṇaṃ* hin. *mkhas par* ist seltsam. Lies *mkhas pa*!

- 178 b: *bdag gis* = *bdag gi*.
- 179 a: Text: *ta etc paṣubhis tulyā(h)* / de Jong, App.: *ta eva*; B. *te eva*. tib.: *de phyir ḥdi ni phyugs mchavis paḥi* / Mich will es bedünken, als sei mit Lin (Anm. 1 zum Verse) *taḍ* zu lesen nach dem Tibetischen und dahinter *ete* wie in der Ausgabe.
- 182: Der tibetische Text sagt aus: „Handlungen in einem selbst und außerhalb gibt es keinesfalls. Von Fahrlässigkeit übermannte Menschen, die ihren Verstand verloren, bringen sie hervor.“ Wie immer der entsprechende sankritische Wortlaut mag gelautet haben, das Tibetische setzt auf jeden Fall *janayati* voraus, nicht eine Form der Wurzel *jñā, jīyate* (Anm. 2 zum Verse) scheidet aus. Auch hier fällt der tibetische Text nicht in eine Gruppe der Überlieferung mit SU. Ist da doch von 'wissen, erkennen' die Rede (不知, 不覺).
- 183: Nach Lokesh Chandras Tibetan Sanskrit Dictionary, S. 1679a, unter *bral ba*, Nr. 1, dürfte *bral ba* in Anm. 1 zum Verse geschrieben sein statt *bral ba* = *vyagra*. Dies Wort ist im Tibetischen eher als 'ganz in etwas aufgehend, ausschließlich beschäftigt mit' verstanden denn als „distract“.
- 184 d: Statt *surāḥ* der Ausgabe setzt die tib. Übersetzung *narāḥ* (*mi*) voraus wie auch SU. (猶如百真人). Die Spielform *surāḥ* wird von DS. vorausgesetzt (彼天同生百). Beachte die tibetische Wiedergabe vom *mārgāmārgam* mit *lam la lam du*. Vgl. Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit, Grammar, §§ 3.5; 23.12; Geiger, Pāli, § 33, 1.
- 185 a: Ob *bhramante* eine Verbesserung sei für das handschriftliche *bhramanti* stehe dahin.
- a b: *kāmadhātava bhramante yac* / *cakravād gatipañcaka* // Nach tib. *ḥkhor lo bāin du ḥgro ba lhar* / *gan dag ḥdod paḥi khams na ḥkhor* / empfiehlt es sich zu lesen: *cakravād gatipañcaka, gan dag* wird man eher als *ye* denn als *yad* aufzufassen geneigt sein. Vgl. Anm. 3 zum Verse. Dies vorausgesetzt ergäbe sich folgende Übersetzung für den Sanskritvers: „Die herumwandern in der sinnlichen Welt, welche in der einem Rade gleichenden Fünfheit der Lebensformen besteht.“ Damit kommt man indes bei den Schlußzeilen in Schwierigkeiten, welche lauten: *dhyānebhyo yac ca patanaṃ* (!) / *tat pramādasya ceṣṭitam* // und auf Tibetisch: *gan yan baam gian las ḥkun ba* / *de yan bag ned pas byas so* // . Das kann so aufgefaßt werden, wie der sanskritische Vers in unserem Texte steht, es ließe sich aber auch pluralisch und verbal verstehen, also etwa so: *dhyānebhyo ye ca patanti* / *le pramādena ceṣṭitāḥ* // , falls *byas ceṣṭita* wiedergeben kann. Näher läge die Gleichung *byas* = *kārita*. Da aber die sanskritische Verszeile d sich VI 186d und 188d wiederholt, wird man sie auch für VI 185d als gesichert unterstellen müssen. Damit bleiben die Dinge in der Schwebe. Der tibetische Vers kann wohl als

ein Schulbeispiel dafür gelten, wo die Grenzen gezogen sind, einen Vers aus dem Tibetischen ins Sanskrit zurückzuübersetzen.

- 191 tib.: „Ferner: Ist Mißvergügen an der Lehre, so entstehen aus der Fahrlässigkeit die Laster (*klesa*) wie all die Kräuter, die Gräser usw. aus dem Erdboden.“ Auch hier weicht SU. vom Tibetischen ab. Vgl. oben zu VI 18a, 72b, 103ab, 113d, 182 mit Lin, Anm. 6 zu VI 46.
- Wieweit auch Lin mag sein damit gekommen gewesen, aus seiner unzulänglichen Abschrift des Dharmasamuccaya und den mit dieser Textfassung keineswegs immer zusammenfallenden Übersetzungen den sanskritischen Wortlaut herzustellen, die Gelehrten, welche sich seines wissenschaftlichen Nachlasses, ihn vorantreibend, annahmen, um das Werk zu veröffentlichen, verdienten sich den herzlichen Dank aller, die es angeht. Sie setzten damit auch dem lange nicht gesunden und durch ein schweres Leiden allzfrüh abgerufenen Verfasser Li-kouang Lin ein Denkmal, zur Erinnerung an einen ebenso vornehmen wie hochbegabten Menschen, ohne dessen Arbeitswillen und Leistungsfähigkeit wir diese Ausgabe des Dharmasamuccaya kaum besäßen. Ich kann nur dankbar des mir in Freundschaft verbundenen Verfassers gedenken und mich dem Aufrufe de Jongs anschließen (App., S. 4/5), wer es zu tun vermag, solle sein Scherflein dazu beisteuern, Unebenheiten auszugleichen. Wieweit, was ich in meinen Noten zur Erörterung stellte, dies zu tun in der Lage sei, müssen die anderen entscheiden. Am empfindlichsten ist, daß wir keine Konkordanz der buddhistischen Verse besitzen.



die Dinge aber nun einmal liegen, kommen wir ohne Konjekturen nicht aus, dem verstümmelten Wortlaut den richtigen Sinngehalt abzugewinnen. Erschwerend kommt auch hier noch dazu, daß wir gar nichts darüber wissen, wie die vier verschiedenen sprachigen Fassungen des Werkes entwicklungsgehistorisch zueinander stehen. Gleichwohl muß der Versuch gewagt werden, die Textdeutung voranzutreiben. Irre ich nicht, ist der Dharmasamuccaya eine Schrift sehr ausgeprägt eigener Art. Ich habe von ihm den Eindruck, daß er nicht zur Literatur des gelehrten Mönches gehöre, dem die Probleme seiner Weltanschauung eignen, sondern vielmehr für die buddhistischen Laien bestimmt sei, ihn darüber umfassend zu unterrichten, was der Orden von ihm erwarte und erfüllt sehen möchte, wenn er ein kernhafter buddhistischer Laie sein will, und was der Orden andererseits ihm dann dafür anzubieten hat. Solche Werke – sagen wir einmal innerbuddhistischer Mission – hat Indien nicht viel anzubieten. Und weil der Orden ohne das gesellschaftliche Gefüge von Mönchsgemeinde und sie erhaltendem Laienstand schlechterdings unmöglich ist, ist es zum mindesten anziehend, sich über das treibende Räderwerk unterrichten zu lassen. So sind wir der Gemeinschaft zu Dank dafür verpflichtet, sich der unfertig nachgelassenen Arbeit Lins angenommen und sie veröffentlicht zu haben. Ohne de Jong's selbstlose Hilfe vor allem wäre dies nicht erreicht worden.

#### Südastien

Snellgrove, D. L.: *The Hevajra Tantra. A Critical Study. I: Introduction and Translation. II: Sanskrit and Tibetan Texts.* London: Oxford University Press 1959. XV, 469 S., 1 Taf. u. XI, 188 S. 6<sup>o</sup> = London Oriental Series, 6. Lw. £ 5/5/-. Bespr. von F. Weller, Leipzig.

Das Hevajratantra, welches Snellgrove in diesem seinem Werke bearbeitete, führt in den späten Buddhismus. Es entstammt dem ausgehenden 8. Jahrhundert n. Chr. In Indien wurde dieser späte Sprößling des Buddhismus durch den Islam vernichtet, dafür lebte er in Tibet, von Lehrer zu Schüler überliefert, bis an die Gegenwart heran weiter. Aus dieser lebendigen Überlieferung kann heute noch geschöpft werden, die schwierigen Texte dieser Spätform des Buddhismus und sein verwickeltes Brauchtum zu erklären. Daß sie eine bedeutende Rolle innerhalb der gesamten buddhistischen Bewegung spielte, dafür spricht allein schon die ausgedehnte Literatur, die ihr zugehört.

Sie bekundet, daß dieser Buddhismus sich im Laufe der Jahrhunderte dem frühen gegenüber hinsichtlich des Lehrgehaltes änderte, und er hebt sich auch gegen die darauffolgende Entwicklungsstufe des Mahāyāna schon dadurch beträchtlich ab, daß ein ausgeprägter Ritus eine zentrale Stellung einnimmt, der Bodhisattva nicht mehr die Rolle dessen spielt, der die Menschen zur Erlösung führt.

Eine mystische Schau des einzelnen macht das Wesen dieses tantristischen Buddhismus aus. In ihr heben sich die Gegensätze von Subjekt und Objekt, von Wesen und Erscheinung auf. Nur der Tor nimmt diese letzteren für wirklich. Der Eingeweihte wir der letzten Wirklichkeit inne, der Buddhaschaft, welche er im Kern selbst ist, ihm sind die Erscheinungen nur Spiegelungen dieses letzten Wirklichen, die ebenso sind und nicht sind wie die Bilder in einem Spiegel. Trotz aller unterschiedlichen Formulierung liegen im Grunde vedantistische Auffassungen in dieser Weltbetrachtung vor. Mit der Aufhebung der Gegensätze im einen Wirklichen ist das Ziel des Strebens, die Buddhaschaft, gewonnen.

Erreicht wird es so, daß eine dauernde, angestrenzte Meditation an Hand von Symbolen in

Silben und Worten, vor allem aber über einen ausgeklügelten Ritus mit einem verwickelten Bezugssysteme von Silben, Worten und Kultfiguren geübt wird, welche den Meditierenden dazu führt, beides, Erscheinung und letztes wirkliches Sein, in einem zu erschauen. Um es mit etwas anderen, nüchternen Worten zu sagen, ist das philosophische Anliegen einem magischen Systeme verknüpft, das angestrebte Ziel zu verwirklichen. Beide Seiten, die philosophische wie die magische, entspringen sehr viel älteren Quellen, als es die Zeit des tantristischen Buddhismus ist, und Ansatzpunkte dafür, daß sich dieser Tantrismus im Buddhismus entwickeln konnte, liegen in seinen älteren Schichten vor.

Wir Europäer mögen geteilter Meinung sein können, ob dies System des tantristischen Buddhismus nicht mehr dem Anstriche als dem Knochenbau nach buddhistisch sei, ob in ihm nicht eine Form des Hinduismus in buddhistischer Aufmachung vorliege. Für diejenigen, welche dem System anhängen, war es Buddhismus. Wir können diese Zuordnung nur anerkennen.

Daß jenes magische System dem Buddhismus von Haus aus fremd war, geht allein schon daraus hervor, daß in ihm sexuelle Beziehungen zwischen Mann und Weib innerhalb des Ritus eine gewichtige Rolle spielen. Die unmißverständlichen, weil an Deutlichkeit nicht zu übertreffenden, Aussagen lassen diesbezüglich keinen Zweifel aufkommen.

Es bleibt trotzdem offen, ob innerhalb des buddhistischen Tantra jeder Depp und Strolch über eine wörtliche Anwendung solcher Praktiken die Erlösung gewann. Denn es steht nach Snellgroves Darlegungen ebenso fest, daß die führenden Köpfe des Systems all diese Dinge als symbolischen Ausdruck für die Einswerdung der Zweierheit verstanden. Es steht auf einem anderen Tapete, wie weit solch orgiastische Kulthandlungen mögen überhaupt ausgeführt worden sein. Diese Frage liegt außerhalb des Bereiches der Lehre, wie sie in den Kommentaren vertreten wird.

Dieser buddhistische Tantrismus ist verhältnismäßig noch wenig erforscht. Die Arbeit, die Quellen aufzuschließen und ihre Inhalte klarzustellen, ist nicht nur deshalb recht schwierig, weil sie weitgehend in Neuland vorstoßen muß, sondern noch mehr darum, weil ein Weg durch ein verwachsenes Gestrüpp zu bahnen ist. Schon die verkappte, nur dem Eingeweihten verständliche Sprache zur allgemeinverständlichen Aussage zu bringen, erheischt ein großes Maß von Einfühlungsvermögen, zäher Geduld und Scharfsinn, von den sachlichen Schwierigkeiten ganz abgesehen. Soweit ich zu urteilen vermag, ist Snellgroves Werk eine erstklassige Leistung.

Es zerfällt in zwei Bände. Deren I. enthält I. ein kurzes Vorwort, 2. eine Notiz, in der S. mitteilt, daß er das Buch, welches fünf Jahre nach

seinem Abschlusse erschien, durch inzwischen gesammelte Erfahrungen in manchem Betrachte reicher und besser gestalten könne. Der 3. Abschnitt bringt eine Bibliographie und das Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen. Als 4. Kapitel folgt die Einleitung. Darin schließt S. die Inhalte des gänzlich unsystematischen Hevajra-Tantra zu einer systematischen Darstellung der Philosophie und des Kultes zusammen. Das 5. Kapitel bringt die Übersetzung des Traktates. Sie ist reich mit gehaltvollen Anmerkungen ausgestattet, den Text zu erläutern und seine Inhalte zu klären. Zum überwiegenden Teil sind dazu tibetische Kommentare nutzbar gemacht worden. Die 6. Stelle nimmt ein Résumé des Tantra ein als Orientierungsplan über den Text. Als 7. Kapitel sind eine Anzahl Diagramme aufgezzeichnet, welche augenfällig machen, wie Dinge und Begriffe im Kult zusammengehören und die den Bau der Mandala veranschaulichen. Das 8. Kapitel wird ausgemacht durch eine alphabetisch geordnete Zusammenstellung der grundlegenden Begriffe mit ausführlichen Erläuterungen. Ein Index der Personen- und Ortsnamen, von Kultfiguren, Werktiteln, Sachen und Begriffen schließt als 9. Kapitel den Band ab.

Der II. Band führt I. im Vorworte aus, welche Handschriften benutzt wurden, den Sanskrittext herauszugeben, was an einschlägigen Quellen sonst noch bekannt wurde und wieweit dies Gut für die Ausgabe des Textes verwendet wurde. Des weiteren wird der Grundsatz erörtert, nach welchem verfahren wurde, einen lesbaren Sanskrittext herzustellen. Der Zustand seiner Überlieferung zwang dazu, ihn nach dem Sinne der Aussagen zu gestalten, wie er sich aus der tibetischen Übersetzung und den in tibetischer Sprache vorhandenen Kommentaren sicher ergibt, und so in gewissem Maße von der üblichen Editionstechnik abzuweichen. Das 2. Kapitel legt den Sanskrit- und tibetischen Text in Paralleldruck vor, den ersteren mit Variantenapparat. Wie nicht anders zu erwarten, gehen beide Formen des Textes nicht in jeder Einzelheit überein. Im 3. Kapitel veröffentlicht S. den in Sanskrit abgefaßten Kommentar Kāṅhas, d. i. Kṛṣṇas, die Yogatantramālā, zum Hevajra-Tantra. Auch dieser für uns Europäer nicht immer ausreichende Kommentar weicht in kleineren Einzelheiten vom veröffentlichten Texte des Hevajra-Tantra ab. Als 4. und 5. Kapitel beenden ein tibetisch-sanskritisches Verzeichnis und ein sanskritisch-tibetisches ausgewählter Ausdrücke diesen II. Band.

Es ist dabei für den Indologen nicht sehr bequem, daß er, wenn er den sanskritisch-tibetischen Index benutzt, immer noch den tibetisch-sanskritischen anschlagen muß, will er allen Honig aus der Blüte saugen. Es mag auch sein, daß manch einer sich diese beiden Indizes etwas reicher ausgestattet wünschte. Doch das ist vielleicht Ansichtssache. Man wird sich von keinem Teile des Werkes abwenden, ohne Gewinn davonzutragen.

Der Text selbst ist größtenteils in Versen abgefaßt, von einigen wenigen Strophen abgesehen in

<sup>1)</sup> Vgl. II 2, 12: 14.

einem verwilderten Sanskrit. Diese Ausnahmen sind in Apabhramṣa gekleidet. Das seltsamste dabei ist, daß sie teilweise ins Tibetische übersetzt wurden<sup>1)</sup>, teilweise aber das Prakrit hochstabenmäßig umschrieben ist<sup>2)</sup>. Weshalb sie in der tibetischen Übersetzung so verschieden behandelt wurden, ist mir nicht klar. Diese Apabhramṣa-Strophen verdienten es vielleicht, daß sich ihrer ein Spezialist einmal annähme.

Es ist möglicherweise ein Streit um des Kaisers Bart, ob die Sprache des Textes nur schlechtes Sanskrit sei<sup>3)</sup>, oder doch unter die Sprachform falle, die heute als hybrides buddhistisches Sanskrit bezeichnet wird. Wenn es wahrscheinlich ist, daß dieser Text aus volkssprachlichem Gewande in sanskritisches umgesetzt wurde<sup>4)</sup>, dann wird man diese Zuteilung doch für möglich erachten. Obwaltet ja dieser Tatbestand auch bei anderen Texten, die in buddhistischem Sanskrit abgefaßt sind.

Es mag sein, daß im Sanskrittext nicht jede einzelne Stelle ihre abschließende Form gewann<sup>5)</sup>, aber diese verschwinden vor der Gesamtleistung.

Die Einleitung ist klar geschrieben. Sie untersucht die Geschichte der Lehrer und der Literatur. Soweit es möglich ist, ein mystisches Erleben dem rational denkenden Menschen zugänglich zu machen, ist der Inhalt des Werkes nach Seiten der Philosophie und der Technik, wie die magischen Symbole und der verwickelte Ritus für die Meditation zur mystischen Schau eingesetzt werden, aufgeschlossen. Die inneren Beziehungen dieses Traktismus zu älteren Schichten des Buddhismus werden herausgearbeitet.

<sup>1)</sup> Vgl. II 4,67; 71; 5, 20—23.

<sup>2)</sup> Vgl. II 4, 6—8; 94—92.

<sup>3)</sup> Band II, S. XI.

<sup>4)</sup> Band I, S. 18.

<sup>5)</sup> Ich führe Beispiele an: i 2,20 (S. 6, Z. 3 von unten) ist statt *nādamarakarasa* nach dem tib. *ku hdu bar byed pah k'u bas* zu lesen *nādamakarasa*. Vielleicht liegt nur ein Umsturz vor. Ob i 7,9 *bhajati* eine glückliche Konjektur sei, steht angesichts der handschriftlichen Überlieferung A: *bahyat*, B: *bahye*, C: *bahye*, tib.: *p'yi rol tes = bāhya + iti* doch r. ht offen. i 7,14 ist *ki Mādris* ein stehengebliebener Druckfehler für *Himādris*, wie die Übersetzung und der Index S. 162a erweisen. Bei *grāmantāpāṭha* i 7,17 wird man wohl unterstellen müssen, daß dies Kompositum so in den Handschriften steht. i 8,54 liest die Textausgabe: *siddhir na syād bhāṣoc chuddhā punarjanma bhāvāntare* /. Dem steht im Tib. gegenüber: *erid pa dag pahi dnos grub min / yak ni erid m'ar skye bar hgyur /*. Das scheint mir eher einem sanskritischen *siddhir na syād bhāṣatuddhā punarjanma bhāvāntare* zu entsprechen. Übersetzt ist diese Stelle, Band I, S. 78: „[Perfection is not achieved by all the vedas and siddhāntas,] and by purification there is another birth in another existence.“ Vielleicht darf man diesen Vers eher so verstehen: „[Durch alle Veden und Siddhāntas, den Vollzug von Opferhandlungen usw.] dürfte kein Erfolg (beschieden) sein dem, sein Leben zu läutern, man wird in einem anderen Leben wiedergeboren.“ i 9,8 ist statt *nānatuddhā* mit dem tib. *dag pa gtan gyis* zu lesen *nānatuddhā*. i 10,12 dürfte dem tib. *rnam pa tes pa kun gyi tu'ul* eher *sarvavijñānārūpaṃ* als *sarvaṃ vijñānārūpaṃ* unterliegen. Lies i 10,20 *abhedatāpāṭhasiddhau* statt *abhedatāpāṭhasiddhau* nach tib. *dnos grub m'tan nīd mi p'yed pahi*, i 11,5 *acintya* statt *acintyā*, tib. *bsam mi k'yab*? Ebenso liegt es nahe, li 4,61 *udāra* in *udara*, tib. *to ba*, umzuändern. li 5,26 darf für *ravanādyarasa* nach tib. *gar dguhi ro ravanādyā-*

Der Text ist bis auf kleine Auslassungen<sup>1)</sup> vollständig übersetzt.

Ein anderer wird, wenn er den Text verdolmetschte, in Einzelheiten gelegentlich zu einer anderen Lösung kommen<sup>2)</sup>. Es erscheint mir indes zwecklos, sich dabei aufzuhalten, weil sie nicht derart sind, daß sie den Gehalt des Snellgroveschen Werkes irgend wesentlich änderten. Im übrigen gehört nicht viel dazu, ein paar solcher Einzelstellen aufzustecken, um so mehr aber dazu, sich durch einen solchen Text hindurchzuarbeiten, ihn anderen aufzuschließen und das Ganze gut benutzbar zugänglich zu machen. Das ist erreicht worden. Es wird sicher zutreffen,

*rasair* in den Text gesetzt werden. ii 5,70 verstehe ich die Konjektur *vīramādhyaṃ* nicht. Fußn. 3 zur Übersetzung, S. 114, läßt daran denken, daß dies für *vīramādyam* verdruckt sei.

<sup>1)</sup> Solche kleine Auslassungen finden sich beispielsweise ii 4,35c,d—39; ii 5,15—18; ii 9,15—37; ii 11, 11—15.

