

**GLASENAPP-STIFTUNG  
BAND 26**

**FRIEDRICH WELLER  
KLEINE SCHRIFTEN**

**2. HALBBAND**

**FRANZ STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH  
STUTT GART 1987**

**FRIEDRICH WELLER**

**KLEINE SCHRIFTEN**

**HERAUSGEGEBEN VON  
WILHELM RAU**

**2. HALBBAND**



**FRANZ STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH  
STUTT GART 1987**

## INHALTSVERZEICHNIS

### 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 Dharmasaṃgraha. Mit einem Anhang über das Lakḥaṇasuttanta des Dīghanikāya. Leipzig 1923. [Leipzig Phil. Habilitationsschrift 1922]. . . . . 945
- Kāśyapaparivarta 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 Kāśyapaparivarta. 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

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. 2 (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

## 5. Verschiedenes

- FILLIOZAT, JEAN: Le Kumāratantra 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**

**ZWEITER HALBBAND**

## BUDDHAS LETZTE WANDERUNG

## AUS DEM CHINESISCHEN

übersetzt von

Friedrich Weller, Leipzig

Kanon des von Buddha verkündeten langen Āgama, 2. Kapitel, übersetzt von Buddhayaśas in Gemeinschaft mit Tṣu Fo-nien in den Jahren<sup>1</sup> (der Regierungsperiode) xung-ši<sup>2</sup> der Späteren Ts'in<sup>3</sup>. Des ersten Teiles zweiter Lehrtext: Die Wanderung; erster Abschnitt.

i, So habe ich gehört:

1) Einmal weilte der Buddha auf dem Gṛdhra-kūṭa-Berge bei Rājagṛha mit einer grossen Schar von Bhikṣu, 1250 Mann, zusammen.

ii, 1) Damals wollte der König von Magadha, Ajātaśatru, die Vṛjji angreifen. 2) Sprach (doch) der König bei sich in Gedanken: "Wenn jene auch tapfer und mannhaft sind, die Bevölkerung (auch) heldenhaft ist, so reicht das doch noch (lange) nicht hin, es mir zu erschweren, sie in Besitz zu nehmen."<sup>4</sup>

1) Hier fehlt die Jahreszahl. Vgl. B. NANJIO, Catalogue, Nr. 545.

2) 399 — 416.

3) In den Ausgaben der Sung-, Yüan- und Ming-Dynastie steht: "übersetzt von dem Gesetzeslehrer des Tripitaka (aus) der Ts'in-Dynastie (derer von) Iao Buddhayaśas ..." (Taishō-Tripitaka, i, S. 11, Anm. 3), in den Shōgo-zō Handschriften steht dasselbe, nur bieten sie: "der späteren Ts'in". Das kommt auf dasselbe hinaus, da die späteren Ts'in eben den Familiennamen Iao trugen.

4) Ich lese statt 有 der Textausgabe 有 mit SYM — so werde ich weiterhin die Gruppe von Texten aus der Sung-, Yüan- und Ming-Dynastie abkürzen. Sämtliche Angaben sind den Anmerkungen der Taishō-Ausgabe des Tripitaka entnommen.

iii, 1) Da befahl der König Ajātaśatru seinem Grossminister Varṣakāra<sup>5</sup>, einem Brāhmaṇa, und sprach zu ihm: "Geh du an den Gṛdhra-kūṭa-Berg zum Erhabenen<sup>6</sup> hin, bringe in meinem Namen zu den Füssen des Erhabenen Verehrung dar und befrage ihn und erkundige dich, ob des Erhabenen Befinden unbeschwert und glücklich, er wohlauf und gut bei Kräften sei!<sup>7</sup> 2) Sag weiter (zu ihm): 'Erhabener! Die Leute im Lande der Vṛjji sind voller Selbstvertrauen auf ihre Tapferkeit und Mannhaftigkeit, die Bevölkerung ist heldenhaft. 3) (Da) sie meinem Gebote nicht untertan sind, will ich sie angreifen. 4) (Noch) habe ich mich (aber) beim Erhabenen nicht erkundigt, was er zu gebieten hat'. 5) Wenn er etwas anordnet<sup>8</sup>, (so) präge (es) dir gut ein, damit du ja nichts (davon) auslässt, sondern du es mir berichtest, wie du es gehört hast. 6) Was ein Tathāgata sagt, ist ganz sicher nicht falsch."

iv, 1) Als der Grossminister Varṣakāra die Weisung des Königs erhalten hatte, bestieg er sogleich einen kostbaren Wagen und begab sich zum Gṛdhra-kūṭa-Berge hin. 2) Als er die Stelle erreicht hatte, wo der Wagen halten musste, stieg er vom Wagen herab, ging zu Fuss zum Erhabenen hin, und nachdem er sich nach seinem Wohlbefinden erkundigt hatte, setzte er sich ihm zur Seite nieder. 3) (Dann) sprach er zum Erhabenen: "Der König von Magadha, Ajātaśatru, neigt sich mit seinem

5) 禹舍. Ich bin mir nicht klar darüber, ob diese Namensform, neben der in anderen Texten noch 兩舍 steht (Chizen AKANUMA 赤沼智善, Indo-bukkyō-koyū-meishi-jiten 印度佛教固有名詞辭典) wirklich lautliche Umschrift von Varṣa-(kāra) ist, oder ob nur der erste Bestandteil lautliche Umschrift, der zweite Übersetzung ist. Im zweiten Falle müsste ein indisches -āgāra den zweiten Bestandteil des Namens ausgemacht haben. Unterstellt man, dass beide Teile des Namens als lautliche Umschrift zu werten sind, so werden die Schwierigkeiten nicht geringer, die Dinge zu erklären. Denn es erhebt sich dann sofort die Frage, warum ein Wort mit palatalem Anlaute (śja, KARLGREN, Analytic Dictionary, Nr. 863) zur Wiedergabe des zerebralen -ṣa verwendet wurde, wo doch dafür deckende Lautungen im Chinesischen da waren (KARLGREN, Études sur la phonologie chinoise, S. 716, Nr. 65). Hat man hier an eine Māgadhī-Form valiśa-( = varṣa) zu denken? Noch weniger als diesen zweiten Bestandteil kann ich den ersten erklären, ist doch die Aussprache von 禹 (兩 ist Übersetzung von varṣa-) im 6. Jahrhundert n. Chr. jju gewesen (KARLGREN, Analytic Dictionary, Nrn. 1324 und 1326). Trotz all dieser Unsicherheit steht die Gleichung sachlich fest.

6) Bhagavant. Der chinesische Ausdruck entspricht eigentlich sanskritischem lokajyeṣṭha, steht aber oft für bhagavant.

7) 遊步強耳. Wörtlich heisst der Ausdruck: "ob sein wandelndes Schreiten kraftvoll sei".

8) 教誡. Pāli xvi, 1, 2: vyākaraṭi.

Haupte vor Buddhas Füßen zur Erde, fragt in Ehrerbietung und ist besorgt darum<sup>9</sup>, ob dein Befinden unbeschwert und glücklich ist, du wohl auf und gut bei Kräften bist. 4) Weiter (lässt) er dem Erhabenen sagen: 'Die Leute im Reiche der Vṛjji sind voll Selbstvertrauen auf ihre Tapferkeit und Mannhaftigkeit, die Bevölkerung ist heldenhaft. 5) (Da) sie (jedoch) meinem Gebote nicht untertan ist, will ich sie angreifen. 6) (Noch) habe ich mich aber beim Erhabenen nicht erkundigt, was er zu gebieten hat.'

v, 1) Damals befand sich Ānanda hinter dem Erhabenen, hielt einen Fächer in der Hand und fächelte Buddha. 2) (Da) sprach Buddha zu Ānanda: "Hast du gehört, dass die Leute im Reiche der Vṛjji sich häufig miteinander versammeln, die Staatsgeschäfte<sup>10</sup> zu beraten?" 3) Er entgegnete: "Das habe ich gehört." 4) (Darauf) sprach Buddha zu Ānanda: "Wenn sie das Vermögen, werden Alt und Jung einträchtig sein, ihre Entwicklung wird einen immer grösseren Aufschwung nehmen, ihr Reich wird lange gesichert bestehen, und es wird keinen geben, der ihm durch einen Einfall Schaden zufügen könnte."

5) "Ānanda! Hast du gehört, dass die Leute im Reiche der Vṛjji, Fürst und Untertanen, einträchtig sind, und Hoch und Niedrig sich gegenseitig ehren?" 6) Er entgegnete: "Das habe ich gehört." 7) "Ānanda! Wenn sie das Vermögen, werden Alt und Jung einträchtig sein, ihre Entwicklung wird einen immer grösseren Aufschwung nehmen, ihr (11<sup>b</sup>) Reich wird lange gesichert bestehen, und es wird keinen geben, der ihm durch einen Einfall Schaden zufügen könnte."

8) "Ānanda! Hast du gehört, dass die Leute im Reiche der Vṛjji das Gesetz hochhalten, sie die Satzungen des Herkommens ehrfürchtig zu achten verstehen<sup>11</sup> und sie sich nicht davon abwenden?" 9) Er entgegnete: "Das habe ich gehört." 10) "Ānanda! Wenn sie das Vermögen, werden Alt und Jung einträchtig sein, ihre Entwicklung wird einen immer grösseren Aufschwung nehmen, ihr Reich wird lange gesichert bestehen, und es wird keinen geben, der ihm durch einen Einfall Schaden zufügen könnte."

11) "Ānanda! Hast du gehört, dass die Leute im Reiche der Vṛjji ihre Eltern in kindlichem Gehorsam betreuen, sie ehrfürchtig ihren Lehrern<sup>12</sup> gehorchen?" 12) Er entgegnete: "Das habe ich gehört." 13)

9) 慇懃. Vgl. zur Übersetzung unten S. 20 c 8 = clxxii, 3.

10) 正事 = 政事.

11) 曉忘.

12) 師長. Pāli xvi, 1, 4 hat statt dessen: mahallaka. Vgl. Mon. Ser. II, 363. Der chinesische Ausdruck könnte an sich auch heissen: "Lehrer (und Älteste)".

"Ānanda! Wenn sie das Vermögen, werden Alt und Jung einträchtig sein, ihre Entwicklung wird einen immer grösseren Aufschwung nehmen, ihr Reich wird lange gesichert bestehen, und es wird keinen geben, der ihm durch einen Einfall Schaden zufügen könnte."

14) "Ānanda! Hast du gehört, dass die Leute im Reiche der Vṛjji ihre Ahnentempel in Ehren halten und sie den Manen<sup>13</sup> ihre Verehrung erweisen?" 15) Er entgegnete: "Das habe ich gehört." 16) "Ānanda! Wenn sie das Vermögen, werden Alt und Jung einträchtig sein, ihre Entwicklung wird einen immer grösseren Aufschwung nehmen, ihr Reich wird lange gesichert bestehen, und es wird keinen geben, der ihm durch einen Einfall Schaden zufügen könnte."

17) "Ānanda! Hast du gehört, dass bei den Leuten im Reiche der Vṛjji die Frauenzimmer aufrichtig, sauber und frei von Schmutz sind, sie nicht einmal im Scherze zu einer Lüge<sup>14</sup> greifen?" 18) Er entgegnete: "Das habe ich gehört." 19) "Ānanda! Wenn sie das Vermögen, werden Alt und Jung einträchtig sein, ihre Entwicklung wird einen immer grösseren Aufschwung nehmen, ihr Reich wird lange gesichert bestehen, und es wird keinen geben, der ihm durch einen Einfall Schaden zufügen könnte."

20) "Ānanda! Hast du gehört, dass die Leute im Reiche der Vṛjji die Śramaṇa verehrungsvoll betreuen, welche die Sittengebote<sup>15</sup> ehrfürchtig auf sich genommen haben, die darauf sehen und achten, sie zu halten und ihrer zu pflegen, ohne (darin) je lässig geworden zu sein?" 21) Er entgegnete: "Das habe ich gehört." 22) "Ānanda! Wenn sie das Vermögen, werden Alt und Jung einträchtig sein, ihre Entwicklung wird einen immer grösseren Aufschwung nehmen, ihr Reich wird lange gesichert bestehen, und es wird keinen geben, der ihm durch einen Einfall Schaden zufügen könnte."

vi, 1) Da sprach der Grossminister Varṣakāra zu Buddha: "Ist der Bevölkerung jenes Reiches schon nicht beizukommen, wenn sie (auch nur) ein (es der) sieben Dinge befolgen, wieviel weniger, wenn es gar alle sieben sind! 2) Da der Staatsgeschäfte viele sind, bitte ich, mich [jetzt]<sup>16</sup> verabschieden und zurückkehren zu dürfen." 3) (Darauf) sprach Buddha: "Tu, wie es dir beliebt!"

13) 鬼神. Vielleicht auch: "Götter". Vgl. Anm. 562.

14) Vgl. Kācāyapaparivarta, § 4: mṛṣāvādaṃ na bhāṣate/antamaśa hāsyaprekṣyam api.

15) śīla.

16) Fehlt SYM, Shōgo-zō-Mss.

17) Die chinesische Wendung entspricht Pāli: yassa dāni tvaṃ brāhmaṇa kalam maññasi.

4) Da erhob sich Varsakāra sogleich von seinem Sitze, umwandelte den Buddha nach rechts herum dreimal, verbeugte sich unter Zusammenlegen der Hände vor der Brust und ging von dannen.

vii, 1) Nicht lange, nachdem er fortgegangen war, sprach Buddha zu Ānanda: "Gebiete du allen Bhikṣu in der Umgebung von Rājagṛha, sich ausnahmslos in der Predigthalle<sup>18</sup> zu versammeln." 2) Er entgegnete: "Jawohl!" 3) Darauf ging er sogleich nach der Stadt Rājagṛha und liess die Bhikṣu sich versammeln. 4) Als sie restlos in der Predigthalle zusammengekommen waren, sprach er zum Erhabenen: "Die Bhikṣu haben sich versammelt, der Edle<sup>19</sup> tue nach seinem Belieben!"

\*

\*   \*   \*

viii, 1) Da erhob sich der Erhabene sogleich von seinem Sitze, ging in die Halle zur Auslegung der Lehre und setzte sich auf bereitetem Sitze nieder. 2) (Darauf) sprach er zu den Bhikṣu: "Ich will euch sieben Dinge verkünden, die nicht aufzugeben<sup>20</sup> sind. Hört wahrhaft zu! Hört wahrhaft zu! Bedenkt es wohl!" 3) Da sprachen die Bhikṣu zu Buddha: "Gewiss, Erhabener! Voller Sehnsucht freuen wir uns darauf, wir wollen zuhören."

4) Da sprach Buddha zu den Bhikṣu: "Unter den sieben Dingen, die nicht aufzugeben sind, heisst das erste:

5) Versammelt euch häufig, um den richtigen Sinn (der Lehre) auszulegen und zu erörtern. Dann werden Alt und Jung einträchtig sein, und die Lehre kann nicht verfallen.

6) Das zweite heisst: Wenn Hoch und Niedrig einträchtig verbunden sind, (die einen den anderen) ehrfürchtig gehorchen, sie nicht aufsässig sind, dann werden Alt und Jung einträchtig sein, und die Lehre kann nicht verfallen.

7) Das dritte heisst: Wenn ihr in Ehrfurcht die Lehre befolgt, ihr die Gesetzesbestimmungen ehrfürchtig zu achten versteht, sie nicht übertretet, dann werden Alt und Jung (11<sup>e</sup>) einträchtig sein, und die Lehre kann nicht verfallen.

18) Wörtlich: "Halle (zur) Erklärung (der) Lehre (dharma)". = Pāli: upaṭṭhānasālā. Zum Pāli-Ausdrucke vgl. FRANKE, Übersetzung des Dighanikāya, S. 182, Anm. 3. Im chinesischen Texte wechselt 講堂, d. h. "Erklärungshalle", mit 講法堂.

19) ārya. Jedenfalls entspricht dies gewöhnlich dem chinesischen Ausdrucke.

20) Pāli: aparihāniya, chin. 不退法.

8) Das vierte heisst: Wenn Bhikṣu da sind, welche kraftvoll die Gemeinde zu schützen vermögen, die von vielen geachtet sind<sup>21</sup>, (so) sollen (die) ehrfürchtig betreut werden. Dann werden Alt und Jung einträchtig sein, und die Lehre kann nicht verfallen.

9) Das fünfte heisst: Wenn ihr besonnen eure Gedanken hütet und ihr kindlichen Gehorsam<sup>22</sup> und Ehrfurcht an die erste Stelle setzt, dann werden Alt und Jung einträchtig sein, und die Lehre kann nicht verfallen.

10) Das sechste heisst: Wenn ihr einen lautereren Brahmawandel befolgt, ihr einer Lebensführung in sinnlichem Begehren<sup>23</sup> nicht nachgebt, dann werden Alt und Jung einträchtig sein, und die Lehre kann nicht verfallen.

11) Das siebente heisst: Wenn ihr den anderen voran und euch selbst hintan stellt, ihr nicht nach Ruhm und Vorteil giert, dann werden Alt und Jung einträchtig sein, und die Lehre kann nicht verfallen."

ix, 1) (Dann) sprach Buddha zu den Bhikṣu: "Es gibt noch weitere sieben Dinge, welche bewirken, dass die Lehre mehr und mehr gedeiht und nicht dahinschwindet<sup>24</sup>.

2) Das erste ist dies: Wenn ihr Freude habt an geringer Geschäftigkeit, ihr es nicht liebt, viel(erlei) zu tun, dann gedeiht die Lehre mehr und mehr, und sie schwindet nicht dahin.

3) Das zweite ist dies: Wenn ihr Freude daran habt, still zu sein, ihr es nicht liebt, viel zu reden.

4) Das dritte ist dies: Wenn ihr sparsam seid mit Schlafen, ihr nicht dumpfen Geistes seid<sup>25</sup>.

5) Das vierte ist dies: Wenn ihr einer Gesellschaft nicht nutzlose Dinge sagt.

6) Das fünfte ist dies: Wenn ihr euch selbst nicht einer Untugend rühmt.

7) Das sechste ist dies: Wenn ihr mit bösen Menschen keine Gesellschaft pflegt.

21) 多衆知識, wohl abhijñātābhijñāta. Vgl. Asia Major V, 118, Anm. 1. Im Japanischen bezeichnet der Ausdruck: chishiki allerdings einen gelehrten Priester. Ich glaube aber, dass diese Bedeutungsentwicklung die von mir angesetzte Gleichung nicht widerlegt. Entspricht im Pāli-Texte xvi, 1, 7: rattaññū?

22) 孝敬.

23) 欲慾.

24) Der chinesische Text wechselt im Ausdrucke, im Pāli steht xvi, 1, 7 wieder: aparihāniya.

25) 昏昧.

8) Das siebente ist dies: Wenn ihr euch freut an stillen, einsamen, abgeschlossenen Orten in Berg und Wald.

9) Wenn ihr, Bhikṣu, so beschaffen seid, dann wird die Lehre mehr und mehr gedeihen, sie wird nicht dahinschwinden."

x, 1) (Dann) sprach Buddha zu den Bhikṣu: "Es gibt noch sieben weitere Dinge, welche bewirken, dass die Lehre mehr und mehr gedeiht und nicht dahinschwindet.

2) Welches sind die sieben?

3) Das erste ist: Glauben haben; zu glauben an den Tathāgata, den höchst Wahrhaftigen<sup>26</sup>, den völlig Erleuchteten" — die zehn Begriffe sind vollständig anzugeben<sup>27</sup>.

4) Das zweite ist: Scham kennen; sich seiner eigenen Mängel zu schämen.

5) Das dritte ist: Schande kennen; seine schlechten Handlungen zu verabscheuen<sup>28</sup>.

6) Das vierte ist: gelehrt sein; was sie gelernt haben, das sei am Anfange, in der Mitte und am Ende trefflich, sein Sinn und seine Würze<sup>29</sup> seien tief und geheimnisvoll, vollendet sei es an einem lauterem, fleckenlosen Brahmawandel.

7) Das fünfte ist: Angespantheit im asketischen Lebenswandel<sup>30</sup>: das Böse auszutilgen, das Gute zu pflegen, es eifrig zu üben und es nicht aufzugeben.

8) Das sechste ist: Was man früher gelernt hat, womit man vertraut ist<sup>30a</sup>, im Gedächtnisse zu bewahren und nicht zu vergessen.

9) Das siebente ist: die Weisheit zu meistern<sup>31</sup>: das Gesetz zu kennen, dass, was geboren wird, vergeht<sup>32</sup>; rasch auf das Wesentliche

26) Das chinesische 至真 kann dem ganzen Zusammenhange nach nur arhant sein. Vgl. Behrsing, Asia Major, vii, Anm. 211 (Sonderausgabe, S. 89).

27) Mahāvvyutpatti 1, 1 — 10. Literatur bei BEHRING, a. a. O., S. 88.

28) Pāli xvi, 1, 8 entsprechen: hirimā und otappi den Nrn. 2 und 3.

29) 味 = vyañjana. Es entspricht: sattha savyañjana (D. ii, 40, S. 62). Die chinesische Übersetzung geht offensichtlich von der Bedeutung: "Brühe, Beilage zu einem Gerichte" aus. Der Ausdruck wird sonst gewöhnlich aufgefasst als: "mit Form versehen, in eine gute Form gekleidet".

30) duṣkaracaryā.

30a) 習, wörtlich: "geübt". Ich glaube, dass der chinesische Ausdruck: bhāvita entspricht.

31) 修習, ROSENBERG, Introduction, 37 c 19 ff.

32) यम किञ्चित्समुदायधर्माणं सर्वयमं तदनिरोधधर्माणं.

des Weisen loszugehen, (nämlich) Schluss zu machen mit allen Wurzeln des Leides.

10) Wenn sieben solche Dinge da sind, dann wird die Lehre mehr und mehr gedeihen, sie wird nicht dahinschwinden."

xi, 1) (Dann) sprach Buddha zu den Bhikṣu: "Es gibt<sup>33</sup> noch weitere sieben Dinge, welche bewirken, dass die Lehre mehr und mehr gedeiht und nicht dahinschwindet.

2) Welches sind die sieben?

3) Das erste ist: Ehrfurcht vor Buddha haben.

4) Das zweite ist: Ehrfurcht vor der Lehre haben.

5) Das dritte ist: Ehrfurcht vor dem Saṅgha haben.

6) Das vierte ist: Ehrfurcht vor den Sittengeboten haben.

7) Das fünfte ist: Ehrfurcht vor der geistigen Sammlung<sup>34</sup> haben.

8) Das sechste ist: Vater und Mutter ehrfürchtig gehorchen.

9) Das siebente ist: Die Nicht-Lässigkeit in Ehren halten.

10) Wenn sieben solche Dinge da sind, dann wird die Lehre mehr und mehr gedeihen, sie wird nicht dahinschwinden."

xii, 1) (Dann) sprach Buddha zu den Bhikṣu: "Gibt es noch weitere sieben Dinge, dann<sup>36</sup> gedeiht die Lehre mehr und mehr und schwindet nicht dahin.

2) Welches sind die sieben [Dinge]<sup>37</sup>?

3) Das erste ist: den Leib als unrein betrachten<sup>38</sup>.

4) Das zweite ist: die Speise als unrein betrachten<sup>39</sup>.

5) Das dritte ist: sich nicht an der Welt zu freuen<sup>40</sup>.

6) Das vierte ist: immer der Vorstellung des Todes eingedenk zu sein<sup>41</sup>.

33) Statt 於 ist mit den Shōgo-zō-Mss. 有 zu lesen.

34) samādhi.

35) 放逸 = pramāda. Vgl. Anguttaranikāya, Bd, iv, S. 28, Z. 6: appamādagāravatā.

36) Hier steht im Chinesischen 則 statt des Sonstigen 令.

37) Das eingeklammerte Wort fehlt in SYM.

38) Pāli xvi, 1, 10 entspricht asubhasaññā. Vgl. zum Ganzen BEHRING, Asia Major, vii, Nr. 7 und Anm. 333 (Sonderausgabe, S. 21).

39) Dafür fehlt im Pāli die Entsprechung, statt des Ausdruckes im chinesischen Texte steht im Pāli wohl pahānasaññā. Vgl. D. xxxiv, 2, 3 (viii): āhāre paṭikūlasaññā.

40) Pāli xvi, 1, 10: virāgasaññā. Genauer entspricht D. xxxiv, 2, 3, (viii): sabbaloke anabhiratisaññā.

41) Pāli xvi, 1, 10 entspricht wohl: nirohasaññā. Genauer entspricht D. xxxiv, 2, 3 (viii) maraṇasaññā.

7) Das fünfte ist: die Vorstellung von der Nichtewigkeit aufrecht zu erhalten<sup>42</sup>.

8) Das sechste ist: die Vorstellung, dass die Nichtewigkeit Leid ist<sup>43</sup>.

9) Das siebente ist: die Vorstellung, dass das Leid nicht (das) Ich ist<sup>44</sup>.

10) (Wenn) sieben solche Dinge (da sind), dann wird die Lehre mehr und mehr gedeihen, sie wird nicht dahinschwenden." (12<sup>a</sup>)

xiii, 1) (Dann) sprach Buddha zu den Bhikṣu: "Gibt es noch weitere sieben Dinge, dann gedeiht die Lehre mehr und mehr und schwindet nicht dahin.

2) Welches sind die sieben<sup>45</sup>?

3) Das erste ist: die Besonnenheit als zur Erreichung der völligen Erleuchtung notwendige Voraussetzung pflegen, welche auf der Abgeschlossenheit beruht, (auf) Wunschlosigkeit, zum Herauskommen aus dem Wandel durch die Wiedergeburten führt, und ohne Wirken ist<sup>46</sup>.

4) Das zweite ist: das Erforschen der Lehre als zur Erreichung der völligen Erleuchtung notwendige Voraussetzung pflegen<sup>47</sup>.

5) Das dritte ist: die Energie als zur Erreichung der völligen Erleuchtung notwendige Voraussetzung pflegen<sup>48</sup>.

6) Das vierte ist: die Freudigkeit als zur Erreichung der völligen Erleuchtung notwendige Voraussetzung pflegen<sup>49</sup>.

7) Das fünfte ist: die Gelassenheit als zur Erreichung der völligen Erleuchtung notwendige Voraussetzung pflegen<sup>50</sup>.

8) Das sechste ist: die geistige Sammlung als zur Erreichung der völligen Erleuchtung notwendige Voraussetzung pflegen<sup>51</sup>.

42) Pāli xvi, 1, 10: *aniccasaññā*.

43) D. xxxiv, 2, 3 (viii): *anicce dukkhasaññā*. Pāli xvi, 1, 10 hat statt dessen: *ādinavaññā*.

44) D. xxxiv, 2, 3 (viii): *dukkhe anattasaññā*. Pāli xvi, 1, 10 hat nur *anattasaññā*.

45) Dieser Ausdruck ist in den Shōgo-zō-Mss. unter Umänderung der Wortgebung an die falsche Stelle gerutscht.

46) Vgl. Pāli xvi, 1, 9; *Samyuttanikāya*, Bd. v, S. 62. 兩靜 = *vivekanissita*, 無欲 = *virāganissita*, 出要 = *nirodhanissita*, 無爲 = *vossaggapariṇāmi*.

47) *dhammavicayasambojjhaṅga*.

48) *viriyasambojjhaṅga*.

49) *pitisambojjhaṅga*.

50) *passadhisambojjhaṅga*.

51) *samādhisambojjhaṅga*.

9) Das siebente ist: das Sich in Hut Halten als zur Erreichung der völligen Erleuchtung notwendige Voraussetzung pflegen<sup>52</sup>.

10) (Wenn) sieben solche Dinge (da sind), dann wird die Lehre mehr und mehr gedeihen, sie wird nicht dahinschwenden."

xiv, 1) (Dann) sprach Buddha zu den Bhikṣu: "Es gibt sechs Dinge, die nicht aufzugeben sind, die bewirken, dass die Lehre mehr und mehr gedeiht und nicht dahinschwindet.

2) Welches sind die sechs?

3) Das erste ist: in seinem Tun ständig Freundlichkeit zu üben, all die Lebewesen nicht zu verletzen<sup>53</sup>.

4) Das zweite ist: in seinen Worten Menschlichkeit und Freundlichkeit auszudrücken, keine bösen Reden zu verbreiten<sup>54</sup>.

5) Das dritte ist: in seinem Denken des Gedankens der Freundlichkeit eingedenk zu bleiben, nicht Gedanken, (andere) zu schädigen, im Herzen zu hegen<sup>55</sup>.

6) Das vierte ist: (nur) einen lauterer Gewinn zu erlangen, ihn mit allen gemeinsam zu haben, gleichmässig und ohne Unterschied<sup>56</sup>.

7) Das fünfte ist: die edlen Sittengebote zu halten, ohne Mangel und Lücke, frei von Schmutz, unbedingt feststehend und unverrückbar<sup>57</sup>.

8) Das sechste ist: den edlen (Heils)pfad zu seiner Ansicht zu machen, um die Fortdauer des Leides zu enden<sup>58</sup>.

9) (Wenn) sechs solche Dinge (da sind), dann wird die Lehre mehr und mehr gedeihen, sie wird nicht dahinschwenden."

xv, 1) (Dann) sprach Buddha zu den Bhikṣu: "Es gibt noch weitere sechs Dinge, welche bewirken, dass die Lehre mehr und mehr gedeiht und nicht dahinschwindet.

52) *upekkhāsambojjhaṅga*. Der Ausdruck ist also anders aufgefasst, als dies gewöhnlich geschieht, nämlich nicht in der Bedeutung "Gleichmut". Statt im Sinne "über etwas wegsehen, etwas übersehen" ist der Ausdruck aufgefasst als: "auf etwas, auf sich hinsehen".

53) Tun = 身 = *kāya*. Pāli xvi, 1, 11 weicht in der Wortgebung ab. Das gilt auch für die folgenden Absätze.

54) *mettaṃ vācikkammaṃ paccupaṭṭhāpessanti*, Pāli xvi, 1, 11.

55) *mettaṃ manokammaṃ paccupaṭṭhāpessanti*, Pāli xvi, 1, 11.

56) Pāli xvi, 1, 11 entspricht *lābhā dhammikā dhammaladdhā* dem Wesen nach.

57) Vgl. Pāli xvi, 1, 11: *yāni tāni silāni akhaṇḍāni acchiddāni* ...

58) Fortdauer des Leides = 苦際. Im Pāli-Texte xvi, 1, 11 entspricht inhaltlich: *yā 'yaṃ diṭṭhi ariyā niyyānikā* ...



- 2) Das erste ist: Buddhas eingedenk zu sein<sup>59</sup>.
- 3) Das zweite ist: der Lehre eingedenk zu sein<sup>60</sup>.
- 4) Das dritte ist: des Saṃgha eingedenk zu sein<sup>61</sup>.
- 5) Das vierte ist: Der Sittengebote eingedenk zu sein<sup>62</sup>.
- 6) Das fünfte ist: des Spendens eingedenk zu sein<sup>63</sup>.
- 7) Das sechste ist: der Götter eingedenk zu sein<sup>64</sup>.
- 8) Pflügt ihr dieses sechserlei Eingedenksein, dann wird die Lehre mehr und mehr gedeihen, sie wird nicht dahinschwinden."

\*

\*      \*

xvi, 1) Als sich zu der Zeit der Erhabene nach Gefallen in Rājagṛha aufgehalten hatte, redete er zu Ānanda und sprach: "Macht ihr euch alle fertig, ich will in den Bambushain<sup>65</sup> gehen." 2) Er entgegnete: "Jawohl!"

xvii, 1) Sogleich machte er<sup>66</sup> Gewand und Almosenschale fertig, und mit all der grossen (Mönchs)schar, welche dem Erhabenen folgte, kam er nach und nach<sup>67</sup> auf der Strasse von Magadha her in den Bambushain.

xviii, 1) Er ging in die Halle hinauf<sup>68</sup>, setzte sich nieder und sprach zu den Bhikṣu über die Sittengebote, die geistige Sammlung und die Weisheit<sup>69</sup>. 2) Wenn man die Sittengebote pflegte und (dadurch)

die geistige Sammlung erlangte, zeitigte das für einen eine grosse Frucht. 3) Wenn man die geistige Sammlung pflegte und (dadurch) das Wissen<sup>70</sup> erlangte, zeitigte das für einen eine grosse Frucht. 4) Wenn man das Wissen pflegte und (dadurch) das Herze<sup>71</sup> geläutert würde, erlangte man (dadurch) die völlige<sup>72</sup> Befreiung, machte Schluss mit den drei (weltlichen) Beeinflussungen<sup>73</sup>, der Beeinflussung durch die Sinnenlust, der Beeinflussung durch das Werden, der Beeinflussung durch das Nichtwissen. 5) Nachdem einer die Befreiung erlangt habe, entstehe ihm das Wissen um die Befreiung<sup>74</sup>, der Wandel durch die Wiedergeburt<sup>75</sup> sei zu Ende, der Brahmawandel ausgeführt<sup>76</sup>, was zu tun, sei getan<sup>77</sup>, man empfinde später kein Werden mehr<sup>78</sup>.

xix, 1) Als da der Erhabene nach Gefallen im Bambushaine gewelt hatte, sprach er zu Ānanda: "Macht ihr euch alle fertig, ich will nach der Stadt Pāṭaliputra gehen." 2) Er entgegnete: "Jawohl!"

xx, 1) Sogleich machte er Gewand und Almosenschale fertig, und mit all der grossen (Mönchs)schar, welche dem Erhabenen folgte, kam er auf der Strasse von Magadha her nach und nach an die Stadt Pāṭaliputra heran und setzte sich (da) unter einem Pāṭali-Baume nieder.

xxi, 1) Als da die Laienanhänger<sup>79</sup> hörten, dass Buddha mit all der grossen (Mönchs)schar von weither gekommen hier unter diesem Pāṭali-Baume angelangt war, da gingen sie sogleich alle miteinander zur Stadt hinaus. 2) Aus der Ferne erblickten sie den Erhabenen (12<sup>b</sup>) unter dem Pāṭali-Baume: seine Haltung war gerade<sup>80</sup>, alle seine Sinne

59) Vgl. zum Ganzen Aṅguttaranikāya iii, S. 284. buddhānussati.

60) dhammānussati.

61) saṃghānussati.

62) silānussati.

63) cāgānussati.

64) devānussati.

65) 竹園 = Veṇuvana. Pāli xvi, 1, 13 hat: ambalaṭṭhikā. Vgl. Brahmajālasūtra, ZII, x, 39.

66) Subjekt unsicher. Im Chinesischen fehlt natürlich ein Wort dafür. Da die Formel innerhalb unseres Textes nicht immer in ganz gleichem Zusammenhange gebraucht wird, ist es nicht möglich, sich sicher zu entscheiden.

67) 次, etwas wie anukrameṇa.

68) Ich übersetze nach der japanischen Interpunktion. Doch wird die aller Wahrscheinlichkeit nach irrig sein, es wird zu übersetzen sein: "er ging hin und setzte sich oben in der Halle nieder".

69) sila, samādhi, paññā.

70) Gegenüber früherem 慧 steht hier 智. Pāli xvi, 1, 14 steht immer: paññā.

71) citta.

72) 等 = Skrt. samyak. Pāli xvi, 1, 12 sammad eva ... vimuccati.

73) āsava. Der Reihe nach entsprechen: kāmāsava, bhavāsava, avijjāsava. diṭṭhāsava von Pāli xvi, 1, 12 fehlt.

74) vimuktijñāna.

75) saṃsāra.

76) 立 übersetzt niṭṭhita.

77) kataṃ karaṇiyaṃ.

78) punabbhava.

79) upāsaka.

80) 容貌端正, wohl ṛjugaṭra. Vgl. WELLER, chinesischer Dharmasaṃgraha, xlii, 18 (Index, S. 103). PELLLOT, T'oung-pao 1923, 120; Sutra des Causes et des Effets, S. 48, Note 4.

waren beruhigt<sup>81</sup>, er war aufs allerbeste bezähmt<sup>82</sup>, einem grossen Elefanten<sup>83</sup> vergleichbar, wie Wasser<sup>84</sup> klar und ohne Schmutz, die zweiunddreissig Haupt- und die achtzig Nebenmerkmale (welche den Buddha kennzeichnen,)<sup>85</sup> schmückten seinen Körper. 3) Als sie ihn erblickt hatten, freuten sie sich darüber, und nach und nach kamen sie zu Buddha hin. 4) (Da) neigten sie sich mit ihrem Kopfe in Verehrung vor seinen Füssen auf die Erde, und dann setzten sie sich ihm zur Seite nieder.

xxii, 1) Da verkündete ihnen der Erhabene Schritt für Schritt die Lehre, unterwies sie, zeigte ihnen ihren Vorteil auf und erfreute sie<sup>86</sup>. 2) Als da all die Laienanhänger hatten Buddha die Lehre verkünden hören, sprach (jeder von ihnen) sogleich zu Buddha: "Ich will meine Zuflucht nehmen zu Buddha, seiner Lehre und der Gemeinde (der) Edlen<sup>87</sup> und bitte nur, dass der Erhabene mich aus Mitleid erhöere und mir verstatte, ein Upāsaka<sup>88</sup> zu werden. 3) Von jetzt an will ich hinfort nicht töten, nicht stehlen, keine Unzucht treiben, nicht betrügen und keinen Wein trinken. 4) Verehrungsvoll nehme ich die Sittengebote auf mich und will sie nicht vergessen<sup>89</sup>. 5) Für morgen wünschen wir dir eine Ehrung zu bereiten, wir bitten den Erhabenen mit seiner grossen (Mönchs)schar uns sein Mitleid zuzuneigen und zu geruhen, unsere Einladung anzunehmen." 6) Da verstattete es ihnen der Erhabene durch sein Schweigen.

81) śāntendriya.

82) Wörtlich: "der erste unter den Wohlbezähmten".

83) 龍 = nāga!

84) Ich lese mit SYM 如 statt 以 der Textausgabe. Der gedruckte Wortlaut wäre zu übersetzen: "gleichwie ein grosser Elefant (nāga), der mit Wasser gereinigt (und) ohne Schmutz ist".

85) lakṣaṇa und anuvyañjana.

86) Es entspricht die Pāli-Wendung: dhammiyā kathāya (說法) sandassesī (示) samādapesī (教) sumuttejesī (利) sampahaṃsesī (喜). Vgl. z. B. Pāli xvi, 1, 24.

87) āryasaṃgha.

88) 優婆塞. Für "Laienanhänger" steht im Chinesischen da: 清信士 d. h. "die Männer reinen Glaubens". Die Erzählung ist sachlich einigermaßen schwierig zu verstehen, da die beiden chinesischen Ausdrücke synonym sind, der zweite als Übersetzung des ersten gilt. Vgl. 佛學大辭典, Schanghai Ausgabe, S. 1972. Ich wage es deshalb nicht, für "Laienanhänger" einfach "Laien" als Übersetzung für 清信士 einzuführen, zumal Pāli xvi, 1, 20 = Dighāgama xxi, 1 ebenfalls upāsaka steht. Ich glaube darnach eher, dass die Unstimmigkeit im chinesischen Texte auf einer Verderbnis beruht.

xxiii, 1) Als die Laienanhänger sahen, dass Buddha schwieg, standen sie alsbald von ihren Sitzen auf, umwandelten den Buddha dreimal, erwiesen ihm ihre Ehrenerweisung und kehrten nach Hause zurück.

xxiv, 1) Sogleich errichteten sie für den Tathāgata ein grosses Hallengebäude, ebneten den Ort, fegten und sprengten ihn, verbrannten Weihrauch, und in gehöriger Ordnung spreiteten sie kostbare<sup>89a</sup> Sitze aus.

2) Sobald die Zurüstung beendet war<sup>90</sup>, gingen sie hin und sprachen zum Erhabenen: "Was zuzurüsten war, ist vollendet. Der Edle tue nach seinem Belieben!"

xxv, 1) Da stand der Erhabene sogleich von seinem Sitze auf, legte sein Gewand an, nahm den Almosentopf zur Hand und ging zusammen mit der grossen (Mönchs)schar zu jener Empfangshalle<sup>91</sup> hin, wusch sich die Hände, spülte<sup>92</sup> sich die Füsse ab und setzte sich in der Mitte der Stätte<sup>93</sup> nieder. 2) Dann setzten sich die Bhikṣu ihm zur Linken nieder, die Laienanhänger (aber) setzten sich ihm zur Rechten nieder.

xxvi, 1) Da sprach der Erhabene zu den Laienanhängern: "Verletzt ein Durchschnittsmensch<sup>94</sup> die Sittengebote, so kommt er auf fünf (Arten) herunter.

2) Wie heissen die fünf?

89) Lesart SYM: "und dabei nicht falsch sein".

89a) 寶座. Vgl. oben Text S. 11<sup>a</sup> (= iv, 1) 寶車 = Pāli xvi, 1, 3 bhaddāni bhaddāni yānāni.

90) 供設. Daneben steht noch im unserem Texte: 設供, z. B. S. 12<sup>b</sup>, Z. 8 = xxii, 5), S. 18<sup>c</sup>, Z. 13 = cxxxix, 4), S. 20<sup>c</sup>, Z. 20 = clxxiii, 2). Aus der letzten Stelle geht eindeutig hervor, dass 供 als Akkusativ aufzufassen ist. Darnach könnte man daran denken, den Ausdruck 供設 begriffsmässig so zu fassen: "Zurüstung zur Ehrung". Indessen ist das deshalb nicht sicher, weil S. 18<sup>b</sup>, Z. 2/3 = cxxxiv, 1) 供設 Pāli paṭiyā-dāpetvā (xvi, 4, 17) entspricht, es also wohl als binomes Verb zu fassen ist.

91) Im chinesischen Texte steht hier wieder 講堂, was ich oben mit "Predigthalle" wiedergab. Vgl. vii, 4) und Anm. 18. Nach xxiv, 1) (S. 12<sup>b</sup>, Z. 11: 大堂舍) und Pāli xvi, 1, 20 ff. (āvasathāgāra) kann es sich bei dieser "Erklärungshalle" nicht um den Teil eines Klosters handeln. Was aber unter der Halle hier eigentlich zu verstehen sei, ist mir nicht klar.

92) Eigentlich steht im Chinesischen wieder ein Ausdruck für waschen da.

93) Pāli xvi, 1, 22: majjhimaṃ thambhaṃ nissāya nisidi. Der chinesische Ausdruck setzt wohl voraus: majjhimaṃ thānaṃ.

94) pṛthagjana. "Herunterkommen" = 衰耗. Pāli xvi, 1, 23 entspricht wohl idinava.

3) Die erste (ist folgende:) Was er in seinem Suchen nach Reichtum erstrebt, gelingt ihm nicht.

4) Die zweite (ist folgende:) Was er durch seine Unternehmungen erlangt hat, wird Tag für Tag mehr verfallen.

5) Die dritte (ist folgende:) An dem Orte, wohin er kommt, wird er von keinem geehrt.

6) Die vierte (ist folgende:) Übler Leumund und schlechter Ruf verbreiten sich (von ihm) über die Erde.

7) Die fünfte (ist folgende:) Wenn sein Leib vergeht, sein Leben zu Ende ist, wird er in die Hölle fahren."

xxvii, 1) Des weiteren sprach Buddha zu den Laienanhängern: "Hält der Durchschnittsmensch die Sittengebote, so hat er fünf Vorteile<sup>95</sup> (davon).

2) Wie heissen die fünf?

3) Der erste (ist dieser:) Was immer er erstrebt, erlangt er sofort nach seinem Wunsche.

4) Der zweite (ist dieser:) Was er an Vermögensgütern besitzt, nimmt immer mehr zu, es wird nicht weniger.

5) Der dritte (ist dieser:) Wo immer er hinkommt, wird er von allen Menschen geehrt und geliebt.

6) Der vierte (ist dieser:) Trefflicher Ruhm und tüchtiges Lob werden allerwärts auf der Erde (über ihn) vernommen.

7) Der fünfte (ist dieser:) Wenn sein Leib vergeht, sein Leben zu Ende ist, wird er unbedingt im Himmel wiedergeboren."

xxviii, 1) Da es zu dieser Zeit bereits Mitternacht geworden war, sprach (Buddha) zu den Laienanhängern: "Es ist angebracht, dass ihr nach Hause zurückkehrt." 2) Sobald die Laienanhänger die Weisung Buddhas empfangen hatten, umwandelten sie Buddha nach rechts hin dreimal, neigten sich mit ihrem Kopfe vor seinen Füßen zur Erde und kehrten heim.

xxix, 1) Da ging der Erhabene im letzten Teile der Nacht<sup>96</sup>, zur Zeit, da es Tag werden wollte<sup>97</sup>, an eine abgeschlossene, stille Stätte<sup>98</sup>. 2) Mit seinem göttlichen Auge, dem klaren, überallhin durchdringenden,

95) 功德. Pāli xvi, 1, 24 hat ānisaṃsa, was begriffsmässig auch dem chinesischen Worte hier unterliegen könnte.

96) paścime yāme. Das ist die Zeit zwischen 12 und 3 Uhr nachts.

97) 明相. Vgl. 佛學大辭典, Schanghai Ausgabe, S. 1492c.

98) Es entspricht der Pāli-Ausdruck suññāgāra (xvi, 1, 26). Vgl. FRANKE, Übersetzung des Dighanikāya, S. 189, Anm. 3.

sah er all die grossen Himmelsgottheiten<sup>99</sup> sich Hausgrundstücke abgrenzen<sup>100</sup>, (sah) die mittleren Gottheiten<sup>101</sup> und die niederen Gottheiten ebenfalls Hausgrundstücke (für sich) abgrenzen.

xxx, 1) Da kehrte der Erhabene sogleich in die Empfangshalle<sup>102</sup> zurück, setzte sich auf vorbereitetem Sitze nieder, und wiewohl der Erhabene es wusste, fragte er darum doch<sup>103</sup> den Ānanda: "Wer erbaut diese Stadt Pāṭaliputra?" 2) (Da) sprach (12c) Ānanda zu Buddha: "Sie wird vom Grossminister Varṣakāra als ein Bollwerk gegen<sup>104</sup> [das Reich der] Vṛjji<sup>105</sup> erbaut." 3) (Darauf) sprach Buddha zu Ānanda: "Der diese Stadt erbaut, hat die Gedanken der Götter richtig erfasst. 4) Im letzten Teile der Nacht, als es hell werden wollte, ging ich an eine abgeschlossene, stille Stätte. 5) Da sah ich mit meinem göttlichen Auge die grossen Himmelsgottheiten alle sich Hausgrundstücke abgrenzen, (sah) auch die mittleren und die niederen Gottheiten (sich) Hausgrundstücke abgrenzen. 6) Du musst wissen, Ānanda, werden die von den grossen Gottheiten abgegrenzten Grundstücke von Menschen bewohnt, so gedeihen die glücklich<sup>106</sup>. Die von den mittleren Gottheiten abgegrenzten Hausgrundstücke werden von den mittleren Menschen bewohnt, die von den niederen Gottheiten abgegrenzten Hausgrundstücke werden von niederen Menschen bewohnt, das Mass der (ihnen daraus entspringenden) Vorteile<sup>107</sup> ist jeweils dem Orte entsprechend, wo sie sich aufhalten. 7) An diesem Orte, Ānanda, werden edle Menschen wohnen, die Kaufleute werden sich dort ansammeln, die Reichsgesetze werden (da) ehrlich und frei von Betrug sein. 8) Diese Stadt wird die allererste<sup>108</sup> werden; von allen Seiten be-

99) 天神. Pāli xvi, 1, 26: devatā.

100) 封宅地 bedeutet wörtlich: "den Grund und Boden für ein Wohnhaus mit einem Erdwalle umziehen". Pāli xvi, 1, 26: vatthūni parigaṇhanti, das kommt im ganzen auf dasselbe hinaus. Dass das ganze Stück sinnlos albern sei, wie FRANKE, Übersetzung des Dighanikāya, S. 190, Anm. 1 meint, nun, das bleibe dahingestellt.

101) majjhimā und nīcā devatā, Pāli xvi, 1, 26.

102) upaṭṭhānasālā. Vgl. Anm. 91.

103) Ich übersetze nach der Lesart des Ming-Textes, Taishō-Tripiṭaka, S. 12, Anm. 12.

104) Wörtlich: "um abzuwehren" (防禦) = Pāli xvi, 1, 27: paṭibāhāya.

105) Die chinesische Entsprechung für die eingeklammerten Worte findet sich nur in SYM, die anderen Text haben also nur: "gegen die Vṛjji".

106) Hier weicht der chin. vom Pāli-Texte ab.

107) guṇa.

108) 最勝. Pāli xvi, 1, 28: agga.

drängt, kann sie nicht zerstört werden. 9) Wenn einer lange nachher diese Stadt (sollte) zu vernichten wünschen, so muss dies durch drei Dinge geschehen, (nämlich:) 1. ein grosses Feuer, 2. ein grosses Wasser, 3. so, dass die Leute in ihr mit Leuten ausser ihr paktieren. Nur dann werden sie diese Stadt zu Grunde richten."

xxxi, 1) Zu dieser Zeit hatten die Laienanhänger von Pāṭaliputra die ganze Nacht über ihre Vorbereitungen getroffen. 2) Da gingen sie (dann) hin und sprachen zu Buddha: "Die Anstalten zur Speisung sind getroffen, der Edle tue nach seinem Belieben!"

xxxii, 1) Damals hatten die Laienanhänger sofort bestimmt<sup>109</sup>, eigenhändig vorzulegen<sup>110</sup>. 2) Als das Essen zu Ende war, reichten sie Waschwasser, (die Hände zu waschen, dann) nahmen sie besondere kleine Teppiche und setzten sich vor Buddha nieder.

xxxiii, 1) Da unterwies sie der Erhabene sogleich und sprach: "Jetzt sind an diesem eurem Orte, welchen Weise<sup>111</sup> bewohnen, ihrer viele, welche die Sittengebote halten, eines lautereren Brahmawandels pflegen<sup>112</sup>. 2) (Dessen) freuen sich die guten Götter. 3) Also legt ihnen ein Gelübde ab. 4) Sie, die zu ehren sind, wissen zu ehren; sie, die zu bedienen sind, wissen zu dienen<sup>113</sup>. Den, der reichlich spendet, alle Wesen liebt<sup>114</sup>, Gedanken der Freundlichkeit und des Mitleides hat, den rühmen alle Götter<sup>115</sup>. 5) Seid alleweil mit Guten zusammen, pflegt keine Gesellschaft mit Bösen!"

xxxiv, 1) Als ihnen da der Erhabene die Lehre verkündet hatte, erhob er sich sogleich von seinem Sitze, und umgeben und gefolgt von der grossen (Mönchs)schar kehrte er zurück.

109) Zur Übersetzung von 施設 vgl. z. B. SUZUKI, Index zum Lankāvātārasūtra, S, 319. (prajñapti).

110) Vgl. Pāli xvi, 1, 30: sahatthā santappesum sampavāresum.

111) 賢智 entspricht sicher irgendwie paṇḍitajātika, Pāli xvi, 1, 31. Die entsprechende Pāli-Stelle ist in Versen abgefasst. Vielleicht erklärt sich der Unterschied daraus, dass entweder ein Abschreiber bei der Herstellung seines Manuskriptes oder die Übersetzer die Versstelle nicht erkannten.

112) Es sieht bald so aus, als setze der chinesische Texte für die Ableitung von bhojeti (bhojetvā) eine Form von bhāveti voraus.

113) Vgl. Pāli xvi, 1, 31, vierte Verszeile.

114) 兼愛.

115) Die Übersetzung ist nur unter der Voraussetzung haltbar, dass der vorausgesetzte Akkusativsatz schon im indischen Originale voranstand. Die Verteilung der Sätze ist in diesem Stücke etwas schwierig, ich glaube aber, nicht irre zu gehen.

xxxv, 1) (Da) folgte der Grossminister Varṣakāra dem Buddha und ging hinter ihm drein. 2) Hatte er doch damals folgenden Gedanken: "Geht jetzt der Sramaṇa Gautama zu diesem Stadttore hinaus, so bekommt dies Tor den Namen Gautamator. 3) Weiter (möchte ich) beobachten, an welchem Punkte der Tathāgata über den Fluss übersetzt; dieser Ort bekommt dann den Namen Gautamafurt<sup>116</sup>."

xxxvi, 1) Als nun der Erhabene aus der Stadt Pāṭaliputra herausgekommen war und er das Ufer des Gewässers erreicht hatte, war da des Menschenvolkes viel. 2) Die einen von ihnen bestiegen ein Schiff, um überzusetzen, andere wieder bestiegen eine Fähre, andere bestiegen ein Floss<sup>117</sup>, um über den Fluss zu setzen. 3) Da erreichte der Erhabene mit all der grossen (Mönchs)schar im Nu, in einem Augenblicke, (in soviel Zeit,) als ein kräftiger Mann braucht, einen ausgestreckten Arm zu krümmen<sup>118</sup>, das jenseitige Ufer<sup>119</sup>.

xxxvii, 1) Mit Bezug darauf<sup>120</sup> sprach der Erhabene da sogleich die Verse:

- 2) "Buddha ist der Steuermann übers Meer (des Leides),  
Auf der Brücke der Lehre setzt er (die Menschen) über die  
Furt des Flusses,  
Sein grosses Fahrzeug ist der Wagen des (Heils)weges,  
Auf welchem er Götter und Menschen samt und sonders über-  
setzt (an das jenseitige Ufer des Ozeans des Leides).
- 3) Auch ist er für sich selbst von den (zehn Formen des) Haf-  
ten(s)<sup>121</sup> (an der Welt) gelöst,

116) Statt 河 der Textausgabe ist mit den Shōgo-zō-Mss. 津 zu lesen nach Pāli xvi, 1, 32: Gotamatittha.

117) Die Übersetzung "Fähre" ist einigermaßen willkürlich. Ich kann nicht ausmachen, wie sich 筏 und 桴 voneinander unterscheiden. Vielleicht darf ich aber zur Rechtfertigung meiner Übersetzung den Ausdruck 筏渡 anführen. uḷumpa und kulla sollen sich so voneinander unterscheiden, dass jenes gezimmert, dieses gebunden ist. Literaturverweis bei FRANKE, a. a. O., 193, Anm. 1.

118) Ich glaube, dass dem chinesischen Ausdrucke die Pāli-Wendung: pasāritam bāhum sammiñjeyya (xvi, 1, 33) entspricht. Dann wäre von dem Vergleiche aber nur die eine Hälfte angeführt. Man könnte auch daran denken, den chinesischen Text so aufzufassen: "den Arm zu krümmen (oder) auszustrecken", doch fürchte ich, die zweite Auffassung bietet idiomatisch grössere Schwierigkeiten.

119) Pāli (xvi, 1, 33) pārimatire paccuṭṭhāsi.

120) 觀此義已 = etaṃ atthaṃ ārabha, vielleicht auch wie Pāli xvi, 1, 34: etaṃ atthaṃ veditvā.

121) samyojana.

An das jenseitige Ufer (des Ozeans des Leides) übergesetzt,  
hat er es erreicht, unter die Seher<sup>122</sup> aufzusteigen; (13\*),  
Er lässt ohne Ausnahme alle seine Schüler  
Von Banden<sup>128</sup> befreit das Nirvāṇa erreichen."

xxxviii, 1) Da kam der Erhabene, von den Vṛjji fortwandernd,  
ins Dorf Koṭṭi<sup>124</sup>. 2) Unter (den Bäumen eines) Wald(es) sprach er (da)  
zu den Bhikṣu: "Es gibt vier tiefe Dinge: 1. das edle Sittengebot, 2. die  
edle geistige Sammlung, 3. die edle Weisheit, 4. die edle Erlösung<sup>125</sup>.  
3) Diese Dinge sind verwickelt<sup>126</sup> und schwer zu verstehen. 4) Weil  
ich und ihr sie nicht klar verstanden hatten, weilten wir lange Zeit in  
Geburt und Tod<sup>127</sup> und erschöpfte sich der Wandel durch die Wiederge-  
burt<sup>128</sup> nicht."

xxxix, 1) Da sprach(nun) der Erhabene mit Bezug darauf so-  
gleich den Vers:

"Über<sup>128a</sup> Sittengebote, geistige Sammlung, Weisheit und Er-  
lösung

Kann nur der Buddha die Entscheidung treffen<sup>129</sup>.

Er entfernt das Leid und bekehrt die anderen,

Lässt sie Schluss damit machen, in Geburt und Tod verstrickt<sup>130</sup>  
zu sein."

xl, 1) Nachdem da der Erhabene nach seinem Belieben im Dorfe  
Koṭṭi gewilt hatte, sprach er zu Ānanda: "Wir wollen zusammen nach  
dem Dorfe Nāda<sup>131</sup> gehen!"

122) Wohl ṛṣi.

123) bandhana.

124) Pāli xvi, 2, 1: Koṭṭigāma und Khotṭigāma.

125) āryaśīla, āryasamādhi, āryaprajñā, āryavimokṣa.

126) 微妙.

127) saṃsāra.

128) 流轉 übersetzt ebenfalls saṃsāra.

128a) | | | 上. Der Ausdruck ist auffällig, ich kann ihn nicht recht erklären.

129) Es muss etwas wie vibhaj entsprechen.

130) Ich fasse 習 als āsev. Beleg bei ROSENBERG, Introduction, s. v. Vgl. Anm.  
61.

131) 那陀村. Pāli xvi, 2, 5 heisst der Ort Nādikā.

xli, 1) Als Ānanda die Weisung entgegengenommen hatte, legte  
er<sup>132</sup> sogleich das Gewand an, nahm den Almosentopf zur Hand, und mit  
der grossen (Mönchs)schar zusammen, welche dem Erhabenen folgte,  
kam er auf dem Wege von den Vṛjji her ins Dorf Nāda und machte am  
Platze Giṅjā<sup>133</sup> Halt.

xlii, 1) Als da Ānanda an einer abgeschlossenen, ruhigen Stätte<sup>134</sup>  
war, dachte er im stillen bei sich: "In diesem Dorfe Nāda waren zwölf  
Hausväter<sup>135</sup>, der erste hiess Kakkāṭa<sup>136</sup>, der zweite hiess Kālīṅga<sup>137</sup>, der  
dritte hiess Vikata<sup>138</sup>, der vierte hiess K'ie-li-ṣu<sup>139</sup>, der fünfte hiess Ṭṣa-lou<sup>140</sup>,  
der sechste hiess Vajra<sup>141</sup>, der siebente hiess Bhadra<sup>142</sup>, der achte hiess  
Subhadra<sup>143</sup>, der neunte hiess Darśana<sup>144</sup>, der zehnte hiess Sudarśana<sup>145</sup>,  
der elfte hiess Yaśas<sup>146</sup>, der zwölfte hiess Yaśottara<sup>147</sup>. 2) An welchem  
Orte sind die Leute, welche jetzt gestorben sind, am Ende ihres Lebens  
wiedergeboren worden? 3) Weiter sind da (noch) fünfzig Leute ver-  
schieden, und weiter sind da noch fünfhundert Leute verschieden. 4)  
An welchem Orte sind die wiedergeboren worden?"

132) Subjekt unsicher.

133) 鍵樓處 = Pāli xvi, 2, 5: Giṅjakāvasatha.

134) suññāgāra.

135) gṛhapati.

136) 伽伽羅. Pāli xvi, 2, 6: Kakudha, Kakuda, Kukkuṭa. Die chinesische Um-  
schrift setzt einen Nominativ auf -o voraus. Damit scheidet Māgadhi aus.

137) 伽陵伽. Pāli xvi, 2, 6: Kālīṅga, Kālimba, Kāraḷimba.

138) 長伽陀. Pāli xvi, 1, 6: Nikāṭa.

139) 伽利(梨)輪. Pāli xvi, 2, 6: Kaṭissabha. Das Chin. setzt zwar Kaṭi-  
voraus, doch kann ich den Rest nicht sicher ausmachen, -sso?

140) 遮樓. Pāli xxi, 2, 6: Sāḷha. Zwar werden beide Namensformen auch bei  
AKANUMA, Pāli-chinesisches Namenwörterbuch, gleichgesetzt, doch können die beiden  
chinesischen Zeichen ebensogut Cara wiedergeben.

141) 婆耶樓. Prakritische Namensform Vayira. Fehlt im Pāli.

142) 婆頭樓. Sanskritische Namensform Bhadra. Pāli xvi, 2, 6: Bhadda.

143) 藍婆頭樓. Sanskritische Namensform Subhadra. Pāli xvi, 2, 6: Subhadda.

144) 陀梨舍窠. Sanskritische Namensform. Fehlt im Pāli.

145) 藍陀梨舍窠. Sanskritische Namensform. Fehlt im Pāli.

146) 耶輪 Yaśo (oder Yaso?) setzt in jedem Falle eine vom Standpunkte der  
Sanskritgrammatik aus gesehen falsche Nominativform voraus. Fehlt im Pāli.

147) 耶輪陀樓. Fehlt im Pāli.

xlili, 1) Als er dies gedacht hatte, stand er von seiner ruhigen Stätte auf, ging zum Erhabenen hin, neigte sich in Ehrfurcht vor seinen Füßen mit dem Kopfe zur Erde und setzte sich dann an seiner Seite nieder. 2) (Darauf) sprach er zu Buddha: "Erhabener! Ich hatte mich nach einer ruhigen Stätte begeben und hatte im stillen bei mir daran gedacht, dass in diesem Dorfe Nāda die zwölf Hausväter, Kakkāṭa und die anderen, verschieden sind. 3) Weiter sind da (noch) fünfzig Leute verschieden und weiter sind da (noch) fünfhundert Leute verschieden. 4) An welchem Orte sind die wiedergeboren worden? 5) Ich möchte dich nur bitten, es mir zu erklären und zu verkünden."

xliv, 1) (Da) sprach Buddha zu Ānanda: "Kakkāṭa und die anderen hatten die fünf niederen Fesseln<sup>148</sup> zerschnitten, sie sind am Ende ihres Lebens im Himmel wiedergeboren worden. 2) Eben dort gehen sie ins Parinirvāṇa ein<sup>149</sup>, sie kehren nicht wieder in diese Welt zurück<sup>150</sup>. 3) Die fünfzig Leute, welche verschieden sind, hatten sich der drei Fesseln entledigt, sinnliche Leidenschaft, Zorn und Torheit<sup>151</sup> sind unbedeutend gewesen. Sie hatten (die Stufe des) Sakṛdāgāmin erreicht. 4) Wenn sie in diese Welt zurückkommen, machen sie der Wurzel des Leides ein Ende. 5) Die fünfhundert Leute, welche verschieden sind, hatten sich der drei Fesseln entledigt, sie hatten (die Stufe des) Srotaāpanna erreicht. 6) Sie fallen nicht (mehr) in die schlimmen Daseinsformen<sup>152</sup>, (sondern) werden unbedingt die Erleuchtung vollenden<sup>153</sup>. 7) Nach sieben zukünftigen Wiedergeburten werden sie die Fortdauer des Leides zu Ende bringen.

xlv, 1) Ānanda! Dass die Menschen, welche geboren werden<sup>154</sup>, sterben, das ist doch das Alleralltägliche von der Welt. Was gibt es sich darüber zu verwundern? 2) Wenn (13<sup>b</sup>) zwei Menschen sterben, und man käme mich (immer) fragen, wäre das nicht doch eine Belästigung?" 3) Da entgegnete Ānanda und sprach: "In der Tat, Erhabener, es wäre wirklich eine Belästigung."

148) pañca orambhāgiya saṃyojana, Pāli xvi, 2, 7. Nähere Angaben bei CHILDERS, Pāli-English Dictionary.

149) Pāli xvi, 2, 7: tatthaparinibbāyī.

150) Pāli xvi, 2, 7: anāvattidhammā tasmā lokā!

151) Pāli xvi, 2, 7: tiṇi saṃyojanāni: rāga, dosa, moha.

152) avinipātadhamma, Pāli xvi, 2, 7.

153) Pāli xvi, 2, 7: niyatā sambodhiparāyaṇā.