<sup>2)</sup> Die Sachlage zu verdeutlichen, sei es verstatet, das eine oder andere Beispiel nambhaft zu machen. i 1,18 wird *Māradārikā* übersetzt „Daughter of Death“ (Band I, S. 49). Das tib. *bDudralma* (Druckfehler im Glossar S. 184a unter *Māradārikā* *brat* statt *dra*) dürfte den Nagel auf den Kopf treffen, wenn es *dārikā* auffaßt als „die zerfetzt“, i 2,4 *vidarbhita* = „adorned with“, Band I, S. 50. Im Tib. steht dafür *naadu gtag go*. Es mag sein, ich verstehe den englischen Ausdruck „adorned with“ nicht recht, nur scheint mir die Stelle auszusagen, daß *kām* und *pha* zwischen *om* und *vāhā* gesetzt werden. Vgl. auch pW, Generalindex zu den sechs Nachträgen, unter *vidarbhā* „das Innere“. i 2,20 (S. 6, Z. 1 von unten): *kṛpākumārīkartīānīreṇa veṣṭayet* = tib.: *gton nu ma nag mos kkal bāhi skud pas ni dñri* wird übersetzt: „wrap it (= the pot) in a woven cloth that has been cut by a dark-skinned girl“, Band I, S. 51. Ich glaube, daß im Tib. *kartīā* zu Recht zur Wurzel *kar*, *kṛ* *snāti* gezogen wurde und die Stelle agt: „er möge (den Topf) mit einem Faden umbinden, den eine schwarze Jungfrau spannt“. Vgl. Glossar, S. 163b unter *kk'al ba* (*kr*) *spin* (thread), wo unsere Stelle nicht angegeben ist. Es erscheint mir nach dieser Stelle nicht ausgeschlossen, daß *kartāyām* ii 6,8 von denen, die den Text ins Tibetische wandten, als defektive Schreibung für *karṣāyām* aufgefaßt wurde, wenn sie diese Form nicht überhaupt vorfanden, und als Entsprechung für *kr'ag pa*, Glossar, S. 167a, *kr* statt *kr* anzusetzen ist. Die Lage bleibt aber deshalb unsicher, weil das vorausgehende *kāryam* mit *mk'al ba* = *kk'al ba* wiedergegeben ist. Ob in Ausdrücken wie *kṛpārajās* i 2,20 in diesem Zusammenhange *rajās* wirklich Farbstoff „colouring“ heißt, ma angesichts des tib. *rdul ts'on* offenstehen. Auch wenn li 5,51 von *citra* gesprochen wird, dürfte dies eher dafür sprechen, daß die Maṇḍala mit farbigen pulverförmigen Stoffen aufgebaut wurden. Die Technik mag verschieden gewesen sein, wie die Färbung des Maṇḍala erreicht wurde. Ich sah jedenfalls in Peking auch, daß Farbe auf ein im Stoffe fertiges Maṇḍala aus einem Messinghorn aufgespritzt wurde. i 2,20 (Text, S. 8, Z. 2) mag es an meiner unzulänglichen Kenntnis des Englischen liegen, daß ich die Übersetzung (S. 51 des I. Bandes) nicht verstehe, die lautet: „yellow (colouring) from green lac“ für *pitarajo haritalaktena*. Jedenfalls finde ich im Concise Oxford Dictionary, 4. Aufl., Warschauer Druck, „green lac“ mit der Bedeutung Ocker nicht, welche *haritalakta* nach dem tib. *ldon ros kyis ni rdul ts'on ser* po zukommen muß. i 2,24 ist mir die Übersetzung (Band I, S. 53) „with the juice of poisonous mustard and burning *citraka*“ für *[arkadala] vijarājīkāravaacitrakarasa* *[sator nāma likhet]* nicht ganz durchsichtig. Nach dem tib. *dug dan ske ts'e dan ts'i tra kha k'u bas* wird die Zauberrüte aus dreierlei hergestellt: Gift und Senf und Citraka. *Ravana* entspricht im Tib. nichts, es fehlt da. Die Yogaratnamālā versagt, *citraka* zu bestimmen. Meine Frage geht nun dahin, ob *ravana* eine in den Text ge-

daß Snellgrove gar manches an seinem Werke heute besser gestalten könnte. Ich für mein Teil möchte zu seinem Stoßseufzer nur sagen: *vivat sequens!* Denn wie immer das Buch seiner eigenen Meinung nach beschaffen sein mag, wir anderen können ihm für sein Werk nur herzlich danken.

rutsche Glosse zu *citraka* sei. Dies kann auch eine Pflanze bezeichnen, vgl. p. W. und Schmidt, Nachträge zum Sanskritwörterbuch in kürzerer Fassung von O. Böhtlingk. *ravana* ist nach Apte, The Practical Sanskrit Dictionary, ed. Gode und Karve, auch eine große Gurke. Dann agte die Stelle: „mit Gift und dem Saft von Senf und Citraka (d. i. *ravana*).“ Die für *citraka* und *ravana* angegebenen Pflanzennamen Bielwurz und \*Rizinus bzw. Gurke fügen sich allerdings nicht zusammen. i 5,1: *na citra nāpi caitikaṃ = sema med sema las byuk bahak med* wird Band I, S. 60, übersetzt: „neither thought nor thinker“. Thinker ist eine etwas unerwartete Wiedergabe von *caitika* = *sema las byuk ba* Vgl. auch Yogatantramālā S. 116, Z. 9 von unten, i 6,10. In der Verszelle *tarhi vajrapade nāyam kuryād yogisamāhitah* versteht die tib. Übersetzung *vajrapade* als instr.: *de ts'e rdo rje rkaṃ pas gar / go gis mām par gtag pas byed /*. Das tut auch die Yogatantramālā, S. 120, Z. 4f. In Band I, S. 64 lesen wir dafür: „the yogin . . . performs the dance in the place of Hevajra“. Genauer wird es sich darum handeln, daß er mit den Tanzschritten Hevajras tanzt. Vgl. Kommentar. i 6,18 steht neben *nidrām ātmānam utṛjya*, „he should forgo sleep and uproot the notion of a self“ im Tibetischen *bdag nid k yi ni gnid spans nas*. Die Stelle i 7,19 *divasaṃ caiva vakhyāmi yoginānām sumelakam = rnal hbyor ma yi legs hdu ba / hīn par nid kyan rab blad byal* könnte vielleicht auch bedeuten: „Und ich werde sogar den Tag nennen, der gut dafür ist, sich mit den Yogini zu treffen“ statt „The day too I will tell you when the yoginis meet together“, Band I, S. 70. Ich breche ab, Band II, S. 89, ist wohl ein Druckfehler *goad* statt *gourd* stehengeblieben.

## Das tibetische Brahmajālasūtra.

Verdeutsch von Friedrich Weller.

Auf Indisch: Brahmajālasūtra.

Auf Tibetisch: Ts'añs pai dra bai mdo.

Auf Mongolisch: Esrua yin toor neretü sudur, oder nach der Leningrader Handschrift: Ariyun toor neretü sudur.

Verehrung den drei Kleinoden!

§ 1. So habe ich gehört: Einmal zog der Erhabene<sup>1)</sup> auf seiner Wanderung im Gebiete des Landes Magadha umher<sup>2)</sup> begleitet von einer großen Schar von Mönchen, tausendzweihundertundfünfzig (an Zahl), von tausend Laienbrüdern<sup>3)</sup>, und fünfhundert Almosenbettlern<sup>4)</sup>, und auf die<sup>10</sup> Nacht trat<sup>5)</sup> er mit seiner Mönchsschar zwischen den Städten Rājagṛha und Pāṭaliputra<sup>6)</sup> in das öffentliche Rasthaus<sup>7)</sup> „Od mai lcug p'ran<sup>8)</sup> ein.

§ 2. Damals gingen der Wandermönch<sup>9)</sup> Supriya und der Schüler des Wandermönches Supriya namens Brahma-<sup>12</sup> datta, eines Brahmanen Sohn, im Gefolge hinter der Mönchs-<sup>13</sup> schar und dem Vollendeten, dem Würdigen, dem völlig Er-<sup>14</sup> leuchteten<sup>10)</sup> her, wobei jener auf vielerlei Weise schlecht von Buddha sprach, schlecht von seiner Lehre und auch von seiner Gemeinde sprach, während dieser auf vielerlei<sup>15</sup> Weise den Buddha pries, seine Lehre und auch seine Ge-<sup>16</sup> meinde pries, sodaß die zwei, Lehrer und Schüler, nach ihren wechselseitigen Ansichten, ihren Neigungen, dem, was sie als etwas Besonderes hinstellten und dem, was sie nach-<sup>17</sup> sahen<sup>11)</sup>, in ihrer Rede nicht übereinstimmten.

Zeitschr. f. Ind. u. Iran. Bd. X.

1

§ 3. Darnach sprachen die vielen Mönche, welche sich in dem öffentlichen Rasthause versammelt und niedergelassen hatten: „Verehrte!<sup>12)</sup> Höchst erstaunlich ist es doch, wie verschieden die Neigungen der Wesen sind. Da gingen<sup>13</sup> nämlich der Wandermönch Supriya und der Schüler des Wandermönches Supriya namens Brahmadata, eines Brahmanen Sohn, im Gefolge hinter der Mönchsschar und dem Vollendeten, dem Würdigen, dem völlig Erleuchteten her, wobei jener auf vielerlei Weise schlecht von Buddha sprach,<sup>14</sup> schlecht von seiner Lehre und auch von seiner Gemeinde sprach, während dieser auf vielerlei Weise Buddha pries, seine Lehre und auch seine Gemeinde pries, sodaß die zwei, Lehrer und Schüler, nach ihren wechselseitigen Ansichten und Neigungen, dem, was sie als etwas Besonderes hin-<sup>15</sup> stellten und dem, was sie nachsahen, in ihren Reden nicht übereinstimmten.“ So unterhielten sie sich bei der Gelegen-<sup>16</sup> heit<sup>13)</sup>.

§ 4. Darauf hörte der Erhabene, der sich der Muße des Tages<sup>14)</sup> hingab, mit seinem klaren, göttlichen Gehör,<sup>15</sup> welches das menschliche übertrifft, die Gespräche der vielen Mönche, welche sich in dem öffentlichen Rasthause versammelt und niedergelassen hatten, wie sie bei der Gelegenheit aufs Tapet gekommen waren.

§ 5. Kaum, daß er sie gehört hatte, erhob er sich aus seiner Sammlung<sup>15)</sup>, ging darauf und begab sich in das öffentliche Rasthaus und ließ sich auf einem Sitze nieder, der eigens angesichts der Mönchsschar war ausgespreitet worden.

§ 6. Kaum daß er sich niedergelassen hatte, richtete<sup>16</sup> er das Wort an die Mönche: „Ihr Mönche! Was für ein Gespräch ist unter euch vielen Mönchen, die ihr euch in dem öffentlichen Rasthause versammelt und niedergelassen habt, aufs Tapet gekommen, über welchem Gespräche ver-<sup>17</sup> sammelt habt ihr euch jetzt niedergelassen?“

§ 7. „Herr!<sup>16)</sup> uns<sup>17)</sup> vielen Mönchen, die wir in diesem öffentlichen Rasthause versammelt weilen, hat sich bei (jetziger) Gelegenheit folgendes Gespräch aus der Unter-



haltung herausgestellt<sup>18)</sup>: 'Höchst erstaunlich ist es doch, wie der Wandermönch Supriya und der Schüler des Wandermönches Supriya namens Brahmadata, eines Brahmanen Sohn, im Gefolge hinter der Mönchsschar und dem Vollendeten, dem Würdigen, dem völlig Erleuchteten weilten, wobei jener auf vielerlei Weise schlecht von Buddha sprach, schlecht von seiner Lehre und auch von seiner Gemeinde sprach, während dieser auf vielerlei Weise Buddha pries, seine Lehre und auch seine Gemeinde pries, sodaß die zwei, Lehrer und Schüler, nach ihren wechselseitigen Ansichten<sup>19)</sup> und Neigungen, dem, was sie als etwas Besonderes hinstellten und dem, was sie nachsahen, in ihren Reden nicht übereinstimmten'.

Dies, Herr! ist bei (jetziger) Gelegenheit die Unterhaltung, welche aufs Tapet gekommen ist unter uns vielen Mönchen, die wir in dem öffentlichen Rasthause versammelt weilen, über dieser Unterhaltung versammelt verweilen wir jetzt.<sup>4</sup>

§ 8. „Ihr Mönche! Darüber, daß man schlecht von mir spricht, schlecht von meiner Lehre und auch von meiner Gemeinde spricht, dürft ihr nicht grollen<sup>19)</sup>, dürft ihr nicht aufbrausen<sup>20)</sup>, dürft ihr nicht böse gesonnen sein. dürft nicht mißvergnügt sein<sup>21)</sup>.

§ 9. Ihr Mönche! Würdet ihr, Verehrte, grollen, aufbrausen, wäret böse gesonnen und mißvergnügt darüber,<sup>22)</sup> daß man schlecht von mir spricht, schlecht von meiner Lehre und auch von meiner Gemeinde spricht, so wäre der einzige Erfolg der, daß daraus in euch eine Hemmung<sup>23)</sup> entstände.

§ 10. Inwiefern ist dies der Fall? Daß der Mönch,<sup>24)</sup> welcher zunächst<sup>25)</sup> in Zorn ärgerlich wütet und mißvergnügt ist, die Bedeutung von anderer Worten nach allen Seiten hin richtig und vollständig erfaßte<sup>26)</sup> oder erkannte. das gibt es nicht.

§ 11. Deshalb sollt ihr, ihr Mönche, wenn man schlecht<sup>27)</sup> von mir spricht, schlecht von meiner Lehre und auch von meiner Gemeinde spricht, folgendermaßen antworten: 'wenn

1\*

etwas wahr<sup>28)</sup> ist. ist es als Wahrheit zu erklären<sup>29)</sup>, wenn etwas nicht wahr ist, als Unwahrheit: so ist das nicht wahr, und das ist nicht Tatsache<sup>30)</sup>, und weil das nicht Tatsache ist. findet es sich nicht in dieser unserer Lehre'.

§ 12. Ihr Mönche! Wenn man mich preist. meine Lehre und auch meine Gemeinde preist, müßt ihr euch nicht freuen. noch müßt ihr euch im Herzen beglückt fühlen. noch müßt ihr begeistert sein<sup>30)</sup>.

§ 13. Ihr Mönche! Würdet ihr euch freuen, wenn man mich preist, man meine Lehre und auch meine Gemeinde preist, oder würdet ihr euch im Herzen beglückt fühlen. oder wäret ihr begeistert, so wäre der einzige Erfolg der, daß daraus in euch eine Hemmung entstände.

§ 14. Inwiefern, ihr Mönche, ist dies der Fall? Daß der Mönch, welcher sich zunächst freut, sich im Herzen beglückt fühlt und begeistert ist, die Bedeutung von anderer Worten nach allen Seiten hin richtig und vollständig erfaßte und erkannte, das gibt es nicht.

§ 15. Deshalb sollt ihr, ihr Mönche, wenn man mich preist, meine Lehre und auch meine Gemeinde preist, folgendermaßen antworten: 'wenn etwas wahr ist, ist es als Wahrheit zu erklären, wenn etwas nicht wahr ist, als Unwahrheit: so ist das nicht wahr, und weil das nicht Tatsache ist, findet es sich nicht in dieser unserer Lehre'.

§ 16. Ihr Mönche! Die einfältigen<sup>32)</sup> Menschen gewöhnlichen Schlages<sup>33)</sup>, die ungelehrt sind<sup>34)</sup>, preisen und rühmen am Vollendeten bloß dies Unbedeutende, nämlich bloß<sup>35)</sup> die Sittengebote<sup>36)</sup>, und daß er sich von den sinnlichen Leidenschaften<sup>37)</sup> abgeschieden hat.

§ 17. In welcher Weise sind es bloß die Sittengebote? Der Gautama ist im Besitze hervorragender<sup>38)</sup> Sittengebote, wie er gesprochen hat, so handelt er, und wie er handelt, so spricht er.

§ 18. Nachdem sich so der Gautama desson entschlagen hat zu töten, ist er dem abgewandt geblieben zu töten<sup>40)</sup>. er hegt Mitleid gegen alle lebenden Wesen<sup>41)</sup>, und hat, die Scham kennend<sup>42)</sup>, sich des Stockes<sup>43)</sup> entschlagen, hat sich

scharfer Waffen ent schlagen, bis hinab zum Ameisentier<sup>44</sup>) hat er sich dessen ent schlagen zu töten.

§ 19. Nachdem sich so der Gautama dessen ent schlagen hat zu nehmen, ohne daß etwas wäre gegeben worden, ist er dem abgewandt geblieben, etwas zu nehmen, ohne daß es wäre gegeben worden, nimmt nichts, ohne daß es gegeben würde, freut sich über das, was gegeben wird,<sup>45</sup> und in dieser Weise ist (der Wortlaut) in aller Ausführlichkeit (zu geben)<sup>46</sup>).

§ 20. „(Oder) wie<sup>47</sup>) (in folgendem:) Einzelne Bettelgänger<sup>47</sup>) und Brahmanen genießen<sup>48</sup>) hierbei Gaben, die aus frommem Glauben gespendet werden<sup>49</sup>), und gewinnen ihren Lebensunterhalt<sup>50</sup>) durch krause Wissenschaften<sup>51</sup>) und durch ein verkehrtes Leben<sup>52</sup>), und zwar folgendermaßen: Gehen die beiden, Sonne und Mond, auf ihrem (richtigen)<sup>16</sup> Wege, so zeitigt das die und die Folge<sup>53</sup>). Gehen die beiden, Sonne und Mond, auf verkehrtem Wege, so zeitigt das die und die Folge<sup>54</sup>). Der Weg des Planeten<sup>55</sup>) Sonne und der Weg des Planeten Mond und das Lohen der Himmelsgegenden<sup>56</sup>) von einem herabgefallenen<sup>57</sup>) Kometen<sup>58</sup>)<sup>20</sup> her und das Grollen des Donners<sup>59</sup>) aus dem Luftraume zeitigt die und die Folge. Der verkehrte Weg des Planeten Sonne und des Planeten Mond und das Lohen der Himmelsgegenden von einem herabfallenden<sup>60</sup>) Kometen her und das Grollen des Donners aus dem Luftraume und ferner<sup>26</sup> Sonne und Mond, diese beiden (Gestirne) so großer Kraft, so großer Macht<sup>61</sup>), zeitigen die und die Folge, das Nichtwissen um die genauen Verhältnisse (bei) Hervortreten, Untergehen, Trübung und Klarheit<sup>62</sup>), dies ist nämlich von wegen des (rechten) Weges und des verkehrten Weges.<sup>30</sup>

§ 21. Der Gautama hat sich dessen ent schlagen, durch krause Wissenschaften und durch ein verkehrtes Leben seinen Lebensunterhalt zu gewinnen.

§ 22. In welcher Weise hat er sich von den sinnlichen Leidenschaften abgeschieden?<sup>36</sup>

Der Gautama ist im Besitze dieser gesamten so edlen Sittengebote<sup>63</sup>), und geht nicht davon ab<sup>64</sup>), die Tore der

Sinneswerkzeuge<sup>65</sup>) verschlossen zu halten, ist von Besonnenheit<sup>66</sup>) beschützt, ständig besonnen bewacht er durch seine Besonnenheit seinen Geist<sup>67</sup>), bewirkt, daß er sich in einem Zustande des Gleichmaßes<sup>68</sup>) befindet. Sieht er mit den<sup>5</sup> Augen Gestalten<sup>69</sup>), so erfaßt er ihre Merkmale<sup>70</sup>) nicht, bis zum<sup>71</sup>) Sinneswerkzeug des Geistes hat er sich Selbstbeherrschung<sup>72</sup>) auferlegt.

§ 23. Da der Gautama so im Besitze dieser gesamten Sittengebote und im Besitze dieser verschlossenen Tore der<sup>10</sup> Sinneswerkzeuge ist, verhält er sich auch weise<sup>73</sup>) bei Kommen und Gehen<sup>74</sup>), vom Hinschauen und Wegschauen<sup>75</sup>) an bis dahin<sup>76</sup>), schläfrige Müdigkeit zu vertreiben<sup>77</sup>), verhält er sich weise.

§ 24. Weil der Gautama im Besitze dieser gesamten<sup>15</sup> so edlen Sittengebote und im Besitze dieser verschlossenen Tore der Sinneswerkzeuge ist, er im Besitze dieser Besonnenheit und trefflichen Weisheit<sup>78</sup>) ist, steht es so mit ihm, daß er sich von den sinnlichen Leidenschaften abgeschieden hat, von da angefangen, auf einem wohligen Pfühle zu<sup>20</sup> weilen, bis dahin<sup>79</sup>): zu verweilen, nachdem er die erste Stufe der Versunkenheit erreicht hat, die abgeschieden ist von sinnlichen Freuden, die frei ist von allem Bösen und Unheilvollen, die mit Erwägen ausgerüstet ist und die mit Überlegen ausgerüstet ist, die voller Glück und Freude ist,<sup>26</sup> wie sie aus der Abgeschiedenheit geboren werden<sup>80</sup>).

§ 25. Ihr Mönche! Es sind Dinge<sup>81</sup>), die anders, tief<sup>82</sup>), in der Tiefe zu erschauen<sup>83</sup>), rein<sup>84</sup>), lauter<sup>85</sup>) sind, die der andere am Vollendeten, mit Fug und Recht preisend, rühmen (soll), insofern ich sie durch meine eigene Erkenntnis zum Völlig Erleuchteten geworden verkündet habe<sup>86</sup>).

§ 26. Ihr Mönche! Welches sind die Dinge, die anders, tief, in der Tiefe zu erschauen, rein, lauter sind; die der andere am Vollendeten, mit Fug und Recht preisend,<sup>26</sup> rühmen (soll), insofern ich sie durch meine eigene Erkenntnis zum Völlig Erleuchteten geworden verkündet habe?

Ihr Mönche! Einzelne Bettelgänger und Brahmanen.

Verfechter der (Lehre von der) Ewigkeit<sup>97</sup>), erklären und sprechen sich aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge)<sup>98</sup>) dahin aus, daß Ich und Welt ewig sind. und dies zwar aus vier Gründen.

§ 27. Worauf stützen sich jene weisen<sup>99</sup>) Bettelgänger und Brahmanen, die Verfechter der (Lehre von der) Ewigkeit, worauf haben sie sich gegründet und worauf fußen sie<sup>100</sup>), wenn sie erklären und sich aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) dahin aussprechen, daß Ich und Welt ewig sind, und dies zwar aus vier Gründen? 10

§ 28. Ihr Mönche! Hierbei<sup>101</sup>) erfährt<sup>102</sup>) ein Bettelgänger und Brahmane, mag er nun in der Ödnis<sup>103</sup>) weilen, oder mag er bei einem Baume<sup>104</sup>) weilen, oder mag er in einem leeren Hause<sup>105</sup>) weilen, eine solche Konzentration beruhigten Geistes<sup>106</sup>), die entstanden ist auf Grund von Anstrengung<sup>107</sup>), die entstanden ist auf Grund von Hingebung<sup>108</sup>), die entstanden ist auf Grund von stetem Denken<sup>109</sup>), die entstanden ist auf Grund eifriger Übung<sup>110</sup>), die entstanden ist auf Grund wahrer Aufmerksamkeit<sup>111</sup>).

§ 29. Wenn sein Geist so konzentriert ist<sup>112</sup>), entsinnt<sup>113</sup>) er sich<sup>114</sup>) zwanzig vergehender und werdender Weltperioden<sup>115</sup>).

§ 30. Der denkt folgendes: Dieserhalb sind Ich und Welt ewig. Darum denke ich folgendes: Mag ich nun in der Ödnis weilen, oder mag ich bei einem Baume weilen,<sup>116</sup>) oder mag ich in einem leeren Hause weilen, ich muß<sup>117</sup>) eine solche Konzentration beruhigten Geistes erfahren, die entstanden ist auf Grund von Anstrengung, die entstanden ist auf Grund von Hingebung, die entstanden ist auf Grund von stetem Denken, die entstanden ist auf Grund eifriger Übung, die entstanden ist auf Grund wahrer Aufmerksamkeit.

§ 31. Wenn mein Geist so konzentriert ist, entsinne ich mich zwanzig vergehender und werdender Weltperioden.

§ 32. Während so Ich und Welt, ewig wie sie sind,<sup>118</sup>) nicht unbewegt (und) nicht bewegt<sup>119</sup>) sind, der Umgestaltung<sup>120</sup>) nicht fähig<sup>121</sup>) sind, in ewiger Dauer<sup>122</sup>) bestehen

bleiben, wie ein Klotz Eisen bestehen, sind so diese weisen Wesen, da sie dahingehen<sup>110</sup>) und durch den Kreislauf der Wiedergeburt wandern<sup>111</sup>), solchem Ewigen nicht gleich<sup>112</sup>).

§ 33. Dies ist der erste Grund, auf den sich stützend, auf den gegründet, auf dem fußend die Verfechter (der Lehre von) der Ewigkeit erklären und aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt ewig sind.

§ 34. Worauf stützen sich jene weisen Bettelgänger und Brahmanen, die Verfechter der (Lehre von der) Ewigkeit, zweitens<sup>113</sup>), worauf haben sie sich gegründet und worauf fußen sie, wenn sie erklären und sich aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) dahin aussprechen, daß Ich und Welt ewig sind? 10

§ 35. Ihr Mönche! Hierbei erfahren die weisen Bettelgänger und Brahmanen, die Verfechter (der Lehre von) der Ewigkeit, mögen sie nun in der Ödnis weilen, oder mögen sie bei einem Baume weilen, oder mögen sie in einem leeren Hause weilen, eine solche Konzentration beruhigten Geistes, die entstanden ist auf Grund von Anstrengung, die entstanden ist auf Grund von Hingebung, die entstanden ist auf Grund von stetem Denken, die entstanden ist auf Grund eifriger Übung, die entstanden ist auf Grund wahrer Aufmerksamkeit.

§ 36. Wenn so sein Geist konzentriert ist, entsinnt sich einer vierzig vergehender und werdender Weltperioden.

§ 37. Der denkt folgendes: Dieserhalb sind Ich und Welt ewig. Darum denke ich folgendes: Mag ich nun in der Ödnis weilen, oder mag ich an einem Baume weilen, oder mag ich in einem leeren Hause weilen, von da an (läuft der Wortlaut weiter) wie vorhin<sup>114</sup>) bis:

§ 38. „Dies ist der zweite Grund, auf den sich stützend, auf den gegründet, auf dem fußend die Verfechter der (Lehre von der) Ewigkeit erklären und aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt ewig sind.

§ 39. Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger

und Brahmanen. die Verfechter der (Lehre von der) Ewigkeit drittens. worauf haben sie sich gegründet und worauf fußen sie. wenn sie erklären und sich aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) dahin aussprechen. daß Ich und Welt ewig sind? 5

§ 40. Ihr Mönche! Hierbei (erfährt) ein Bettelgänger und Brahmane. von da an (läuft der Wortlaut weiter) wie vorhin <sup>115</sup>) bis:

§ 41. „Wenn so sein Geist konzentriert ist. entsinnt sich einer achtzig vergehender und werdender Weltperioden. 10

§ 42. Der denkt folgendes: Ich und Welt sind ewig.“ von da an <sup>116</sup>) (geht es weiter bis:)

§ 43. „So sind diese weisen Wesen. da sie dahingehen und durch den Kreislauf der Wiedergeburt wandern. solchem Ewigen nicht gleich. 15

§ 44. Das ist der dritte Grund. auf den sich stützend. auf den gegründet, auf dem fußend die Verfechter der (Lehre von der) Ewigkeit erklären und aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt ewig sind. 20

§ 45. Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger und Brahmanen. die Verfechter der (Lehre von der) Ewigkeit, viertens, worauf haben sie sich gegründet, worauf fußen sie, wenn sie erklären und sich aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) dahin aussprechen. daß Ich und Welt ewig sind?

§ 46. Ihr Mönche! Hierbei (erfährt) ein Bettelgänger und Brahmane,“ so läuft (der Wortlaut weiter) wie früher <sup>117</sup>):

§ 47. „Wenn sein Geist konzentriert ist. sieht er mit dem hellen, göttlichen Auge, welches das menschliche übertrifft, die Wesen sterben <sup>118</sup>) und geboren werden <sup>119</sup>), (sieht,) daß sie schön <sup>120</sup>) und häßlich <sup>121</sup>) sind, (sieht) die niedrigen <sup>122</sup>) und hohen <sup>123</sup>), die einem guten Geschick <sup>124</sup>) und die einem schlechten zuwandern,

§ 48. und so sind Ich und Welt ewig.“ Von da an <sup>125</sup>) (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>125</sup>) bis:

§ 49. „Dies ist der vierte Grund. auf den sich stützend.

auf den gegründet, auf dem fußend die Verfechter der (Lehre von der) Ewigkeit erklären und sich aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) dahin aussprechen, daß Ich und Welt ewig sind.

§ 50. Ihr Mönche! Die einzelnen Bettelgänger und Brahmanen, die Verfechter der (Lehre von der) Ewigkeit, die erklären und sich aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) dahin aussprechen, daß Ich und Welt ewig sind, die tun es alle aus diesen vier Gründen. darüber hinaus ist keiner mehr übrig. 10

§ 51. Daß diese solche Ansichten <sup>126</sup>) so erfaßt sind <sup>127</sup>), so aufgegriffen <sup>128</sup>) sind, das weiß der Vollendete auf vollkommen richtige Weise, darüber hinaus noch reicht sein vollkommen richtiges Wissen.

§ 52. Wennschon er solches weiß, greift er es nicht auf. 15

§ 53. Er, der (das) nicht aufgreift, hat in eigener Person <sup>129</sup>) doch das Nirvāṇa <sup>130</sup>) erkannt <sup>131</sup>), und daß diese solche Ansichten <sup>132</sup>) zu dem und dem Geschick führen <sup>133</sup>), die (Wieder)geburt so und so ist <sup>134</sup>), das Leben nach (dem Tode) <sup>135</sup>) so und so ist, die (Dinge) weiß der Vollendete vollkommen richtig, darüber hinaus noch reicht sein vollkommen richtiges Wissen.

§ 54. Wennschon <sup>136</sup>) der Vollendete die (Dinge) auf vollkommen richtige Weise weiß, sein vollkommen richtiges Wissen noch darüber hinausreicht, greift er sie doch nicht auf. 20

§ 55. Er, der (das) nicht aufgreift, hat in eigener Person das Nirvāṇa erkannt und weiß erfahrungsmäßig <sup>137</sup>), daß die entstehenden <sup>138</sup>) Gefühle <sup>139</sup>) zunichte werden <sup>140</sup>), weiß, daß dies das Leid <sup>141</sup>), dies das Herauskommen aus dem Leide <sup>142</sup>) ist.

§ 56. Ihr Mönche! Es sind Dinge, die anders, tief, in der Tiefe zu erschauen, rein, lauter sind, die der andere am Vollendeten, mit Fug und Recht preisend, rühmen (soll), insofern ich sie durch meine eigene Erkenntnis zum völlig Erleuchteten geworden, verkündet habe. 25

§ 57. Ihr Mönche! Welches sind die Dinge, die an-

ders, tief, in der Tiefe zu erschauen sind,“ von da an (läuft der Wortlaut weiter) wie vorhin<sup>145</sup>).

„Ihr Mönche! Einzelne Bettelgänger und Brahmanen sind aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter der (Lehre einer) teilweisen Ewigkeit<sup>144</sup> und erklären und sprechen sich dahin aus, daß Ich und Welt teilweise ewig sind, und dies zwar aus vier Gründen.

§ 58. Worauf stützen sich jene weisen Bettelgänger und Brahmanen, worauf haben sie sich gegründet und worauf fußen sie, wenn sie aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter der (Lehre einer) teilweisen Ewigkeit sind und erklären und sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt ewig sind, und dies zwar aus vier Gründen?

§ 59. Ihr Mönche! Wenn<sup>146</sup> für diese Welt die Zeit gekommen ist, daß sie vergeht, so werden, wenn die Welt<sup>15</sup> vergeht, die Wesen größtenteils<sup>146</sup> im Bereiche der Ābhāsvara-Götter<sup>147</sup> wiedergeboren. Die sind dort aus Geist entstanden<sup>148</sup>, von schönem Ansehen<sup>149</sup>, ihre Sinne sind alle voll entwickelt<sup>150</sup>, nichts ist ohne das rechte Maß<sup>151</sup>, sie sind mit allen Haupt- und Nebengliedern<sup>152</sup> versehen,<sup>30</sup> sie sind goldfarbig<sup>153</sup>, gehen aus eigener Kraft durch den Luftraum<sup>154</sup>, haben Freude als Speise<sup>155</sup>, essen die Speise der Freude und bestehen, langen Lebens<sup>156</sup>, eine lange Zeit<sup>157</sup>).

§ 60. Ihr Mönche! Wenn für diese Welt die Zeit gekommen ist, daß sie entsteht<sup>158</sup>, so erscheint, wenn die Welt entsteht, im leeren Luftraume<sup>159</sup> der<sup>160</sup> Palast<sup>161</sup> Brahmas. Ferner stirbt irgend ein Wesen aus dem Bereiche der Ābhāsvara-Götter, dessen Lebenszeit abgelaufen<sup>162</sup> ist, dessen Karman abgelaufen ist, bei dem die Wirkung<sup>30</sup> früherer verdienstlicher Handlungen<sup>163</sup> erschöpft ist, und wird danach in dem Palaste Brahmas wiedergeboren. Dies wohnt nun darin allein, ohne Gefährten und ohne Freund, langen Lebens eine lange Zeit.

§ 61. Darauf, sowie jenes Wesen eine lange Zeit verbracht hat, wird es mißvergnügt<sup>164</sup>, da es (das) Verlangen<sup>165</sup> ankommt<sup>166</sup>: ‘Ach! daß doch ein anderes Wesen, gleichen

Geschickes mit mir, hier wiedergeboren würde!’ Kaum daß jenes Wesen dies in seinem Herzen gewünscht hatte<sup>167</sup>, war ein anderes Wesen aus dem Bereiche der Ābhāsvara-Götter gestorben, dessen Leben abgelaufen war, dessen<sup>30</sup> Karman abgelaufen war, bei dem die Wirkung früherer verdienstlicher Handlungen erschöpft war, und wurde danach im Palaste Brahmas zu gleichem Geschicke mit jenem Wesen wiedergeboren.

§ 62. Darauf kommt jenem Wesen folgender Gedanke:<sup>30</sup> Langen Lebens weilte ich eine lange Zeit allein, ohne Gefährten und ohne Freund, und weil ich eine lange Zeit verbracht hatte<sup>168</sup>, wurde ich mißvergnügt, da mich das Verlangen ankam: ‘Ach! daß doch ein anderes Wesen, gleichen Geschickes mit mir, hier wiedergeboren würde!’ Weil<sup>35</sup> diese<sup>169</sup> Wesen, kaum daß ich solches in meinem Herzen gewünscht hatte, hier zu gleichem Geschick mit mir wiedergeboren wurden, sind jene Wesen von mir durch magische Kraft<sup>170</sup> erschaffen. Da ich der Vater der Wesen und Dinge<sup>171</sup> bin, bin ich ihr Herr<sup>172</sup>, bin ihr Schöpfer<sup>173</sup>, bin,<sup>30</sup> der sie hervorbrachte und der bewirkte, daß sie hervorgebracht wurden<sup>174</sup>).

§ 63. Jene Wesen ihrerseits<sup>175</sup> haben folgenden Gedanken: ‘Wir, diese Wesen, sehen, daß (er), langen Lebens, eine lange Zeit allein, ohne Gefährten und ohne Freund<sup>35</sup> verweilte. Nachdem er eine lange Zeit verbracht hatte, wurde er mißvergnügt, da (ihn das) Verlangen ankam: ‘Ach! daß doch ein anderes Wesen, gleichen Geschickes mit mir, hier wiedergeboren würde!’<sup>176</sup> Da wir daraufhin hier zu gleichem Geschicke mit jenem Wesen wiedergeboren<sup>30</sup> wurden, kaum daß er in seinem Herzen solches gewünscht hatte, sind wir von jenem Wesen durch magische Kraft geschaffen, jenes Wesen ist unser Vater und (der) der Dinge und darum der Herr. Er ist der Schöpfer, er ist es, der (uns und sie) hervorbrachte, ist der, welcher bewirkte, daß<sup>35</sup> (Wesen und Dinge) hervorgebracht wurden’.

§ 64. Danach stirbt ein Wesen aus dieser Stätte weg, dessen Lebenszeit abgelaufen ist, dessen Karman abgelaufen

ist, bei dem die Wirkung früherer verdienstlicher Handlungen erschöpft ist, und wird danach hienieden menschlichen Geschickes teilhaft<sup>177</sup>). Weil seine Sinne ausgereift sind<sup>178</sup>), ob seines Alters<sup>179</sup>), schert es sich Kopflhaare und Bart, zieht das saffrangelbe Gewand an<sup>180</sup>) und wandert darauf aus echter Gläubigkeit<sup>181</sup>) aus seinem Heime in die Heimatlosigkeit aus.

Mag es nun in der Ödnis weilen, oder mag es bei einem Baume weilen, oder mag es in einem leeren Hause weilen, es kommt<sup>182</sup>) zu einer solchen Konzentration beruhigten Geistes, die entstanden ist auf Grund von Anstrengung, die entstanden ist auf Grund von Hingebung, die entstanden ist auf Grund von stetem Denken, die entstanden ist auf Grund eifriger Übung, die entstanden ist auf Grund wahrer Aufmerksamkeit.<sup>183</sup>

§ 65. Weil sein Geist so konzentriert ist, entsinnt es sich seines früheren Körpers.

§ 66. Es hat folgenden Gedanken: Der Brahma ist der Vater der Dinge, und darum ist er der Herr. Er ist der Schöpfer, ist der, welcher (sie) durch magische Kraft erschuf<sup>184</sup>), ist der, welcher (sie) hervorbrachte und bewirkte, daß (sie) hervorgebracht wurden. Der ist ewig<sup>185</sup>), ist beständig<sup>186</sup>), ist dauernd<sup>187</sup>), dem Gesetze des Wandels nicht unterworfen<sup>188</sup>). Wir hingegen, weil von jenem Brahma durch magische Kraft geschaffen, wir sind nicht ewig, sind nicht beständig, auf uns ist kein Verlaß<sup>189</sup>), wir sind dem Gesetze des Wandels unterworfen<sup>190</sup>).

§ 67. Indem so einiges ewig, einiges nicht ewig ist, ist dies der erste Grund, auf den sich stützend, auf den gegründet, auf dem fußend, die, welche aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter der (Lehre einer) teilweisen Ewigkeit sind, erklären und sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt teilweise ewig sind.

§ 68. Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger und Brahmanen zweitens, worauf haben sie sich gegründet, worauf fußen sie, wenn sie aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter der (Lehre von einer) teil-

weisen Ewigkeit sind und erklären und sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt teilweise ewig sind?

§ 69. Die Ansicht Brahmas ist so und so<sup>191</sup>).

§ 70. Ob<sup>192</sup>) dieser Worte ist folgendes zu sagen: Erde und Wasser und Feuer und Luft<sup>193</sup>), die sind nicht ewig, nicht beständig, auf die ist kein Verlaß, (sie sind) dem Gesetze des Wandels unterworfen. Ferner ist folgendes zu sagen: Denken oder Geist oder Bewußtsein<sup>194</sup>), die sind ewig, sind beständig, sind dauernd, dem Gesetze des Wandels nicht unterworfen.

§ 71. Ferner stirbt ein Wesen aus dieser Stätte weg, dessen Lebenszeit abgelaufen ist, dessen Karman abgelaufen ist, bei dem die Wirkung früherer verdienstlicher Handlungen erschöpft ist, und wird danach hienieden menschlichen Geschickes teilhaft. Weil seine Sinne ausgereift sind, ob seines Alters, schert es sich Kopflhaare und Bart, zieht das saffrangelbe Gewand an und wandert darauf aus echter Gläubigkeit aus seinem Heime in die Heimatlosigkeit aus. Mag es nun in der Ödnis weilen, oder mag es bei einem Baume weilen oder mag es in einem leeren Hause weilen, es kommt zur Konzentration beruhigten Geistes, die entstanden ist auf Grund von Anstrengung, die entstanden ist auf Grund von Hingebung, die entstanden ist auf Grund von stetem Denken, die entstanden ist auf Grund eifriger Übung, die entstanden ist auf Grund wahrer Aufmerksamkeit.

§ 72. Kaum daß es so konzentriert ist, kommt ihm folgender Gedanke: Da der Brahma der Ansicht<sup>195</sup>) innegeworden ist<sup>196</sup>), ist folgendes zu sagen:

§ 73. Erde und Wasser und Feuer und Luft sind nicht ewig, sind nicht beständig, auf die ist kein Verlaß, sie sind dem Gesetze des Wandels unterworfen. Ferner ist folgendes zu sagen: Denken oder Geist oder Bewußtsein, die sind ewig, sind beständig, sind dauernd, sind dem Gesetze des Wandels nicht unterworfen.

§ 74. Indem so einiges ewig, einiges nicht ewig ist, ist dies der zweite Grund, auf den sich stützend, auf den

gegründet, auf dem fußend die, welche aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter der (Lehre einer) teilweisen Ewigkeit sind, erklären und sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt teilweise ewig sind.

§ 75. Worauf stützen sich einzelne weise Bettelgänger, und Brahmanen drittens, worauf haben sie sich gegründet, worauf fußen sie, wenn sie aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter (der Lehre) einer teilweisen Ewigkeit sind und erklären und sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt teilweise ewig sind?

§ 76. Ihr Mönche! In der Kāma-Welt sind Götter namens rTsed mos myos<sup>197</sup>). Zur Zeit, da sie übermäßig von Freude und Lust (am) Spiel<sup>198</sup>) besessen verweilen, sterben aus der Mitte<sup>199</sup>) der Wesen<sup>200</sup>), die von Freude und Lust (am) Spiele besessen sind, da der Körper<sup>201</sup>) erschläft<sup>202</sup>), sich<sup>203</sup>) das Gedächtnis<sup>204</sup>) trübt, die besonnenen Wesen<sup>205</sup>) aus der Stätte weg<sup>206</sup>).

§ 77. Folgendermaßen ist es: Ein Wesen stirbt aus jener Stätte weg, dessen Lebenszeit abgelaufen ist, dessen Karman abgelaufen ist, bei dem die Wirkung früherer verdienstlicher Handlungen erschöpft ist und wird danach hienieden menschlichen Geschickes teilhaft. Weil seine Sinne ausgereift sind, ob seines Alters, schert es sich Kopfhaare und Bart, zieht das saffrangelbe Gewand an und wandert darauf aus echter Gläubigkeit aus seinem Heime in die Heimatlosigkeit aus. Mag es nun in der Ödnis weilen, oder mag es an einem Baume weilen, oder mag es in einem leeren Hause weilen, es kommt zu einer solchen Konzentration beruhigten Geistes, die entstanden ist auf Grund von Anstrengung, die entstanden ist auf Grund von Hingebung, die entstanden ist auf Grund von stetem Denken, die entstanden ist auf Grund eifriger Übung, die entstanden ist auf Grund wahrer Aufmerksamkeit.

§ 78. Wenn sein Geist<sup>207</sup>) so konzentriert ist, entsinnt es sich des früheren Körpers.

§ 79. Ihm kommt folgender Gedanke: (Diejenigen)<sup>208</sup>), welche inmitten<sup>209</sup>) der Götter namens rTsed mos myos in

der Kāma-Welt nicht übermäßig von Freude und Lust (am) Spiel besessen verweilen, die sind ewig, sind beständig, sind dauernd, sind dem Gesetze des Wandels nicht unterworfen. Wir hingegen sind nicht ewig, da wir mit Gedanken<sup>210</sup>) verweilen, die übermäßig besessen waren von Freude und Lust (am) Spiel, (wir) sind nicht beständig, sind nicht dauernd, auf uns ist kein Verlaß, wir sind dem Gesetze des Wandels unterworfen.

§ 80. Indem so einiges ewig, einiges nicht ewig ist, ist dies der dritte Grund, auf den sich stützend,“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>211</sup>).

§ 81. „Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger und Brahmanen viertens, worauf haben sie sich gegründet, worauf fußen sie, wenn sie aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter der (Lehre einer) teilweisen Ewigkeit sind und erklären und sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt teilweise ewig sind?

§ 82. Ihr Mönche! In der Kāma-Welt sind die Götter namens Yid-<sub>o</sub>k'rug<sup>212</sup>). Zur Zeit, da<sup>213</sup>) sie mit ihren Augen gradan starren<sup>214</sup>), sterben jene Wesen aus der Stätte weg, weil sich ihr Geist<sup>215</sup>) verwirrt<sup>216</sup>), ihr Geist sich erbost<sup>217</sup>), wenn sie mit ihren Augen gradan starren.

§ 83. (Es ist) wie<sup>218</sup>) (folgt): Ein Wesen stirbt aus der Stätte weg, dessen Lebenszeit abgelaufen ist, dessen Karman abgelaufen ist, bei dem die Wirkung früherer verdienstlicher Handlungen erschöpft ist, und wird darnach hienieden menschlichen Geschickes teilhaft. Weil seine Sinne ausgereift sind, ob seines Alters,“ von da an (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>219</sup>) bis:

§ 84. „Es entsinnt sich seines früheren Körpers.

§ 85. Ihm kommt folgender Gedanke: Aus der Mitte der Götter in der Kāma-Welt, welche Yid-<sub>o</sub>k'rug heißen, sind diejenigen ewig, sind die beständig, sind die dauernd, sind die dem Gesetze des Wandels nicht unterworfen<sup>220</sup>), welche nicht im Übermaß mit ihren Augen gradan starren: Wir hingegen sind nicht ewig, da wir darauf versessen waren, mit den Augen zu starren<sup>221</sup>), (wir) sind nicht be-

ständig, auf uns ist kein Verlaß. wir sind dem Gesetze des Wandels unterworfen.

§ 86. Indem so einiges ewig, einiges nicht ewig ist, ist dies der vierte Grund, auf den sich stützend, auf den gegründet, auf dem fußend die, welche aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter der (Lehre einer) teilweisen Ewigkeit sind, erklären und sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt teilweise ewig sind.

§ 87. Ihr Mönche! Die einzelnen Bettelgänger und Brahmanen, welche aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) erklären und sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt teilweise ewig sind, die tun es alle aus diesen vier Gründen, darüber hinaus ist keiner mehr übrig.

§ 88. Daß diese solche Ansichten so erfaßt sind, das weiß der Vollendete auf vollkommen richtige Weise,“ so 15 (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>222</sup>).

§ 89. „Ihr Mönche! Es sind Dinge, die anders, tief, in der Tiefe zu erschauen, rein, lauter sind, die der andere am Vollendeten, mit Fug und Recht preisend, rühmen (soll), insofern ich sie durch meine eigene Erkenntnis zum völlig Erleuchteten geworden verkündet habe.

§ 90. Ihr Mönche! Welches sind die Dinge, die anders, tief, in der Tiefe zu erschauen, rein, lauter sind, die der andere am Vollendeten, mit Fug und Recht preisend, rühmen (soll), insofern ich sie durch meine eigene Erkenntnis zum völlig Erleuchteten geworden verkündet habe?

Ihr Mönche! Einzelne Bettelgänger und Brahmanen, aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter der (Lehre von einem) Entstehen ohne Grund, erklären und sprechen sich dahin aus, daß Ich und Welt ohne Grund entstanden sind<sup>223</sup>), und dies zwar aus zwei Gründen.

§ 91. Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger und Brahmanen, welche aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter (der Lehre von einem) Entstehen ohne Grund sind, worauf haben sie sich gegründet, worauf fußen sie, wenn sie erklären und sich dahin aus-

sprechen, daß Ich und Welt ohne Grund entstanden sind, und dies zwar aus zwei Gründen?

§ 92. Ihr Mönche! Weil den Göttern der Asamjñi-sattva in der Rūpa-Welt Bewußtsein entsteht, sterben diese Wesen aus jener Stätte weg.

§ 93. (Es ist) wie<sup>224</sup>) (folgt:) Irgend ein Wesen stirbt aus jener Stätte weg und wird darnach hienieden menschlichen Geschickes teilhaft.“ Von da an (läuft der Wortlaut weiter) wie früher bis<sup>225</sup>):

§ 94. „Es entsinnt sich, wie früher sein Bewußtsein entstanden ist.

§ 95. Ihm kommt folgender Gedanke: Weil<sup>226</sup>) Ich und Welt ohne Grund entstehen, darum denke ich folgendes: Da Ich und Welt ohne Grund entstanden sind, bin (ich) jetzt entstanden, während ich früher nicht entstanden war.

§ 96. Daß sie das denken, ist der erste Grund, auf den sich stützend,“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>227</sup>).

§ 97. „Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger und Brahmanen zweitens, worauf haben sie sich gegründet,“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>227a</sup>).

§ 98. „Hierbei (ist) einer, dem spekulatives Denken eignet<sup>228</sup>), der auf der Stufe<sup>229</sup>) derer steht, welche sich logischem Denken<sup>230</sup>) zugewandt haben<sup>231</sup>), der sich aus (seinem) eigenen Verstande<sup>232</sup>) heraus entwickelt hat<sup>233</sup>), ein Mensch gewöhnlichen Schlages<sup>234</sup>), (einer) der logischem Denken nachgeht<sup>235</sup>).

§ 99. Der denkt folgendes: Weil Ich und Welt ohne Grund entstehen<sup>236</sup>), darum denke ich folgendes: Da Ich und Welt ohne Grund entstanden sind, bin ich ein Mann des logischen Denkens, einer, dem spekulatives Denken eignet, der auf der Stufe derer steht, die sich logischem Denken zugewandt haben, einer, der sich aus (seinem) eigenen Verstande heraus entwickelt hat, ein Mensch gewöhnlichen Schlages, einer, der spekulativem Denken nachgeht<sup>237</sup>).



§ 100. Dies ist der zweite Grund, auf den sich stützend,“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>238</sup>).

§ 101. „Ihr Mönche! Die einzelnen Bettelgänger und Brahmanen, die aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter (der Lehre) von einem Entstehen ohne Grund sind und erklären und sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt ohne Grund entstanden sind, die tun es alle aus diesen zwei Gründen, darüber hinaus ist keiner mehr übrig.

§ 102. Daß diese solche Ansichten so erfaßt sind, so<sup>10</sup> aufgegriffen sind, das weiß der Vollendete auf vollkommen richtige Weise, darüber hinaus noch reicht sein vollkommen richtiges Wissen.

§ 103. Wenschon er solches weiß, greift er es doch nicht auf. <sup>15</sup>

§ 104. Er, der (das) nicht aufgreift, hat doch in eigener Person das Nirvāṇa erreicht<sup>240</sup>), und daß jene solche Ansichten zu dem und dem Geschieke führen, die (Wieder-)geburt so und so ist, das Leben nach (dem Tode) so und so ist, die (Dinge) weiß der Vollendete vollkommen richtig,<sup>20</sup> darüber hinaus noch reicht sein vollkommen richtiges Wissen.