154) 夫生有死. Pāli xvi, 2, 8: yaṃ manussabhūto kālaṃ kareyya...

xlvi, 1) (Da) sprach Buddha zu Ānanda: "Ich will dir jetzt den Gesetzesspiegel<sup>155</sup> verkünden, welcher bewirkt, dass der Schüler des Edlen die Stätte weiss, wo er wiedergeboren wird, (weiss), dass er unter Beendigung der drei schlechten Wege<sup>156</sup> (das Ziel) des Srotaāpanna erreicht und er nach nur sieben Wiedergeburten unbedingt Schluss macht mit der Fortdauer des Leides, und dass er Entsprechendes auch anderen sagen kann.

xlvii, 1) Gesetzesspiegel, Ānanda, das bedeutet, dass die Schüler<sup>157</sup> des Edlen einen unzerstörbaren Glauben besitzen. 2) Freudig glauben sie an Buddha (als) den Tathāgata, den, der nichts hat, woran er haftet<sup>158</sup>, den völlig Erleuchteten", die zehn Bezeichnungen sind vollständig anzugeben<sup>159</sup>. 3) "Freudig glauben sie an die Lehre als das Wahre, schwer Begreifliche<sup>160</sup>, (dass dasjenige), was er nach seinem Gefallen verkündet<sup>161</sup>, nichts zeitlich Gebundenes (in sich) hat<sup>162</sup>, es den (Heils)weg zum Nirvāṇa aufweist<sup>163</sup>, welchen die Wissenden gehen. 4) Freudig glauben sie an den Saṃgha, dass Gute (da) einträchtig zusammen sind, dass ehrlich ist, was er betreibt, es keine Schmeicheleien gibt, die Frucht des (Heils)weges<sup>164</sup> vollendet wird, Hoch und Niedrig einträchtig sind, er als Gesetzeskörper<sup>165</sup> vollendet ist. 5) Die Srotaāpanna geworden, die (das Ziel des) Srotaāpanna erreicht haben, die Sakṛdāgāmin geworden, die (das Ziel des) Sakṛdāgāmin erreicht haben, die Anāgāmin geworden, die (das Ziel des) Anāgāmin erreicht haben, die Arhat geworden sind, die (das Ziel des) Arhat erreicht haben, die(se) acht Gruppen in vier

155) dhammādāsa.

156) d. h. Hölle, Preta und Tier (duggati). Vgl. Pāli xvi, 2, 9.

157) Der Plural ist nicht bezeichnet, es ist also vielleicht auch nach Pāli xvi, 2, 9: ariyasāvako zu übersetzen: "der Schüler".

158) 無所著, gewiss = arhant.

159) Zu dieser Redaktionsnotiz vgl. Pāli xvi, 2, 9, da sind die zehn Bezeichnungen angegeben.

160) 真正微妙 Vgl. Pāli-Text xvi, 2, 9.

161) Vielleicht entspricht: sandiṭṭhiko, Pāli xvi, 2, 9. FRANKE's Übersetzung des Begriffes (Dighanikāya, S. 196 und Anm. 3) ist vielleicht noch nicht abschliessend.

162) akālika, Pāli xvi, 2, 9.

163) opanayika. Pāli xvi, 2, 9.

164) maggaphala(?). Anders, 道 = bodhi, 果 = nirvāṇa, Schanghaier 佛學大辭典, 2365 c.

165) 法身具足. dharmakāya und etwas wie saṃpūrṇa.

Paaren<sup>166</sup>, die heissen („glauben sie,) die Gemeinde des weisen Edlen<sup>167</sup>, des Tathāgata, welche<sup>168</sup> sehr zu verehren ist als der Welt Feld (da) für, (ihr religiöses) Verdienst<sup>169</sup> (darauf wachsen zu lassen). 6) Sie glauben an die Sittengebote des weisen Edlen<sup>170</sup>, die reinen, schmutzfreien, die nicht brüchig und (nicht) löcherig<sup>171</sup> sind, welche die Klarverständigen befolgen (als diejenigen, welche) den Samādhi<sup>172</sup> erreichen (lassen).

xlviii, 1) Ānanda! Das ist der Gesetzesspiegel. Er bewirkt, dass die Schüler des Edlen die Stätte wissen, wo sie wiedergeboren werden; dass sie unter Beendigung der drei schlimmen Daseinsformen (das Ziel des) Srotaāpanna erreichen und sie nach nur sieben Wiedergeburten unbedingt Schluss machen mit der Fortdauer des Leides, und dass sie Entsprechendes auch anderen sagen können."

xlix, 1) Als der Erhabene da nach Gefallen geweilt hatte, sprach er zu Ānanda: "Wir wollen zusammen nach der Stadt<sup>173</sup> Vaiśālī gehen!"

l, 1) Sobald sie<sup>174</sup> die Weisung erhalten hatten aufzubrechen, legten sie ihr Gewand an, nahmen den Almosentopf zur Hand, und mit all der grossen (Mönchs)schar zusammen, welche dem Erhabenen folgte, kam er auf der Strasse von den Vṛjji her nach Vaiśālī. (Dort) sass er unter einem Baume nieder.

li, 1) Es lebte da eine Hetāre<sup>175</sup> mit Namen Āmrapālī. 2) Als sie gehört hatte, Buddha wäre mit seinen Schülern nach Vaiśālī gekom-

166) Darnach bestimmt sich die Auffassung von cattāri<sup>4</sup> purisayugāni aṭṭha purisapuggalā Pāli xvi, 2, 9. Vgl. FRANKE, Übersetzung des Dighanikāya, S. 197 und Anm. 4/5.

167) Statt "des weisen Edlen" ist vielleicht einfach zu lesen "des Edlen", indem 賢聖之衆 = āryasaṅgha sein dürfte.

168) Möglich wäre es auch zu übersetzen: "welcher". Mir scheint nach der ganzen Fassung des Textes die vorgetragene Auffassung die gegebene zu sein, zumal sie mit dem Pāli-Texte xvi, 2, 9 zusammentrifft.

169) puññakkhetta, Pāli xvi, 2, 9.

170) Oder auch einfach: "des Edlen", āryasīla. Vgl. Anm. 167.

171) 無有缺漏, wohl akhaṇḍa, acchidda. Pāli xvi, 2, 9.

172) 三昧定.

173) 國 übersetzt nicht selten nagara. Es kann aber auch "Reich" heissen.

174) Subjekt unsicher, Im Chinesischen ist es natürlich nicht ausgedrückt.

175) 姪女.

men und sässe unter einem Baume<sup>176</sup>, da spannte sie einen köstlichen Wagen ein. Sie wollte zu Buddha hingehen, um ihm durch ihre Verehrung Achtung zu erweisen. 3) Ehe sie noch hingekommen war, erblickte sie den Erhabenen von ferne: seine Haltung war gerade<sup>177</sup>, alle seine Sinne waren ganz ungewöhnlich<sup>178</sup>, seine Haupt- und Nebenmerkmale waren vollzählig vorhanden, er war wie der Mond unter den Sternen. 4) Als sie ihn erblickt hatte, freute sie sich darüber, stieg vom Wagen herab und ging zu Fuss hin. 5) Als sie im Verlaufe zu Buddha hingekommen war, verneigte sie sich mit ihrem Haupte in Verehrung vor seinen Füßen zur Erde und darauf setzte sie sich ihm zur Seite nieder.

lii, 1) Darauf verkündete ihr der Erhabene Schritt für Schritt die Lehre, unterwies, belehrte sie, wies sie auf ihren Vorteil hin und erfreute sie. 2) Als sie gehört hatte, was Buddha gesprochen hatte<sup>179</sup>, da kam sie die Freude an<sup>180</sup> in ihrem Herzen, und sie sprach sogleich zu Buddha: "Von heute an nehme ich meine Zuflucht zu den drei Ehrwürdigen<sup>181</sup> und bitte nur, mich zu erhören und es mir zu verstaten, in der rechten Lehre eine Upāsikā zu werden. 3) Solange ich lebe, werde ich nicht töten, nicht stehlen, keine Unzucht treiben, nicht lügen, keinen Wein trinken." 4) Weiter sprach sie zu Buddha: "Ich bitte nur den Erhabenen und all seine Schüler, auf morgen meine Einladung anzunehmen, und schon heute Abend auf die Nacht Quartier in meinem Garten zu beziehen." (13<sup>c</sup>) 5) Da nahm der Erhabene (die Einladung) durch sein Schweigen an.

liii, 1) Als die Hetāre<sup>182</sup> gesehen hatte, dass Buddha es schweigend verstattete, erhob sie sich sogleich von ihrem Sitze, verneigte sich mit ihrem Haupte vor Buddhas Füßen bis auf die Erde, umwandelte Buddha und kehrte nach Hause zurück.

liv, 1) Nicht lange, nachdem sie fortgegangen war, sprach Buddha zu Ānanda: "Ich will mit euch zu jener Gartenterrasse<sup>183</sup> gehen." 2) Er entgegnete und sprach: "Jawohl!"

176) Die ganze Stelle von: "Als sie gehört hatte" bis "Baum" steht nur in der Yüan-Ausgabe.

177) Vgl. Anm. 80. Hier steht im Text: 顏貌端正.

178) Leider kann ich nicht angeben, was im Indischen 特異 entspricht.

179) SYM: "Als sie Buddha die Lehre hatte verkünden hören".

180) Wörtlich: "da gingen ihr Gedanken der Freude auf" (prasannacitta).

181) 三尊 = triṇi ratnāni.

182) Aus Gründen des Taktes steht von hier an im Chinesischen immer nur 女 = Frau. Ich behalte den Ausdruck Hetāre bei.

183) 園觀. Pāli xvi, 2, 14: viharati mayhaṃ ambavane.

lv, 1) Da erhob sich Buddha sogleich von seinem Sitze, legte sein Gewand an, nahm den Almosentopf zur Hand und ging mit der Schar Schüler, 1250 Mann zusammen, in jenen Garten.

lvi, 1) Als da die Licchavi von Vaiśālī hörten, dass Buddha sich im Garten der Āmrāpālī aufhielt, da spannten sie sofort kostbare Wagen an, (die in den) fünf Farben (gehalten waren)<sup>184</sup>. 2) Die einen spannten an schwarze Wagen Rappen an und Kleider, Schirme, Fahnen und Banner, das Gefolge an Beamten, alles war schwarz. 3) Dementsprechend verhielt es sich bei Wagen und Pferden (in allen) fünf Farben.

lvii, 1) Als damals die fünfhundert Licchavi — die Farbe ihrer Gewänder war völlig gleich — zu Buddha hingehen wollten, da begegnete Āmrāpālī, die sich von Buddha verabschiedet hatte und nach Hause zurückkehrte, auf halbem Wege den Licchavi. 2) Da ihr Wagen damals schnell dahinstürmte, verfiel sie sich mit deren kostbaren Wagen und stieß mit ihnen zusammen<sup>185</sup>. Sie zerbrach ihre Fahnen und Schirme, ging ihnen aber nicht aus dem Wege. 3) Da fuhren sie die Licchavi an und sprachen: "Wie kannst du dir herausnehmen<sup>186</sup>, bei deiner Fahrt uns nicht aus dem Wege zu gehen, (sondern) mit unseren Wagen zusammenzuprallen<sup>185</sup> und unsere Banner<sup>187</sup> und Schirme zu zerbrechen"? 4) Darauf antwortete sie ihnen: "Verehrte! Ich habe den Buddha eingeladen, morgen will ich ihm ein Mahl ausrichten. 5) Ich kehre nach Hause zurück die Zurüstungen zu treffen, deshalb fahre ich so schnell. Das duldet es nicht, euch aus dem Wege zu gehen." 6) Sofort sprachen darauf die Licchavi zu der Hetāre: "Schieb einstweilen deine Einladung auf! Wirst du uns die erste überlassen, werden wir dir hunderttausend Unzen

184) Nach Pāli xvi, 2, 15 handelt es sich um folgende v i e r Farben: nīla, pīta, lohita, odāta. Die Fünferreihe unseres Textes ist vielleicht chinesisch, dann käme zu den angegebenen Farben noch blau hinzu.

185) Ob ich den Ausdruck 鈎 鑿 ganz richtig wiedergebe, steht dahin. Die Pāli-Stelle xvi, 2, 16 wird also durch meine Verdeutschung zunächst noch nicht aufgeheilt. Die chinesischen Zeichen wörtlich übersetzt heissen: "sich verhakend zerbrechen, sich verhakend umdrehen (paṭivaṭṭesi, xvi, 2, 16). Das zweite chinesische Zeichen 鑿 entspricht ākoṭana (Mahāvīyutpatti, herausg. v. SAKAKI, Nr. 9257). Das hilft aber leider nichts, denn ākoṭeti kann heissen: "zerbrechen, auf etwas stossen, gegen etwas schlagen". Am wahrscheinlichsten ist es mir, dass die Bedeutung die folgende sei: "sondern dich mit unseren Wagen verhakst und sie zerbrichst; sondern unseren Wagen in die Speichen fährst und sie zerbrichst." 13<sup>c</sup> Z. 12 (lvii, 3) steht dafür 衝 鑿. Das erste Zeichen bedeutet hier wohl "(heftig) aufprallen".

186) 汝 恃 何 勢 heisst wörtlich: "auf welche Kraft verlässt du dich?"

187) Meine Übersetzung gibt den SYM-Text wieder.

Goldes geben." 7) Darauf sprach die Hetāre sofort: "Meine Einladung ist bereits festgesetzt, es ist unmöglich, sie euch zu überlassen." 8) Da sprachen die Licchavi weiter zu der Hetāre: "Wir wollen sie mit sechzehnmal hunderttausend Unzen Goldes ablösen, du mußt uns den Vortritt lassen." 9) Die Hetāre war es gleichwohl nicht willens: "Meine Einladung ist bereits festgesetzt, ich kann es nicht." 10) Da sprachen die Licchavi des weiteren zur Hetāre: "(Wenn) wir dir jetzt die Hälfte der Reichtümer<sup>188</sup> des Reiches geben, da könntest du uns die erste Einladung überlassen." 11) Die Hetāre (aber) antwortete wiederum: "Wenn ihr mir die Reichtümer des ganzen<sup>189</sup> Reiches überliesset, nähme ich sie gleichwohl nicht an. 12) Warum tue ich das? 13) Buddha weilt in meinem Garten, er hat meine Einladung zuerst angenommen, das ist allbereits abgemacht. Ich kann sie euch (deshalb) ganz und gar nicht überlassen." 14) Da schnalzten die Licchavi mit den Fingern<sup>190</sup> und unter Seufzen riefen sie ärgerlich: "Jetzt sind wir von dieser Hetāre um das Glück gebracht worden, die ersten (mit der Einladung) zu sein." 15) Darauf gingen sie dann fürbass und kamen auf dem kürzesten Wege in jenen Garten hin.

lviii, 1) Als da der Erhabene die fünfhundert Licchavi, ihre Wagen und Pferde, mehrere Zehntausend, die Strasse erfüllend<sup>191</sup> kommen sah, da sprach er zu den Bhikṣu: "Wollt ihr wissen, (wie) die Trāyastriṃśa-Götter auf ihren Gartenterrassen lustwandeln? 2) Ihr Benehmen<sup>192</sup>, ihr Aussehen<sup>193</sup>, ihre Pracht ist von diesen nicht verschieden.

lix, 1) Ihr Bhikṣu! Ihr sollt für eure Person sorgsam auf eure Gedanken achten<sup>194</sup> und ausgerüstet sein mit allen (Formen eines) Achtung gebietenden Benehmens<sup>195</sup>.

A 2) Worin besteht es nun, ihr Mönche, dass man für seine Person sorgsam auf seine Gedanken achtet?

3) Seid dabei, ihr Mönche, wenn ihr am Körper den Körper betrachtet<sup>196</sup>, energisch, nicht lässig, dass die Besonnenheit nicht vergessen

188) Wörtlich: "die in der Mitte geteilten Reichtümer".

189) 畢 國.

190) Pāli xvi, 2, 16: aṅgulī poṭhesum.

191) Die Lesart des Sung-Textes besagt: "die Strasse lang".

192) 威 儀 = iryāpatha.

193) 容 飾, vielleicht auch: "die Schmuckheit ihres Aussehens".

194) Pāli xvi, 2, 12: sato bhikkhu vihareyya sampajāno.

195) iryāpathasamanvāgata.

196) Vgl. Saṃyuttanikāya, Bd. v, S. 143 unter Nr. 5.



werde, ihr das weltliche Verlangen<sup>197</sup> aufgebt. 4) Seid, wenn ihr ausser (euch) am Körper den Körper betrachtet<sup>198</sup>, energisch, nicht lässig, dass die Besonnenheit nicht vergessen werde, ihr das weltliche Verlangen aufgebt. 5) Seid, wenn ihr innen und aussen den Körper betrachtet<sup>199</sup>, energisch, nicht (14<sup>a</sup>) lässig, dass die Besonnenheit nicht vergessen werde, ihr das weltliche Verlangen aufgebt.”

6) Ebenso ist es auch beim Gefühle<sup>200</sup>, beim Gedanken, den Begriffen.

B 7) “Worin besteht es, ihr Mönche, dass ihr ausgerüstet seid mit allen (Formen eines) achtunggebietenden Benehmens?

8) Hierbei<sup>201</sup> möget ihr, Bhikṣu, wandeln im Wandel des Wissens, möget ihr feststehen auf dem Standpunkte des Wissens, nach links zu schauen und nach rechts zu sehen, (den Arm) zu krümmen und auszustrecken, den Kopf zu senken und emporzuheben, das Gewand anzulegen und den Almosentopf zu ergreifen. 9) Bei Essen und Trinken, einer Arznei sollt ihr das Mass des Angemessenen<sup>202</sup> nicht ausser Acht lassen. 10) Ihr möget euch eines geschickten Mittels bedienen, eure Bedürfnisse zu erledigen<sup>203</sup>. 11) Bei Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen, Wachen, Schlafen<sup>204</sup>, Reden und Schweigen achtet sorgsam auf eure Gedanken und seid nicht verwirrt!

12) Dies bedeutet, ihr Bhikṣu, ausgerüstet zu sein mit allen (Formen eines) Achtung gebietenden Benehmens.”

ix, 1) Zu der Zeit waren die fünfhundert Licchavi an den Garten der Āmrāpālī herangekommen und wollten zu Buddha hingehen. 2) Sie stiegen vom Wagen herab, gingen zu Fuss hin, neigten sich zur Verehrung mit ihrem Haupte vor Buddhas Füßen zur Erde und setzten sich darauf an seiner Seite nieder. 3) Der Tathāgata, welcher auf seinem Sitze sass, erstrahlte allein in seinem Lichtschein<sup>205</sup>, er stellte die ganze

197) 貪愛 übersetzt vielfach lobha. Vielleicht steckt hier aber auch abhijjhā dahinter.

198) bahiddhā kāye kāyānupassī vihar-, Saṃyuttanikāya, Bd. v, S. 143.

199) ajjhatabhiddhā kāye kāyānupassī vihar-, Saṃyuttanikāya, Bd. v, S. 143.

200) vedanā (受), citta (意), dhamma (法).

201) Pāli xvi, 2. 13.

202) Oder, nach den SYM-Texten: “der Wohlanständigkeit” (儀).

203) Der chinesische Ausdruck entspricht der Pāli-Wendung uccārapassāvakamme sampajānakāri hoti. Für 蔽 würde ich die Lessart 陰 vorziehen.

204) Ich lese mit SYM 寐 statt 寤. Es entspricht: sutte jāgarite.

205) Zu 光相 vgl. oben Anm. 97.

grosse Gemeinde in Schatten<sup>205a</sup>. 4) Er glich dem Herbstmonde, und es war weiter, als wären Himmel und Erde helleuchtend, rein und nicht mit Staub bedeckt, (und) erstrahlte die Sonne allein in ihrem Lichte im Himmelsraume. 5) Als da die fünfhundert Licchavi ihn umgebend um Buddha herumsassen, erstrahlte dieser allein in der Gemeinde durch seinen Lichtschein.

ix, 1) Damals war unter denen, die dasassen, ein Brahmane namens Piṅgiya<sup>206</sup>. 2) Der erhob sich sogleich von seinem Sitze, entblösste<sup>207</sup> die rechte Schulter, kniete mit dem rechten Knie auf die Erde nieder, legte die Hände vor der Brust zum Grusse zusammen, wandte sich gegen Buddha hin und pries ihn mit der Gāthā:

3) “Der König (von) Aṅga<sup>208</sup> (und von) Magadha,  
Hat, sich zur Freude, trefflichen Gewinn erlangt,  
Auf seinem Körper trägt er einen Panzer (voll) Juwelen und  
Perlen,

Ist (doch) der Erhabene seiner Erde entsprossen<sup>209</sup>.

4) Dessen geheimnisvolle Macht<sup>210</sup> erschüttert die Dreitausend-  
(welt),

Sein Name ist strahlend wie der Schneeberg (= Himālaya),  
Wie wenn eine Lotusblüte öffnend sich entfaltet,  
Ist sein Duft höchst wunderbar.

5) Jetzt erblicken wir das Glanzeslicht Buddhas,  
Wie die eben aufgegangene Sonne<sup>211</sup>,  
Wie den Mond, der über den Himmelsraum geht,  
Und von keinen Wolken verdeckt wird,  
So steht es auch mit dem Erhabenen,  
Der mit seinem Lichte die Welt erhellt.

205a) (如來在庵光相獨顯) 蔽 (諸大眾) a 14, Z. 8. Dazu vergleiche man den Ausdruck: (此比丘有大威德光明) 障蔽 (使我曹等不得親近) 21b, Z. 1 = c[xxx] 4). Neben 障蔽 steht im Mahāparinibbānasutta des Pāli xvi, 5, 5: ovārento.

206) 并鬘. Lesart SYM 鬘.

207) In Anm. 7 auf S. 14 der Textausgabe ist statt 祖 zu lesen 祖.

208) 鸯伽. Vgl. Cambridge History of India, I, 182.

209) Diese selbe Auffassung findet sich in unserem Texte noch öfter, vgl. 本生處 = Upavartana. Sind diese Dinge so zu erklären, dass geschichtliche Tatsachen einer späteren Zeit gedankenlos auf ältere Zeiten übertragen wurden, auf die sie nicht zutreffen? Es scheint mir, dass diese Erklärung am nächsten liegt.

210) 威德, āri oder tejas.

211) Wörtlich: “Wie den eben (prathama) (erfolgten) Aufgang der Sonne”.

- 6) Wir erschauen die Weisheit des Tathāgata,  
Wie man in der Nacht ein durchbrochenes Kohlenbecken<sup>212</sup> sieht.  
Er beschenkt alle mit dem Auge des Lichtes,  
Und aus ist es mit allen Zweifeln."

lxii, 1) Als da die fünfhundert Licchavi diese Gāthā gehört hatten, da sprachen sie des weiteren zu Piṅgiya: "Du könntest sie wiederholen!"  
2) Da wiederholte sie Piṅgiya vor Buddha dreimal.

lxiii, 1) Nachdem da die fünfhundert Licchavi die Gāthā hatten wiederholen<sup>213</sup> hören, nahmen sie männiglich ihre köstlichen Gewänder ab<sup>214</sup>, um sie dem Piṅgiya zu schenken. 2) Piṅgiya überreichte die köstlichen Gewänder sogleich dem Tathāgata, und weil Buddha Mitleid mit ihm hatte, nahm er sie für sich an.

lxiv, 1) Da sprach der Erhabene zu den Licchavi von Vaiśālī: "Es gibt in der Welt fünf Kostbarkeiten<sup>215</sup>, welche sehr schwer zu erlangen sind.

2) Welches sind die fünf?

3) Die erste ist, dass ein Tathāgata, ein höchst Wahrhaftiger<sup>216</sup>, in der Welt erscheint. Das ist sehr schwer zu erlangen.

4) Die zweite ist jemand, von dem die rechte Lehre des Tathāgata verkündet werden kann. Dieser Mensch ist schwer zu finden.

5) Die dritte ist einer, von dem die vom Tathāgata verkündete Lehre gläubig verstanden werden kann<sup>217</sup>. Dieser Mensch ist (14<sup>b</sup>) schwer zu finden.

6) Die vierte ist einer, von dem die vom Tathāgata verkündete Lehre vollendet<sup>218</sup> werden kann. Dieser Mensch ist schwer zu finden.

7) Die fünfte ist einer, der aus Gefahr<sup>219</sup> errettet dankbar bleibt<sup>220</sup>. Dieser Mann ist schwer zu finden.

8) Die (se Dinge) heissen die fünf Kostbarkeiten, welche schwer zu erlangen sind."

212) 錠籠. Lesart SYM: 庭燎 = "wie Fackeln in einem Hofe".

213) Die Entsprechung für "wiederholen" fehlt in den SYM-Mss.

214) "Köstlich" oder auch "kostbar" = 寶 = bhadda.

215) Vgl. Aṅguttaranikāya, Bd. iii, S. 168 f.

216) Siehe oben Anm. 26. 至真 = arhant.

217) 信解 = viññāta.

218) Im Pāli-Texte steht a. a. O. dafür: dhammānudhammapaṭipanno.

219) Aṅguttaranikāya, a. a. O.: kataññū katavedi puggalo dullabho lokasmim.

220) 反復. WELLER, Zum soghdischen Vimalakirtinirdeśasūtra (Abhandlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1938), S. 14 f.

lxv, 1) Als da die fünfhundert Licchavi gehört hatten, wie Buddha sie unterwies, belehrte, auf ihren Vorteil hinwies, und erfreute, da sprachen sie darauf gleich zu Buddha: "Wir bitten nur, dass der Erhabene mit all seinen Schülern für morgen unsere Einladung annehme." 2) Da sprach Buddha zu den Licchavi: "Ihr Herren! Man hat mich bereits eingeladen, und ich habe eine Ehrung jetzt bereits angenommen. Die Hetāre Āmrāpālī hat (nämlich) bereits vorher die Einladung perfekt gemacht."

3) Als da die fünfhundert Licchavi gehört hatten, dass die Hetāre Āmrāpālī den Buddha bereits vorher eingeladen hatte, da schnalzten sie alle mit den Fingern und sprachen: "Wir hatten den Tathāgata ehren wollen, und jetzt hat diese Hetāre uns den Rang abgelaufen."

lxvi, 1) Damit erhoben sie sich von ihren Sitzen, verneigten sich mit ihrem Haupte vor Buddha zur Erde, umwandelten Buddha nach rechts herum dreimal und kehrten jeder für sich nach Hause zurück.

lxvii, 1) Da hatte nun die Hetāre Āmrāpālī die Nacht über alle möglichen Zurüstungen getroffen. 2) Am nächsten Tage, als es an die Zeit gekommen war, da hatte der Erhabene bereits mit den 1250 Bhikṣu zusammen das Gewand geordnet und den Almosentopf zur Hand genommen, und (von den Mönchen) vorn und hinten umgeben, ging er zu dem Orte hin, (wo die) Einladung (stattfand) und setzte sich auf vorbereitetem Sitze nieder.

lxviii, 1) Da hatte die Hetāre Āmrāpālī bereits<sup>221</sup> die vorzüglichsten Speisen zubereitet, damit Buddha und dem Saṅgha aufzuwarten. 2) Als das Essen vorbei war, der Almosentopf beiseitegestellt<sup>222</sup> und die Tische<sup>223</sup> allesamt entfernt waren, da nahm die Hetāre eine grosse Wasserkanne in die Hand. 3) Als sie das Waschwasser gereicht hatte<sup>224</sup>, (trat sie) vor (ihn hin und) sprach zu Buddha: "Unter allen Gartenterrassen dieser Stadt Vaiśālī<sup>225</sup> ist mein Garten der trefflichste. 4) Diesen Garten vermache ich jetzt dem Tathāgata, und weil er Mitleid mit mir hat, bitte ich, ihn geneigtest anzunehmen." 5) (Darauf) sprach Buddha zu der

221) 卽. SYM 便.

222) 却鉢 = onitapattapāṇi.

223) 机案.

224) Ich bin mir nicht ganz so sicher, ob hier mit dem Händewaschen nicht jener Rechtsbrauch verquickt ist, nach dem ein Geschenk dadurch rechtskräftig gegeben wird, dass über die Hände des Beschenkten Wasser ausgegossen wird.

225) Die Namensform: 毘耶離 verstehe ich nicht, ich lese mit SYM 舍 statt 耶.

Hetäre: "Du kannst diesen Garten (nur) Buddha als (dessen) Oberhaupt und dem Saṃgha der Caturdisā<sup>226</sup> schenken. 6) Warum gilt das? 7) (Unter) allem, was der Tathāgata an (folgenden) sechs Dingen besitzt: Gärten, Parks, Häusern, Gebäuden, Kleidung und Almosentopf, dieses Ehrengeschenk<sup>227</sup> anzunehmen ist keiner in der Lage, selbst wenn es Māra, Śakra, Brahma, die Götter mit (so) grosser Kraft wären.<sup>228</sup>"

lxix, 1) Als da die Hetäre die Belehrung empfangen hatte, da schenkte sie diesen Garten sogleich dem Buddha als (dessen) Haupt und dem Saṃgha der Caturdisā, und weil Buddha Mitleid mit ihr hatte, nahm er ihn sogleich an. 2) (Dann) sprach er die Gāthā:

"Einen Stūpa zu errichten und ein Klostergebäude zu erbauen,  
Mit einem Garten und mit Früchten einen zu beschenken,  
(dessen) Leidenschaften abgekühlt (sind)<sup>229</sup>,  
(Das sind) Brücken (und) Boote, um einen Menschen hinüber-  
zusetzen (über den Ozean des Leides)<sup>230</sup>.

- 3) In der Einöde Wasser und Gras spenden,  
Mit Hallen und mehrstöckigen Gebäuden ein Geschenk machen,  
Das (religiöse) Verdienst<sup>231</sup> daraus nimmt Tag und Nacht zu.  
4) Die, mit den Sittengeboten ausgerüstet<sup>232</sup>, lauter sind,  
Die erreichen unbedingt das glückliche Gefilde<sup>233</sup>."

lxx, 1) Da nahm die Hetäre Āmrapālī ein kleines Ruhebett<sup>234</sup> und setzte sich vor Buddha nieder. 2) Buddha verkündete ihr Schritt für Schritt die Lehre<sup>235</sup>, unterwies sie, belehrte sie, wies sie auf ihren Vorteil hin und erfreute sie mit einer Erörterung über das Spenden, der Erörterung der Sittengebote, der Erörterung der Wiedergeburt im Himmel<sup>236</sup>, (der Erörterung darüber), dass die Sinnenlust<sup>237</sup> ein grosses Übel, sie

226) 招提 = "der vier Weltgegenden".

227) Wurzel pūj.

228) mahardhika.

229) 清凉 = 清凉 = śītibhūta, Mahāvvyutpatti; herausg. von SAKAKI, 2541, 56.

230) Wurzel tar.

231) puṇya.

232) 具 fasse ich als upeta, samanvāgata.

233) 善方, wörtlich: "die gute Gegend, die Gegend (des, der) Guten". Ich kann leider nicht sagen, welches indische Gegenstück dahinter steckt.

234) 小牀. Im Pāli (xvi, 2, 19) steht: nicaṃ āsanaṃ gahetvā. Asia Major, x, 360.

235) Im Pāli entspricht: ānupubbikathā, z. B. Dighanikāya iii, 2, 21.

236) Vgl. Dighanikāya iii, 2, 21: dānakathā, silakathā, saggakathā.

237) Vgl. Dighanikāya iii, 2, 21: kāmānaṃ ādinavaṃ.

schmutzig und unrein sei, dass es ein Hindernis<sup>238</sup> (zur Erlösung) sei, die (weltlichen) Einflüsse<sup>239</sup> voranzustellen, dass das Herauskommen (aus dem Leide der Wiedergeburt)<sup>240</sup> das Höchste sei.

lxxi, 1) Als da der Erhabene erkannte, dass der Geist<sup>241</sup> der Hetäre weich und heiter war, die Hüllen<sup>242</sup>, welche ihn beschatteten, gering waren, sie sich leicht (14c) zum besseren wenden liess<sup>242a</sup>, verkündete er der Hetäre sogleich nach der Lehre der Buddha<sup>243</sup> die edle Wahrheit vom Leide, die Wahrheit von der Entstehung des Leides, von der Vernichtung des Leides und vom Herauskommen aus dem Leide. 2) Da ward die Hetäre Āmrapālī gläubigen Herzens<sup>244</sup> und abgeklärt, sie glich einem reinen, feinen Wollstoffe<sup>245</sup>, welcher die Farbe mit Leichtigkeit aufnimmt.

lxxii, 1) Als bald entfernte sie auf diesem<sup>246</sup> Sitze den Staub, tat ab den Schmutz, sie lernte alle Dinge unter dem Aspekte der Lehre betrachten<sup>247</sup>, sie erschaute die Lehre<sup>248</sup>, erlangte die Lehre<sup>249</sup>, sie war gefestigt in (ihrer) Entschiedenheit<sup>250</sup>, in Geradheit feststehend<sup>251</sup> verfiel sie nicht in den schlimmen Weg<sup>252</sup>, war vollendet an den (vier Formen des) Ver-

238) āvaraṇa (?). Vgl. ROSENBERG, Introduction, s. v. 礙.

239) āsava. Im angezogenen Pāli-Texte steht statt dessen: okāraṃ saṃkilesaṃ.

240) Pāliformel a. a. O.: nekkhamme ānisamsaṃ. Der Ausdruck ist also als niṣkram gefasst.

241) 意 = citta. Dighanikāya iii, 2, 21. Von den Pāli-Ausdrücken kommen wohl muducitta und udaggacitta als Entsprechung für die chinesischen Ausdrücke in Frage.

242) In der Anm. 241 angezogenen Pāli-Stelle entspricht wohl: vinivaraṇacitta. Statt "beschatten" könnte man auch übersetzen: "bedecken".

242a) Ich möchte glauben, dass kallacitta entspricht.

243) Dighanikāya iii, 2, 21: yā buddhānaṃ sāmukkaṃsikā dhammadesanā.

244) pasannacitta.

245) Dighanikāya iii, 2, 21: suddhaṃ vatthaṃ (apagatakājakam).

246) Lies mit SYM: 於此處 nach Dighanikāya iii, 2, 21: tasmim yeva āsane.

247) Der chinesische Ausdruck entspricht wörtlich der Wendung des Pāli: virajaṃ vitamaṃ dhammacakkhuṃ udapādi.

248) Dighanikāya iii, 2, 22: diṭṭhadhamma.

249) Dighanikāya iii, 2, 22: pattadhamma.

250) 決定 entspricht vielleicht: tinṇavicikiccha.

251) 正住 entspricht vielleicht vigatakathaṃkatha.

252) Leider kann ich die indische Entsprechung dieser Formel nicht nachweisen. "Schlimmer Weg" = duggati.

trauen(s)<sup>253</sup>. 2) So sprach sie zu Buddha: "Ich nehme jetzt meine Zuflucht<sup>254</sup> zu Buddha, nehme meine Zuflucht zur Lehre, nehme meine Zuflucht zum Saṃgha" — das wiederholte sie dreimal — "und ich bitte nur den Tathāgata, dass er mich erhöere, und ich in der rechten Lehre eine Upāsikā werden darf. 3) Von jetzt an will ich mein ganzes Leben lang nicht töten, nicht stehlen, keine Unzucht treiben, nicht betrügen und keinen Wein trinken." 4) Als jene Hetāre von Buddha diese fünf Sittengebote angenommen hatte, gab sie auf, was sie ursprünglich getrieben hatte, und der Schmutz war beseitigt.

lxxiii, 1) Dann stand sie sogleich von ihrem Sitze auf, brachte Buddha ihre Verehrung dar und ging davon.

lxxiv, 1) Als da der Erhabene nach Gefallen in Vaiśālī geweilt hatte, sprach er zu Ānanda: "Macht euch alle fertig, ich will nach dem Bambuswalddickicht<sup>255</sup> gehen." 2) Er entgegnete: "Jawohl!"

lxxv, 1) Sobald er Gewand und Almosentopf fertig gemacht hatte, kam er mit [all]<sup>256</sup> der grossen (Mönchs)schar, welche dem Erhabenen folgte, auf der Strasse von den Vṛjji her zu jenem Bambuswalde<sup>257</sup> hin.

lxxvi, 1) Damals war da ein Brāhmaṇa mit Namen P'i-ṣa-t'o-ic<sup>258</sup>. 2) Als er gehört hatte, dass Buddha mit all der grossen (Mönchs)schar in diesen Bambuswald gekommen war, da dachte er im stillen bei sich: "Ruf und Tugend<sup>259</sup> dieses Śramaṇa Gautama haben sich ausgebreitet und werden in den vier Himmelsgegenden vernommen. Er ist mit den zehn Namen ausgerüstet<sup>260</sup>. 3) Allen Göttern, Śakra, Brahma, Māra<sup>261</sup>, den Māra entsprechenden Göttern<sup>262</sup>, den Śramaṇa, Brāhmaṇa verkündet

253) vesārajapatta.

254) śaraṇam gam.

255) 竹林窟. Im Pāli (xvi, 2, 21) steht statt dessen Beluvagāmaka, (Veļuva-)

256) Steht nur SYM.

257) Hier so! (竹林).

258) 毘沙陀耶. Ich kann den Namen nicht auf sein indisches Gegenstück zurückführen.

259) śabda und wohl guṇa.

260) Vielleicht ist die Stelle eher noch als Redaktionsbemerkung aufzufassen: "die zehn Namen sind vollzählig anzugeben".

261) Ich nehme die Lesart der SYM-Texte auf.

262) 若魔天. Ich weiss nicht, wie der Ausdruck zu verstehen sei, in der entsprechenden indischen Formel, wie z. B. Dighanikāya ii, 40, fehlt ein Gegenstück. Die mir erreichbaren Wörterbücher versagen. Yāmadeva?

er, persönlich Zeugnis ablegend<sup>263</sup>, die Lehre. 4) Seine Worte sind am Anfange, in der Mitte, und am Ende alle recht, nach Sinn und Würze<sup>264</sup> sind sie tief und geheimnisvoll, sein Brahmawandel ist vollendet. 5) Einen solch wahrhaftigen Menschen sollte man besuchen<sup>265</sup> gehen."

lxxvii, 1) Da ging der Brāhmaṇa hinaus ins Bambusdickicht<sup>266</sup>, ging zum Erhabenen hin, und als er ihn nach seinem Ergehen befragt hatte, setzte er sich ihm zur Seite nieder. 2) (Darauf) verkündete ihm der Erhabene Schritt für Schritt die Lehre, belehrte ihn, unterwies ihn, wies ihn auf seinen Vorteil hin und erfreute ihn. 3) Als der Brāhmaṇa das gehört hatte, freute er sich und bat alsbald Buddha und all die grosse (Mönchs)schar, am nächsten Tage in seinem Hause zu speisen. 4) Buddha nahm die Einladung durch sein Stillschweigen an.

lxxviii, 1) Als der Brāhmaṇa wusste, dass es verstattet worden sei, da erhob er sich sogleich von seinem Sitze, umwandelte Buddha und kehrte nach Hause zurück.

lxxix, 1) Sogleich in der Nacht rüstete er Trank und Speise<sup>267</sup> zu. 2) Als es am nächsten Tage an die Zeit gekommen war, (ging er zu Buddha hin und sprach):<sup>268</sup> "Der Edle tue nach seinem Belieben!"

lxxx, 1) Da legte der Erhabene sein Gewand an, nahm den Almosentopf zur Hand, und von der grossen (Mönchs)schar umgeben ging er nach jenem Hause hin, und dort setzte er sich auf bereitetem Sitze nieder.

lxxxi, 1) Da hatte der Brāhmaṇa allerhand süsse Speisen bereitet, mit denen er Buddha und dem Saṃgha aufwartete. 2) Als das Essen zu Ende war, und man die Almosenschale weggestellt hatte, er das Waschwasser gereicht hatte, nahm er ein kleines Ruhebett und setzte sich vor Buddha nieder.

lxxxii, 1) Da sprach Buddha zu dem Brāhmaṇa die folgenden Verse:

263) Vgl. Dighanikāya ii, 40: sayam abhiññā sacchikatvā.

264) Vgl. Anm. 29.

265) Wörtlich: "sehen".

266) Hier so! (竹林).

267) In den Shōgo-zō-Mss., den SYM-Texten ist nur von Speisen die Rede.

268) Dieser Satz ist gewiss durch das Versehen eines Abschreibers ausgefallen und ist zu ergänzen. Im folgenden Satze ist sicher mit SYM 時 statt 之 zu lesen.

- “Wenn man mit Trank und Speise,  
Gewändern und Schlafgerät  
Einen Menschen beschenkt, welcher die Sittengebote hält,  
Dann gewinnt man (dadurch) eine reiche Vergeltung<sup>269</sup>. (15<sup>a</sup>)
- 2) Diese ist der wahre Gefährte,  
(Der am) Ende noch ebenso ist wie (am) Beginn.  
An jedwedem Orte, wohin man kommt,  
Folgt er einem nach wie der Schatten der Gestalt.
- 3) Dieserhalb ist Gutes zu pflanzen  
Eine Wegzehrung für die spätere Welt.  
Das (religiöse) Verdienst<sup>270</sup> ist die Grundlage für die Wurzel,  
Durch welche alle Wesen glücklich<sup>271</sup> werden.
- 4) (Religiöses) Verdienst ist Schutz für die Götter,  
(Wodurch) ihr Wandel<sup>272</sup> (unter den Göttern) nicht in Gefahr  
kommt.  
(Wenn er es hat), begegnet einer, wiedergeboren, nicht Schwierigkeiten,  
Und gestorben steigt er zu den Göttern auf.”

lxxxiii, 1) Als da der Erhabene dem Brāhmaṇa die schwerverständliche<sup>273</sup> Lehre verkündet hatte, ihn unterrichtet, belehrt, auf seinen Vorteil hingewiesen und erfreut hatte, stand er von seinem Sitze auf und ging weg.

lxxxiv, 1) Damals war das Getreide teuer, es herrschte Hungersnot in dem Lande und ein Almosen<sup>274</sup> war schwer zu erlangen. 2) (Darum) sprach Buddha zu Ānanda: “Gebiete allen Bhikṣu, welche innerhalb dieses Landes gegenwärtig sind, sich insgesamt in der Beratungshalle<sup>275</sup> zu versammeln!” 3) Er entgegnete und sprach: “Jawohl!”

lxxxv, 1) Sobald er den Befehl erhalten hatte, liess er das Gebot ausgehen, dass sich alle von fern und nah in der Beratungshalle versammeln sollten. 2) Da versammelte sich die ganze (Mönchs-)gemeinde in

269) phala.

270) puṇya.

271) 安, hier wohl = sukha.

272) Mit der Lesart SYM wäre zu übersetzen: “(dadurch) kommen sie auch nicht in Gefahr”.

273) 微妙 (nipuṇa?).

274) 乞求. Wörtlich: “das Erbettelte”, oder: “durch Betteln war schwer etwas zu bekommen”.

275) upatṭhānasālā, vgl. Anm. 18.

dem Reiche, und (dann) sprach Ānanda zu Buddha: “Die grosse (Mönchs-)gemeinde ist versammelt, der Edle weiss, was zu tun an der Zeit ist.”

lxxxvi, 1) Da stand der Erhabene sogleich von seinem Sitze auf, begab sich in die Beratungshalle, setzte sich auf bereitetem Sitze nieder und sprach zu den Bhikṣu: “In diesem Lande herrscht Hungersnot, ein Almosen ist schwer zu erlangen. Ihr solltet<sup>276</sup> euch alle zerstreuen und je nachdem, wo ihr bekannt seid<sup>277</sup>, geht in das Reich Vaiśālī oder in das Reich der Vṛjji<sup>278</sup>, um dort die Regenzeit zu verbringen. Dann braucht ihr keine Not zu haben. 2) Ich verbringe die Regenzeit hier allein mit Ānanda. 3) Warum geschieht das? 4) Ich fürchte, es gibt (sonst) Entbehrungen.”

lxxxvii, 1) Als da die Bhikṣu die Weisung empfangen hatten, gingen sie sogleich, und Buddha blieb mit Ānanda allein zurück.

lxxxviii, 1) In der Regenzeit, gegen Ende des Sommers<sup>279</sup>, wurde Buddha krank<sup>280</sup>, der ganze Körper schmerzte ihn. 2) (Da) sprach Buddha in Gedanken bei sich: “Ich bin jetzt krank geworden, der ganze Körper schmerzt heftig, und meine Schüler sind allesamt nicht anwesend. 3) Wenn ich jetzt das Nirvāṇa wählte<sup>280a</sup>, so stünde mir das nicht an. 4) Ich werde jetzt meine Kräfte energisch einsetzen, um am Leben zu bleiben.”

lxxxix, 1) Da ging Buddha aus seiner stillen Klausur<sup>281</sup> heraus und setzte sich an einer kühlen<sup>282</sup> Stätte nieder. 2) Als ihn Ānanda erblickt

276) Fehlt SYM. Dann wäre zu übersetzen: “zerstreut euch ...”

277) Im Pāli (xvi, 2, 22) entspricht wohl yathāmittaṃ.

278) Hier 越祇 umschrieben. Dies fehlt an der entsprechenden Pālistelle xvi, 2, 22.

279) Die Lesart SYM scheint mir verderbt zu sein. Sie bietet: “im Sommer, im letzten (Teile) der Sommerregenzeit”.

280) Wörtlich: “entstand im Körper Buddhas eine Krankheit”.

280a) 取涅槃. Der Ausdruck ist ungewohnt, er heisst wörtlich: “das Nirvāṇa erfassen, wählen, vorziehen”. Der Ausdruck, welchen ich im folgenden Satze übersetzte: “am Leben bleiben” heisst wörtlich übersetzt: “das Leben zurückhalten”.

281) 靜室. Pāli xvi, 2, 24 steht statt dessen: vihāra nikkhamma. Vielleicht ist der chinesische Ausdruck doch mit vihāra gleichzusetzen. Daran lässt jedenfalls die Übersetzung 淨舍 für vihāra denken.

282) 清涼 = 清凉. Vgl. oben Anm. 229 und Pāli xvi, 2, 24: vihārapacchāyaṃ. paññatte āsane nisīdi, (Anm. 9) vihārapacchā chāyāyam ...

hatte, ging er eilends hin und sprach zu Buddha: "Wenn ich jetzt, Verehrter<sup>283</sup>, dein Aussehen betrachte, kommt es mir vor, als wärest du weniger angegriffen<sup>284</sup>."

3) Weiter sprach Ananda: "Während der Erhabene krank war, hatte ich in meinem Herzen Angst, der Kummer hatte mich ganz verwirrt gemacht. Ich wusste nicht mehr aus noch ein<sup>285</sup>. 4) Da aber der Atem noch nicht unterbrochen war, bin ich gleichsam wieder ein wenig zu klarem Verstande gekommen. 5) Dachte ich doch im stillen: 'Der Erhabene ist noch nicht dahingegangen<sup>286</sup>, das Auge der Welt noch nicht erloschen, die grosse Lehre hat noch keinen Schaden erlitten.' 6) Warum ergeht jetzt kein Befehl an alle Schüler?"

xc, 1) Da sprach Buddha zu Ananda: "Was will der gesamte Saṃgha (denn) noch von mir? 2) Wenn jemand da wäre, der für seine Person sagte: 'Ich leite den ganzen Saṃgha, ich halte den ganzen Saṃgha unter meiner Kontrolle<sup>287</sup>', dieser Mann müsste für die Gemeinde einen Befehl haben. 3) Der Tathāgata sagte (aber) nicht: 'Ich leite die Gemeinde, ich halte die Gemeinde unter meiner Kontrolle.' Wie sollte ich da nur für die Gemeinde einen Befehl haben können? (15<sup>b</sup>) 4) Ananda! Die Lehre, welche ich euch verkündet habe, die ist nach innen und aussen abgeschlossen<sup>288</sup>, ich behielt<sup>289</sup> gar nichts für mich, was hätte verkündet werden sollen. 5) Ich dürfte alt geworden sein, bin ich (doch) an Jahren rund<sup>290</sup> achtzig alt. 6) Gerade wie ein alter Wagen, welcher durch geschickte Mittel ausgebessert worden ist, geeignet wird, sein Ziel zu erreichen, so steht es auch mit meinem Körper. (Da)durch, (dass ich) meine Kraft als geschicktes Mittel (verwende), bleibe ich noch [ein

283) Wörtlich: "das Aussehen des Verehrten (尊)".

284) Ich übersetze nach SYM.

285) Der chinesische Ausdruck entspricht genau der Pāli-Wendung: *disā pi me na pakkhāyanti* (xvi, 2, 24).

286) 滅度 übersetzt *parinivā*. Ich gebe diesen Ausdruck, zum Unterschiede von der lautlichen Umschrift, mit: "dahingehen" wieder.

287) Pāli xvi, 2, 25 entsprechen sachlich die Wendungen: *ahaṃ bhikkhusaṃghaṃ pariharissāmiti vā mam' uddesiko bhikkhusaṃgho ti vā*.

288) Pāli xvi, 2, 25 hat etwas anderes: *desito ... mayā dhammo anantaraṃ abāhiraṃ katvā*.

289) Pāli xvi, 2, 25: *na tatth' Ananda tathāgatassa dhammesu ācariyamuttḥi*. Wörtlich übersetzt fasse ich die chinesische Wendung folgendermassen auf: "ich bezeichnete ganz und gar nichts (als) für mich, was hätte (sollen) verkündet werden".

290) Oder, falls die Lesart SYM aufzugreifen ist: "bin ich doch jetzt achtzig Jahre alt".

wenig]<sup>291</sup> am Leben. Aus eigener Kraft ertrage ich durch meine Energie die leidvollen Schmerzen. 7) Wenn ich nicht nachsinne über all die Vorstellungen<sup>292</sup>, eingetreten bin in die von Vorstellungen<sup>293</sup> freie geistige Sammlung<sup>294</sup>, (dann) ist mein Körper befriedet<sup>295</sup>, er hat keine Qual mehr. 8) Darum, Ananda, sollt ihr euch selbst Leuchte sein<sup>296</sup>, sollt ihr euch die Lehre zur Leuchte nehmen<sup>297</sup>, nichts anderes darf euch Leuchte sein<sup>298</sup>. 9) Ihr müsst eure Zuflucht in euch selbst suchen<sup>299</sup>, müsst eure Zuflucht in der Lehre suchen<sup>299a</sup>, nichts anderes darf eure Zuflucht sein<sup>300</sup>.

xc, 1) Was heisst denn das nun: ihr sollt euch selbst Leuchte sein, sollt euch die Lehre zur Leuchte nehmen, nichts anderes darf euch Leuchte sein, ihr müsst eure Zuflucht in euch selbst suchen, müsst eure Zuflucht in der Lehre suchen, nichts anderes darf euch Zuflucht sein?

2) Ananda! Wenn<sup>301</sup> der Bhikṣu in sich den Körper betrachtet, sei er energisch, nicht lässig, dass die Besonnenheit nicht vergessen werde und er das weltliche Verlangen aufgebe. 3) Wenn der Bhikṣu ausser sich den Körper betrachtet, 4) er den Körper in sich und ausser sich betrachtet, sei er energisch, nicht lässig, dass die Besonnenheit nicht vergessen werde und er das weltliche Verlangen aufgebe. 5) Bei der Betrachtung der Gefühle, des Geistes und der Begriffe gilt das Gleiche.

6) Das heisst, Ananda, ihr seid euch selbst Leuchte, nehmt euch die Lehre zur Leuchte, nichts anderes darf euch Leuchte sein, ihr müsst eure Zuflucht in euch selber suchen, eure Zuflucht in der Lehre suchen, nichts anderes darf euch Zuflucht sein."

291) "Ein wenig" fehlt SYM.

292) 想. Pāli xvi, 2, 25: *sabbanimittānaṃ amanasikārā*. Wahrscheinlich ist statt 想 zu lesen 相, welches *nimitta* übersetzt. Beide Zeichen gehen auch sonst durcheinander.

293) Auch hier liest unser Text 想 gegenüber Pāli (a)*nimitta*.

294) *samādhi*.

295) 安隱 steht für 安穩. Pāli xvi, 2, 25: *phāsukato*. JA 1933, Okt. — Dez., 197, Anm. 2.

296) *attadīpa*, Pāli xvi, 2, 26.

297) *dhammadīpa*, Pāli xvi, 2, 26.

298) *anaññadīpa*, fehlt Pāli xvi, 2, 26.

299) *attasaraṇa*, Pāli xvi, 2, 26.

299a) *dhammasaraṇa*. Pāli xvi, 2, 26.

300) *anaññasaraṇa*, Pāli xvi, 2, 26.

301) Vgl. oben lix, 3).

xcii, 1) (Weiter) sprach Buddha zu Ānanda: "Wenn es nach meinem Hingange<sup>302</sup> welche geben wird, die befähigt sind<sup>303</sup>, diese Dinge zu befolgen, dann werden das die Gelehrtesten unter meinen wahrhaften Schülern<sup>304</sup> sein."

\*  
\*     \*

xciii, 1) Buddha sprach zu Ānanda: "Wir wollen zusammen zum Cāpālacaitya<sup>305</sup> gehen. 2) Er entgegnete: "Jawohl!"

xciv, 1) Sogleich stand der Erhabene auf, legte sein Gewand an, nahm den Almosentopf zur Hand, ging unter einen Baum und sprach zu Ānanda: "Spreite einen Sitz aus, ich leide unter Rückenschmerzen und will hier Halt machen." 2) Er entgegnete: "Jawohl!" 3) Geschwind spreitete er einen Sitz aus, und als sich der Tathāgata gesetzt hatte, spreitete Ānanda einen kleinen Sitz<sup>306</sup> aus und setzte sich vor Buddha nieder.

xcv, 1) (Da) sprach Buddha zu Ānanda: "Soviele ihrer die vier übernatürlichen Fähigkeiten<sup>307</sup> meistern, sie vielfach ausüben<sup>308</sup> und betreiben, ihrer immer eingedenk sind und sie nicht vergessen, die brauchen, wenn sie es in ihrem Geiste wünschen, über einen Kalpa lang<sup>309</sup> nicht zu sterben. 2) Ānanda! Von Buddha<sup>310</sup> sind die vier übernatürlichen Fähigkeiten vielfältig [ausgeübt und]<sup>311</sup> betrieben worden, er war ihrer ganz besonders eingedenk, hat sie nicht vergessen. Wenn er das in seinem Geiste wünschte, könnte der Tathāgata über einen Kalpa lang bestehen bleiben, für die Welt die Finsternis zu vertreiben. 3) Dies brächte vielen einen grossen Nutzen, Götter und Menschen erlangten dadurch Glück."

302) 減度, hier hat Pāli xvi, 2, 26: mamaṃ vā accayena. Vgl. Anm. 286.

303) Ich lese 有能 statt 能有.

304) Pāli xvi, 2, 26: tamatagge me te ... bhikkhū bhavissanti.

305) Pāli xvi, 3, 1.

306) 小座 = nicāsana.

307) rddhipāda mit bhāvay. Vgl. Pāli xvi, 3, 40: iddhipādā bhāvitā.

308) bahulīkar. Pāli xvi, 3, 40.

309) 一劫有餘. Pāli xvi, 3, 3 hat statt dessen: kappam vā tiṭṭheyya kappāvasesaṃ vā!

310) Die Konstruktion des chinesischen Textes ist nur als zwischenzeitliche Übersetzung des indischen: Tathāgatassā kho Ānanda cattāro iddhipādā bhāvitā bahulikāṭā zu verstehen (Pāli xvi, 3, 3).

311) Das Eingeklammerte fehlt in SYM.

4) Da blieb Ānanda stumm und antwortete nicht. 5) Und so wiederholte es sich dreimal, auch da blieb er stumm. 6) Ānanda war (nämlich) damals von Māra in Finsternis gehüllt, mit Blindheit geschlagen<sup>312</sup> verstand er ihn nicht. 7) Obwohl ihm Buddha dreimal einen Wink gab, kam ihm doch nicht der Gedanke<sup>313</sup>, ihn zu bitten.

8) Da sprach Buddha zu Ānanda: "Du solltest wissen, wozu es an der Zeit ist.<sup>314</sup>"

xcvi, 1) Als Ānanda Buddhas Willensentschluss erfahren<sup>315</sup> hatte, erhob er sich sogleich von seinem Sitze, brachte Buddha seine Verehrung dar<sup>316</sup> und ging fort. 2) Nicht weit von Buddha entfernt dachte er unter einem Baume mit ruhigen Gedanken (darüber) nach.

xcvii, 1) Unterdessen, nicht lange Zeit darnach, kam Māra Pāpiyaṃs und sprach zu Buddha: "Hatte Buddha<sup>317</sup> nicht in seinen Gedanken den Wunsch, er sollte<sup>318</sup> ins Parinirvāṇa eingehen? 2) Jetzt ist (dazu) gerade (15<sup>c</sup>) die rechte Zeit, und es wäre angezeigt, schnell dahinzugehen.<sup>319</sup>"

3) Sprach Buddha zum Pāpiyaṃs: "Lass es jetzt sein Bewenden haben! Lass es jetzt sein Bewenden haben<sup>320</sup>! Ich weiss schon selbst, wann die rechte Zeit (dazu) ist. 4) Der Tathāgata wendet sich<sup>321</sup> jetzt dem Nirvāṇa noch nicht zu. 5) Es ist (dazu) nötig, dass (vorher) alle meine Schüler versammelt sind, dass sie ferner selbst fähig sind<sup>322</sup>, sich selbst zu bezähmen, sie mannhaft und ohne Furcht sind, die Stätte des Friedens<sup>323</sup> erreichen, sie (sowohl) ihren eigenen Nutzen erreichen (wie

312) Wörtlich: "überschatteten, getrübteten Geistes".

313) Wörtlich: "wusste er doch nicht, ihn zu bitten".

314) Es entspricht Pāli xvi, 3, 6: yassa dāni kālaṃ maññasi. Lies in der Textausgabe: 宜知是時.

315) 寤旨 fasse ich als gleicher Bedeutung wie 旨意.

316) SYM: "brachte er vor Buddhas Füßen seine Verehrung dar".

317) Die Entsprechung für Buddha fehlt SYM und Shōgo-zō-Mss.

318) 可般涅槃 kann einem part. necessitatis oder auch einem Optative entsprechen.

319) 減度 heisst eigentlich: "verlöschend (über den Ozean des Leides) hinübersetzen. Vgl. Anm. 286. 302.

320) Der chin. Ausdruck entspricht Pāli: tiṭṭhatu tiṭṭhatu.

321) Vgl. Anm. 280 a.

322) SYM: "und es welche gibt, die ...".

323) Der chin. Ausdruck entspricht kṣemasthāna.

den Menschen Karawanenführer<sup>324</sup> sind, sie die Lehre der heiligen Texte auslegen, welche klar ist nach Seiten des Satzbäues und des Sinnes<sup>324a</sup>, dass sie bei ketzerischen Erörterungen über (diese) mit der rechten Lehre den Sieg gewinnen können<sup>325</sup> und sie (schliesslich) mit einem Wunder in eigener Person Zeugnis ablegen können.

6) Noch sind nicht alle solchen Schüler versammelt. 7) Weiter sind noch nicht alle so beschaffenen Bhikṣuṇī, Upāsaka und Upāsikā versammelt. 8) Jetzt ist es nötig, den Brahmawandel zu verbreiten, den Gedanken der Erleuchtung<sup>326</sup> bekannt zu machen, und all die Götter und Menschen insgesamt ein Wunder sehen zu lassen."

xcviii, 1) Da sprach Māra Pāpīyaṃs wiederum zu Buddha: "Ehedem, als Buddha bei Uruvilvā am Ufer des Gewässers Nairāñjanā unter dem Ajapālanigrodha-Baume eben erst die vollständige Erleuchtung erlangt hatte, da kam ich zum Erhabenen hin, drang in ihn und bat den Tathāgata, er sollte ins Parinirvāṇa eingehen. 2) Jetzt sei (dazu) gerade die rechte Zeit, er solle geschwind dahingehen.

3) Damals antwortete mir der Tathāgata sogleich und sprach: 'Lass es sein Bewenden haben! Lass es sein Bewenden haben! Pāpīyaṃs! Ich weiss schon selber, wann die rechte Zeit (dazu) ist. 4) Der Tathāgata wendet sich jetzt dem Nirvāṇa noch nicht zu<sup>327</sup>. 5) Es ist (dazu) nötig, dass alle meine Schüler versammelt sind', und so ist der Text weiter anzuführen bis: 6) 'Götter und Menschen ein göttliches Wunder<sup>328</sup> gesehen haben. 7) Dann werde ich mich dem Parinirvāṇa zuwenden.'

8) Buddha! die Schüler sind jetzt versammelt" und so ist der Text weiter anzuführen bis: 9) "Götter und Menschen haben ein göttliches Wunder gesehen. 10) Jetzt gerade ist die rechte Zeit, was gehst du nicht dahin?"

11) (Da) sprach Buddha: "Lass es sein Bewenden haben! Lass es sein Bewenden haben! Der Buddha weiss schon selber, (wann die)

324) sārthavāha. Vgl. RAHDER, Glossary, s. v.

324a) Es wird entsprechen: sārtha savyañjana (顯於句義). Vgl. Anm. 29.

325) Pāli xvi, 3, 7: uppannaṃ parappavādaṃ saha dhammena suniṅgahitaṃ niggahe-tvā. Wörtlich bedeutet der chinesische Text: "sie mit der rechten Lehre unterwerfen können". Statt des chinesischen Satzes steht im Pāli: sappāṭihāriyaṃ dhammaṃ desessanti.

326) bodhicitta.

327) Vgl. Anm. 280a, 321.

328) Der chinesische Wortlaut ist hier ein klein wenig anders als an der Stelle, welche xcvi, 8, Ende, entspricht.

rechte Zeit (dazu ist). 12) Nicht lange mehr wird er am Leben bleiben<sup>329</sup>. 13) In drei Monaten von jetzt an (gerechnet) wird er zwischen dem Paar Bäume im śālā-Haine von Kuśinagara in Upavartana<sup>330</sup> dahingehen.<sup>331</sup>"

xcix, 1) Sobald da Māra bedacht hatte, dass ein Buddha nicht lügt, er jetzt (also) unbedingt dahingehen werde, tanzte er vor Freude umher, und plötzlich war er verschwunden.

c, 1) Nicht lange, nachdem Māra gegangen war, da gab Buddha am Cāpāla-Caitya in dem Samādhi gesammelten Geistes das Leben auf<sup>332</sup>, tat seinem Leben Einhalt<sup>333</sup>. 2) Da bebte die Erde zu eben dieser Zeit heftig, in allen Ländern erschrak die Bevölkerung sehr und die sie bekleidenden Härchen sträubten sich. 3) Buddha strahlte<sup>334</sup> ein grosses Licht aus, das überallhindringend leuchtete, unerschöpflich war, sodass sie sich an dem Orte der Finsternis dank dem Lichte gegenseitig alle sehen konnten.

ci, 1) Da sprach Buddha in einer Gāthā:  
"Von den beiden Saṃskāra: Werden und Nichtwerden<sup>335</sup>,  
Habe ich jetzt das Gewordene<sup>336</sup> aufgegeben.  
Ich bin in mir ganz hingegeben an den Samādhi<sup>337</sup>,  
Wie ein Vogel aus dem Ei bin ich herausgekommen<sup>338</sup>."

cii, 1) Da erschrak der ehrwürdige<sup>339</sup> Ānanda in seinem Herzen, und die Härchen sträubten sich ihm. 2) Geschwind ging er (darauf) zu Buddha hin, neigte sich mit seinem Haupte vor Buddhas Füßen auf die Erde, stellte sich ihm dann zur Seite hin und sprach zu Buddha: "Verwunderlich ist es, Erhabener, dass die Erde so bebte. 3) Worin hat das seinen Grund?"

ciii, 1) (Da) sprach Buddha zu Ānanda: "Erdbeben haben in allen Welten acht Ursachen. 2) Welches sind die acht?"

329) Wörtlich: "bestehen, existieren".

330) 本生處 d. h. "der Ort meiner (= ursprünglichen) Geburt".

331) 取滅度.

332) Pāli xvi, 3, 10: āyusaṃkhāraṃ osajji.

333) (捨命) 住壽.

334) Wörtlich: "liess ausgehen".

335) bhava (有), vibhava (無), saṃkhāra (行).

336) 有爲 = saṃskṛta, das Summierte, nicht als Ganzheit Seiende.

337) 三昧定. Vgl. Anm. 172.

338) Damit erhält WINDISCH, Māra und Buddha, S. 37, endgültig recht.