§ 105. Wenschon der Vollendete die (Dinge) auf vollkommen richtige Weise weiß, sein vollkommen richtiges Wissen noch darüber hinausreicht, greift er sie doch nicht auf.

§ 106. Er, der (das) nicht aufgreift, hat in eigener Person das Nirvāṇa erkannt<sup>241</sup>) und weiß erfahrungsmäßig, daß die entstehenden Gefühle zunichte werden, weiß, daß dies das Leid, dies das Herauskommen aus dem Leide ist.

§ 107. Ihr Mönche! Es sind Dinge, die anders, tief, in der Tiefe zu erschauen sind,“ so (läuft der Wortlaut<sup>20</sup> weiter) wie früher<sup>243</sup>).

§ 108. „Ihr Mönche! Welches sind die Dinge, die anders, tief, in der Tiefe zu erschauen sind,“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>244</sup>).

„Ihr Mönche! Einzelne Bettelgänger und Brahmanen<sup>25</sup> sind aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter der (Lehre von der) Endlichkeit (und) Unendlich-

keit<sup>245</sup>) und erklären und sprechen sich dahin aus, daß Ich und Welt weder endlich noch endlos<sup>246</sup>) sind, und dies zwar aus vier Gründen.

§ 109. Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger<sup>5</sup> und Brahmanen, die aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter der (Lehre von der) Endlichkeit (und) Unendlichkeit sind, worauf haben sie sich gegründet, worauf fußen sie, wenn sie erklären und sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt weder endlich noch endlos<sup>247</sup>) sind, und<sup>10</sup> dies zwar aus vier Gründen?

§ 110. Ihr Mönche! Dieser<sup>248</sup>), ein weiser Bettelgänger und Brahmane, kommt, mag er nun in der Ödnis weilen, oder mag er bei einem Baume weilen, oder mag er in einem leeren Hause weilen, zu einer solchen Konzentration<sup>15</sup> ruhigten Geistes, die entstanden ist auf Grund von Anstrengung, die entstanden ist auf Grund von Hingebung, die entstanden ist auf Grund von stetem Denken, die entstanden ist auf Grund eifriger Übung, die entstanden ist auf Grund wahrer Aufmerksamkeit.

§ 111. Wenn sein Geist so konzentriert ist, verweilt<sup>20</sup> er des Bewußtseins<sup>249</sup>), daß die Welt endlich ist.

§ 112. Er denkt folgendes: Weil die Welt endlich ist, darum denke ich folgendes: Da die Welt endlich ist und allseitig begrenzt<sup>250</sup>),“ nun (läuft der Wortlaut weiter) wie<sup>25</sup> früher<sup>251</sup>) von (dem Satze) an: „Mag ich nun in der Ödnis weilen, oder mag ich bei einem Baume weilen, oder mag ich in einem leeren Hause weilen,“ bis (zu dem Satze:)

§ 113. „muß ich des Bewußtseins verweilen, daß die Welt endlich ist.

§ 114. So ist dies der erste Grund, auf den sich<sup>20</sup> stützend die Verfechter der (Lehre von der) Endlichkeit und allseitigen Begrenztheit der Welt,“ und nun (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>252</sup>).

§ 115. „Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger<sup>25</sup> und Brahmanen zweitens, worauf haben sie sich gegründet,“ von da an (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>253</sup>) bis:

§ 116. „Hierbei (erfährt) ein Bettelgänger und Brahm-

mane, mag er nun in der Ödnis weilen, oder mag er bei einem Baume weilen, oder mag er in einem leeren Hause weilen.

§ 117. Wenn so sein Geist konzentriert ist, verweilt er des Bewußtseins, daß die Welt endlos ist.

§ 118. Er denkt folgendes: Weil die Welt endlos und maßlos ist<sup>255</sup>), darum denke ich folgendes: Da die Welt endlos ist und maßlos,“ und nun (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>256</sup>) von (dem Satze) an: „Mag ich nun in der Ödnis weilen, oder mag ich bei einem Baume weilen, oder mag ich in einem leeren Hause weilen,“ bis (zu dem Satze):

§ 119. „Wenn der Geist konzentriert ist, muß ich des Bewußtseins verweilen, daß<sup>257</sup>) die Welt endlos ist.

§ 120. So ist dies der zweite Grund, auf den sich stützend die Verfechter der (Lehre von der) End- und Maßlosigkeit der Welt, auf den gegründet.“ bis dahin (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>258</sup>).

§ 121. „Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger und Brahmanen drittens, worauf haben sie sich gegründet,“ und nun (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>259</sup>).

§ 122. „Hierbei (kommt) ein Bettelgänger und Brahmane, mag er nun in der Ödnis weilen, oder mag er bei einem Baume weilen,“ von da an (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>260</sup>) bis:

§ 123. „Wenn sein Geist konzentriert ist, verweilt er des Bewußtseins, daß in der Welt oben und unten<sup>261</sup>) ein Ende ist und des Bewußtseins, daß in der Ebene<sup>262</sup>) kein Ende ist.

§ 124. Er denkt folgendes: Wegen des Gedankens, die Welt ist oben und unten endlich, in der Ebene endlos, so darum denke ich folgendes: Oben und unten ist ein Ende, in der Ebene ist kein Ende,“ und nun (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>263</sup>) von (dem Satze) an: „Mag ich nun in der Ödnis weilen, oder mag ich an einem Baume weilen,“ bis:

§ 125. „Dies ist der dritte Grund, auf den sich stützend, so auf den gegründet . . .

§ 126. Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger

und Brahmanen viertens, worauf haben sie sich gegründet,“ von da an (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>264</sup>).

§ 127. „Hierbei (erfährt) ein weiser Bettelgänger und Brahmane, mag er nun in der Ödnis weilen, oder mag er bei einem Baume weilen,“ so (läuft der Wortlaut weiter<sup>265</sup>) und

§ 128. „Wenn sein Geist konzentriert ist, weilt er des Bewußtseins, daß die Welt nicht endlich ist, und des Bewußtseins, daß die Welt nicht endlos ist<sup>266</sup>).

§ 129. Der denkt folgendes: Weil diese Welt weder endlich noch endlos ist, darum denke ich folgendes: Die Welt ist weder endlich noch endlos,“ und nun (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>267</sup>) von (dem Satze) an: „Mag ich nun in der Ödnis weilen, oder mag ich an einem Baume weilen, oder mag ich in einem leeren Hause weilen,“ bis:

§ 130. „Wenn der Geist konzentriert ist, muß ich des Bewußtseins verharren, daß die Welt nicht endlich ist und des Bewußtseins, daß die Welt auch nicht endlos ist.

§ 131. So ist dies der vierte Grund, auf den sich stützend die Verfechter (der Lehre), daß die Welt weder endlich noch endlos ist<sup>268</sup>), auf den gegründet.“ und so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>269</sup>).

§ 132. „Die einzelnen Bettelgänger und Brahmanen, die aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter der (Lehre von der) Endlichkeit und Endlosigkeit sind und erklären und sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt endlich und endlos sind, die tun es alle aus vier Gründen, darüber hinaus ist keiner mehr übrig. Die (Dinge) weiß der Vollendete auf vollkommen richtige Weise, darüber hinaus noch reicht sein vollkommen richtiges Wissen.

§ 133. Daß diese solche Ansichten so erfaßt sind, so aufgegriffen sind, so erlangt sind<sup>270</sup>), dazu und dazu führen<sup>271</sup>),“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>272</sup>).

§ 134. „Ihr Mönche! Es sind Dinge, die anders, tief, in der Tiefe zu erschauen sind,“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>273</sup>).

§ 135. „Ihr Mönche! Welches sind die Dinge, die an-

ders, tief, in der Tiefe zu erschauen sind.“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>274</sup>).

„Ihr Mönche! Einzelne Bettelgänger und Brahmanen geben aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) die Gottheit nicht auf <sup>275</sup>), und darnach gefragt, daß sie die Gottheit nicht aufgeben, jonglieren sie mit Worten <sup>276</sup>), und dies zwar aus vier Gründen.

§ 136. Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger und Brahmanen, worauf haben sie sich gegründet, worauf fußen sie, wenn sie aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) die Gottheit nicht aufgeben, und darnach gefragt, daß sie die Gottheit nicht aufgeben, mit Worten jonglieren, und dies zwar aus vier Gründen?

§ 137. Hierbei kennt ein Bettelgänger und Brahmane das Unheilvolle <sup>278</sup>) nicht auf vollkommen richtige Weise, das Heilvolle, das Leid <sup>279</sup>), (sein) Entstehen <sup>280</sup>), (seine) Unterdrückung <sup>281</sup>) und den (Heils)weg <sup>282</sup>) (, der dazu führt,) kennt er nicht auf vollkommen richtige Weise.

§ 138. Der denkt folgendes: Ich kenne das Unheilvolle nicht auf vollkommen richtige Weise, das Heilvolle, das Leid, (seine) Entstehung, (seine) Unterdrückung und den (Heils)weg kenne ich nicht auf vollkommen richtige Weise.

§ 139. Welche Bettelgänger und Brahmanen immer <sup>283</sup>) das Unheilvolle nicht <sup>283a</sup>) auf vollkommen richtige Weise kennen, das Heilvolle, das Leid, (seine) Entstehung, (seine) Unterdrückung und den (Heils)weg nicht auf vollkommen richtige Weise kennen, wenn die mich nach dem Unheilverollen fragen, mich nach dem Heilverollen, dem Leide, (seinem) Entstehen, (seiner) Unterdrückung und dem (Heils)wege fragen, ich ihnen auf die Frage nach dem Aufgeben <sup>284</sup>) des Unheilverollen eine Auseinandersetzung gäbe, und auf die Fragen nach dem Heilverollen, dem Leide, (seinem) Entstehen, (seiner) Unterdrückung und dem (Heils)wege eine Auseinandersetzung gäbe, würde das nur meine Unwahrhaftigkeit <sup>285</sup>) herausstellen. Darum verharret so der Bettelgänger und Brahmane, erschreckt <sup>286</sup>) davor, der Unwahrhaftigkeit

geziehen zu werden, in Furcht und Bangen <sup>287</sup>) davor, der Unwahrhaftigkeit geziehen zu werden, aus Abscheu <sup>288</sup>) davor, der Unwahrhaftigkeit geziehen zu werden, auf diesem Grunde <sup>289</sup>), auf dieser Insel <sup>290</sup>), in diesem Schutze <sup>291</sup>), in dieser Zuflucht <sup>292</sup>), auf diesem Rettungsplatze.

§ 140. Dies ist der erste Grund, auf den sich stützend, auf den gegründet, auf dem fußend diejenigen, welche (die Gottheit nicht aufgeben) <sup>293</sup>) und darnach gefragt, daß sie die Gottheit nicht aufgeben, mit Worten jonglieren, aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) die Gottheit nicht aufgeben und, danach gefragt, daß sie die Gottheit nicht aufgeben, mit Worten jonglieren.

§ 141. Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger und Brahmanen als zweiten Grund <sup>294</sup>), worauf haben sie sich gegründet, worauf fußen sie.“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>295</sup>).

§ 142. „Hierbei kennt ein Bettelgänger und Brahmane auf vollkommen richtige Weise <sup>296</sup>) das Unheilvolle.“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>297</sup>).

§ 143. „Dies stellt nur meine Unwahrhaftigkeit heraus, und was meine Unwahrhaftigkeit herausstellt, das stellt meinen Irrtum <sup>298</sup>) heraus, und so verharret der weise Bettelgänger und Brahmane, erschreckt vor einer irrigen Ansicht, in Furcht und Bangen vor einer irrigen Ansicht, aus Abscheu vor einer irrigen Ansicht <sup>299</sup>) auf diesem Grunde.“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>300a</sup>).

§ 144. „Dies ist der zweite Grund, auf den sich stützend, auf den gegründet, auf dem fußend,“ von (da) an (läuft der Wortlaut weiter) bis: „mit Worten jonglieren <sup>300</sup>).

§ 145. Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger und Brahmanen drittens, worauf sind sie gegründet, worauf fußen sie, (daß sie) aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge),“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>301</sup>).

§ 146. „Hierbei kennt ein weiser Bettelgänger und Brahmane das Unheilvolle nicht auf vollkommen richtige Weise, das Heilvolle.“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>302</sup>).

§ 147. „Das stellt meine Unwahrhaftigkeit heraus, und was meine Unwahrhaftigkeit herausstellt, das stellt meinen Irrtum heraus, und was meinen Irrtum herausstellt, das stellt meine Unwissenheit<sup>303</sup>) heraus. So verharret der Bettelgänger und Brahmane, erschreckt vor der Unwissenheit, in Furcht und Bangen vor der Unwissenheit, aus Abscheu vor der Unwissenheit<sup>304</sup>) auf diesem Grunde und auf dieser Insel.“ Von (da) an (läuft der Wortlaut weiter) wie früher bis<sup>305</sup>:

§ 148. „Dies ist der dritte Grund, daß sie mit Worten jonglieren.“

§ 149. Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger und Brahmanen viertens, worauf haben sie sich gegründet.“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>306</sup>).

§ 150. „Hierbei ist ein Bettelgänger und Brahmane seiner natürlichen Veranlagung<sup>307</sup>) nach stumpf<sup>308</sup>) an Geist und dumm.“

§ 151. Der denkt folgendes: Wenn<sup>309a</sup>) jemand in meine Gegenwart käme und fragte mich, denkend, daß die jenseitige Welt<sup>309</sup>) besteht, darauf, ob die jenseitige Welt besteht, dem muß ich erklären<sup>310</sup>), daß die jenseitige Welt besteht. Wenn er fragt: Ist keine jenseitige Welt? ist sie sowohl seiend als auch nicht seiend?<sup>311</sup>) oder: ist sie weder seiend noch nicht seiend?, oder: Ist die Welt so oder ist (sie das) nicht?, ist (sie) andersartig oder (ist sie) das nicht?, ist sie nicht oder (ist sie) das nicht?, ist sie nicht so oder (ist sie das) nicht?, ist die jenseitige Welt nicht oder (ist sie das) nicht?, ist sie nicht so oder (ist sie das) nicht?. so muß ich erklären<sup>312</sup>): ist, was man die jenseitige Welt nennt<sup>313</sup>), nicht oder ist (sie das) nicht? ist sie nicht so oder ist (sie das) nicht?

§ 152. Der Bettelgänger und Brahmane verharret, in Schrecken vor der Torheit<sup>314</sup>), in Furcht und Bangen vor der Torheit, aus Abscheu vor der Torheit auf dem Grunde, auf der Insel, in dem Schutze, in der Zuflucht, auf dem Rettungsplatze<sup>315</sup>).

§ 153. Dies ist der vierte Grund, auf den sich stützend.

auf den gegründet diejenigen, welche (die Gottheit nicht aufgeben) und danach gefragt, daß sie die Gottheit nicht aufgeben, mit Worten jonglieren<sup>316</sup>),“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>317</sup>).

§ 154. „Die Bettelgänger und Brahmanen, welche aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) die Gottheit nicht aufgeben und danach gefragt, daß sie die Gottheit nicht aufgeben, mit Worten jonglieren, die tun es alle aus diesen vier Gründen, darüber hinaus ist keiner mehr übrig. Die (Dinge) weiß der Vollendete auf vollkommen richtige Weise, darüber hinaus noch reicht sein vollkommen richtiges Wissen.“

§ 155. Daß diese solche Ansichten so erfaßt und so aufgegriffen sind.“ (nun läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>318</sup>).

§ 156. „Ihr Mönche! Die einzelnen Bettelgänger und Brahmanen, die aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge), sich mit dem Anfang (der Dinge befassend<sup>319</sup>), sich für ihre Ansichten erklären und (dafür) aussprechen, die sind alles in allem diese(r) achtzehn Ansichten, darüber hinaus ist keine mehr übrig.“ Von da an (läuft der Wortlaut weiter) wie früher bis:<sup>320</sup>)

§ 157. „Darüber hinaus noch reicht sein Wissen.“

§ 158. Ihr Mönche! Es sind Dinge, die anders, tief, in der Tiefe zu erschauen sind,“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>321</sup>).

§ 159. „Ihr Mönche! Welches sind die Dinge, die anders, tief, in der Tiefe zu erschauen sind,“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher<sup>322</sup>).

„Ihr Mönche! Einzelne Bettelgänger und Brahmanen sind bei Betrachtungen über das Nachher (der Dinge)<sup>323</sup>) Verfechter (der Lehre) vom Bewußtseinhaben<sup>324</sup>),“ und so weiter bis<sup>325</sup>): „einzelne erklären und sprechen sich dahin aus, daß das Ich kein Bewußtsein hat<sup>326</sup>), und dies zwar aus sechzehn Gründen.“

§ 160. Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger und Brahmanen, welche bei Betrachtungen über das Nach-

her (der Dinge) Verfechter (der Lehre) vom Bewußtsein haben sind, worauf haben sie sich gegründet, worauf fußen sie,“ und so weiter <sup>327</sup>) bis: „wenn einzelne erklären und sich dahin aussprechen, daß das Ich kein Bewußtsein hat, und dies zwar aus sechzehn Gründen? 5

§ 161. Ihr Mönche! Die einzelnen Bettelgänger und Brahmanen sind folgender Ansicht(en) und erklären folgendes:“ und so weiter bis <sup>328</sup>):

- a) „Das Ich hat das Bewußtsein <sup>329</sup>), körperhaft zu sein <sup>330</sup>),“ 10
- u. s. w. bis b) „Das Ich hat das Bewußtsein, nicht körperhaft <sup>331</sup>) und
- c) sowohl körperhaft als auch nicht körperhaft <sup>332</sup>) und
- d) weder körperhaft noch nicht körperhaft <sup>333</sup>) 15 zu sein;“
- u. s. w. bis e) „Das Ich hat das Bewußtsein, endlich zu sein <sup>334</sup>),
- f) endlos zu sein <sup>335</sup>),“
- u. s. w. bis g) „Das Ich hat das Bewußtsein, sowohl endlich 20 als auch endlos zu sein <sup>336</sup>),
- h) weder endlich noch endlos zu sein <sup>337</sup>);“
- u. s. w. bis i) „das Ich hat das Bewußtsein des Alleinseins <sup>338</sup>).
- k) hat das Bewußtsein der Besonderheit <sup>339</sup>),
- l) hat das Bewußtsein der Kleinheit <sup>340</sup>), 25
- m) hat das Bewußtsein der Maßlosigkeit <sup>341</sup>),
- n) hat das Bewußtsein, einzig glücklich <sup>342</sup>) zu sein,
- o) einzig leidhaft <sup>343</sup>) zu sein,
- p) glücklich und leidhaft <sup>344</sup>) (zugleich) zu sein, 30
- q) nicht glücklich und leidhaft zu sein <sup>345</sup>).

§ 162. Auf diese sechzehn (Gründe) ist es, ihr Mönche! auf die sich stützend,“ von da an (läuft der Wortlaut weiter) bis <sup>346</sup>) (zu den Worten:) „erklären und sich dahin aussprechen. 35

§ 163. Die einzelnen Bettelgänger und Brahmanen, welche bei Betrachtungen über das Nachher (der Dinge)

Verfechter (der Lehre) vom Bewußtsein haben sind,“ und so weiter bis <sup>347</sup>): „einzeln erklären und sich dahin aussprechen, daß das Ich <sup>348</sup>) Bewußtsein hat <sup>349</sup>), die tun es alle aus diesen sechzehn Gründen, darüber hinaus ist keiner mehr 5 übrig. (Das) weiß der Vollendete auf vollkommen richtige Weise, darüber hinaus noch reicht sein vollkommen richtiges Wissen.

§ 164. Daß diese solche Ansichten so erfaßt und so aufgegriffen und so erlangt sind, dazu und dazu führen, und 10

§ 165. daß sie zu dem und dem Geschicke führen, die (Wieder)geburt so und so ist, das Leben nach (dem Tode) so und so ist, die (Dinge) weiß der Vollendete auf vollkommen richtige Weise, darüber hinaus noch reicht sein vollkommen richtiges Wissen.

§ 166. Wennschon der Vollendete die (Dinge) auf vollkommen richtige Weise weiß, sein vollkommen richtiges Wissen noch darüber hinaus reicht, greift er sie doch nicht auf. 15

§ 167. Er, der (das) nicht aufgreift, hat in eigener Person das Nirvāṇa erkannt und weiß erfahrungsmäßig, daß 20 die entstehenden Gefühle zu nichte werden, weiß, daß dies das Leid, dies das Herauskommen aus dem Leide ist.

§ 168. Ihr Mönche! Es sind Dinge, die anders, tief, in der Tiefe zu erschauen, rein, lauter sind, die der andere am Vollendeten, mit Fug und Recht preisend, rühmen (soll), 25 insofern ich sie durch meine eigene Erkenntnis zum völlig Erleuchteten geworden verkündet habe.

§ 169. Ihr Mönche! Welches sind die Dinge, die anders, tief, in der Tiefe zu erschauen, rein, lauter sind, die der andere am Vollendeten, mit Fug und Recht preisend, 30 rühmen (soll), insofern ich sie durch meine eigene Erkenntnis zum völlig Erleuchteten geworden verkündet habe?

Ihr Mönche! Einzelne Bettelgänger und Brahmanen sind bei Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) Verfechter (der Lehre) vom Bewußtsein haben,“ und so weiter 35 bis <sup>351</sup>): „einzeln erklären und sprechen sich dahin aus, daß das Ich Bewußtsein hat, und dies zwar aus diesen acht Gründen.

§ 170. Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger und Brahmanen, die bei Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) Verfechter (der Lehre) vom Nicht-Bewußtsein haben sind, worauf haben sie sich gegründet, worauf fußen sie,“ und so weiter bis <sup>353</sup>): „wenn einzelne erklären und sich dahin aussprechen, daß das Ich kein Bewußtsein hat, und dies zwar aus acht Gründen?

§ 171. Ihr Mönche! Einzelne Bettelgänger und Brahmanen sind folgender Ansicht(en) und erklären folgendes,“ und so weiter bis: 10

- a) „das Ich hat eine Gestalt <sup>354</sup>) und hat auch Bewußtsein,“  
 u. s. w. bis: b) „das Ich hat keine Gestalt <sup>354</sup>) und  
 c) hat Gestalt und auch keine Gestalt <sup>355</sup>) und  
 d) hat weder Gestalt noch keine Gestalt und <sup>15</sup> hat kein Bewußtsein <sup>356</sup>);“  
 u. s. w. bis: e) „das Ich ist endlich und hat auch Bewußtsein <sup>357</sup>),“  
 u. s. w. bis: f) „das Ich ist endlos <sup>358</sup>) und  
 g) ist sowohl endlich als auch endlos <sup>359</sup>) und <sup>20</sup>  
 h) ist weder endlich noch endlos und hat auch Bewußtsein <sup>360</sup>).

§ 172. Dies sind die acht Gründe, auf die sich stützend,“ <sup>so</sup> (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>361</sup>).

§ 173. „Die einzelnen Bettelgänger und Brahmanen, <sup>25</sup> die bei Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) Verfechter (der Lehre) vom Nicht-Bewußtsein haben sind,“ und <sup>so</sup> weiter bis <sup>362</sup>): „einzeln erklären und sich dahin aussprechen, daß das Ich kein Bewußtsein hat, die tun es alle aus acht Gründen, darüber hinaus ist keiner mehr übrig. <sup>30</sup> Die (Dinge) weiß der Vollendete auf vollkommen richtige Weise, darüber hinaus noch reicht sein vollkommen richtiges Wissen.

§ 174. Daß diese solche Ansichten so erfaßt sind und,“ <sup>so</sup> (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>363</sup>). 25

§ 175. „Ihr Mönche! Es sind Dinge, die anders, tief,

in der Tiefe zu erschauen sind,“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>364</sup>).

§ 176. „Ihr Mönche! Welches sind die Dinge, die anders, tief, in der Tiefe zu erschauen sind,“ so (läuft der <sup>5</sup> Wortlaut weiter) wie früher <sup>365</sup>).

„Ihr Mönche! Einzelne Bettelgänger und Brahmanen sind bei Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) Verfechter (der Lehre) vom Weder Bewußten noch Unbewußten <sup>365a</sup>),“ und so weiter bis <sup>366</sup>): „einzelne erklären und <sup>10</sup> sprechen sich dahin aus, daß das Ich weder Bewußtsein hat noch kein Bewußtsein hat <sup>366a</sup>), und dies zwar aus acht Gründen.