339) Wie Pāli xvi, 3, 11: āyasmato.



3) Die Erde befindet sich auf dem Wasser, das Wasser befindet sich auf dem Winde, der Wind befindet sich im leeren Raume<sup>340</sup>. (16<sup>a</sup>)

4) Zu Zeiten erhebt sich der grosse Wind im leeren Raume von selbst. Dann kommt das grosse Wasser in Aufruhr. Ist das grosse Wasser in Aufruhr gekommen, dann bebt die ganze Erde. 5) Dies ist die erste (Ursache).

6) Sodann, Ānanda, gibt es Zeiten, dass ein Bhikṣu, eine Bhikṣuṇī, welche die Erleuchtung erlangt haben, ein Gott, welcher durch seine grosse magische Kraft<sup>341</sup> verehrungswürdig ist, das Wasser als seiner Natur nach gross betrachten, die Erde (aber) als ihrer Natur nach klein betrachten, selbst ihre Kraft versuchen<sup>342</sup> wollen, dann bebt die ganze Erde. 7) Dies ist die zweite (Ursache).

8) Sodann, Ānanda, wenn ein Bodhisattva sich anschickt<sup>343</sup>, vom Tuṣita-Himmel in den Leib seiner göttlichen<sup>344</sup> Mutter hinabzusteigen, ganz der Besonnenheit hingegeben<sup>345</sup>, nicht verwirrt, dann bebt die Erde deshalb sehr. 9) Das ist die dritte (Ursache).

10) Sodann, Ānanda, wenn der Bodhisattva sich anschickt, aus dem Leibe seiner Mutter herauszukommen, er aus ihrer rechten Seite geboren wird, ganz der Besonnenheit hingegeben, nicht verwirrt, dann bebt die ganze Erde. 11) Das ist die vierte (Ursache).

12) Sodann, Ānanda, wenn der Bodhisattva eben erst<sup>346</sup> die allerhöchste völlige Erleuchtung vollendet hat, gerade zu der Zeit bebt die Erde heftig. 13) Das ist die fünfte (Ursache).

14) Sodann, Ānanda, wenn Buddha, welcher eben erst die Erleuchtung vollendet hat, das Rad der allerhöchsten Lehre dreht, welches Māra, die Māra entsprechenden<sup>347</sup> Götter, die Śramaṇa, Brāhmaṇa, die Götter und die Menschen der Welt nicht zu drehen vermögen, dann erbebt die ganze Erde. 15) Das ist die sechste (Ursache).

16) Sodann, Ānanda, wenn Buddha die Weisung gibt, dass er ein Ende machen will, ganz der Besonnenheit hingegeben, nicht verwirrt, er sein natürliches Leben<sup>348</sup> aufgeben will, dann bebt die ganze Erde. 17) Dies ist die siebente (Ursache).

340) ākāśa.

341) mahiddhika (Pāli xvi, 3, 14). Hier steht noch mahānubhāva.

342) Ich übersetze nach der Lesart SYM. Die Shōgo-zō-Mss. haben: "wissen und erkennen wollen". Aus beiden Lesarten ist die Wortgebung der gedruckten Ausgabe kontaminiert.

343) Vielleicht ist zu lesen: 菩薩始. Vgl. S. 16a, Z. 6 = ciii, 10).

344) 神.

345) Pāli xvi, 3, 15: sato sampajāno.

346) paṭhamābhisambuddha, z. B. Vinayapiṭaka i, 1.

347) Vgl. Anm. 262.

348) 性命. Pāli xvi, 3, 19: āyusaṃkhāraṃ osajjati.

18) Sodann, Ānanda, wenn der Tathāgata im Bereiche des restlosen<sup>349</sup> Nirvāṇa ins Parinirvāṇa eingeht, bebt die Erde heftig. 19) Dies ist die achte (Ursache).

20) Durch diese acht Ursachen wird bewirkt, dass die Erde heftig bebt."

civ, 1) Da sprach der Erhabene nun die Gāthā:

“Den allerhöchsten, von den Menschen<sup>350</sup> geehrten,  
Den die Welt erleuchtenden grossen Śramaṇa  
Bat Ānanda, (ihn), den Lehrer der Götter:  
‘Aus welchem Grunde bebt die Erde?’

2) Aus Mitleid verkündete darauf der Tathāgata<sup>351</sup> —  
seine Stimme glich der des Kalaviṅka<sup>352</sup> — :

‘Ich verkünde, hört ihr<sup>353</sup> zu,  
Woher das Erdbeben kommt.

3) Die Erde ruht auf Wasser gegründet,  
Das Wasser ruht auf Wind gegründet.  
Wenn sich im leeren Raume ein Wind erhebt,  
Dann erbebt die Erde heftig.

4) (Wenn) ein Bhikṣu, eine Bhikṣuṇī  
Die Kraft ihrer übernatürlichen Fähigkeiten<sup>354</sup> erproben wollen,  
(Mit) Berg (und) Meer, den hundert Gräsern und Bäumen  
Erbebt (dann) die grosse Erde insgesamt.

5) (Wenn) Śakra, Brahma, all die ehrwürdigen Götter  
In ihrem Denken wünschen, die Erde zu erschüttern,  
(Mit) Berg (und) Meer, all den Geistern und Göttern<sup>355</sup>  
Erbebt dann die grosse Erde.

6) (Wenn) der Bodhisattva, der von den Menschen<sup>356</sup> geehrte,  
Auf dem die Merkmale hundertfältigen (religiösen) Verdien-  
stes<sup>357</sup> vereint sind,  
In den Schoss seiner Mutter einzugehen sich anschickt,  
Dann erbebt die Erde heftig.

349) Pāli xvi, 3, 20: anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbāyati. Vgl. FRANKE, Übersetzung des Dighanikāya, S. 209, Anm. 1.

350) dvipada.

351) Es ist sicher die Lesart SYM in den Text aufzunehmen.

352) Text 伽毘陵, ohne Lesart. Ich glaube, dass die beiden letzten Zeichen umzustellen sind. Vgl. Mahāvīyutpatti, Nrn. 481 und 4868 (japanische Übersetzung).

353) Plural ist im Chinesischen bezeichnet.

354) rddhipāda.

355) 鬼神.

356) dvipada.

357) puṇya.

- 7) Hat er zehn Monate im Schosse seiner Mutter gewohnt,  
Wie der Elefant<sup>358</sup> auf einer Binsendecke schläft,  
(Und) ist er eben erst aus ihrer rechten Seite geboren,  
Dann erbebt die Erde heftig<sup>359</sup>. (16<sup>b</sup>)
- 8) Dann, wenn Buddha als Prinz<sup>360</sup>  
Zerstört hat, was das Gebundensein an Ursachen bewirkt,  
Er die Erleuchtung vollendet, welche edel, unermesslich ist,  
Dann erbebt darob die Erde heftig.
- 9) Wenn der (wie die Sonne) emporgestiegene Seher das Rad der  
Lehre dreht  
Im Gazellenhaine,  
Er durch die Kraft seiner Erleuchtung Māra unterwirft,  
Dann bebt darob die Erde heftig.
- 10) Wenn der Gott Māra erneut gebeten  
Und Buddha aufgefordert hat, ins Parinirvāṇa einzugehen,  
Und Buddha sein natürliches Leben<sup>361</sup> aufgibt,  
Dann erbebt die Erde heftig.
- 11) Wenn der von den Menschen Geehrte, der grosse Karawanen-  
führer,  
Der göttliche Seher<sup>362</sup>, welcher dem nachfolgenden Werden<sup>363</sup>  
ein Ende bereitet,  
Er, der schwerlich zu erschüttern ist, dahingehen will<sup>364</sup>,  
Dann erbebt zu der Zeit die Erde heftig.
- 12) Der Klaräugige<sup>365</sup> hat alle Ursachen verkündet:  
Das Erdbeben ist ein Beben aus acht Anlässen<sup>366</sup>.  
Wenn diese da sind, ist auch das übrige da,  
(Und) zu der Zeit beben (dann) die Erden insgesamt."  
Zweites Kapitel des [von Buddha verkündeten]<sup>367</sup> Langen Āgama.

(Fortsetzung folgt)

358) 龍 = nāga!

359) Lesart SYM: "erbebt die grosse Erde".

360) kumāra. 佛學大辭典, Schanghaier Ausgabe, S. 2121<sup>a</sup>, 2631<sup>a</sup>, Asia Major x, 222.

361) Vgl. Anm. 348.

362) devarṣi.

363) punarbhava.

364) 取滅, wörtlich: "das Verlöschen ergreift". Vgl. Anm. 280a, 311.

365) 淨眼. SYM 淨明 = "der Klare", oder "Klarwissende".

366) Shōgō-zō-Mss, SYM bieten: "das Erdbeben (habe) achtfachen Anlass". Diese Lesart verdient wohl doch den Vorzug.

367) Die eingeklammerten Wörter fehlen in den Shōgo-zō-Mss. und in SYM.

## BUDDHAS LETZTE WANDERUNG

AUS DEM CHINESISCHEN

übersetzt von

Friedrich Weller, Leipzig

FORTSETZUNG

Kanon des von Buddha verkündeten langen Āgama, 3. Kapitel, übersetzt von Buddhayaśas in Gemeinschaft mit Tṣu Fo-nien in den Jahren der (Regierungsperiode) xung-ṣi der späteren Ts'in. [Des ersten Teiles]<sup>368</sup> zweiter Lehrtext: die Wanderung; zweiter Abschnitt.

cv, 1) Buddha sprach zu Ānanda: "Es gibt acht Gemeinschaften<sup>369</sup> in der Welt. 2) Wie heissen die acht?

3) Die erste heisst: Gemeinschaft der Kṣatriya.

4) Die zweite heisst: Gemeinschaft der Brāhmaṇa.

5) Die dritte heisst: Gemeinschaft der Hausväter.

6) Die vierte heisst: Gemeinschaft der Śramaṇa.

7) Die fünfte heisst: Gemeinschaft der vier Himmelskönige<sup>370</sup>.

8) Die sechste heisst: Gemeinschaft der Trāyastriṃśa-Götter.

9) Die siebente heisst: Gemeinschaft des<sup>371</sup> Māra.

10) Die achte heisst: Gemeinschaft der Brahma-[Götter]<sup>372</sup>.

cvi, 1) Ich entsinne mich, früher auf meinen Wanderungen hin und her mit der Gemeinschaft der Kṣatriya zusammen gesessen und Gespräche angehoben zu haben, ich kann die Zahl nicht angeben, (sooft war es der Fall)<sup>373</sup>. 2) Zu dem, was ich durch die gesammelte<sup>374</sup> Kraft der Energie<sup>375</sup> erscheinen lassen kann, gehört (dies): Hatten jene ein schönes

368) Das Eingeklammerte steht nur in den Shōgo-zō-Mss. und in SYM. Vgl. oben Anm. 1 — 3.

369) Pāli xvi, 3, 21: parisā.

370) Pāli xvi, 3, 23: cātummahārājikaparisā.

371) Der Numerus ist aus dem Chinesischen nicht zu ersehen.

372) Das eingeklammerte Wort fehlt in den Shōgo-zō-Mss.

373) Darnach wäre anekasaṭaṃ (Pāli xvi, 3, 22) adverbial zu fassen. Das ist wohl auch FRANKE's Auffassung in seiner Übersetzung vorzuziehen.

374) Es wird wohl etwas wie samāhitabala entsprechen.

375) virya.

Aussehen<sup>376</sup>, so übertraf ich ihr Aussehen; hatten jene eine wunderbare Stimme<sup>377</sup>, so übertraf ich jener Stimme. 3) Jene lehnten mich ab, nicht lehnte ich sie ab<sup>378</sup>. 4) Was jene sagen konnten, das konnte ich auch sagen; was jene (aber) nicht zu sagen vermochten, das vermochte ich auch (noch) zu sagen.

5) Ānanda! Nachdem ich ihnen die Lehre ausführlich verkündet hatte, sie unterwies, belehrt, auf ihren Vorteil hingewiesen und erfreut hatte, da<sup>379</sup> verschwand ich. 6) Jene aber wussten nicht, ob ich ein Gott, ein Mensch wäre."

cvii, 1) So (ist der Text anzuführen) bis zur Gemeinschaft der Brahma-Götter.

2) "Kommend und gehend<sup>380</sup> verkündete ich ihnen zahllose Male ausführlich die Lehre, aber ihrer keiner wusste, wer ich wäre."

cviii, 1) (Da) sprach Ānanda zu Buddha: "Sehr seltsam, o Erhabener, höchst verwunderlich<sup>381</sup> ist es, dass du solches zu vollenden vermagst." 2) (Da) sprach Buddha (zu Ānanda): "Solche schwer verständliche<sup>382</sup>, erstaunliche<sup>383</sup> Dinge, Ānanda, (16<sup>c</sup>) sind sehr seltsam, ganz einzig<sup>384</sup>, wunderbarlich<sup>385</sup>. 3) Einzig und allein der Tathāgata vermag diese Dinge fertig zu bringen."

cix, 1) Des weiteren sprach Buddha zu Ānanda: "Der Tathāgata ist befähigt, der Gefühle<sup>386</sup> Entstehen, Bestehen und Vergehen; der Vorstellungen<sup>387</sup> Entstehen, Bestehen und Vergehen; der Betrachtungen<sup>388</sup>

376) Wie Pāli xvi, 3, 23: vaṇṇa. Die Wendung ist im übrigen etwas anders.

377) Pāli xvi, 3, 23 steht nur sara.

378) 彼辭我遇, 我不辭彼.

379) Man könnte den Ausdruck auch örtlich auffassen: "verschwand ich da".

380) Ich glaube, dass die Lesart der Shōgo-zō-Mss. und der SYM-Texte derjenigen in der gedruckten Textausgabe vorzuziehen ist.

381) 未曾有 = adbhuta. Wörtlich: "noch nie dagewesen". Vgl. Anm. 412.

382) 成妙.

383) 希有 übersetzt gewöhnlich adbhuta.

384) 甚奇甚特 ist vielleicht anders zu verdeutschen. 奇特 kann ja auch heissen: "ungewöhnlich, preiswürdig, lobenswert".

385) Vgl. Anm. 381.

386) vedanā.

387) saññā.

388) 觀. Ich kann leider nicht angeben, welcher indischer Ausdruck entspricht (viññāna?)

Entstehen, Bestehen und Vergehen zu wissen. 2) Dies sind nun des Tathāgata sehr seltsame, ganz einzigartige, wunderbarliche Dinge. 3) Das sollst du im Gedächtnis behalten!<sup>389</sup>"

\*

\* \*

cx, 1) Da sprach der Erhabene zu Ānanda: "Wir wollen zum Duft-Caitya<sup>390</sup> gehen!" 2) (Dort) setzte er sich unter einem Baume auf einem ausgespreiteten Sitze nieder.

cxi, 1) (Darauf) sprach Buddha zu Ānanda: "Die in der Umgegend des Duft-Caitya gegenwärtigen Bhikṣu, diesen allen befehl und lass sie in der Beratungshalle<sup>391</sup> sich versammeln." 2) Als Ānanda die Weisung erhalten hatte, da liess er das Gebot ausgehen, dass sie sich alle versammeln sollten. 3) (Dann) sprach Ānanda zu Buddha: "Die grosse Gemeinde ist versammelt, der Edle tue nach seinem Belieben!<sup>392</sup>"

cxii, 1) Da ging der Erhabene sogleich in die Beratungshalle, setzte sich auf bereitetem Sitze nieder und sprach zu den Bhikṣu: "Ihr sollt wissen, dass ich mit diesen (folgenden) Dingen<sup>393</sup> persönlich Zeugnis (dafür) abgelegt habe, die allerhöchste Erleuchtung vollendet zu haben, nämlich (mit): den vier Formen immer gegenwärtiger Besonnenheit<sup>394</sup>, den vier Formen rechten Strebens<sup>395</sup>, den vier übernatürlichen Fähigkeiten<sup>396</sup>, den vier Dhyāna, den fünf Vermögen<sup>397</sup>, den fünf Kräften<sup>398</sup>, den sieben

389) 受持 = udgrh; dhāray, RAHDER, Glossary, s. v.?

390) 香塔. Pāli xvi, 3, 48 steht an entsprechender Stelle: kūṭāgārasālā. Darnach ist der chinesische Ausdruck auch in der Taishō-Ausgabe S. 16, Anm. 18 identifiziert. Ich glaube, diese Gleichung ist noch zu stützen, zumal nach dem 佛學大辭典 1616<sup>c</sup> unter 香塔 ein Stūpa zu verstehen ist, dessen Mörtel mit Wohlgerüchen untermischt ist. Ich kann die Schwierigkeiten zunächst nicht lösen. Ich wähle deshalb caitya, weil bei diesem wohl eher eine upaṭṭhānasālā sein kann, wie bei einem Stūpa. Oder entspricht doch Gandhastūpa?

391) upaṭṭhānasālā.

392) yassa dāni bhante Bhagavā kālaṃ maññati, Pāli xvi, 3, 49.

393) dharma. Vgl. Pāli xvi, 3, 50: katame ca te bhikkhave dhammā mayā abhiññāyā desitā.

394) satipaṭṭhāna, Pāli xvi, 3, 50.

395) sammappadhāna. Pāli xvi, 3, 50. Die chin. Übersetzung geht von pahāṇa aus.

396) iddhipāda. Pāli xvi, 3, 50. Der folgende Begriff dhyāna fehlt im Pāli.

397) indriya, Pāli xvi, 3, 50. Aufgeführt bei FRANKE, Übersetzung des Dighanikāya, S. 218, Anm. 4.

398) bala, Pāli xvi, 3, 50. FRANKE, a. a. O.

notwendigen Voraussetzungen für die Erleuchtung<sup>399</sup>, dem edlen acht (-gliedrigen) Wege<sup>400</sup>. 2) In diesen Dingen sollt ihr einträchtig sein und sie ehrfürchtig befolgen, sollt keinen Streit (darüber) aufkommen lassen. Empfängt (dies) von dem gemeinsamen einen Lehrer (als) ein gemeinsames, unteilbares Ganze<sup>401</sup>! 3) Ihr sollt euch in meiner Lehre anstrengen, Belehrung zu empfangen, an ihr euch alle miteinander gegenseitig zu entflammen, euch alle miteinander gegenseitig daran zu erfreuen!

cxiii, 1) Bhikṣu! Ihr sollt wissen, dass ich das Zeugnis, welches ich persönlich bezüglich dieser Lehre<sup>402</sup> abgelegt habe, in dem (folgenden) verkündet und offensichtlich gemacht habe, nämlich: dem Kanon der Sūtra<sup>403</sup>, dem Kanon der Geya<sup>404</sup>, dem Kanon der Vyākaraṇa<sup>405</sup>, dem Kanon der Gāthā<sup>406</sup>, dem Kanon der Udāna<sup>407</sup>, dem Kanon der Nidāna<sup>408</sup>, dem Kanon der Itivṛttaka<sup>409</sup>, dem Kanon der Jātaka<sup>410</sup>, dem Kanon der Vaipulya<sup>411</sup>, dem Kanon der Adbhuta<sup>412</sup>, dem Kanon der Avadāna<sup>413</sup>, dem

399) bojhaṅga, Pāli xvi, 3, 50.

400) ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, Pāli xvi, 3, 50.

401) 水乳, wörtlich: "Wasser und Milch". Zur Bedeutung vgl. 佛學大辭典, Schanghaier Ausgabe, S. 689.

402) dharma.

403) 寶經. Ich kann den Ausdruck sonst nicht belegen, über seine Bedeutung besteht kein Zweifel.

404) 祇夜經, Shōgo-zō-Mss.: 揭 | | .

405) 交配經, Mahāvvyutpatti, herausg. von SAKAKI, Nr. 1269.

406) 偈經.

407) 法句經. Der Ausdruck 法句 ist sonst bekannt als Entsprechung für dhammapada.

408) 相應經. Die Gleichung ist geraten, ich kann sie sonst nicht belegen.

409) 本緣經. Auch diesen Ausdruck kann ich in der fraglichen Bedeutung sonst nicht belegen, er ist aber gewiss synonym mit 本本經 (Mahāvvyutpatti, herausg. von SAKAKI, Nr. 1174).

410) 天本經, ebenfalls m. W. in dieser Bedeutung bisher nicht belegt.

411) 廣經. Entsprechung sicher. Vgl. Mahāvvyutpatti, herausg. von SAKAKI, Nr. 1276.

412) 未曾有經. Vgl. Mahāvvyutpatti, herausg. von SAKAKI, Nr. 1277. Entsprechung sicher.

413) 說論經. Ich kann diesen Ausdruck in dieser Bedeutung bisher nicht weiter belegen. Vgl. Mahāvvyutpatti, herausg. v. SAKAKI, Nr. 1273.

Kanon der Upadeśa<sup>414</sup>. 2) Die sollt ihr gut im Gedächtnisse behalten, ihre Unterschiede abwägen<sup>414a</sup> (und) diese sachgemäss bewahren<sup>415</sup>. 3) Warum das? 4) Der Tathāgata wird über nicht langer Zeit, (nämlich) in drei Monaten von jetzt an, in das Parinirvāṇa eingehen."

cxiv, 1) Als die Bhikṣu diese Rede vernommen hatten, fielen sie verstört, ohnmächtig<sup>416</sup> nieder, sie warfen sich selbst auf die Erde, und mit erhobener Stimme schrieten sie laut auf — die einen: 'Wie schnell, ach! wendet sich Buddha dem zu, dahinzugehen<sup>417</sup> — die anderen: 'Wie schmerzlich, ach! dass das Auge der Welt erlischt! Wir sind hier selbst alt<sup>418</sup> geworden.' 2) Einzelne Bhikṣu waren da, die weinten kummervoll, schlugen sich an die Brust<sup>419</sup> und sprangen (vor Schmerz) empor, sie wälzten sich auf der Erde herum, schrieten und schluchzten<sup>420</sup>, sie vermochten nicht, sich zu fassen<sup>421</sup>. 3) Sie glichen geköpften Schlangen, welche sich auf der Erde herumringeln, hin und her zappeln<sup>422</sup>, ohne zu wissen, wie sie sich (mit dem Kopfe) wieder vereinigen (könnten)<sup>423</sup>.

cxv, 1) (Da) sprach Buddha zu den Bhikṣu: "Lasst es jetzt sein Bewenden haben! Lasst es jetzt sein Bewenden haben! Hegt in eurem Herzen nicht Kummer und Trauer! 2) Unter den Menschen und Dingen<sup>424</sup> im Himmel und auf Erden gibt es nichts, das entstanden<sup>425</sup>, nicht

414) 大教經. Bisher von mir nicht weiter als Entsprechung für Upadeśa nachweisbar. Gleichung sicher.

414a) 稱量.

415) 修行 fasse ich als bhāva im Sinne von: "in Acht nehmen, pfleglich behandeln".

416) Steckt hinter 頹絕 chinnapapāta? Vgl. Anm. 888. "Ohnmächtig" = 迷荒, vgl. Mahāvvyutpatti, Ausgabe von SAKAKI, Nr. 7578, wo 迷 = mūrchā ist.

417) 取滅處. Pāli xvi, 6, 10: atikkhippaṃ Bhagavā parinibbuto.

418) 長衰 = jīṇavṛddha, Mahāvvyutpatti, herausg. v. SAKAKI, Nr. 245.

419) Statt 辭罵 lese ich 辭罵.

420) Ich greife die Lesart SYM auf.

421) 不能自勝.

422) 迴環. Die gewöhnlichere Schreibweise ist wohl 迴環.

423) Die Lesarten gehen hier stark auseinander. Ich halte mich an SYM. Der Wortlaut der Textausgabe wäre etwa zu übersetzen: "wusste keiner, wo er einen Befehl empfangen sollte (眾)."

424) 物.

425) 生 wohl samudī. Das chinesische Wort könnte an sich auch 生 entsprechen.

zu Ende ginge, die Unwandelbarkeit des Zusammengesetzten<sup>426</sup> bewirken zu wollen, das gibt es nicht<sup>427</sup>. 3) Auch sagte ich (euch) früher ja: Sinnliches Verlangen<sup>428</sup> ist nicht ewig<sup>429</sup>, was sich vereint hat, unterliegt der Trennung. Der Körper ist nicht unabhängig<sup>430</sup>, das Leben besteht nicht lange.“

cxvi, 1) Zu dieser Zeit sprach der Erhabene in Gāthā-Versen:

“Ich erreiche jetzt selbstherrlich

Die Stätte des Friedens<sup>431</sup>. (17\*)

Der grossen Gemeinde, welche einmütig ist,  
Verkünde ich jetzt diese (meine) Absicht<sup>432</sup>.

2) Ich bin jetzt an Jahren wohl alt,  
Das restliche Leben ist fast nichts mehr.

Was zu tun war, ist getan,  
Ich werde jetzt das Leben aufgeben<sup>433</sup>.

3) Besonnen, nicht lässig<sup>434</sup>,  
Sind die Bhikṣu, ausgerüstet mit den Sittengeboten.  
Sie pflegen mit Aufmerksamkeit den Geist der Sammlung<sup>435</sup>,  
Und halten in Hut ihre Herzen<sup>436</sup>.

4) Wenn einer in meiner Lehre  
Nicht lässig ist,  
Kann er<sup>437</sup> die Wurzel des Leides vernichten  
Und ein Ende machen dem Geborenwerden, Altern und  
Sterben.“

cxvii, 1) Weiter sprach er zu den Bhikṣu: “Warum geschieht es, dass ich euch jetzt warne? 2) Es kam der Gott Māra Pāpiyaṃs zu mir her und bat mich: ‘Hat Buddha im Geiste nicht den Wunsch gehabt, er

426) saṃskṛta.

427) n' etaṃ tñānaṃ vijjati.

428) 愚愛 = kāma?

429) anitya.

430) svayambhū.

431) “selbstherrlich” = 自在 = svatantra. “Friede” = 安穩 = kṣema(sthāna).

432) 義 = artha.

433) Der entsprechende Pāli-Ausdruck ist m. W.: āyusaṃkhāraṃ osajjati.

434) apramāda.

435) 定意, samādhi, samāhita + ?

436) citta.

437) Ob Singular oder Plural ist formal nicht bezeichnet.

sollte<sup>438</sup> ins Parinirvāṇa eingehen? 3) Jetzt ist (dazu) gerade die rechte Zeit, und es wäre angezeigt, rasch dahinzugehen.’

4) (Da) sprach ich: ‘Lass es sein Bewenden haben! Lass es sein Bewenden haben! Pāpiyaṃs! Buddha weiss schon selber, wann es Zeit (dazu) ist. 5) Es ist nötig, dass alle meine Schüler versammelt sind,’ und so weiter bis<sup>438a</sup>: 6) ‘die Götter insgesamt ein Wunder sehen (zu lassen).’

7) (Da) sprach wiederum Pāpiyaṃs: ‘Ehedem, als Buddha bei Uruvilvā am Ufer des Gewässers Nairāñjanā unter dem Ajapālanigrodha-Baume (eben) erst die völlige Erleuchtung als Buddha gewonnen hatte, damals sprach ich zu Buddha: “Hat Buddha im Geiste nicht den Wunsch, er sollte ins Parinirvāṇa eingehen? 8) Jetzt ist (dazu) gerade die rechte Zeit, es wäre angezeigt, geschwind dahinzugehen.’”

9) Damals antwortete mir<sup>439</sup> der Tathāgata sogleich und sprach: “‘Lass es sein Bewenden haben! Lass es sein Bewenden haben! Pāpiyaṃs! Ich weiss schon selbst, wann die rechte Zeit (dazu) ist. 10) Der Tathāgata wird jetzt noch nicht dahingehen. 11) Es ist nötig, dass (vorher) alle meine Schüler versammelt sind,’” und so weiter bis<sup>440</sup>: 12) “‘Götter und Menschen ein göttliches Wunder gesehen haben. 13) Dann werde ich dahingehen<sup>441</sup>.’”

14) Jetzt sind die Schüler des Tathāgata versammelt’, und so weiter bis<sup>442</sup>: 15) ‘Götter und Menschen haben ein göttliches Wunder gesehen. 16) Jetzt gerade ist die rechte Zeit, du solltest billigerweise dahingehen’.

17) Da sprach ich: ‘Lass es sein Bewenden haben! Lass es sein Bewenden haben! Pāpiyaṃs! Buddha weiss schon selber, (wann es die) rechte Zeit (dazu) ist. 18) Nicht lange mehr bleibt er am Leben. 19) In drei Monaten von jetzt an (gerechnet) wird er ins Parinirvāṇa eingehen.’

cxviii, 1) Als da Māra bedacht hatte, dass ein Buddha nicht lügt, er jetzt unbedingt dahingehen werde, tanzte er vor Freude umher und plötzlich war er verschwunden.

cxix, 1) Nicht lange, nachdem Māra gegangen war, da gab ich am Cāpālacaitya in dem Samādhi gesammelten Geistes das Leben auf, tat meinem Leben Einhalt. 2) Da bebte die Erde zu eben der Zeit heftig,

438) Vgl. Anm. 318.

438a) Vgl. cxvii, 3) ff.

439) So!

440) Vgl. cxviii, 5).

441) 取滅度. Vgl. Anm. 331, 280a.

442) Vgl. cxviii, 8).

Götter und Menschen erschrecken, die sie bekleidenden Körperhärchen sträubten sich ihnen. 3) Buddha strahlte ein grosses Licht aus, das überallhin durchdringend leuchtete, unerschöpflich war, (sodass) sie sich am Orte der Finsternis dank dem Lichte gegenseitig alle sehen konnten.

cxx, 1) Da sprach ich die Verse:

‘Von<sup>443</sup> den beiden Saṃskāra: Werden und Nichtwerden,  
Habe ich jetzt das Gewordene aufgegeben.  
Ich bin in mir ganz hingegeben an den Samādhi,  
Wie ein Vogel aus dem Ei bin ich herausgekommen.’

cxxi, 1) Da stand nun der ehrwürdige Ānanda von seinem Sitze auf, entblösste die rechte Schulter, stellte sein rechtes Knie auf die Erde, faltete knieend<sup>444</sup> die zusammengelegten Hände zum Añjali und sprach zu Buddha: “Ich möchte nur den Erhabenen bitten, einen Kalpa lang am Leben zu bleiben. 2) Wolle nicht dahingehen<sup>445</sup>, hab Mitleid mit allen Lebewesen und stifte Nutzen für Götter und Menschen!<sup>446</sup>”

cxxii, 1) Da (17<sup>b</sup>) blieb Buddha stumm und antwortete nicht. 2) Dreimal bat er in gleicher Weise. 3) Dann sprach Buddha zu Ānanda: “Glaubst du, dass der Tathāgata der völlig Erleuchtete ist?” 4) Er entgegnete und sprach: “Jawohl! Ich glaube es wahrhaftig.” 5) (Darauf) sprach Buddha: “Wenn du das glaubst, warum setzest du mir dann dreimal zu (es zu) tun? 6) Du hattest persönlich von Buddha gehört, hattest es persönlich von Buddha entgegengenommen: ‘Soviele<sup>447</sup> ihrer sind, welche die übernatürlichen Fähigkeiten zu meistern vermögen, sie vielfach ausüben und betreiben, ihrer immer eingedenk sind, sie nicht vergessen, die können, wenn sie es im Geiste wünschen, es fertig bringen, über einen Kalpa lang nicht zu sterben. 7) Von<sup>448</sup> Buddha sind die übernatürlichen Fähigkeiten vielfach betrieben worden, er war ihrer ganz besonders eingedenk, hat sie nicht vergessen. Wenn er das im Geiste wünschte, könnte er über einen Kalpa lang bestehen bleiben und stürbe nicht, für die Welt die Finsternis zu vertreiben. 8) Dies brächte vielen einen reichen Nutzen, Götter und Menschen erlangten dadurch Glück.’

443) Vgl. ci.

444) 及跪 heisst im Chinesischen eigentlich: “mit beiden Knien niederknien”, Der Ausdruck wird als 展跪 zu verstehen sein.

445) 勿取滅度.

446) 饒益 heisst wörtlich: “mehre den Nutzen”. Pāli xvi, 3, 39 steht die übliche Formel: atthāya hitāya devamanussānaṃ. ROSENBERG, Introduction gibt nach einem japanischen Wörterbuche arthakriyā als Entsprechung für unseren Ausdruck an.

447) Vgl. xcv, 1).

448) Vgl. xcv, 2).

9) Weshalb drangst du damals nicht in mich<sup>449</sup> und batest mich, (mich) zu veranlassen, nicht dahinzugehen?

10) Als du es zum zweiten Male gehört hattest, wäre es auch noch möglich gewesen. 11) Sogar noch ein drittes Mal hörtest du es, gleichwohl aber drangst du nicht in mich und batest mich, einen Kalpa lang, über einen Kalpa lang<sup>450</sup> am Leben zu bleiben, um für die Welt die Finsternis zu vertreiben. 12) Dies hätte vielen einen grossen Nutzen gebracht, Götter und Menschen hätten (dadurch) Glück erlangt. 13) Wenn du es jetzt gerade (erst) sagst, wie wäre das nicht ein Vergehen<sup>451</sup> (deinerseits)? 14) Dreimal hat dir der Tathāgata einen Wink gegeben, dreimal bliebst du stumm. 15) Warum antwortetest du mir damals nicht: ‘Der Tathāgata möge einen Kalpa lang, über einen Kalpa lang am Leben bleiben, um für die Welt die Finsternis zu vertreiben, das brächte vielen einen grossen Nutzen?’

16) Lass es jetzt sein Bewenden haben, Ānanda! Ich habe bereits das natürliche Leben<sup>452</sup> aufgegeben, habe mich seiner bereits entschlagen, habe es bereits ausgespien<sup>453</sup>. 17) Wollte man den Tathāgata veranlassen, sich von seinem Worte abzuwenden, so gibt es dafür keine Möglichkeit.

18) Es ist gerade so, wie wenn ein braver, geachteter Hausvater<sup>454</sup> Essen auf die Erde gespuckt hätte. 19) Wie, wird er noch Lust haben<sup>455</sup>, es wieder (in den Mund) zu nehmen? 20) Er entgegnete: “Nein!” 21) “So steht es auch mit dem Tathāgata. Da er (das Leben) aufgegeben, es ausgespien hat, wird er selbst sein Wort wieder zurücknehmen können?<sup>456</sup>”

\*  
\*      \*

449) Ich glaube, dass die Lesart SYM (勤 詰) derjenigen vorzuziehen ist, welche in den Text des Taishō-Tripitaka aufgenommen ist. Vgl. da S. 15c, Z. 11 (= xcvi, 1).

450) An der entsprechenden Stelle des Pāli-Textes steht diesmal nur kappam (xvi, 3, 38 ff.). Vgl. Anm. 309.

451) Nach Pāli xvi, 3, 40 (dukkatam aparaddham) ist die Lesart SYM in den Text aufzunehmen. Der Wortlaut der Taishō-Textausgabe wäre zu übersetzen: “wie wäre das nicht dumm?” Es ist auffällig, dass 豈 in einem Satze steht, auf den eine zustimmende Antwort erwartet wird.

452) 徒命. Pāli xvi, 3, 48: osaṭṭho āyusamkhāro. Vgl. Anm. 348.

453) Wurzel vam.

454) gṛhapati. ROSENBERG, Introduction, 477 c 21 ff.

455) 有 ist mit SYM zu tilgen.

456) Eigentlich: “selbst sein Wort wieder in sich zurückkessen”. Pāli xvi, 3, 48: paccāvamissati.

cxxiii 1) Buddha sprach zu Ānanda: "Wir wollen zusammen nach dem Āmra-Dorfe<sup>457</sup> gehen."

cxxiv, 1) Sogleich machte er<sup>458</sup> Gewand und Almosentopf fertig, und mit all der grossen (Mönchs)schar zusammen, welche ihm folgte, kam der Erhabene auf der Strasse von den Vṛjji her nach dem Āmra-Dorfe und nahm seinen Aufenthalt in einem Bergwalde.

cxxv, 1) Da sprach der Erhabene zu all der grossen (Mönchs-)schar über die Sittengebote, die geistige Sammlung<sup>459</sup> und die Weisheit. 2) Wenn<sup>460</sup> man die Sittengebote pflegte und (dadurch) die geistige Sammlung erlangte, zeitigte das (für einen) eine grosse Frucht. 3) Wenn man die geistige Sammlung pflegte und (dadurch) das Wissen erlangte, zeitigte das (für einen) eine grosse Frucht. 4) Wenn man das Wissen pflegte und (dadurch) das Herze geläutert würde, erlangte man (dadurch) die völlige Befreiung, man machte (dann) Schluss mit den drei (weltlichen) Beeinflussungen: der Beeinflussung durch die Sinnenlust, der Beeinflussung durch das Werden, der Beeinflussung durch das Nichtwissen. 5) Nachdem einer die Befreiung erlangt hätte, entstünde in ihm das Wissen um die Befreiung, der Wandel durch die Wiedergeburt sei zu Ende, der Brahmawandel ausgeführt, was zu tun, sei getan, man empfinde später kein Werden mehr.

cxxvi, 1) Als da der Erhabene nach Gefallen im Āmra-Dorfe gewillt hatte, sprach Buddha: "Macht ihr euch alle fertig, wir wollen zum Dorfe Tṣan-p'o<sup>459a</sup>, zum Dorfe K'ien-tṣ'a<sup>460a</sup>, zum Dorfe P'o-li-p'o<sup>461</sup> und nach der Stadt Fu-mi<sup>462</sup> gehen!" 2) Er entgegnete: "Jawohl!"

457) Pāli xvi, 4, 5.

458) „Subjekt unsicher.

459) sila, samādhī, paññā.

460) Vgl. xviii.

459a) Nach Pāli xvi, 4, 5 handelt es sich um Jambugāma. Der chinesische Ausdruck 閼婆 gibt aber auch Campā wieder.

460a) 閼茶, SYM 茶. Im Pāli heisst der Ort Bhaṇḍagāma, der chinesische Ausdruck gibt eher Ghaṇḍagāma wieder, oder auch Gaṇḍagāma. Diese letzte Form halte ich für wenig wahrscheinlich. Vgl. PRZYLUKI, JA 1920, 429, Anm. 1; 452.

461) 婆利婆, SYM 婆梨婆, Shōgo-zō-Mss. 婆梨婆. Die Herausgeber des chinesischen Textes setzen S. 17, Anm. 11 des Taishō-Tripitaka diesen Namen mit Pāvā gleich, doch kann dies nicht stimmen. AKANUMA gibt in seinem Wörterbuche Pāli-chinesischer Eigennamen (S. 334) keine Gleichung an. Pāli xvi, 4, 5 hat dafür Hatthigāma.

462) 負彌城. Pāli xvi, 4, 5 bietet Bhoganagara, womit der chinesische Ausdruck nicht verselbigt werden kann. Es entspricht eher Bhūminagara. Vgl. PRZYLUKI, JA 1920, 423.

cxxvii, 1) Sogleich machte er<sup>463</sup> Gewand und Almosentopf fertig, und mit all der grossen (Mönchs)schar, welche ihm folgte, kam der Erhabene auf der Strasse von den Vṛjji her nach jener Stadt. 2) Nördlich der Stadt Fu-mi machte er halt im Śimsapa-Walde.

cxxviii, 1) (Da) sprach Buddha zu den Bhikṣu: (17<sup>c</sup>) "Ich werde mit euch vier grosse Gesetze für die Unterweisung<sup>464</sup> besprechen, hört wahrhaft zu, hört wahrhaft zu und prägt sie euch gut ein!" 2) (Darauf) sprachen die Bhikṣu: "Jawohl, Erhabener! Voller Sehnsucht freuen wir uns darauf und wünschen es zu hören."

3) "Welches sind die vier?"

A 4) Wenn ein Bhikṣu da sein sollte, welcher folgendermassen spricht: 'Verehrte<sup>465</sup>! In jenem Dorfe, jener Stadt, jenem Reiche habe ich (das und das) persönlich von Buddha gehört, habe ich persönlich von Buddha diese Unterweisung<sup>466</sup> erhalten,' (so) sollt ihr nicht glauben, was ihr von ihm vernommen habt, noch sollt ihr es auch verunglimpfen. 5) Ihr müsst es an den kanonischen Texten prüfen<sup>467</sup>, ob es eitel sei oder wahr. euch auf die Mönchsregel<sup>468</sup> stützen, euch auf die Lehre<sup>469</sup> stützen und (daran) Anfang und Ende<sup>470</sup> dessen erforschen, (was er sagt). 6) Wenn das, was er sagt, nicht kanonischer Text, nicht Mönchsregel, nicht Lehre ist, dann sollt ihr zu ihm sagen: 'Dies hat Buddha nicht gesagt, hast du es falsch aufgenommen<sup>470a</sup>? 7) Warum wird dies der Fall sein? 8) Ich stütze mich auf die kanonischen Texte, stütze mich auf die Mönchsregel, stütze mich auf die Lehre. 9) Was du vorhin gesagt hast, weicht von der Lehre ab. 10) Verehrter Meister<sup>471</sup>! Bewahre es nicht (im Gedächtnisse), verkünde es den Leuten nicht, du sollst es verwerfen!'

463) Subjekt unsicher.

464) Pāli xvi, 4, 7 mahāpadesa. Lesen die Übersetzer des chinesischen Textes mahopadesa?

465) = Pāli xvi, 4, 8 āvuso.

466) 教 = Pāli xvi, 4, 8 sāsana, Nach der angezogenen Pāli-Stelle verdient die Lesart SYM den Vorzug, welche bietet: "diese Zucht (vinaya), diese Belehrung".

467) sūtra, fehlt Pāli xvi, 4, 8.

468) vinaya.

469) dhamma.

470) Der chinesische Ausdruck heisst eigentlich: "Wurzel und Spitze". Steckt dahinter padavyañjana des Pāli xvi, 4, 8?

470a) Hier 應受. Vgl. Anm. 475.

471) 賢士.

11) Wenn das, was er sagt, sich auf die kanonischen Texte stützt, sich auf die Mönchsregel stützt, sich auf die Lehre stützt, dann sollt ihr zu ihm sagen: 'Was du (da) sagst, das hat der Buddha wirklich gesagt. 12) Warum ist dies der Fall? 13) Ich stütze mich auf die kanonischen Texte, stütze mich auf die Mönchsregel, stütze mich auf die Lehre. 14) Was du vorhin gesagt hast, stimmt mit der Lehre zusammen. 15) Verehrter Meister! Du sollst es (im Gedächtnisse) bewahren und den Leuten weithin verkünden. Trag Sorge, es nicht zu verwerfen!'

16) Dies ist das erste grosse Gesetz für die Unterweisung.

B 17) Sodann, wenn ein Bhikṣu<sup>472</sup> folgendermassen sprechen sollte: "In jenem Dorfe, in jener Stadt, in jenem Reiche ist ein vielgelehrter Ältester<sup>473</sup> (in einem) einmütigen Saṃgha<sup>474</sup>, von dem habe ich diese Lehre, diese Mönchsregel, diese Unterweisung persönlich gehört, habe sie persönlich (von ihm) erhalten,' (so) sollt ihr nicht glauben, was ihr von ihm vernommen habt, noch sollt ihr es auch verunglimpfen. 18) Ihr müsst es an den kanonischen Texten prüfen, ob es eitel sei oder wahr, euch auf die Lehre stützen, euch auf die Mönchsregel stützen und (daran) Anfang und Ende dessen erforschen. (was er sagt). 19) Wenn das, was er sagt, nicht kanonischer Text, nicht Mönchszucht, nicht Lehre ist, dann sollt ihr zu ihm sagen: 'Dies hat Buddha nicht gesagt, hast du dich in jener Gemeinde verhört<sup>475</sup>? 20) Warum wird dies der Fall sein? 21) Ich stütze mich auf die kanonischen Texte, stütze mich auf die Mönchsregel, stütze mich auf die Lehre. 22) Was du vorhin gesagt hast, weicht von der Lehre ab. 23) Verehrter Meister! Bewahre es nicht (im Gedächtnisse) und verkünde es den Leuten nicht, du sollst es verwerfen!'

24) Wenn das, was er sagt, sich auf die kanonischen Texte stützt, sich auf die Mönchszucht stützt, sich auf die Lehre stützt, sollt ihr zu ihm sagen: 'Was du sagst, hat der Buddha wirklich gesagt. 25) Warum ist dies der Fall? 26) Ich stütze mich auf die kanonischen Texte, stütze mich auf die Mönchsregel, stütze mich auf die Lehre. 27) Was du vorhin gesagt hast, stimmt mit der Lehre überein. 28) Verehrter Meister! Du sollst es (im Gedächtnisse) bewahren und den Leuten weithin verkünden. Trag Sorge, es nicht zu verwerfen!'

29) Dies ist das zweite grosse Gesetz über die Unterweisung.

472) Nach der Interpunktion des Taishō-Tripitaka wäre zu übersetzen: "sodann, ihr Bhikṣu, wenn einer..." Nach S. 17 c Z. 3 dürfte ein Druckfehler an dieser Stelle vorliegen.

473) 耆舊 entspricht thera von Pāli xvi, 4, 9.

474) Pāli xvi, 4, 9 hat dafür: amukasmim nāma āvāse saṃgho viharatī satthero sapāṃokkho. Zum chinesischen Ausdruck 和合 vgl. cxvi, 1) = Text, S. 17 a Z. 1.

475) Wörtlich: "falsch hörend aufnehmen" (聽受). Vgl. Anm. 470a.

C 30) Sodann, wenn ein Bhikṣu<sup>476</sup> folgendermassen sprechen sollte: 'In jenem Dorfe, in jener Stadt, in jenem Reiche sind sehr viele Bhikṣu, welche Träger der Lehre sind, Träger der Mönchszucht sind, Träger der Beschränkungen<sup>477</sup> sind, von denen habe ich diese Lehre, diese Mönchsregel, diese Unterweisung persönlich gehört, habe sie persönlich von ihnen empfangen,' (so) sollt ihr nicht glauben, was ihr von ihm vernommen habt, noch sollt ihr es auch verunglimpfen. 31) Ihr müsst es an den kanonischen Texten prüfen, (18\*) ob es eitel sei oder wahr, euch auf die Lehre stützen, euch auf die Mönchsregel stützen und (daran) Anfang und Ende (dessen) erforschen, (was er sagt). 32) Wenn das, was er sagt, nicht kanonischer Text, nicht Mönchsregel, nicht Lehre ist, sollt ihr zu ihm sagen: 'Dies hat Buddha nicht gesagt, hast du dich bei den gar vielen Bhikṣu vielleicht verhört? 33) Warum wird dies der Fall sein? 34) Ich stütze mich auf die kanonischen Lehrtexte, stütze mich auf die Mönchsregel, stütze mich auf die Lehre. 35) Was du vorhin gesagt hast, weicht von der Lehre ab. 36) Verehrter Meister! Bewahre es nicht (im Gedächtnisse) und verkünde es den Leuten nicht, du sollst es verwerfen!'

37) Wenn das, was er sagt, sich auf die kanonischen Texte stützt, sich auf die Mönchsregel stützt, sich auf die Lehre stützt, dann sollt ihr zu ihm sagen: 'Was du sagst, ist wirklich, was Buddha sprach. 38) Warum ist dies der Fall? 39) Ich stütze mich auf die kanonischen Texte, stütze mich auf die Mönchsregel, stütze mich auf die Lehre. 40) Was du vorhin gesagt hast, stimmt mit der Lehre überein. 41) Würdiger Meister! Du sollst es (im Gedächtnisse) bewahren und weithin den Leuten verkünden! Trag Sorge, es nicht zu verwerfen!'

42) Dies ist das dritte grosse Gesetz über die Belehrung.

D 43) Sodann, wenn ein Bhikṣu<sup>478</sup> folgendermassen sprechen sollte: 'In jenem Dorfe, jener Stadt, jenem Reiche ist ein Bhikṣu, welcher Träger der Lehre, Träger der Mönchszucht, Träger der Beschränkungen ist, von dem habe ich diese Lehre, diese Mönchsregel, diese Belehrung persönlich gehört, habe sie persönlich von ihm empfangen,' (so) sollt ihr nicht glauben, was ihr von ihm vernommen habt, noch sollt ihr es verunglimpfen. 44) Ihr müsst es an den kanonischen Texten prüfen, ob es eitel sei oder wahr, euch auf die Lehre stützen, euch auf die Mönchszucht stützen und (daran) Anfang und Ende (dessen) erforschen, (was er sagt). 45) Wenn das, was er sagt, nicht kanonischer Text ist, nicht

476) Vgl. Anm. 472.

477) 律儀. Ich setze dies zweifelnd mit saṃvara gleich nach ROSENBERG, Introduction, 178 b 7. Im Pāli (xvi, 4, 10) steht statt dessen: mātikādhārā. Ob und wie dann die Texte über eins zu bringen seien, weiss ich nicht.

478) Vgl. Anm. 472.



Mönchsregel, nicht Lehre ist, so sollt ihr zu ihm sagen: 'Dies hat Buddha nicht gesagt. Hast du dich bei dem einen Bhikṣu vielleicht verhört? 46) Wieso wird dies der Fall sein? 47) Ich stütze mich auf die kanonischen Texte, stütze mich auf die Lehre, stütze mich auf die Mönchsregel. 48) Was du vorhin gesagt hast, stimmt mit der Lehre nicht überein. 49) Verehrter Meister! Bewahre es nicht (im Gedächtnisse), verkünde es den Leuten nicht, du sollst es verwerfen!'

50) Wenn das, was er sagt, sich auf die kanonischen Texte stützt, sich auf die Mönchsregel stützt, sich auf die Lehre stützt, dann sollt ihr zu ihm sagen: 'Was du sagst, ist wirklich, was Buddha sprach. 51) Warum ist das der Fall? 52) Ich stütze mich auf die kanonischen Texte, stütze mich auf die Mönchszucht, stütze mich auf die Lehre. 53) Was du vorhin gesagt hast, stimmt mit der Lehre überein. 54) Verehrter Meister! Du solltest es sorgsam (im Gedächtnisse) bewahren und es den Leuten weithin verkünden! Trag Sorge, es nicht zu verwerfen!'

55) Dies ist das vierte grosse Gesetz über die Belehrung.

\*  
\*   \*  
\*

cxxix, 1) Als da der Erhabene nach Belieben in der Stadt Fu-mi geweiht hatte, sprach er zu dem ehrwürdigen Ānanda: "Wir wollen zusammen nach der Stadt Pāvā gehen." 2) Er entgegnete: "Jawohl!"

cxxx, 1) Sogleich machte er<sup>479</sup> Gewand und Almosenschale fertig, und mit all der grossen (Mönchs)schar zusammen, welche dem Erhabenen folgte, kam er auf der Strasse von den Malla her nach der Stadt Pāvā in den Śa-t'ou-Garten<sup>480</sup>.

cxxxi, 1) Damals war da ein Schmiedemeister<sup>481</sup> mit Namen Cunda. 2) Als er gehört hatte, dass Buddha von den Malla her an diesen Ort gekommen war, da zog er sich sogleich an, ging zum Erhabenen hin, verneigte sich mit dem Kopfe vor Buddhas Füßen zur Erde und setzte sich ihm zur Seite nieder.

cxxxii, 1) Da verkündete Buddha dem Cunda Schritt für Schritt die Lehre und bekehrte ihn<sup>482</sup> auf rechte Weise, belehrte, unterwies ihn, wies ihn auf seinen Vorteil hin und erfreute ihn. 2) Als Cunda die Lehre

479) Subjekt unsicher.

480) 窟頭園. Pāli xvi, 4, 13: viharati Cundassa kammāraputtassa ambavane. Zur chinesischen Namensform vgl. BEHRING, Asia Major VII, Anm. 4. (Sonderausgabe S. 30).

481) 工師子 = kammāraputta, Pāli xvi, 4, 14.

482) 正化. 佛學大辭典, Schanghai Ausgabe, 823 c.

hatte verkünden hören, freute er sich gläubigen Herzens<sup>483</sup> (18<sup>b</sup>) und bat sogleich den Erhabenen auf den nächsten Tag zum Essen in sein Haus. 3) Da nahm Buddha durch sein Schweigen die Einladung an.

cxxxiii, 1) Als Cunda wusste, dass Buddha es verstattet hatte, erhob er sich sogleich von seinem Sitze, brachte Buddha seine Verehrung dar und kehrte heim.

cxxxiv, 1) Geschwind rüstete er in der Nacht das Essen zu, und am nächsten Tage, als die Zeit gekommen war, (ging er zu Buddha hin und sprach:)<sup>484</sup> "Der Edle tue nach seinem Belieben!<sup>485</sup>

cxxxv, 1) Da nahm der Erhabene mit dem Gewande, (wie es nach seiner) Lehre (vorgeschrieben war), den Almosentopf, und von der grossen (Mönchs)schar umgeben ging er in sein Haus und setzte sich auf bereitetem Sitze nieder. 2) Da machte Cunda schnell Trank und Speisen<sup>486</sup> fertig, und wartete damit Buddha und dem Saṃgha auf. 3) Besonders hatte er Candana-Baumschwämme<sup>487</sup> gekocht, welche die Welt als höchste Köstlichkeit schätzt. Die reichte er nur dem Erhabenen. 4) (Da) sprach Buddha zu Cunda: "Gib diese Schwämme nicht den Bhikṣu!" 5) Als Cunda die Weisung empfangen hatte, da wagte er nicht, sie jedem<sup>488</sup> zu geben.

6) Damals war in jener (Mönchs)schar ein alter Bhikṣu, welcher spät in seinem Leben aus dem Hausleben ausgewandert war. 7) Auf seinem Sitze (wurde von ihm) mit dem Reste das Gefäss entgegengenommen<sup>489</sup>.

483) prasannacitta.

484) Dies ist gewiss zu ergänzen. Vgl. Anm. 268.

485) Pāli xvi, 4, 17 hat hier kālo bhante niṭṭhitam bhaddan ti. Der chinesische Ausdruck entspricht wieder: yassa dāni kālam maññasi.

486) SYM haben wieder nur "Speisen".

487) 栴檀樹耳. Pāli xvi, 4, 17 sūkaramaddava. Vgl. FRANKE, in seiner Übersetzung des śhanikāya, zur Stelle.

488) Ich weiss nicht, ob ich hier richtig übersetze. Ich fasse 取 im Sinne von 飲.

489) Die Texte lauten hier ziemlich verschieden:

gedruckter Text: 以餘器取 = 'mit dem Reste wurde das Gefäss entgegengenommen';

Sung-Text: 以飲取器 = 'um es zu trinken, nahm er das Gefäss';

Snōgo-zō-Mss.: 以餘取器 = 'mit dem Reste nahm er das Gefäss';

Yüan-, Ming-Texte: 以飲耳器 = 'nahm (er und) trank das Pilzgefäss (aus)';

Eine sichere Übersetzung ist nicht zu bieten, die oben angeführten Stellen lassen sich auch anders wiedergeben. Pāli xvi, 4, 19: yaṃ ahoṣi sūkaramaddavaṃ avasiṭṭham taṃ sobbhe nikhaniṭvā. Das weicht so beträchtlich ab, dass ich keinen Versuch einer Lösung bieten kann.

cxxxvi, 1) Als da Cunda gesehen hatte, dass die (Mönchs)schar<sup>490</sup> mit Essen fertig war, sie alle miteinander die Almosenschale beiseite gestellt hatten, das Waschwasser herumgereicht war, (trat) Cunda so gleich vor Buddha (hin) und fragte ihn mit einer Gāthā:

- 2) "Ich wage zu fragen ihn, der grosses, edles Wissen<sup>491</sup> besitzt,  
Den völlig Erleuchteten, von den Menschen<sup>492</sup> Geehrten,  
Den guten Lenker, den höchsten Bezähmten<sup>493</sup>,  
Wieviel (Arten von) Śramaṇa es in der Welt gibt."
- 3) Da antwortete Buddha mit (folgender) Gāthā:<sup>4</sup>  
"Was deine Frage angeht,  
(So) gibt es der Śramaṇa im ganzen vier (Arten).  
Im Wollen ist jeder (vom anderen) verschieden,  
Du sollst sie auseinanderzuhalten verstehen!"
- 4) Der erste ist der vorzüglichste derer, die den (Heils)weg wandeln<sup>494</sup>,  
Der zweite ist der, welcher das Ziel des (Heils)weges gut verkündet<sup>495</sup>,  
Der dritte ist der, welcher im Anschlusse<sup>496</sup> an den (Heils-)weg lebt,  
Der vierte ist der, welcher unsauber handelt bei der Ausführung des (Heils)weges<sup>497</sup>.
- 5) Was bedeutet das: der vorzüglichste im (Heils)wege,  
Das Ziel des (Heils)weges gut verkünden,  
Im Anschlusse an den (Heils)weg leben,  
Bei der Ausführung des (Heils)weges unsauber handeln?

490) Möglich wäre es auch zu übersetzen: "dass ... alle fertig waren".

491) Wohl mahāryajūna.

492) dvipada.

493) sudānta.

494) Man könnte hier auch daran denken zu übersetzen: "der erste ist der, welcher den (Heils)weg wandelt" (oder "ausführt"); der erste ist der, bei welchem die Ausführung des (Heils)weges, das Wandeln auf dem (Heils)wege vorzüglich ist"; oder schliesslich, wenn man 殊摩 als prabhu fasst, "der erste ist derjenige, welcher im Stande ist, den (Heils)weg auszuführen, zu wandeln". Da jedoch cxxxvi, 5) (S. 18, b Z. 18) in gleicher Verwendung 殊摩 steht, scheint sich mir zunächst diejenige Auffassung am meisten zu empfehlen, welche ich in der Übersetzung vorgetragen habe.

495) "道義 fasse ich als mārgārtha. Man könnte 道 auch als bodhi fassen und übersetzen: den Sinn der Erleuchtung".

496) 依道 wörtlich: "sich stützend, anlehnend an den (Heils)weg".

497) 爲道作穢. Man kann auch übersetzen: "der in bezug auf den (Heils)weg Unsauberes, Schmutziges tut".

- 6) Der (die Menschen ans jenseitige Ufer des Ozeans des Leides) überzusetzen vermag, die Verbohrten liebt<sup>498</sup>,  
Der ins Nirvāṇa eingegangen, frei von Zweifeln ist,  
Der hinaus ist<sup>499</sup> über den Weg der Götter und Menschen,  
Diesen nennt man den Vorzüglichsten im (Heils)wege.
- 7) Wenn einer das höchste Ziel<sup>500</sup> gut versteht,  
Er den (Heils)weg verkündet und (dabei) frei ist von Schmutz<sup>501</sup>,  
Er mit Freundlichkeit und Menschlichkeit alle Zweifel entscheidet,  
(So) ist das der, welcher den (Heils)weg gut verkündet.
- 8) Wer die Sätze der Lehre<sup>502</sup> gut verbreitet und bekannt macht,  
Sich an den (Heils)weg hält, um selbst (darnach) zu leben,  
In die Ferne ausschaut nach dem schmutzfreien Gefilde<sup>503</sup>,  
Den bezeichnet man als denjenigen, welcher im Anschlusse an den (Heils)weg lebt.
- 9) Wer Heuchelei<sup>504</sup> in seinem Inneren hegt,  
Äusserlich (aber) sich gibt, als wäre er lauter und rein,  
(Dabei aber) falsch ist und unwahrhaftig<sup>505</sup>,  
Der handelt bei der Ausführung des (Heils)weges unsauber.
- 10) Worin besteht das<sup>506</sup>, dass Gutes mit Bösem zusammen ist,  
Reines mit Unreinem gemischt ist?  
Er<sup>507</sup> ist (einem Dinge) ähnlich, welches sich äusserlich trefflich darstellt,  
Wie Kupfer, welches vergoldet ist. (18°)

498) Falls 刺 als 刺 zu deuten ist, wäre zu übersetzen: "liebend tadelt". Da ich den indischen Ausdruck nicht finden kann, welcher unterliegt, bleibt meine Übersetzung unsicher.

499) 超越 = vikrānta, Mahāvīyutpatti, herausgegeben von WOGIHARA, 22, 9.

500) paramārtha, Belege bei ROSENBERG, Introduction.

501) vimala.

502) 法句 dhammapada. Vgl. Anm. 407. ROSENBERG, Introduction, 288 b 34.

503) 無垢場. Leider kann ich diesen Ausdruck nicht auf sein indisches Gegenstück zurückführen. Das letzte Zeichen bedeutet ausserdem: "Tenne, (Schlacht)feld, Hinrichtungsstätte, Opferplatz". Vgl. Asia Major x, 364.

504) 新邪.

505) Mir scheint, dass die Lesart SYM vorzuziehen sei. (Taishō-Tripitaka, S. 18, Anm. 6).

506) 云何.

507) Freie Übersetzung für 相似現外好.

- 11) Erblickt diesen infolgedessen der gewöhnliche Mensch,  
(So) spricht er ihn an als einen wissenden Schüler des Edlen,  
Und die übrigen, (wennschon) nicht alle<sup>508</sup>,  
Geben den lauterem Glauben an ihn nicht auf.
- 12) Ein Mensch hält die grosse Gemeinde in seiner Hand<sup>509</sup>,  
(Der) innen unsauber<sup>510</sup> und aussen sauber ist.  
Öffentlich verbirgt<sup>511</sup> er die Spuren der Heuchelei,  
In Wahrheit aber trägt er Ungezügeltheit<sup>512</sup> im Herzen.
- 13) Seinem Äusseren sieht man es nicht an<sup>513</sup>,  
Erblickt man ihn plötzlich, dann verehrt man ihn liebend.  
Öffentlich verbirgt er die Spuren der Heuchelei,  
In Wahrheit aber trägt er Ungezügeltheit in seinem Herzen."

cxxxvii, 1) Da nahm Cunda einen kleinen Sitz und setzte sich vor Buddha nieder. 2) [Buddha]<sup>514</sup> verkündete ihm Schritt für Schritt die Lehre, und nachdem er ihn unterwiesen, belehrt, auf seinen Vorteil hingewiesen und erfreut hatte, kehrte er, gefolgt und umgeben von der grossen (Mönchs)schar, zurück.

cxxxviii, 1) Unterwegs machte er unter einem Baume halt und sprach zu Ānanda: "Ich leide unter Rückenschmerzen, du könntest mir einen Sitz ausspreiten." 2) Er entgegnete: "Jawohl!" 3) Geschwind spreitete er darauf einen Sitz aus, und der Erhabene machte halt, um sich auszuruhen.

cxxxix, 1) Da spreitete Ānanda des weiteren einen kleinen Sitz aus und setzte sich vor Buddha nieder. 2) (Darauf) sprach Buddha zu Ānanda: "Hat vorhin Cunda nicht Gewissensbisse<sup>515</sup> gehabt? 3) Wenn er diese Gedanken hatte, weshalb sind sie (in ihm) aufgekommen?" 4) (Da) sprach Ānanda zu Buddha: "Die Ehrung, welche Cunda zugerüstet

508) 不礙爾. Bei meiner Übersetzung bleibt das 勿 der nächsten Zeile schwierig. Doch Vgl. 18c, 5 = cxxxvi, 12). Ich bin mir nicht sicher, dass ich ganz richtig übersetze.

509) 一人持大眾.

510) 漏 = āvila, kaṣāya. Belege bei ROSENBERG, Introduction, s. v.

511) Wörtlicher: "sich zeigend verschliesst er ...".

512) 放蕩 "Ausschweifung, Bummeligkeit, Nachgiebigkeit gegen seine Wünsche".

513) Mir scheint es, dass die Lesart der Shōgo-zō-Mss. und der SYM-Texte vorzuziehen ist (Taishō-Tripitaka, S. 18, Anm. 7).

514) Das eingeklammerte Wort fehlt teilweise in der Überlieferung des Textes, ich glaube aber, dass es aus SYM zu übernehmen ist.

515) Wörtlich: "Gedanken des Ärgers". Pāli xvi, 4, 42: vipṭāṣāra.

hat, ist ohne Segen<sup>516</sup> und Gewinn. 5) Warum ist dies der Fall? 6) Der Tathāgata hat in seiner Behausung zum allerletzten Male gespeist, dann wird er in das Nirvāṇa eingehen.<sup>517</sup>"

7) Da sprach Buddha zu Ānanda: "Sprich nicht so! Sprich nicht so! 8) Jetzt hat Cunda für sich einen grossen Gewinn erlangt, er hat für sich ein langes Leben gewonnen, hat Schönheit<sup>518</sup> erlangt, hat Kraft erlangt, hat trefflichen Ruhm erlangt, es werden ihm viele Reichtümer<sup>519</sup> erstehen. Stirbt er, so fällt ihm zu, im Himmel wiedergeboren zu werden. Was er (nur) wünscht, (das) erstet (ihm) von selbst. 9) Warum ist dies der Fall? 10) Wer ihm das Essen spenden kann, wenn Buddha eben erst die Erleuchtung vollendet hat; wer ihm das Essen spenden kann, wenn Buddha sich dem (Zeitpunkte) nähert dahinzuscheiden<sup>520</sup>, dieser zwei Verdienste sind ganz gleich und nicht verschieden. 11) Du könntest jetzt hingehen und ihm sagen: 'Cunda! Ich habe es persönlich von Buddha gehört, habe persönlich von Buddha die Weisung empfangen: "Cunda! Dass du das Essen bereitet hast, dafür erlangst du jetzt grossen Gewinn, erlangst du eine reiche<sup>521</sup> Vergeltung' ". "

cxl, 1) Als da Ānanda die Weisung Buddhas empfangen hatte, ging er sogleich zu ihm hin und sprach zu Cunda: "Ich habe es persönlich von Buddha gehört, habe persönlich von Buddha die Weisung empfangen: 'Cunda! Dass du das Essen bereitet hast, dafür erlangst du jetzt einen grossen Gewinn, erlangst du eine reiche Vergeltung. 2) Warum ist das der Fall? 3) Wer Buddha speisen kann, wenn er eben erst die Erleuchtung erlangt hat; wer ihn speisen kann, wenn er sich dem (Punkte) nähert dahinzugehen, dieser zwei Verdienste sind ganz gleich und nicht verschieden.' "

cxli, 1) Als das Essen im Hause Cundas vorbei war, Da fing es an, dass man folgendes hörte:  
'Des Tathāgata Qualen haben sehr zugenommen,  
Die Saṃskāra des Lebens<sup>522</sup> werden<sup>523</sup> jetzt zu Ende gehen.

516) puṇya und wohl artha.

517) 取涅槃. Vgl. oben Anm. 280a.

518) 色. Pāli xvi, 4, 42 (S. 136) vaṇṇa.

519) 財寶.

520) 滅度 = Übersetzung von parinirvā.

521) Wörtlich entspräche mahāphala.

522) 壽行 = āyusaṃkhara. Vgl. Anm. 348, 452.

523) SYM "erwarten ihr Ende".

- 2) Obschon er Candanaschwämme ass,  
Hat sich die Qual gleichwohl gesteigert.  
Von Krankheit gepackt stäpfte er seinen Weg  
Und näherte sich im Verlaufe Kuśinagara<sup>524</sup>. (19\*)

cxlii, 1) Da stand der Erhabene sogleich von seinem Sitze auf, ging wieder ein wenig weiter, und als er unter einen Baum gekommen war, sprach er wieder zu Ānanda: "Mein Rücken, schmerzt mich gar heftig, du könntest mir einen Sitz ausspreiten." 2) Er entgegnete: "Jawohl!" 3) Geschwind spreitete er da einen Sitz aus, und der Tathāgata machte halt, um sich auszuruhen. 4) Nachdem Ānanda vor den Füßen Buddhas seine Verehrung dargebracht hatte, setzte er sich ihm zur Seite nieder.

cxliii, 1) Da war nun der Schüler eines Arhant<sup>525</sup> mit Namen, Pukkusa<sup>526</sup>. Der hatte sich in Kuśinagara nach der Stadt Pāvā aufgemacht. 2) Unterwegs sah er Buddha unter dem<sup>527</sup> Baume weilen, seine Haltung war gerade<sup>528</sup>, alle seine Sinne waren beruhigt, er hatte die höchste Abgeschiedenheit<sup>529</sup> des best bezähmten Geistes erlangt, er glich einem grossen Elefanten oder auch einem klaren Wasser, das rein und ohne Schmutz ist. 3) Als er ihn erblickt hatte, da freute er sich und gute Gedanken gingen in ihm auf. 4) Sogleich ging er zu Buddha hin, neigte sich mit dem Haupte vor seinen Füßen auf die Erde, (dann) setzte er sich ihm zur Seite nieder und sprach zu Buddha: "Erhabener! Gar erstaunlich ist es, (wie) die Menschen, welche aus dem Hausleben ausgewandert sind, an der Stätte der Reinheit<sup>530</sup> weilend (es) lieben und sich

524) 拘夷城. Innerhalb der Verse lässt sich das Ende der Rede nicht mit Sicherheit angeben. Vielleicht ist dies auch mit dem Ausgang des ersten Verses erreicht.

525) Pāli xvi, 4, 26: Ājārassa Kālāmassa sāvako. Vgl. AKANUMA, Pāli-chinesisches Namenwörterbuch 17 a 4/5.

526) 羅賈.

527) Der bestimmte Artikel ergibt sich nur aus dem Zusammenhange der Erzählung.

528) Vgl. xxi, 2).

529) 寂滅 = "das ruhige Erlöschensein" ist eine Übersetzung für Nirvāṇa. Der Wortlaut weicht hier von der Stelle xxi, 2) ff. ab.

530) 清淨處. Pāli xvi, 4, 26: santena vata bhante pabbajitā vihārena viharanti. Für 清淨 wird man wohl eher an śuddha denken als an śānta.

daran freuen, entrückt<sup>531</sup> zu leben! 5) Es kommt vor<sup>532</sup>, dass fünfhundert Wagen an ihnen vorbeiziehen, sie es aber weder sehen noch hören.

cxliv, 1) Einstmals war mein Lehrer zwischen den Städten Kuśinagara und Pāvā, (und) sass (da) am Wege unter einem Baume in Stille<sup>533</sup> da. 2) Damals waren fünfhundert Wagen da, welche an ihm vorbeizogen. 3) Lärmend rasselten die Wagen, doch er hörte es nicht, trotzdem er wach war.

cxlv, 1) Damals war ein Mann da, der kam und fragte meinen Lehrer: 'Vorhin zog eine Menge Wagen hier vorbei. Hast du sie vielleicht gesehen?' 2) Er entgegnete: 'Ich habe sie nicht gesehen.' 3) Weiter fragte er (ihn): 'Hast du sie gehört?' 4) Er entgegnete: 'Ich habe sie nicht gehört.' 5) Weiter fragte er (ihn): 'Warst du hier oder anderswo?' 6) Er entgegnete: 'Ich war hier.' 7) Weiter fragte er (ihn): 'Warst du bei klarem Verstande?' 8) Er entgegnete: 'Ich war bei klarem Verstande.' 9) Weiter fragte er: 'Warst du wach oder schiefst du?'<sup>534</sup> 10) Er entgegnete: 'Ich schlief nicht.' 11) (Da) dachte jener Mensch im stillen (bei sich): 'Das ist in der Tat<sup>535</sup> ein Wunder! Die Leute, welche aus dem Hausleben ausgewandert sind, gehen ganz in der Ruhe auf<sup>536</sup>, so sehr, dass sie das lärmende Rasseln der Wagen nicht hören, trotzdem sie wach sind.' 12) Gleich sprach er da zu meinem Lehrer: 'Vorhin waren fünfhundert Wagen da, welche auf dieser Strasse vorbeizogen, der Lärm der Wagen (liess die Erde) erbeben, und doch<sup>537</sup> hörtest du sie nicht. 13) Wie sollte (da gar etwas) anderes gehört werden?' 14) Darauf machte er ihm seine Ehrerweisung und ging erfreut von dannen."

cxlvi, 1) (Darauf) sprach Buddha zu Pukkusa: "Ich frage dich jetzt, antworte dem entsprechend, was du meinst! 2) Was ist das Schwierigere? Dass eine Menge Wagen (die Erde) erbeben lassen und

531) 意樂閑居. Die beiden letzten chinesischen Zeichen bedeuten für gewöhnlich im chinesischen Chinesisch "von Geschäften zurückgezogen in Musse leben". Oder entspricht die unter Anm. 530 ausgehobene Pāli-Stelle diesem chinesischen Ausdruck?

532) 有.

533) Pāli xvi, 4, 27 hat statt dessen: divāvihāre nisīdi.

534) 醒恬. Pāli xvi, 4, 27 hat saññi. Der nämliche chinesische Ausdruck findet sich Text S. 15 a, Z. 24 (= lxxxix, 4).

534a) Der chinesische Ausdruck 覺寐 entspricht unter Umkehrung der Ordnung Pāli (xvi, 4, 27) sutto jāgarito. Vgl. Anm. 204.

535) 也.

536) Wörtlich: "das Hingeeben an die Ruhe ist solchermassen, dass ...".

537) Ich übersetze nach der Lesart der Shōgo-zō-Mss. und SYM.

man es, trotzdem man wach ist, nicht hört, oder dass der Donner Himmel und Erde erbeben lässt, und man es, trotzdem man wach ist, nicht hört?"

3) (Da) antwortete Pukkusa: "Wie könnte man den Lärm von tausend, (ja) zehntausend Wagen Blitz und Donner gleichsetzen? 4) (Daran gemessen) ist es nichts Schwieriges mehr, den Lärm von Wagen nicht zu hören. 5) Wenn der Donner Himmel und Erde erschüttert, und man (das), trotzdem man wach ist, nicht hört, (so ist das) das Schwierigere."

cxlvii, 1) Da sprach Buddha zu Pukkusa: "Einmal wanderte ich beim Dorfe A-üe<sup>537a</sup> umher und weilte in einer Grashütte<sup>538</sup>. 2) Damals gab es ungewöhnliche Wolken, welche ungestüm hochstiegen. Donner und Blitz fuhren krachend<sup>539</sup> hernieder, und töteten vier Stiere und ein Brüderpaar von Pflügnern. 3) In grossen Haufen versammelten sich die Menschenmassen.

cxlviii, 1) Da ging ich zur Grashütte heraus, und auf und ab wandelte ich hin und her<sup>540</sup>. 2) Da war inmitten jener grossen Menge ein Mann, welcher zu mir hinkam, sich mit seinem Kopfe vor meinen Füßen zur Erde neigte und (dann) hinter mir drein hin und her wandelte<sup>541</sup>. 3) Obwohl ich es wusste, fragte ich ihn deshalb doch: "Warum (19<sup>b</sup>) hat sich die grosse Menge versammelt?" 4) Da fragte jener Mann sogleich Buddha: 'Wo bist du vorhin gewesen? Bist du wach gewesen oder hast du geschlafen?' 5) Ich entgegnete: 'Zu dieser Zeit schlief ich nicht.' 6) Der Mann bewunderte mich (da) auch: 'Selten hört man, dass einer es fertig bringt, sich wie Buddha zu konzentrieren<sup>542</sup>. 7) Donner und Blitz fahren krachend hernieder, ihr Lärm betäubt Himmel und Erde, (nur) du allein bist (so) beruhigt<sup>543</sup>, (dass du) es nicht hörst, obwohl du wach bist.'

8) Dann sprach er zu Buddha: 'Vorhin waren ungewöhnliche Wolken da, die ungestüm hochgestiegen waren. Donner und Blitz fuhren krachend hernieder und töteten vier Stiere und ein Brüderpaar von Pflügnern. Eben dieserhalb versammelte sich eine grosse Menge.'

537a) 阿越. Das könnte eine verkürzte praktische Entsprechung für Pāli: Atumā sein (xvi, 4, 30.)

538) Pāli xvi, 4, 30: bhusāgara.

539) 霹靂. Vgl. Pāli xvi, 4, 30; 32 deve gaḷagaḷāyante vijjutāsu niccharantiṣu asaniyā phalantiyā.

540) 彷彿經行. Pāli xvi, 4, 31 caṅkamāmi.

541) In den Shōgo-zō-Mss. ist hier eine Lücke, welche beweist, dass diese alle auf eine einzige Textabschrift zurückgehen (Taishō-Tripitaka, S. 19, Anm. 5).

542) 定. Der Wortlaut weicht vom Pāli ab. Die Bedeutung könnte auch sein: "beruhigt".

543) 寂定.

9) Jener Mann freute sich in seinem Herzen, erlangte Freude<sup>544</sup> an der Lehre, brachte Buddha seine Verehrung dar und ging weg."

cxlix, 1) Damals hatte Pukkusa zwei feine, goldgelbe Wollkleider an<sup>545</sup>, deren Preis sich auf hunderttausend belief. 2) Er erhob sich (nun) sogleich von seinem Sitze, kniete nieder<sup>546</sup>, legte die Hände zum Anjali zusammen und sprach zu Buddha: "Diese feinen Wollkleider<sup>547</sup> schenke ich jetzt dem Erhabenen, ich bitte ihn zu ruhen, sie entgegenzunehmen."

3) (Darauf) sprach Buddha zu Pukkusa: "Ein Wollgewand schenke du mir, eines schenke dem Ānanda!" 4) Als da Pukkusa den Befehl Buddhas empfangen hatte, reichte er eines dem Tathāgata dar, mit einem beschenkte er den Ānanda, und weil Buddha Mitleid mit ihm hatte, nahm er es für sich an.

cl, 1) Da neigte sich Pukkusa mit seinem Haupte vor Buddhas Füßen zur Erde, dann setzte er sich ihm zur Seite nieder. 2) (Darauf) verkündete ihm Buddha Schritt für Schritt die Lehre, unterrichtete, belehrte ihn, wies ihn auf seinen Vorteil hin und erfreute ihn mit einer Erörterung über das Spenden, der Erörterung über die Sittengebote, der (Wieder)geburt im Himmel, (der Erörterung darüber, dass) die Sinnelust ein grosses Übel, sie schmutzig und unrein sei, es ein Hindernis sei, die (schlechten) Einflüsse voranzustellen, dass das Herauskommen (aus dem Leide der Wiedergeburt) das Höchste sei.

cli, 1) Als da Buddha erkannte, dass Pukkusas Geist heiter gestimmt<sup>548</sup> und weich war, er ohne alle verdeckenden Hüllen war, er sich leicht zum Besseren wenden liesse, da verkündete er dem Pukkusa sogleich nach der ewigen Lehre der Buddha die edle Wahrheit vom Leide, die Wahrheit von der Entstehung des Leides, von der Vernichtung des Leides und dem Herauskommen aus dem Leide. 2) Da ward Pukkusa gläubigen Herzens und abgeklärt, er glich einem feinen, weissen Wollstoffe, welcher die Farbe mit Leichtigkeit aufnimmt.

clii, 1) Alsbald<sup>549</sup> entfernte er auf dem Sitze den Staub, tat ab den Schmutz, er lernte alle Dinge unter dem Aspekte der Lehre betrachten, er erschaute die Lehre, war gefestigt in seiner Entschiedenheit, in Geradheit

544) 法喜. Entspricht doch pasāda? Pāli xvi, 4, 33: uḷāraṃ pasādaṃ pavedetvā.

545) Ich übersetze die Lesart SYM. Pāli xvi, 4, 35: siṅgivaṇṇa.

546) Vgl. Anm. 444.

547) SYM lesen dafür 夷毳. Ich kann nicht angeben, ob damit ein bestimmter Stoff bezeichnet wird.

548) Vgl. lxxi.

549) Vgl. lxxii.

feststehend, verfiel nicht (mehr) in den schlimmen Weg, war vollendet (an den vier Formen des) Vertrauens. 2) (So) sprach er zu Buddha: "Ich nehme jetzt meine Zuflucht zu Buddha, nehme meine Zuflucht zur Lehre, nehme meine Zuflucht zum Saṃgha, und ich bitte nur den Tathāgata, dass er mich erhöere und ich in der rechten Lehre ein Upāsaka werden (darf). 3) Von jetzt an will ich hinfort mein ganzes Leben lang nicht töten, nicht stehlen, keine Unzucht treiben, nicht betrügen, keinen Wein trinken. 4) Ich bitte nur den Erhabenen, dass ich in der rechten Lehre ein Upāsaka werden (darf)."

5) Weiter sprach er zu Buddha: "Erhabener! Wenn du auf deiner Missionsreise<sup>550</sup> nach der Stadt Pāvā gehen solltest, so bitte ich nur, du wollest in Geneigtheit über mein armes Dorf<sup>551</sup> gehen. 6) Warum tue ich das? 7) Ich wünsche, dass alle dortigen<sup>552</sup> Familien mit Speise und Trank, Betten, Kleidern und Arzneitränken<sup>553</sup> den Erhabenen beschenken. 8) Nachdem du, Erhabener, es wirst empfangen haben, werden sie in den Familien Glück erlangen." 9) Da sprach Buddha: "Was du sagst, ist vortrefflich."

cliii, 1) Nachdem da der Erhabene dem Pukkusa die Lehre verkündet hatte, ihn belehrt, unterwiesen, auf seinen Vorteil hingewiesen und erfreut hatte, stand er sogleich von seinem Sitze auf, verneigte sich mit seinem Haupte vor Buddhas Füßen auf die Erde und ging erfreut fort.

cliv, 1) Nicht lange, nachdem er fortgegangen war, überreichte Ānanda geschwind den gelben<sup>554</sup> Wollstoff dem Tathāgata, und da der Tathāgata Mitleid mit ihm hatte, nahm er ihn für sich an und bekleidete sich damit.

clv, 1) Zu der Zeit sah der Erhabene wohl<sup>555</sup> aus; ein erhabener<sup>556</sup> Glanz flammte mächtig auf, alle seine Sinne waren klar, die Farbe seines

550) 遊化. Vgl. Schanghaier 佛學大辭典, 2371c.

551) Chinesischer Höflichkeitsausdruck für: "mein Dorf".

552) Die Lesart SYM (Taishō-Tripitaka, S. 19, Anm. 8) ist gewiss ebenso aufzufassen.

553) 湯藥.

554) An dieser Stelle ist der Taishō-Ausgabe nach die Überlieferung einheitlich. Vgl. Anm. 547.

555) 縱 (Var. 從) 字 "at ease". Leider kann ich das indische Gegenstück nicht angeben. Der Ausdruck kommt zwar S. 22 b Z. 11 (cciv, 3) wieder vor, aber weder die Pāli-Stelle xvii, 1, 15 noch Lalitavistara 17, 8 ermöglichen es, die Worte im einzelnen einander gleichzusetzen.

556) 威光熾盛.

Gesichtes<sup>557</sup> war heiter. 2) Als Ānanda dies gesehen hatte, dachte er im stillen bei sich: "In den fünfundzwanzig Jahren, seit es mir zufiel, Buddha (als Famulus) aufzuwarten<sup>558</sup>, habe ich noch nie die Gesichtsfarbe Buddhas so strahlen und ein Licht aussenden sehen wie jetzt<sup>559</sup>."

3) (Darauf) erhob er sich sogleich von seinem Sitze, stellte das rechte Knie auf die Erde, legte die Hände zum Añjali zusammen und sprach vor (ihm knieend) zu Buddha: "Die fünfundzwanzig Jahre, seit es mir zufiel dir (als Famulus) aufzuwarten, habe ich noch niemals Licht und Farbe Buddhas wie jetzt gesehen. 4) Da ich nicht ausmachen kann, was der Grund dafür ist, möchte ich hören, was das für einen Sinn hat." 5) (Da) sprach Buddha zu Ānanda: "Zwei Gründe sind es, dass Licht und Farbe des Tathāgata das gewöhnliche (Maass) übersteigen. 6) Der erste ist dann (gegeben), wenn Buddha eben erst die Erleuchtung gewonnen hat und allerhöchst völlig Erleuchteter geworden ist. 7) Der zweite ist dann (gegeben), wenn (die Zeit) naht, dass er dahinzugehen wünscht, er sein natürliches Leben<sup>560</sup> aufgibt, um ins Parinirvāṇa einzugehen. 8) Aus diesen beiden Gründen, Ānanda, übertreffen Licht und Farbe (des Tathāgata) das gewöhnliche Maass."

clvi, 1) Zu der Zeit sprach der Erhabene sogleich den Vers:  
"Ein goldglänzendes Gewand, erfreulich durch seinen Glanz,  
Fein, weich und höchst rein,  
Spendete Pukkusa dem Erhabenen,  
Wie Schnee<sup>560a</sup> ist der weissen Haare Glanz."

clvii, 1) (Da) befahl Buddha dem Ānanda: "Ich bin durstig und möchte trinken. Hol du mir Wasser!" 2) Da sprach Ānanda zu ihm: "Vorhin waren fünfhundert Wagen da, die stromaufwärts das Gewässer an der Furt überschritten. 3) Es ist schlammig und nicht sauber. Man kann sich die Füße damit waschen, doch eignet es sich nicht zum Trinken."

557) Pāli xvi, 4, 37 hat: parisuddho bhante tathāgatassa chavivanno pariyodāto gegenüber chinesischem: 面色和悅. Der Ausdruck 和悅 findet sich in unserem Texte bereits S. 14 b 1 von links (= lxx, 2). In dieser Formel wechselt dieser Ausdruck mit 觀喜 S. 19 b 14 (= cli, 1). Ich kann leider das indische Gegenstück nicht angeben.

558) 自我得侍.

559) Ich übersetze nach der Lesart der Shōgo-zō-Mss., die Lesart SYM ist nur Schreibfehler dafür. Im gedruckten Texte steht dafür: "wie Gold".

560) 性命. Im indischen Texte wird wohl eine Entsprechung für Pāli: āyasaṃkhāra gestanden haben. Vgl. Anm. 348.

560a) hima statt hema, Pāli xvi, 4, 38.

4) Als er dreimal so befohlen hatte: "Ānanda! Hol mir Wasser!" da sprach Ānanda: "Nicht weit von hier ist jetzt der Kü-sun-Fluss<sup>561</sup>, er ist rein und kühl. (Dort) kannst du trinken und kannst auch baden."

clviii, 1) Damals war da eine Gottheit<sup>562</sup> da, welche im Schneegebirge (= Himālaya) wohnte und welche aufrichtig an die Erleuchtung<sup>563</sup> Buddhas glaubte. 2) Die nahm sogleich die<sup>564</sup> Almosenschale, füllte sie mit achtfach klarem Wasser<sup>565</sup> an und reichte es dem Erhabenen dar. 3) Weil Buddha Mitleid mit ihr hatte, nahm er es sogleich für sich an und sprach die Verse:

- 4) "Buddha mit seiner Stimme von acht Eigenschaften<sup>566</sup>  
Befahl dem Ānanda, Wasser zu holen<sup>567</sup>:  
'Ich bin durstig und möchte jetzt trinken.  
Nachdem ich werde getrunken haben, werde ich nach Kuśi-  
(nagara) gehen.'
- 5) Die weiche und angenehme Stimme,  
Mit welcher er sprach<sup>568</sup>, erfreute die Herzen der (Mönchs-)schar.  
(Und) die dem Buddha aufwartende Umgebung  
Sprach geschwind zum Erhabenen:
- 6) 'Vorhin waren fünfhundert Wagen da,  
Welche, die Strömung stauend<sup>569</sup>, ans jenseitige Ufer übersetzten.  
Sie verschlammten dies Wasser.  
Wenn du es trinkst, ist es, wie wir fürchten, dir nicht zuträglich.

561) 拘孫. Pāli xvi, 4, 39 steht Kakutthā mit den Lesarten: Kukulthā, Kakuma, Kakudhā. Vgl. auch AKANUMA, Pāli-chinesisches Namenwörterbuch unter Kakudha und S. 334.

562) 鬼神. Im Chinesischen ist der Ausdruck für die Totengeister gebraucht. Vgl. v, 14) und Anm. 13. Der Ausdruck kann im buddhistischen Chinesisch nicht nur asura, piśāca bedeuten, die Bedeutung muss umfassender sein.

563) 佛道.

564) Den bestimmten Artikel habe ich eingeführt, weil es sich wohl um Buddhas Almosenschale handeln wird.

565) Es handelt sich um das Wasser mit den acht guten Eigenschaften. Vgl. Schanghaier 佛學大辭典, 135 b.

566) 八種音. Vgl. Schanghaier 佛學大辭典. 135a.

567) Wörtlich: "zu nehmen".

568) Wörtlich: "was er mit seiner weichen und angenehmen Stimme sprach ..."

569) 截流. Ich bin mir nicht sicher, dass ich richtig übersetze.

- 7) Der Kü-sun-Fluss<sup>570</sup> ist nicht weit,  
Sein Wasser ist vorzüglich, sehr klar und kühl<sup>571</sup>,  
Dorthin gegangen kannst du einen Trunk nehmen,  
Kannst dich auch baden.'
- 8) (Da) war im Schneegebirge eine Gottheit<sup>572</sup>,  
Die reichte dem Tathāgata Wasser dar.  
Nachdem er getrunken hatte, war seine Kraft<sup>573</sup> gestärkt,  
Wie ein Löwe ging er in der (Mönchs)schar einher. (20<sup>a</sup>)
- 9) Das Wasser war vom Wohnplatze der göttlichen Schlangen<sup>574</sup>,  
Klar (war es) und ohne schlammigen Schmutz.  
Das Aussehen des Edlen glich dem Schneegebirge (= Himālaya),  
Einsichtsvoll<sup>575</sup> überschritt er den Kü-sun (-Fluss)."

clix, 1) Da ging der Erhabene sogleich zum Kü-sun-Flusse, und nachdem er getrunken hatte, badete er, und mit der (Mönchs)schar zusammen ging er von dannen.

clx, 1) Unterwegs machte er halt, um unter einem Baume auszuruhen. 2) (Da) sprach er zu Cundaka<sup>576</sup>: "Nimm du eine Saṃghāṭī<sup>577</sup> und spreite sie doppelt gefaltet aus! Ich leide unter Rückenschmerzen und möchte eine zeitlang haltmachen, um mich auszuruhen".

clxi, 1) Als Cundaka die Weisung empfangen hatte und er (die Saṃghāṭī) ausspreitend hingerichtet hatte, setzte sich Buddha darauf nieder. 2) Nachdem ihm Cundaka seine Verehrung erwiesen hatte, setzte er sich an seiner Seite nieder und sprach zu Buddha: "Ich möchte in das Parinirvāṇa eingehen. Ich möchte in das Parinirvāṇa eingehen!" 3)

570) Ich greife die Lesart SYM auf. Nach dem Texte des Taishō-Tripitaka wäre zu lesen: "Kū-liu-Fluss". Es handelt sich jedenfalls um den gleichen Fluss wie clvii, 4).

571) Vielleicht ist auch einfach zu übersetzen: "(sehr) kühl", indem 清冷 als 清冷 zu fassen ist.

572) Vgl. Anm. 562.

573) 威勢 wird vielleicht besser mit "Macht" übersetzt. Der Ausdruck wird magischen Begriffsinhalt haben.

574) nāga.

575) 安詳, SYM: | 摩.

wäre dann ebenso umschrieben wie Cunda, das ist im Chinesischen möglich.

576) 那周. Ich führe die Namensform Cundaka ein nach Pāli xvi, 4, 39. Cundaka

577) Überkleid des Mönches.

(Da) sprach Buddha zu ihm: "Tue nach deinem Belieben!<sup>578</sup>" 4) Da ging nun Cundaka sogleich vor Buddha in das Parinirvāṇa ein.

clxii, 1) Zu der Zeit sprach Buddha in Versen:

"Buddha ist zum Kü-sun-Flusse gegangen,

Er war klar<sup>579</sup>, frisch und ohne schlammigen Schmutz.

Der unter den Menschen Geehrte ist in das Wasser hineingegangen,

Hat gebadet und ist ans jenseitige Ufer hinübergeschritten.

2) Das Oberhaupt der grossen Gemeinde

Gab (da) dem Cundaka den Befehl:

'Ich bin jetzt sehr krank,

Spreite du schnell das Schlafzeug aus!

3) Cundaka nahm schnell die Weisung entgegen,

Vierfach das Gewand übereinanderlegend spreitete er es aus.

Der Tathāgata (aber) machte sogleich halt, um sich auszurufen,

(Und) Cundaka setzte sich vor ihn hin.

4) Sogleich sprach er zum Erhabenen:

'Ich will mich dem zuwenden dahinzugehen<sup>580</sup>,

Den Ort ohne Liebe und ohne Hass,

Jenes Gefilde<sup>581</sup> will ich erreichen.'

5) Das Meer unermesslicher (religiöser) Verdienste,

Der Edelste sprach (da) zu ihm:

'Was zu tun war, tatest du,

Tue jetzt nach deinem Belieben!<sup>582</sup>

6) Als er sah, dass Buddha ihn erhört hatte und es verstattete,

Verdoppelte Cundaka seine Energie<sup>583</sup>.

Er löschte die Saṃskāra aus, (dass) kein Rest mehr vorhanden war,

Wie, wenn eine Lampe ausgeht, das Feuer verlischt."

578) *yassa dāni kālaṃ maññasi.*

579) Vgl. Anm. 571.

580) Wörtlich: "Ich wünsche zu erfassen das erlösende Hinübersetzen (über den Ozean des Leides)". Vgl. Anm. 441.

581) Wörtlich: "Gegend". Vgl. Anm. 233.

582) Vgl. Anm. 578.

583) *virya*, falls mit SYM 遺 zu lesen ist. Die Lesart des gedruckten Textes übersetzt *udyoga*. Beleg bei ROSENBERG, Introduction, s. v.

clxiii, 1) Da erhob sich Ānanda sogleich von seinem Sitze, (trat) vor Buddha hin und sprach: "In welcher Art und Weise<sup>584</sup> soll Buddha beerdigt werden, nachdem er dahingegangen sein wird?" 2) Da sprach Buddha: "Sei doch jetzt still! Denk an das, was dir obliegt! Die Laienanhänger werden sich freuen, es zu tun."

3) Da wandte sich Ānanda noch ein zweites Mal, ein drittes Mal an ihn: "In welcher Art und Weise soll Buddha beerdigt werden, nachdem er dahingegangen sein wird?" 4) "Wenn du die Art und Weise für die Beerdigung wissen willst—sie soll wie (die eines) edlen Weltenherrschers<sup>585</sup> sein."

clxiv, 1) (Darauf) sprach Ānanda weiter: "Welches ist die Art und Weise, nach der man einen edlen Weltenherrscher beerdigt?" 2) (Da) sprach Buddha zu Ānanda: "Die Art und Weise, nach der man einen edlen König beerdigt, (ist folgende:)" 3) Zuerst wäscht man seinen Leib mit duftendem, warmem Wasser<sup>586</sup>. 4) Dann wickelt man seinen Leib ringsum mit Karpāsa<sup>586a</sup> ein. 5) (Dann) wickelt man ihn der Reihe nach mit fünfhundert Lagen feinen Wollstoffs<sup>587</sup> ein. 6) (Darauf) legt man seinen Leib in einen goldenen Sarg, und nachdem man ihn mit Hanföl ausgegossen hat, nimmt man den goldenen Sarg und stellt ihn in einen zweiten, (20<sup>b</sup>) grösseren Aussensarg aus Eisen. 7) Als nächste Schicht fügt man einen duftenden Aussensarg aus Candana aussen hinzu. 8) Allen berühmten Weihrauch<sup>588</sup> schichtet man (dann) (dar)auf, verkleidet ihn dick (damit) von oben und verbrennt<sup>589</sup> ihn. 9) Schliesslich sammelt man die Śarīra<sup>590</sup> und errichtet an einem Kreuzwege einen Stūpa<sup>591</sup>, sein Andenken zu ehren<sup>592</sup> hängt man Seidengewebe auf und

584) Wörtlich: "das Gesetz (der) Beerdigung (ist) wie? Vgl. Pāli xvi, 5, 10.

585) Wörtlich: "des Rad drehenden edlen Königs" = *cakravartirāja*. So auch weiterhin.

586) 香湯.

586a) "Baumwolle". Pāli xvi, 5, 11: *vihatena kappāsena vethenti*.

587) Pāli xvi, 5, 11 hat: *ahatena vatthana*. Der Text ist im übrigen anders. "Der Reihe nach" = 次如.

588) 名香.

589) 闍維, lautliche Umschrift einer volkssprachlichen Entsprechung für sanskritisches *ḥṣapay*. Verfehlt WELLER, Probeband der *Asa Major*, 572.

590) Hier bedeutet das "Reliquien".

591) 塔廟. Nach dem Schanghaier 佛學大辭典 handelt es sich um ein Synonymkompositum, dessen erster Bestandteil die lautliche Umschrift, dessen zweiter die Übersetzung für *stūpa* ist.

592) 表刹.



bewirkt (dadurch), dass die Leute, welche im Reiche umherwandern, insgesamt den Stūpa des Gesetzeskönigs besuchen<sup>593</sup> und sie sich seiner gerechten Regierung<sup>594</sup> liebend entsinnen, wovon viele reichen Gewinn haben.

clxv, 1) Ānanda! Wenn ihr<sup>595</sup> mich begraben wollt, so wascht mich zuvörderst mit duftendem, warmem Wasser. 2) (Dann) wickelt meinen Leib ringsum mit neuem Karpāsa ein. 3) (Darauf) wickelt ihn der Reihe nach mit fünfhundert Lagen feinen Wollstoffes ein. 4) Legt (dann) meinen Leib in einen goldenen Sarg, und nachdem ihr den mit Hanföl ausgegossen habt, nehmt ihr den goldenen Sarg und stellt ihn in einen zweiten, grösseren Aussensarg aus Eisen. 5) Als nächste Schicht fügt ihr aussen einen duftenden Aussensarg aus Candana hinzu. 6) Schichtet (dann) allen berühmten Weihrauch (dar)auf, verkleidet ihn damit dick und verbrennt ihn<sup>596</sup>. 7) Sammelt schliesslich die Śarīra und errichtet (darüber) an einem Kreuzwege einen Stūpa, (sein Andenken) zu ehren, hängt Seidenstoffe auf und bewirkt damit, dass alle, welche vorbeiwandern, den Stūpa Buddhas besuchen und sie sich liebend entsinnen des Tathāgata, des Königs der Lehre<sup>597</sup>, der durch die Erleuchtung Aufklärung gibt<sup>598</sup>, (damit) die Geborenen Glück und Segen erwerben und sie es, wenn sie sterben, erreichen, in den Himmel aufzusteigen.“

clxvi, 1) Da fasste der Erhabene dies noch einmal ins Auge<sup>599</sup> und sprach die Verse:

“Ānanda stand von seinem Sitze auf,  
Kniete nieder und sprach zum Erhabenen:  
‘Nachdem der Tathāgata dahingegangen sein wird,  
Auf welche Art und Weise<sup>600</sup> soll man ihn (dann) beerdigen?’

2) ‘Ānanda! Sei doch jetzt still!  
Denke an das, was du zu tun hast!

593) Wörtlich: “sehen”.

594) 正化 = 教化. Die Übersetzung ist insofern nicht ganz deckend, als der chinesische Ausdruck eigentlich heisst: “durch (das Beispiel seiner) Regierung (die Menschen) zum Besseren kehren”.

595) Mehrzahl nicht bezeichnet.

596) Vgl. Anm. 589.

597) dharmarāja.

598) 道化. Vgl. Schanghaier 佛學大辭典, 2363 c. Eigentlich: “durch die Erleuchtung andere zum Besseren kehren”.

599) Vgl. Anm. 120.

600) 以何法.

Die Laien gläubigen im Reiche  
Werden sich natürlich freuen, es zu tun.’  
3) Nachdem Ānanda dreimal gebeten hatte,  
Sprach Buddha: ‘Man beerdigt ihn (nach Art eines) Weltenherrschers<sup>601</sup>.  
Wenn man den Leib des Tathāgata beerdigen will,  
Legt man ihn, in feinen Wollstoff gehüllt, in Innen- und Aussensarg.  
4) An einer Strassenkreuzung errichtet man einen Stūpa.  
Um allen Lebenden Segen<sup>602</sup> zu stiften.  
Soviele ihrer ihn verehren  
Erlangen unermessliches Glück.’”

clxvii, 1) (Da) sprach Buddha zu Ānanda: “Es gibt in der Welt vier Arten Menschen, welche verdienen, einen Stūpa errichtet zu bekommen, (verdienen), dass man sie mit Weihrauch<sup>603</sup> und Blumen, einem seidenen Schirm und kunstvoller Musik ehrt.”

2) Welche vier sind dies?

3) Als erster verdient der Tathāgata, einen Stūpa errichtet zu bekommen,

4) Als zweiter der Pratyekabuddha,

5) Als dritter der Hörer (des Tathāgata)<sup>604</sup>,

6) Als vierter der Weltenherrscher<sup>605</sup>.

7) Diese vier Arten Menschen, Ānanda, verdienen einen Stūpa errichtet zu bekommen, (verdienen, dass man sie) mit Weihrauch und Blumen, einem seidenen Schirme und kunstvoller Musik ehrt.

clxviii, 1) Da sprach Buddha (dies) mit einer Gāthā aus:

“Buddha verdient den ersten Stūpa,  
Der Pratyekabuddha, der Hörer  
(Und) der edle Weltenherrscher<sup>606</sup>,  
Der die vier Weltgegenden<sup>607</sup> regierende und beherrschende  
Herr,

601) Wörtlich: “verkündete Buddha (ihm) die Beerdigung des Weltenherrschers.

602) 利益, wohl hita.

603) Ich fasse 香 als gandha. So, wie die Zeichen dastehen, könnten sie auch übersetzt werden: “mit duftenden Blumen”. Ich halte dies aber für ganz unwahrscheinlich.

604) śrāvaka, wie Pāli xvi, 5, 12: tathāgatasāvako.

605) Wörtlich: “der das Rad drehende König” = cakravartin.

606) Wörtlich: “der das Rad drehende edle König” = cakravartin.

607) Die Lesart der Shōgo-zō-Mss.: “der vier Städte” beruht wohl auf einem Schreibfehler. Darnach müssten diese Handschriften auf eine einzige zurückgehen. Vgl. oben Anm. 541.

- 2) Diese vier verdienen als Ehrung  
Die vom Tathāgata überlieferten<sup>608</sup>  
Buddha – , Pratyeka (buddha) – , Hörer –  
(Und) Weltenherrscherstüpa.“ (20<sup>c</sup>)

clxix, 1) (Da) sprach der Erhabene zu Ānanda: “Wir wollen alle miteinander zwischen das Paar Bäume der Malla von Kuśinagara gehen!” 2) Er entgegnete: “Jawohl!”

clxx, 1) Sogleich wanderte der Erhabene mit der grossen (Mönchs)schar, welche ihn umgab, auf der Strasse dahin.

clxxi, 1) [Da]<sup>609</sup> war (nun) ein Brahmane, welcher von Kuśinagara nach der Stadt Pāvā zog. 2) Als er unterwegs von ferne den Erhabenen erblickte, war (seine) Haltung gerade, alle seine Sinne waren beruhigt<sup>610</sup>. 3) Als er ihn erblickt hatte, freute er sich sehr, und gute Gedanken gingen in ihm auf. 4) Er ging vor Buddha hin, und nachdem er ihn nach seinem Wohlbefinden befragt hatte, blieb er an seiner Seite stehen und sprach zu Buddha: “Das Dorf, in welchem ich wohne, ist nicht weit von hier entfernt. Ich möchte Gautama nur bitten, dort die Nacht über zu bleiben. 5) Hat er dann gefrühstückt, mag er hernach in die Stadt gehen.” 6) (Da) sprach Buddha zu dem Brahmanen: “Lass es jetzt sein Bewenden haben! Lass es jetzt sein Bewenden haben! Du hast mich damit bereits geziemend geehrt<sup>611</sup>. 7) Da war der Brahmane bekümmert und bat ihn dreimal. 8) Buddha (aber) entgegnete (das-selbe) wie beim ersten Male. 9) Weiter sprach er zu dem Brahmanen: “Ānanda ist dahinten, du kannst ihm deine Absicht sagen.”

clxxii, 1) Als der Brahmane die Weisung Buddhas gehört hatte, ging er sogleich zu Ānanda hin, und als er ihn nach seinem Wohlbefinden befragt hatte, blieb er an seiner Seite stehen und sprach zu Ānanda: “Das Dorf, in welchem ich wohne, ist nicht weit von hier entfernt. Ich möchte Gautama einladen, die Nacht über dort zu bleiben, darnach mag er in die Stadt gehen.” 2) Da entgegnete Ānanda: “Lass es sein Bewenden haben! Lass es sein Bewenden haben! o Brahmane! Du hast ihn jetzt

608) Shōgo-zō-Mss.: “die vom Tathāgata genannten, verkündeten”. Unsere Lesart setzt die Wurzel smar voraus.

609) 時 steht nur SYM.

610) Vgl. xxi, 2) ff.; cxliii, 2) ff.

611) Es entspricht gewiss der Pāli-Ausdruck: pūjitam ettāvātā, z. B. Dīghanikāya xvii, 1, 16 (S. 176, letzte Zeile). Der Wortlaut der Formel geht an unterschiedlichen Stellen unseres Textes auseinander. Vgl. Taishō-Tripitaka, S. 20 c 13, 22 a 4,22 c 2,23 a 1.

damit bereits geehrt.” 3) Als der Brahmane weiter bat, er bekümmert (bis zum) dritten (Male<sup>611a</sup> zu) bitten (gekommen war), (da) entgegnete ihm Ānanda: “Es ist schon heiss geworden, und jenes Dorf ist (zu) fern. Der Erhabene ist äusserst erschöpft<sup>612</sup>, es ist zu beschwerlich für ihn.”

clxxiii, 1) Da sprach nun der Erhabene mit Bezug darauf die Verse:

“Als der Klaräugige<sup>613</sup> auf dem Wege vorwärts gegangen war,  
Er sich, aufs höchste erschöpft, dem Paar Bäume genähert  
hatte,

Erblickte ein Brahmane von ferne den Buddha.

Eilends ging er hin und neigte sich (vor ihm) mit seinem  
Haupte zur Erde.”

- 2) ‘Mein Dorf ist jetzt hier nahebei,  
Bleibe da aus Mitleid über Nacht.  
Bei Morgengrauen rüste ich (dir) eine kleine Ehrung zu,  
Darnach begib dich in jene Stadt.’
- 3) ‘Brahmane! Mein Körper ist am Ende seiner Kräfte,  
Der Weg ist (zu) weit, ich vermag nicht hinzugehen<sup>614</sup>.  
Der Schatzmeister<sup>615</sup> befindet sich dahinten,  
Du magst hingehen<sup>616</sup> und ihm deine Absicht sagen.’
- 4) Als er die Weisung Buddha empfangen hatte,  
Ging er sogleich zu Ānanda hin.  
‘Ich wollte nur bitten, in mein Dorf zu kommen,  
Nach dem Frühstück (mag er) fortgehen’.
- 5) Sprach Ānanda: ‘Lass es gut sein! Lass es gut sein!  
Es ist heiss, er kann nicht zu dir kommen.’  
Dreimal bat er, doch entsprach (Ānanda) seiner Bitte nicht.  
(Darob) war (der Brahmane) bekümmert und nicht erfreut<sup>617</sup>.

611a) 至三 = yāva tatiyam.

612) Möglicherweise ist auch zu übersetzen: “krank zum äussersten”. Der folgende Satz heisst wörtlich: “er ist der Beschwernis nicht gewachsen”.

613) 淨眼, ROSENBERG, Introduction, 294 a 14.

614) Shōgo-zō-Mss.: “Umzukehren”, vielleicht auch: “einen Umweg zu machen”.

615) 監藏者. Leider kann ich diesen Ausdruck bisher nicht weiter nachweisen, er heisst wörtlich übersetzt: “der nach dem Schatze oder dem Piṭaka sieht”. Die Übersetzung bleibt zweifelhaft, bhaṇḍāgārika(?), ist zu vergleichen dhammabhaṇḍāgārika, Papañcasūdanī, i, 6, 6?

616) Ich übersetze nach der Lesart SYM.

617) Shōgo-zō-Mss, SYM: “bekümmert und in seinem Herzen nicht erfreut”.

- 6) Ach! Dies ist das Gesetz des Summierten<sup>618</sup>,  
Dass es aus einem Zustande in den anderen hinüberfließt, kein  
ewiges Bestehen ist,  
Jetzt zwischen dem Paar Bäume  
Lasse ich meinen (von weltlichen) Einflüssen<sup>619</sup> befreiten Kör-  
per verlöschen.
- 7) Buddha, Pratyekabuddha, Hörer<sup>620</sup>,  
Alle suchen sie ihre Zuflucht im Verlöschen. (21\*)  
Das Nichtewige, nicht Auserlesene<sup>621</sup>,  
Gleicht einem Bergwalde, welcher vom Feuer verbrannt wird."

clxxiv, 1) Zu der Zeit betrat der Erhabene Kuśinagara und begab  
sich zwischen das Paar Bäume der Malla bei Upavartana<sup>622</sup>. 2) (Dann)  
sprach er zu Ānanda: "Spreite du für den Tathāgata zwischen dem Paar  
Bäume ein Lager<sup>623</sup> aus, lass dabei den Kopf nach Norden<sup>624</sup>, das Gesicht  
nach Westen<sup>625</sup> gerichtet sein! 3) Warum soll dies der Fall sein? 4)  
Meine Lehre (wird) sich dahin ausbreiten und wird lange im Norden  
bestehen." 5) Er entgegnete: "Jawohl!" 6) Sogleich spreitete er einen  
Sitz aus und liess den Kopf nordwärts gerichtet<sup>626</sup> sein.

clxxv, 1) Da legte sich<sup>627</sup> der Erhabene auf der vierfach gefalteten  
Saṃghāṭī auf die rechte Seite wie der König der Löwen, legte die Füße  
übereinander und schlief.

clxxvi, 1) All die Gottheiten<sup>628</sup>, welche damals zwischen dem Paar  
Bäume waren und die aufrichtig an Buddha glaubten, bestreuten die  
Erde mit Blüten, (welche) zur Unzeit (erblüht waren).

618) 有爲 = saṃskṛta.

619) āsrava.

620) śrāvaka.

621) 無擇 (Var.: 選) 擇; die Übersetzung ist unsicher, da ich das indische Gegen-  
stück nicht erkenne. Eigentlich bedeutet der Ausdruck: "nicht ausgewählt".

622) 木生處.

623) 牀座 = Pāli: mañcaka. Das ist nachzutragen Asia Major x, 360f. Der chinesi-  
sche Ausdruck heisst wörtlich: śayyāsana, steht aber im Sinne von "Divan".

624) Pāli xvi, 5, 1: uttarasiṅgakaṃ mañcakaṃ paññāpehi. Die Shōgo-zō-Mss. und  
SYM haben statt dessen "Süden". PRZYLUŠKI's Angabe, Le Parinirvāṇa et les Funé-  
railles du Buddha, i, S. 180, trifft also nicht zu.

625) Shōgo-zō-Mss., SYM: "Norden".

626) Lesart wie Anm. 624.

627) 自.

628) 鬼神. Vgl. Anm. 562.

clxxvii, 1) Da sprach der Erhabene zu Ānanda: "Die Gottheiten<sup>629</sup>  
dieses Paares Bäume bringen mir (ihre) Verehrung dar mit Blüten,  
(welche) zur Unzeit (aufgeblüht sind). 2) Dies ist (aber) keine Ver-  
ehrung für den Tathāgata."

3) Da sprach Ānanda: "Was heisst dann: den Tathāgata vereh-  
ren?" 4) (Darauf) sprach Buddha zu Ānanda: "Dass die Menschen  
(seine) Lehre anzunehmen vermögen, die Lehre auszuüben vermögen,  
das heisst den Tathāgata verehren."

clxxviii, 1) Mit Bezug darauf sprach Buddha die Verse:  
"Buddha befand sich zwischen dem Paar Bäume,  
Ausgestreckt schlief er, seine Gedanken<sup>630</sup> waren nicht ver-  
wirrt.

Die Baumgeister<sup>631</sup>, lauter in ihrem Herzen<sup>632</sup>,  
Streuten (da) Blumen aus über Buddha.

2) (Da) sprach Ānanda zu Buddha:

"Was heisst<sup>633</sup>, (Buddha) Verehrung darbringen?  
'Meine Lehre annehmen und sie befolgen können,  
Mit der Blume der Erleuchtung<sup>634</sup> (seine) Verehrung darbrin-  
gen, (das heisst ihn verehren).

3) Blumen purpurroten Goldes wie ein Rad (so gross),  
Über Buddha ausstreuen, das heisst nicht, ihm Verehrung dar-  
bringen.

In der Welt der Konstituenten des empirischen Seins<sup>635</sup> darauf  
zu stossen, (dass sie) nicht (das) Ich (ist)<sup>636</sup>,  
Das heisst die allererste Verehrung (Buddhas)."

(Fortsetzung folgt.).

629) 神.

630) citta.

631) 樹神.

632) citta und śuddha oder viśuddha.

633) Ich übersetze nach der Lesart der Shōgo-zō-Mss. und der SYM-Texte.

634) 覺華.

635) akandha + (dhātu?) 世界.

636) anattā.

## BUDDHAS LETZTE WANDERUNG

### AUS DEM CHINESISCHEN

übersetzt von

Friedrich Weller, Leipzig

### FORTSETZUNG

clxxxix, 1) Damals befand sich Fan-mo-na<sup>637</sup> vor Buddha, er hatte den Fächer in der Hand und fächelte Buddha. 2) Da sprach Buddha zu ihm: "Gib Raum! Stell dich nicht vor mir auf!" 3) Da dachte Ānanda im stillen bei sich: "Dieser Fan-mo-na war ständig um Buddha herum, gab ihm voll Verehrung, wessen er bedurfte. 4) Wenn er den Tathāgata ehrte, konnte er sich gar nicht genug tun. 5) Jetzt ist es zum letzten Male nötig, dass er nach ihm hinsieht, und da befiehlt (ihm Buddha und) heisst ihn weggehen. 6) Was mag seinem Willen zugrunde liegen?"

clxxx, 1) Da ordnete Ānanda sogleich sein Gewand, (ging) vor ihn (hin und) sprach zu Buddha: "Dieser Fan-mo-na war immer um Buddha herum und gab ihm, voller Verehrung, wessen er bedurfte. 2) Wenn er den Tathāgata ehrte, konnte er sich gar nicht genug tun. 3) Jetzt ist es zum letzten Male nötig, dass er nach ihm hinsieht, und da befiehlt ihm (Buddha und) heisst ihn weggehen. 4) Was mag wohl der Grund dafür sein?"

clxxxi, 1) (Da) sprach Buddha zu Ānanda: "Zwölf Yojana<sup>638</sup> in der Umgebung<sup>639</sup> ausserhalb dieses Kuśinagara ist der Wohnplatz aller grossmächtigen Gottheiten<sup>640</sup>, es ist kein leerer Platz da. 2) Allen diesen grossen Göttern<sup>641</sup>, denen missfällt es allen, dass dieser Bhikṣu vor Buddha steht. 3 (Sie sprechen:) 'Jetzt ist Buddha zuletzt an den Punkt gekommen, dass er dahingehen will. 4) Wir, die Götter, hofften alle,

637) Pāli xvi, 5, 4: Upavāṇa mit Lesart: Upavaṇa. Chin.: 梵 摩 那. Vgl. AKANUMA, Pāli-chinesisches Namenwörterbuch, s. v.

638) 由 旬 .

639) Ich ziehe die Lesart SYM vor nach Pāli xvi, 5, 5: sāmantato dvādasa yojanāni.

640) 大神天. Pāli xvi, 5, 5: mahesakkhāhi devatāhi.

641) 大神 .

ihm unseren Besuch abzustatten, aber dieser Bhikṣu (21<sup>b</sup>) besitzt grosse übernatürliche Macht<sup>642</sup>, sein Licht blendet uns<sup>643</sup> und er bewirkt, dass wir nicht imstande sind, persönlich hinzugehen, ihn zu ehren und unsere Verehrung darzubringen.' Aus diesem Grunde, Ānanda!, befahl ich ihm und hiess ihn weggehen."

clxxxii, 1) (Da) sprach Ānanda zu Buddha<sup>644</sup>: "Was für ein Verdienst<sup>645</sup> hat dieser würdige Bhikṣu ursprünglich aufgehäuft, was für Taten<sup>646</sup> hat er ausgeführt, dass jetzt seine übernatürliche Macht so gross ist?" 2) (Da) sprach Buddha zu Ānanda: "Damit steht es so: In der Vergangenheit, lange, lange ist es her, einundneunzig Kalpa, da war in der Welt ein Buddha, er hiess Vipāsyin. 3) Damals nahm dieser Bhikṣu freudigen Herzens<sup>647</sup> eine Grasfackel in die Hand, um seinen Stūpa zu erleuchten. 4) Aus diesem Grunde ist es bewirkt worden, dass [jetzt]<sup>647a</sup> sein magischer<sup>648</sup> Glanz aufwärts die achtundzwanzig Himmel durchdringt, was der Glanz der Himmelsgötter<sup>649</sup> nicht zu erreichen vermag."

clxxxiii, 1) Da stand Ānanda sogleich von seinem Sitze auf, entblösste die rechte Schulter, kniete nieder<sup>650</sup>, legte die Hände zum Añjali zusammen und sprach zu Buddha: "[Buddha!]<sup>650a</sup> Du wirst doch nicht in dieser elenden, kleinen Stadt, dem wüsten, verfallenen Lande dahingehen<sup>651</sup>! 2) Warum gilt dies? 3) Es gibt doch ausserdem grosse Städte<sup>652</sup>, die grosse Stadt Campā, die Stadt Vaiśālī, Rājagṛha, die Stadt Sāketa<sup>653</sup>,

642) 威 德 . Pāli xvi, 5, 5: mahesakkha.

643) 曠 蔽 . Pāli xvi, 5, 5: ovārento. Übersetzung unsicher. Oder ist 曠 im Sinne von 影 zu fassen.

644) SYM fügen zu: Erhabener!

645) 德 .

646) 行 業 . Vgl. 佛 學 大 辭 典 1080 b.

647) prasannacitta.

647a) SYM haben 令 statt 今 des gedruckten Textes. 'Jetzt' wäre dann auszulassen.

648) 威 光 .

649) 天 神 , vielleicht ist auch nur zu übersetzen: der Götter. Vgl. Anm. 99.

650) Vgl. oben Anm. 444.

650a) Das eingeklammerte Wort steht nur SYM.

651) 取 滅 處 . Vgl. oben Anm. 441.

652) Der chinesische Text liesse sich an und für sich auch übersetzen: grosse Reiche. Doch vgl. Pāli xvi, 5, 17: mahānagarāni.

653) Nach Pāli xvi, 5, 17 ist die Lesart SYM vorzuziehen. Die in den Text aufgenommene Lesart 婆 祇 Bhārga.

die Stadt Śrāvastī, die Stadt Kapilavastu, die Stadt Bārāṇasī. 4) Die Bevölkerung dieser Länder freut sich grösstenteils<sup>664</sup> der Lehre Buddhas. 5) Nachdem Buddha wird dahingegangen sein, werden sie unbedingt die Śarīra zu ehren und hochzuhalten vermögen."

clxxxiv, 1) (Da) sprach Buddha: "Lass es sein Bewenden haben! Lass es sein Bewenden haben! Sei nicht dieser Ansicht! Sprich nicht aus, dass du dieses Land für elend hältst! 2) Warum gilt dies? 3) Ehedem war in diesem Reiche ein König namens Mahāsudarśana. 4) Damals hiess diese Stadt Kuśāvati, sie war die Hauptstadt des Grosskönigs. 5) Sie war vierundachtzig Meilen lang und zweihundertachtzig Meilen<sup>665</sup> breit. 6) Damals waren Getreide und Reis<sup>666</sup> im Überfluss da (,und sie waren) billig. 7) Die Bevölkerung war siebenmal so zahlreich wie (die) dieser Stadt. 8) Die Brustwehren<sup>667</sup>, welche die Stadt umzogen, waren ihrerseits wiederum siebenfach. Sie hatten Schnitzereien und Ziselierungen, in den Zwischenräumen<sup>668</sup> hingen juwelene Glöckchen. 9) Das Fundament der Stadtmauer war an seiner Sohle vierundzwanzig<sup>669</sup> Fuss tief, und sie war sechsundneunzig Fuss hoch. 10) Die Wachttürme<sup>670</sup> auf der Stadtmauer waren sechsundneunzig<sup>671</sup> Fuss hoch, die Säulen massen vierundzwanzig<sup>672</sup> Fuss im Umfange. 11) Die goldene Stadtmauer hatte silbern(e) Tor(e) und die silberne Stadtmauer hatte golden(e) Tor(e), die beryllene Stadtmauer hatte Tor(e) aus Bergkristall, die Stadtmauer aus Bergkristall hatte Tor(e) aus Beryll. 12) Ihre Stadtmauern waren ringsumher mit den vier Juwelen geschmückt, die dazwischen eingefügten<sup>673</sup> Brustwehren waren ebenfalls mit den vier Juwelen (geschmückt). 13) An den goldenen Türmen waren silberne Glöckchen, an den silbernen Türmen waren goldene Glöckchen. 14) Siebenfach waren die Wallgräben aus Juwelen. Darin wuchsen:

654) 衆多. Vielleicht ist auch zu übersetzen: sind allesamt höchst gläubig.

655) 里. Pāli xvi, 5, 18: puratthimena ca pacchimena ca dvādasa yojanāni āyāmena uttarena ca dakkhiṇena ca satta yojanāni vitthārena.

656) Oder auch: Hirse.

657) 欄橋. Pāli xvii, 1, 4 pākāra. Vgl. Anm. 670.

658) der wagerechten und senkrechten Balken?

659) 三仞.

660) 欄觀, weiterhin entspricht dies kūtāgāra.

661) 十二仞.

662) 三仞.

663) Ich bin mir nicht sicher, ob meine Übersetzung richtig ist. Der chin. Text lautet 間闢欄橋.

Lotosblumen, Utpalablumen, Padmablumen, Kumudablumen, Puṇḍarika-blumen. Unten war goldener Sand, ausgebreitet sah man ihn auf dem Boden. 15) An beiden Seiten der dazwischen<sup>664</sup> hinführenden Strasse(n?) wuchsen Tāla-Bäume<sup>665</sup>. Die goldenen Bäume unter ihnen hatten Blätter, Blüten, Früchte von Silber. Die silbernen Bäume (unter ihnen) hatten Blätter, Blüten, Früchte aus Gold. Die Bäume aus Bergkristall hatten Blüten und Früchte aus Beryll. Die Bäume aus Beryll hatten Blüten und Früchte aus Bergkristall. 16) Zwischen den Tāla-Bäumen waren eine Menge Badeteiche. (Das Wasser darin) war klar(und) fließend<sup>666</sup>, tief, rein und schmutzfrei. 17) Ihre Ufer waren in abwechselnden Schichten mit Ziegeln aus den vier Juwelen<sup>667</sup> ausgemauert. 18) Die Goldtreppen (an ihren Ufern) hatten silberne Stufen<sup>668</sup>, die silbernen Treppen hatten goldene Stufen, die beryllenen Treppen hatten [goldene Stufen, die beryllenen Treppen hatten]<sup>669</sup> (21<sup>c</sup>) Stufen aus Bergkrystall, die Treppen aus Bergkristall hatten Stufen aus Beryll. 19) Die (sie) einfassenden Geländer<sup>670</sup> folgten eines dem anderen<sup>671</sup>. An allen Plätzen der Stadt wuchsen Tāla-Bäume. Die goldenen Bäume unter ihnen hatten Blätter, Blüten (und) Früchte aus Silber, die silbernen Bäume unter ihnen hatten Blätter, Blüten und Früchte aus Gold. Bei den Bäumen aus

664) Dies ist hier wohl die Bedeutung von 夾道 wegen des folgenden 二邊. Der Ausdruck 夾道 könnte an sich auch heissen: die (von den Bäumen beidseitig) eingesäumte Strassen. Das gäbe aber mit dem folgenden 二邊 eine Tautologie.

665) Vgl. Pāli xvii, 1, 6: Kusāvati ānanda rājadhāni sattahi tālapantihi parikkhittā ahoṣi. Das entspricht unserer Textstelle im einzelnen zwar nicht eben sehr, ich glaube aber, man darf nach dieser Stelle doch der Lesart SYM den Vorzug geben und 多隣 statt 夾道 lesen, welches in den Text aufgenommen ist. Man könnte diese Lesart höchstens als Wiedergabe von tālassa auffassen.

666) 清涼. Der Ausdruck ist seltsam, er bleibt es auch, wenn 清 für 清 = kühl stehen sollte. Bei dem folgenden Worte für 'tief' gehen die Lesarten stark auseinander.

667) 璣 = 瓊 = itthakā, Pāli xvii, 1, 22. Pāli xvii, 1, 22: pokkharaniyo catunnaṃ vaṇṇānaṃ itthakāhi citā ahesuṃ. Vgl. S. 23 a, Z. 8 = ccxvii, 5). Die vier Juwelen sind: Gold, Silber, Bergkristall, Beryll.

668) 殿 = 殿 oder = 壇.

669) Die eingeklammerte Stelle fehlt in SYM, sie ist sicher aus dem Texte zu streichen.

670) 欄橋 = vedikā. Pāli xvii, 1, 22. 邊 steht für 闢.

671) 相承. Die Übersetzung ist nicht gesichert. Der chinesische Ausdruck heisst für gewöhnlich: in Nachfolge empfangen, so empfangen, dass einer es dem anderen weitergibt. Nach dem Beispiele, welches im 佛學大辭典 angeführt ist, muss 相承 = paramparā, āvali sein.

Bergkristall waren Blüten und Früchte aus Beryll, bei den Bäumen aus Beryll waren Blüten und Früchte aus Bergkristall. 20) Zwischen den Bäumen gab es auch Teiche aus den vier Juwelen, in denen viererlei Blumen<sup>671a</sup> wuchsen. 21) An Strassen und Gassen waren sie gut angeordnet, ihre Reihen entsprachen sich. 22) Wenn der Wind blies, dann wurde eine Masse Blüten an der Seite der Strasse durcheinandergewirbelt. 23) Wenn sich ein sanfter Wind (aus den) vier (Himmelsrichtungen) erhob und er in die Juwelenbäume blies, dann kam ein Ton hervor, so zart wie himmlische Musik. 24) Die Einwohner des Reiches, Mann und Weib und Gross und Klein, ergingen sich zu ihrem Ergötzen zwischen den Bäumen. 25) Es gab in diesem Reiche immerwährend zehn (Arten) Laute (nämlich:) (1.) den Klang von Muscheln, (2.) den Klang von Trommeln. (3.) den Klang von P'o-lo<sup>672</sup>, (4.) den Klang von Liedern, (5.) den Klang von Tänzen, (6.) den Klang von Pfeifen, (7.) den Laut von Elefanten, (8.) den Laut von Pferden (9.) den Laut von Wagen, (10.) den Laut von Trinken und Essen, Spiel und Scherz.

clxxxv, 1) Zu der Zeit war der König Mahāsudarśana mit den sieben Kleinoden ausgerüstet. 2) Der König war mit vier Tugenden<sup>673</sup> ausgestattet und beherrschte<sup>674</sup> die vier Kontinente<sup>675</sup>.

3) Welches sind die vier Kleinode? 4) 1. das Kleinod des Goldrades, 2. das Kleinod des weissen Elefanten, 3. das Kleinod des braunen Pferdes<sup>676</sup>, 4) das Kleinod der göttlichen Perle<sup>677</sup>, 5. das Kleinod eines Edelsteines von einem Weibe<sup>678</sup>, 6. das Kleinod des Hausmeisters<sup>679</sup>, 7. das Kleinod des Generals<sup>680</sup>.

clxxxvi, 1) Wie wurde der Grosskönig Sudarśana mit dem Kleinode des Goldrades ausgestattet<sup>680a</sup>? 2) Immer, wenn am fünfzehnten Tag

671a) Nach Pāli xvii, 1, 23 sind dies: uppala, paduma, kumuda, puṇḍarika.

672) 波羅. Ich kann die indische Entsprechung nicht angeben (= paṭaha, paṇava?). Pāli xvi, 5, 18 hilft, soviel ich sehe, nicht.

673) 德.

674) SYM: war König über ...

675) 天下, offenbar = dvīpa.

676) 紺馬寶 = aśvaratna, Pāli xvii, 1, 13 (sabbaseto kākasiso muñjakeso). Lalitavistara 16, 9: (sarvaṃ nilaṃ kṛṣṇaśirasam muñjakeśam ...)

677) 神珠寶 = maṇiratna.

678) 玉女寶 = striratna.