§ 177. Worauf stützen sich die Bettelgänger und Brahmanen, die bei Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) <sup>15</sup> Verfechter (der Lehre) vom Weder Bewußten noch Unbewußten sind, worauf haben sie sich gegründet, worauf fußen sie,“ und so weiter bis <sup>367</sup>): „wenn einzelne erklären und sich dahin aussprechen, daß das Ich weder Bewußtsein noch auch kein Bewußtsein hat, (und dies zwar) aus acht Gründen?

§ 178. Ihr Mönche! Einzelne Bettelgänger und Brahmanen sind folgender Ansicht(en) und erklären folgendes,“ und so weiter bis:

- a) „das Ich hat eine Gestalt und hat dabei weder Bewußtsein noch hat es kein Bewußtsein <sup>368</sup>),“  
<sup>25</sup> u. s. w. bis: b) „das Ich hat keine Gestalt <sup>369</sup>) und  
 c) hat sowohl eine Gestalt als auch keine Gestalt <sup>370</sup>) und  
 d) hat weder eine Gestalt noch keine Gestalt und hat dabei weder Bewußtsein noch kein <sup>30</sup> Bewußtsein <sup>371</sup>);“  
 u. s. w. bis: e) „das Ich ist endlich und hat dabei weder Bewußtsein noch kein Bewußtsein <sup>372</sup>),“  
 u. s. w. bis: f) „das Ich ist endlos <sup>373</sup>) und  
 g) das Ich ist sowohl endlich als endlos <sup>374</sup>) und  
<sup>35</sup> h) ist weder endlich noch endlos und hat dabei weder Bewußtsein noch kein Bewußtsein <sup>375</sup>).

§ 179. Auf diese acht Gründe ist es, auf die sich

stützend, auf die gegründet, auf denen fußend (die) bei Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) . . . . . daß weder Bewußtsein hat noch kein Bewußtsein hat . . . <sup>376</sup>).

§ 180. . . . . Verfechter (sind),“ und so weiter bis: „einzeln erklären und sich dahin aussprechen, daß das Ich weder Bewußtsein hat noch kein Bewußtsein hat, die tun es alle aus diesen acht Gründen, darüber hinaus ist keiner mehr übrig. Die (Dinge) weiß der Vollendete auf vollkommen richtige Weise, darüber hinaus noch reicht sein vollkommen richtiges Wissen. <sup>10</sup>

§ 181. Daß diese solche Ansichten.“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>378</sup>).

§ 182. „Ihr Mönche! Es sind Dinge, die anders, tief, in der Tiefe zu erschauen sind,“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>379</sup>. <sup>15</sup>

§ 183. „Ihr Mönche! Welches sind die Dinge, die anders, tief, in der Tiefe zu erschauen sind,“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>380</sup>).

„Ihr Mönche! Einzelne Bettelgänger und Brahmanen sind bei Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) Verfechter (der Lehre, daß) mit dem Tode alles aus ist <sup>381</sup>),“ und so weiter bis <sup>382</sup>): „einzeln erklären und sprechen sich dahin aus, daß das Ich <sup>383</sup>) mit dem Tode aufhört und nicht ist, und dies zwar aus sieben Gründen.

§ 184. Ihr Mönche! Worauf stützen sich die weisen Bettelgänger und Brahmanen, die bei Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) Verfechter (der Lehre sind, daß) mit dem Tode alles aus ist, worauf haben sie sich gegründet, worauf fußen sie,“ und so weiter bis: „wenn einzelne erklären und sich dahin aussprechen, daß das Ich mit dem Tode aufhört und nicht ist, und dies zwar aus sieben Gründen? <sup>25</sup>

§ 185. Ihr Mönche! Einzelne Bettelgänger und Brahmanen sind folgender Ansicht und erklären folgendes: Das Ich <sup>384</sup>), das eine Gestalt hat, (besteht) aus den vier groben Elementen <sup>385</sup>). Solange es am Leben weilt <sup>386</sup>), bestehend da ist <sup>387</sup>), solange ist es mit Krankheiten <sup>388</sup>) behaftet, mit Ausschlag <sup>389</sup>) behaftet, ist es mit Unpäßlichkeit <sup>390</sup>) behaftet.

mit Seuchen <sup>391</sup>) behaftet, mit Qualen <sup>392</sup>) behaftet. Irgend wann <sup>393</sup>) wird das Ich völlig vernichtet <sup>394</sup>).

§ 186. a) Die Götter, welche in der Sinnlichkeit wandeln <sup>395</sup>) und

b) die Götter, welche in der Körperlichkeit wandeln <sup>396</sup>) und

c) die körperlos <sup>397</sup>) im unendlichen Bereiche des Äthers <sup>397</sup>) weilen und

d) die körperlos im unendlichen Bereiche der Wahrnehmung <sup>398</sup>) weilen und

e) die körperlos im Bereiche weilen, wo überhaupt nichts ist <sup>399</sup>) und

f) die körperlos im Bereiche des Nicht-Seienden Nicht-Nicht-Seienden <sup>400</sup>) weilen,

solange sie am Leben weilen,“ von da an (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>401</sup>) bis:

§ 187. „Dies sind die sieben Gründe, auf die sich stützend, auf die gegründet, auf denen fußend diejenigen, die bei Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) Verfechter (der Lehre sind, daß) mit dem Tode alles aus ist,“ und so weiter bis <sup>402</sup>): „sie einzeln erklären und sich dahin aussprechen, daß das Ich mit dem Tode aufhört und nicht ist.

§ 188. Ihr Mönche! Die einzelnen Bettelgänger und Brahmanen, die bei Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) Verfechter (der Lehre sind, daß) mit dem Tode alles aus ist,“ und so weiter bis <sup>403</sup>): „einzeln erklären und sich dahin aussprechen, daß das Ich mit dem Tode aufhört und nicht ist, (die) tun (es) alle aus diesen sieben Gründen; darüber hinaus ist keiner mehr übrig. Die (Dinge) weiß der Vollendete auf vollkommen richtige Weise.“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>406</sup>).

§ 189. „Ihr Mönche! Es sind Dinge, die anders, tief, in der Tiefe zu erschauen sind,“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>407</sup>).

§ 190. „Ihr Mönche! Welches sind die Dinge, die anders, tief, in der Tiefe zu erschauen sind,“ so (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>408</sup>).

„Ihr Mönche! <sup>409</sup>) . . . . .

§ 191. Einzelne Bettelgänger und Brahmanen sind folgender Ansicht(en) und erklären folgendes:

a) Wenn <sup>419</sup> das Ich dem fünffachen Sinnengenuß <sup>411</sup> verbunden <sup>412</sup> ist, sich ganz der Lust <sup>413</sup> hingibt <sup>414</sup>, hat dies Ich eben dadurch in dieser Welt <sup>415</sup> das Nirvāṇa erreicht.

b—e) Wenn das Ich sich von den Sinnengenüssen abgeschieden hat <sup>416</sup> und die Versunkenheit(en) bis zur vierten erreicht hat und (dabei) verharret, so hat dadurch eben dies Ich das Nirvāṇa in dieser Welt erreicht.

§ 192. Dies ist der fünfte Grund, auf den sich stützend, auf den gegründet, auf dem fußend diejenigen, welche bei Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) Verfechter <sup>417</sup> (der Lehre) vom Nirvāṇa im Diesseits sind, erklären und sich dahin aussprechen, daß das Nirvāṇa in dieser Welt ist.

§ 193. Ihr Mönche! Die einzelnen Bettelgänger und Brahmanen, die bei Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) Verfechter (der Lehre) vom Nirvāṇa im Diesseits sind, und erklären und sich dahin aussprechen, daß das Nirvāṇa im Diesseits ist, die tun es alle aus diesen fünf Gründen, darüber hinaus ist keiner mehr übrig. Die (Dinge) weiß der Vollendete auf vollkommen richtige Weise, darüber hinaus noch reicht sein vollkommen richtiges Wissen.

§ 194. Daß diese solche Ansichten so ergriffen sind, von da an (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>419</sup> bis:

§ 195. „weiß er erfahrungsmäßig.“

§ 196. Ihr Mönche! Die einzelnen Bettelgänger und Brahmanen, die Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) anstellen, die auf dem Nachher (der Dinge) fußend sich für ihre Ansichten <sup>420</sup> erklären und aussprechen, sie sind alles in allem diese(r) vierundvierzig Ansichten, darüber hinaus ist keine mehr übrig. Die kennt der Vollendete auf vollkommen richtige Weise, darüber hinaus noch reicht sein vollkommen richtiges Wissen.

§ 197. Daß diese solche Ansichten so ergriffen sind, von da an (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>422</sup> bis:

§ 198. „weiß er erfahrungsmäßig.“

§ 199. Ihr Mönche! Die einzelnen Bettelgänger und Brahmanen, die Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) anstellen und die auf dem Nachher (der Dinge) fußend sich für ihre Ansichten <sup>423</sup> erklären und aussprechen, die sind alles in allem diese(r) vierundvierzig Ansichten, darüber hinaus ist keine mehr übrig. Die kennt der Vollendete auf vollkommen richtige Weise, darüber hinaus noch reicht sein vollkommen richtiges Wissen.

§ 200. Daß diese solche Ansichten so erfaßt sind, von da an (läuft der Wortlaut weiter) wie früher <sup>424</sup> bis:

§ 201. „weiß er erfahrungsmäßig.“

§ 202. Ihr Mönche! Die einzelnen weisen Bettelgänger und Brahmanen, die Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) anstellen und auf dem Anfang (der Dinge) fußend sich für ihre Ansichten erklären und aussprechen; die Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) anstellen und auf dem Nachher (der Dinge) fußend sich für ihre Ansichten erklären und aussprechen, (die) tun es alle aus diesen zweiundsechzig Ansichten, darüber hinaus ist keine mehr übrig. Die kennt der Vollendete auf vollkommen richtige Weise, darüber hinaus noch reicht sein vollkommen richtiges Wissen.

§ 203. Daß diese solche Ansichten so erfaßt sind, so erlangt sind, dazu und dazu führen, und

§ 204. daß sie zu dem und dem Gesckicke führen, die (Wieder)geburt so und so ist, das Leben nach (dem Tode) so und so ist, weiß der Vollendete auf vollkommen richtige Weise, darüber hinaus noch . . . . . sein vollkommen

§ 205. . . . . wennschon sein . . . . . richtiges Wissen . . . . . greift er es doch nicht auf.

§ 206. Er, der (das) nicht aufgreift, hat doch in eigener Person das Nirvāṇa erkannt und weiß erfahrungsmäßig, daß die entstehenden Gefühle zu nichte werden und weiß, daß dies das Leid, dies das Herauskommen aus dem Leide ist.

§ 207. Ihr Mönche! Alle die Bettelgänger und Brah-



manen, welche dabei Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) anstellen und auf dem Anfang (der Dinge) fußend (sich) mit ihren Ansichten (hervortun)<sup>428</sup>, und welche Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) anstellen und auf dem Nachher (der Dinge) fußend sich mit ihren Ansichten hervortun<sup>429</sup>, die sind trotzdem doch alle, da sie sich im Gewässer der Ansichten befinden, in die Gewalt<sup>429</sup> Māras des sündhaften<sup>430</sup> gekommen und befinden sich in seiner Hand. Sie, mit denen Māra der sündhafte nach seiner Lust verfahren dürfte<sup>431</sup>, sind nicht aus den Schlingen<sup>432</sup> Māras befreit<sup>433</sup>.

§ 208. (Es ist beispielshalber so,) ihr Mönche! wie wenn tüchtige Fischer oder Fischersknechte ein engmaschiges Netz ergriffen und das Wasser eines Teiches abschöpften<sup>434</sup>. Wenn sich auch die Wesen, welche feist und ausgewachsen<sup>15</sup> sind, darum fühlen, sind sie doch, da sie sich in dem Gewässer befinden, in der Hand (der Fischer), die Fischer dürften mit ihnen nach ihrem Belieben verfahren<sup>435</sup>. Dieser Erkenntnis kann man sich nicht entziehen. Ebenso sind alle die einzelnen Bettelgänger und Brahmanen, welche Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) anstellen und auf dem Anfang (der Dinge) fußend (sich) mit ihren Ansichten (hervortun), und welche Betrachtungen über das Nachher (der Dinge) anstellen und auf dem Nachher (der Dinge) fußend sich mit ihren Ansichten hervortun, trotzdem doch<sup>25</sup> alle in die Gewalt Māras des sündhaften gekommen und befinden sich in seiner Hand, weil sie sich im Gewässer der Ansichten befinden, sind solche, mit denen Māra der sündhafte nach seiner Lust verfahren dürfte<sup>436</sup>.

§ 209. Ihr Mönche! Alle die Bettelgänger und Brahmanen, welche dabei aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter der (Lehre der) Ewigkeit sind, und sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt ewig sind, und dies zwar aus vier Gründen, ihr Mönche! die Bettelgänger und Brahmanen sind unerfahren<sup>437</sup> und unwissend<sup>438</sup>, sind<sup>35</sup> fahrlässig<sup>439</sup> und verharren in Verblendung<sup>440</sup>, sie (bleiben

im) Werden<sup>441</sup>), wie man wissen muß<sup>442</sup>), sie werden vom Werden<sup>444</sup> hin und her bewegt<sup>445</sup>).

§ 210. Ihr Mönche! All die Bettelgänger und Brahmanen, welche dabei bei Betrachtungen über das Nachher (der Dinge),“ so (läuft der Wortlaut weiter wie früher bis:)<sup>446</sup>

§ 211. „(welche) Verfechter (der Lehre) vom Nirvāṇa im Diesseits sind und erklären und sich dahin aussprechen, daß das Nirvāṇa in dieser Welt ist, und dies zwar aus vier<sup>447</sup> Gründen, die Bettelgänger und Brahmanen sind unerfahren und unwissend, sind fahrlässig und verharren in Verblendung, wie man erkennen muß<sup>448</sup>), sie werden vom Werden hin und her bewegt.

§ 212. Ihr Mönche! All die Bettelgänger und Brahmanen, welche dabei aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter der (Lehre der) Ewigkeit sind und erklären und sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt ewig sind und dies zwar aus vier Gründen, (was das angeht, so) dürfte auch dies durch einen Grund bedingt entstanden sein, es ist unmöglich<sup>449</sup>), daß es nicht durch einen<sup>20</sup> Grund bedingt entsteht<sup>450</sup>.“

§ 213. (Der Text geht nun weiter) bis<sup>451</sup>): „(welche) Verfechter (der Lehre) vom Nirvāṇa im Diesseits sind und erklären und sich dahin aussprechen, daß das Nirvāṇa im Diesseits ist, und zwar aus fünf Gründen, (was das angeht, so) dürfte auch dies durch einen Grund bedingt entstanden sein, es ist unmöglich, daß es nicht durch einen Grund bedingt entsteht.

§ 214. Ihr Mönche! All die Bettelgänger und Brahmanen, welche dabei aus Betrachtungen über den Anfang (der Dinge) Verfechter (der Lehre) der Ewigkeit sind und erklären und sich dahin aussprechen, daß Ich und Welt im Diesseits<sup>452</sup> ewig sind, und dies zwar aus vier Gründen, (was das angeht, so) dürfte das seinerseits<sup>453</sup> auf Grund der Berührung<sup>454</sup> (von Sinneswerkzeugen und ihrem Objekte) entstanden sein, es ist unmöglich, etwas anderes auszuforschen<sup>455</sup>), als daß es auf Grund der Berührung entstanden ist.

§ 215. (Welche) bei Betrachtungen über das Nachher (der Dinge).“ so (läuft der Wortlaut weiter bis:)<sup>456</sup>)

§ 216. „(Welche) Verfechter (der Lehre) vom Nirvāṇa in dieser Welt sind und erklären und sich dahin aussprechen, daß das Nirvāṇa in dieser Welt ist, und dies zwar aus fünf Gründen, (was das angeht, so) dürfte auch das auf Grund der Berührung (der Sinneswerkzeuge mit ihrem Objekte) entstanden sein, es ist nicht möglich, etwas anderes auszuforschen, als daß es auf Grund der Berührung entstanden ist.“<sup>10</sup>

§ 217. Ihr Mönche!“ von wo an bis<sup>457</sup>): „Dieses, in Bezug auf die sechs Bereiche der Berührung (der Sinneswerkzeuge mit ihrem Objekte) erfahrungsmäßig ihr Entstehen und Zunichtwerden, ihren Genuß und ihre Not auf vollkommen richtige Weise wissen, (das) ist das darüber-<sup>15</sup> hinausreichende vollkommen richtige erfahrungsmäßig richtige Wissen.“

§ 218. Ihr Mönche! Die Seele<sup>458</sup>), die mit Sündhaftigkeit<sup>459</sup> behaftet ist, und das lebendige Wesen<sup>460</sup>), das mit Seuchen<sup>461</sup> behaftet ist, dem Leid reift<sup>462</sup>), dem im Leben<sup>20</sup> nach dem Tode<sup>463</sup> Alter und Tod<sup>464</sup> zugemessen ist<sup>465</sup>), die (Dinge) gibt es dabei für den Vollendeten nicht mehr<sup>466</sup>), er hat sie erkannt, wie der Wipfel eines Tālā-Baumes, der an der Wurzel abgeschnitten worden ist, wird er unsichtbar für die Welt<sup>467</sup>), er unterliegt dem Gesetze der (Wieder)-<sup>25</sup> geburt im Nachher nicht.“

§ 219. Als (er) diesen Abschnitt der Lehre<sup>468</sup>) vortrug, da bewegte sich die Dreitausendgroßtausendwelt auf dreifache Weise, sie bewegte sich sehr, bewegte sich heftig; bebte, bebte sehr, bebte heftig; zitterte, zitterte sehr, zit-<sup>30</sup> terte heftig<sup>469</sup>).

§ 220. Damals befand sich der ehrwürdige<sup>470</sup>) Ānanda hinter dem Erhabenen<sup>471</sup>). Er hatte den Fächer ergriffen, und während er ihn über dem Erhabenen schwang, stellte er folgende Frage an den Erhabenen: „Vehrer!<sup>472</sup>) Wie<sup>35</sup> ist dieser Abschnitt der Lehre mit Namen zu benennen?“

Unter welchem Namen soll er im Gedächtnis bewahrt werden?<sup>473</sup>)“

§ 221. „Ānanda! Bewahrt deshalb diesen Abschnitt der Lehre im Gedächtnis als: Netz der Gründe<sup>474</sup>), bewahrt ihn auch im Gedächtnis als: Netz des Nutzens<sup>475</sup>), als: Netz der Lehre<sup>476</sup>) und als Brahmanetz<sup>477</sup>). Unter ihnen ist dies die höchste Bezeichnung<sup>477a</sup>) dieses Abschnittes der Lehre: das Brahmanetz.“

§ 222. Als der Erhabene diese Worte gesprochen hatte, freuten sich die Mönche der Worte des Erhabenen und priesen sie.

§ 223. Mittlere Inhaltsangabe<sup>478</sup>):

Ewig<sup>479</sup>) und zum Teile (ewig)<sup>480</sup>) und ohne Grund<sup>481</sup>), Endlich<sup>482</sup>) sowie die Gottheit nicht aufgeben<sup>483</sup>).

<sup>15</sup> Bewußtsein und kein Bewußtsein haben<sup>484</sup>),  
Zu Ende sein mit dem Tode<sup>485</sup>) und Nirvāṇa<sup>486</sup>),  
Sich hervortun und völlige Verblendung<sup>487</sup>),  
Veranlassung<sup>488</sup>) und Berührung<sup>489</sup>) und Mönch<sup>490</sup>),  
Grund- und Nutzen- und Lehrenetz<sup>491</sup>).

<sup>20</sup> Das letzte (ist) Brahmanetz.

Ende des Brahmajāla.

#### Anmerkungen zur Übersetzung.

1) *bhagavat*, ob die Übersetzung begrifflich richtig ist, steht dahin.

2) Ich fasse mit der mongolischen Übersetzung *las* als *la* auf. Ob <sup>25</sup> dem doppelten *gšegs* eine besondere Bedeutung beizumessen ist, kann ich nicht sagen. Nach der mongolischen Übersetzung würde man zunächst geneigt sein anzunehmen, daß in der tibetischen Vorlage des mongolischen Übersetzers nur ein *gšegs* gestanden hätte, doch finden sich im folgenden <sup>30</sup> noch öfter Fälle, wo ein doppelt gesetzter Ausdruck des tibetischen Textes im Mongolischen nur mit einem einfachen Worte wiedergegeben ist. Ich verweise auf § 4: *zin moi gnas la bšugs bšugs pai* (lies: *pas*) neben: *edür ün oron dur sayun atala*; § 208: *Hei kai c'u c'u du deus pa na* neben: *cügürüm ün usun i utqubasu ele*. Unbeschadet, wie diese Dinge zu erklären seien, läßt sich der Sinn genau genug wiedergeben.

<sup>35</sup> 3) *upāsaka*.

4) Ich kann das indische Gegenstück nicht sicher angeben, es muß etwas wie *bhaiṣṭaka* (*Buddhacarita* x, 23; xii 46) oder *bhaiṣṭuka* sein.

5) Der Mongole faßte den Text auf als: nahm seinen Aufenthalt.

6) Genau übersetzt: die Stadt *Pāṭalavānī*. Die von mir eingeführte Namensform ist nur sachlich richtig, formal aber nicht deckend.

7) *rājagūṛaka*. Die Bedeutung des Wortes steht nicht fest. Vgl. FRANKÉ, *Dighanikāya*, S. 2, Anm. 3.

8) Auf Sanskrit würde etwa *Veṇuṣaṣṭhikā* entsprechen, der Pāli-Text hat (I, 1, 2) *Ambalaṣṭhikā*. Der mongolische Ausdruck *Viṇuda* oder *Binuda* allein übersetzt *Veṇudāva*, *Veṇuvana*. 9) *parivāṣaka*.

10) Der Reihe nach entsprechen: *tathāgata*, *arhant*, *samyaksam-buddha*. Die Übersetzung der beiden ersten Ausdrücke ist vorläufig.

11) Die beiden ersten tib. Ausdrücke entsprechen *ḍṛṣṭi* und *adhi-mukti*. Die Übersetzung der beiden letzten Ausdrücke ist nicht so sicher wie die der beiden ersten. Der dritte tibetische Ausdruck gibt wohl eine Ableitung von *viśiṣṭ* wieder, trotzdem dafür OBERMILLERS *Index Verborum to the Nyāyabindu of Dharmakīrti and the Nyāyabinduṭīkā of Dharmot-tara* II (Bibl. Buddh. xxv) *bye brag tu byed, bye brag tu byas* ausweist.<sup>15</sup> Die tibetische Wendung unseres Textes kommt aber auch vor als Übersetzung von *vibhakt*. Vgl. RAHDER, *Glossary of the Dasabhūmikāsūtra*, unter *vibhakt*. In SAKAKI'S Ausgabe der *Mahāvīnyūtpatti* (Nr. 2882) übersetzt *bye brag pyed pa* Skrt. *mata*. Der vierte tibetische Ausdruck übersetzt meist die Wurzel: *kṣam* und Ableitungen davon, seltener, soviel ich wenigstens ausmachen kann, die Wurzel *sah*. Vielleicht stand *kṣanti* im indischen Texte. Die Bedeutung der beiden letzten Ausdrücke ist wohl: was sie als unterschiedlich gegen ihre Lehransicht und als tragbar von ihrer Lehransicht aus ansahen. Im Pāli-Texte entspricht wohl: *ujju-oiṃccanikuvādā* (I, 1, 1).<sup>25</sup>

12) *āyusmant*. 13) Pāli: *antarākathā*. 14) Pāli: *divāvihāra*.

15) *samādhi*. 16) Pāli: *bhante*.

17) Der Satz ist im Tibetischen anakoluth. Statt *ni* müßte *kyi* stehen.

18) Mongolisch: Nachdem wir solche Worte bei (jetziger) Gelegenheit untereinander gesprochen haben.

19) Der tibetische Ausdruck ist belegt als Übersetzung von *vyāpāda*, der Pāli-Text hat (I, 1, 5) *āghāta*. Es läßt sich nicht entscheiden, was in der indischen Vorlage des tibetischen Textes für ein Wort stand.

20) Wörtlich: dürft ihr nicht nicht hinnehmen. Da es sich wohl um die Wurzel *kṣam* handelt, ist vielleicht auch zu übersetzen: müßt ihr verzeihen.