679) 居士寶 = gṛhapatiratna.

680) 主兵寶 = pariṇāyakarātna.

680a) Ich fasse 威就 als samanvāgata. Vgl. Lalitavistara 14, 7.

der Mond voll geworden war, er in duftendem (warmem) Wasser (den Kopf) gewaschen hatte<sup>681</sup> und er, von den Haremsdamen<sup>681a</sup> umgeben, auf die hohe Halle<sup>682</sup> emporgestiegen war, da wurde das Kleinod des Rades ganz von selbst plötzlich vor ihm sichtbar. 3) Das Rad hatte tausend Speichen, an Lichtglanz war es vollendet<sup>683</sup>. Es war vom himmlischen Zimmermann<sup>684</sup> gemacht, wie<sup>685</sup> es das in der Welt nicht gibt. Es war aus reinem Golde gefertigt, der Durchmesser des Rades betrug vierzig Fuss.

clxxxvii, 1) Da dachte der König [Mahā]<sup>686</sup> Sudarśana bei sich im stillen und sprach: "Ich habe von Alten<sup>687</sup> aus vergangenen Zeiten folgendes gehört: 'Wenn<sup>688</sup> ein König, ein Kṣatriya, dessen Haupt gesalbt ist<sup>689</sup>, dann, wenn am fünfzehnten Tage der Mond voll ist, sich in duftendem (warmem) Wasser den Kopf gewaschen hat, und er auf die Juwelenhalle<sup>690</sup> emporgestiegen ist, von den Haremsdamen umgeben, (und dann) plötzlich ganz von selbst vor ihm das Goldrad erscheint — das Rad, welches tausend Speichen hat, vollendet an Lichtglanz ist, vom göttlichen Zimmermann gemacht ist, (ein Rad,) wie es das in der Welt nicht gibt, das aus reinem Golde gefertigt ist, der Durchmesser des Rades vierzig

681) 沐浴香鬘. Pāli xvii, 1, 7: sīsam nahātassa, Lalitavistara 14, 9: śiṛaḥ snātasya.

681a) 嫔女, Lalitavistara 14, 9: stryāgārāparivṛtasya.

682) 昇高殿上. Pāli xvii, 1, 7: uparipāsāḍavaragatassa. Mir will es vorkommen, als habe die Vorlage des chinesischen Textes eher uparipāsādatalagata gelesen wie Lalitavistara 14, 14. 'vara' des Pāli ist in jedem Falle verdächtig, Verderbnis zu sein.

683) 光色具足. Pāli xvii, 1, 7: sabbākārāparipūraṃ.

684) 天匠. Vgl. unten Anm. 758. = Viśvakarman.

685) Wörtlich: welches es ...

686) Mahā fehlt SYM.

687) Die Lesart SYM: 香鬘 scheint mir besser zu sein als die in den Text aufgenommene: 諸鬘.

688) Vgl. SYM. Textausgabe S. 21, Anm. 33.

689) Es besteht zwar kein Zweifel, dass indisches mūrdhābhiṣikta entspricht, ich verstehe aber das chinesische: 水盥頭種 trotzdem nicht. Kann ich doch die beiden letzten Zeichen nicht erklären. Ist zu verweisen auf Stellen wie Tso-ṣuan (Ausgabe COUVREUR, iii, 68)?

690) 寶 ist möglicherweise auch adjektivisch zu fassen als 'die vorzügliche Halle' (bhadra).

Fuss beträgt — so heisst dieser dann der edle König Weltenherrscher<sup>691</sup>. 2) Jetzt ist dieses Rad sichtbar geworden, werde ich der nicht sein<sup>692</sup>? 3) Ich möchte dieses Radjuwel (daraufhin) am liebsten jetzt einmal auf die Probe stellen<sup>693</sup>."

clxxxviii, 1) Da hiess der König Mahāsudarśana sogleich seine vier Armeen stellen<sup>694</sup>. 2) (Darauf) entblösste er gegen das Kleinod des Goldrades (gewandt) einseitig die rechte Schulter, setzte das rechte Knie auf die Erde, berührte<sup>695</sup> mit seiner rechten Hand das goldene Rad und sprach: "Nach Osten zu dreh dich dem Gesetze entsprechend, wende dich nicht ab von der ewigen Norm<sup>696</sup>!" 3) Sogleich drehte sich das Rad nach Osten. 4) Da ging der König Sudarśana mit<sup>697</sup> seinen vier Armeen hinter ihm her. 5) Vor dem Kleinod des Goldrades waren vier Götter<sup>698</sup> die Wegführer. 6) An dem Orte, an welchem das Rad haltmachte, ebenda hielt (auch) der König sogleich seinen Wagen an.

clxxxix, 1) Als zu der Zeit die Könige der kleinen Reiche der Ostgegend den Grosskönig kommen sahen, füllten sie Goldtöpfe<sup>699</sup> mit Silberkörnern und Silbertöpfe mit Goldkörnern, kamen zum Könige hingegangen, verneigten sich mit ihrem Haupte zur Erde (22\*) und sprachen zu ihm: "Willkommen, Grosskönig! Das Land dieser Ostgegend gedeiht jetzt und ist glücklich, die Bevölkerung ist zahlreich<sup>700</sup>, ihr Charakter<sup>701</sup> ist menschlich und ausgeglichen<sup>702</sup>, liebevoll und ehrfürchtig (gegen die

691) Wörtlich: der edle Rad drehende König.

692) Vgl. Lalitavistara 14, 16: nūnamahaṃ rājā cakravartī.

693) Vgl. Lalitavistara 14, 16: yanvahaṃ (vgl. Avadānaśataka, herg. v. SPEYER, Index) divyaṃ cakraratnaṃ mimāṃsayeyam.

694) Wörtlich: hiess kommen; befahl zu kommen; berief.

695) Pāli xvii, 1, 8 hat statt dessen: dakkhiṇeṇa hatthena cakkaratanaṃ abbhakkīri. Auch die Lesart des Lalitavistara (14, 17 f.) kommt nicht als Vorlage in Betracht. Es scheint etwas wie parāṃṣ zu Grunde zu liegen.

696) 勿違常則. Lalitavistara 14, 19: mādharmaṇa.

697) Lalitavistara 14, 21: sārddhaṃ.

698) 神.

699) Vgl. Lalitavistara 15, 2. Statt: 'kleine Könige' steht Lalitavistara 15, 2: rājāno maṇḍalīnaḥ.

700) 人民熾盛. Lalitavistara 15, 6: ākirṇabhahujanamaṇṣya. Vgl. Text S. 21 b 17 (= clxxxiv, 7).

701) 志性. Wörtlich: die Natur ihres Willens.

702) 仁和慈孝中(志)順.

Eltern), ergeben und gehorsam (gegen den Fürsten). 2) Wir bitten nur den edlen König, hier seine Herrschaft auszuüben. Wir werden dir als deine Gefolgsleute dienen<sup>703</sup> und entgegennehmen, was du uns zukommen lässt." 3) Da sprach der Grosskönig Sudarśana zu den Kleinkönigen: "Lasst es sein Bewenden haben! Lasst es sein Bewenden haben, ihr Ehrenwerten! Nachdem ihr mir nun<sup>704</sup> gehuldigt habt, sollt ihr nur mehr nach dem rechten Gesetze regieren, keine Ungerechtigkeiten zulassen, nicht zulassen, dass es im Reiche einen ungesetzlichen Wandel gibt. 4) Das heisst dann, dass von mir regiert wird." 5) Nachdem da die Kleinkönige diese Weisung gehört hatten, da gingen<sup>705</sup> sie im Gefolge des Grosskönigs auf eine Besichtigung durch alle Reiche bis zur Grenze<sup>706</sup> des Ostmeeres.

cx, 1) Der Reihe nach ging er (dann) nach der Südgegend, der Westgegend und der Nordgegend, je nachdem, wohin das Rad ging. 2) Die Könige all der Reiche (dieser Gegenden) übergaben jeder sein Land. 3) Wie (mit den) Kleinkönigen in der Ostgegend ging der König Sudarśana auch<sup>707</sup> jeweils zu seiner Zeit<sup>708</sup> dem Rade nach ringsumher an<sup>709</sup> die vier Meere. 4) Nachdem er auf diesem Wege<sup>710</sup> die Bevölkerung gesittigt<sup>711</sup> und befriedet hatte, kehrte er in die Stadt Kuśāvati seines (eigenen) Reiches zurück. 5) Da befand sich das Kleinod des Goldrades über dem Tore des Palastes im Luftraume.

cxci, 1) (Da) sprang der König Mahāsudarśana vor Freude umher und sprach: "Dieses Kleinod des Goldrades ist wahrlich ein glückliches Zeichen für mich, dass ich jetzt in Wahrheit der edle König Weltenherrscher bin."

2) So wurde der Grosskönig Sudarśana mit dem Kleinod des goldenen Rades ausgestattet.

703) Pāli xvii, 1. 9: ye kho paṇ' ānanda puratthimāya disāya paṭirājāno te raṇṇo Mahāsudassanassa anuyuttā ahesuṃ. Chin. hat statt dessen: 我等當給使左右承受所宜. Das letzte Zeichen fehlt Shōgo-zō-Handschriften und SYM-Texte.

704) 鼎.

704a) Vgl. Dighanikāya II, S. 173, Anm. 5, B<sup>m</sup>.

705) 海表.

706) 'Auch' steht nur SYM.

707) Die Lesart der Shōgo-zō-Handschriften und der SYM-Texte ist als lectio difficilior vorzuziehen vor der Lesart des Textes (S. 22, Anm. 7 der Taishō-Ausgabe).

708) 周行四海. Pāli xvii, 1, 11 und Lalitavistara 15, 12 stimmen nicht genau zum chinesischen Texte.

709) mārga.

710) 開化.

xcii, 1) Wie wurde der Grosskönig Sudarśana mit dem Kleinod des weissen Elefanten ausgerüstet? 2) Da sass der Grosskönig Sudarśana bei Morgengrauen auf der Haupthalle<sup>711</sup>, (als) plötzlich das Kleinod des weissen Elefanten ganz von selbst vor ihm sichtbar wurde. 3) Sein Schwanz war vollkommen weiss, die sieben Stellen standen ebenmässig da<sup>712</sup>, durch seine Kraft<sup>713</sup> konnte er fliegen, sein Kopf war von verschiedener Farbe<sup>714</sup>, sechs Zähne, fein und gleich<sup>715</sup> (hatte er), der Zwischenraum (zwischen ihnen) war mit reinem Golde ausgestopft<sup>716</sup>.

xciii, 1) Als ihn der König gesehen hatte, sprach er (bei sich) in Gedanken: "Dieser Elefant ist klug und edel. Wenn er gut gezähmt wäre, könnte er sich zum kaiserlichen Reittiere eignen." 2) Sogleich stellte man die Probe an, ob er gezähmt und eingewöhnt sei, da waren alle Fähigkeiten völlig ausgebildet<sup>717</sup>. 3) Da wollte der Grosskönig Sudarśana selbst den Elefanten erproben.

xciv, 1) Sogleich bestieg er ihn und ritt bei Morgengrauen zur Stadt hinaus. Er ritt ringsherum (an) die vier Meere<sup>718</sup>, (und doch) war er zur Essenszeit schon wieder zurück.

xcv, 1) Da sprang der König Sudarśana (vor Freude) umher und sprach: "Dieses Kleinod des weissen Elefanten ist wahrlich ein (glückliches) Zeichen (für mich), dass ich jetzt in Wahrheit der edle König Weltenherrscher bin."

2) So wurde er mit dem Kleinod des Elefanten ausgestattet.

711) 正殿上. Auch hier wird wohl ein Ausdruck auf -tala vorausgesetzt.

712) 七處不住. Zum Pāli-Ausdrucke sattappatīṭṭhito (xvii, 1, 12 vgl. RHYS DAVIDS, SBB, iii, 204, Anm. 2. Lalitavistara 15, 22 hat dafür: saptāṅgasupratīṭṭhita, das ist ebenfalls dunkel. Der chin. Ausdruck kann auch heissen: auf sieben Stellen stand er ebenmässig da.

713) 力. Pāli xvii, 1, 12: iddhiṃ. Lalitavistara 16, 1: ṛddhimantaṃ.

714) 其首雜色.

715) 纖齒.

716) Entspricht svarṇacūḍaka von Lalitavistara 15, 22 ?

717) Vgl. Pāli xvii, 1, 12: seyyathā pi nāma bhaddo hatthājāniyo digharattaṃ suparidanto evam eva(ṃ) damathaṃ upagacchi.

718) Vgl. zur Stelle Pāli xvii, 1, 12: samuddapariyantaṃ paṭhaviṃ anusamsāyivā, wozu man KERN, Toevoegselen op 't Woordenboek van Childers vergleichen wolle. Lalitavistara 16, 4 lautet die entsprechende Stelle: imāmeva mahāpṛthiviṃ samudraparikhāṃ samudraparyantaṃ samantato 'nvāhiṇḍya. Vgl. Anm. 708.

xcvi, 1) Wie wurde der Grosskönig Sudarśana mit dem Kleinod des Pferdes ausgestattet? 2) Da sass der Grosskönig Sudarśana bei Morgengrauen auf der Haupthalle<sup>719</sup>, (als) plötzlich ganz von selbst das Kleinod des Pferdes vor ihm sichtbar wurde. 3) Es war braunschwarzer<sup>720</sup> Farbe, scharlachrot<sup>721</sup> waren (Mähnen)haare und Schweif, Kopf und Hals. Wie ein Vogel<sup>722</sup> konnte es durch seine Kraft fliegen.

xcvii, 1) Als es der König da gesehen hatte, sprach er (bei sich) in Gedanken: "Dieses Ross ist klug und edel. Wenn es gut gezähmt wäre, könnte es sich zum kaiserlichen Reittiere eignen. 2) Man stellte sogleich eine Probe an, ob es gezähmt und eingewöhnt sei, da waren alle Fähigkeiten völlig ausgebildet. 3) Da wollte der König Sudarśana selbst das Kleinod des Rosses erproben.

xcviii, 1) Sogleich bestieg er es und ritt bei Morgengrauen zur Stadt hinaus. Er ritt ringsherum (an) die vier Meere, (und doch) war er zur Essenszeit schon wieder zurück.

xcix, 1) Da sprang der König Sudarśana vor Freude umher und sprach: "Dieses Kleinod des braunen Pferdes ist wahrlich ein (glückliches) Zeichen für mich, dass ich jetzt in Wahrheit der König Weltenherrscher bin.

2) So wurde er mit dem Kleinod des braunen Rosses ausgestattet. (22<sup>b</sup>).

cc, 1) Wie wurde der Grosskönig Sudarśana mit dem Kleinod der göttlichen Perle ausgestattet? 2) Da sass der Grosskönig Sudarśana bei Morgengrauen auf der Haupthalle, (als) plötzlich ganz von selbst vor ihm die göttliche Perle erschien. 3) Die Farbe ihres Stoffes war wasserhell<sup>723</sup>, sie hatte keinen Fehler und Flecken.

cci, 1) Als sie da der König gesehen hatte, sprach er: "Diese Perle ist wunderbar schön. Wenn das Licht ihres Glanzes da ist, kann damit das Innere des Palastes erleuchtet werden<sup>724</sup>.

2) Da wollte der König Sudarśana diese Perle erproben.

719) Vgl. oben Anm. 711.

720) Pāli xvii, 1, 13: sabbaseta. Oben (clxxxv, 3) sah es 紺 aus, hier ist die Farbe 紺青. Im Indischen scheint etwa nila zu entsprechen. Pāli-Parallele siehe oben Anm. 676.

721) 朱.

722) So lesen SYM. Im Texte steht gedruckt: wie der Elefant.

723) 清徹. Das zweite Zeichen steht für: 澈.

724) Lalitavistara 16, 19: tasya khalu punar maṇiratnasyābhayā sarvamantaḥ-puram (宮內) avabhāsyena sphuṭaṃ bhavati.



ccii, 1) Sogleich hiess er die vier Armeen stellen, (dann) nahm er diese Juwelenperle<sup>725</sup> und setzte sie auf eine hohe Fahne. 2) (Darauf) zog er im Dunkel der Nacht mit der (dem Heere) verliehenen Fahne zur Stadt hinaus. 3) (Da) leuchtete das Licht des Glanzes der Perle [den Heerscharen wie die Sonne am Tage. Ausserhalb der Heerscharen vermochte sie noch] ein Yojana weit im Umkreise [zu leuchten]<sup>726</sup>. 4) In den Städten, welche sichtbar wurden, standen die Leute alle auf, ihre Arbeit zu tun, und sprachen: "Es ist Tag geworden."

cciii, 1) Da sprang der König Sudarśana (vor Freude) umher und sprach: "Dies [Kleinod der]<sup>727</sup> göttlichen Perle ist wahrlich ein (glückliches) Zeichen für mich, dass ich jetzt in Wahrheit der edle König Weltenherrscher geworden bin."

2) So wurde er mit dem Kleinod der göttlichen Perle ausgestattet.

cciv, 1) Wie wurde der Grosskönig Sudarśana mit dem Kleinod des Edelsteines von einer Frau ausgestattet? 2) Da trat das Kleinod eines Edelsteines von einer Frau plötzlich hervor. 3) Sie sah wohl aus<sup>728</sup>, ihre Gesichtszüge waren schön<sup>729</sup>, sie war nicht (zu) lang<sup>730</sup>, nicht (zu) kurz, nicht (zu) grob, nicht (zu) fein, nicht (zu) weiss, nicht (zu) schwarz, nicht (zu) hart, nicht (zu) weich. Im Winter, da war ihr Leib warm und im Sommer, da war ihr Leib kühl<sup>731</sup>. Aus den Haarporen ihres ganzen Körpers strömte der Duft des Candana aus, und aus ihrem Munde strömte der Duft der Utpala-Blüte aus. Ihre Rede war weich. Ihr Benehmen war einsichtig<sup>732</sup>: sie stand zuerst auf, setzte sich zuletzt<sup>732a</sup> und liess die

725) 寶珠.

726) Die eingeklammerten Worte fehlen in den Shōgo-zō-Handschriften und den SYM-Drucken.

727) So liest SYM.

728) 顔色從容. Vgl. Pāli xvii, 1, 15 und oben Anm. 555. Eine Einzelgleichung zwischen Pāli und chinesischem Texte aufzustellen ist unmöglich.

729) 面貌端正. Vgl. Anm. 80. Die erste der beiden Wendungen bezieht sich wohl auf die Gestalt, die zweite auf das Gesicht.

730) Pāli xvii, 1, 15: nātidighā nātirassā nātikisā nātiṭhulā nātikāṇi nāccodātā. Die entsprechenden Sanskritausdrücke finden sich Lalitavistara 17, 10. Für die beiden letzten Eigenschaften fehlen auch da die indischen Gegenstücke.

731) Pāli xvii, 1, 15 site uṇhāni gattāni honti, uṇhe sitāni. Ein etwas anderer Wortlaut findet sich an der entsprechenden Stelle Lalitavistara 17, 13. Zum Folgenden vgl. Lalitavistara 17, 11.

732) Es entspricht aus dem Pāli-Texte (xvi, 1, 15) wohl: manāpacāriṇi piyavādini.

732a) Wie Pāli xvii, 1, 15: pubbuṭṭhāyini und pacchānipātini.

Regeln gepflegter Sitte<sup>733</sup> nicht ausser Acht. 4) Da war der König Sudarśana rein und ohne sinnliche Regungen<sup>734</sup>. In seinem Herzen war keine plötzliche Liebessehnsucht, gar nicht davon zu reden, dass er sich ihr genah hätte<sup>735</sup>.

ccv, 1) Als der König Sudarśana sie erblickt hatte, sprang er vor Freude umher und sprach: "Dies Kleinod eines Edelsteines von einer Frau ist wahrlich ein (gutes) Zeichen für mich, dass ich jetzt in Wahrheit der edle König Weltenherrscher bin." 2) So wurde er mit dem Kleinod eines Juwels von einer Frau ausgestattet.

ccvi, 1) Wie wurde der Grosskönig Sudarśana mit dem Kleinode des Hausmeisters ausgestattet? 2) Da trat der Hausmeister, ein männlicher Held<sup>736</sup>, plötzlich von selbst hervor. 3) In den Schatzkammern wurde der Reichtum ganz von selbst unermesslich. 4) Durch sein früheres (religiöses) Verdienst konnten seine Augen, durchdringend, die in der Erde verborgenen Schätze erschauen. Ob sie einen Herren hatten oder keinen Herren hatten, das wurde bei allen erkannt. 5) Diejenigen unter ihnen, welche einen Herren hatten, die vermochte er für sie zu beschützen, die (aber) unter ihnen herrenlos waren, die nahm er und gab sie dem Könige zur Verwendung.

ccvii, 1) Da ging das Kleinod des Hausmeisters zum Grosskönige und sprach zu ihm: "Grosskönig! Wenn etwas, was ich dir gebe, nicht ausreicht und du dich darum sorgst, so kann ich das von mir aus beschaffen<sup>737</sup>." 2) Da wollte der König Sudarśana das Kleinod des Hausmeisters auf die Probe stellen. 3) Er befahl (zu diesem Ende) sogleich, ein Schiff klar zu machen. 4) Über der Lustfahrt auf dem Wasser sprach

733) 不失儀則. 儀 steht nur in den Yüan- und Ming-Texten, die übrigen haben statt dessen 宜, die Regeln des Billigen.

734) Wohl asaṅga, vgl. ROSENBERG, Introduction, s. v. 無著.

735) Statt dessen hat der Pāli-Text (xvii, 1, 15): taṃ kho pana' Ananda itthiratanam rājānam Mahāsudassanam manasā pi no aticāri, kuto pi kāyena. Lalitavistara 17, 14: sā rājānam cakravartinam muktva nānyasminmanasāpi rāgam karoti kiṃ punaḥ kāyena. Im chinesischem Texte: 心不暫念况復親近 ist das Subjekt nicht ausgedrückt. Ich übersetze den Text, wie man ihn als chinesischem Text auffassen würde, aber vielleicht ist nach den indischen angeführten Stellen doch ein Subjektswechsel zu unterstellen und zu übersetzen: in ihrem Herzen ... , dass sie sich ihm genah hätte. 念 fasse ich als amar.

736) 居士丈夫.

737) 自辦.

er zu seinem Hausmeister: "Ich brauche das Goldjuwel<sup>738</sup>, gib es mir schnell!" 5) (Da) entgegnete der Hausmeister: "Grosskönig! Warte ein wenig! Wir müssen (zuvor) aufs Ufer gekommen sein." 6) Da trieb ihn der König an und sprach: "Während ich (hier das Schiff) anhalte, bedarf ich seiner und brauche es, jetzt gerade muss<sup>739</sup> es kommen." 7) Als da dem Juwel des Hausmeisters vom Könige der strenge Befehl war gegeben worden, da kniete er im Schiffe nieder (und) streckte die rechte Hand ins Wasser hinein. (Darauf) kamen im Wasser, seiner Hand folgend, Krüge Juwelen heraus wie Insekten an einem Baume hochklettern<sup>740</sup>. 8) Als jenes Kleinod des Hausmeisters die Hand wieder ins Wasser streckte, da kamen die Juwelen längs der Hand heraus<sup>741</sup>. 9) Als er das Verdeck des Schiffes damit erfüllt hatte (22<sup>c</sup>), sprach er zum Könige: "Wieviele Juwelen brauchst du noch<sup>742</sup>?" 10) (Da) sprach der König Sudarśana zu dem Hausmeister: "Lass es sein Bewenden haben! Lass es sein Bewenden haben! Ich brauche keine. 11) Ich hatte mir nur vorgesetzt, dich auf die Probe zu stellen, du hast mich jetzt geziemend geehrt." 12) Als da jener Hausmeister die Worte des Königs vernommen hatte, warf er im Nu die Gegenstände an Juwelen zurück ins Meer.

ccviii, 1) Da sprang der König Sudarśana umher und sprach: "Dies Juwel von einem Hausmeister ist wahrlich ein (gutes) Zeichen für mich, dass ich in Wahrheit der edle König Weltenherrscher bin. 2) So wurde er mit dem Kleinod des Hausmeisters ausgestattet.

ccix, 1) Wie wurde der Grosskönig Sudarśana mit dem Kleinod des Generals ausgestattet? 2) Da erschien plötzlich das Kleinod des Generals. 3) Er verstand sich darauf, Pläne zu machen<sup>743</sup>, war mannhaft und kühn, genial in seiner Strategie<sup>744</sup>, wie kein zweiter entschlossen<sup>745</sup>.

ccx, 1) Er ging sogleich zum Könige hin und sprach: "Grosskönig! Wenn du gegen jemanden eine Strafexpedition unternehmen willst<sup>746</sup>, so

738) Gold gehört als eines zu den sieben ratna.

739) 得.

740) 緣樹.

741) 緣手出. Zu beiden vgl. Mencius, Ausgabe LEGGE, I, 1, 7, 16/17.

742) Vielleicht ist der erste Teil des Satzes in der Übersetzung zu berichtigen. Der Text lautet: 向須 (Lesart Shōgo-zō-Mss.: 復) 實用爲須幾許. Beachte die folgende Textzeile.

743) 智謀.

744) 雄猛, 英略.

745) 獨決.

746) 討罰, Yüan- und Ming-Text: | 伐 = vernichtend angreifen willst.

braucht sich der König darüber keine Sorgen zu machen. Ich kann es für meine Person<sup>747</sup> bewerkstelligen." 2) Da wollte der Grosskönig Sudarśana das Kleinod des Generals auf die Probe stellen. 3) Er versammelte (deshalb) sogleich die vier Heere und sprach zu ihm: "Wenn du jetzt das Heer verwendest, so sammle, die noch nicht versammelt sind. Die bereits Versammelten (aber) entlass! Die noch nicht zur Schlacht geordnet sind, die stell in Schlachtordnung auf und die bereits in Schlachtordnung stehen, für die lös die Schlachtordnung auf<sup>748</sup>! Die noch nicht abgerückt sind, die lass abrücken und die bereits abgerückt sind, die lass haltmachen! 4) Als da das Kleinod von einem General die Worte des Königs gehört hatte, befahl er sogleich, (dass die) vier Heere, die nicht versammelt waren, versammelt und die bereits versammelten entlassen würden; dass die noch nicht in Schlachtordnung stehenden in Schlachtordnung aufgestellt würden und die bereits in Schlachtordnung aufgestellten (diese) auflösten, dass die nicht abgerückten abrückten und die bereits abgerückten haltmachten.

ccxi, 1) Da sprang der König Sudarśana vor Freude umher und sprach: "Dieses Kleinod von einem General ist wahrlich ein (gutes Zeichen für mich, dass ich jetzt in Wahrheit der edle König Weltenherrscher bin."

ccxii, 1) So wurde, Ānanda! der edle König Weltenherrscher Sudarśana mit den sieben Kleinoden ausgestattet.

ccxiii, 1) Welches sind die vier göttlichen Vorzüge<sup>749</sup>?

2) Er ist erstens langen Lebens und stirbt nicht vorzeitig, es gibt keinen, der ihn darin erreichen könnte.

3) Sein Körper ist zweitens kräftig und ohne Gebrechen, es gibt keinen, der ihn darin erreichen könnte.

4) Sein Aussehen ist drittens schön<sup>750</sup>, es gibt keinen, der ihn darin erreichen könnte.

5) Sein Schatzhaus ist viertens zum Brechen voll, es gibt keinen, der ihn darin erreichen könnte.

747) 自, svayaṃ.

748) Ich fasse 嚴 im Sinne von vyūha. Vgl. Pāli xvii, 1, 17: paṭibalo rājānaṃ Mahāaudassanaṃ upayāpetabbaṃ upayāpetuṃ apayāpetabbaṃ apayāpetuṃ (ṭhapetabbaṃ ṭhapetuṃ. Wie die beiden Stellen aber des einzelnen zusammenzubringen seien, ist unklar.

749) 神德. Pāli xvii, 1, 18: catūhi iddhihi samannāgato ahoṣi.

750) 寶貌端正. Pāli xvii, 1, 18: abhirūpo ahoṣi dassaniyo pāsādiko paramāya vaṇṇapokkharatāya samannāgato ... Vgl. oben Anm. 80; 728/9.

ccxiv, 1) So war der edle König Weltenherrscher mit den sieben Kleinoden und den vier Vorzügen<sup>751</sup> ausgerüstet.

ccxv, 1) Ānanda! Da befahl der König Sudarśana nach langer Zeit anzuspannen, um in den hinteren Park auf eine Ausfahrt auszuziehen. 2) Rasch sprach er zum Wagenlenker: "Du sollst gut lenken und vernünftig<sup>752</sup> fahren. 3) Warum das? 4) Ich möchte es mir gründlich ansehen, ob die Bevölkerung des Reiches glücklich ist und frei von Leid." 5) Da sprachen die Einwohner des Reiches, welche ihn auf der Strasse sahen, ihrerseits zu den Gefolgsleuten<sup>753</sup>: "Geht ihr jetzt langsam! Wir wollen uns die majestätische Erscheinung<sup>754</sup> des edlen Königs gründlich ansehen." 6) Ānanda! Damals kümmerte sich der König Sudarśana voll Mitleides um die Dinge seines Volkes, er glich einem Vater, welcher seinen Sohn liebt, und die Bevölkerung des Reiches hing am Könige, so wie ein Sohn zu seinem Vater aufsieht. 7) Was es an den seltensten Kostbarkeiten gab, das alles brachte man dem König als Tribut dar (mit den Worten:) "Wir wünschen, du geruhest anzunehmen, was wir dir zu geben im Sinne haben." 8) Da entgegnete der König: "Lasst es jetzt sein Bewenden haben! Lasst es jetzt sein Bewenden haben, ihr Leute! Ich habe selbst Kleinode, ihr könnt das für euch selbst verwenden."

ccxvi, 1) Wieder einmal zu einer anderen Zeit dachte der König folgendes: "Ich möchte jetzt am liebsten einen Palast erbauen." 2) Kaum dass ihm dieser Gedanke gekommen war, da ging die Bevölkerung des Reiches zum König Sudarśana hin, und alle sprachen zum Könige: "Wir wollen jetzt dem Könige einen Palast erbauen." (23\*) 3) (Da) entgegnete ihnen der König und sprach: "Ich erachte jetzt dafür, dass ich eure Ehrung bereits erhalten habe. Ich habe kostbare Dinge<sup>755</sup>, die reichen für sich aus, (den Bau) auszuführen."

4) Da wandte sich die Bevölkerung des Reiches zum anderen wiederum an den König (mit der Bitte:) "Wir wollen den Palast für den König erbauen." 5) (Darauf) sagte der König zu der Bevölkerung: "Es geschehe nach eurem Willen!"

6) Nachdem da die Bevölkerung die Weisung des Königs empfangen hatte, da luden sie sogleich Gold auf vierundachtzigtausend Wagen<sup>756</sup>

751) Hier: 功徳 = guṇa.

752) 安詳而行. Vgl. Pāli xvii, 1, 21: ataramāna?

753) Diese Bedeutung hat hier wohl 侍人, es heisst sonst Eunuch.

754) 威風.

755) 寶物.

756) Text: 兩 = 輔. SYM, Shōgo-zō-Texte: 量.

und kamen nach der Stadt Kuśāvati, um die Halle des Gesetzes<sup>757</sup> zu erbauen.

ccxvii, 1) Da dachte der zweite der Trāyastriṃśa, der Göttersohn Viśvakarman<sup>758</sup>, im stillen bei sich: "Nur ich vermag es fertig zu bringen, für König Sudarśana die Halle des rechten Gesetzes zu errichten." 2) Ānanda! Da schuf der Gott Viśvakarman die Halle des [rechten]<sup>759</sup> Gesetzes. 3) Sie war sechzig Meilen lang und dreissig Meilen<sup>760</sup> breit. 4) Mit den vier Juwelen war sie geschmückt, das Fundament geebnet<sup>761</sup>. 5) Mit Ziegeln aus den sieben (Arten) Kleinoden waren seine Treppen geschichtet<sup>762</sup>. 6) An Säulen waren in der Halle des Gesetzes vierundachtzigtausend. (Dabei) hatten die Säulen aus Gold silberne Kapitäle, die silbernen Säulen hatten goldene Kapitäle, entsprechend stand es mit Kapitälern und Säulen aus Beryll und Bergkristall. 6) Den Umkreis der Halle ringsherum einfassend waren vier Brüstungen<sup>763</sup> da, die alle aus den vier Juwelen hergestellt waren. 8) Weiter waren da vier Treppenfuchten<sup>764</sup>, welche ebenfalls aus den vier Juwelen gefertigt waren. 9) Auf der Halle des Gesetzes waren vierundachtzigtausend Türme<sup>765</sup> aus (den vier) Juwelen. Was unter ihnen die goldenen Türme angeht, so waren deren Türen und Fensterrahmen aus Silber. Was die silbernen Türme unter ihnen angeht, so waren Türen und Fensterrahmen aus Gold. (Bei den Türmen aus) Beryll (und) Bergkristall stand es mit den Türen ebenso. 10) In den goldenen Türmen waren silberne Ruhebetten, in den silbernen Türmen waren goldene Ruhebetten. 11) Polster<sup>766</sup> (mit

757) 'Gesetz' ist der Name der Halle nach Pāli xvii, 1, 25. Weiterhin heisst die Halle auch 正法殿.

758) Pāli xvii, 1, 25. 妙匠天子, eigentlich: der Göttersohn: wunderbarer Zimmermann. Oben hiess er: 天匠. Vgl. Anm. 684.

759) Das eingeklammerte Wort steht nur SYM.

760) Meile = 里. Pāli xvi, 1, 26 betragen die Masse: yojana und addhaya-jana.

761) Geebnet = 平整. Pāli xvii, 1, 26: tiporisam uccattanena vatthum citam ahoṣi catunnam vaṇṇānam iṭṭhakāhi.

762) Vgl. oben Anm. 667 und clxxxiv, 17), ccxviii, 6).

763) 欄楯. Vgl. Anm. 670.

764) 階梯 Pāli: xvii, 1, 26: sopāna.

765) 寶樓. Pāli xvii, 1, 26: kūṭāgāra.

766) Vgl. ccxxix, 2); Anm. 794. Ich weiss nicht, ob ich diese Stelle in allem ganz richtig verstehe. Sie lautet: 錦氈 (Yūan-, Shōgo-zō-Texte 絨氈) 細網金織織成布其上. Mit der Lessart 錦氈 = Mützenbänder und Mützendekel, kann ich nichts anfangen. Ein Vergleich unserer Stelle und der im 梵網經 (Taishō-Tripitaka i, 89 a und Anm. 6) mit den entsprechenden Pāli-Stellen Dighanikāya xvii, 2, 5 (S. 187, 12-15) und i, 1, 15 ermöglicht es noch nicht, die Ausdrücke wortmässig gleichzusetzen. Man kann nur soviel sagen, dass es sich um eine noch näher zu bestimmende Matte oder Decke (氈) handelt.

hängenden) Bändern, die fein und weich waren, die mit Goldfäden fertig gestickt waren, waren auf ihren Sitzen ausgespreitet. 12) Ebenso stand es mit den Betten der Türme aus Beryll und Bergkristall. 13) Der Lichtglanz der Halle blendete<sup>767</sup> die Augen der Menschen, gleichwie der übermässige Glanz der Sonne, in den niemand sehen kann.

ccxviii, 1) Da kam dem Könige Sudarśana der Gedanke, und er sprach bei sich: "Jetzt könnte ich in der Umgebung der Halle einen Tāla-Park und einen Teich anlegen." 2) Sogleich schuf er einen Park und einen Teich, (je) einen Yojana lang und breit. 3) Und weiter dachte er bei sich: "Vor der Halle des Gesetzes (will ich) einen Teich des Gesetzes<sup>768</sup> anlegen. 4) Er vergab sogleich die Arbeit, er war (je) einen Yojana lang und breit. 5) Sein Wasser war klar, rein und ohne Schmutz. 6) Er beschichtete seinen Boden mit Ziegeln aus den vier Juwelen in abwechselnden Reihen<sup>769</sup>. 7) Rings um die vier Seiten des Teiches herum fassten ihn Brüstungen<sup>770</sup> ein. Alle waren sie aus den vier Juwelen: gelbem Golde, weissem Silber, Bergkristall und Beryll hergestellt<sup>771</sup>. 8) In dem Wasser des<sup>772</sup> Teiches wuchsen all die verschiedenen Blumen: Utpalablumen, Padmablumen, Kumudablumen, Puṇḍarikablumen, sie strömten einen wunderbaren Duft aus, und der Wohlgeruch verbreitete sich nach den vier Seiten. 9) (Auch) auf dem Festlande wuchsen an den vier Seiten (des Teiches) Blumen: A-hi-u-to-Blumen<sup>773</sup>, Campakablumen, Pāṭalablumen, Sü-man-t'o-Blumen<sup>774</sup>, Vārṣikablumen<sup>775</sup>, T'an-kü-mo-li-Blumen<sup>776</sup>. 10) Er stellte<sup>777</sup> Leute an, den Teich zu pflegen. 11) Alle

767) 眩曜.

768) "Gesetz" ist Eigennamen, Pāli xvii, 1, 31.

769) 園砌其下. Pāli xvii, 1, 31 hat an entsprechender Stelle: pokkharanī ca-tunnam vaṇṇānaṃ itṭhakāhī citā ahoṣi. Meine Übersetzung fusst darauf, dass 園 auch 園也, 次也 (辭源), 園也, 鋪也, 次也 (廣西字典) heissen kann. Nach der vorletzten Stelle liesse sich auch übersetzen: beschichtete er den Boden durcheinandergemischt mit Ziegeln aus den vier Juwelen. Vgl. oben clxxxiv, 17.

770) Hier hat Pāli xvii, 1, 31 statt 欄橋 vedikā.

771) 合成. Wörtlich: zusammenfügend fertig gemacht.

772) Es ist gewiss mit SYM zu lesen: 其池水中.

773) 阿蘭物多. Prakritform für Atimuktaka, \*ayimuttaya, \*aimuttāa.

774) 須曼陀. Indisches Wort. unsicher. Sumanas kommt nicht in Frage, soviel ich sehe. Die beiden letzten Zeichen geben mandā(rava) wieder. Lesen die Übersetzer: sumato?

775) 婆羅地.

776) 檀俱摩梨.

777) Wörtlich: Er liess Leute den Teich pflegen.

Vorübergehenden wollten hineingehen, darin zu baden. Wenn sie sich darin ergötzen, war er klar und kühl<sup>778</sup>. 12) Was sie (auch) in ihren Gedanken wünschten—bedurften sie Reiswassers, gab man(ihnen) Reiswasser, bedurften sie der Speise, gab man (ihnen) Speise, Kleider, Wagen, duftende<sup>779</sup> Blumen, Reichtümer<sup>780</sup>, in nichts widerstand man dem Wollen der Leute.

ccxix, 1) Ānanda! Da hatte der König Sudarśana vierundachtzigtausend Elefanten, mit Gold und Silber waren sie geschmückt<sup>781</sup>, mit Netzen aus Edelsteinen und Perlen bedeckt 2) (Unter ihnen) war der erste der Elefantenkönig (mit Namen) der Achtung Gebietende<sup>782</sup>, (23<sup>b</sup>).

ccxx, 1) (Er hatte) vierundachtzigtausend Pferde, mit Gold und Silber waren sie geschmückt<sup>783</sup>, mit Netzen aus Edelsteinen und Perlen bedeckt. 2) (Unter ihnen) war das erste der König der Pferde (namens) Kraft<sup>784</sup>.

ccxxi, 1) (Er hatte) vierundachtzigtausend Wagen, sie waren mit Löwenleder netzförmig eingeschnürt<sup>785</sup> und mit den vier Juwelen geschmückt. 2) (Unter ihnen) war der erste das Kleinod des Goldrades<sup>786</sup>.

ccxxii, 1) (Er hatte) vierundachtzigtausend Perlen. 2) (Unter ihnen) war die erste das Kleinod der göttlichen Perle<sup>786a</sup>.

ccxxiii, 1) (Er hatte) vierundachtzigtausend Edelsteine von Frauen. 2) (Unter ihnen) war das Kleinod des Edelsteines einer Frau der erste<sup>787</sup>.

778) Vielleicht ist auch einfach zu übersetzen: kühl, indem 清 für 清 steht.

779) Möglich wäre natürlich auch zu übersetzen: Wohlgerüche und Blumen.

780) 財寶.

781) 校 (Lesart: 交) 飾. Dieser und ähnliche Ausdrücke kommen im buddhistischen Chinesisch öfter vor, neben 校 (交) 飾 steht 莊校. Ich kann den Ausdruck nur zur Hälfte erklären.

782) 齊? Lesart SYM: 齊. Zu lesen ist wohl: 齊 nach Pāli xvii, 2, 5: Uposatha.

783) Vgl. Anm. 781.

784) 力 = Bala. Pāli xvii, 2, 5 heisst dies 'Pferd': valāhaka. Der chinesische Text setzt etwas mit Bala- voraus.

785) Pāli xvii, 2, 5: sihacammaparivāra.

786) 金輪寶. Pāli xvii, 2, 5: Vejayanta.

786a) 神珠寶. Pāli xvii, 2, 5: maṇiratana.

787) 玉女寶. Pāli xvii, 2, 5: Subhaddadevipamukhāni.

ccxxiv, 1) (Er hatte) vierundachtzigtausend Hausmeister. 2) (Unter ihnen) war das Kleinod des Hausmeisters der erste<sup>788</sup>.

ccxxv, 1) (Er hatte) vierundachtzigtausend Kṣatriya. 2) (Unter ihnen) war das Kleinod des Generals der erste<sup>789</sup>.

ccxxvi, 1) (Er hatte) vierundachtzigtausend Städte. 2) (Unter ihnen) war die Stadt Kuśāvati die erste<sup>790</sup>.

ccxxvii, 1) (Er hatte) vierundachtzigtausend Hallen. 2) (Unter ihnen) war die Halle des rechten Gesetzes die erste<sup>791</sup>.

ccxxviii, 1) (Er hatte) vierundachtzigtausend Türme<sup>792</sup>. 2) (Unter ihnen) war der Turm Mahāvvyūha<sup>793</sup> der erste.

ccxxix, 1) (Er hatte) vierundachtzigtausend Ruhebetten, die alle aus gelbem Golde, weissem Silber und allen Juwelen hergestellt waren. 2) Sie waren oben bedeckt mit Teppichen und feinen indischen Decken, Polstern mit (hängenden) Bändern<sup>794</sup>, die fein und weich waren.

ccxxx, 1) (Er hatte) vierundachtzigtausend Hundertmillionen Kleider. 2) (Unter ihnen) waren Kṣauma-Kleider, Kāśī-Kleider, Karpāsa-Kleider<sup>795</sup> die ersten.

ccxxxi, 1) (Er hatte) vierundachtzigtausend Speisen<sup>796</sup>. 2) Sie wurden an jedem Tage vorgerichtet, jede war an Geschmack (von den anderen) verschieden.

ccxxxii, 1) Ānanda! Da bestieg der König Sudarśana unter den vierundachtzigtausend Elefanten den Elefanten (namens) Achtung Gebietend<sup>797</sup> und zog bei Morgengrauen aus Kuśinagara hinaus auf eine

788) Wie Pāli xvii, 2, 5.

789) Wie Pāli xvii, 2, 5.

790) Wie Pāli xvii, 2, 5.

791) Pāli xvii, 2, 5: Dhammapāsādapamukhāni.

792) 櫓 = kūṭāgāra.

793) 大正櫓, gleichgesetzt nach Pāli xvii, 2, 5.

794) Die Übersetzung dieser Stelle steht nicht sicher. Vgl. oben Anm. 766 und Pāli xvii, 2, 5.

795) Vgl. Pāli xvii, 2, 5. Statt Kāśī hat der Pāli-Text koseyya, für Pāli: kambala fehlt im Chinesischen die Entsprechung.

796) Pāli xvii, 2, 5: thālipāka.

797) Vgl. Anm. 782.

Inspektionsreise über die Welt. 2) Ringsherum ging er (an die) vier Meere und in einem Augenblicke war er zum Essen in die Stadt zurückgekehrt.

ccxxxiii, 1) Unter den vierundachtzigtausend Pferden bestieg er das Kleinod der Pferde (namens) Kraft und zog bei Morgengrauen hinaus auf eine Inspektionsreise über die Welt. 2) Ringsherum ging er (an die) vier Meere, und in einem Augenblicke war er zum Essen in die Stadt zurückgekehrt.

ccxxxiv, 1) Von den vierundachtzigtausend Wagen bestieg er den Wagen (des) Goldrad(es), spannte das Kleinod des Pferdes (namens) Kraft an und zog bei Morgengrauen hinaus auf eine Inspektionsreise über die Welt. 2) Ringsumher zog er (an die) vier Meere, und in einem Augenblicke war er in die Stadt zum Essen zurückgekehrt.

ccxxxv, 1) Von den vierundachtzigtausend [göttlichen]<sup>798</sup> Perlen erhellte er mit dem Kleinod der göttlichen Perle das Innere des Palastes, Tag und Nacht leuchtete sie beständig.

ccxxxvi, 1) Unter den vierundachtzigtausend Edelsteinen von Frauen war das Kleinod des Edelsteines einer Frau Subhadra<sup>799</sup> die Helferin, (welche ihn) bediente<sup>800</sup>.

ccxxxvii, 1) Unter den vierundachtzigtausend Hausmeistern vertraute er es dem Kleinode des Hausmeisters an, wenn er etwas zu geben hatte.

ccxxxviii, 1) Unter den vierundachtzigtausend Kṣatriya vertraute er sie dem Kleinode des Generales an, wenn er eine Strafexpedition<sup>801</sup> zu führen hatte.

ccxxxix, 1) Unter den vierundachtzigtausend Städten war die Hauptstadt, wo er beständig herrschte, Kuśinagara.

ccxl, 1) Unter den vierundachtzigtausend Hallen war es die Halle des rechten Gesetzes, in welcher der König beständig weilte.

798) Das eingeklammerte Eigenschaftswort fehlt SYM und ist wohl aus dem Texte zu tilgen.

799) 善賢.

800) Vgl. Pāli xvii, 1, 15: kiṃkārapaṭṭissāvini. Chin. 給侍左右 (= 佐術). Vgl. Mahāvvyutpatti, herg. v. WOGIHARA, 245, 46. Die beiden ersten chinesischen Zeichen finden sich wieder Text S. 25 c 12 (= cclxxxi, 1).

801) 討罰.

ccxli, 1) Unter den vierundachtzigtausend Türmen war es der Turm Mahāvūha, in welchem der König ständig weilte.

ccxlii, 1) Unter den vierundachtzigtausend Sitzen war es der Sphaṭika-Sitz, auf welchem sich der König beständig aufhielt, um in Ruhe zu meditieren.

ccxliii, 1) Unter den vierundachtzigtausend Hundertmillionen Gewändern, welche mit höchst wunderbaren Juwelen geschmückt waren, wünschte er nur eines anzuziehen, damit es seine Nacktheit bedeckte<sup>802</sup>.

ccxliv, 1) Unter den vierundachtzigtausend Speisen war die Speise, welche der König beständig ass, wild gewachsener, gekochter Reis<sup>802a</sup>, weil er es verstand, genügsam zu sein.

ccxlv, 1) Als da die vierundachtzigtausend Elefanten sich (vor ihm) zeigen<sup>803</sup> kamen, da stampfte der König mit dem Fusse auf und stellte sich dem entgegen<sup>804</sup>. Verletzten sie (doch) eine Menge Lebewesen, man kann ihre Zahl gar nicht angeben. 2) Da sprach der König in Gedanken: "Wenn diese Elefanten oft kommen, werden viele durch sie zu Schaden kommen. 3) (Deshalb) verstatte ich von jetzt an fürderhin, (23<sup>c</sup>) dass in hundert Jahren ein (einzig) Elefant sich zeigt." 4) So (wurde) die Abfolge in hundert Jahre geändert, dass sie sich zeigten. War ein Turnus um, fing (es?) wieder an<sup>805</sup>.

Drittes Buch des [von Buddha verkündeten]<sup>806</sup> Langen Āgama.

Kanon des von Buddha verkündeten Langen Āgama, 4. Kapitel, übersetzt von Buddhayaśas in Gemeinschaft mit Ṭṣu Fo-nien in den

802) Wörtlich: (War das,) welches er seinem Wunsche gemäss anzog, um der Schande willen.

802a) 自然飯. Mahāvūyutpatti, herausg. v. WOGIHARA 65, 78: 自然飯 = ālistambha.

803) 現. Pāli xvii, 2, 6: upaṭṭhānaṃ āgacchanti.

804) Möglich wäre es auch, 觸突 zu übersetzen: war ungehalten darüber, aufgebracht darüber.

805) 如是轉次百年現。一周而復始. Pāli xvii, 2, 6 hat statt dessen: vassa-tassa vassasatassa accayena dve cattārisaṃ nāgasahassāni dve cattārisaṃ nāgasahasāni sakīṃ sakīṃ upaṭṭhānaṃ āgamamsu.

806) Die eingeklammerten Worte fehlen in den Shōgō-zō-Mss. und den Sung-, Yüan- und Ming-Texten.

Jahren der Regierungsperiode xung-ši der späteren Ts'in<sup>807</sup>. [Des ersten Teiles]<sup>808</sup> zweiter Lehrtext: Die Wanderung, letzter Abschnitt.

ccxlvi, 1) Zu der Zeit sprach Buddha zu Ānanda: "Da dachte der König bei sich: 'Welches Verdienst habe ich ursprünglich aufgehäuft, welche Wurzel des Guten habe ich gepflegt<sup>809</sup>, dass ich jetzt eine Frucht erlange, welche solchermassen erhaben ist?' 2) Weiter dachte er bei sich: 'Aus drei Gründen habe ich diese glückhafte Vergeltung erreicht. 3) Welches sind die drei? 4) Der erste heisst: Spenden, der zweite heisst: die Sittengebote halten, der dritte heisst: versunkenes Denken<sup>810</sup>. 5) Aus diesen Gründen habe ich jetzt die grosse Vergeltung erlangt'.

ccxlvii, 1) Weiterhin dachte der König bei sich: '(Zwar) habe ich jetzt bereits unter den Menschen glückhafte Vergeltung erlangt, ich sollte mich (aber auch) noch dem zuwenden, für mein himmlisches Glück zu wirken<sup>811</sup>. 2) Dementsprechend will ich mich durch Selbstbeziehung von der Zerfahrenheit<sup>812</sup> abwenden, abgesperrt an verborgener Stätte wohnen, um in Ehrfurcht nach dem (Heils)wege zu verfahren<sup>813</sup>.

ccxlviii, 1) Da befahl der König sogleich dem Edelstein von einer Frau (namens) Subhadra und sprach zu ihr: "(Zwar) habe ich jetzt bereits unter den Menschen glückhafte Vergeltung erlangt, ich will mich (aber) weiter (noch) dem zuwenden, für mein himmlisches Glück zu wirken. 2) Dementsprechend will ich mich durch Selbstbeziehung von der Zerfahrenheit abwenden, abgesperrt an verborgener Stätte wohnen, um in Ehrfurcht nach dem (Heils)wege zu verfahren.' 3) (Darauf) sprach die Frau: 'Jawohl! (Es geschehe,) wie der Grosskönig es befiehlt.' 4) Alsbald befahl er, mit Aufwartungen und Audienzen für Hofleute und die Öffentlichkeit<sup>814</sup> aufzuhören.

807) Vgl. oben Anm. 3.

808) Die eingeklammerten Worte stehen nur in den Shōgō-zō-Mss. und den SYM-Texten.

809) Wohl bhāvay (修).

810) 罪惡. Wörtlich gleich: im Dhyāna sinnen. Anders Pāli xvii, 2, 1: dānassa damassa samyamassa.

811) 當復造修天福之業.

812) 慣因.

813) 還術, ich kann leider das indische Gegenstück nicht angeben.

814) Wörtlich: befahl er für Innere und Äussere mit Aufwartungen und Audienzen abzubereiten.

ccxlix, 1) Da stieg der König sogleich in die Halle des Gesetzes hinauf, trat in das goldene Dachzimmer<sup>815</sup> ein, setzte sich auf das silberne kaiserliche Ruhesofa, dachte<sup>816</sup> darüber nach, dass das Verlangen nach sinnlichen Lüsten böse und nicht gut sei, und mit Denken und Erwägen ausgerüstet<sup>817</sup>, das Glück der Freude besitzend<sup>818</sup>, das aus der Absonderung entstanden ist<sup>819</sup>, erreichte er die erste (Stufe der) Versenkung<sup>820</sup>.

2) (Dann) entfernte er und tilgte aus Denken und Erwägen, gläubig in (seinem) Innern und freudig<sup>821</sup> sammelte er sein Herz ganz und gar in eines, und ohne Denken, ohne Erwägen, das Glück der Freude besitzend, das aus der Sammlung<sup>822</sup> entsteht, erreichte er die (zweite Stufe) der Versenkung.

3) (Dann) gab er die Freude auf<sup>823</sup>, hielt sich in Hut<sup>824</sup>, ging ganz in Besonnenheit auf<sup>825</sup>, unverwirrt erkannte er selbst das Glück des Körpers<sup>826</sup>, welches die Edlen suchen<sup>827</sup>: in seiner Hut zu bleiben<sup>828</sup>, besonnen in Freude zu verharren<sup>829</sup>, und erreichte (damit) die dritte (Stufe der) Versenkung.

4) (Dann) gab er auf und tilgte aus Leid und Gück<sup>830</sup>, war, da er vorher Kummer und Freude entfernt hatte<sup>831</sup>, ohne Leid und ohne

815) 樓殿, kūṭāgāra.

816) Die ganze folgende Formel ist die des ersten dhyāna, die Wortgebung ist teilweise anders als üblich.

817) savitarka savicāra.

818) prītisukha.

819) vivekaja.

820) prathama dhyāna.

821) sa vitarkavicārāṇāṃ vyupāsāmad adhyātmaṃ samprasādāc (内信歡悅) cetasa ekotibhāvād avitarkam avicāraṃ samādhijaṃ prītisukhaṃ ... (upasampadya viharati).

822) 定生. Ich glaube, die Lesart SYM 欲 = 歡 ist der des Textes 欲 vorzuziehen.

823) prīter virāgād.

824) upekṣako! Vgl. oben Anm. 52.

825) smṛtaḥ samprajānaṃ (專念).

826) 自知身樂, sukhaṃ kāyena pratisamvedayati.

827) yattad āryā ācakṣate.

828) upekṣaka. Vgl. Anm. 824.

829) smṛtimān sukhaṃ viharati.

830) sa sukhasya ca prahāṇād duḥkhasya ca prahāṇāt.

831) pūrvam eva ca saumanasyadaurmanasyayor astamgamād.

Glück<sup>832</sup> und geläutert dadurch, dass er sich in Hut hielt, und durch Besonnenheit<sup>833</sup> erreichte er die vierte (Stufe der) Versenkung.

ccl, 1) Da erhob sich der König Sudarśana von dem silbernen kaiserlichen Ruhebett, ging aus dem goldenen Dachzimmer hinaus und begab sich in den Turm Mahāvvyūha<sup>834</sup>, setzte sich auf das Ruhebett aus Beryll, gab sich Gedanken der Freundlichkeit<sup>835</sup> hin, und erfüllte (damit) eine Weltgegend. 2) Ebenso geschah es mit den übrigen Weltgegenden. 3) (Sie) waren allumfassend, alldurchdringend, zweitlos, unermesslich<sup>836</sup>. Er hatte allen Ärger und Hass<sup>837</sup> abgetan, kein Neid<sup>838</sup> war in seinem Herzen. An Stille und freundlicher Weichheit, daran fand er seine Freude.

ccli, 1) Ebenso ist es weiter auch mit den Gedanken des Mitleides<sup>839</sup>, der Freudigkeit<sup>840</sup> und des Gleichmutes<sup>841</sup>.

cclii, 1) Da sprach das Kleinod eines Edelsteines von Frau still bei sich in Gedanken: 'Seit langem habe ich nicht gesehen, wie er aussieht. 2) Ich habe im Sinn, ihm einmal meine Aufwartung zu machen und möchte jetzt am liebsten den König besuchen.'

ccliii, 1) Da sprach Subhadra (24\*), das Kleinod einer Frau<sup>842</sup>, zu den vierundachtzigtausend Haremsdamen: 'Ihr sollt euch in duftendem (warmem) Wasser waschen<sup>843</sup>, und mit Gewändern schmücken! 2) Warum das? 3) Wir haben seit langem nicht gesehen, wie er aussieht<sup>843a</sup>, und es ist angemessen, ihm einmal unsere Aufwartung zu machen.'

832) aduḥkhāsukham.

833) upekṣāsmṛtiparīsuddhaṃ caturthaṃ dhyānam upasampadya viharati.

834) Mahāvvyūha kūṭāgāra, Pāli xvii, 2, 2.

835) Pāli xvii, 2, 4: mettāsahagatena cetasā ekaṃ disaṃ pharitvā vihāsi.

836) Pāli xvii, 2, 4: sabbadhi sabbattatāya sabbāvantaṃ lokaṃ mettāsahagatena cetasā vipulena mahaggatena appamaṇena avereṇa avyāpajjhena pharitvā vihāsi.

837) Wohl avera, 結 (Lesart SYM: 厭) 恨.

838) avyāpajjha.

839) karuṇā.

840) muditā.

841) upekṣā. Hier 捨 = aufgeben.

842) 賣女.

843) Pāli xvii, 2, 7: sisāni nahāyatha.

843a) 我等久遠顏色. Pāli xvii, 2, 7: ciraditṭho kho me rājā Mahāsudaṣṣano. Wörtlich: wir waren lange entfernt von seinem Aussehen.

ccliv, 1) Als die Frauen das gehört hatten, rüsteten sie alle ihre Gewänder zu, wuschen sich und badeten. 2) Dann sprach Subhadrā, das Kleinod einer Frau, weiterhin zu dem Kleinod von General: 'Versammle das viergliedrige Heer! Wir haben lange keine Hofvisite gemacht, und es ist angemessen, einmal unsere Aufwartung zu machen.' 3) Da sammelte der General sogleich die vier Armeen, dann sprach er zu dem Kleinod von Frau: 'Die vier Armeen sind versammelt, tue nach deinem Belieben!'

cclv, 1) Da ging das Kleinod von einer Frau<sup>844</sup> mit den vierundachtzigtausend Haremsdamen, geführt und geleitet von den vier Heeren, in den Garten der goldenen Tāla(-Bäume)<sup>845</sup>. 2) Die grosse Menge erschütterte (die Erde), (dass der) Lärm vom Könige gehört wurde. 3) Nachdem der König den Lärm gehört hatte, ging er ans Fenster, um nachzusehen. 4) Da stand das Kleinod von Frau bereits vor dem Tore. 5) Als der König die Frau<sup>846</sup> erblickt hatte, sprach er geschwind zu der Frau: 'Bleib stehen! Geh nicht (weiter) vorwärts! Ich werde aus dem Dachzimmer<sup>847</sup> herauskommen.'

cclvi, 1) Da erhob sich der König Sudarśana von dem Ruhebette aus Sphaṭika, ging aus dem Turme Mahāvīyūha heraus, stieg in die Halle des rechten Gesetzes hinab, ging mit dem Kleinod eines Edelsteines von einer Frau in den Tāla-Garten, und auf bereitetem Sitze setzte er<sup>848</sup> sich nieder.

cclvii, 1) Weil da das Aussehen des Königs Sudarśana viel strahlender war als gewöhnlich, sprach da Subhadrā, das Kleinod von Frau, bei sich in Gedanken: 'Dass jetzt der Lichtschein<sup>849</sup> des Grosskönigs das gewöhnliche(Mass) übersteigt, was ist das für ein befremdliches Anzeichen?<sup>850</sup>' 2) Da sprach die Frau geschwind zum Grosskönige. 'Dein Aussehen ist jetzt anders als gewöhnlich, es wird doch nicht ein befremdliches Vorzeichen (dafür) sein, dass du das Leben aufgeben willst?'

844) 寶女.

845) Pāli xvii, 2, 9: sabbasovappamaye tālavane.

846) Ich habe die Einzahl eingeführt nach Pāli xvii, 2, 8; 2. Absatz.

847) 殿.

848) Subjekt nicht bezeichnet, ich habe übersetzt nach Pāli xvii, 2, 9, Ende.

849) So (光色) lesen SYM. Im Texte steht nur 色 = Aussehen. Pāli xvii, 2, 10: chavivaṇṇo.

850) Pāli xvii, 2, 10 hat statt dessen: mā h'eva kho rājā Mahāsudassano kālaṃ akāsi.

3) Jetzt werden diese vierundachtzigtausend Elefanten — das Kleinod des weissen Elefanten<sup>851</sup> ist (unter ihnen) der erste, mit Gold und Silber ist er geschmückt, als Ohrgehänge<sup>852</sup> verwendet man Juwelen und Perlen — vom Könige selbst<sup>853</sup> besessen. 4) Ich wünsche, du wendetest deine Aufmerksamkeit dem ein wenig zu, dich mit ihnen zu erheitern, es ist nicht recht, dein Leben aufzugeben und die zehntausend Völker als Waisen zurückzulassen.

5) Ferner sind da die vierundachtzigtausend Pferde, an ihrer Spitze der König der Pferde (namens) Kraft<sup>854</sup>;

die 84,000 Wagen, an ihrer Spitze das Juwel des Rades;

die 84,000 Perlen, an ihrer Spitze die göttliche Perle;

die 84,000 Frauen, an ihrer Spitze das Kleinod eines Edelsteines von einer Frau;

die 84,000 Hausmeister, an ihrer Spitze das Kleinod des Hausmeisters;

die 84,000 Kṣatriya, an ihrer Spitze das Kleinod des Generals;

die 84,000 Städte, an ihrer Spitze Kuśinagara;

die 84,000 Hallen, an ihrer Spitze die Halle des rechten Gesetzes;

die 84,000 Türme, an ihrer Spitze der Turm Mahāvīyūha<sup>855</sup>;

die 84,000 Sitze, an ihrer Spitze der Juwelensitz<sup>856</sup>;

die 84,000 Hundertmillionen Kleider, an ihrer Spitze das weiche Gewand<sup>857</sup>;

die 84,000 Arten Speisen, jede in ihrem Geschmacke ausgezeichnet (und von jeder anderen) verschieden;

alle diese Massen Kleinode werden insgesamt vom Könige besessen. 6) Ich wünsche, du wendetest deine Aufmerksamkeit dem ein wenig zu, dich mit ihnen zu erheitern, es ist nicht recht, dein Leben aufzugeben und die zehntausend Völker als Waisen zurückzulassen.'

851) Pāli xvii, 2, 10: uposathanāgarājapamukhāni.

852) Lies 飾 statt 瑋? Pāli xvii, 2, 10: hemajālapaṭicchannāni.

853) Lies 并 statt 目? Vgl. Text, S. 24 a, Z. 5 v. links.

854) Vgl. oben Anm. 784.

855) 樓 = kūtāgāra.

856) Wörtlich: der Sitz, (der mit) Juwelen geschmückt (ist). SYM: an ihrer Spitze der mit Juwelen geschmückte Sitz.

857) So SYM, Text lässt das Wort Gewand aus. Vgl. Pāli xvii, 2, 11 (S. 192, Z. 3 ff.). Offenbar ist nur sukhumā im chinesischen Texte vertreten.



cclviii, 1) Da entgegnete der König Sudarśana dem Kleinod von Frau und sprach: 'Seit<sup>858</sup> du früher kamst, mir eine Ehrung darzubringen, warst du freundlich, weich, ehrerbietig und entgegenkommend, deine Rede war nicht grob<sup>859</sup>. 2) Warum lässt du jetzt diese Worte fallen?' 3) Da sprach die Frau zum Könige: 'Ich vermag nicht auszumachen, worin das, was ich sagte, ungehörig wäre.' 4) Da sprach der König zu der Frau: 'Was du vorhin genannt hast: (24<sup>b</sup>) Elefanten, Pferde, Juwelen, Wagen<sup>859a</sup>, Goldrad, Paläste, Dachzimmer<sup>860</sup>, ansehnliche Kleider<sup>861</sup>, Speisen (aus Gemüsen und Fleisch), all dies ist nicht ewig und kann nicht lange bewahrt werden. 5) Trotzdem forderst du mich auf, dass ich mich mit ihnen befasse. 6) Wie wäre das gehörig?' 7) Da sprach die Frau zum Könige: 'Ich (vermag es) nicht auszumachen, (was das) Freundliche und (dir) Zusagende (sei), womit ich dich ansprechen sollte.' 8) Da sprach der König zu der Frau: 'Wenn du (folgendes) zu sagen vermöchtest: "Elefanten, Pferde, Juwelen, Wagen, Goldrad, Paläste, Dachzimmer, ansehnliche Kleider, Speisen (aus Gemüsen und Fleisch), alle diese (Dinge) sind nicht ewig und können nicht lange bewahrt werden, ich wünsche (deshalb,) du trügest mit deinen Wünschen kein Verlangen<sup>862</sup> darnach, noch quältest du dich in deinen<sup>863</sup> Gedanken darum. 9) Wieso ist dies der Fall? 10) Über kurzem wird der König nicht mehr unter den Lebenden sein<sup>864</sup>. 11) Das Geborene unterliegt (nämlich) dem Tode, und das Vereinte unterliegt der Trennung, wo gäbe es das, dass etwas in dieser Welt geboren würde und dabei ewigen Lebens wäre? 12) (Deshalb) soll man die Liebe<sup>865</sup> abschneiden, um im Gedanken an die

858) 自汝昔來.

859) 屬爾. Ich weiss nicht, ob meine Übersetzung ganz deckend ist, ich möchte fast glauben, dass der chinesische Ausdruck eine andere Schreibung für die Wendung ist, die 屬爾, 爾爾 geschrieben wird. Die Aussprache der beiden letzten Zeichen war allerdings auch im 6. Jahrh. n. Chr. nicht dieselbe, das eine wurde ləu, das andere luò ausgesprochen. Vgl. KARLGRÉN, Analytic Dictionary, Nrn. 571 und 577. Eine wörtliche Übersetzung: deine Rede war nicht grob und hat nichts durchsickern lassen, scheint mir nicht recht zu passen.

859a) 車金輪. Vielleicht ist auch zu übersetzen: Wagen Goldrad. Dass dies Goldrad hier auftritt, ist einigermassen auffällig, vgl. Pāli xvii, 2, 10 (S. 191, Z. 20 ff.)

860) 觀, kūtāgāra.

861) 名服. Wörtlich: berühmte Kleider.

862) 戀著 = lubdha, vgl. ROSENBERG, Introduction, s. v.

863) 神, wohl deva.

864) Wörtlich: das Leben des Königs wird sich über kurzem der Nachwelt zuwenden.

865) 恩愛.

Erleuchtung<sup>866</sup> zu leben." 13) Das hiesse dann: ehrerbietig und ergeben reden!

cclix, 1) Ānanda! Als da das Kleinod eines Edelsteines von Frau diese Unterweisung des Königs gehört hatte, da weinte sie kläglich, stampfte<sup>867</sup> mit dem Fusse auf und seufzte. 2) (Dann) wischte<sup>868</sup> sie sich die Tränen ab und sprach: 'Elefanten, Pferde, Juwelen, Wagen, Goldrad, Paläste, Dachzimmer, ansehnliche Kleider und Speisen (aus Gemüsen und Fleisch), diese (Dinge) sind alle nicht ewig und können nicht lange bewahrt werden, ich wünsche (deshalb,) du trügest kein Verlangen darnach, noch quältest du dich in deinen Gedanken darum. 3) Wieso ist dies der Fall? 4) Über kurzem wird der König nicht mehr unter den Lebenden sein. 5) Das Geborene unterliegt (nämlich) dem Tode, und das Vereinte unterliegt der Trennung, wo gäbe es das, dass etwas in dieser Welt geboren würde, und dabei ewigen Lebens wäre? 6) (Deshalb) soll man die Liebe abschneiden, um im Gedanken an die Erleuchtung zu leben.'

cclx, 1) Ānanda! Im Augenblicke, da das Kleinod eines Edelsteines von Frau diese Worte zu seiner Begütigung gesagt hatte<sup>869</sup>, da ging plötzlich das Leben des Königs Sudarśana zu Ende. 2) Wie wenn ein kräftiger Mann gut gegessen hat, hatte er keine Qualen (mehr) und seine Seele wurde im siebenten Brahmahimmel wiedergeboren<sup>870</sup>.

cclxi, 1) Sieben Tage, nachdem der König Sudarśana gestorben war, verschwanden<sup>871</sup> das Kleinod des Rades und das Kleinod der Perle von selbst. 2) Das Kleinod Elefant, das Kleinod Pferd, das Kleinod Edelstein von Frau, das Kleinod des Hausmeisters und das Kleinod des Generals starben am gleichen Tage. 3) Stadt, Teiche, die Halle des Gesetzes, Dachzimmer<sup>872</sup>, der Garten der juwelengeschmückten goldenen Tāla-Bäume verwandelten sich alle in Erde und Holz."

cclxii, 1) (Dann) sprach Buddha zu Ānanda: "Dies ist das Gesetz des Zusammengesetzten<sup>873</sup>, dass es nicht ewig ist<sup>874</sup>, (sondern) wan-

866) 道心 = bodhicitta.

867) 屐 我 我 我 我. SYM: nur seufzte.

868) 拭 (Yüan-, Ming-Drucke: 拭) 淚. Die erste Wendung heisst eigentlich: die Tränen zurückhalten Vgl. Anm. 1025. und Pāli xvii, 2, 12 (S. 194, 9): pavattesi

869) 撫此首.

870) 魂神上生第七梵天.

871) Wörtlich: wurden unsichtbar.

872) 樓觀 = kūtāgāra.

873) saṃskṛta und dharma (有爲法). Vgl. Pāli xvii, 2, 16.

874) anicca.

delbar<sup>875</sup>, (es) wird dem anheimfallender sich zu verbrauchen<sup>876</sup>. 2) Die Sinneslust<sup>877</sup> ist unersättlich<sup>878</sup>, zersetzt<sup>879</sup> das Leben<sup>880</sup>, der Menschen Gier und Liebe bleiben ohne Befriedigung<sup>881</sup>. 3) Nur der, welcher das edle Wissen<sup>882</sup> erlangt, in Wahrheit die Erleuchtung<sup>883</sup> erschaut, der ist dann befriedigt.

cclxiii, 1) Ich entsinne mich, Ānanda!, dass ich früher sechsmal an dieser Stätte der edle König Weltenherrscher war. Am Ende liess ich meine Knochen hier<sup>883a</sup>. 2) Jetzt habe ich die höchste Erleuchtung vollendet und gebe wiederum mein natürliches Leben<sup>884</sup> auf und lasse meinen Leib hier. 3) Von jetzt an ist für späterhin der Wandel durch die Wiedergeburt<sup>885</sup> für immer zu Ende, es wird keine Stätte mehr geben, wo ich meinen Leib aufgeben werde. 4) Dies ist das allerletzte Mal, hinfort wird kein Werden mehr zuteil."

\* \* \*

cclxiv, 1) Zu der Zeit war der Erhabene zwischen dem Paar Bäume im Śāla-Haine (von) Upavartana<sup>886</sup> (bei der) Stadt Kuśinagara nahe daran, dass er dahingehen wollte. 2) (Da) sprach er zu Ānanda: "Geh du in die Stadt Kuśinagara und sage den Malla: 'Ihr Ehrenwerten! Ihr sollt wissen, dass der Tathāgata in der Mitte der Nacht zwischen dem Paar Bäume im Śāla-Haine ins Parinirvāṇa eingehen wird. 3) Ihr könnt hingehen und ihn darüber um Auskunft bitten (24<sup>c</sup>), worüber ihr

875) 變易. Pāli xvii, 2, 16 hat atita, niruddha, vipariṇata. Vielleicht entspricht das letzte dem chinesischen Ausdrucke.

876) 要歸處 (var.: 處) 滅. Vgl. vorhergehende Anm. und 佛學大辭典 2667 b (palokadhamma??)

877) kāmarāga. ROSENBERG, Introduction, 438 b 6.

878) atṛpta, ROSENBERG, Introduction, unter: 無厭.

879) 懈 (var.: 銷) 散.

880) So liest die Textausgabe. Vorzuziehen ist wohl die Lesart der Shōgo-zō-Mss. und der SYM-Texte: 念 = Wurzel smar. Dann wäre zu übersetzen: zersetzt ihre Besonnenheit.

881) 知足 = samtuṣṭa, siehe ROSENBERG, Introduction, 345 b 4.

882) āryajñāna. 聖智.

883) bodhi (道).

883a) 指 entspricht wohl nikkhipitaṃ (Pāli xvii, 2, 17).

884) Vgl. oben Anm. 348, 性命.

885) Wörtlich: Geburt und Tod, = saṃsāra.

886) 本所生處, wörtlich: der Ort, wo ich ursprünglich geboren wurde. Vgl. Anm. 330.

Zweifel habt, und persönlich Belehrung und Anweisung<sup>887</sup> (von ihm) empfangen. 4) Es empfiehlt sich, diese Zeit wahrzunehmen, damit nachher die Reue nicht zu spät sei."

cclxv, 1) Nachdem Ānanda da die Weisung Buddhas empfangen hatte, stand er sogleich von seinem Sitze auf, brachte Buddha seine Verehrung dar und ging fort. 2) Mit einem Bhikṣu zusammen ging er unter strömenden Tränen hin und trat in (die Stadt) Kuśinagara ein. 3) (Dort) erblickte er die fünfhundert Malla, welche um eines kleinen Anlasses willen an einem Orte versammelt waren.

cclxvi, 1) Als da all die Malla den Ānanda kommen sahen, erhoben sie sich sogleich, erwiesen ihm ihre Ehrerbietung, stellten sich ihm zur Seite hin und sprachen zu Ānanda: "Wir können uns ganz und gar nicht darüber klar werden, warum du heute, Verehrter!, so spät am Abend in die Stadt kommst. 2) Was möchtest du tun?" 3) (Da) sprach Ānanda unter strömenden Tränen: "Ich möchte euch reichen Nutzen stiften, deshalb kam ich, (ich möchte) euch sagen: 'Ihr Herren! Ihr sollt wissen, dass der Tathāgata zur Mitternacht in das Parinirvāṇa eingehen wird. 4) Ihr könnt hingehen und ihn darüber um Auskunft bitten, worüber ihr Zweifel habt, und (von ihm) persönlich Belehrung und Anweisung empfangen. 5) Es empfiehlt sich, diese Zeit wahrzunehmen, damit nachher die Reue nicht zu spät sei'."

cclxvii, 1) Nachdem da all die Malla die Rede vernommen hatten, erhoben sie ihre Stimme und schrien kläglich. 2) Sie wälzten sich auf der Erde, fielen längelang auf sie nieder, ihre Sinne schwanden ihnen<sup>888</sup>, doch kamen ihnen die Lebenskräfte wieder. 3) Es war gerade so, wie die Zweige abbrechen, wenn ein grosser Baum an der Wurzel ausgerissen wird. 4) Zusammen erhoben sie ihre Stimme und sprachen: "Wie schnell, ach! wendet sich Buddha dem zu dahinzugehen<sup>889</sup>! Wie rasch, ach! wendet sich Buddha dem zu dahinzugehen! 5) Der Oberste aus der Menge lebender Wesen geht zu Grunde, das Auge der Welt erlischt."

cclxviii, 1) Da tröstete Ānanda all die Malla in ihrem Leide und sprach: "Lasst es sein Bewenden haben! Lasst es sein Bewenden haben! Grämt euch nicht! 2) Unter den zehntausend Dingen im Himmel und auf Erden gibt es keines, das, entstanden, nicht zu Ende ginge, die Unwandelbarkeit des Zusammengesetzten<sup>889a</sup> bewirken zu wollen, das gibt es nicht. 3) Hat Buddha (denn) nicht gesagt: 'Das Vereinte unterliegt

887) 教誡.

888) Dies muss die Bedeutung von 絕 hier sein. Vgl. Anm. 416, (cxiv, 1), 1019.

889) 取滅度. Vgl. oben Anm. 280a, 331, 364.

889a) saṃskṛta.

der Trennung, das Geborene<sup>890</sup> unterliegt dem Tode.' 4) Da sprachen die Malla alle untereinander: "Wir wollen nach Hause gehen, mit unseren Familienangehörigen zusammen fünfhundert Lagen weissen Wollstoffes<sup>891</sup> nehmen und zusammen zu<sup>892</sup> dem Paar Bäume gehen."

cclxix, 1) Nachdem da die Malla alle nach Hause zurückgekehrt waren, nahmen sie mit all ihren Angehörigen zusammen das weisse Wolltuch und zogen aus Kuśinagara hinaus hin zu Ānanda zwischen das Paar Bäume. 2) Als sie Ānanda von ferne erblickte, dachte er im stillen bei sich: "Jene Leute sind gar viele. Wenn sie einzeln Buddha besuchen, fürchte ich, dass Buddha, noch ehe ich sie werde reihum gemeldet haben, dahingegangen sein wird. 3) Ich möchte jetzt am liebsten veranlassen, dass sie alle auf einmal Buddha in der ersten Nacht (wache)<sup>893</sup> besuchen." 4) Da ging er sogleich mit den fünfhundert Malla und ihren Angehörigen zum Erhabenen hin, neigte sich mit seinem Kopfe vor Buddhas Füßen zur Erde und stellte sich ihm (dann) zur Seite hin. 5) Vor ihm (stehend) sprach er zu Buddha: "Diese und diese Malla alle mit ihren Angehörigen fragen, ob es mit dem Befinden des Erhabenen besser oder schlechter stehe?" 6) (Da) entgegnete Buddha und sprach: "Ich danke euch, dass ihr gekommen seid! Das wird bewirken, dass euer Leben lange besteht und ohne Krankheit und Unpässlichkeit<sup>894</sup> bleibt. 7) Ānanda! Du magst nun jetzt alle Malla und ihre Familienangehörigen zum Besuche vor den Erhabenen lassen<sup>894a</sup>." 8) Da verneigten sich alle Malla mit ihrem Kopfe vor Buddhas Füßen zur Erde und setzten sich ihm zur Seite nieder.

cclxx, 1) Da sprach der Erhabene zu ihnen über die Nichtewigkeit, belehrte, unterwies sie, zeigte ihnen ihren Vorteil und erfreute sie. 2) Als da all die Malla die Lehre gehört hatten, waren sie erfreut, und sogleich beschenkten sie den Erhabenen mit den fünfhundert Lagen Wollstoffes. 3) Als es da Buddha für sich (25<sup>a</sup>) angenommen hatte, da erhoben sich die Malla sogleich von ihren Sitzen, brachten Buddha ihre Verehrung dar und gingen fort.

cclxxi, 1) Zu der Zeit war in Kuśinagara ein Brahmane mit Namen Subhadra<sup>895</sup>, er war hundertundzwanzig Jahre alt und sehr gelehrt. 2)

890) 生, wohl samudī. Vgl. Anm. 425.

891) 疊 oder 疊.

892) SYM: zwischen das Paar Bäume.

893) paṭhamen' eva yāmena, Pāli xvi, 5, 22.

894) 無病無病.

894a) Wörtlich: sehen lassen.

895) 須跋.

Als er gehört hatte, dass der Śramaṇa Gautama heute in dieser Nacht dahingehen werde<sup>896</sup>, da sprach er in Gedanken bei sich: "Ich habe Zweifel in Bezug auf die Lehre<sup>896</sup>, nur der Gautama vermag meine Gedanken zu verstehen<sup>897</sup>. 3) Ich will jetzt die Zeit wahrnehmen und aus eigener Kraft hingehen."

cclxxii, 1) Sogleich ging er in der Nacht aus Kuśinagara hinaus und begab sich zu dem Paar Bäume hin zu Ānanda. 2) Nachdem er sich nach seinem Befinden erkundigt hatte, stellte er sich ihm zur Seite hin und sprach zu Ānanda: "Ich habe gehört, dass der Śramaṇa Gautama heute Nacht dahingehen werde<sup>898</sup>. 3) Daher bin ich hierher gekommen, darum zu bitten, ihn einmal aufsuchen<sup>899</sup> zu dürfen. 4) Ich habe Zweifel in Bezug auf die Lehre, ich wünsche Gautama zu sehen, dass er ein für allemal meine Bedenken ende<sup>900</sup>. 5) Wie (stehts)? Hat er jetzt Musse, und kann ich zum Besuche vorgelassen werden<sup>900a</sup>?" 6) (Da) entgegnete ihm Ānanda: "Steh ab! Steh ab! Subhadra! Buddha ist krank, bereite ihm kein Ungemach!"

7) Subhadra bat hartnäckig und zwar bis zu dreien Malen<sup>901</sup>: "Ich habe gehört, dass zu Zeiten (ein) Tathāgata einmal in der Welt erscheint, wie Udumbara-Blüten von Zeit zu Zeit erscheinen. 8) Deshalb bin ich gekommen, darum zu bitten, ihn besuchen zu dürfen. 9) Ich wünsche, dass er meine Zweifel behebe<sup>901a</sup>. 10) Wie (stehts)? Hat er jetzt Musse, dass ich ihn eine kurze Weile besuchen (kann)?" 11) Ānanda entgegnete (darauf) wie zuerst: "Buddha ist krank, bereite ihm kein Ungemach!"

12) Da sprach Buddha zu Ānanda: "Halte ihn nicht fern! Ich verstatte, dass du diesen herantreten lässest, der seine Zweifel behoben haben will. 13) Es ist keine Störung. 14) Wenn er meine Lehre hört, wird sich ihm unbedingt das Verständnis eröffnen. 15)

895) 須跋. Vgl. oben Anm. 889.

896) Pāli xvi, 5, 23 hat statt dessen: atthi ca me ayaṃ kaṅkhādharmo uppanno. Der chin. Text setzt wohl eher voraus: ayaṃ kaṅkhā dhamme uppannā.

897) Der chin. Text: 唯有聖覺能解 (var.: 知) 我意 (25a 9) weicht ab von Pāli xvi, 5, 23: pahoti me samaṇo Gotamo tathā dhammaṃ desetaṃ yathā ahaṃ imaṃ kaṅkhādhammaṃ paṭheyyaṃ.

898) 須跋. Vgl. oben Anm. 895.

899) Wörtlich: sehen.

900) 一決我意. 決 ist eigentlich: entscheiden.

900a) Wörtlich: kann ich ihn zu sehen bekommen.

901) Es entspricht gewiss der Pāli-Ausdruck: yāva tatiyaṃ.

901a) Wörtlich; entscheide, worüber ich Zweifel habe.

Ānanda! Sag du also zu Subhadra: 'Du möchtest Buddha besuchen, tue nach deinem Belieben!'

cclxxiii, 1) Sogleich trat Subhadra hin, und als er sich nach seinem Wohlbefinden erkundigt hatte, setzte er sich ihm zur Seite nieder und sprach zu Buddha: "Ich habe Zweifel in Bezug auf die Lehre. 2) Wie (stehts)? Hast du Musse, ein für allemal zu entscheiden das, worin ich festsitze<sup>902</sup>?" 3) (Darauf) sprach Buddha: "Es steht dir frei mich zu fragen<sup>903</sup>." 4) Da fragte Subhadra sogleich: "Wie steht es damit, Gautama? Alle die da eine (von deiner) verschiedene Gemeinde haben<sup>904</sup>, und die sich selbst alle als deren Lehrer bezeichnen: Purāṇa Kāśyapa, Maskarin Gośāliputra, Ajita Keśakambala, Kakuda Kātyāyana, Sañjayin Vairatṭiputra, Nirgrantha Jñātiputra, deren jeder hat seine (von der anderen) verschiedene Lehre. 5) Vermögen sie, Śramaṇa Gautama, das abschliessende Wissen zu haben, oder vermögen sie das abschliessende Wissen nicht zu haben<sup>905</sup>?" 6) (Darauf) sprach Buddha: "Lass das auf sich beruhen! Lass das auf sich beruhen! 7) Was diese mit ihren Erörterungen bewirken<sup>906</sup>, weiss ich alles. 8) Ich werde dir jetzt die tiefe, wunderbare Lehre verkünden. Hör aufmerksam zu! Hör aufmerksam zu! Bedenke (sie) wohl!" 9) (Als) Subhadra die Weisung empfangen (hatte)<sup>907</sup>, sprach Buddha zu ihm: "Wenn es in all den Lehren<sup>908</sup> nicht den acht (fachen) edlen Weg gibt, so gibt es da (auch) nicht die erste Frucht des Śramaṇa, die zweite, dritte, vierte Frucht des Śramaṇa. 10) Subhadra! Damit, dass es in Lehren den acht (fachen) edlen (Heils)weg gibt, gibt es entsprechend die erste Frucht des Śramaṇa, die zweite, dritte und vierte Frucht des Śramaṇa. 11) Nun gibt es in meiner Lehre den acht (fachen) edlen Weg, es gibt die erste Frucht des

902) 澄。

903) 恣汝所問, wörtlich; ich lasse dir nach, gebe dir freie Hand, was du fragen willst.

904) 諸有別衆. Vgl. Pāli xvi, 5, 26: samghino gaṇiṇo.

905) Anders Pāli xvi, 5, 26. Die Übersetzung des chinesischen Satzes ist unsicher, da sich nicht ausmachen lässt, ob die Entsprechung für śramaṇa Gautama als Nominativ oder als Vokativ aufzufassen ist. Im ersten Falle wäre der Text zu übersetzen: vermag der śramaṇa Gautama ... zu haben ... Ich entscheide mich nach dem Pāli-Texte dafür, einen Vokativ zu unterstellen, weil da sicher nach den sechs Sektenhäuptern gefragt wird, nicht nach Buddha.

906) 用言此爲, Ich fasse dies als | | | 所爲者.

907) Dieser Satz scheint mir an dieser Stelle reichlich auffällig zu sein. Vgl. Pāli xvi, 5, 26.

908) dharma.

Śramaṇa (25<sup>b</sup>), die zweite, dritte und vierte Frucht des Śramaṇa. 12) In den (mir) fremden Gemeinden der Sektierer<sup>909</sup> gibt es die Frucht der Śramaṇa nicht.

cclxxiv, 1) Zu der Zeit sprach der Erhabene zum Besten Subhadras die Verse:

"Neunundzwanzig Jahre alt

Verliess ich das Haus (leben), (um) nach dem besten (Heils-)wege (zu) suchen.

Subhadra! Dass ich vollendeter Buddha wurde,

Ist jetzt bereits fünfzig Jahre her.

2) Den Wandel in Sittengebotes, Sammlung und Weisheit<sup>910</sup>,

Ersann ich, allein weilend,

Jetzt verkünde ich das Wichtigste<sup>911</sup> der Lehre:

Ausserhalb dieser<sup>911a</sup> (meiner Lehre) gibt es keinen Śramaṇa."

cclxxv, 1) Buddha sprach (darauf) zu Subhadra: "Wenn es die Bhikṣu alle vermögen, auf sich zu halten<sup>912</sup>, dann wird diese Welt nicht leer werden an Arhant."

cclxxvi, 1) Da sprach Subhadra zu Ānanda: "Soviele ihrer [zu] folgen [vermögen]<sup>913</sup> dem Śramaṇa Gautama, (mögen sie) den Brahmawandel bereits gegangen sein, ihn jetzt gehen (oder) gehen werden, die haben für sich grossen Nutzen erlangt.

2) Ānanda! Durch den Brahmawandel, dessen du beim Tathāgata gepflegt hast<sup>914</sup>, hast auch du grossen Nutzen erlangt. 3) Ich erreichte es, den Tathāgata in Person zu besuchen und ihn darnach um Auskunft zu fragen, worüber ich Zweifel hatte. Auch ich habe dadurch grossen Nutzen erlangt. 4) Der Tathāgata hat mich jetzt nun wie

909) 外道異衆.

910) śīla, samādhi, prajñā.

911) 法之要.

911a) Nach Pāli xvi, 5, 27: ito bahiddhā samaṇo pi n'atthi ist die Lesart des Textes vor der der SYM-Texte vorzuziehen.

912) Vgl. 佛學大辭典 1040 b.

913) Was eingeklammert ist, hat nur in SYM seine Entsprechung.

914) 修行 = bhāṇay.

seinen Schüler ausgezeichnet<sup>915</sup>. 5) Sogleich sprach er zu Buddha: "Am liebsten wäre es mir, ich könnte in der Lehre des Tathāgata jetzt aus dem Hausleben auswandern und die Mönchsweihe empfangen<sup>916</sup>." 6) (Da) sprach Buddha zu Subhadra: "Wenn Brahmanen fremder Schulen da sind, welche in meiner Lehre des Brahmawandels pflegen wollen, (so) werden die vier Monate lang geprüft, (um) dieser Leute Wandel zu beobachten und ihre Gesinnung<sup>917</sup> zu prüfen. 7) Die über ein Achtung gebietendes Benehmen<sup>918</sup> verfügen, ohne Fehl<sup>919</sup> sind, die können dann in meiner Lehre die Mönchsweihe empfangen. 8) Du sollst, Subhadra!, wissen, dass sie vom Wandel des Menschen abhängt.<sup>920</sup>"

cclxxvii, 1) Da sprach wiederum Subhadra: "Die fremden Schulen der Sektierer werden in der Lehre Buddhas vier Monate auf die Probe gestellt, (um) dieser Leute Wandel zu beobachten und ihre Gesinnung zu prüfen. 2) Die über ein Achtung gebietendes Benehmen verfügen, ohne Fehl sind, die erlangen dann die Mönchsweihe. 3) Ich vermöchte jetzt in der rechten Lehre Buddhas vier Jahre zu dienen, um über ein Achtung gebietendes Benehmen zu verfügen, ohne Fehl zu sein, und dann die Mönchsweihe zu empfangen." 4) (Da) sprach Buddha zu Subhadra: "Ich habe schon vorhin gesagt, dass das vom Benehmen der Leute abhängt."

5) (Da) wanderte Subhadra sogleich in dieser Nacht aus dem Hausleben aus, empfing die Mönchsweihe<sup>920a</sup>, um eines reinen Brahmawandels zu pflegen. 6) In dieser Welt<sup>921</sup> ward er sich in eigener Person Zeuge<sup>922</sup>, dass Geburt und Tod<sup>923</sup> zu Ende waren, der Brahmawandel aufgerichtet<sup>924</sup> und was zu tun getan war, er die wahrheitsgemässe Erkenntnis erlangt

915) Wörtlich: Jetzt hat mich der Tathāgata mit der Unterscheidung des Schülers unterschieden.

916) pravrajyā und upasampadā.

917) 志性, vgl. Anm. 701.

918) iryāpatha (威儀).

919) 無漏失者.

920) Dies entspricht offenbar Pāli xvi, 5, 28: *api ca m'ettha puggalavemattatā viditā*.

920a) Vgl. Anm. 916.

921) Wie Pāli xvi, 5, 30: *ditṭhe dhamme*.

922) 己身作證. Pāli xvi, 5, 30: *sayam ... sacchikatvā*.

923) = *samsāra*. Pāli xvi, 5, 30: *khīṇā jāti*.

924) Pāli xvi, 5, 30: *vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇiyaṃ*.

hatte und kein Werden mehr empfinde<sup>925</sup>. 7) Als es da noch nicht lange Nacht geworden war, war er ein vollendeter Arhant geworden. 8) Dies war der allerletzte Schüler des Tathāgata. 9) Dann ging er zuerst dahin und Buddha darnach.

cclxxviii, 1) Zu der Zeit stand Ānanda hinter Buddha, er strich mit der Hand über sein Lager und weinte kläglich, er konnte sich gar nicht fassen<sup>926</sup>. 2) Unter Seufzen sprach er: "Wie schnell, ach! geht der Tathāgata dahin! Wie geschwind, ach! geht der Erhabene dahin! Wie hurtig, ach! versinkt die grosse Lehre und wird umwölkt! 3) Der Oberste aus der Menge lebender Wesen geht zu Grunde, das Auge der Welt erlischt. 4) Warum geschieht dies? 5) Dank der Güte Buddhas habe ich es erreicht, die Stufe der Lernenden<sup>927</sup> einzunehmen. (25c) 6) Was ich (zu) wirken (habe), ist noch nicht vollendet, und doch geht Buddha dahin."

cclxxix, 1) Wiewohl er es wusste, fragte darum Buddha damals doch: "Wo befindet sich jetzt der Bhikṣu Ānanda?" 2) Da sprachen die Bhikṣu zum Tathāgata: "Der Bhikṣu Ānanda befindet sich jetzt hinter Buddha, streicht mit seiner Hand über das Lager, weint kläglich, kann sich gar nicht fassen und spricht unter Seufzen: 'Wie schnell, ach! geht der Tathāgata dahin! Wie geschwind, ach! geht der Erhabene dahin! Wie hurtig, ach! versinkt die grosse Lehre und wird umwölkt! 4) Der Oberste aus der Menge lebender Wesen geht zu Grunde, das Auge der Welt erlischt. 5) Warum geschieht dies? 6) Dank der Güte Buddhas habe ich es erreicht, die Stufe der Lernenden einzunehmen. 7) Was ich (zu) wirken (habe), ist noch nicht vollendet, und doch geht Buddha dahin'."

cclxxx, 1) (Da) sprach Buddha zu Ānanda: "Lass es sein Bewenden haben! Lass es sein Bewenden haben! Gräme dich nicht und weine nicht kläglich! 2) Solange du mich bisher bedienst, war Freundlichkeit in deinem Tun<sup>928</sup>, kein zweites hatte Raum daneben<sup>929</sup>, sie war unermesslich; in deinen Worten<sup>930</sup> war Freundlichkeit, in deinem Denken<sup>931</sup> war Freundlichkeit, kein zweites hatte Raum daneben, sie war unermesslich.

925) Pāli xvi, 5, 30: *nāparaṃ itthattāya*.

926) 不能自勝.

927) 學 = *sekha*, d. h. ich bin noch nicht arhant.

928) 身行.

929) 無二 = *advitya*. Vgl. Anm. 1066.

930) 言行.

931) 意行.

3) Dass du mich ehrtest, das Verdienst ist sehr gross. Wenn es welche gibt, die all die Götter, Māra, Brahma, die Śramaṇa und Brāhmaṇa verehren, so reicht keiner an dein Verdienst heran. 4) Sei du bloss energisch! Du wirst (dann) in kurzem die Erleuchtung vollenden."

cclxxxii, 1) Da sprach der Erhabene zu den Bhikṣu: "In der Vergangenheit waren die Schüler, welche all die Buddha (als Famulus) bedienten, auch wie Ānanda, und die Schüler, welche in der Zukunft all die Buddha (als Famulus) bedienen werden, werden auch wie Ānanda sein. 2) Doch wussten die Schüler, welche den früheren Tathāgata aufwarteten, erst nachdem es ausgesprochen war (was zu tun sei,) mein Ānanda hebt jetzt die Augen auf und weiss sogleich, dass der Tathāgata das (und das) braucht, dass der Erhabene das (und das) braucht. 3) Dies ist das Wunderbare an Ānanda, haltet ihr das (im Gedächtnis) fest!

cclxxxiii, 1) Ein edler König Weltenherrscher hat vier einzigartige Dinge. 2) Welches sind die vier? 3) Wenn der edle König einhergeht, kommt die Bevölkerung des ganzen Reiches ihm zu ehrfürchtigem Willkomm entgegen. Haben sie ihn gesehen, freuen sie sich, und hören sie seine Weisung, freuen sie sich ebenfalls. An seinem majestätischen Aussehen können sie sich gar nicht satt sehen.

4) Wenn der edle König Weltenherrscher steht, sitzt, und sogar wenn er schläft<sup>932</sup>, kommen Beamte und Volk im Reiche ausnahmslos zum Könige hin. Haben sie den König erblickt, freuen sie sich, und hören sie seine Weisung, freuen sie sich ebenfalls. An seinem majestätischen Aussehen können sie sich gar nicht genug sehen.

5) Dies sind die vier einzigartigen Dinge des edlen Königs Weltenherrscher.

cclxxxiiii, 1) Jetzt hat nun mein Ānanda seinerseits diese (folgenden) vier Dinge. 2) Welche vier sind das?

3) Wenn Ānanda schweigend in die Gemeinde der Bhikṣu eintritt, freuen sich alle, wenn sie ihn erblicken<sup>932a</sup>. 4) Sie freuen sich auch, wenn er der Gemeinde die Lehre verkündet, und sie ihn hören. 5) Sein Aussehen zu betrachten, ihn die Lehre vortragen zu hören, können sie sich gar nicht genug tun.

6) Weiter! Wenn Ānanda schweigend in die Gemeinde der Bhikṣuṇī eintritt, in die Gemeinde der Upāsaka, in die Gemeinde der

932) Es handelt sich hier gewiss um die vier iryāpatha. Dann wird die Lesart SYM ausgeschlossen.

932a) Die Lesart SYM ist m. E. aufzunehmen.

Upāsikā, freuen sich alle, die ihn sehen. 7) Sie freuen sich auch, wenn er ihnen die Lehre verkündet, und sie ihn hören. 8) Sein Aussehen zu betrachten, ihn die Lehre vortragen zu hören, können sie sich gar nicht genug tun.

9) Das sind Ānandas vier wunderbare, einzigartige Dinge."

cclxxxiv, 1) Da entblösste Ānanda die rechte Schulter, setzte das rechte Knie auf die Erde und sprach zu Buddha: "Erhabener! Jetzt sind aus den vier Weltgegenden die Śramaṇa, die Ältesten<sup>933</sup>, die von vielen anerkannt sind<sup>934</sup>, sich vollkommen verstehen auf kanonische Lehrtexte und Mönchszucht<sup>935</sup>, voll lauterer Tugend sind (26\*) und einen erhabenen Wandel führen<sup>936</sup>, Buddha besuchen gekommen. 2) Dadurch ward es mir möglich, sie ehrfürchtig zu verehren, sie zu besuchen und mich nach ihrem Wohlergehen zu erkundigen. 3) Nachdem Buddha (aber) wird dahingegangen sein, kommen jene nicht wieder. 4) Ich habe(dann)keine Möglichkeit(mehr), sie von Angesicht zu Angesicht zu sehen. 5) Was soll ich tun?"

cclxxxv, 1) (Da) sprach Buddha zu Ānanda: "Sorge dich nicht! Alle Söhne von Familie<sup>937</sup> haben für alle Zeiten vier Erinnerungen<sup>938</sup>. 2) Welches sind die vier? 3) Sie erinnern sich 1. Buddhas Geburtsstätte, freuen sich (darauf) und wünschen sie zu sehen. 4) In ihrer Erinnerung vergessen (sie ihrer) nicht, (und ob der Erinnerung) gehen in ihnen Gedanken der Liebe<sup>939</sup> auf<sup>940</sup>.

5) Sie erinnern sich 2. des Ortes, wo Buddha eben erst die Erleuchtung gewonnen hatte, sie freuen sich (darauf) und wünschen ihn zu sehen. 6) In ihrer Erinnerung vergessen sie (seiner) nicht, (und aus der Erinnerung) gehen in ihnen Gedanken der Liebe auf.

7) Sie erinnern sich 3. des Ortes, wo Buddha das Rad der Lehre in Umdrehung versetzte, sie freuen sich darauf und wünschen ihn zu sehen:

933) 耆 舊.

934) 多 智 (SYM: 知), wohl abhijñātābhijñāta. Vgl. oben Anm. 21.

935) Kanonischer Lehrtext = sūtra, Mönchszucht = vinaya. Leider kann ich die indische Ausdrucksweise für die chinesische Wendung 明解經律 nicht nachweisen.

936) 清 德 高 行 者.

937) kulaputra. Der Ausdruck entspricht etwa unserem: alle ordentlichen Leute, alle vornehmen Leute.

938) 四 念. Wurzel smar.

939) 戀 慕. Leider kann ich die indische Entsprechung nicht feststellen.

940) 生 | | 心.

8) In ihrer Erinnerung vergessen (sie seiner) nicht, (und aus der Erinnerung) gehen in ihnen Gedanken der Liebe auf.

9) Sie erinnern sich 4. des Ortes des Parinirāṇa des Buddha. Sie freuen sich (darauf) und wünschen ihn zu sehen. 10) In ihrer Erinnerung vergessen (sie seiner) nicht, (und aus der Erinnerung) gehen ihnen Gedanken der Liebe auf.

cclxxxvi, 1) Ānanda! Nach meinem Parinirvāṇa erinnern sich die Männer und Frauen von Familie<sup>941</sup> an der Zeit der Geburt Buddhas, dass seine Vorzüge<sup>942</sup> so (und so) waren; an der Zeit, da Buddha die Erleuchtung erreichte, dass seine übernatürliche Einsicht<sup>943</sup> so (und so) war; an der Zeit, da er das Rad der Lehre in Bewegung setzte, dass er die Menschen so (und so über den Ozean des Leides) hinübersetzte; an der Zeit, da er auf dem Punkte war dahinzugehen, dass die (von ihm) nachgelassene Lehre so (und so) ist.

cclxxxvii, 1) Jeder, der an die Orte wallfahrtet<sup>944</sup>, wird nach seinem Tode im Himmel wiedergeboren werden, nachdem er all den Caitya<sup>945</sup> seine Verehrung wird dargebracht haben, soweit sie nicht die Erleuchtung gewinnen."

cclxxxviii, 1) Buddha sprach zu Ānanda: "All die Sprösslinge der Śākya, welche nach meinem Parinirvāṇa kommen werden und darum nachsuchen, Religiöse zu werden, denen sollt ihr verstaten, das Hausleben zu verlassen und (sofort) die Mönchsweihen<sup>946</sup> zu empfangen, die sollt ihr nicht warten lassen, noch ihnen Schwierigkeiten machen. 2) All die Brahmanen fremder Schulen<sup>947</sup>, welche kommen und darum nachsuchen, Religiöse zu werden, denen sollt ihr ebenfalls verstaten, das Hausleben zu verlassen und (sofort) die Aufnahme in den Orden zu empfangen, ihr sollt sie nicht vier Monate auf die Probe stellen. 3) Warum soll das gelten? 4) Jene haben eine verschiedene Meinung<sup>948</sup>, wenn man (mit der Aufnahme in den Orden) ein wenig säumt, dann lassen sie ihre ursprüngliche Ansicht (wieder) aufkommen."

941) kulaputra, kuladuhitr.

942) guṇa.

943) 神力. mahābhijñā. Vgl. ROSENBERG, Introduction, s. v.

944) 遊行.

945) 塔寺, oder Stūpa.

946) upasampadā.

947) 異學.

948) 異論.

cclxxxix, 1) Zu der Zeit kniete Ānanda nieder, legte die Hände zum Añjali zusammen und vor ihm (knieend) sprach er zu Buddha: "Der Bhikṣu Channa ist ungezogen und anmassend<sup>949</sup>. 2) Wie soll man nach Buddhas Hinscheiden mit ihm verfahren?" 3) Da sprach Buddha zu Ānanda: "Wenn nach meinem Hingange<sup>950</sup> jener Bhikṣu Channa nicht ein Achtung gebietendes Benehmen<sup>951</sup> befolgt, er die Weisungen und Gebote<sup>952</sup> nicht annimmt, dann sollt ihr zusammen die Brahmaḍaṇḍa-Strafe vollstrecken. 4) Befiehlt allen Bhikṣu, sie dürften nicht mit ihm zusammen reden, noch sollen sie mit ihm verkehren<sup>953</sup>, ihn belehren, sich mit ihm befassen<sup>954</sup>."

ccxc, 1) Da sprach Ānanda weiter zu Buddha: "Wenn nach Buddhas Hingang Frauensvolk kommt<sup>955</sup> Belehrung zu empfangen, wie soll man da verfahren?" 2) (Da) sprach Buddha zu Ānanda: "Seht sie euch nicht an!" 3) Ānanda sprach weiter: "Wenn man sie (aber, gesehen hat, wie soll man da verfahren?" 4) Sprach Buddha: "Sprecht nicht mit ihnen zusammen!" 5) Ānanda sprach weiter: "Wenn man (nun) mit ihnen spricht, wie soll man sich da verhalten?" 6) Sprach Buddha: "Ihr sollt selber eure Gedanken im Zaume halten."

ccxci, 1) "Ānanda! Du sagst: nach Buddhas Hingange haben wir keinen Schutz mehr, wir haben verloren, worauf wir vertrauten<sup>956</sup>." 2) So darfst du es nicht ansehen! 3) Sūtra und Sittengebote, welche ich euch verkündet habe, seit ich vollendeter Buddha geworden bin, das eben ist euer Schutz, ist das, worauf ihr vertrauen sollt.

ccxcii, 1) Ānanda! Von heute an verstatte ich all den Bhikṣu, all die kleinen Sittengebote fahren zu lassen<sup>957</sup>. 2) Oben und unten sollen in Übereinstimmung miteinander leben<sup>958</sup>. 3) Ihr sollt die Satzungen des religiösen Brauchtums befolgen<sup>958a</sup> (26<sup>b</sup>). 4) Dies ist dann das Gesetz

949) 驕慢 (var.: 愚) 自用.

950) 滅度. Vgl. oben Anm. 286.

951) 威儀. Iryāpatha.

952) 教誡. Vgl. oben Anm. 8, 887.

953) 往還 (反).

954) 從事.

955) Ich übersetze nach der Lesart SYM.

956) Ich schliesse mich an die Lesart der Shōgō-zō-Mss., und der SYM-Texte an.

957) Vgl. Pāli xvi, 6, 3: khuddānukhuddāni sikkhāpadāni samūhantu.

958) Ich lese mit SYM. 相和.

958a) 禮度.

(derer, die das) Hausleben verlassen (haben, die) ehrfürchtigen Gehorsams (gegen die Lehre und mich) sind.”

ccxciii, 1) Buddha sprach zu den Bhikṣu: “Wenn ihr über Buddha, die Lehre oder die Gemeinde einen Zweifel habt, in Bezug auf den (Heils)weg<sup>959</sup> einen Zweifel habt, so sollt ihr (mich) geschwind um Auskunft fragen. 2) Es empfiehlt sich, die Zeit wahrzunehmen, damit nachher die Reue nicht zu spät sei. 3) Solange ich sichtbar da bin, werde ich es euch verkünden.” 4) Da blieben die Bhikṣu stumm und sagten nichts. 5) Erneut sagte Buddha zu ihnen: “Wenn ihr in Bezug auf Buddha, die Lehre (oder) die Gemeinde einen Zweifel habt, in Bezug auf den (Heils)weg einen Zweifel habt, sollt ihr geschwind um Auskunft fragen. 6) Es empfiehlt sich, die Zeit wahrzunehmen, damit nachher die Reue nicht zu spät sei. 7) Solange ich sichtbar da bin, werde ich es euch verkünden.” 8) Da blieben die Bhikṣu wiederum stumm. 9) (Da) sprach Buddha weiter: “Wenn ihr euch (vor euch) selbst schämt und nicht wagt zu fragen, sollt ihr über einen Freund<sup>960</sup> schnell um Auskunft fragen kommen. 10) Es empfiehlt sich, die Zeit wahrzunehmen, damit nachher die Reue nicht zu spät sei.” 11) Da blieben die Bhikṣu abermals stumm.

12) (Da) sprach Ānanda zu Buddha: “Ich glaube<sup>961</sup> jetzt von dieser Gemeinde, (dass) alle geläuterten Glauben haben. 13) Es gibt auch nicht einen Bhikṣu, der Zweifel hat an Buddha, der Lehre und der Gemeinde, Zweifel hat in Bezug auf den (Heils)weg.”

14) (Darauf) sprach Buddha zu Ānanda: “Auch ich selbst weiss, dass jetzt (auch) die jüngsten Bhikṣu in dieser Gemeinde alle die Spur des (Heils)weges sehen, sie nicht mehr auf den schlimmen Weg<sup>962</sup> kommen. 15) Sie gehen und kehren höchstens noch siebenmal zurück (in diese Welt), dann werden sie der Fortdauer des Leides unbedingt ein Ende bereiten.”

ccxciv, 1) Als da zu der Zeit der Erhabene den zwölfhundert<sup>963</sup> Schülern vorausgesagt hatte, was für eine Frucht des (Heils)weges sie erlangen würden, da öffnete der Erhabene sein Uttarāsaṅga, streckte seinen goldfarbenen Arm heraus und sprach zu den Bhikṣu: “Ihr sollt es so ansehen, dass von Zeit zu Zeit ein Tathāgata in die Welt ausgeht, wie Udumbara-Blüten unterweilen einmal sichtbar werden.”

959 道 (mārga).

960) 知識. Vgl. 佛學大辭典 1500 b: 朋友之異名. Pāli xvi, 6, 5: saḥāyaka.

961) Pāli xvi, 6, 6: prasanna.

962) durgati.

963) So!

ccxcv, 1) Zu der Zeit sprach der Erhabene erneut mit Bezug darauf die Gāthā:

“Den rechten Arm, welcher die Farbe purpurnen Goldes hat,  
Liess Buddha sehen, (er, der einer) Udumbara-Blüte ver-  
gleichbar war.

Vergangene und kommende Summen<sup>964</sup> sind nicht ewig,

Es erscheint die Zerstörung<sup>965</sup>, seid nicht lässig!<sup>966</sup>

ccxcvi, 1) Deshalb seid, ihr Bhikṣu, nicht lässig. 2) Weil ich nicht lässig war, erreichte ich selbst die völlige Erleuchtung. 3) Eine unermessliche Menge Gutes wird auch aus der Nichtlässigkeit heraus erreicht. 4) Unter all den zehntausend Dingen gibt es nicht eines, das ewig wäre.”

5) Das waren die allerletzten Worte, welche der Tathāgata sprach.

ccxcvii, 1) Da trat der Erhabene sogleich in die erste (Stufe des) Dhyāna ein<sup>966a</sup>. 2) Von der ersten (Stufe des) Dhyāna erhob er sich und trat in die zweite (Stufe des) Dhyāna ein. 3) Von der zweiten (Stufe des) Dhyāna erhob er sich und trat in die dritte (Stufe des) Dhyāna ein. 4) Von der dritten (Stufe des) Dhyāna erhob er sich und trat in die vierte (Stufe des) Dhyāna ein. 5) Von der vierten (Stufe des) Dhyāna erhob er sich und trat in den Zustand<sup>967</sup> des Bereiches des Leeren ein. 6) Von dem Zustande des Bereiches des Leeren erhob er sich und trat in den Zustand des Bereiches der Erkenntnis ein<sup>968</sup>. 7) Von dem Zustande des Bereiches der Erkenntnis erhob er sich und trat in den Zustand des Überhaupt-Nichts<sup>969</sup> ein. 8) Von dem Zustand des Bereiches des Überhauptnichts erhob er sich und trat in den Zustand des Bewusstseinhaben-

964) 行, saṃskāra.

965) nirodha.

966) pramāda.

966a) 定 ist nach SYM zu streichen im abgedruckten Texte.

967) 定 = samāpatti. Vgl. Mahāvvyutpatti, herausg. von Sakaki, Nr. 1500, Pāli xvi, 6, 8. Das chinesische Wort heisst eigentlich: fest, bestimmt, gewiss; es übersetzt samādhi. Die Übersetzung, welche ich vorgeschlagen habe, ist unbefriedigend, lies Sammlung statt Zustand? 定 處 entspricht Pāli ākāsa(ānañca)āyatana.

968) viññāṇa(ānañca)āyatana.

969) ākiṃcaññāyatana.



kein Bewusstseinhabens ein<sup>970</sup>. 9) Vom Zustande des Bewusstseinhabens-kein Bewusstseinhabens erhob er sich und trat in den Zustand des erloschenen Bewusstseins<sup>971</sup> ein.

ccxcviii, 1) Da fragte Ānanda den Anuruddha: "Ist der Erhabene bereits in das Parinirvāṇa eingegangen?" 2) (Darauf) sprach Anuruddha: "Noch nicht, Ānanda! Der Erhabene befindet sich jetzt im Zustande des erloschenen Bewusstseins. 3) Ich habe früher persönlich von Buddha gehört, dass er von der vierten (Stufe des) Dhyāna sich erhebend ins Parinirvāṇa eingehen wird." (26<sup>c</sup>).

ccxcix, 1) Da erhob sich der Erhabene aus dem Zustande des erloschenen Bewusstseins und trat in den Zustand des Bewusstseinhabens-kein Bewusstseinhabens ein. 2) Von dem Zustande des Bewusstseinhabens-kein Bewusstseinhabens erhob er sich und trat in den Zustand des Überhauptnichts ein. 3) Von dem Zustande des Überhauptnichts erhob er sich und trat in den Zustand des Bereiches der Erkenntnis ein. 4) Von dem Zustande des Bereiches der Erkenntnis erhob er sich und trat in den Zustand des Bereiches des Leeren ein. 5) Von dem Zustande des Bereiches des Leeren erhob er sich und trat in den Zustand des Bereiches der vierten (Stufe des) Dhyāna ein. 6) Von der vierten (Stufe des) Dhyāna erhob er sich und trat in die dritte (Stufe des) Dhyāna ein. 7) Von der dritten (Stufe des) Dhyāna erhob er sich und trat in die zweite (Stufe des) Dhyāna ein. 8) Von der zweiten (Stufe des) Dhyāna erhob er sich und trat in die erste (Stufe des) Dhyāna ein. 9) Von der ersten (Stufe des) Dhyāna erhob er sich und trat in die zweite (Stufe des) Dhyāna ein. 10) Von der zweiten (Stufe des) Dhyāna erhob er sich und trat in die dritte (Stufe des) Dhyāna ein. 11) Von der dritten (Stufe des) Dhyāna erhob er sich und trat in die vierte (Stufe des) Dhyāna ein. 12) Von der vierten (Stufe des) Dhyāna erhob er sich und trat in das Parinirvāṇa ein.

ccc, 1) Zu eben der Zeit bebte die Erde heftig, all die Götter und die Menschen in der Welt waren sehr erschrocken. 2) An allen Orten, welche in völlige Finsternis gehüllt waren, die das Licht von Sonne und Mond nicht erheilt, konnten sie sich alle gegenseitig dank einem grossen Glanze sehen, und ringsum sprachen sie zu einander: "Jener Mensch wird hier wiedergeboren, jener Mensch wird hier wiedergeboren." 3) Sein Glanz drang überallhin durch und übertraf<sup>972</sup> den Glanz der Götter.

970) Pāli: nevasaññānāsaññāyatana.

971) Pāli xvi, 6, 8: saññāvedayitanirodha.

972) Lesart SYM: tat Einhalt, hemmte, unterdrückte oder dergl.

ccci, 1) Da streuten die Trāyastriṃśa-Götter im Luftraume Mandā-rava-Blüten, Utpala-, Padma-, Kumuda-, Puṇḍarika-Blüten über dem Tathāgata aus, und sie bestreuten die Gemeinde. 2) Ferner streuten sie über Buddha himmlischen, pulverisierten Candana aus, und sie bestreuten die Gemeinde (damit).

cccii, 1) Nachdem Buddha dahingegangen war, da sprach der Götterkönig Brahma in dem Luftraume mit einem Gāthāverse:

"Alle Arten, welche in Finsternis sprossen<sup>973</sup>,

Alle werden sie die Bestandteile, welche das Lebende zusammensetzen, aufgeben<sup>974</sup>.

Buddha war der allerhöchste Führer<sup>975</sup>,

Ohnegleichen (ist er) in der Welt,

2) Der Tathāgata, der grosse, edle Held<sup>976</sup>,

Der die (fünf) Selbstgewissheiten<sup>977</sup> hat, die übernatürliche Einsicht<sup>978</sup>,

Lange hätte der Erhabene am Leben bleiben<sup>979</sup> sollen,

Und doch ist er jetzt ins Parinirvāṇa eingegangen."

3) Da sprach Śakra devānāindra weiterhin den Vers:

"Die Konstituenten des Gewordenen<sup>980</sup>, das (daraus) Zusammengesetzte<sup>981</sup>, (die) sind nicht ewig.

Sie sind nichts weiter als Träger des Gesetzes des Aufstiegs und Untergangs<sup>982</sup>."

973) Ich verstehe diese erste Zeile nicht recht, sie lautet: 一切皆萌類. Pāli xvi, 6, 10 (S. 157, 3) hat statt dessen: bhūtā loke.

974) skandha. Pāli xvi, 6, 10: samussaya. Zwischen beiden Begriffen besteht kaum ein sachlicher Unterschied.

975) Oder: der allerhöchste Geehrte. ☞ = nātha, Mahāvīyutpatti herausg. von SAKAKI. Pāli xvi, 6, 10 hat keine wörtliche Entsprechung.

976) Ich kann die indische Entsprechung leider nicht angeben.

977) vaiśāradya.

978) mahābhijñā.

979) Wörtlich: bestehen.

980) skandha.

981) saṃskṛta.

982) Pāli xvi, 6, 10: uppādavayadhammino.

Unter dem, was geboren wird, gibt es nichts, das nicht stürbe,  
Dass Buddha das auslöscht, ist ein Glück.”

- 4) Da sprach ferner der König Vaiśramaṇa den Vers:  
“Der grosse, dichte Wald von Bäumen (religiösen)  
Verdienstes<sup>983</sup>,  
Der allerhöchste Śāla (-Baum) (religiösen) Verdienstes,  
Das edle Feld für den Empfang von Ehrungen<sup>984</sup>,  
Ging dahin zwischen dem Paar Bäume.”
- 5) Da sprach ferner Anuruddha den Vers:  
“Buddha besteht durch die Ganzheit<sup>985</sup>,  
Er braucht nicht Ausatmen und Einatmen.  
Ursprünglich aus dem stillen Verloschensein<sup>986</sup> gekommen,  
Hat das überirdische<sup>987</sup> Licht hienieden<sup>988</sup> aufgehört.”
- 6) Da sprach ferner der Bhikṣu Fan-mo-na<sup>989</sup> den Vers: (27<sup>a</sup>)  
“Nicht durch lässige Gedanken<sup>990</sup>  
(Sondern indem) er sich Beschränkungen<sup>991</sup> auferlegte,  
meisterte<sup>992</sup> er die höchste Weisheit<sup>993</sup>,  
Ohne Haften<sup>994</sup>, ohne etwas, was er leidenschaftlich liebt,  
Hatte er das sinnliche Begehren<sup>995</sup> abgetan, der allerhöchste  
Führer<sup>996</sup>.”

983) puṇya.

984) Wohl: puṇyakṣetra.

985) asaṃskṛta.

986) 寂滅. Der Ausdruck steht für Nirvāṇa.

987) 靈曜, leider kann ich das indische Gegenstück nicht angeben.

988) 於是.

989) Vgl. oben Anm. 637.

990) pramāda.

991) 約 eigentlich: binden. Ich kann das indische Gegenstück nicht sicher angeben:  
bandhana, saṃyojana?

992) bhāvay.

993) prajāñ.

994) 無著 asaṅga. Vgl. Anm. 1061. Zweite Hälfte: 無所染, enthält wohl die  
Wurzel rañj oder kliś. Vgl. Anm. 1062.

995) kāma.

996) Oder: der allerhöchste Geehrte, vgl. Anm. 975.

- 7) Da sprach ferner der Bhikṣu Ānanda den Vers:  
“Götter und Menschen hegen Furcht im Herzen,  
Die sie bekleidenden Härchen haben sich ihnen aufgerichtet<sup>997</sup>,  
Der in allem Vollendete,  
Richtig Erleuchtete ist dahingegangen<sup>998</sup>.”
- 8) Da sprach ferner der Gott<sup>999</sup> Kumbhīra<sup>1000</sup> den Vers:  
“Die Welt hat ihren Schutz<sup>1001</sup> verloren,  
Die Menge Wesen ist beständig von Blindheit umnachtet,  
Sie erblicken den richtig Erleuchteten nicht wieder,  
Den Helden der Menschen: den Löwen der Śākya.”
- 9) Da sprach ferner Vajrapāṇi<sup>1002</sup> den Vers:  
“Die gegenwärtige Welt samt der späteren Welt,  
Die Brahmawelt, Götter und Menschen,  
Sehen hinfort nicht wieder  
Den Helden der Menschen: den Löwen der Śākya.”
- 10) Da sprach ferner die Mutter Buddhas, [Mahā-] Māyā<sup>1003</sup> den  
Vers:  
“Buddha wurde im Lumbinihaine geboren,  
Sein Weg war ausgedehnt und erstreckte sich weithin,  
Zurückkehrend nach Upavartana gekommen  
Gab er den nichtewigen Körper für immer auf.”
- 11) Da sprach ferner die Gottheit<sup>1004</sup> des Paares Bäume den Vers:  
“Zu welcher Zeit werde ich wieder mit

997) Möglich wäre auch zu übersetzen: deshalb aufgerichtet.

998) samyakṣambuddha und nirvā. (Wörtl.: erlöschend hinübersetzen, nämlich  
über den Ozean des Leides).

999) 神.

1000) 金毘羅. Vgl. AKANUMA, Pāli-chinesisches Namenwörterbuch, s. v.

1001) Oder: Schützer.

1002) 密達力士. Die Namen sind gleichgesetzt nach AKANUMA, Pāli-chinesi-  
sches Namenwörterbuch s. v. Dem Zusammenhange nach scheint mir diese Gleichung  
hier die wahrscheinlichste zu sein. Der chinesische Ausdruck kann auch Guhyapāda  
bedeuten nach 佛學大辭典 1906 b.

1003) Mahā steht nur SYM.

1004) 神.

Blüten, die ausser der Zeit (aufgeblüht sind,) Buddha bestreuen?  
Der die zehn Kräfte besass<sup>1005</sup>, mit Vorzügen ausgerüstet war,  
Der Tathāgata ging dahin.”

- 12) Da sprach ferner der Gott<sup>1006</sup> des Śāla-Haines den Vers:  
“Dieser Ort ist höchst wunderbar und erfreulich,  
Buddha wurde hier geboren<sup>1007</sup> und wuchs heran<sup>1008</sup>,  
Dann drehte er hier das Rad der Lehre,  
Hier ging er auch dahin.”
- 13) Da sprachen ferner die vier Himmelskönige<sup>1009</sup> den Vers:  
“Der Tathāgata, der allerhöchste Weise,  
Verkündete ewig die Erörterung über die Nichtewigkeit,  
Er löste die Menge Wesen von den Banden des Leides,  
Und trat schliesslich ein in das friedvolle Erlöschen<sup>1010</sup>.”
- 14) Da sprach ferner der König der Trāyastriṃśa-Götter den Vers:  
“In Zehnmillionen tausend (mal) zehntausend Kalpa  
Suchte<sup>1011</sup> er die allerhöchste Erleuchtung zu vollenden,  
Er löste alle Wesen von den Banden des Leides  
Und trat schliesslich in das friedvolle Erlöschen ein.”
- 15) Da sprach ferner der König der Yama-Götter den Vers:  
“Dies ist das allerletzte Gewand,  
Das den Leib des Tathāgata einhüllt.  
Nachdem nun Buddha dahingegangen ist,  
Wohin soll man (da) das Gewand schenken?” (27<sup>b</sup>)
- 16) Da sprach ferner der König der Tuṣita-Götter den Vers:  
“Dies ist sein allerletzter Körper,

Die Welt, die aus Komponenten des Werdens besteht<sup>1012</sup>, ist in  
diesem erloschen,  
(Für ihn) gibt es keine Niedergeschlagenheit<sup>1013</sup>, keine Empfin-  
dung der Freude<sup>1014</sup>,  
Gibt es nicht wieder die Not von Alter und Tod.”

- 17) Da sprach ferner der König der Nirmitavaśavartin-Götter  
den Vers:  
“In der heutigen letzten Nachtwache,  
Ausgestreckt auf der rechten Seite schlafend,  
Ging Buddha, der Löwe der Śākya, dahin  
In diesem Śāla-Haine.”
- 18) Da sprach ferner der König der Paranirmitavaśavartin-Götter  
den Vers:  
“Der in der Welt beständig die Finsternis vernichtete,  
Der König der Gestirne, der Mond, ist herabgefallen.  
Die die Nichtewigkeit vernichtete,  
Die Sonne des grossen Wissens ist für ewig verdeckt.”
- 19) Da sprachen ferner die<sup>1015</sup> Mönche den Vers:  
“Dieser Körper ist wie Schaum.  
Gefährdet und gebrechlich, wer wird sich (seiner) freuen?  
Buddha erlangte einen diamantenen Körper,  
Gleichwohl wurde er durch die Nichtewigkeit zu Grunde  
gerichtet.
- 20) Aller Buddha diamantene Körper —  
Alle gehören<sup>1016</sup> sie der Nichtewigkeit an.  
Wie ein bißchen Schnee schwindet<sup>1017</sup> er rasch dahin,  
Was sollen da die übrigen noch hoffen<sup>1018</sup>?”

1012) skandha.

1013) daurmanasya; vgl. ROSENBERG, Introduction, 199. c 13.

1014) prīti und saṃjñā.

1015) Meiner Übersetzung liegt die Lesart der SYM-Texte zugrunde.

1016) 歸. Die Übersetzung ist vom Chinesischen aus betrachtet zwar einwandfrei, ich weiss aber leider nicht zu sagen, welcher indische Ausdruck hier dem chinesischen Worte unterliegt, sodass sie vielleicht doch abzuändern ist.

1017) Wörtlich: erlischt er.

1018) Ich übersetze nach dem gedruckten Texte. Die Lesart SYM verstehe ich nicht.

1005) daśabala. Vorzug = guṇa.

1006) Wie Anm. 1004.

1007) 生. Vgl. Anm. 950.

1008) 長.

1009) Mahārājikadeva.

1010) 寂滅. vgl. Anm. 986.

1011) Die Lesart des Ming-Textes ist Schreibfehler.

cciii, 1) Als Buddha in das Parinirvāṇa eingegangen war, da fielen die Bhikṣu in tiefem Schmerze wie tot nieder<sup>1019</sup>, sie warfen sich selbst auf die Erde, wälzten sich hin und her, schrieten und seufzten und konnten sich gar nicht fassen<sup>1020</sup>. 2) Unter Seufzen sprachen sie: "Wie schnell, ach! ist der Tathāgata dahingegangen! Wie rasch, ach! ist der Erhabene dahingegangen! Wie hurtig, ach! versinkt die grosse Lehre und wird umwölkt!" 3) Der Oberste aus der Menge der Lebewesen ist zu Grunde gegangen, das Auge der Welt erloschen." 4) Gerade wie wenn ein grosser Baum an der Wurzel ausgerissen wird, die Zweige vernichtet werden, ferner auch, wie wenn geköpfte Schlangen, welche sich auf der Erde herumringeln, hin und her zappeln, ohne zu wissen, wie sie sich (mit dem Kopfe) wieder vereinigen (können), ebenso stand es damals mit den Bhikṣu<sup>1021</sup>. 5) Von heftigem Schmerze erfüllt fielen sie wie tot nieder, sie warfen sich selbst auf die Erde, wälzten sich hin und her, schrieten und seufzten und konnten sich gar nicht fassen. 6) Unter Seufzen sprachen sie: "Wie schnell, ach! ist der Tathāgata dahingegangen! Wie geschwind, ach! ist der Erhabene dahingegangen! Wie hurtig, ach! versinkt die grosse Lehre und wird umwölkt!" 7) Der Oberste aus der Menge Lebewesen ist zu Grunde gegangen, das Auge der Welt erloschen."

ccciv, 1) Da sprach der Älteste Anuruddha zu den Bhikṣu: "Haltet ein! Haltet ein! Grämt euch nicht!" 2) Die Götter sind oben, vielleicht gibt es darunter welche, die es seltsam finden und tadeln<sup>1022</sup>." 3) Da fragten die Bhikṣu den Anuruddha: "Wieviel Götter sind da oben?" 4) (Darauf) sagte Anuruddha: "Sie erfüllen den Luftraum, wie könnte ich sie zählen?" 5) Alle gehen sie im Luftraume hin und her, sie sind vor Kummer betrübt und betroffen, sie schreien kläglich, schlagen sich an die Brust und stampfen mit den Füßen<sup>1023</sup> auf. 6) Unter strömenden Tränen rufen sie: "Wie schnell, ach! ist der Tathāgata dahingegangen! Wie geschwind, ach! ist der Erhabene dahingegangen! Wie hurtig, ach! versinkt die grosse Lehre und wird umwölkt." 7) Der Oberste aus der Menge Lebewesen ist zu Grunde gegangen, das Auge der Welt erloschen". 8) Gerade wie wenn ein grosser Baum an der Wurzel ausgerissen wird, die Zweige vernichtet werden, (27<sup>c</sup>) ferner auch wie wenn geköpfte Schlangen, welche sich auf der Erde herumringeln, hin und herzappeln, ohne zu

1019) 頌 結. Ich glaube, der Ausdruck entspricht chinnapapāta, Pāli xvi, 6, 10 (S. 157, Z. 21). Vgl. oben Anm. 416. cxiv, 1) ist hinter verstört versehentlich wie tot ausgelassen worden.