21) Wie im Pāli: *ceṭaso anabhiraddhi*. Für den dritten Ausdruck kann ich die indische Entsprechung nicht sicher genug angeben.

22) *antarāya*.<sup>40</sup>

23) Ich fasse nach *Buddhacarita* v 33 b<sub>4</sub> xi 67 a; xii 17 o *re ḥig* als Übersetzung von *tāvat*. Diese Auffassung ist für unsere Stelle nicht ganz sicher.

24) *parisaṃ* mit einer Wurzel für wissen, *jñā*?

26) *yaṃ dag pa* = *bhūta*.

27) Den Ausdruck: *yaṃ dag pa* *ñid* möchte ich als *bhūtatva* fassen, *ñid* ist aber zweideutig, es könnte auch *era* entsprechen, das gäbe auch einen guten Sinn. Welchem Ausdrücke *k'as blaṃ har byed pa* entspricht, kann ich für diese Stelle nicht angeben. OBERMILLER verzeichnet in seinem Index als Gegenstück: *abhyaṃpagam*, *Buddhacarita* xi 39 d übersetzt es: *abhupeyāt*. Vgl. auch meinen *Index to the Tibetan Text of the Kācyaṃparivarta*. Es ist nicht auszumachen, ob das sanskritische Gegenstück zu Pāli: *nibbhettabbaṃ* in der indischen Vorlage der tibetischen Übersetzung stand. Diese mitgeteilten Tatsachen lassen es jedenfalls recht zweifelhaft erscheinen, ob BUDDHAGHOSAS Erklärung: *apanetabbam* (*Samavagalavilāsini*, PTS. S. 53) wirklich eine genaue Begriffsbestimmung des zu erläuternden *nibbhettabbaṃ* darstellt. Dann bedarf auch der Bedeutungsansatz: to deny, to reject in RHYS DAVIDS/STEDES Pāli Wb. für unsere Stelle der Nachprüfung.

28) Ich möchte den tibetischen Ausdruck *de k'o na* als etwa *tattva* fassen, vgl. *taccha* im Pāli-Texte. Diese Stelle scheint mir auch die Auffassung von *yaṃ dag pa* *ñid* (Anm. 27) zu rechtfertigen.

30) Es entsprechen der Reihe nach die Pāli-Ausdrücke: *(ā)ṇanda*, *sonanassa*, *ceṭaso ubbillāvitatta*. Die Bedeutung von: *ye ye por, ya ya por byed pa* wird durch die mongolische Übersetzung einerseits und den Pāli-Ausdruck andererseits ausreichend genau festgelegt.

32) *bāla*. 33) *pythagjana*. 34) *abahuśruta*.

35) Auffällig ist die verschiedene Übersetzung von *tsum* im mongolischen Texte. Der Pāli-Text läßt keinen Zweifel aufkommen, daß es sich in beiden Fällen um Skrt. *mātraka* handelt. Ebenso stößt es auf, daß im § 17 das erstmal *ts'ul k'rim* *tsum* mit *bikū saqṣhad tu* wiedergegeben ist. Fehlt hier im tib. Texte *can*?

36) *śīla*. 37) *kāma*.

38) *op'el ba* als Beiwort der *śīla* ist reichlich sonderbar, das Wort übersetzt sonst die Wurzel *vydh*. Für die in Frage stehende Stelle wird diese Lesung des tibetischen Textes durch die mongolische Übersetzung bestätigt. Da im § 22 dafür die gewöhnliche Wendung: *op'ags pai ts'ul k'rim* (= *āryaśīla*) steht, so liegt an der ersten Stelle eine alte Verderbnis des tibetischen Textes vor.

40) Die Stelle entspricht genau dem Pāli-Texte: *pāṇātipātā pa-hāya pāṇātipātā paṇivirato*. Das gilt auch für den Anfang von § 19. Für töten steht eigentlich da: Leben abschneiden = *pāṇātipāta*.

41) Der tib. Ausdruck würde einem Pāli-Kompositum: *sabbapāṇābhūtasatta* entsprechen. Vgl. Pāli-Text I, 1, 8.

42) Im Pāli-Texte steht nur *laṅgi* (I, 1, 8), der tibetische Ausdruck entspricht wörtlich: *laṅgi-jānin*. 43) *danḍa*.

44) Die tibetische Wendung entspricht sicher dem Pāli-Ausdrücke: *antamaso pipīlikāṃ upādāya* (z. B. *Jāt.* i, 171, 7). Die Gleichung wird

gesichert durch Nr. 9251 der Kyotoer Mahāvuyutpattiausgabe (= *Bibl. Buddh.* XIII, 281, 51), nur ist hier ebenso wie in Sir D. ROSS' Ausgabe der *Mahāvuyutpatti* (Fasz. I, S. 74, Nr. 49) statt *p'a mai: t'a mai* zu lesen, in ROSS' Ausgabe außerdem noch *bdun pa rgyud* statt *bdun brgyud*. So ist auch in der Kyotoer Ausgabe zu lesen.

45) Aus dem Tibetischen ist nicht zu entnehmen, wie der Text „in aller Ausführlichkeit“ lautet.

46) *yathā*. Im Pāli-Texte steht: *yathā vā pana*. Die *Sumaṅgalavittisīni* (PTS, S. 81) trägt zur Klärung nichts bei. FRANKE, der bei Erklärung dieser Textstelle (*Dighanikāya* S. 7, Anm. 4) ebenfalls von dieser Kommentarstelle ausgeht, faßt dies *yathā* als Anzeichen dafür, daß es sich in diesen Stellen um „Erläuterungen, Beispielführungen“ handele. Wahrscheinlich liegen kommentarische Erweiterungen vor, die einem älteren, einfacheren Textbestande zugewachsen sind. 47) *śraṇaṇa*.

48) *paribhuj*. *Kyotoer Mahāvuyutpatti* Nr. 2581, 7369, schließlich 15 auch 8493.

49) Der tib. Ausdruck weist eher auf *śraddhādatta* als auf *śraddhādeya* hin. Für Pāli: *bhōjanāni* findet sich keine Entsprechung im Tib.

50) Wie im Pāli: *jītikam kappenti*.

51) Dem tibetischen *yon pa* haftet auch der Begriff des Betruges an. *yon pa* übersetzt *kuṣīla*. Vgl. *Lalitavistara*, hrsrg. v. LEPMANN 8, 8 = *Igya c'er rol pa* ed. FOUCAUX 10, 17. Pāli: *tiracchānavijjā*. 52) Die tib. Wendung entspricht genau Pāli: *micchājīva*.

53) Wie im Pāli: *evaṇvipāko (!) candimasuriyānaṃ pathagamanaṃ bhavissati*. Ob gerade ein Futurum dastand, bleibt eine offene Frage. 25

54) Wie Pāli: *eraṇvipāko (!) candimasuriyānaṃ uppathagamanaṃ bhavissati*.

55) Das beruht auf irriger Ausdeutung eines indischen Ausdruckes wie Pāli *candaggāha, suriyaggāha*, d. h. Mondfinsternis, Sonnenfinsternis. Tib. *gza* = *graha*. 56) Pāli: *disāḍḍha*. 30

57) So liest die Berliner Handschrift. Der tibetische Druck hat beidemale: herabfallenden. 58) Es entspricht Pāli: *ukkāpāta*.

59) Wie im Pāli: *devadundubhi*. 60) So!

61) *evam maharddhika, evam mahānubhava*.

62) Es entsprechen der Reihe nach die Pāli-Ausdrücke: *uggamana, 35* *oyamana, saṅkilesa, vodāna*. Der Ausdruck *ṛnam par b'ag pa* übersetzt: *vyavasthā* und Ableitungen. Vgl. OBERMILLERS *Index*. Die tib. Wendung gibt auch *vinayas* wieder (*Buddhacarita* III 14 c). Doch wegen ihrer Seltenheit kommt diese Entsprechung für unsere Stelle kaum in Frage. Daß der mongolische Text in sich so wenig einheitlich bei der 40 Wiedergabe gleichen tibetischen Wortlautes ist, fällt einigermaßen auf.

63) *āryasīlaskandha*. 64) Wurzel *sthā*. 65) *indriyadvāra*.

66) *smṛti*. 67) *śūnanas*.

68) Ich vermute, daß *samavasthā* in der indischen Vorlage stand,

trotzdem der tibetische Text eigentlich *samavasthā* bietet. Nach der mongolischen Übersetzung wäre zwar *māam pa la* zu „*jog par byed pa*“ zu ziehen, doch scheidet dies daran, daß dann wohl *māam par* zu erwarten wäre. Zur Wiedergabe der Präposition *sam* mit *māam par* vgl. 5 man z. B. RAHDERS *Glossary* unter *samāpanna*.

69) *rūpa*. 70) *lakṣaṇa*.

71) Es liegt hier eine Abkürzungsformel vor, die Reihe, welche zu ergänzen ist, läßt sich hier ebensowenig wie im § 19 aus dem Texte erkennen. Man vgl. *Sāmaññaphalasutta* (Ausgabe PTS) § 64 (S. 70).

72) *samvara*.

73) Der tibetische Ausdruck entspricht Pāli: *sampajāna* von *sampajānakārin*. *Sāmaññaphalasutta* § 65. Vgl. FRANKE, *Dighanikāya* S. 70, Anm. 7. 74) Pāli: *abhikkante paṭikkante, Sāmaññaphalasutta* § 65.

75) Pāli: *ālokite vilokite*, das letztere wird von FRANKE, *Dighanikāya*, S. 70 Anm. 8 anders übersetzt.

76) Auch bei dieser Abkürzungsformel ist aus dem vorliegenden *Brahmajālasūtra* nicht zu erkennen, wie die Reihe im Einzelnen zu ergänzen ist, wenn sich der Inhalt im Ganzen auch mit *Sāmaññaphalasutta* § 65 decken wird.

77) Irgendwie wird dieser Ausdruck mit *sutte jāgarite* zusammenhängen, doch ist nichts Näheres anzugeben. Wörtlich übersetzt heißt die tibetische Wendung: Ermüdung durch Schlaf.

78) Vgl. Anm. 73, dabei steht noch ein Wort wie *vara*.

79) Auch hier ist die Reihe, welche abgekürzt wird, aus dem Texte 25 nicht zu erkennen. 80) Siehe *Kyotoer Mahāvuyutpatti* Nr. 1487.

81) *dharma*. 82) *gambhira*.

83) *gambhiradarśana*. (Pāli: I, 1, 28). 84) *parisuddhu*.

85) *pariyavadāta*.

86) Der Wortlaut stimmt nicht genau zu dem des Absatzes 1, 28 30 des Pāli-Textes. Das gilt auch für § 26 im Vergleich mit Pāli-Text 1, 28. Vgl. auch Einleitung, *Asia Major* ix, S. 264.

87) Wie im Pāli: *sassatavāda* (I, 1, 30).

88) Wie im Pāli: *pubbanta*. Vgl. auch FRANKE, *Dighanikāya* S. 31, Anm. 13.

89) Ableitung von der Wurzel *jñā*. *Buddhacarita* IV 59 b übersetzt 35 *ies ldan yin na: jñānan*, VII 25 c wird *prājñā* durch *ies ldan* wiedergegeben.

90) Der erste tibetische Ausdruck übersetzt wohl *kim* mit *āsvi*, das ist jedenfalls die gewöhnliche Entsprechung für *rtan*. Die beiden anderen 40 tibetischen Ausdrücke setzen Ableitungen wohl von der Wurzel *sthā* voraus, sie heißen wörtlich: nachdem sie sich worauf gestellt haben, haben sie worauf ihren Stand.

91) Die Lesart „*di ni*“ wird zwar durch den mongolischen Text bestätigt, doch liegt trotzdem ein alter Fehler für „*di na*“ vor, wie das *idha*

des Pāli-Textes dartut. Derselbe Fehler tritt im Texte weiterhin noch öfter auf. Im Wechsel von Mehrzahl und Einzahl folge ich hier wie weiterhin dem Pālitexte.

92) Auch hier wird die Lesung *rig pa* durch den mongolischen Text bestätigt, aber auch in diesem Falle liegt ein alter Schreibfehler für *reg pa* vor, wie schon aus der Pāli-Parallele zu ersehen ist. Da steht nämlich *phusati*. 93) *araṇya*.

94) *erkaṇṇāla*. Vgl. *Kyotoer Mahāvīyūtpatti* Nr. 1135.

95) *sūnyāgāra*.

96) Es entspricht der Pāli-Ausdruck: *cetasamādhi* (*Brahmajālasutta* 1, 31). Vgl. *Kyotoer Mahāvīyūtpatti* Nr. 968. Das Wort *zi ba*, welches ich mit beruhigt übersetze, entspricht gewöhnlich der Wurzel *śam*. Ich glaube nicht, daß es sich hier um den Namen einer bestimmten Samādhi handelt, man würde da doch nach den Beispielen in der *Mahāvīyūtpatti* zunächst noch ein *zes bya hai* hinter *zi ba* erwarten, wenn auch *Kyotoer Mahāvīyūtpatti* Nr. 616 zu beachten bleibt.

97) Es entspricht gewiß das Wort *dtappa* des Pāli-Textes, wenigstens begrifflich. Vgl. auch *Kyotoer Mahāvīyūtpatti* Nr. 1807.

98) Wie im Pāli: *pradhāna* (*Brahmajālasutta* 1, 31). Das tibetische Wort ist indessen sicher übersetzt aus *pradhāna*.

99) Das tibetische Wort gibt gewöhnlich *bhāvanā* wieder, der Pāli-Text hat *anuyoga*.

100) *bahulīkāra*, im Pāli steht (1, 31) *appamāda*. Vgl. *Kyotoer Mahāvīyūtpatti*, Nr. 2322.

101) *samyānmanasīkāra*, im Pāli steht derselbe Ausdruck.

102) *samāhita*.

103) Ich fasse den tib. Ausdruck als: *samanusmar*.

104) *samparta-* und *vicartakalpa*.

105) Der tibetische Ausdruck gibt gewöhnlich ein part. necessitatis wieder.

106) Die Übersetzung ist hier in den Einzelheiten nicht so recht sicher. Das tibetische Wort, welches ich mit Bewegung oder bewegen übersetze, gibt die Wurzeln *gavi*, *yā*, *i* wieder. Ich kann auch nicht angeben, ob und wie die tibetischen Ausdrücke im einzelnen mit den Pāli-Wörtern: *vañjha*, *esikaṭṭhāyīṭṭhita* und *kūṭṭha* (*Brahmajālasutta* 1, 31) zusammenzustellen sein mögen.

107) Das tibetische Wort übersetzt die Wurzel *vart* (*Buddhacarita* II 45 c) und — das entnehme ich OBERMILLERS *Index* — *vikar*. Die Bedeutung ist also deckend wiedergegeben, wenn ich auch nicht sagen kann, was im indischen Texte für ein Wort gestanden hat.

108) Das tibetische Wort übersetzt: *yogya*.

109) Ich kann keine indische Entsprechung für *t'er zug* angeben.

110) *samdhāraṇti*. Vgl. *Kyotoer Mahāvīyūtpatti* Nr. 4952. Das

Wort kommt auch im Pāli-Texte vor. Zur Begriffsbestimmung siehe *Sumaṅgalatīlāsini* (Ausgabe der PTS) S. 105. 111) Wohl *samsaraṇti*.

112) So! Las der tibetische Übersetzer: *sassat'-asamaṇ*. *JN* I, S. 15, Z. 8: *sassata-samaṇ*.

113) Vielleicht ist statt *ni* hier wie im folgenden hinter den Ordnungszahlen *na* zu lesen. Das vermutet man wenigstens nach dem Pāli-Texte. Sicher ist dies indessen nicht. 114) Ergänze §§ 30, 31, 32.

115) Siehe § 28, § 35. 116) Ergänze nach §§ 30, 31, 32 Anfang.

117) Ergänze nach § 28, § 35.

118) Wohl sicher *cyu*, *cyavati*, wie im Pālitexte 1, 32.

119) Ableitung von *upapad*. Pāli: *upapajjanti*. 120) *svaṛṇa*.

121) *durvaṛṇa*. 122) *hīna*.

123) *pranīta*, *Kyotoer Mahāvīyūtpatti*, Nr. 1200, 2527. Möglich wäre auch zu übersetzen: die niederer Kaste und die hoher, die Darbenden und die Satten.

124) *sugati* und *durgati*, vielleicht auch: die in einem guten Geschick und die in einem schlechten wandeln. 125) Ergänze nach § 32.

126) *drṣṭigata*, Pāli *Brahmajālasutta* 1, 36: *ḍiṭṭhiṭṭhāna*.

127) *evamgrhita*, wie im Pāli.

128) *evamparāmrṣṭa*. Vgl. *Kyotoer Mahāvīyūtpatti*, Nr. 1958/59. Im Pāli-Texte steht derselbe Ausdruck. Vgl. dazu FRANKF, *Dighanikāya* S. 24, Anm. G. Der tibetische Ausdruck heißt wörtlich: aufs beste erfaßt.

129) *scayana*.

130) Statt dessen steht im Pāli: *nibbūti* (1, 36). Es ist nicht zu entscheiden, was wortmäßig in der indischen Vorlage gestanden hat.

131) Wurzel *vid*. 132) *drṣṭigata*.

133) *gatirevamvidhā* mit vorausgehendem Genitiv.

134) *jātirevamvidhā*.

135) Dem Begriffe nach entspricht Pāli: *abhisammarāya* (1, 36).

136) *na* steht für *na*.

137) Eine sichere Sanskritentsprechung kann nicht angegeben werden. Vgl. RAHDER, *Glossary* unter 'Titelkopf: *vedīta* und OBERMILLERS *Index* unter dem gleichbedeutenden *k'oi du c'ud pa*. 138) *samudī*.

139) *vedanā*. Ob die begriffliche Fassung richtig ist, steht wie bei vielen und zwar den grundlegendsten Begriffen des Pālibuddhismus dahin:

140) *astanṅgam*. Vgl. Pālitext 1, 36. 141) *dukkha*.

142) *niṣsarāṇa*. 143) Zu ergänzen ist nach § 26.

144) Wie Pāli: *ekaccasassatika*, *Brahmajālasutta* 2, 1.

145) *gavi* = *yad*.

146) *p'al c'en* übersetzt *Buddhacarita* VI 9 d: *bhūyīṭṭha*, im Pāli *Brahmajālasutta* (2, 2) steht *yebhuyyena*. Es läßt sich nicht feststellen, was wortmäßig in der indischen Vorlage stand.

147) Der tibetische Ausdruck setzt wohl: *Ābhāsurakāyika* voraus, vgl. *Kyotoer Mahāvīyūtpatti*, Nr. 3078, 3085.

- 148) *manomaya*. *Kyotoer Mahāryūtpatti*, z. B. Nr. 1552/53, 1700. Danach kann auch übersetzt werden: aus Geist bestehend.
- 149) *rūpacant*. 150) *acihinedriya*. 151) Wohl: *nāpramāṇa*.
- 152) *avagapratyāyiga* mit einem Begriff wie *sampanna*.
- 153) *sucarānarant*.
- 154) Nach dem Pāli *Brahmajālasutta* (2, 2: *sayanpabbhā antalikkhūcarā*) darf für die indische Vorlage des tibetischen Übersetzers der gleiche Ausdruck unterstellt werden.
- 155) *prītibhākṣa* wie im Pāli-Texte 2, 2. 156) *dirghāyuli*.
- 157) Eine sichere Entsprechung kann ich nicht angeben. Pāli-Text 2, 2: *ciraṇṇa dighaṇṇa addhānaṇṇa*. 158) *vivart*. 159) *sūnyākāśa*.
- 160) Im Tibetischen findet sich die Pluralpartikel auch sonst öfter, wo der indische Text einen Singular hat. Soviel ich bis jetzt sehe, handelt es sich dabei immer um Dinge, die sich als Summe von Einzelteilen darstellen, wie z. B. der Regen aus der Summe der Tropfen besteht.
- 161) *vimāna*.
- 162) *āyuh* mit Wurzel *kṣi*. Pāli *Brahmajālasutta* (2, 3): *āyukkhaya*.
- 163) *puṇya* mit Wurzel *kṣi*. Pāli *Brahmajālasutta* (2, 3): *puṇṇakkhaya*. Der zweite Ausdruck des Tibetischen fehlt im Pāli.
- 164) Im Pāli entspricht (2, 4) *anabhirati . . . upapajjati*.
- 165) *sred pa* übersetzt oft: *trṣṇā*, im Pāli-Texte (2, 4) steht *paritasanā*. Stand dieses Wort in der indischen Vorlage der tibetischen Übersetzung, so vermißt man eigentlich eine Wiedergabe der Präposition *pari*.
- 166) Der tibetische Ausdruck entspricht wohl Pāli: *upapajjati* (*Brahmajālasutta* 2, 4). Vgl. RAHDER, *Glossary*, unter *upapatti*.
- 167) Der Ausdruck: *sems kyis smon pa* entspricht genau dem Pāli-Kompositum: *mano-parāidhi* (2, 5).
- 168) Ganz wörtlich: da ich es hinter mich gebracht habe, eine lange Zeit zu verweilen. 169) Der Plural ist im Tibetischen bezeichnet.
- 170) *nirmā*.
- 171) Im Pāli-*Brahmajālasutta* (2, 5) entspricht die Wendung: *pitā bhūtabharyānaṃ* dem Sinne nach. Der erste tibetische Ausdruck, ich gebe ihn mit Wesen wieder, übersetzt skrt. *sattva*, der zweite, ich übersetze ihn mit Dinge, gibt *bhāva* und *vastu* wieder. Die mongolische Übersetzung für *dnos po: bodas* kann eine Person und einen Gegenstand bezeichnen, wenn anders die Angaben in Schmidts mongolischem Wörterbuche zutreffen. Ich kann leider nicht angeben, ob und wie der tibetische Ausdruck im einzelnen mit dem des Pāli-Textes zusammenzubringen ist. 172) *īśvara*. 173) *kartr*.
- 174) Skrt. würde *śraṣṭā sarjayitā* entsprechen, das Pāli-*Brahmajālasutta* (2, 5) hat: *seṭṭho saṅjita*. Siehe dazu meine Einleitung, *Asia Major*, ix, S. 198. Nach dem Pāli-Texte steht zu vermuten, daß *saṅjita* in einer indischen Textform stand. 176) *api*.