1020) Vgl. oben Anm. 926.

1021) Vgl. cxiv, 3); ccciv, 8).

1022) Pāli xvi, 6, 11: devatā ujjhāyanti.

1023) 辭 難 fasse ich auf als: 辭 | .

wissen, wie sie sich (mit dem Kopfe) wieder vereinigen(können)<sup>1024</sup>, ebenso stand es damals auch mit den Göttern. 9) Alle gingen sie im Luftraume hin und her, waren vor Kummer betrübt und betroffen, sie schrieten kläglich, schlugen sich an die Brust und stampften mit den Füßen auf. 10) Unter strömenden Tränen riefen sie: "Wie schnell, ach! ist der Tathāgata dahingegangen! Wie geschwind, ach! ist der Erhabene dahingegangen! Wie hurtig, ach! versinkt die grosse Lehre und ist umwölkt." 11) Der Oberste der Menge Lebewesen ist zu Grunde gegangen, das Auge der Welt erloschen."

cccv, 1) Da erläuterten die Bhikṣu die Nacht hindurch die Lehre, bis es hell wurde. 2) Darnach sprach Anuruddha zu Ānanda: "Du könntest in die Stadt gehen und es den Malla sagen, dass Buddha dahingegangen ist. 3) Wenn sie etwas an Gaben zu stiften wünschten, so sei jetzt dafür die rechte Zeit, es zu tun."

cccvi, 1) Da erhob sich Ānanda sogleich, und nachdem er den Füßen Buddhas seine Verehrung dargebracht hatte, ging er mit einem Bhikṣu zusammen unter strömenden Tränen in die Stadt. 2) Von ferne (schon) erblickte er die fünfhundert Malla, welche sich aus einem unbedeutenden Anlässe an einer Stelle versammelt hatten. 3) Als all die Malla den Ānanda kommen sahen, erhoben sie sich alle und gingen ihm ehrfürchtig entgegen. 4) Vor seinen Füßen brachten sie ihm ihre Verehrung dar, blieben (dann) stehen und sprachen zu Ānanda: "Was kommst du heute so früh?" 5) Darauf entgegnete Ānanda: "Weil ich euch heute grossen Nutzen stiften möchte, deshalb komme ich (so) früh am Morgen hierher." 6) Ihr sollt wissen, dass der Tathāgata vergangene Nacht dahingegangen ist. 7) Wenn ihr eine Gabe zu stiften wünscht, so ist jetzt dafür die rechte Zeit, es zu tun."

cccvii, 1) Als da die Malla die (se) Rede vernommen hatten, da war jeder vom heftigsten Schmerze erfüllt und mit verhaltenen<sup>1025</sup> Tränen sprachen sie, die einen: "Wie schnell, ach! ist Buddha ins Parinirvāṇa eingegangen!", die anderen: "Wie rasch, ach! ist das Auge der Welt erloschen!" 2) (Da) entgegnete Ānanda und sprach: "Haltet ein! Haltet ein, ihr Herren! Weint darob nicht kläglich!" 3) Bewirken zu wollen, dass das Zusammengesetzte<sup>1026</sup> sich nicht wandelt, das gibt es nicht. 4) Hat doch Buddha früher gesagt: 'Das Geborene unterliegt dem Tode, das Vereinte unterliegt der Trennung, alle Liebe hat keinen ewigen Bestand.'"

1024) Vgl. Anm. 1021.

1025) 捫 淚. Vgl. Anm. 868.

1026) saṃskṛta.

cccviii, 1) Da sprachen die Malla alle untereinander: "Wir sollten alle nach Hause zurückkehren, all den Weihrauch und die Blumen<sup>1027</sup> fertig machen, alle (Arten) kunstvoller Musik, und (sollten dann) geschwind zu dem Paar Bäume gehen, um dem Śarīra unsere Ehrung darzubringen. 2) Wenn der erste Tag zu Ende gegangen ist, legen wir den Śarīra Buddhas auf ein Ruhebett und lassen die Jünglinge der Malla die vier Ecken des Ruhebettes aufnehmen. 3) (Wir wollen in den Händen) emporheben<sup>1028</sup> Banner und Schirme, Weihrauch verbrennen und Blumen streuen, und ihn ehren durch kunstvolle Musik. 4) Zum Osttore der Stadt (wollen wir) einziehen, durch alle Strassen hindurchziehen, um zu bewirken, dass alle Einwohner der Stadt<sup>1029</sup> die Möglichkeit haben, ihn zu ehren. 5) Darnach ziehen wir zum Westtore der Stadt hinaus, gehen an einen hohen, hellen<sup>1030</sup> Platz und verbrennen ihn<sup>1031</sup>."

cccix, 1) Nachdem die Malla dieser Erörterung gepflogen hatten, kehrte ein jeder heim, rüstete Weihrauch und Blumen zu, und mit aller(art) kunstvoller Musik gingen sie zwischen das Paar Bäume und brachten dem Śarīra ihre Ehrung dar. 2) Als der erste Tag zu Ende gegangen war, legten sie den Śarīra Buddhas auf ein Ruhebett, und alle Malla kamen miteinander, das Ruhebett aufzuheben. 3) (Doch) sie alle vermochten es nicht, die Last zu tragen.

cccx, 1) Da sprach Anuruddha zu den Malla: "Lasst es jetzt sein Bewenden haben und müht euch nicht umsonst ab! 2) Jetzt wünschen all die Götter zu kommen und das Ruhebett aufzuheben." 3) Da sprachen die Malla: "Mit welcher Absicht wollen die Götter das Ruhebett aufheben?" 4) (Darauf) sagte Anuruddha: "Ihr wolltet mit Weihrauch, Blumen und kunstvoller Musik den Śarīra ehren (28<sup>a</sup>). 5) Wenn der erste Tag zu Ende gegangen war, (wolltet) ihr den Śarīra Buddhas auf ein Ruhebett legen, und die Jünglinge der Malla die vier Ecken des Ruhebettes aufnehmen lassen. 6) (Ihr wolltet) Banner und Schirme (in den Händen) hochhalten, Weihrauch verbrennen und Blumen streuen, und ihn ehren durch kunstvolle Musik. 7) Zum Osttore der Stadt (wolltet ihr) einziehen, durch alle Strassen hindurchziehen, um zu bewirken, dass alle Einwohner der Stadt die Möglichkeit haben, ihn zu ehren. 8) Darnach (wolltet ihr) zum Westtore der Stadt hinausziehen, an einen hohen, hellen Platz gehen und ihn verbrennen. 9) Die Götter dagegen wünschen in ihrem Sinn, den

1027) Pāli xvi, 6, 13: *gandhamālā* und *tājavacara*.

1028) 奉持.

1029) 國 fasse ich als *nagara*. Sonst könnte auch übersetzt werden: des Reiches.

1030) 高顯處.

1031) 闍維: Pāli *jhāpeti*. Techn. Ausdruck für 'eine Leiche einäschern'.

Śarīra während sieben Tage stehen zu lassen und ihm mit Weihrauch, Blumen und kunstvoller Musik Ehre und Achtung zu erweisen. 10) Darnach (wollen sie) den Śarīra Buddhas auf ein Ruhebett legen und die Jünglinge der Malla das Bett an den vier Ecken aufheben lassen. 11) (Die Malla sollen)<sup>1032</sup> Banner und Schirme (in ihren Händen) emporheben, Blumen streuen und Weihrauch verbrennen, kunstvolle Musik anstimmen (und so) dem Śarīra ihre Ehrung darbringen. 12) (Sie sollen) zum Osttore der Stadt einziehen und durch alle Strassen ziehen, um zu bewirken, dass alle Einwohner der Stadt die Möglichkeit haben, ihn zu ehren. 13) Darnach (sollen die Malla) zum Nordtore der Stadt hinausziehen, über den *Hiraṇyavati*-Fluss übersetzen und zum Heiligtume des Götterdiadems<sup>1033</sup> gekommen (sollt ihr) ihn verbrennen. 14) Dies ist die Absicht der höchsten Götter. Sie bewirkt, dass das Ruhebett nicht bewegt werden kann." 15) (Da) stimmten die Malla zu: "Herrlich!" und entsprachen (durch) dies Wort dem Willen der Götter.

cccxi, 1) Da sprachen die Malla zueinander: "Wir sollten vorher in die Stadt gehen, auf Strassen und Gassen den Weg ebnen, fegen und sprengen, Weihrauch abbrennen und (dann) hierher zurückkehren, um während der sieben Tage dem Śarīra unsere Ehrung darzubringen."

cccxii, 1) Da gingen all die Malla sogleich zusammen in die Stadt, ebneten den Weg auf Strassen und Gassen, fegten und sprengten, brannten Weihrauch ab, und als sie damit fertig waren, zogen sie zur Stadt hinaus. 2) Zwischen dem Paar Bäume brachten sie mit Weihrauch, Blumen und kunstvoller Musik dem Śarīra ihre Verehrung dar.

cccxiii, 1) Als die sieben Tage um waren, hoben sie, zur Zeit, als die Sonne zur Neige gehen wollte, Buddhas Śarīra auf, legten ihn auf ein Ruhebett, und die Jünglinge der Malla hoben es an den vier Ecken auf. 2) (Sie)<sup>1034</sup> hielten Banner und Schirme (in den Händen), verbrannten Weihrauch, streuten Blumen und führten all(erart) kunstvolle Musik auf. 3) Vornweg und hinterher führten welche an und folgten welche, gesetzt<sup>1035</sup> gingen sie einher.

cccxiv, 1) Da streuten die *Trāyastriṃśa*-Götter *Mandāra*-Blüten, *Utpala*-Blüten, *Padma*-Blüten, *Kumuda*-Blüten, *Puṇḍarika*-Blüten und

1032) Ich ergänze die eingeklammerten Worte nach dem Bericht, der weiterhin über den Leichenzug folgt. Ob diese Ergänzung aber richtig sei, steht trotzdem dahin.

1033) 天冠寺, *devamukutaçaitya*. Pāli xvi, 6, 15 heisst der Ort: *Makuṭabandhanacetiya*.

1034) Subjekt nicht ausgedrückt, es liegt Subjektswechsel vor, denn es handelt sich um die Malla, die den Sarg nicht tragen.

1035) 安靜; oder auch: ruhig.

himmlischen, pulverisierten Candana über dem Śarīra aus, (dass sie) die Strassen erfüllten. 2) Alle die Götter machten Musik, und die Geister<sup>1036</sup> sangen Lieder. 3) Da sprachen die Malla untereinander: "(Wir wollen) doch jetzt (unsere) menschliche Musik lassen und bitten, himmlische Musik zu machen, um (damit) den Śarīra zu ehren."

ccc xv, 1) Als da die Malla das Ruhebett aufgenommen hatten, gingen sie langsam vorwärts<sup>1037</sup>. 2) Sie traten zum Osttore der Stadt ein, machten auf allen Strassen halt, verbrannten Weihrauch, streuten Blumen und brachten mit kunstvoller Musik ihre Ehrung dar.

ccc xvi, 1) Da waren, am Wege kauern<sup>1038</sup>, die Frauen der Malla, welche aufrichtig an den (Heils)weg Buddhas<sup>1039</sup> glaubten. 2) Sie hielten in ihren Händen goldene Blumen empor, so gross wie ein Wagenrad, und brachten (so) dem Śarīra ihre Ehrung dar.

ccc xvii, 1) Da war eine alte Mutter. Die erhob ihre Stimme und sprach preisend: "All diese Malla erlangten für sich einen grossen Vorteil, (dass der) Tathāgata ganz zuletzt hier dahingegangen ist. 2) Beamte und Volk des ganzen Reiches haben eine herrliche Möglichkeit, (ihm) ihre Verehrung zu erweisen."

ccc xviii, 1) Als da all die Malla ihre Ehrung erwiesen hatten, zogen sie zum nördlichen Tore der Stadt hinaus, setzten über den Fluss Hiranyavati über, und, zum Heiligtume des Götterdiadems gekommen, stellten sie ihr Ruhebett auf die Erde und sprachen zu Ānanda: "Womit sollen wir (28<sup>b</sup>) unsere Verehrung noch des weiteren erweisen?" 2) Darauf entgegnete Ānanda: "Ich habe von Buddha persönlich gehört, habe von Buddha persönlich die Weisung erhalten: 'Die meinen Śarīra beerdigen wollen, sollen nach der Art und Weise verfahren, wie man einen edlen König Weltenherrscher begräbt.'" 3)

ccc xix, 1) (Da) fragten sie weiter den Ānanda: "Welches ist die Art und Weise, nach der ein edler König Weltenherrscher begraben wird?" 2) Er entgegnete: "Die Art und Weise, wie der edle König begraben wird, (ist folgende:) 3) Zuerst wäscht man seinen Leib mit duftendem, warmen Wasser. 4) (Dann) wickelt man ihn ringsum mit neuem Karpāsa ein. 5) (Dann) wickelt man ihn der Reihe nach mit fünfhundert Lagen feinen Wollstoffes ein. 6) (Darauf) legt man seinen Leib

1036) Götter = 天, Geister = 鬼神.

1037) 漸進.

1038) 跪一隨.

1039) 佛道.

in einen goldenen Sarg, und nachdem man ihn mit Hanföl ausgegossen hat, hebt man schliesslich den Goldsarg auf und stellt ihn in einen zweiten, grösseren Aussensarg aus Eisen hinein. 7) Als nächste Schicht fügt man aussen einen duftenden Aussensarg aus Candana hinzu. 8) Allen berühmten Weihrauch schichtet man (dann dar)auf, verkleidet ihn dick (damit) von oben und verbrennt ihn. 9) (Schliesslich) sammelt man die Śarīra ein und errichtet an einem Kreuzwege einen Stūpa (darüber), sein Andenken zu ehren hängt man Seidenstoffe auf und bewirkt (dadurch), dass die Leute, welche im Reiche umherwandern, insgesamt den Stūpa des Königs<sup>1040</sup> besuchen und sie sich seiner gerechten Regierung liebend entsinnen, wovon viele reichen Gewinn haben.

ccc xx, 1) Ānanda! Wenn ihr mich begraben wollt, so wascht mich zuvörderst mit duftendem, warmem Wasser. 2) (Dann) wickelt mich ringsum mit neuem Karpāsa ein. 3) (Darauf) wickelt mich der Reihe nach mit fünfhundert Lagen feinen Wollstoffes ein. 4) Legt (dann) meinen Leib in einen goldenen Sarg, und nachdem ihr den mit Hanföl ausgegossen habt, hebt ihr den Goldsarg auf und stellt ihn in einen zweiten, grösseren Aussensarg aus Eisen hinein. 5) Als nächste Schicht fügt ihr aussen einen duftenden Aussensarg aus Candana hinzu. 6) Schichtet (dann) allen berühmten Weihrauch (dar)auf, verkleidet ihn damit dick von oben und verbrennt ihn. 7) Sammelt (schliesslich) die Śarīra, errichtet an einem Kreuzwege einen Stūpa (darüber, mein Andenken) zu ehren hängt Seidenstoffe auf und bewirkt damit, dass alle welche vorbeiwandern, den Stūpa Buddhas besuchen und sie sich liebend entsinnen des Tathāgata, des Königs der Lehre, der durch den (Heils)weg Aufklärung gibt, (dass) die Geborenen Glück und Segen erwerben, und sie es, wenn sie sterben, erreichen, in den Himmel aufzusteigen, soweit sie nicht die Erlösung erlangen."

ccc xxi, 1) Da sprachen all die Malla untereinander und sagten: "Wir wollen in die Stadt zurückkehren und zurüsten, was für die Beerdigung erforderlich ist: Weihrauch, Blumen, Karpāsa, Innen- und Aussensarg, duftendes Öl, und damit zusammen den weissen Wollstoff".

ccc xxi, 1) Da gingen all die Malla sogleich miteinander in die Stadt hinein, und nachdem sie das Erforderliche zugerüstet hatten, kehrten sie zum Heiligtume des Götterdiadems<sup>1041</sup> zurück. 2) Sie wuschen den Leib Buddhas mit reinem, duftendem warmem Wasser. 3) (Dann) wickelten sie seinen Leib ringsum mit neuem Karpāsa ein. 4) (Darauf) wickelten sie ihn der Reihe nach in fünfhundert Lagen feinen Wollstoffes ein. 5) (Dann) legten sie den Leib in einen Goldsarg, füllten ihn mit

1040) Die Shōgo-zo-Mss. haben statt dessen: des Buddha.

1041) Vgl. oben Anm. 1033.

duftendem Öle aus, hoben den Goldsarg auf und stellten ihn in einen zweiten, grösseren Aussensarg aus Eisen hinein. 6) Des weiteren umkleideten sie ihn aussen mit einem Aussensarg aus Candana-Holz. 7) Darauf schichteten sie allen namhaften Weihrauch.

cccxxiii, 1) Damals war da der Grossminister der Malla mit Namen Roja<sup>1042</sup>. 2) Der erfasste einen grossen Feuerbrand und wollte den Scheiterhaufen Buddhas anzünden. Doch das Feuer brannte nicht. 3) Es waren noch [all die]<sup>1043</sup> grossen Malla da, die traten der Reihe nach vor, seinen Scheiterhaufen anzuzünden. Wieder brannte das Feuer nicht.

cccxxiv, 1) Da sprach Anuruddha zu den Malla: "Lasst es sein Bewenden haben! Lasst es sein Bewenden haben, ihr Herren! Ihr seid dazu nicht imstande. 2) Dass das Feuer verlischt und nicht brennt, das ist die Absicht der Götter." 3) Da fragten die Malla weiter: "Aus welchem Grunde lassen die Götter das Feuer nicht brennen?" 4) (Darauf) sagte Anuruddha: "Das Feuer brennt nicht, weil Mahākāśyapa mit fünfhundert Schülern vom Reiche Pāvā kommt (28<sup>c</sup>). 5) Er ist jetzt unterwegs und will, ehe er noch verbrannt ist, den Leib Buddhas sehen. 6) Die Götter kennen seinen Willen<sup>1044</sup>, darum brennt das Feuer nicht." 7) (Da) sagten die Malla weiter: "Wir wünschen diesem Willen stattzugeben."

cccxxv, 1) Zu der Zeit ging Mahākāśyapa mit fünfhundert Schülern, vom Reiche Pāvā kommend, auf der Strasse. 2) Da traf er einen Nirgranthaputra, welcher eine Mandārava-Blüte in seiner Hand hielt. 3) Als da Mahākāśyapa den Nirgranthaputra von weitem gesehen hatte, ging er auf ihn zu und fragte ihn: "Woher kommst du?" 4) Er entgegnete: "Ich komme von Kuśinagara." 5) (Darauf) sagte weiter Kāśyapa: "Kennst du unseren Lehrer?" 6) Er entgegnete: "Ich kenne ihn." 7) Weiter fragte er: "Ist unser Lehrer am Leben?<sup>1045</sup>" 8) Er entgegnete: "Sieben Tage sind bislang vergangen, seit er dahin gegangen

1042) 路夷, ANESAKI, Pāli-chin. Wörterbuch, setzt diesen Namen mit Roja gleich. Es bleiben da aber lautliche Schwierigkeiten, man gehe denn von einer Magadhischen Nominativform loe aus. Sonst bliebe wegen des auslautenden -i nur noch die eine Möglichkeit, anzunehmen, dass die Namensform einer zentralasiatischen Aussprache des Namens auf -a entnommen ist. Es könnte aber auch eine prakritische Entsprechung für ruci: rui zugrunde liegen.

1043) Die eingeklammerten Worte stehen nur in SYM. Die anderen Texte wären zu übersetzen: es waren noch weitere grosse Malla da ...

1043a) Vgl. Anm. 1029.

1044) 意 manas (?).

1045) Wörtlich: besteht, existiert er.

ist. Von dort kommend habe ich diese himmlische Blume bekommen." 9) Als Kāśyapa das gehört hatte, war er bekümmert<sup>1046</sup> und nicht erfreut. 10) Als da die fünfhundert Bhikṣu hörten, dass Buddha dahingegangen sei, weinten sie alle kläglich, sie wälzten sich (auf der Erde) herum, schrieten auf und konnten sich gar nicht fassen. 11) Unter verhaltenen Tränen sprachen sie (dann): "Wie schnell, ach! ist der Tathāgata dahingegangen! Wie geschwind, ach! ist der Erhabene dahingegangen! Wie hurtig, ach! versinkt die grosse Lehre und wird umwölkt! 12) Der Oberste der lebenden Wesen ist zu Grunde gegangen, das Auge der Welt erloschen." 13) Es war gerade so wie wenn ein grosser Baum mit der Wurzel ausgerissen wird, die Äste zerbrechen, (oder) auch, wie wenn geköpfte Schlangen sich ringeln, hin und herzappeln und nicht wissen, wie sie sich (mit dem Kopfe) wieder vereinigen (können).<sup>1047</sup>

cccxxvi, 1) Da war in jener Gemeinde ein Sprössling der Śākya mit Namen Upananda<sup>1048</sup>, der tat den Bhikṣu Einhalt und sprach: "Grämt euch nicht! 2) (Nun) der Erhabene dahingegangen ist, erlangen wir unsere Selbstherrlichkeit. 3) Er sagte alleweil<sup>1049</sup>: 'Dieses sollt ihr betreiben, dies sollt ihr nicht betreiben!' 4) Von jetzt an tun wir hinfort, was wir wollen."

cccxxvii, 1) Als Kāśyapa das gehört hatte, war er bekümmert, nicht erfreut, und sprach zu den Bhikṣu: "Macht rasch Gewand und Almosentopf fertig, es ist Zeit, nach dem Paar Bäume zu gehen, (auf dass wir,) solange er noch nicht verbrannt ist, den Leib Buddhas können zu sehen bekommen."

cccxxviii, 1) Als da die Bhikṣu die Worte Mahākāśyapas gehört hatten, da standen sie sogleich von ihren Sitzen auf und gingen im Gefolge des Kāśyapa nach Kuśinagara. 2) Sie setzten über das Wasser des Flusses Hiraṇyavatī<sup>1050</sup> über und kamen zum Heiligtume des Götterdiadems.

1046) 悵.

1047) Vgl. oben Anm. 1021.

1048) 跋 (拔) 難陀. Vgl. ANESAKI, Pāli-chin. Namenwörterbuch, s. v. Im Pāli (xvi, 6, 20) heisst er Subhadda.

1049) Ich übersetze nach der Lesart SYM.

1050) Diese Lesart ist nur im Ming-Texte erhalten. Leider ermöglicht es die Art, wie in Anm. 16 (Taishō-Tripiṭaka S. 28) die Lesarten angegeben sind, nicht, sich ein klares Bild von der Textüberlieferung zu machen. Es scheint aber so zu sein, dass aus der Hiraṇyavatī schliesslich die Nairāṇjanā geworden ist (尼連禪河). Diese Lesart des Textes ist sicher zu verwerfen.

cccxxix, 1) Zu Ānanda hingekommen erkundigten sie sich nach seinem Befinden, dann blieben sie ihm zur Seite stehen und sprachen zu ihm: "Wir möchten dem Śarīra (Buddhas) einmal einen Besuch abstatten<sup>1051</sup>. 2) Wie (stehts)? Könnten wir ihn zu sehen bekommen, solange er noch nicht verbrannt ist? 3) (Darauf) entgegnete Ānanda: "Obschon er noch nicht verbrannt ist, ist es (doch) schwierig, ihn wieder zu sehen. 4) Warum ist das der Fall? 5) Buddhas Leib ist bereits mit duftendem, warmem Wasser gewaschen. 6) Er ist in Karpāsa eingewickelt. 7) Man hat ihn der Reihe nach mit fünfhundert Lagen feinen Wollstoffes eingewickelt. 8) Man hat ihn in einem goldenen Sarge verwahrt, den hat man in einen Aussensarg aus Eisen gestellt. 9) Des weiteren umkleidet ihn aussen ein Aussensarg aus duftendem Candana-Holz. 10) (Darum) meine ich, dass es schwierig sein wird, dass Buddhas Körper noch einmal geschaut werden kann."

11) Als Kāśyapa zum dritten Male<sup>1051a</sup> gebeten hatte, entgegnete Ānanda wie beim ersten Male: "Ich meine, dass es schwierig sein wird, Buddhas Leib noch einmal zu sehen zu bekommen."

cccxxx, 1) Da ging Mahākāśyapa auf den duftenden Scheiterhaufen zu. 2) Da streckte Buddhas Leib aus dem zweiten Aussensarg<sup>1052</sup> paarig seine beiden Füße heraus. 3) Die Füße hatten eine (von der früheren) abweichende Farbe.

cccxxxi, 1) Nachdem Kāśyapa das gesehen hatte, fragte er verwundert den Ānanda: "Buddhas Körper (war) goldfarbig, aus welchem Grunde sind die Füße (an Farbe) verschieden geworden?" (29<sup>a</sup>). 2) (Darauf) entgegnete Ānanda: "Vordem war eine alte Mutter da, welche in klagender Trauer vor ihm (kniete und) mit ihren Händen Buddhas Füße rieb, (wobei) ihre Tränen darauf fielen. 3) Daher ist die Farbe (gegen früher) verschieden geworden."

cccxxxii, 1) Als Kāśyapa das gehört hatte, war er wieder ganz und gar nicht erfreut. 2) Sogleich erwies er, gegen den duftenden Scheiterhaufen gewandt, dem Śarīra Buddhas seine Verehrung. 3) Da brachten die Gemeinden in ihren vier Klassen<sup>1053</sup> und in der Höhe die Götter zu gleicher Zeit ihre Verehrung dar. 4) Da waren plötzlich die Füße Buddhas unsichtbar.

cccxxxiii, 1) Da umschritt Mahākāśyapa den Scheiterhaufen dreimal und sprach die Verse:

1051) 我等欲一而觀舍利。

1051a) 至三 entspricht eigentlich Pāli yāva tatiyaṃ. Vgl. Anm. 901.

1052) Lesart SYM: Innensarg.

1053) Mönche, Nonnen und Laienanhänger beiderlei Geschlechtes.

- 2) "All die Buddha sind unvergleichlich<sup>1054</sup>,  
Ihr edles Wissen kann nicht (genug) gepriesen werden.  
Vor ihrem unvergleichlichen<sup>1055</sup> edlen Wissen<sup>1056</sup>,  
Verneige ich mich zur Verehrung jetzt mit dem Kopfe bis zur  
Erde.
- 3) Vor dem unvergleichlichen<sup>1057</sup> Śramaṇa,  
Dem allerhöchsten, der ohne Fehl und Schmutz ist,  
Dem Muni, der die Verzweigungen<sup>1058</sup> der Sinneslust zerstört  
hat,  
Dem grossen Lehrer, der von Göttern und Menschen geehrt  
wird,  
Dem ersten Helden inmitten der Menschen  
Verneige ich mich jetzt zur Verehrung mit meinem Kopfe bis  
auf die Erde.
- 4) Der in seinem asketischen Tun<sup>1059</sup> keinen Gefährten hat<sup>1060</sup>,  
Der befreit von den Bindungen (an die Welt)<sup>1061</sup> die Menschen  
lehrte,  
Der unbefleckt<sup>1062</sup>, unbeschmutzt<sup>1063</sup> ist,  
(Vor ihm) verneige ich mich mit meinem Kopfe auf die Erde,  
(ihm,) dem allerhöchsten Führer.
- 5) (Der, bei dem) die Unreinheit der drei (Arten) Unreinheit<sup>1064</sup>  
zu Ende ist,

1054) 無等 = asamasama.

1055) asama 無等.

1056) Möglich auch ist es zu übersetzen: vor den unvergleichlichen, edlen Wissen-  
den ...

1057) asamasama. Vgl. Anm. 1054.

1058) 愛枝. Übersetzung unsicher, ich kann den indischen Ausdruck nicht angeben.  
Sinneslust = kāma.

1059) duṣkaracaryā.

1060) 等侶. Vgl. Asia Major x, 348.

1061) 離著. Ich fasse 著 als Wurzel sañj. Vgl. Anm. 994.

1062) anupalīpta, asaṃkliṣṭa, ROSENBERG, Introduction, s. v. 無染. Vgl. Anm. 994.

1063) vimala. 無垢塵.

1064) 三垢(垢) = 三毒 = 三根: lobha, dveṣa, moha.



Sich freut am Wandel im Leeren<sup>1065</sup>,  
 Der ohne Zweiten ist<sup>1066</sup>, ohne seinesgleichen<sup>1067</sup>,  
 (Vor dem) verneige ich mich mit meinem Kopfe auf die Erde,  
 der die zehn Kräfte besitzt<sup>1068</sup>, dem Geehrten<sup>1069</sup>.

- 6) Der Gebenedeite<sup>1070</sup> ist (als) der Allerhöchste  
 Geehrt unter den Geehrten der Menschen<sup>1071</sup>.  
 Der die vier Wahrheiten<sup>1072</sup> (in der Erleuchtung) erkannt hat  
 und (dadurch) beruhigt ist<sup>1072a</sup>,  
 (Vor ihm) verneige ich mich mit meinem Kopfe auf die Erde,  
 (ihm, der) den Frieden<sup>1073</sup> kennt.
- 7) Der unter den Śramaṇa der Allerhöchste<sup>1074</sup> ist,  
 (Der die Menschen) zurückwendet vom Bösen und (sie) ins  
 Rechte eintreten lässt,  
 Der Erhabene, der das friedvolle Erlöschen<sup>1075</sup> spendet,  
 (Vor ihm) verneige ich mich mit meinem Kopfe auf die Erde,  
 der offensichtlich seine Spur<sup>1076</sup> hinterlässt.
- 8) Der ohne Kasteiung<sup>1077</sup>, ohne Fehl<sup>1078</sup>,

Dessen Herz auf Abgeklärtheit gerichtet ist<sup>1079</sup>,  
 Der durch (seine) Läuterung<sup>1080</sup> allen Schmutz entfernt hat,  
 (Vor ihm) verneige ich mich mit meinem Kopfe auf die Erde,  
 dem Fleckenlosen, Hochgeehrten<sup>1081</sup>.

- 9) Dessen Auge der Weisheit ohne Grenze ist und ohne Mass,  
 Der den erhabenen Ruhm der Nichtsterblichkeit besitzt<sup>1082</sup>,  
 Der Wunderbare<sup>1083</sup>, der schwer zu denken ist,  
 (Vor ihm) verneige ich mich mit meinem Kopfe auf die Erde,  
 (Ihm, der) ohne Gleichen ist.
- 10) Er brüllte wie der Löwe,  
 Welcher im Walde nicht hat, was er fürchtet,  
 Der den Māra gedemütigt hat, über die vier Kasten<sup>1084</sup> hinaus-  
 gekommen ist,  
 (Vor ihm) verneige ich mich deshalb mit meinem Kopfe auf  
 die Erde."

cccxxxiv, 1) Nachdem Mahākāśyapa, der grosse übernatürliche  
 Macht<sup>1085</sup> besass, mit den vier übernatürlichen geistigen Vermögen des  
 Arhant<sup>1086</sup> ausgerüstet war, diese Gāthā gesprochen hatte, da entflammte  
 der Scheiterhaufen Buddhas unangezündet von selbst. 2) (Da) sprachen  
 all die Malla zueinander: "Jetzt brennt das Feuer wild, wenn die Feuers-  
 brunst (noch) zunimmt, ist ihr schwer Einhalt zu tun. 3) Indem sie den  
 Śarīra verbrennt, kann sie ihn leicht vernichten. 4) Wo soll man Wasser  
 suchen, sie auszulöschen?" 5) Da war an der Seite des Scheiterhaufens  
 Buddhas die Baumgottheit<sup>1087</sup> (der)<sup>1088</sup> Śāla-Bäume, welche aufrichtig an

1079) 寂定. 佛學大辭典 1901 b. Wörtlich: "ruhige Festigkeit", bezeichnet die  
 Freiheit von Wahn.

1080) 練除. Zu 練 vgl. ROSENBERG, Introduction, wo es auch als Entsprechung für  
 bhāvita belegt ist. So fasse ich den Ausdruck hier. Eigentlich: Durch sich Trainieren,  
 Üben entfernen.

1081) nātha (尊).

1082) Ich lese mit Shōgo-zō-Mss. und SYM. 威. 甘露 = amṛta.

1083) adbhuta.

1084) 四姓. Var.: 四姓. Was dies bedeutet, weiss ich nicht.

1085) 威德.

1086) paṭisaṃbhidā. 四辯. Vgl. 佛學大辭典 792 b.

1087) 樹神.

1088) Oder auch: eines.

1065) 空寂 = śūnya, Mahāvīyutpatti, herg. von SAKAKI, 1192.

1066) advitiya. Vgl. Anm. 929.

1067) 無等 (德) 匹. Vgl. Asia Major x, 336.

1068) daśabala.

1069) 尊, nātha.

1070) Mit Yüan- und Ming-Texten ist 善逝 = sugata zu lesen.

1071) dvipada.

1072) catvāryāryasatyāni.

1072a) Meine Übersetzung von 止息 beruht auf Mahāvīyutpatti, herausg. von SAKAKI,  
 Nr. 54, wo 能 || = śamitṛ ist.

1073) 安隱 = kṣema.

1074) anuttara.

1075) 寂滅 = Nirvāṇa. Vgl. oben Anm. 986.

1076) 洪然迹. Vielleicht auch: tief eingepägt.

1077) 無熱. Übersetzung hier unsicher. Ich vermute, dass tapas dahinter steckt,  
 doch ist dies zweifelhaft. Vgl. ROSENBERG, Introduction, s. v.

1078) 瑕惡.

den (Heils)weg Buddhas glaubte. 6) Die löschte geschwind mit ihrer göttlichen Kraft<sup>1089</sup> das Feuer des Scheiterhaufens Buddhas.

cccxxxv, 1) Da sprachen die Malla (29<sup>b</sup>) wiederum unter sich: "Was es zwölf Yojana im Umkreise dieses Kuśinagara an duftenden Blumen gibt, (das) soll alles abgepflückt werden, um den Śarīra damit zu ehren." 2) (Daraufhin) gingen sie schnell an die Seiten der Stadt und nahmen alle duftenden Blumen, um sie zur Ehrung zu verwenden.

cccxxxvi, 1) Als da die Bevölkerung der Malla des Reiches Pāvā gehört hatte, dass Buddha bei dem Paar Bäume dahingegangen wäre, da sprachen sie alle in Gedanken bei sich: "Jetzt geziemt es sich für uns, hinzugehen und um einen Teil der Śarīra zu bitten, um selbst auf unserem Grund und Boden einen Stūpa zu seinen Ehren zu errichten." 2) Da erliessen all die Malla im Reiche Pāvā sogleich den Befehl im Reiche, das viergliedrige Heer aufzustellen: Elefantenkorps, Reiterei, Streitwagenkorps und Fussvolk. 3) Nach Kuśinagara sandten sie einen Boten zu bestellen: "Wir hörten, dass Buddha, der Erhabene, hier halt machte und dahingegangen ist. 4) Er war auch unser Lehrer, (auch wir) verehrten ihn in liebendem Herzen. 5) Wir kommen, einen Teil der Knochen zu erbitten. Wir werden in unserem Reiche zu seinen Ehren einen Stūpa (darüber) errichten." 6) (Darauf) entgegnete der König von Kuśinagara: "So ist es, so ist es. Wahr ist, was die Herren<sup>1090</sup> sagen. 7) Nur — der Erhabene ist in diesem Lande herabgestiegen und hier ist er dahingegangen. 8) (Darum) werden (wir), Beamte und Volk im Reiche, selbst die Ehrung darbringen. 9) Nehmt Abstand, euch zu bemühen, ihr Herren! Ihr könnt keinesfalls einen Teil der Śarīra bekommen<sup>1091</sup>."

cccxxxvii, 1) Als da die Bevölkerung der Buli<sup>1092</sup> des Reiches Tṣo-lo-p'o<sup>1093</sup>, die Bevölkerung der Koliya<sup>1094</sup> aus dem Reiche Rāmāgrāma<sup>1095</sup>, die Menge der Brāhmaṇa aus dem Reiche Veṭhadīpa<sup>1096</sup>, die Bevölkerung

des Geschlechtes der Śākya aus dem Reiche Kapilavastu, die Bevölkerung der Licchavi aus dem Reiche Vaiśālī und der König von Magadha Ajātaśatru hörten, dass der Tathāgata in Kuśinagara zwischen dem Paar Bäume dahingegangen wäre<sup>1097</sup>, sprachen sie alle bei sich in Gedanken: "Jetzt geziemt es sich für uns, hinzugehen und um einen Teil der Śarīra zu bitten." 2) Da erliessen die Könige all der Länder, Ajātaśatru und so weiter, sogleich einen Befehl in ihrem Reiche, das viergliedrige Heer aufzustellen: Elefantenkorps, Reiterei, Streitwagenkorps und Fussvolk. 3) Sie rückten vor und setzten über die Gaṅgā über. 4) Sogleich befahl er<sup>1098</sup> dem Brāhmaṇa mit Familiennamen "Duft"<sup>1099</sup>: "Geh du in meinem Namen nach Kuśinagara und hingekommen frag die Malla, ob ihr Befinden unbeschwert, sie wohlauf und gut bei Kräften sind. 5) Ich und die Ehrenwerten, (wir) ehren und achten uns alle gegenseitig, die Nachbargebiete sind freundlich zu mir, und es hat keinen Streit gegeben. 6) Ich habe gehört, dass der Tathāgata im Reiche der Herren dahingegangen ist<sup>1099a</sup>. 7) Da es nur der allerhöchst Geehrte ist, den ich in Wahrheit vergöttere, so bin ich von weither gekommen, einen Teil der Knochen zu erbitten. 8) Nach meiner Rückkehr in mein Land will ich ihm zu Ehren einen Stūpa (darüber) errichten. 9) Wenn ihr es mir gebt, gebe ich den Herren die geschätztesten Kostbarkeiten des ganzen Reiches und verehere sie ihnen."

cccxxxviii, 1) Nachdem da der Brāhmaṇa mit Familiennamen "Duft" die Weisung des<sup>1100</sup> Königs empfangen hatte, ging er sogleich in die Stadt und sprach zu den Malla: "Der König von Magadha schickt (mich) und lässt euch Unermessliche<sup>1101</sup> fragen, ob euer Befinden unbeschwert ist, ihr wohlauf und gut bei Kräften seid. 2) Ich und die Ehrenwerten, (wir) ehren und achten uns alle gegenseitig, die Nachbargebiete sind freundlich zu mir, und es hat keinen Streit gegeben. 3) Ich habe gehört, dass der Tathāgata im Reiche der Herren dahingegangen ist. 4) Da es nur der allerhöchst Geehrte ist, den ich in Wahrheit vergöttere, so bin ich von weither gekommen, einen Teil der Knochen zu erbitten. 5) Nach meiner Rückkehr in mein Land will ich ihm zu Ehren einen Stūpa (darüber) errichten. 6) Wenn ihr es mir gebt, (29<sup>c</sup>) gebe

1089) 神力.

1090) So lesen die Shōgo-zō-Mss. und SYM. Gedruckter Text: was ihr sagt.

1091) So SYM. Die übrigen Texte haben einfach: Steht ab, euch zu bemühen, ein Teil der Śarīra kann nicht bekommen werden.

1092) 跋離. Pāli xvi, 6, 24: Buli, Bhūli.

1093) 遮羅頰 wird von AKANUMA in seinem Pāli-chinesischen Wörterbuche als lautliche Umschrift für Allakappa aufgefasst. So wie die Dinge liegen, ist diese Gleichung sehr unsicher, um nicht zu sagen unmöglich. cccxlv, 2) steht dafür 遮羅.

1094) 拘利.

1095) 羅摩伽.

1096) 毘舍提國. Es liegt kein Übersetzungsfehler bei mir vor, der Text liest so! Pāli xvi, 6, 24: Veṭhadīpako brāhmaṇo.

1097) 取滅度, Vgl. oben Anm. 889.

1098) Dass hier 'er' zu ergänzen sei, scheint sich aus dem Weitergange der Erzählung herauszustellen. Vgl. cccxxxviii, 1).

1099) 香. Pāli xvi, 6, 25: Doṇa.

1099a) 取滅度.

1100) Ergänzt nach dem folgenden Satze, aber trotzdem unsicher.

1101) 無量 = aprameya. Ich kann den Ausdruck in dieser Verwendung nicht erklären.

ich den Herren die geschätztesten Kostbarkeiten des ganzen Reiches und verehere sie ihnen." 7) Da entgegneten all die Malla dem "Duft" und sprachen: "So ist es, so ist es. Wahr ist, was (dein) Herr sagt. 8) Nur — der Erhabene ist in diesem Reiche herabgestiegen und hier dahingegangen. 9) (Darum) werden (wir,) Beamte und Volk, selbst in (diesem) Reiche die Ehrung darbringen. 10) Nehmt Abstand, euch zu bemühen, ihr Herren! Ihr könnt keinesfalls einen Teil der Śarīra bekommen."

cccxxxix, 1) Da versammelten die Könige aller Reiche sogleich ihre Minister und alle miteinander hoben die Beratung an und sprachen die Verse:

- 2) "Wir sind friedlich<sup>1102</sup>,  
Von weither gekommen neigen wir in Verehrung unser Haupt.  
Mit bescheidener Rede bitten wir um einen Teil.  
Wenn er nicht gegeben wird,  
Sind die vier Heere hier.  
Wir sparen unser Leben nicht.  
Wird unsere Absicht nicht erreicht,  
Werden wir (ihn) mit Gewalt nehmen."

ccxli, 1) Da versammelte Kuśinagara sogleich seine Minister und alle miteinander pflegten sie Rates und sprachen mit einer Gāthā zur Antwort:

- 2) "Steht ab, euch zu bemühen, ihr Herren!  
Ihr geruhet, in Verehrung euer Haupt<sup>1103</sup> zu neigen.  
Die vom Tathāgata nachgelassene Gestalt  
Wagen wir nicht, euch zu überlassen.
- 3) Wünschen jene die Waffen aufzunehmen —  
Wir haben ihrer hier auch.  
Bis zum Ende unseres Lebens (werden) wir gegen euch  
kämpfen,  
Wir fürchten uns nicht davor."

cccxli, 1) Da klärte der Brāhmaṇa mit dem Familiennamen "Duft" die Leute auf und sprach: "Ihr Ehrenwerten! Lange Zeit hindurch<sup>1104</sup> habt ihr Buddhas Weisungen und Gebote empfangen, mit dem Munde die

Worte der Lehre zu rezitieren und mit dem Herzen euch dem zuzuwenden, durch Menschlichkeit (andere) zu bekehren. 2) Alle Lebewesen sollten ewig dessen eingedenk sein, das Glück zu wünschen. 3) Wie könnt ihr euch da um Buddhas Śarīra streiten und gegenseitig auf den Tod verletzen? 4) Wollt ihr mit der nachgelassenen Gestalt Buddhas grossen Nutzen stiften<sup>1105</sup>, dann dürfen die Śarīra jetzt bloss verteilt werden." 5) Das hiessen alle gut. 6) Geschwind pflegten sie wieder Rates und sprachen: "Wer kann sie teilen?" 7) (Da) sagten alle: "Der Brāhmaṇa mit Familiennamen "Duft." Da seine Menschlichkeit und Weisheit sich die Wage halten, kann man sie ihn teilen lassen."

cccxlii, 1) Da befahlen die Könige aller Reiche sogleich dem "Duft": "Teile du für uns Buddhas Śarīra und mache acht gleiche Teile!" 2) Nachdem da der "Duft" die Worte der Könige<sup>1105a</sup> vernommen hatte, ging er zu den Śarīra hin. 3) Er verneigte sich vor ihnen mit dem Kopfe zur Erde, darauf ging er langsam vorwärts, nahm Buddhas oberen Schneidezahn und legte ihn abgesondert beiseite. 4) Schnell schickte er (den?) Gesandten. Er übergab ihm Buddhas oberen Schneidezahn, (damit) zum König Ajātaśatru zu gehen, und sprach zu dem Gesandten: "Sag du in meinem Namen höheren Ortes: 'Grosskönig! Ist dein Befinden unbeschwert, bist du wohlauf und gut bei Kräften? Die Śarīra sind noch nicht gekommen. (Willst) du die Unermesslichen<sup>1106</sup> einen Augenblick warten (lassen?) 6) Jetzt händigte ich dem Gesandten den oberen Schneidezahn Buddhas aus, (dem) könnt ihr (einstweilen) zusammen eure Ehrung darbringen, damit die getröstet werden, welche auf den Zehen stehend ausschauen (nach den Reliquien). 7) Zur Zeit, da der Morgenstern aufgegangen ist, werden die Śarīra ausgeteilt sein, und ich selbst werde sie euch schicken."

cccxlili, 1) Als da der Gesandte die Worte des "Duft" entgegengenommen hatte, ging er sogleich zum König Ajātaśatru hin und sprach: "Der Brāhmaṇa mit Familiennamen "Duft" schickt mich und lässt die Unermesslichen fragen, ob ihr Befinden unbeschwert, sie wohlauf und gut bei Kräften sind. (30<sup>a</sup>) 2) Die Śarīra sind noch nicht gekommen, (willst) du die Unermesslichen einen Augenblick warten (lassen)? 3) Jetzt händigte ich dem Gesandten den oberen Schneidezahn Buddhas aus, (dem) könnt ihr (einstweilen) zusammen eure Ehrung darbringen, damit die getröstet werden, welche auf den Zehen stehend ausschauen (nach den Reliquien). 4) Zur Zeit, da der Morgenstern aufgegangen ist, werden die Śarīra ausgeteilt sein, und ich selbst werde sie euch senden."

1105) Shōgo-zō-Mss.: Wodurch die ... Gestalt ... grossen Nutzen stiftet (, ist dies, dass) die śarīra jetzt bloss verteilt werden.

1105a) Mehrzahl hier sicher.

1106) Vgl. oben Anm. 1101.

1102) Ich lese wie die Shōgo-zō-Mss.

1103) 屈辱拜首.

1104) 異夜 = dirgharātram.

cccxliv, 1) Da empfing der "Duft" mit einem Krüge über einen Stein (an Gewicht<sup>1107</sup>). 2) Sogleich teilte er die Śarīra. 3) Nachdem er acht gleiche Teile gemacht hatte, sagte er zu den Leuten allen: "Ich bitte, ihr alle wollet über diesen Krug beraten, dass er mir gegeben werde. 4) Ich möchte selber bei meinem Hause einen Stūpa (darüber) zu Ehren (Buddhas) errichten." 5) (Darauf) sprachen alle: "Du bist weise! Dies ist: die rechte Zeit kennen." 6) Sogleich verstatteten es alle miteinander, dass er ihm gegeben würde.

cccxlv, 1) Da waren die Leute aus dem Dorfe Pippala<sup>1108</sup>, die sprachen zu der Menge Leute: "Wir ersuchen um die in die Erde eingebrannte Asche<sup>1109</sup>, (darüber) einen Stūpa zu Ehren (Buddhas) zu errichten." 2) (Darauf) sagten alle: "Wir geben sie euch."

cccxlvii, 1) Als da die Leute aus Kuśinagara ihr Teil Śarīra erhalten hatten, errichteten sie sogleich in ihrem Lande einen Stūpa zu Ehren (Buddhas). 2) Nachdem die Leute aus der Stadt<sup>1110</sup> Pāvā, die Stadt Ṭṣā-lo, die Stadt Rāmagrāma, die Stadt Veṭhadīpa, die Stadt Kapilavastu, die Stadt Vaiśālī, und der König Ajātaśatru aus dem Reiche Magadha ihren Śarīra erhalten hatten, kehrten sie alle in ihr Reich zurück und errichteten einen Stūpa zu Ehren (Buddhas). 3) Der Brāhmaṇa mit Familiennamen "Duft" kehrte mit dem Śarīrakrüge zurück und errichtete einen Stūpa. 4) Die Leute aus dem Dorfe Pippala kehrten mit der in die Erde eingebrannte Asche zurück und errichteten (darüber) einen Stūpa.

cccxlviii, 1) Zu eben der Zeit errichtete man (über) den Śarīra Buddhas acht Stūpa, der neunte war der Krug-Stūpa, der zehnte der Aschen-Stūpa. Der elfte war der Haarstūpa aus der Zeit seiner Geburt<sup>1111</sup>.

cccxlvi, 1) Zu welcher Zeit wurde Buddha geboren<sup>1112</sup>? Zu welcher Zeit erlangte er die völlige Erleuchtung? Zu welcher Zeit ging er dahin? 2) Zur Zeit, da das Sternbild Puṣya aufging, wurde er geboren; beim Aufgange des Sternbildes Puṣya wanderte er aus dem Hausleben aus; beim Aufgange des Sternbildes Puṣya vollendete er die Erleuchtung; beim Aufgange des Sternbildes Puṣya ging er dahin.

1107) 以一瓶受(一)石許. Stein und tan sind dem Gewichte nach nicht gleich. Zur Teilung der Reliquien vgl. Przyłuski, *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, iv, 353.

1108) Pāli xvi, 6, 26: pipphalivaniyā Moriyā.

1109) Pāli xvi, 6, 26: aṅgāra.

1110) 國, oder: Reich.

1111) Welcher Stūpa ist das?

1112) SYM fügen hier zu: Zu welcher Zeit wanderte er aus dem Hausleben aus?

Im Kommentar zum "roten Texte" heisst es: Unter den Fragen müsste vorhanden sein: 'Zu welcher Zeit verliess er das Hausleben', doch (diese Frage) fehlt gleichermassen in allen Texten.

cccxliv, 1) Auf welche Weise<sup>1113</sup> wurde der Geehrteste unter den Menschen<sup>1114</sup> geboren?

Auf welche Weise zog er aus dem Urwalde Leid aus?

Auf welche Weise erlangte er die allerhöchste Erleuchtung?

Auf welche Weise trat er in die Stadt des Nirvāṇa ein?

2) Unter dem Gestirn Puṣya wurde der Geehrteste unter den Menschen geboren,

Unter dem Gestirn Puṣya zog er aus dem Urwalde Leid hinaus,

Unter dem Gestirn Puṣya gewann er die allerhöchste Erleuchtung,

Unter dem Gestirn Puṣya trat er ein in die Stadt des Nirvāṇa.

3) Am achten Tage wurde der Tathāgata geboren,

Am achten Tage verliess er das Hausleben,

Am achten Tage vollendete er die Erleuchtung,

Am achten Tage ging er dahin.

4) Am achten Tage wurde der Geehrteste unter den Menschen geboren<sup>1114</sup>,

Am achten Tage zog er hinaus aus dem Urwalde Leid,

Am achten Tage vollendete er die allerhöchste Erleuchtung,

Am achten Tage trat er in die Stadt des Nirvāṇa ein.

5) Im zweiten Monate wurde der Tathāgata geboren,

Im zweiten Monate zog Buddha aus dem Hausleben aus,

Im zweiten Monate vollendete er die Bodhi,

Im zweiten Monate wandte er sich dem Nirvāṇa zu<sup>1115</sup>.

6) Im zweiten Monate wurde der Geehrteste der Menschen geboren,

Im zweiten Monate zog er aus dem Urwalde Leid heraus,

Im zweiten Monate erreichte er die allerhöchste Erleuchtung,

Im zweiten Monate trat er in die Stadt des Nirvāṇa ein. (30<sup>b</sup>)

1113) 何等.

1114) dvipada und nātha.

1115) 取涅槃. Zu Beginn der Verszeile ist sicher die Lesart SYM aufzunehmen.

- 7) Śāla-Blüten (waren) viele,  
Der Schein verschiedenartigen Lichtes leuchtete<sup>1116</sup>,  
An dem Orte, wo er ursprünglich geboren wurde<sup>1117</sup>,  
Ging der Tathāgata dahin<sup>1118</sup>.
- 8) Er, der gross an Mitleid ist, ging ins Parinirvāṇa ein,  
Der von vielen Menschen gepriesen, gerühmt und verehrt  
wurde.  
Abschliessend ist er jenseits<sup>1119</sup> aller Fährnisse,  
Er ist entschieden im Nirvāṇa<sup>1120</sup>.
4. Kapitel des von Buddha verkündeten langen Āgama.

DAS BRAHMAJĀLASŪTRA DES CHINESISCHEN  
DIRGHĀGAMA

VERDEUTSCHT VON  
FRIEDRICH WELLER  
UNIVERSITÄT LEIPZIG

VORWORT

In der Hoffnung, es möge mir vergönnt sein, eine vor Jahren begonnene Arbeit gar durchzuführen, verdeutsche ich auf den folgenden Seiten zunächst die chinesische Übersetzung des Brahmajālasūtra, wie es im Dirghāgama steht und im Taishō-Tripitaka Band I, S. 88 b–94 a, abgedruckt ist.

Die nötigen Nachrichten, die Zeit des Werkes und seine Übersetzer betreffend, findet man in Bunyiu Nanjios Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, Oxford 1883, unter Nr. 545, sowie auf den Spalten 405 und 408 unter den Nrn. 58 und 61; ferner im Hōbōgirin, Tokyo 1931, S. 129 b unter dem Titelkopfe Butsudayasha und S. 140 a unter [Jiku]-Butsunen.

Diese chinesische Textform fällt in den gleichen Strom der Überlieferung des Werkes wie die im Dīghanikāya und die tibetische Wiedergabe, wenn die drei Textgestaltungen auch nicht gleich sind.

Die etwa 200 Jahre ältere chinesische Übersetzung des Brahmajālasūtra, welche B. Nanjio im angegebenen Kataloge unter Nr. 554 verzeichnet – sie ist im Taishō-Tripitaka Band I, S. 264–270 veröffentlicht –, tut dies nicht. Die Angaben, welche deren Zeit und den Übersetzer angehen, kann man bei B. Nanjio auf Spalte 388 unter Nr. 18 nachlesen oder im Hōbōgirin auf S. 148 a unter dem Titelkopfe Shiken.

Diese Form des Brahmajālasūtra weicht im Wortlaute erheblich von den zuerst genannten drei Quellenschriften ab. Das lehrt schon ein Blick in den Beginn dieses Textes. Der lautet folgendermaßen:

«Von Buddha verkündeter Lehrtext der 62 philosophischen Theo-

1116) 光相。Vgl. oben Anm. 97, 205.

1117) Auch Übersetzung von Upavartana 本生處。

1118) 取滅度。

1119) Wörtlich: abschliessend ist er hinübergesetzt über alle Fährnis.

1120) 決定取滅度。

rien (*dr̥ṣṭi*) des Brahmajāla übersetzt von dem Upāsaka der Yūā-dschi (namens) Dschī-tjān.

So habe ich gehört :

Einmal wanderte Buddha im Reiche der Kuru umher zusammen mit einer großen Gemeinde von Bhikṣu, zusammen 1250 Mann.

Damals gingen der Sektierer Supriya und sein Schüler Brahmadata (der) Māṇava hinter Buddha und der Gemeinde seiner Bhikṣu her. Dabei zog der Sektierer Supriya auf zahllose Weisen über Buddha her und zog über seine Lehre her, den Saṅgha seiner Bhikṣu.

Sein Schüler Brahmadata (der) Māṇava (dagegen) pries auf zahllose Weisen Buddha und seine Lehre, den Saṅgha seiner Bhikṣu.

Lehrer und Schüler stritten sich bei der Gelegenheit miteinander in ihren Reden. Indem jeder für seine Person mißbilligte, was der (andere) sagte, wurde die ganze Zeit über miteinander gestritten, während deren sie hinter Buddha und dem Saṅgha seiner Bhikṣu hergingen.

Zu der Zeit kam Buddha aus dem Reiche der Kuru in das Reich Śrāvastī und machte da halt im Jetavana, dem Garten Anāthapiṇḍadas.

Da versammelten sich die Bhikṣu in der Predigthalle Kareri, setzten sich nieder und besprachen sich miteinander: Wie soll man zu dieser Geschichte Stellung nehmen? Die ganze Zeit über, welche der Sektierer Supriya und sein Schüler Brahmadata (der) Māṇava hinter Buddha und dem Saṅgha seiner Bhikṣu hergingen, wurde gestritten.

Dabei zog der Sektierer Supriya auf zahllose Weisen über Buddha und seine Lehre, den Saṅgha seiner Bhikṣu her.

Sein Schüler Brahmadata (der) Māṇava (dagegen) pries auf zahllose Weisen Buddha und seine Lehre, den Saṅgha seiner Bhikṣu.

Da hörte nun Buddha durch sein sich überallhin erstreckendes Gehör in der Ferne, daß sich die Bhikṣu in ihrer Erörterung miteinander über diese Geschichte besprachen.

Sogleich erhob sich Buddha da von seinem Sitze und begab sich in die Predigthalle. Dann setzte sich Buddha nieder, und Buddha fragte die Bhikṣu und sprach :

·Meine Anhänger! Ihr versammeltet euch in der Predigthalle Kareri. Worüber geht, was ihr erörtert?

Da sprachen die Bhikṣu zu Buddha und sagten: Wir versammelten uns vorhin und reden in unserer gemeinsamen Erörterung darüber, daß die ganze Zeit über, während deren der Sektierer Supriya und sein Schüler Brahmadata (der) Māṇava hinter Buddha und dem Saṅgha seiner Bhikṣu hergingen, gestritten wurde.

Dabei zog der Sektierer Supriya über Buddha und seine Lehre, den Saṅgha seiner Bhikṣu auf zahllose Weisen her.

Sein Schüler Brahmadata (der) Māṇava (dagegen) pries auf zahllose Weisen Buddha und seine Lehre, den Saṅgha seiner Bhikṣu.

Darauf sprach Buddha: Gut fürwahr, ihr Bhikṣu, ist es, wird eine Versammlung ständig zwei Dinge ausüben. Welcher Art sind die zwei? 1. die Lehre verkünden, 2. sie zu überdenken.

Dann unterwies Buddha die Bhikṣu:

Wenn es ihrer gibt, die über mich und meine Lehre, den Saṅgha meiner Bhikṣu herziehen, so ärgert ihr euch nicht und haltet den Kummer über das Böse in eurem Gedächtnisse fest.

Wenn es ihrer gibt, die über mich und meine Lehre, den Saṅgha meiner Bhikṣu herziehen, und ihr Verehrte ärgert euch darüber und seid bekümmert, dann gereicht euch das nur zum Ruin.

Ihr Bhikṣu! Wenn es ihrer gibt, die mich und meine Lehre, den Saṅgha meiner Bhikṣu preisen, so sollt ihr euch darüber nicht freuen noch auch traurig sein noch auch frohlocken. Davon habt ihr nur Nachteil.

Wenn es ihrer wiederum gibt, die über mich und meine Lehre, meine Bhikṣu herziehen, dann müßt ihr das in euren Gedanken abwägen und sagen: Was jener Mann sagt, ist keine höchst wahrhaftige Aussage. Diesen Tatbestand gibt es bei Buddha nicht.

Ihr Bhikṣu! Wenn es ihrer gibt, die mich und meine Lehre, den Saṅgha meiner Bhikṣu preisen, dann müßt ihr das erwägen und sagen: Diesen Tatbestand gibt es (bei Buddha) wirklich.

Und warum gilt das?

Geringen Wissens, wie sie sind, verfügen sie über nichts als die Sittengebote (*sīla*). Unvermögend, hoch gelehrt zu sein (*bahuśruta*), wie sie sind, preisen sie flink Buddha.

Da fragten die Bhikṣu Buddha und sprachen: Inwiefern verfügen sie geringen Wissens über nichts als die Sittengebote und preisen sie nicht hochgelehrt Buddha?

Darauf sprach Buddha: Die Leute sagen aus: Buddha tötet nichts Lebendes. Daß er sich in Haß verstricke, das gibt es nicht. Er nimmt Schwert und Stock nicht in die Hand. Er lehrt die Menschen gut zu sein. Teilnehmend bemitleidet er jedwedes (Lebewesen) bis (hinab) zu dem, was da an Arten der Raupen und Insekten herumkriecht.

Auch nimmt er anderen Leuten ihren Besitz nicht weg. Er wünscht nur Gaben zu verschenken und bleibt in seinem Herzen auch geschenkter Gaben eingedenk.

In seinem Tun hält er sich an die Lauterkeit. Er läßt Leute nicht in Konflikt mit dem Strafgesetze kommen. Er pflegt eines lauterer Brahmawandels. Er freut sich über einen lauterer Wandel. An den üblen Dingen der Liebeswünsche freut er sich nicht.

Auch spricht er nicht lügnerrisch. Was er sagt ist höchst wahrhaftig. Er freut sich der Ehrlichkeit, ist ohne Unwahrhaftigkeit. Die Leute der Welt glauben alle seinen Worten. Sie sind ohne verdeckten Sinn.

Auch ist er nicht unbesonnen (*muṣitasmṛti*).

Er gibt nicht doppelzünftig Reden weiter, um unter den Leuten Streit zu entfachen. Wenn es ihrer gibt, die sich streiten, findet er eine friedliche Lösung. Er stiftet in jedem Falle Frieden.

Er schmäht nicht. Auch hat er kein böses Mundwerk. Was er spricht, bewirkt, daß sich alle Leute darüber freuen. Er spricht nur gute, nicht täuschende Reden. Er weiß die rechte Zeit für die höchste Wahrheit. Unbeirrt (*amogha*) befolgt er die Lehre (*dharma*). Was er spricht ist sanft.

Er setzt sich nicht auf eine hohe, gute Bettstatt aus blumiger Seide.

Auch tut er kein Parfüm, (keine) Blumen an (oder: auch legt er keine duftenden Blumen an).

Er lauscht nicht Liedern und Tänzern.

Er trinkt keine alkoholischen Getränke.

Er legt nicht Gold, Silber, Perlen und Juwelen an.

Alleweil ißt er nach der Lehre und vernachlässigt die rechte Zeit dafür nicht.

Er hält sich keine männlichen und weiblichen Diener und Dienerinnen (oder Sklaven und Sklavinnen).

Er zerstört kein wachsendes Getreide.

Auch hält er sich keine Hühner, Schafe und Schweine.

Er besitzt keine feste Wohnung.

Auch markt und handelt er nicht.

Er führt keine Salto mortale aus.

Er betrügt die Leute nicht ums Geringste (wörtlich: um einen Zoll und einen Fuß) und plündert sie aus.

Ganz und gar begab er sich des Schwertes und des Stockes, die Menschen zu schlagen und ihnen Furcht einzujagen.»

Ich muß es hier dabei bewenden lassen, dieser einleitenden Geschichte noch anzufügen, daß der unmittelbar folgende Wortlaut sich neben die Ausführungen unter I B meiner Verdeutschung des Brahmajālasūtra im chinesischen Dīrghāgama stellt, das entspricht Dīghanikāya I 1, 11 Rhys Davidsscher Numerierung. Daß diese Textform, wie sie die älteste chinesische Übersetzung festhält, in die Überlieferungsgeschichte des Brahmajālasūtra gehört, dürften die voraufstehenden Mitteilungen daraus doch kenntlich machen. Sie lassen aber auch schon erkennen, daß der zugrunde liegende indische Text, der spätestens dem 1. Jh. n. Chr. entstammen muß, nicht unmittelbar in den gleichen Strom der Textüberlieferung des Brahmajālasūtra fallen kann, welchem die Pāli-Form, die indische Vorlage des Werkes im chinesischen Dīrghāgama und die der tibetischen Übersetzung miteinander angehören. Soviel wird immerhin klar. Wie diese beiden Überlieferungs-

stränge zueinander stehen, darüber weiß ich einstweilen nichts zu vermelden. Das ist beklagenswert. Denn daraus ergibt sich eine recht unbequeme Sachlage. Ist doch die Form des Brahmajālasūtra, welche in den Kanon zweier buddhistischer Schulrichtungen aufgenommen wurde, erst durch eine Übersetzung ins Chinesische aus dem beginnenden 5. Jahrhundert n. Chr. beglaubigt, während die anscheinend außerhalb kanonischer Bindung stehende Textform der Übersetzung Dschī-Tjāns rund 200 Jahre früher entstand. Es ist gewiß nicht so, daß eine ältere Übersetzung immer auch die ältere Quellschrift wiedergibt, die jüngere die spätere. Aber solange nicht festgestellt ist, welche der beiden Textformen die geschichtlich ältere darstellt, bleibt alles in der Schwebe, auch das Alter des jetzigen Dīghanikāya. Ich vermag diese lustige Frage zunächst nicht zu beantworten. Dies hat aber auch sein Gutes. Hoffe ich doch, daß inzwischen einer meiner Weggefährten meine auf den folgenden Seiten vorgelegte Verdeutschung des Brahmajālasūtra aus dem chinesischen Dīrghāgama dort berichtige und bereinige, wo ich keine abschließende Lösung vorzulegen vermochte.