- 176) Wie aus den vorausgehenden Parallelstellen ersichtlich ist, entspricht *śam* hier *iti*.
- 177) Wörtlich: Wird gleichen Geschickes mit den Menschen.
- 178) *paripakṣendriya*. Das hat bekanntermaßen auch die Bedeutung: dessen Sinne verfallen, nahe daran sind, verbraucht zu sein.
- 179) Der tibetische Ausdruck setzt sich zusammen aus *vayas* und *hetunā*, ich kann den entsprechenden indischen Ausdruck nicht angeben.
- 180) *kāśāyavastra*.
- 181) Ob ich hier den tibetischen Text ganz treffend übersetze, weiß ich nicht. Da ein intransitives Verbum Prädikat ist, kann *yaṃ dag pa ṅid kyi dad pas* übersetzen: *samyaktvaprāsādēna, sumicaitva prāsādēna* oder *bhūtenaiva prāsādēna* (vgl. WELLER, *Index to the Tibetan Text of the Kāśyapaparivarta*, unter *yaṃ dag pa*). Keine der Ausdrucksweisen ist, soweit ich sehen kann, idiomatisch. Stärke hinter dem tibetischen Ausdruck *samyakprāsādēna*, so erwartete man im Tibetischen *yaṃ dag par*.
- 183) Hier so, entsprechend dem indischen *spṛṣati*
- 184) *nirmātr*. 185) *nitya*. 186) *dhrūva*.
- 187) *śāsoata*. Vgl. Pāli *Brahmajālasutta* 2, 6.
- 188) *acipariṇāmadharma*.
- 189) *yid du brian* übersetzt *āśvās* (OBERMILLER, *Index*), *śiśvas* (*Index to the Tibetan Text of the Kāśyapaparivarta* S. 202, Nr. 5). Ich kann keine sichere Entsprechung für unsere Stelle angeben, der Pāli-Text (2, 6) hat statt dessen: *appāyuka*.
- 190) *vipariṇāmadharma*. Im Pāli steht (2, 6) *cavanadhamma*, was am Ende auf dasselbe hinauskommt.
- 191) Das bezieht sich wohl auf § 62.
- 192) Ich fasse den Instrumental wegen des parallelen Ausdruckes: *āśams su myonṅi bai p'gyir* von § 73 als *instrumentalis causae*.
- 193) Der Reihe nach sind es: *prthivī, ap, tejas, vāyu*.
- 194) Es entsprechen nacheinander: *citta, manas, vijñāna*. Die Begriffsinhalte der Pāli-Ausdrücke stehen noch nicht so recht fest.
- 195) Diese Stelle bezieht sich wohl auf § 63 oder 66.
- 196) *anubhū*.
- 197) Wörtlich: Spiellusttoll, berauscht durch die Lust am Spiel. Im Pāli-Texte steht (2, 7) *Khiḍḍāpadosika*, mit den Lesarten: *-padusika* und *-padūsika*. Für *myos pa* würde man wohl eher *pramatta* erwarten.
- 198) *kriḍā*. 199) *madhyāt*. 200) *sattva*. 201) *kāya*.
- 202) Wurzel *klam*. Vgl. Pāli-Text 2, 10.
- 203) Wurzel *muh*. Pāli-Text (2, 7) *mussati*, mit Lesarten *mossati*, *sammussati*.
- 204) *smṛti*. Begriffliche Übersetzung zweifelhaft. FRANKE faßt in seiner Übersetzung des *Diḡhanikāya* (2, 8) den Begriff ebenso.
- 205) Man könnte daran denken, die Stelle zu übersetzen: aus der Stätte (der) besonnenen Wesen. Aber abgesehen davon, daß man im ti-

betischen Prosatexte eine Genitivpartikel erwarten würde, keinen absolut gestellten Ausdruck, spricht auch § 82 gegen diese Auffassung. So möchte ich unterstellen, daß hier im Tibetischen eine alte Textverderbnis vorliegt, daß hinter *draṃ pa* (oder *draṃ rmiṃs pa* (oder *rnoṃs*) fehlt, und als ursprüngliche Textfassung anzunehmen sei: die Wesen, deren 5 Gedächtnis sich getrübt hat. In dieser Annahme wird man durch den Pāli-Text bestärkt, welcher 2,7 bietet: *satīyā sammosā te devā tamhā kāyā cavanti*. Der Fehler mußte sehr alt sein. Vgl. auch § 79.

206) Die Übersetzung beruht auf einer Textkonjektur, die durch den mongolischen Text bestätigt wird. Ich lese statt *nas: par*. Vgl. auch 10 § 82. 207) Nach dem mongolischen Texte ergänzt.

208) Zwar wird der tibetische Text durch die mongolische Übersetzung bestätigt, aber aus § 85 wird ersichtlich, daß trotzdem hier eine alte Textverderbnis vorliegt. Zwischen *bya ba* und *dag* ist ein *de* ausgefallen, der Text lautete sicher ursprünglich: *ses bya ba de dag gi nas* 15 *naṣ*. 209) Eigentlich: *madhyāt*. Ebenso § 85. 210) *citta*.

211) Zu ergänzen ist nach § 74.

212) Wörtlich: Geistgestört, im Geiste verwirrt. Pāli-Text: *manu-padosika* (2, 10).

213) *garī gi ts'c = yadā*. Ich bin mir nicht sicher, ob hier der Text 20 durch die Überlieferung hindurch so ganz in seiner ursprünglichen Fassung erhalten geblieben ist.

214) Die Übersetzung steht nicht sicher. Ich fuße auf *DAWASAMDUR*: Kazis *English Tibetan Dictionary*, wo unter dem Titelkopfe: *to stare* angegeben wird: *mig p'ur ts'ugs su lla lugs* und *mig p'ur ts'ugs su lla ba*. 25 215) *nianas*.

216) Ich kann keine sichere Entsprechung für das tibetische Wort angeben. Im Pāli-Texte steht: *paduffha* (2, 10).

217) Das tibetische Wort übersetzt gewöhnlich die Wurzel *krudh*. Im Pāli *Brahmajālasutta* steht statt dessen *kilantacitta* (2, 10). 30

218) Eigentlich: *yathā*. Im § 77 steht dafür *ḍi lla ste. ji ste*, das auch durch das mongolische *kerbe* vorausgesetzt wird, dürfte danach sekundär sein. Vgl. § 93.

219) Der Text ist nach den §§ 77, 78 zu ergänzen.

220) Auch hier muß im tibetischen Texte eine alte Auslassung von 35 *nam par vor mi ggyur ba* vorliegen, denn sie wird durch die mongolische Übersetzung bestätigt. Hier kann man sicher sagen, daß der Fehler auf das Konto der tibetischen Textüberlieferung zu schreiben ist.

221) Wörtlich: da wir mit Starren versehen waren.

222) Der Text ist zu vervollständigen nach den §§ 51—55 einschließ- 40 lich. 223) Pāli I, 2, 30: *adhiḥcānamuppama*.

224) Die ursprüngliche Lesart ist wohl auch hier: *ji lla ste*. Vgl. § 77.

225) Der Text ist nach den §§ 77, 78 zu ergänzen. Es bleibt aber

unsicher, ob der erste Satz des § 77 ebenfalls in aller Ausführlichkeit anzugeben ist. 226) Vgl. § 30.

227) Der Text ist nach § 74 in Bezug auf die Form, nach § 91 in Bezug auf den Inhalt zu ergänzen.

5 227 a) Zu ergänzen ist der Text nach § 91. aber ohne den Schlußsatz von: „und“ bis „Gründen“.

228) Der tib. Ausdruck entspricht Pāli: *cimamsin*. Vgl. *Kyotoer Mahāvvyutpatti*, Nr. 970, 3517.

229) Stufe = *bhūmi*, stehen = Wurzel *sthā*.

10 230) *tarka*. *Kyotoer Mahāvvyutpatti* Nr. 2417, 4418, 4533.

231) Ich kann keine Entsprechung mit einiger Sicherheit angeben. Das tibetische Wort übersetzt meist die Wurzeln *viś*, *varṭ*, daneben selten *sthā* (*Buddhacarita* vi 13 d) ferner *niśad*. Nach Sarat Chandra Das' Angabe übersetzt *bzugs pa* ferner: *āsina*, *saṃnīhita*. Im Pāli-Texte (2, 32) 15 steht: *takkupariyāhata*. 232) *svayampratibhāna*.

233) Ich kann keine Entsprechung angeben. *ḥyuū ba* gibt wieder: *utpad*, *jan*, *niryā*, *pravart*, *bhū*, *sambhū* (OBERMILLER, *Index*), *byuū* = *maya* (*Buddhacarita* i 86 a), mit Präpositionen verbunden die Wurzeln: *kram* und *yā* (z. B. *Buddhacarita* v 37 d; vi 13 a; v 78 c; v 21 d). Das 20 ganze Satzgefüge übersetzt wohl einfach: *svayampratibhāna*.

234) Es ist mir nach der Form des tibetischen Wortes nicht sicher, daß hier *prthagjana* in der indischen Vorlage stand, es scheint mir möglich zu sein, daß dies Wort hier noch eine Ableitungssilbe trug. Doch steht an der Wiederholungsstelle des § 99 die gewöhnliche Entsprechung 25 für *prthagjana*, nämlich *so soi skye ba*.

235) *anucar* wie im Pāli-Texte 2, 32, allerdings mit *tarka* verbunden. § 99 dagegen steht im Tibetischen die Entsprechung für Pāli: *rimamsa*.

236) Vgl. hierzu die Parallelstellen § 30 und 37, ferner die §§ 95, 112, 118, 124, 129, 158, 159.

30 237) Zum Schlusse dieser Absätze 98 und 99 möchte ich noch darauf hinweisen, daß die tibetische Stelle nicht mit dem Pāli-Wortlaute (*Brahmajālasutta* 2, 32) in Einklang zu bringen ist. Die tibetische Wortgebung ist einmal an gleichen Stellen nicht immer dieselbe, es steht *so soi skye bo pa* neben *so soi skye bo* und *rtoḡ gei rjes su braṇ ba* neben *dpyod* 35 *pai rjes su braṇ ba*. Zum anderen ermöglicht es der tibetische Text nicht, ein Satzgefüge herzustellen, wie der Pāli-Text es mit seinem *takkupariyāhatam vimamsānucaritam sayampatibhānam* hat, man würde da in der tibetischen Prosa Genitivpartikeln erwarten.

238) Der Text ist in seiner äußeren Form nach § 74, in seinem In- 40 halte nach § 91 zu ergänzen.

240) Hier so! Es liegt ein alter Schreibfehler *reg* statt *rig* vor, der durch die mongolische Übersetzung bestätigt wird. Daß ein Fehler vorliegt, der sich innerhalb der tibetischen Überlieferung des Textes eingeschlichen hat, erhellt aus dem *viditā* des Pālitextes (2, 15).

- 241) Hier so! 243) Vgl. beispielshalber §§ 25, 89.  
 244) Zu vervollständigen nach § 26.  
 245) Wie im Pāli-Texte: *antānantika*. (2, 16).  
 246) Hier so! Die tibetische Konstruktion entspricht etwa: *naivānti-  
 kanānantika*.  
 247) Berliner Hs. und mongolischer Druck: entweder endlich oder  
 endlos.  
 248) Sicher wieder alter tibetischer Fehler für *ādi na = idha*.  
 249) *saṃjān*.  
 250) *pari* mit Wurzel *chid*. Pāli-*Brahmajālasutta* 2, 17: *parivaṭṭama*.  
 251) An Text wird zu ergänzen sein § 30 ganz und von § 31 der  
 Vordersatz: *de kar sems māam par bñg pa na*.  
 252) Wie hier der Text eigentlich zu ergänzen ist, steht nicht so  
 recht fest. Es ist nicht auszumachen, ob die Fassung des § 108 oder 15  
 die des § 109 anzuziehen sei.  
 253) Hier besteht dieselbe Unsicherheit, wie der Text aufzufüllen sei,  
 vermutlich wie in § 109. § 116 ist nach § 30 zu ergänzen.  
 255) *apramāna*. 256) Zu ergänzen ist der Text nach § 30.  
 257) Trotzdem *p'yir* durch die mongolische Übersetzung gesichert so  
 wird, ist es falsch.  
 258) Der zu ergänzende Wortlaut ist nicht sicher auszumachen. Vgl.  
 §§ 108, 109, 114, 115.  
 259) Der Text ist hier vermutlich nach § 109 zu ergänzen, jedoch  
 ohne den Schlußsatz: und dies zwar aus vier Gründen. 25  
 260) Der Text ist nach § 28 aufzufüllen.  
 261) Die beiden tibetischen Ausdrücke entsprechen den Pāli-Wörtern:  
*uddham* und *adho* (2, 19).  
 262) Es entspricht der Pāli-Ausdruck: *tīriyaṃ*.  
 263) Der Text ist zu vervollständigen nach § 30 und § 119, wobei so  
 der Absatz gegen Ende lautet: muß ich des Bewußtseins verharren, daß  
 die Welt oben und unten endlich, in der Ebene endlos ist. Zu § 125  
 vgl. Anm. 252.  
 264) Zu ergänzen ist der Text nach § 109, ohne daß indessen sicher  
 wäre, wie der Text eigentlich gelaute hat. 26  
 265) Der Text ist nach § 28 zu ergänzen. 266) Hier so!  
 267) Zu vervollständigen nach § 30.  
 268) Hier so!  
 269) Der Text ist vermutlich nach § 109 aufzufüllen, jedoch ohne  
 den Schlußsatz: und dies zwar aus vier Gründen. 40  
 270) Das tibetische *len pa* gibt wieder: *ādā* (z. B. *Buddhacarita*  
 i 59 c); *upādā* (OBERMILLER, *Index*); die Wurzel *grah* (*Buddhacarita*  
 ii 24 c); die Wurzel *har* (*Buddhacarita* vi 29 d).  
 271) *spyöd pa* übersetzt meist, soweit ich jedenfalls feststellen kann,  
 Zeitschr. f. Ind. u. Iran. Bd. X.

- die Wurzel *car*. Der Ausdruck entspricht dem Sinne nach gewiß der  
 Pāli-Wendung: *campatika* (*Brahmajālasutta* 2, 22).  
 272) Die Stelle ist im ganzen nach den §§ 51—55 einschließlich zu  
 ergänzen. Bei der gebetsmühenhaften Redseligkeit dieses Textes wird in  
 5 § 133 wohl auch die Stelle: *de dag de bñin gsegs pas yan dag pa ji ka  
 ba bñin rab tu mk'yen de las lhag par yan dag par ji ka ba bñin du  
 rab tu mk'yen to* zu wiederholen sein.  
 273) Der Text ist nach § 25 aufzufüllen.  
 274) Der Text ist nach § 26 zu ergänzen.  
 10 275) Ich verstehe den tibetischen Ausdruck *lha mi spoi ba* nach  
 seiner Bedeutung nicht. Zwar ist meine Übersetzung: 'die Götter nicht  
 aufgeben, nicht fahren lassen' wörtlich richtig, es steht auch weiter fest;  
 daß der tibetische Ausdruck dem *amarāvikkhepika*, *amarāvikkhepa* des  
 Pāli-*Brahmajālasutta* entspricht (2, 23), und es ist auch durchsichtig, daß  
 15 der tibetische Übersetzer das vorliegende indische Wort als: *amara* + alpha  
 privativum + *viksip* aufgefaßt hat, aber das hilft alles nicht, den begriff-  
 lichen Inhalt zu verstehen. Nur das eine kann man von dieser Ableitung  
 der tibetischen Übersetzung her sagen, daß nämlich die mongolische  
 Wiedergabe: *tegrī künün i tebikū* falsch ist. Sie erklärt sich daraus,  
 20 daß das tibetische *mi* fälschlich als 'Mensch' aufgefaßt wurde, während  
 es in Wirklichkeit Negativpartikel ist. Mir scheint, daß die nördlichen  
 Buddhisten den Ausdruck ebensowenig verstanden, wie die südlichen.  
 Denn daß auch die *Sumaṅgalavāṭṭasīni* damit nichts anzufangen wußte,  
 darauf hat schon FRANKE in seiner Übersetzung des *Dighanikāya* (S. 30  
 25 Anm. 5) hingewiesen. Ich bezweifle allerdings, ob FRANKE *Theragāthā*  
 276 mit Recht zur Erklärung anzieht. Gibt doch der Vers auch einen  
 klaren Sinn, wenn man *amara* als unsterblich faßt. Auf jeden Fall aber  
 klärt, und darauf kommt es in diesem Zusammenhange allein an, die tibe-  
 tische Übersetzung des *Udānavarga* (xxii, 2 in BECKHS Ausgabe) unsere  
 30 Stelle gar nicht. Ich behalte mangels besserer Möglichkeiten die ganze  
 Stelle hindurch eine Zwischenzeilenübersetzung bei.  
 276) Auch die Bedeutung des Ausdruckes *gtam rluṅ bkur pa* ist,  
 mir unklar, ich weiß nicht, ob die Übersetzung richtig ist. Es bietet zu-  
 nächst eine Schwierigkeit, daß *skur ba* im Mongolischen mit *keyiskebb*  
 25 übersetzt wird, diese Bedeutung ist für *skur ba* nicht belegt, soweit ich  
 feststellen kann. Doch könnte man da auf *gyed pa* verweisen, welches  
 die Bedeutung: 'etwas ausstreuen, verstreuen, zerstreuen' und auch die:  
 'aussenden' haben kann, wenn sich auch für die letztere Bedeutung die  
 Verwendungsbereiche der beiden Wörter: *skur ba* und *gyed pa* nicht  
 30 decken. Dann ist es eine weitere Schwierigkeit, daß der fragliche tibe-  
 tische Ausdruck im Mongolischen einmal (§ 136) übersetzt wird: *ūge yin  
 kei yi keyiskekū* = die Luft der Worte hierhin und dorthin werfen, zum  
 anderen aber: *ūge yi kei dūr keyiskekū* = das Wort in der Luft hin und  
 her werfen. Der tibetische Ausdruck heißt eigentlich: Redewind aus-



senden, also wohl etwas wie: windige Reden führen. Der entsprechende Pāli-Ausdruck ist: *vācāvikkhepa* (2, 23). Die *Sumaṅgalavilāsini* hilft nicht zum genauen Verständnis des Wortes.

Im übrigen dürfte in den §§ 135 und 136 der tibetische Text lückenhaft überkommen sein. Das ergibt sich aus einer vergleichenden Zusammenstellung entsprechender Textstücke nach folgender Übersicht:

26)	dge	ston	dag	dge	sbyon	dan	bram	ze	—	—	k'a	cig	rtag	
27)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	śes	ldan	—	—
33)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
135)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	10
136)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
140)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

26)		par		smra		ba								
27)		"		"		"								
33)		"		"		"								15
135)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
136)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
140)	spōn <sup>1)</sup>	—	—	—	—	ba	dri	ba	dris	pa	dan	ts'ig	rluñ	bskur

26)	rnams	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	ston
27)	de	dag	ci	la	rtēn	ciñ	ci	la	gnas	was	ci	la	gnas	bcas	te
33)	rnams	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"
135)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	"
136)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	"
140)	byed	de	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"

26)	gyi	mi'a	la	rtog	ciñ	bdag	dañ	jig	rtēn	ni	rtog	go	śes	mñon	par	25
27)	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"
33)	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"
135)	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"
136)	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"
140)	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	30

26)	smra	ciñ	mñon	par	brjod	pa		yod	pa	ni	di	—	ka	ste	gzi
27)	"	"	"	"	"	"	"	—	—	"	"	—	"	"	"
33)	"	"	"	"	"	"	"	—	—	"	ni	—	"	"	"
135)	pa	dan	gtam	rluñ	bskur	pa	dag	"	"	"	"	—	"	"	"
136)	"	"	ts'ig	"	"	ba	—	—	—	"	"	—	"	"	"
140)	"	"	ts'ig	"	"	ba	—	—	—	"	"	—	"	"	"

1) Wie aus dem weiteren Verlaufe zu ersehen ist, fehlt hier *la lha mi spōn*

- § 26) *bīi po dag lao.*
- § 27) " " " "
- § 33) *dan poo.*
- § 135) *bīi po dag lao.*
- § 136) " " " "
- § 140) *dan poo.*

Daraus folgert ohne weiteres, daß in den §§ 135/136 jeweils fehlt: *lha mi spōn la lha mi spōn ba dri ba dris pa dan gtam rluñ* (oder: *ts'ig rluñ*) *bskur bar byed de*. Die Lücke ist sicher alt. Vielleicht geht sie 10 bis in die indische Vorlage der tibetischen Übersetzer zurück.

- 278) *akuśala*, wie *Brahmajālasutta* 2, 24. Das Heilvolle = *kuśala*.
- 279) *duḥkha*. 280) *samudaya*. 281) *nirodha*.
- 282) *mārga*. 283) *ye kecit*.

283 a) Diese und die folgende Verneinung sind sehr sonderbar. Sind 15 sie zu streichen? Vgl. § 151.

284) Hier wohl wieder *vikṣepa*, gewöhnlich übersetzt das tibetische Wort *prahāṇa*. Auseinandersetzung geben = *vyākara*.

285) Statt *du ni* ist nach Ausweis der §§ 143, 147 und des Pāli-Textes (2, 24) *taṃ mam' assa musā* im Tibetischen *de ni* zu lesen.

286) Wurzel *bhī*. Pāli-*Brahmajālasutta* 2, 24: *musāvādhayā*.

287) Ich weiß nicht, welchem indischen Ausdruck *jigs skrag pa* entspricht. Im *Buddhacarita* gibt *skrag pa* die Wurzel *tras* wieder (xiii 35 d).

288) *yoñs su smad pa* entspricht Pāli: *parijegucchā* (*Brahmajālasutta* 2, 24).

289) *gñi* übersetzt: *adhikarāṇa*, *aspada*, *adhāra*, *āśraya(ṇa)* (OBERMILLER, *Index*); *ālaya* (*Buddhacarita* iii 65 a); *vastu* in *Kapilavastu* (*Buddhacarita* vi 30 d); *mūla*, *sthala*, *āgama* (Sarat Chandra DAS, *Dictionary*); ferner: *hetu*. Ich weiß nicht, welchem Ausdrucke es hier entspricht. 290) *dvīpa*, *Kāraṇḍavyūha* 45, 17.

291) Ich kann keine indische Entsprechung angeben, doch wird durch die mongolische Übersetzung: *ibegel* der Bedeutungsansatz: *auxilium, protectio* in DESGODINS Wörterbuch bestätigt.

292) *śarāṇa*, das folgende *g'ol ba*, welches hier in der tibetischen 35 Überlieferung teilweise fehlt, übersetzt *parāyana*.

293) Das eingeklammerte Textstück ist nach §§ 135, 136 ergänzt.

294) Nach Ausweis der zahlreichen Parallelstellen wird hier *g'zi* zu streichen sein. Es fehlt hier auch in der mongolischen Übersetzung.

295) Aufzufüllen nach § 136. Beachte Anm. 276.

296) So liest hier die gesamte Überlieferung.

297) Der Text ist zu ergänzen nach §§ 137, 138, 139 erste Hälfte.

298) *log pa* übersetzt meist *viparīta*, *viparyaya*, Stellenbelege am bequemsten in OBERMILLERS *Index*. Mit *p'yir* zusammen gibt es: *niṣart*,

*vinivart* (*Buddhacarita* v 18 d) und *samvivart* (iii 48 e) wieder. Ich kann nicht angeben, was für ein Wort in der indischen Vorlage gestanden hat.

299) *mithyādrṣṭi*. *Kyotoer Mahāvīyūtpatti* Nr. 1957. Zu *ñid* siehe Anm. 304. 299 a) Ergänze nach § 139.

300) Der Text ist nach § 140 aufzufüllen.

301) Der Text ist nach § 136 zu ergänzen, doch beachte Anm. 276.

302) Aufzufüllen ist der Wortlaut nach §§ 137, 138, 139 erste Hälfte.

303) Ich kann für *śes bñin* keine sichere indische Entsprechung angeben. Da der tibetische Ausdruck eigentlich: Bewußtsein, Bewußtseinszustand bedeutet, vermute ich, daß sich in der indischen Vorlage ein Wort fand wie *jāna*. In S. Ch. Das' Wörterbuch ist *jāna* als Gegenstück angegeben, das wird vermutlich nur ein Druckfehler für *jāna* sein.

304) Hier wie auch im § 143 steht an letzter Stelle der Reihe *ñid*, welches selten *khalu* (*Buddhacarita* vii 52 a), gewöhnlich *eva* oder *-va* wiedergibt. Ich kann nicht ausmachen, wie der indische Text wortmäßig aussah.

305) Wie in § 143 ist der Text hier nach § 139 Ende zu ergänzen. § 148 ist nach § 140 aufzufüllen. Dabei verweise ich auf Anm. 276.

306) Ergänze nach § 136. 307) *svabhāva*.

308) Wohl *manda* wie in *Pāli-Brahmajālasutta* 2, 27. Statt *blun pa* steht im Pāli-Texte *momuha* (2, 27). Da jenes tibetische Wort *Buddhacarita* i 11 d *mūḍha* übersetzt, wird in der indischen Vorlage des tibetischen Übersetzers zum mindesten dieselbe Wurzel wie im Pāli-Texte gestanden haben.

308 a) Statt *ji ste* = *kerbe* bietet die tibetische Textüberlieferung teilweise wieder *ji lta* = *yathā*. Mit dieser Lesart wäre zu übersetzen: wenn beispielshalber . . . 309) *paraloka*.

310) *vyākara*. Der tibetische Text setzt ein participium necessitatis voraus, vielleicht auch einen Optativ.

311) So ist gewiß der Text zu lesen, statt *min* oder *na yin* ist *yin* einzusetzen. 312) Siehe Anm. 310. 313) *paraloka iti*.

314) Der tibetische Ausdruck übersetzt gewöhnlich *moha*.

315) *parāyana*. 316) Siehe Anm. 276.

317) Der Text ist aufzufüllen nach § 140.

318) Der Text ist nach den §§ 51—55 zu ergänzen, vermutlich in aller Ausführlichkeit.

319) Statt *ldan pa* steht im § 202 *gnas pa*. Für den ganzen Ausdruck steht im *Pāli-Brahmajālasutta* (2, 35) *pubbantam ārabha*.

320) Da der Ausdruck *lhag par mk'yen to* sonst nicht vorkommt, sondern immer nur: *lhag par yan dag par ji lta ba bñin du mk'yen to*, so ist nicht sicher auszumachen, was an Text zu ergänzen ist. Vielleicht ist nur aufzufüllen nach § 51, vielleicht aber auch bis § 53 einschließlic. Es bleibt überdem noch die Frage offen, ob der Textverweis richtig ist, und ob von Haus aus nicht der Text der §§ 51—55 einschließlic auch

an unsere Textstelle gehört. Man gewänne auf diese Weise vor den §§ 158, 159 denselben Text, der sonst vor den Formeln der §§ 158, 159 steht. § 156 steht ein Anakoluth im Texte.

321) Der Text ist zu ergänzen nach § 25.

322) Der Wortlaut ist nach § 26 aufzufüllen.

323) *Pāli-Brahmajālasutta* 2, 37: *aparanta*. Ob im Pāli-Ausdrucke: *aparantakappika* das Formans *-ika* wirklich zum ganzen Kompositum gehört, wie es RHYS DAVIDS und STEDE in ihrem *Pāli English Dictionary* unter dem Titelkopfe: *kappika* angeben, ist mir zweifelhaft. Einmal müßte dann das Kompositum *aparantakappika* anders gebaut sein als das Kompositum: *aparantānudiṭṭhin* — und das ist doch nnwahrscheinlich —, zum anderen spricht dagegen, daß es auch im buddhistischen Sanskrit das Wort *kalpika* gibt (siehe p. W.). Ich halte es deshalb für richtiger, das Kompositum zu trennen: *aparanta-kappika* und glaube, daß sich diese Auffassung dadurch rechtfertigt, daß auch *kappin* als zweiter Teil eines Kompositums vorkommt. Siehe KERN, *Toetsogelen op 't Woordenboek van Childers*. Wie mir scheint, hat KERN auch die Frage nach der Bedeutung des Wortes gelöst. Auch das Nomen *kappa* kommt in der Bedeutung: denkbeeldige, waanvoorstelling vor.

324) Der tibetische Ausdruck entspricht genau dem Pāli-Kompositum: *saññivāda*, (*Brahmajālasutta* 2, 38).

325) *de p'an c'ad*, das hier zum ersten Male im tibetischen Texte vorkommt, entspricht ganz gewiß dem *pe*, *peyyāla* des Pāli. Warum dieser Ausdruck in der mongolischen Übersetzung verschieden wiedergegeben wird, ist nicht ersichtlich, doch läßt keine der mongolischen Übersetzungen darüber einen Zweifel, daß es sich um eine Abkürzungsformel handelt. Leider ist aus dem tibetischen Texte gar nicht zu entnehmen, wie der Text im ausführlichen Wortlaute eigentlich genau ausgesehen hat. Daß in der *Kyotoer Mahāvīyūtpatti* *peyyāla* anders übersetzt wird, beweist nichts gegen meine Auffassung.

326) Hier so! *Pāli-Brahmajālasutta* 2, 38 (S. 31, Z. 4): *saññivāda attānam paññāpentī*. Bis auf die Verneinung setzt der tibetische Ausdruck dasselbe indische Gegenstück voraus.

327) Nach dem tibetischen Texte ist nicht festzustellen, wie der Wortlaut eigentlich zu lauten hat.

328) Auch hier ist dem Texte nicht zu entnehmen, wie er eigentlich zu ergänzen sei. 329) *saṃjñin*.

330) *rūpin*. Die Konstruktion ist im tibetischen Texte so, wie die Übersetzung sie wiedergibt. Im Pāli-Texte (2, 38) stehen die Ausdrücke unverbunden nebeneinander: *rūpi attā hoti arogo paraṇi maraṇā saññin*.

331) *arūpin*.

332) Lies: *grugs dan ldan pa yan yin la* . . . = *rūpin cārūpin ca*.

333) *naiṣa rūpin nārūpin*, mit folgendem *saṃjñin*.

334) *antavant* mit folgendem *saṃjñin*. 335) *anantavant*.





Auch diese Lücke leitet sich zum mindesten aus dem gemeinsamen tibetischen Archetypus her.

428) Es kann keine Frage sein, daß Pāli: *unimujj* dem Begriffe nach entspricht (*Brahmajālasutta* 3, 72). Der tibetische Ausdruck ist sonst nicht zu belegen aus veröffentlichten Texten, er kann aber nur heißen: s sich in die Brust werfen, sich groß tun mit oder dergleichen.

429) *caśa*. 430) *pāpiyaṃs*. 431) Participium necessitatis.  
432) *pāśa*. 433) *parimuc*.

434) Diese Bedeutung wird auch dem Pāli-Worte: *otthareyya* (3, 72) zukommen. Das Wort ist hier offenbar der Fischersprache entnommen. 10 FRANKE faßt es in seiner Übersetzung des *Dighanikāya*, S. 45, als: mit einem Netze einen Teich einfassen, so geht aber kein Fischzug vor sich.

435) Participium necessitatis oder vielleicht Optativ.

436) Participium necessitatis oder vielleicht Optativ.

437) Vom Tibetischen aus läßt sich nicht entscheiden, welches Wort 15 in der indischen Vorlage stand. *mk'as pa* übersetzt: *kuśala, kṣama, ni-puṇa, paṇḍita, maṇiṣin, vidvānt*. 438) Wohl Wurzel *vid*.

439) Dem Begriffe nach: *pramāda*. 440) Wohl *moha*.

441) Im tibetischen Texte liegt gewiß ein Schreibfehler vor, *srid pa* ist aus *sred pa* verschlimmbessert. Das erhellt aus dem Pāli-*Brahmajāla-* 20 *sutta* (3, 32), wo *tanhāgatānaṃ paritasitvipphanditaṃ* steht. Der Fehler muß alt sein, er ist rein tibetisch. Der ursprüngliche Wortlaut war also: sie sind begehrlieh, voll Verlangen. 442) Participium necessitatis.

444) Auch hier stand statt *srid pa* ursprünglich sicher *sred pa* im 25 Texte. Vgl. Anm. 441.

445) Die indische Entsprechung ist nicht sicher anzugeben, da *skyod pa* ihrer zu viele übersetzt. Es kann in der indischen Vorlage *vispaṇḍa* gestanden haben.

446) Hier ist der Text zunächst nach dem Schlusse von § 209 zu ergänzen. Dann hat man ihn sich wohl so zu denken, daß nach dem in 20 den §§ 209, 210, 211 aufgezeigten Schema die verschiedenen Aufstellungen anzureihen sind, welche in den §§ 169, 169, 176 vom Bewußtseinhaben des Ich nach dem Tode, dem Nichtbewußtseinhaben, dem Weder-Bewußtsein- noch kein Bewußtseinhaben als Ansichten derer verzeichnet sind, die über das Nachher der Dinge Betrachtungen anstellen. Weiterhin 25 muß man sich nach diesem Schema den *ucchedavāda* behandelt denken, die Lehre, daß mit dem Tode alles aus ist (§ 183). Denn erst darauf folgt oben im Texte §§ 190—192 die Ausführung über das Nirvāṇa im Diesseits. Auffällig bleibt dabei, daß in einem solchen Gebetsmühlentexte all die Ansichten derer, welche Betrachtungen über den Anfang der 40 Dinge anstellen, in einen Absatz sollten zusammengefaßt gewesen sein, daß die einzelnen verschiedenen Ansichten nicht wenigstens stichwortmäßig sollten namhaft gemacht gewesen sein. Man darf daraus wohl ohne weiteres schließen, daß größere Verluste an Text zu unterstellen sind, eine

Annahme, in der uns der Pāli-Text nur bestärken kann. Vgl. die Absätze 3, 32 ff. des Pāli-*Brahmajālasutta*.

447) Hier liegt ein Versehen des Textes vor. Wie aus § 192 zu entnehmen ist, muß es 'fünf' heißen.

448) Die Wortgebung weicht hier vor allem insofern von der des § 209 ab, als an unserer Stelle das erste *srid* (für *sred*) fehlt. Wenn der tibetische Text auch durch die mongolische Übersetzung bestätigt wird, so wird hier doch eine alte Lücke vorliegen. Das scheint sich mir daraus zu ergeben, daß eben im § 209 *srid pa* neben Pāli: *tanhāgatānaṃ paritasitvipphanditaṃ* 10 steht.

449) Der tibetische Ausdruck entspricht der Pāli-Wendung: *n'etaṃ thānaṃ vijjati*.

450) Der tibetische Ausdruck übersetzt sonst: *pratityasamutpāda*.

451) Der Text ist aufzufüllen nach § 210 und Anm. 446.

15 452) So!! 453) *api*. 454) *spurā*.

455) Im Original muß etwas ähnliches wie Pāli: *paṭisaṃvedissanti* gestanden haben.

456) Der Text ist zu ergänzen nach § 210 und Anm. 446.

457) Hier bietet der tibetische Text eine dritte Abkürzungsformel. 20 Wie der Text hier des einzelnen zu lauten hat, ist dem Tibetischen nicht zu entnehmen. Es entspricht im Pāli-*Brahmajālasutta* 3, 71.

Die Begriffe Genuß und Not entsprechen den Pāli-Ausdrücken *assāda* und *ādinava*. Vgl. Pāli-*Brahmajālasutta* 3, 71. Die sechs Bereiche sind die *phassaṃyatana* des Pāli-Textes.

25 458) *puḍgala*. Ich glaube den allgemeinen Begriff Seele deshalb einführen zu dürfen, weil es sich gewißlich nicht um eine Ablehnung der Auffassungen handelt, welche die Vatsīputriya vom *puḍgala* hatten — sie sind von SCHTSCHERBATSKOI in seinem Buche: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma* auf S. 75 behandelt — sondern ganz allgemein darum, jede philosophische Auffassung abzulehnen, die mit dem Begriff *puḍgala* die Vorstellung des Dauernden im Lebendigen verknüpft. 459) *saṃkleśa*.

460) Siehe hierzu SCHTSCHERBATSKOI, *Asiatiskij Sbornik* 1919, S. 846 ff., besonders S. 848.

461) Der tibetische Ausdruck übersetzt *jvara*.

462) *duḥkhavipāka*. 463) *sāṃparāyika*. 464) *jarāmarāṇa*.

465) *anurūpa*.

466) Wörtlich: hat der Vollendete aufgegeben. Das tibetische Wort übersetzt mehrere indische Synonyma, es läßt sich nicht sagen, was im 40 Indischen dastand.

467) *jagat*. Werden = *jan*.

468) *dharmaparyāya*. Vgl. z. B. OBERMILLERS *Index* unter: *ṛnam* 40 *grāṇa*.

- 469) *kamp*, *prakamp*, *saṃprakamp*; *sal*, *prasal*, *saṃprasal*; *kṣubh*, *prakṣubh*, *saṃprakṣubh*. 470) *ayusmant*. 471) *bhagavant*.
- 472) Es entspricht der Pāli-Ausdruck: *bhante*.
- 473) Wurzel *dhā*.
- 474) *hetujāla*, der erste Teil ist nicht ganz sicher, da das tibetische s Wort *rgyu* auch *kāraṇa*, *nīdandhana*, übersetzt. Siehe OBERMILLERS *Index*.
- 475) *arthajāla*. Was der Ausdruck eigentlich heißt, ist mir trotz der *Sumaṅgalavilāsini* zur Pāli-Stelle I, 3, 74 nicht klar. Auch bei FRANKES Übersetzung hat man den Eindruck, daß er sich nicht sicher fühlt.
- 476) *dharmajāla*. Bedeutung und Übersetzung unsicher. Vgl. auch 10 FRANKE, *Dighanikāya*, S. 47, Anm. 2. Auch hier versagt die *Sumaṅgalavilāsini*, den Inhalt des Begriffes zu bestimmen.
- 477) *Brahmajāla*. Bedeutung ebenfalls dunkel.
- 477 a) *ts'ig bla* = *adhivācana*, vgl. *Index sum Kāśyapaparivarta*.
- 478) Ich bin mir nicht sicher, ob ich den an und für sich ganz einfachen tibetischen Ausdruck richtig wiedergebe. Vielleicht ist auch zu übersetzen: Inhaltsangabe der Mitte. Siehe Einleitung, *Asia Major*, ix, S. 410. 479) § 26 ff. 480) § 57 ff. 481) § 90 ff.  
482) § 106 ff. 483) § 135 ff. 484) § 159 ff. 485) § 183 ff.  
486) § 190 ff. 487) § 207 ff. 488) § 212 f. 489) § 214 f. 20  
490) Beziehung unsicher, § 220? 491) § 221.

## Sūdasien

Simson, Georg von: Zur Diktion einiger Lehrtexte des buddhistischen Sanskritkanons. München: Kitzinger i. Komm. 1965. X, 166 S. 8° = Münchener Studien z. Sprachwissenschaft, hrsg. v. K. Hoffmann u. H. Humbach, Beiheft H. Kart. DM 12,80. — Bespr. von F. Weller, Leipzig.

In dieser Arbeit werden einander sprachlich nahestehende buddhistische Texte auf ihren Stil hin untersucht. Sie wird an Hand des Mahāparinirvāṇasūtra, des Catusparisatsūtra und des Mahāvādānasūtra in Waldschmidts Ausgabe durchgeführt, weil zu diesen Werken auch Pāli-Fassungen vorliegen und so auf einer breiteren Grundlage die Entwicklung der Stilmittel und -formen beobachtet werden kann. Neben einer Einführung gliedert sich das Buch in drei Teile.

Deren 1. stellt an ausgewählten Beispielen für den Stil buddhistischer Prosa charakteristische Erscheinungen dar. Hier werden einmal lautliche Gegebenheiten behandelt wie Alliteration, gleicher Auslaut einander unmittelbar folgender oder stellungsgleicher Wörter paralleler Gefüge, die Wiederholung gleicher oder ähnlicher Vokale und Konsonanten, soweit sie nicht unter die beiden zuerst genannten Gesichtspunkte fallen. Dann wird die Rolle betrachtet, welche dem Worte als Stilmittel zufällt. Hierunter fallen die Wortfolge, die *Figura etymologica*, wobei der Akkusativ und das regierende Verb vom gleichen Stamme gestellt werden, die Wiederholung des gleichen Wortes in verschiedenen Kasus, die Gebilde derart, daß eine Aussage im folgenden Satze wieder aufgenommen wird als etwa Hauptverb und Absolutiv, der Parallelismus, gleiches Wortgut in Frage und Antwort, die Wiederholung von Anfangs- und Schlußwörtern in aneinandergereihten Sätzen, Reihen abgetönter Wörter, die aufs Ganze gesehen doch ungefähr in gleiche Richtung des Inhaltes fallen. Schließlich werden die stehenden Wendungen erörtert, Gruppen und Redewendungen bei Ortswechsel, dem Besuche Buddhas, bei Einladung und Bewirtung und dem Auftreten Buddhas als Lehrer und Bekehrer.

Im 2. Teile wird dargestellt, welche Besonderheiten die Prosa besagter Sanskrittexte den Pāli-Parallelen gegenüber aufweist, und zwar bezüglich der Kompositions- und Reihenbildungen, kleinerer Zusätze im sanskritischen Wortlaute gegenüber dem Pāli — Gegenbeispiele sind angegeben —, der Wortwahl, des Austausches sinngleicher Wörter bei Wahrung des Anlautes, dessen nicht mehr sinngleicher Wörter und noch wesentlich stärkerer Abweichungen bei doch erhalten gebliebenen lautlichen Anklängen.

Der 3. Teil fügt die behandelten Erscheinungen an die außerbuddhistischer Sanskrittexte an,

grenzt sie gegen die Poetik ab und umreißt ihr Wesen.

In Anhänge verwiesen sind ein Literaturverzeichnis, eines der wichtigsten Sanskritwörter, ein alphabetisch geordnetes stehender Wendungen und Wortreihen. Mancher hätte es wohl als die Benutzung des Buches erleichternd dankbar empfunden, wäre ihm noch ein Verzeichnis der behandelten Stellen beigegeben worden.

Die Hauptergebnisse dieser Untersuchung glaube ich in folgende Aussagen zusammenfassen zu dürfen:

Macht die Pāli-Fassung auch nicht den ursprünglichen Textzustand aus, so steht sie diesem doch näher als die ins Sanskrit umgesetzte der Sarvāstivādin-Schule des Buddhismus.

Beobachtet man die verwendeten Stilmittel, so weisen diese, wie etwa die Alliteration, auf, wie Einzelteile längerer Gefüge in sich verkoppelt sind.

Im Laufe der Zeit erstarrte die Fähigkeit zum sprachlichen Ausdruck in schematisch festen Gerüsten. Wo einmal etwas aus dem Herkömmlichen Herausfallendes berichtet werden sollte, bestand Gefahr, daß die Ausdrucksweise in die fest ausgestanzten Formeln verfiel.

Die Wahl des Ausdruckes in den Sanskritfassungen verrät ein gewisses ästhetisches Feingefühl.

Bezeichnend für den Erzählungsstil dieser Sanskritwerke ist, daß beim gleichen Ablauf eines Geschehens die Aussage wörtlich wiederholt wird. Für Lehrtexte dagegen ist es die Wiederholung kunstvoller Gefüge paralleler Sätze, als Spiegel dessen, daß die Lehre ewig unverändert bleibt.

Die früheren buddhistischen Prosatexte lassen sich stilistisch zunächst von ihrem Charakter als gesprochene Rede her erschließen.

Rhetorische Mittel einzusetzen wurde deshalb notwendig, weil die neu aufgekommene buddhistische Predigt sich an alle wandte, nicht nur mehr an esoterische Kreise.

Die Wiederholungen dienten in schriftloser Zeit dem, daß der Hörer durch die dadurch bewirkte Gliederung den Vortrag leichter aufzufassen vermöchte, für den Vortragenden aber dazu, den Wortlaut leichter dem Gedächtnisse einzuprägen.

Der Vf. scheut keine Mühe, die Stilmittel dieser Werke einzufangen, sie genau zu beschreiben, gegeneinander abzusetzen und ihren ästhetischen oder rhetorischen Wert auszumachen. Es ist schön, daß dieser seit Oldenberg nicht wieder aufgegriffene Gegenstand erneut aufs Tapet kommt. Die sprachlichen Erscheinungen werden mit aller Vorsicht abgewogen. Das Ganze ins Auge gefaßt lassen sich, glaube ich, gegen die stilkritischen Ausführungen keine Einwendungen erheben.

Soweit die Überlieferungsgeschichte buddhistischer Werke einbezogen wird, Tatbestände des behandelten Stiles abzuleiten, wird dagegen vielleicht nicht jeder meinen, daß der Brückenbogen so fest geschlossen sei.

Stempelförmige Aussagen begegnen gewiß auch in buddhistischem Schrifttum, das, soviel heute zu sehen, oh und je in sanskritisches Wortgewand gekleidet war

wie etwa die Prajñāpāramitā-Literatur. Durch die hier behandelten Werke kommen wir über volkssprachliche Ausdrucksweisen indes nicht hinaus. Sind sie doch, wie v. Simson es selbst ausspricht, ins Sanskrit umgesetzt. Dies geschah aber, soweit ich sehe, aus einer Prakritquelle, und zwar schriftlich. Eine Wortform wie *Bhivadana* (S. 78, Z. 1 von unten) = Pāli *Isipatana* = sonstigem sanskritischen *Rṣipatana* läßt sich nicht aus einem Hörfehler (S. 136) erklären, sondern nur so, daß die in der Quelle vorliegende prakritische Namensform auf *-vadana* bei schriftlicher Übersetzung ins Sanskrit stehen blieb und weitergeschleppt wurde, wie immer dies Versehen begründet sein mag. Das unmittelbar lauffolgende *Mṛgadāpa* = Pāli *Mṛgadāya*, skt.: *Mṛgadāva*, setzt eher prakritisches *-dāva* als *-dāya* voraus, wenn man daneben *Pāpā* für sonstiges *Pāvā* (S. 127, Z. 2 von unten) stellt. Bei *-dāpa* vertat sich der Übersetzer. Er verhörte sich dabei gewiß nicht, sondern schrieb. Ich räume gerne ein, daß v. Simson das Wort Sanskrit, diese buddhistischen Quellen zu bezeichnen, als bequemes Etikett verwendete, nur bleiben wir in diesen Texten in einer Volkssprache, was den Ausdruck angeht. Da somit diese hier behandelten Sanskritquellen über das geschriebene Wort entstanden, können sie nicht der gedächtnismäßigen Überlieferung entstammen, und weil Irrtümer der aufgezeigten Art sich nicht aus Hörfehlern erklären lassen, muß auch die über setzte Prakritquelle schriftlich dem Übersetzer vorgelegen haben.

Daß im 3. Jh. v. Chr. auf dem indischen Festlande geschrieben wurde, und zwar ein Erkleckliches, erweisen die Aśoka-Inschriften. Daß dies nur zu weltlichen Zwecken geschah, bewies bislang noch niemand. Keiner bezweifelt heute mehr, daß der Pāli-Kanon, unbeschadet in welchem Ausmaße, Māgadhī-Quellen voraussetzt. Es ist auch sicher, daß die Sarvāstivādin-Texte, welche v. Simson in seinem Buche behandelt, ins Sanskrit umgesetzt wurden aus einer prakritischen Sprache. Wenn dies alles mit gedächtnismäßig bewahrten Werken in mündlicher Überlieferung geschah, ist dies eine so erstaunliche Leistung, daß sie unglauhaft wird.

Sehe ich recht, dann spitzt sich dieser gesamte Bereich auf eine ganz andere Frage zu, nämlich die, ob Pāpinis Grammatik ohne schriftliche Aufzeichnungen entstanden sein kann. Er wird, soweit mir bekannt, jetzt ins 5. Jht. v. Chr. gesetzt. Wenn dieser geniale Grammatiker seine Feststellungen an gedächtnismäßig bewahrten Werken traf, habe er sie nun selbst auswendig gekonnt oder den Stoff aus mündlicher Überlieferung anderer ausgezogen, ja selbst wenn er dies nur aus der lebenden Sprache tat, die Ergebnisse sammelte, zu einem Ganzen ordnete, und ohne sich schriftlicher Aufzeichnungen zu bedienen, dies alles nur mit seinem Gedächtnis vollbrachte, das Ganze dann darin bewahrte und mündlich weitergab, dann ist dem gegenüber die Geburt Athenes aus Zeus' Haupte kein Wunder mehr.

Um auf v. Simsons Buch zurückzukommen, scheint es mir etwas offen zu stehen, ob und wie weit wir an mündlich überlieferte Werke der Buddhisten herankommen können, daraus Stileigentümlichkeiten vorliegender schriftlich entstandener Texte abzuleiten.

Der Vergleich mit anderen primären Sanskritwerken wirft, wie mich bedünkt, noch eine andere Frage auf. v. Simson behandelt die ausgestanzten Klischees eingehend, er meint, sie träten auch deshalb in die Texte ein, um den Text leichter für das Gedächtnis einprägsam zu gestalten.

Bleiben wir schon innerhalb buddhistischer Kreise, dann scheint sich mir doch eine beträchtliche Spannung insofern zu ergeben, als Buddhisten — ich erinnere an deren Erkenntnistheoretiker und Logiker — Werke verfaßten, und zwar auf Sanskrit, deren Leitsätze bestimmt waren, auswendig gelernt und gedächtnismäßig bewahrt zu werden. Diese zeichnen sich durch ihre geschlossene Kürze aus, die jedes entbehrliche Wort vermeidet, und dies eben, weil sie auswendig zu lernen waren. Dann stellt sich aber als merkwürdiger Sach-

verhalt heraus, daß einerseits die aufgeschwemmte Fülle als Gedächtnisstütze diente, auf der anderen dagegen die äußerste Knappheit im Ausdruck für zweckmäßig erachtet wurde, einen Wortlaut im Gedächtnisse festzuhalten. Selbst die Schreiber wurden dieser Ergrüßung müde und kürzten ab, was die ewige Gleichheit der Lehre ausdrücken sollte. Wie diese beiden gegensätzlichen Verfahrensweisen zueinander stehen, ist mir nicht eben durchsichtig. Der eine oder andere wäre wohl für ein aufklärendes Wort dankbar gewesen.

Nun, solche geschichtlichen Dinge berühren die Ausführungen v. Simsons nur am Rande mit.

Corrigenda zu Glaserapp-Stiftung  
Band 26,1: Kl. Schriften Weller:

Auf S. 105 sind 2 Zeilen Anm.  
zu S. 104 unten zu ergänzen:

. . . eben dieser ausgelassenen Textstelle  
gehört. Vgl. Cowell, S. 267, Fußn. §.