#### ÜBERSETZUNG DES TEXTES

##### I. A. 1.

- a. So habe ich gehört:
- b. Einmal wanderte Buddha im Reiche Magadha<sup>1</sup> umher mit einer großen Gemeinde von Bhikṣu, 1250 Mann insgesamt.
- c. Inmitten der umherwandernden Leute ging er in den Bambushain<sup>2</sup> und hielt sich da, die Nacht zu verbringen, in der Königshalle<sup>3</sup> auf.
- d. Damals war da ein Brahmane mit Namen Schan-niān<sup>4</sup> geheißten. Schan-niāns Schüler hieß Brahmadata.

1. DN 1.1.1.: *antarā ca Rājagahaṃ antarā ca Nālandaṃ addhānamaggapattipanno hoti.*

2. 1.2.: *Ambalaṭṭhikā.* Chin.: *Veļurana.* Lesart TT, I, S. 88, Anm. 13: Bambusweiler. Vgl. auch Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, II, S. 928, Z. 2 von unten, *Ambalaṭṭhika.*

3. DN 1.2.: *rājāgāra.* Vgl. dazu Rhys Davids, *SBH II*, S. 2, Fußn. 1, und Franke, *Dīghanikāya*, S. 2, Anm. 3.

4. 善尼 = *Supriya* wie im Pāli. Vgl. Anm. 270.

- e. Lehrer und Schüler waren selbender immer Buddha gefolgt und hinter ihm hergegangen.
- f. Während aber der Brahmane Schan-niān auf zahllose Weisen<sup>5</sup> über Buddha, seine Lehre und den Saṃgha seiner Bhikṣu herzog, pries sein Schüler Brahmadata auf zahllose Weisen Buddha, seine Lehre und den Saṃgha seiner Bhikṣu.
- g. Von den beiden Leuten, Lehrer und Schüler, hegte jeder unterschiedliche Gedanken in seinem Busen, sie standen im Gegensatze zueinander<sup>6</sup>.
- h. Und warum das? Dies kam daher, daß sie verschiedener Veranlagung<sup>7</sup> waren, verschiedener Ansicht und verschiedener Neigung.

##### I. A. 2.

- a. Nachdem damals die gar vielen Bhikṣu auf dem Bettelgange um Essen gewesen waren, versammelten sie sich in der Beratungshalle<sup>8</sup> und erörterten<sup>9</sup> folgendes:
- b. Höchst wunderbar, höchst einzigartig<sup>10</sup> (ist es doch, welch) große übernatürliche Geisteskraft<sup>11</sup> der von der Welt Geehrte<sup>12</sup> besitzt! Er ist vollendet an Ehrfurcht gebietenden Vorzügen. Abschließend

5. DN 1.1.1.: *anekapariyāyena.* 多變 entspricht meist *upāya*. Andere Wortgleichung bezeichnet Nagao, *Sūtrālamkāra-Index*, II, S. 252.

6. DN 1.1.1.: *aññamañña ujuvipaccanikavādā.*

7. Bei der Wiedergabe des ersten chinesischen Wortes 異 und des dritten Ausdruckes 異也 mag ich den Nagel nicht mitten auf den Kopf getroffen haben. Jenem entspricht *āsevita*, *bhāvita*, *vāsana* (Rosenberg, *Vocabulary*, S. 379 a 26); *abhāsa*, *ucta*, *parijaya* (= *paricaya*?), *paribhāvita*, *vāsana*, *vāsana* (Nagao, *Sūtrālamkāra-Index II*, S. 205 a); diesem *bhajana*, *prema*, *āpta*, *niṣevita*, *upavas* (Rosenberg, *Vocabulary*, S. 422 a 12); *upāsita*, *niṣevana*, *pravās*, *saṃsevā*, *sev*, *sevā* (Nagao, *Sūtrālamkāra-Index II*, S. 219 a). Beim ersten entschied ich mich für *vāsana*. Das sind eigentlich die Eindrücke, welche aus dem vergangenen Leben zurückgeblieben das nächste bestimmen. Aus DN 1.3. läßt sich der ganzen chinesischen Wendung vielleicht *sattanaṃ nānādhimuttikataṃ* einigermassen an die Seite rücken.

8. DN 1.3.: *maṇḍalamāla.*

9. DN 1.3.: *ayaṃ saṅkhiyādhammo udapādi.*

10. DN 1.3.: *acchariyaṃ* und *abbhutaṃ.*

11. 殊異 *ṛddhibala.*

12. Wortmäßig entspricht wohl am meisten *lokaṃjyeṭṭha*. DN 1.3.: *bhagarant.*



- weiß er, worauf Wille und Gedanken aller Lebewesen<sup>13</sup> gerichtet sind.
- c. Da folgten doch dieser Brahmane Schan-niān und sein Schüler Brahmadata dem Tathāgata und dem Saṃgha seiner Bhikṣu nach.
- d. Während aber der Brahmane Schan-niān auf zahllose Weisen über Buddha, seine Lehre und den ganzen Saṃgha mit ihm herzog, pries sein Schüler Brahmadata auf zahllose Weisen den Tathāgata und seine Lehre, den ganzen Saṃgha.
- e. Von den beiden Leuten, Lehrer und Schüler, hegte jeder unterschiedliche Gedanken in seinem Busen, weil sie verschiedener Ansicht waren, verschiedener Veranlagung und verschiedener Neigung.

## I. A. 3.

- a. Da hörte der von der Welt Geehrte in seinem Gemache des Friedens<sup>14</sup> mit seinem göttlichen, reinen Gehöre, welches das der Menschen übersteigt, daß die Bhikṣu bei solcher Erörterung waren.
- b. (Darauf) erhob sich der von der Welt Geehrte in seinem Gemache des Friedens, begab sich in die Beratungshalle und setzte sich vor der großen Gemeinde nieder.
- c. Zwar wußte er es, doch fragte er darum gleichwohl: «Ihr Bhikṣu! Aus welchem Grunde versammeltet ihr euch in dieser Beratungshalle? Worüber geht in eurer Erörterung die Rede?»
- d. Da sprachen die Bhikṣu zu Buddha und sagten: «Nach dem Bettelgange um Essen versammelten wir uns in dieser Beratungshalle und besprachen alle miteinander folgendes in unserer Erwägung:

13. DN 1.3.: *suttānaṃ nānādhimuttikarā*. Chin. 忍忍. S. 88 steht statt dessen 忍忍.

14. *gandhakuṣi*? Hier steht 香室 im Texte, an der folgenden Stelle 淨室. Dazu ist die erste Form des Ausdruckes in die Anmerkung verwiesen, TT I, S. 88, Anm. 17. Das erste chinesische Wort gibt *sānta* wieder (Nagao, *Sūtrālamkāra-Index II*, S. 22 a), seltener *vyapakṣa* (Rosenberg, *Vocabulary*, S. 500 b 23). 淨室 entspricht meist Ableitungen von *śuc*, *śudh*. Andere Gegenstücke, welche Nagao, a.a.O., S. 215 b, und Rosenberg, *Vocabulary*, S. 293 a 15, anführen, können hier, glaube ich, auf sich beruhen bleiben. Der zweite chinesische Ausdruck mag bedeuten: Gemach der Reinheit, reines Gemach.

- e. Höchst wunderbar, höchst einzigartig (ist, was für eine) große übernatürliche Geisteskraft der Tathāgata besitzt. Er ist vollendet an Ehrfurcht gebietenden Vorzügen. Abschließend weiß er, worauf die Gedanken und der Wille aller Lebewesen gerichtet sind.
- f. Da waren doch jetzt der Brahmane Schan-niān und sein Schüler Brahmadata immer dem Tathāgata und dem ganzen Saṃgha mit ihm nachgefolgt.
- g. (Während aber jener) auf zahllose Weisen über den Tathāgata und seine Lehre, den ganzen Saṃgha herzog, pries sein Schüler Brahmadata auf zahllose Weisen den Tathāgata und seine Lehre, den ganzen Saṃgha.
- h. Und warum das? Weil sie verschiedener Ansicht sind, verschiedener Veranlagung und verschiedener Neigung.
- i. Die sotane Angelegenheit zu erwägen, versammelten wir uns vorhin in der Beratungshalle.»

## I. A. 4.

- a. Da sprach der von der Welt Geehrte zu den Bhikṣu: «Wenn da welche sind, die auf ihre Weisen über den Tathāgata und seine Lehre, den ganzen Saṃgha herziehen, dürft ihr nicht dem Zorne verbundene Gedanken in euerem Busen hegen, kein Übelwollen gegen jene<sup>15</sup>.
- b. Und warum das? Wenn (man) mich schmätzt, meine Lehre und den Saṃgha der Bhikṣu, und ihr hegt dem Zorne verbundene Gedanken in euerem Busen, laßt Übelwollen aufkommen, ist das euer eigener Ruin<sup>16</sup>. Darum dürft ihr keine dem Zorne verbundenen Gedanken in euerem Busen hegen, (kein) Übelwollen gegen jene.
- c. Ihr Bhikṣu! Wenn welche Buddha und seine Lehre, den ganzen Saṃgha loben, so empfindet dabei<sup>17</sup> auch keine Befriedigung,

15. DN 1.5.: *tatra tumhehi na āghāto na appaccayo na cetaso anabhiraddhi kuraṇiyā*.

16. 惡滿. DN 1.5.: *tumhaṃ yev' assa tena antarāyo*.

17. 於中. DN 1.6.: *tatra*.

- nehmt das nicht zum Anlasse, euch zu freuen und zu frohlocken<sup>18</sup>.
- d. Und warum das? Wenn ihr Gedanken der Freude aufkommen läßt, bewirkt das nur euren Ruin. Darum sollt ihr keine Freude aufkommen lassen.
- e. Und warum das? Diesem liegt (etwas) Geringfügiges zugrunde: ein Ehrfurcht gebietendes Benehmen<sup>19</sup>, der Wandel in den Sittengeboten. Zum tiefen Sinne dringen die Durchschnittsmenschen<sup>20</sup>, die wenig unterrichtet<sup>21</sup>, mit ihrem Verstande nicht durch. Gerade nach dem, was sie sehen, rühmen sie (mich) wahrheitsgemäß<sup>22</sup>.
- f. Inwiefern liegt dem (etwas) Geringfügiges zugrunde: ein Ehrfurcht gebietendes Benehmen, der Wandel in den Sittengeboten, rühmen (mich) die Durchschnittsmenschen, die wenig unterrichtet, gerade nach dem, was sie sehen, wahrheitsgemäß?

## I. A. 5.

- a. α. Jene rühmen mich und sagen: Der Śramaṇa Gautama hat Schluß damit gemacht zu töten, er hält sich fern davon zu töten, er entschlug sich des Schwertes und des Stöckes<sup>23</sup>. Er hegt schamhafte Gedanken in seinem Busen<sup>24</sup> und bemitleidet jedweden<sup>25</sup>.
- β. Diesem liegt (etwas) Geringfügiges zugrunde: ein Ehrfurcht gebietendes Benehmen, der Wandel in den Sittengeboten. Dieserhalb rühmen jene Durchschnittsmenschen, die wenig unterrichtet, den Buddha.

18. DN 1.6.: *tatra tumhe na ānando na somanassaṃ na cetaso ubbillāvitattaṃ karaṇīyaṃ.*

19. *iryāpatha*, Rosenberg, *Vocabulary*, S. 131 c 15; Nagao, *Sūtrālamkāra-Index*, S. 170 b. Der syntaktische Verband zur folgenden Aussage läßt sich nicht eindeutig feststellen.

20. DN 1.7.: *puṭhujjano*. Der chinesische Ausdruck kann singularisch gemeint sein.

21. *alpaśruta*.

22. DN 1.7.: *appamattakaṃ kho paṇ' etaṃ oramattakaṃ silumattakaṃ yena puṭhujjano tathāgatassa vaṇṇaṃ vadumāno vadeyya.*

23. Lesart: der Waffen überhaupt.

24. Vgl. Franke, *Dīghanikāya*, S. 4, Anm. 2.

25. Vgl. DN 1.8., 1. Absatz.

- b. Auch (so) rühmen sie (mich): Der Śramaṇa Gautama entschlug sich dessen, zu nehmen, was nicht gegeben wird, hat Schluß damit gemacht, zu nehmen, was nicht gegeben wird. An Stehlen zu denken, das gibt es nicht<sup>26</sup>.
- c. Auch (so) rühmen sie (mich): Der Śramaṇa Gautama entschlug sich sinnlicher Wünsche, er pflegt lauter des Brahmawandels, ist einzig darauf bedacht, die Sittengebote in Hut zu halten, übt keine unzüchtigen Ausschweifungen aus. Was er betreibt, ist lauter<sup>27</sup>.
- d. Auch (so) rühmen sie (mich): Der Śramaṇa Gautama entschlug sich lügnerischer Rede und hat Schluß damit gemacht. Was er spricht, ist höchst wahrhaftig, was er sagt, ist ganz wahr. Er täuscht die Menschen der Welt nicht<sup>28</sup>.
- e. Der Śramaṇa Gautama entschlug sich der Doppelzüngigkeit<sup>29</sup> und hat Schluß damit gemacht. Er entzweit<sup>30</sup> nicht mit dieser Rede jene und entzweit nicht mit jener Rede diese. Sind da welche, die prozessieren, vermag er ihre Einigung zu bewirken, und nachdem sie sich einigten, mehrt er deren Freude. Hat er etwas zu sagen, sprengt er keine Einigkeit<sup>31</sup>, Ehrlichkeit ist in sein Herz eingezogen. Für das, was er sagt, weiß er die richtige Zeit<sup>32</sup>.
- f. α. Der Śramaṇa Gautama entschlug sich böser Reden<sup>33</sup> und hat Schluß damit gemacht. Wenn ihrer da sind, die durch grobe Reden die Menschen verletzen, jener hartnäckigen Haß mehren, ihre feind-

26. Vgl. DN 1.8., 2. Absatz. 27. Vgl. DN 1.8., 3. Absatz.

28. Vgl. DN 1.9., 1. Absatz.

29. *pisunā vācā*. Vgl. DN 1.9., 2. Absatz.

30. Ich glaube, 諍亂, entspreche *bheda* aus DN 1.9., 2. Absatz. Daß wenigstens das erste Wort *bheda* wiedergibt, verzeichnen Nagao, *Sūtrālamkāra-Index II*, S. 175 b; Suzuki, *Laṅkāvatāra-Index*, S. 417 b; Rahder, *Glossary of the Daśabhūmikāsūtra*. Rosenberg, *Vocabulary*, S. 102 c 23, bietet *bhedana* als Gegenstück. In den mir zugänglichen lexikalischen Hilfsmitteln fand ich das Kompositum nicht.

31. Darf man dem aus DN 1.9., 2. Absatz, an die Seite rücken *sumaggakaraṇiṃ vācam bhāsitaṃ*?

32. DN 1.9., 4. Absatz, findet sich *kālavādi bhūtavādi*. Ob ich den lächerlichen Satz 諛實入心 richtig wiedergebe, stehe dahin.

33. DN 1.9., 3. Absatz: *pharusā vācā*. Der chinesische Ausdruck entspricht wohl am meisten unserem: ein loses Maul haben.

- selige gegenseitige Abneigung steigern, solche grobe Reden werden von ihm überhaupt und ganz und gar nicht angewandt.
- β. Er bedient sich immergütiger Reden, die erfreulich sind für die Herzen der Menschen, die alle gerne mögen und sie beglücken, die zu hören sie gar nicht müde werden. Nur diese Reden spricht er<sup>34</sup>.
- g. Der Śramaṇa Gautama entschlug sich schillernder Rede<sup>35</sup> und hat Schluß damit gemacht. Reden dessen, der die richtige Zeit dafür kennt, wahrhaftige Reden, zweckmäßige Reden, Reden über die Lehre, Reden über die Mönchszucht<sup>36</sup>, Reden die Falschem Einhalt tun, nur die Reden spricht er.
- h.α. Der Śramaṇa Gautama meidet, geistige Getränke zu trinken.
- β. Er parfümiert sich nicht, legt keine Blumen an<sup>37</sup>.
- γ. Er schaut sich keine Gesangsaufführungen und Tänze an<sup>38</sup>.
- δ. Er setzt sich nicht auf eine hohe Bettstatt<sup>39</sup>.
- ε. Zur Unzeit ißt er nicht<sup>40</sup>.
- ζ. Gold und Silber nimmt er nicht in die Hand<sup>41</sup>.
- η. Er ernährt keine Ehefrau, keine leiblichen Kinder, Diener, Dienerinnen, Botengänger<sup>42</sup>.
- θ. Er hält sich keine Elefanten, Pferde, Schweine, Schafe, Hühner, Hunde, nicht alle Vögel und alles Getier<sup>43</sup>.
- ι. Er unterhält keine auf Elefanten berittenen Soldaten, keine Kavalleristen, keine Wagenkämpfer, keine Fußsoldaten.

34. Vgl. DN 1.9., 3. Absatz.

35. DN 1.9., 4. Absatz: *samphappalāpa*.

36. DN 1.9., 4. Absatz: *kālavādi bhūtavādi atthavādi dhammavādi vinayavādi*.

37. DN 1.10.: *mālāgandharīlapanadhāraṇamaṇḍanavibhūsanatthānā paṭivirato samaṇo Gotamo*.

38. DN 1.10.: *mālagandharīlapanādikadassanā paṭivirato samaṇo Gotamo?*

39. DN 1.10.: *uccāsayanamahāsayanā paṭivirato samaṇo Gotamo*.

40. DN 1.10.: *vikālabhojanā paṭivirato samaṇo Gotamo*.

41. DN 1.10.: *jātarūparajatapaṭiggahaṇā paṭivirato samaṇo Gotamo*.

42. DN 1.10.: *iṭṭhikumārikapaṭiggahaṇā paṭivirato samaṇo Gotamo. dāsīdāsapaṭiggahaṇā paṭivirato samaṇo Gotamo. ... dūṭṭhapaṭiggahaṇā paṭivirato samaṇo Gotamo*. Statt Diener und Dienerinnen mag auch Sklaven und Sklavinnen zu lesen sein.

43. DN 1.10.: *hatthigarāssavālavāpaṭiggahaṇā paṭivirato samaṇo Gotamo. kukkuṭasūkara-paṭiggahaṇā paṭivirato samaṇo Gotamo. ajlakapaṭiggahaṇā paṭivirato samaṇo Gotamo*.

- x. Er hält sich nicht Feld und Haus und sät die fünf Getreidearten<sup>44</sup>.
- i.α. Er wird nicht handgemein und boxt sich mit den Leuten gegenseitig herum<sup>45</sup>.
- β. Er betrügt die Leute nicht mit Maß und Gewicht<sup>46</sup>.
- γ. Auch kauft und verkauft er nicht<sup>47</sup> (und) bricht, ist ein Übereinkommen dokumentarisch abgeschlossen, seine Verpflichtungen<sup>48</sup>.
- δ. Auch nimmt er nichts an, widersetzt sich einer Schuldforderung, stiftet querköpfig Unzuträglichkeiten<sup>49</sup>.
- ε. Auch intrigiert er nicht, ist vor dem Gesichte anders als hinter dem Rücken.
- k.α. Er führt nichts zur Unzeit aus.
- β. Um seines Körpers willen erhält er sein Leben. Nur soviel als der Magen faßt, ißt er.
- γ. Wohin er kommt, begleiten ihn Almosentopf und Gewand, gleich wie bei einem fliegenden Vogel die Federn mit dem Körper zusammen sind.

## I. A. 6.

Dem liegt etwas gar Geringfügiges zugrunde, (nämlich) die Sittengebote zu halten. Dieserhalb rühmen die Durchschnittsmenschen, die wenig unterrichtet, den Buddha.

## I. B. 1.

Wie die übrigen Śramaṇa und Brāhmaṇa empfängt er (zwar), was andere aus Glauben spenden<sup>50</sup>. (Doch) darüber hinaus darnach zu

44. DN 1.10.: *khetavattupatiggahaṇā paṭivirato samaṇo Gotamo*. Steckt im Reste irgendein Bezug zu DN 1.10.: *bijagāmbhūtagāmosamārambhā paṭivirato samaṇo Gotamo?*

45. Ob dieser Aussage aus DN 1.10. an die Seite gestellt werden darf *chedanavadhavadhanaviparāmosālopasahasākārā paṭivirato samaṇo Gotamo?*

46. DN 1.10.: *tulākūtakaṇṣakūtamānakūṭā paṭivirato samaṇo Gotamo*.

47. DN 1.10.: *kayavikkayā paṭivirato samaṇo Gotamo*.

48. 罽瑟 (Lesart) 約 儲蓄.

49. 橫生無端

50. DN 1.11. ff.: *saddhādeyyāni bhōjanāni bhūñjitvā*.

streben, Kleider, Trank und Speise aufzuhäufen, ohne genug zu bekommen, so etwas gibt es beim Śramaṇa Gautama nicht<sup>51</sup>.

## I. B. 2.

Wie die übrigen Śramaṇa und Brāhmaṇa ißt er (zwar), was andere aus Glauben spenden. (Doch) selbst ein Gewerbe zu betreiben, von dem er lebte, Bäume anzupflanzen, in denen dämonische Geister ihre Bleibe nehmen, so etwas gibt es beim Śramaṇa Gautama nicht<sup>52</sup>.

## I. B. 3.

Wie die übrigen Śramaṇa und Brāhmaṇa ißt er (zwar), was andere aus Glauben spenden. (Doch) darüber hinaus geschickte Mittel anzuwenden, um Gewinne zu erhaschen, (als:) Elfenbein, verschiedene Juwelen, eine hohe, breite, große Bettstatt, allerlei bunt gemusterte Stickereien, wollene Teppiche, feine westländische Teppiche<sup>53</sup>, Bänder und Schnüre, die zum Schmucke von der Mütze herunterhängen<sup>54</sup>, Bettdecken und Matratzen, so etwas gibt es beim Śramaṇa Gautama nicht<sup>55</sup>.

## I. B. 4.

Wie die übrigen Śramaṇa und Brāhmaṇa ißt er (zwar), was andere aus Glauben spenden. (Doch) darüber hinaus geschickte Mittel anzuwenden, um darnach zu streben, sich selbst zu schmücken: mit Schmelzbutte<sup>56</sup> seinen Körper einzureiben, in duftendem

51. Vgl. DN. 1.12. 52. DN 1.11. läßt sich dem kaum an die Seite stellen.

53. 氍毹 (Lesarten: 氍毹). Ich vermag die Teppicharten nicht näher zu bestimmen. Vielleicht ist auch zu übersetzen: auf verschiedene Weisen gemusterte Wollteppiche.

54. 旛 (Lesarten: 旛). Die Aussage mutet im vorliegenden Textzusammenhange so ungläubhaft an, daß ich lieber die Spielform aufgriffe, wo von Binsenmatten gesprochen wird, wenn ich dabei nur etwas mit 旛 anzufangen wüßte.

55. Vgl. DN 1.15.

56. 香油 entspricht gewöhnlich *ghṛta*, *navanita*, Rosenberg, *Vocabulary*, S. 466 c 29. Doch da das zweite der beiden Wörter das Öl bezeichnet, mag der ganze Ausdruck auch dies bedeuten.

Wasser zu baden, sich selbst duftenden Puder<sup>57</sup> aufzulegen, sich mit duftender Pomade den Kopf zu frisieren, schöne Blumenkränze anzulegen, sich die Augen mit brauner Farbe zu färben, sich das Gesicht abzuwischen<sup>58</sup>, als Schmuck Ringe und Schleifen<sup>59</sup> anzulegen, reinigt er sich im Bade sich im Spiegel zu betrachten<sup>60</sup>, kostbare Ledersandalen anzuziehen, ein blütenweißes Gewand anzulegen, eine Kopfbedeckung aufzusetzen<sup>61</sup>, in der Hand einen Wedel zu tragen<sup>62</sup>, sich mit einem Schirme zu schmücken<sup>63</sup>, so etwas gibt es beim Śramaṇa Gautama nicht<sup>64</sup>.

## I. B. 5.

Wie die übrigen Śramaṇa und Brāhmaṇa ißt er (zwar), was andere aus Glauben spenden<sup>65</sup>. (Doch) sich nur mit Spielen zu ergötzen: Schachpartien<sup>66</sup>, dem Bo-i-Schache<sup>67</sup>, dem Achtfelderspiele, dem Zehnfelderspiele, bis zum 100 000-Felderspiele, mit allerhand Taschenspielerereien, um sich selbst zu verlustieren, so etwas gibt es beim Śramaṇa Gautama nicht<sup>68</sup>.

## I. B. 6.

Wie die übrigen Śramaṇa und Brāhmaṇa ißt er (zwar), was andere aus Glauben spenden. (Doch) nur unnützes Geschwätz zu reden,

57. Oder duftende Paste, *TT*, Band I, S. 89, Anm. 7.

58. Oder auch sich das Gesicht mit einem Tuche zu reinigen. DN 1.16.: *añjanaṃ mālāvilepanaṃ mukkhacūṇakaṃ mukkhālepanaṃ*.

59. Was 旛 hier genau bedeutet, läßt sich nicht bestimmen. Knoten, Quasten, Spangen, Knöpfe stehen zur Verfügung.

60. DN 1.16.: *ādāsaṃ*. Vielleicht sollte ich hier eher davon reden, daß er sich sauber wäscht.

Ob die Aussage wirklich syntaktisch so zusammenzufassen sei, wie ich es tat, steht dahin.

61. DN 1.16.: *citrapāhanaṃ unḥisaṃ ... odātāni vatthāni*.

62. DN 1.16.: *vālavijaniṃ* (Ausgabe: *valāvijaniṃ*).

63. 旛 (Flagge, Fahne) dürfte *chattam* aus DN 1.16. entsprechen.

64. Vgl. zum Abschnitte DN 1.16.

65. Nach den übrigen Stellen zu urteilen, dürfte der in eckigen Klammern stehende Satz hier wesentlich ausgefallen sein.

66. Dabei handelt es sich um ein unserem Schach ähnliches Spiel.

67. 博奕. Vgl. Legge, *Lun-yü* 17, 22, und Anmerkung dazu. 68. Vgl. DN.1.14.

das den (Heils)weg verbarrikadiert, (als da sind:) Angelegenheiten des Königs, seiner Kämpfe und seiner Armee, der Beamtenschaft und der Minister, (sein) Aus- und Einzug zu Pferde und zu Wagen, Lustpartien in Parks und an Aussichtspunkte<sup>69</sup>, Angelegenheiten (als) zu Bette zu gehen und aufzustehen, spazieren zu gehen, der Frauensleute zu erörtern, Angelegenheiten der Kleidung, des Essens und Trinkens, der Familienverhältnisse<sup>70</sup>, und Angelegenheiten zu bereden, eine Seereise anzutreten, um Juwelen zu sammeln, so etwas gibt es beim Śramaṇa Gautama nicht<sup>71</sup>.

## I. B. 7.

Wie die übrigen Śramaṇa und Brāhmaṇa ißt er (zwar), was andere aus Glauben spenden. (Doch) auf zahllose geschickte Weisen nur ein gemeines Leben zu führen, mit schönen Redensarten zu schmeicheln, gegenseitige Verunglimpfungen an den Tag zu bringen, (und dies nur, um) mit Erfolg nach Vorteilen zu haschen, so etwas gibt es beim Śramaṇa Gautama nicht.

## I. B. 8.

Wie die übrigen Śramaṇa und Brāhmaṇa ißt er (zwar), was andere aus Glauben spenden. (Doch) sich miteinander zu streiten – sei es nun in Parks und auf Terrassen<sup>69</sup>, oder daß sie sich an Badeteichen befinden, oder sei es in Hallen – über unangebrachte Reden untereinander (wie diese:) Ich kenne die Lehrtexte und die Mönchszucht, du weißt überhaupt nichts; ich gehe den rechten Weg, du gehst den irrigen Pfad; du verdrehst vorne und hinten, verdrehst hinten und vorne; ich vermag Geduld<sup>72</sup> zu üben, du vermagst keine Geduld zu üben; was du sagst, ist alles nicht richtig; wenn

69. 園 臺 ließe sich auch anders wiedergeben, etwa auf Terrassen in Parks.

70. 雜事 (或). Ich glaube, dem sei aus DN 1.17. *nātikathā* an die Seite zu stellen. Vielleicht bezieht sich der chinesische Ausdruck auch auf Heiraten.

71. Vgl. DN 1.17.

72. 忍 = *kṣānti*.

du über etwas in Zweifel bist, mußt du mich fragen kommen, ich vermag dir abschließend zu antworten; so etwas gibt es beim Śramaṇa Gautama nicht<sup>73</sup>.

## I. B. 9.

Wie die übrigen Śramaṇa und Brāhmaṇa ißt er (zwar), was andere aus Glauben spenden. (Doch) darüber hinausgeschickte Mittel anzuwenden, um darnach zu streben, Botenaufträge auszuführen – was diese angeht, sind sie für Könige, königliche Minister, Brāhmaṇa, Hausherrn Briefe übermittelnde Boten, sie gehen von diesem zu jenem und kommen von jenem zu diesem, sie nehmen diesen Brief zur Hand und behändigen ihn jenem, nehmen jenen Brief zur Hand und behändigen ihn diesem, (dabei) tun sie es teils selbst, teils beauftragen sie andere es zu tun –, so etwas gibt es beim Śramaṇa Gautama nicht<sup>74</sup>.

## I. B. 10.

Wie die übrigen Śramaṇa und Brāhmaṇa ißt er (zwar), was andere aus Glauben spenden. Doch sich mit Angelegenheiten der Schlachtordnung und des Kampfes zu befassen, oder sich mit Dingen des Schwertes, Stockes<sup>75</sup>, des Bogens und Pfeiles zu befassen, oder Hähne, Hunde, Eber, Widder, Elefanten, Hengste, Stiere, Kamelhengste und alle wilden Tiere (miteinander) kämpfen zu lassen, oder Männer und Frauen (miteinander) kämpfen zu lassen, oder (auch) alle Klänge hervorzubringen: Klänge von Blasinstrumenten, Klänge von Trommeln, Klänge des Gesangs und Klänge zum Tanze, ...<sup>76</sup> – unter allen artistischen Schaustellun-

73. Vgl. DN 1.18. 74. Vgl. DN 1.19.

75. Lesart TT, Band I, S. 89, Anm. 14: der Angriffswaffen im allgemeinen. Wenn man daneben aus DN 1.22. stellen darf: *daṇḍalakkhaṇaṃ vatthalakkhaṇaṃ asilakkhaṇaṃ usulakkhaṇaṃ dhanulakkhaṇaṃ āyudhalakkhaṇaṃ*, dann verdient die in den Text aufgenommene Spielform des Wortlautes vorgezogen zu werden.

76. Hier fehlt die Übersetzung der Aussage 緣旗倒懸. Ich verstehe den Wortlaut nicht. Die beiden ersten Zeichen können besagen: eine Fahne hinaufklettern, und das wird wohl zu-

gen<sup>77</sup> gibt es keine, womit sie nicht vertraut wären –, so etwas gibt es beim Śramaṇa Gautama nicht<sup>78</sup>.

## I. B. 11.

Wie die übrigen Śramaṇa und Brāhmaṇa ißt er (zwar), was andere aus Glauben spenden. (Doch) Lehren zu befolgen, die den (Heils-)weg verbarrikadieren<sup>79</sup>, sich selbst durch ein gemeines Leben am Leben zu erhalten<sup>80</sup>: nach Anzeichen der Männer und Frauen Glück und Unglück, Gutes und Häßliches vorauszusagen, über Haustiere nach Anzeichen (an ihnen) vorauszusagen, um Gewinne zu erhaschen, so etwas gibt es beim Śramaṇa Gautama nicht<sup>81</sup>.

## I. B. 12.

Wie die übrigen Śramaṇa und Brāhmaṇa ißt er (zwar), was andere aus Glauben spenden. (Doch) Lehren zu befolgen, die den (Heils-)weg verbarrikadieren, sich selbst durch ein gemeines Leben am Leben zu erhalten, (als:) dämonische Geister herbeizurufen oder sie wieder zu verjagen; auf alle möglichen Weisen böse Geister beschwörend sie um Glück anzuflehen; mit zahllosen Methoden den Menschen Furcht einzujagen, sie sich ereifern zu lassen; zu vermögen, daß sie sich versammeln, zu vermögen, daß sie sich zerstreuen; zu vermögen, daß sie leiden, zu vermögen, daß sie sich freuen; ferner zu vermögen, den Menschen die Leibesfrucht in einen glückhaften Zustand zu versetzen, die Nachge-

treffen. Auch wenn ich unterstelle, daß 倒置 = 倒倒 sei, scheitere ich. Herr Professor Dr. Walter Fuchs, den ich um Rat anging, teilt die Auffassung, daß 倒置 Stangenklettern bedeute. Er meint auch, 倒置 sei gleich 倒倒. Er möchte etwa übersetzen: «kippen(fallen) sie um (hin, herunter), worauf allgemeine Heiterkeit erfolgt». Ein jüngerer japanischer Spezialist für Buddhismus, den zu befragen ich Gelegenheit hatte, sagte nur, daß 倒置 = 倒倒 sein werde.

77. 位 (Lesart 位) 位.

78. Vgl. DN 1.13.

79. Vgl. I. B. 6.

80. Vgl. I. B. 7.

81. Vgl. DN 1.21.

burt abgehen zu lassen; auch zu vermögen, Menschen zu verfluchen und zu bewirken, daß sie Esel und Pferde werden; auch zu bewirken vermögen, daß Menschen taub werden, erblinden, stumm werden<sup>82</sup>; sich als Meister in allen Fertigkeiten zu zeigen; die Hände gegen Sonne und Mond zusammenzufalten; alle asketischen Begehungen auszuführen, um nach Gewinn zu haschen; so etwas gibt es beim Śramaṇa Gautama nicht.

## I. B. 13.

Wie die übrigen Śramaṇa und Brāhmaṇa ißt er (zwar), was andere aus Glauben spenden. (Doch) Lehren zu befolgen, die den (Heils-)weg verbarrikadieren, sich selbst durch ein gemeines Leben am Leben zu erhalten, (als:) etwa den Menschen Krankheiten zu beschwören, oder böse Beschwörungen melisch vorzutragen, oder gute Beschwörungen melisch vorzutragen<sup>83</sup>; oder zu rezeptieren, akupunktieren, kauterisieren<sup>84</sup>, mit Arzneimitteln und steinerner Nadel alle Krankheiten ärztlich zu behandeln, so etwas gibt es beim Śramaṇa Gautama nicht.

## I. B. 14.

Wie die übrigen Śramaṇa und Brāhmaṇa ißt er (zwar), was andere aus Glauben spenden. (Doch) Lehren zu befolgen, die den (Heils-)weg verbarrikadieren, sich selbst durch ein gemeines Leben am Leben zu erhalten, (als:) etwa Wasser und Feuer zu beschwören, oder Beschwörungen der Dämonen auszuführen, oder Beschwörungen der Kṣatriya<sup>85</sup> melisch vorzutragen, oder Beschwörungen der Elefanten melisch vorzutragen<sup>86</sup>, oder Beschwörungen der Gelenke,

82. Vgl. DN 1.26.

83. 咒呪 = *mantravādin*, Rosenberg, *Vocabulary*, S. 429 b 8.

84. Nach TT, Band I, S. 89, Anm. 21: Moxibustion ausführen.

85. Der Kṣatriya kann der Umgebung nach wohl nur gen. obj. sein.

86. Nach TT, Band I, S. 89, Anm. 23, wäre zu lesen: der Vögel statt der Elefanten.

oder Zauberformeln<sup>87</sup>, Häuser in einen glückhaften Zustand zu versetzen, oder bei Feuersbrünsten, Mäusefraß<sup>88</sup> davon befreiende Beschwörungen auszuführen vermögen; oder Bücher melisch vorzutragen, (aus denen man) Tod und Geburt<sup>89</sup> erkennt; oder Traumbücher melisch vorzutragen; oder das Geschick eines Menschen nach seinen Merkmalen an Händen und im Gesichte vorausszusagen; oder astrologische Bücher melisch vorzutragen; oder Bücher über jedwede Stimme<sup>90</sup> melisch vorzutragen, so etwas gibt es beim Śramaṇa Gautama nicht<sup>91</sup>.

## I. B. 15.

Wie die übrigen Śramaṇa und Brāhmaṇa ißt er (zwar), was andere aus Glauben spenden. (Doch) Lehren zu befolgen, die den (Heils-)weg verbarrikadieren, sich selbst durch ein gemeines Leben am Leben zu erhalten, (als:) nach Anzeichen über die Jahreszeiten vorausszusagen: auszusagen, daß es regnen, nicht regnen werde, daß das Getreide teuer, das Getreide billig werde; es viel Krankheit, wenig Krankheit (geben werde); Schrecknisse oder Wohlstand; oder auszusagen über Erdbeben, Kometen, Mondfinsternisse, Sonnenfinsternisse, oder auszusagen, daß Gestirne sich verfinstern, oder auszusagen, daß sie sich nicht verfinstern, die Gegend, wo das sein werde; allesamt das zu prophezeien vermögen, so etwas gibt es beim Śramaṇa Gautama nicht<sup>92</sup>.

## I. B. 16.

Wie die übrigen Śramaṇa und Brāhmaṇa ißt er (zwar), was andere aus Glauben spenden. (Doch) Lehren zu befolgen, die den (Heils-)weg verbarrikadieren, sich selbst durch ein gemeines Leben am Leben

87. 符咒. 88. Oder Rattenfraß.

89. 死生 kann auch *samsāra* bedeuten.

90. 編一切音響 bezieht sich, wie ich denke, nach DN 1.21. darauf, daß man die Sprache der Vögel und sonstiger Tiere verstehe.

91. Vgl. DN 1.21. 92. Vgl. DN 1.24., 25.

zu erhalten, (als) etwa aussagen: dies Reich wird siegen, mit jenem Reiche verhält es sich nicht so; oder aussagen: jenes Reich wird siegen, mit diesem Reiche verhält es sich nicht so; nach Anzeichen (deren) Heil und Unheil vorausszusagen, deren Gedeih und Verfall auszusagen, so etwas gibt es beim Śramaṇa Gautama nicht<sup>93</sup>.

## I. B. 17

Ihr Bhikṣu! Dem liegt etwas gar Geringfügiges zugrunde, (nämlich) die Sittengebote zu halten. Dieserhalb rühmen die Durchschnittsmenschen, die wenig unterrichtet, den Buddha.»

## II

## II. Einl.

- a. Buddha sprach zu den Bhikṣu: «Es gibt darüber hinaus (noch) andere Dinge<sup>94</sup>, (die) das strahlende Licht<sup>95</sup> (meiner) sehr tief(sinnig)en, wundersamen<sup>96</sup>, großen Lehre<sup>94</sup> (sind). Nur meine edlen Schüler sind es, die den Tathāgata ob dieser Lehre zu preisen vermögen<sup>97</sup>.
- b. Welcherart ist die sehr tief(sinnig)e, wundersame, große Lehre strahlenden Lichtes, (daß) ob dieser Lehre meine edlen Schüler den Tathāgata zu preisen vermögen?<sup>98</sup>
- c. α. Bei dem, was all die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas und das Ende des Endkalpas auf verschiedene Art und zahllose Weisen<sup>99</sup> ihren Gedanken nach aussagen, kommen sie insgesamt zu 62 Theorien.
  - β. Sie vermögen bei dem, was sie in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas und das Ende des Endkalpas auf ver-

93. Vgl. DN 1.23. 94. *dharma*.

95. 光明 vgl. Rosenberg, *Vocabulary*, S. 46 a 26/27: *prajvalati*.

96. 微妙, oder scharfsinnigen, subtilen. 97. Vgl. DN 1.28., 1. Absatz.

98. Vgl. DN 1.28., 2. Absatz.

99. Diese Aussage verstehe ich dahin, daß, wie immer die Ansichten mögen abgeschattiert sein, sie sich auf 62 Formen zurückführen lassen.

schiedene Art und zahllose Weisen ihren Gedanken nach aussagen, ganz und gar nicht über den Umkreis<sup>100</sup> der 62 Theorien hinauszukommen.

- d. Aus welcherlei Gründen kommen jene Śramaṇa und Brāhmaṇa bei dem, was sie in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas und das Ende des Endkalpas auf verschiedene Art und zahllose Weisen jeder nach seinen Gedanken aussagen, insgesamt zu diesen 62 Theorien und kommen demgemäß<sup>101</sup> nicht darüber hinaus?

## II. A. Einl.

- a.α. Bei dem, was die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas auf verschiedene Art und zahllose Weisen jeder nach seinen Gedanken aussagen, kommen sie insgesamt zu 18 Theorien.
- β. Bei dem, was sie in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas auf verschiedene Art und zahllose Weisen jeder nach seinen Gedanken aussagen, vermögen sie ganz und gar nicht über den Umkreis der 18 Theorien hinauszukommen.
- b. Aus welcherlei Gründen kommen jene Śramaṇa und Brāhmaṇa bei dem, was sie in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas auf verschiedene Art und zahllose Weisen jeder nach seinen Gedanken aussagen, insgesamt zu 18 Theorien und kommen demgemäß nicht darüber hinaus?<sup>102</sup>

100. Ob ich 中, die Mitte, das Zentrum, inmitten, richtig wiedergebe, steht dahin. Es kommt mir an dieser Stelle etwas auffällig vor.

101. 齊是 – im Verlaufe wechselt 此 mit 是 –, das S. 89 c 28 zum ersten Male auftritt und des weiteren an parallelen Stellen häufig wiederkehrt, mag anfechtbar übersetzt sein. S. 89 c 25 und 90 a 2 steht dafür 盡, sie kommen ganz und gar nicht darüber hinaus. S. 93 a 28 und 93 b 1 begegnen die Wendungen 齊是名無盡滅 bzw. 齊是無盡滅, wofür sich S. 93 b 3 findet 是無盡滅. Es kommt mir vor, als besage der fragliche Ausdruck: das, was dem gemäß ist. Das, was dem gemäß ist, bezeichnet man als *ucchedanirodha*, das ist *ucchedanirodha*.

102. Vgl. DN 1.29.

## II. A. 1. Einl.

- a.α. Die Śramaṇa und Brāhmaṇa bringen in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung der Ewigkeit aufs Tapet<sup>103</sup> und sagen aus, daß das Ich und die Welt ewig bestehen. Diese kommen insgesamt zu vier Theorien<sup>104</sup>.
- β. Sagen sie in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas aus, daß das Ich und die Welt ewig bestehen, (und) kommen sie (dabei) insgesamt zu vier Theorien, kommen sie demgemäß nicht darüber hinaus.
- b. Aus welcherlei Gründen bringen jene Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung der Ewigkeit aufs Tapet, sagen aus, daß das Ich und die Welt ewig bestehen, kommen diese (dabei) insgesamt zu vier Theorien und kommen demgemäß nicht darüber hinaus?<sup>105</sup>

## II. A. 1. HT.

- a.α. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die durch allerhand geschickte Mittel in den Samādhi gesammelten Geistes<sup>106</sup> eingehen.
- β. Durch die Gedanken des Samādhi erinnern sie sich an zwanzig Kalpa der Vollendung und Kalpa der Auflösung<sup>107</sup>. Jene sagen folgendes aus: , Das Ich und die Welt sind ewig. Dies ist wahr, das übrige ist falsch.
- γ. Und warum ist dem so? Ich ging durch allerhand geschickte Mittel in den Samādhi gesammelten Geistes ein.
- δ. Durch die Gedanken des Samādhi erinnerte ich mich an zwanzig Kalpa der Vollendung und Kalpa der Auflösung.

103. *utpāday*. Der chinesische Ausdruck könnte wohl auch heißen: treten mit dem Urteile hervor.

104. Vgl. DN 1.30., 1. Satz.

105. Vgl. DN 1.30., 2. Satz.

106. 定慧二味. Die ersten beiden Wörter übersetzen sonst *samādhi*. DN 1.31., 32. *samāhite citte*. Oder entspricht *cetosamādhi*?

107. DN 1.32. in anderem Wortlaute *samvattarivattam*.



- ε. Darinnen nahmen alle Lebewesen<sup>108</sup> nicht zu und nicht ab. Sie waren ewig miteinander zusammen und zerstreuten sich nicht.
- ζ. Dieserhalb weiß ich, daß das Ich und die Welt ewig sind, dies wahr, das übrige falsch ist.<sup>4</sup>
- η. Dies ist die erste Theorie.
- θ. Dieserhalb halten die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas dafür, daß das Ich und die Welt ewig sind, und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus.
- b. α. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die durch allerhand geschickte Mittel in den Samādhi gesammelten Geistes eingehen.
- β. Durch die Gedanken des Samādhi erinnern sie sich an vierzig Kalpa der Vollendung und Kalpa der Auflösung. Jene sagen folgendes aus: ‚Das Ich und die Welt sind ewig. Dies ist wahr, das übrige falsch.‘
- γ. Und warum ist dem so? Ich ging durch allerhand geschickte Mittel in den Samādhi gesammelten Geistes ein.
- δ. Durch die Gedanken des Samādhi erinnerte ich mich an vierzig Kalpa der Vollendung und Kalpa der Auflösung.
- ε. Darinnen nahmen alle Lebewesen nicht zu und nahmen nicht ab. Sie waren ewig miteinander zusammen und zerstreuten sich nicht.
- ζ. Dieserhalb weiß ich, daß das Ich und die Welt ewig sind, dies wahr, das übrige falsch ist.<sup>4</sup>
- η. Dies ist die zweite Theorie.
- θ. Dieserhalb halten die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas dafür, daß das Ich und die Welt ewig sind und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus.
- c. α. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die durch allerhand geschickte Mittel in den Samādhi gesammelten Geistes eingehen.
- β. Durch die Gedanken des Samādhi erinnern sie sich an achtzig Kalpa der Vollendung und Kalpa der Auflösung. Jene sagen fol-

108. Wörtlich *jāta*.

- gendes aus: ‚Das Ich und die Welt sind ewig. Dies ist wahr, das übrige falsch.‘
- γ. Und warum ist dem so? Ich ging durch allerhand geschickte Mittel in den Samādhi gesammelten Geistes ein.
- δ. Durch die Gedanken des Samādhi erinnerte ich mich an achtzig Kalpa der Vollendung und Kalpa der Auflösung.
- ε. Darinnen nahmen alle Lebewesen nicht zu und nahmen nicht ab. Sie waren ewig miteinander zusammen und zerstreuten sich nicht.
- ζ. Dieserhalb weiß ich, daß das Ich und die Welt ewig sind, dies wahr, das übrige falsch ist.<sup>4</sup>
- η. Dies ist die dritte Theorie.
- θ. Dieserhalb halten die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas dafür, daß das Ich und die Welt ewig sind und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus.
- d. α. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die besitzen eine rasche Erkenntnis der Erscheinungen<sup>109</sup> und vermögen gut zu beobachten<sup>110</sup>. Mit der raschen Erkenntnis der Erscheinungen auf geschickte Weise<sup>111</sup> zu beobachten, (das) nennen (sie) die Wahrheit gründlich erforschen. Durch das, was sie selbst erschauen, durch ihre eigene Einsicht<sup>112</sup> sagen sie folgendes aus: ‚Das Ich und die Welt sind ewig.‘
- β. Dies ist die vierte Theorie.
- γ. Dieserhalb halten die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien

109. 有見其相智, zu 相智 vgl. 法華大論, S. 1678 b: 諸世間事相之智也. eine grobe Erkenntnis, die sich auf die Erscheinung der weltlichen Dinge gründet.

110. Das sanskritische Gegenstück zu 觀察 läßt sich nicht eindeutig feststellen. Mochizuki, *Bukkyō-daijiten*, S. 767 a, = *vipaiśyanā*; Nagao, *Sūtrālaṅkāra-Index II*, S. 180 a, = *ikṣika*, *pratyavekṣā*, *pratyavekṣaṇa*, *vicaya*, *vi-√car*: *vicārayet*, *vibhārayat*, *vicāraṇā*, *bhāvita*, *vibhāvaka*; 觀察生 = *lokaṃ pratyavekṣate*; Suzuki, *Laṅkāvatāra-Index*, S. 425, = *anugama*, *apekṣā*, *avadhāraka*, *upadeśa*, *upalakṣaṇa*, *nidarśana* (*vidarśana* in text), *parikṣā*, *pravīcaya*, *prekṣamāṇa*, *vicāryamāṇa*, *pravīcārayat*, *pravīcīyamāna*, *vicālana*, *vibhāvana*, *vibhāvanā*, *vivecyamāna*, *vyavalokana*, 不可觀察 = *nirālambya*. DN 1.34.: *idha ekacco samaṇo vā brāhmaṇo vā takki hoti vimaṇsī*. So *takkapariyāhataṃ vimaṇsānucaritaṃ sayappaṭibhānaṃ evam āha*.

111. *upāya*.

112. 辨才 = *pratibhāna*, Rosenberg, *Vocabulary*, S. 450 b 43.

über den Ursprung des Ursprungskalpas dafür, daß das Ich und die Welt ewig sind und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus<sup>113</sup>.

## II. A. 1. Schl.

- a. Halten diese Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas dafür, daß das Ich und die Welt ewig sind, kommen wie diese jedwede insgesamt zu den vier Theorien, daß das Ich und die Welt ewig sind, und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus<sup>114</sup>.
- b. Außer dem Tathāgata gibt es keinen, der weiß, wie es um diese Theorien steht<sup>115</sup>, daß sie so erfaßt, so gehalten werden, und auch weiß, was dabei als Ergebnis herauskommt<sup>116</sup>.
- c. Was der Tathāgata weiß, kommt auch darüber noch hinaus.
- d. Obschon er (das) weiß, hängt er daran (doch) nicht fest<sup>117</sup>, und da er daran nicht festhing, erlangte er infolgedessen das Erlöschen in Ruhe<sup>118</sup>.
- e. Er kennt der Gefühle Entstehen, ihr Zu-Ende-Gehen, ihren Genuß, ihre Fehlerhaftigkeit, und wie man ihnen entgeht<sup>119</sup>, dadurch daß (man) sie gleichmütig betrachtet<sup>120</sup>. Eine andere Erlösung gibt es nicht.

113. Vgl. DN 1.34. 114. Vgl. DN 1.35.

115. Wörtlich: der die Umstände, den Sachverhalt dieser Theorien kennt.

116. DN 1.36.: *tavidam ... tathāgato pajānāti: "Ime diṭṭhiṭṭhānā evaṃgahitā evamparāmatthā evaṃgatikā bhavissanti evamabhisamparāyā ti."*

117. DN 1.36.: *tañ ca pajānaṃ na parāmasati.*

118. DN 1.36.: *aparāmasato c'assa paccattam yeva nibbuti veditā.* Für 已 findet sich hier, schwach bezeugt, als Lesart 以. S. 91 a 13 steht 以 in dieser Wendung ohne Lesart im Texte. S. 91 b 22 und 92 a 10 findet sich 已 ohne Lesart im Wortlaute.

119. DN 1.36.: *vedanānaṃ samudayañ ca athhagamañ ca assādañ ca ādinaṃ ca nissaraṇaṃ ca yathābhūtaṃ veditvā anupādā vimutto, bhikkhave, Tathāgato.* Zu 過 = ādinaṃ vgl. Nagao, *Sūtrālamkāra-Index I*, S. 48. Beide Wörter treffen sich in der Bedeutung Fehler. Ob meine Wiedergabe den Nagel auf den Kopf treffe, mag offenstehen. 出家 = *naiṣkramaṇa*, Mochizuki, *Bukkyō-daijiten*, S. 1600 c.

120. 以平等觀, durch eine Betrachtung in Gleichmütigkeit, durch eine Betrachtung der Gefühle, die unbeteiligt daran werden läßt, gleichgültig dagegen.

- f. Darum nennt (man mich) Tathāgata.
- g. Das ist das andere strahlende Licht (meiner) sehr tief(sinnig)en, wundersamen, großen Lehre. (Das) veranlaßt (meine) edlen Schüler, den Tathāgata wahrhaftig und unparteiisch<sup>121</sup> zu preisen.

## II. A. 2. Einl.

- a. Es gibt noch ein anderes strahlendes Licht (meiner) sehr tief(sinnig)en, wundersamen, großen Lehre. (Das) veranlaßt (meine) edlen Schüler, den Tathāgata wahrhaftig und unparteiisch zu preisen.
- b. Welcher Art ist das?
- c.α. Die Śramaṇa und Brāhmaṇa bringen in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung aufs Tapet und sagen aus: ‚Das Ich und die Welt sind halb ewig, halb nicht ewig<sup>122</sup>.‘
  - β. Halten dieserhalb jene Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas dafür, daß das Ich und die Welt halb ewig halb nicht ewig sind, kommen sie demgemäß nicht über den Umkreis dieser vier Theorien hinaus<sup>123</sup>.

## II. A. 2. HT.

- a.α. Es mag etwa die Zeit sein, daß dieser Kalpa sich zu vollenden beginnt<sup>124</sup>.

β. Da sind (nun) all die übrig gebliebenen Lebewesen<sup>125</sup> da, (deren)

121. 平等 = *sama(tā)*. Oder gleichmütig, unberührt davon, was die Menschen für Ruhmens vom Tathāgata machen. Vgl. DN 1.37.

122. Vgl. DN I.2.1.

123. Dahinter steht in der Textausgabe des TT noch: teils kommen sie darüber hinaus. Nach TT, S. 90, Ar m. 4, fehlt dieser Satz in einem Teile der chinesischen Drucke des Textes. Von DN 2.14. g anz abgesehen, sprechen schon die Parallelstellen dafür, daß er fehl am Platze ist.

124. DN 2.3.: *hoti kho so ... samayo yaṃ kadāci karahaṭṭhi dighassa adhuna accayena ayam loko vivattati.* Für DN I.2.2. fehlt im Chinesischen ein entsprechendes Textstück.

125. 有餘衆生. Ob ich diese ganze Stelle richtig wiedergebe, ist zweifelhaft. Ich lasse mich vom Pāli-Texte leiten, wo *Brahmā* und *Mahābrahmā* in der Einzahl stehen, die nach ihm da geborenen Wesen im Plural. Dem gegenüber wird man den chinesischen Wortlaut, hätte man den Pāli-Text nicht, vielmehr so aufzufassen geneigt sein, daß es sich bei *Brahmā*,

Verdienst zu Ende geht, (deren) Lebenszeit zu Ende geht<sup>126</sup>, (deren) Wandel zu Ende geht.

γ. Am Ende (seines) Lebens wird (eines)<sup>127</sup> aus dem Ābhāsvara-Himmel im leeren Brahma-Himmel (wieder) geboren.

δ. Als bald läßt (es)<sup>128</sup> an jenem Orte sinnlichem Verlangen<sup>129</sup> verhaftete Gedanken aufkommen und wünscht des weiteren, daß die übriggebliebenen Lebewesen alle<sup>130</sup> zusammen an diesem Orte (wieder) geboren werden.

ε. Nachdem (ein) Lebewesen dieser aller<sup>131</sup> hat sinnlichem Verlangen verhaftete Wünsche aufkommen lassen, sind da die noch übriggebliebenen Lebewesen alle<sup>132</sup>, (deren) Lebenszeit, Wandel und Verdienst zu Ende gehen.

ζ. (Denen) widerfährt am Ende ihres Lebens im Ābhāsvara-Himmel in diesem<sup>133</sup> leeren Brahma-Himmel (wieder) geboren zu werden.

η. (Das) Lebewesen unter allen, das am frühesten von ihnen war (wieder) geboren worden<sup>133</sup>, stellt folgende Erwägung

*Mahābrahmā* auch um eine Vielheit handelt, ihrer also zwei einander gegenüber stehen. Dies führt aber sachliche Schwierigkeiten herbei, denn ganz abgesehen vom Pāli-Wortlaute ist, wie viele *Brahmā*, *Mahābrahmā* es überhaupt geben mag, jeweils immer nur einer der *Brahmā*, *Mahābrahmā*. Formal angesehen bietet dieser mein Versuch, den chinesischen mit dem Pāli-Texte übereinstimmen zu lassen, rechte Schwierigkeiten. Es mag sein, daß sich im Chinesischen zwei Gruppen gegenüberstehen, nicht ein einzelner und eine Vielheit. Wie dies dann sachlich zu erklären sei, weiß ich nicht.

126. DN 2.3.: *āyukkhayā puññakkhayā*.

127. Der Satz enthält kein Merkmal, das anzeigt, ob ein singularisches oder pluralisches Subjekt zu unterstellen sei. Ginge es dem Chinesischen nach, entschiede man sich für das letztere. Am Ende ihres Lebens werden sie (wieder) geboren. Das führte aber dazu, daß dann gleichzeitig mehrere *Mahābrahmā* da wären. Das ist doch mißlich.

128. Vgl. Anm. 127. Nach DN 1.2.3., 4. erwartete man hier einen Singular.

129. 念 kann *kāma* und *trṣṇā* wiedergeben.

130. 衆生.

131. 此衆生. Viel eher wäre man geneigt zu übersetzen: alle diese Lebewesen. Da<sup>5</sup> ergäbe dem Pāli-Texte gegenüber sehr große Schwierigkeiten, auch wenn man unter allen diesen Lebewesen die noch im Ābhāsvara-Himmel Lebenden verstünde. Die obwalteten auch, wenn darunter solche im Brahma-Himmel zu verstehen wären. Bei meinem Versuche, die Dinge zu lösen, bleibt die Lage angespannt.

132. Dies Wort fehlt teilweise in der Überlieferung des Textes.

133. 莫先生衆生便足覺念. kann formal ebensogut verstanden werden als: all die früher

an<sup>134</sup>: Ich bin an diesem Orte Brahmā, der Große Brahmā. Ich bin von selbst da. Es gibt keinen, der mich zu schaffen vermöchte. Ich weiß abschließend alle Sachverhalte<sup>135</sup>, beherrsche die Tausendwelt, bin darin der Herr<sup>136</sup>, bin der Allerehrwürdigste. (Ich) vermag Verwandlungen zu bewirken<sup>137</sup>, bin der erste der Göttlichen<sup>138</sup>, der Vater aller Lebewesen<sup>139</sup>. Anfangs war ich allein da, die übrigen Lebewesen kamen alle später<sup>140</sup>. All die später gekommenen Lebewesen<sup>141</sup> wurden von mir durch Verwandlung vollendet<sup>142</sup>.

θ. Alle Lebewesen, (die) nach ihm (gekommen waren)<sup>143</sup>, stellen wiederum folgende Erwägung an: Jener ist der Große Brahmā. Jener vermag sich selbst zu schaffen, es gibt keinen, der jenen schuf. Abschließend weiß (er) alle Sachverhalte, beherrscht die Tausendwelt, ist darin der Herr, ist der Allerehrwürdigste. (Er) vermag Verwandlungen zu bewirken, ist der erste der Göttlichen, der Vater aller Lebewesen. Anfangs war jener allein da, wir<sup>144</sup> waren später da. Wir Lebewesen alle<sup>145</sup> wurden von jenem durch Verwandlung vollendet.

ι. Nachdem ihre Lebenszeit, ihr Wandel (da) zu Ende gegangen,

unter ihnen (wieder) geborenen Lebewesen. Das folgende 衆 kann sowohl singularisch wie pluralisch verstanden werden. Sicher wird sein, daß nur der eine Gott Brahmā die Verhältnisse beurteilt, es nicht ihrer viele, eine ganze Gruppe, tun, und dies ganz unabhängig davon, daß es DN 2.5. heißt: *tatra, bhikkhave, yo so satto paṭhamam upapanno tassa evam hoti: "Aham asmi Brahmā Mahābrahmā ...*

134. DN 2.5.: *tassa evam hoti*.

135. 衆 = *artha*. Rosenberg, *Vocabulary*, S. 377 a 13. Ist dem aus DN 2.5. *aññadatthudaso* an die Seite zu stellen?

136. DN 2.6.: *issaro*.

137. DN 2.5.: *nimmātā*.

138. 微妙第一. Der Begriff läßt sich schwer genau bestimmen: der Wunderbaren, Unfaßbaren, Geheimnisvollen. Vgl. Anm. 259.

139. 衆生父. DN 2.5.: *pitā bhūtabhavyānom*.

140. 餘衆生後來.

141. 後來衆生.

142. DN 2.5.: *mayā ime sattā nimmītā*.

143. 其後衆生.

144. Plural bezeichnet.

145. 我等衆生.

- widerfährt den Wesen jener Brahma-Gruppe<sup>146</sup>, in (dieser) Welt (wieder) geboren zu werden.
- κ. An Jahren allmählich alt geworden, rasieren sie sich Kopfhaare und Bart, kleiden sich in die drei Gewänder der Lehre, ziehen aus dem Haus(leb)e(n) aus<sup>147</sup>, pflegen des (Heils)weges und gehen in den Samādhi gesammelten Geistes ein.
- λ. Im Gefolge der Gedanken des Samādhi erkennen sie selbst ihre ursprüngliche Lebensform<sup>148</sup> und sagen dann folgendes: Jener Große Brahmā vermag sich selbst zu schaffen, es gibt keinen, der jenen schuf. Abschließend weiß (er) alle Sachverhalte, beherrscht die Tausendwelt, ist darin der Herr, ist der Allerehrwürdigste. (Er) vermag Verwandlungen zu bewirken, ist der erste der Göttlichen, der Vater aller Lebewesen. (Er) besteht ewig und wandelt sich nicht. Jener Brahmā erschuf aber uns<sup>149</sup> durch Verwandlung. Wir<sup>149</sup> sind nicht ewig, (wir) wandeln (uns) und erreichen keinen langen Bestand.
- μ. Deshalb muß (man) wissen, daß das Ich und die Welt halb ewig, halb nicht ewig sind, dies wahr ist, das übrige falsch.
- ν. Das bezeichnet (man) als die erste Theorie.
- ξ. Dieserhalb bringen die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung aufs Tapet, daß (das Ich und die Welt) halb ewig, halb nicht ewig sind, und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus.
- b.α. Teils gibt es die Gruppe Lebewesen<sup>150</sup> Kṛīḍāpradoṣika<sup>151</sup>. Sie verlustieren sich auf zahlreiche Weisen, um sich selbst zu erfreuen<sup>152</sup>.
- β. Die Zeit über, da sie sich verlustierend erfreuen, wird ihr Körper

146. 彼世衆生。梵衆天 = *Brahmapāriṣadyāh*, Sakaki, Mahāvvyutpatti, Nr. 3086.

147. *pravraj*.

148. *jāti*.

149. Plural bezeichnet.

150. 衆生, all die Wesen.

151. Vgl. Chizen Akanuma, 印度佛教國有名詞辭典, S. 305 a.

152. Vgl. DN 2.7.

- bis zum äußersten ausgemergelt. Sie verlieren dann den Verstand<sup>153</sup>.
- γ. Dadurch, daß sie den Verstand verlieren, geht dann ihr Leben zu Ende, und es widerfährt ihnen, in (dieser) Welt (wieder) geboren zu werden.
- δ. An Jahren allmählich alt geworden, rasieren sie sich Kopfhaare und Bart, kleiden sich in drei Gewänder der Lehre, ziehen aus dem Haus(leb)e(n) aus, pflegen des (Heils)weges und gehen in den Samādhi gesammelten Geistes ein.
- ε. Durch die Gedanken des Samādhi erkennen sie selbst ihre ursprüngliche Lebensform<sup>154</sup> und sagen dann folgendes: Alle jene übrigen Lebewesen<sup>155</sup> erfreuten sich nicht sich verlustierend auf zahllose Weisen<sup>156</sup>.
- ζ. Sie befinden sich ewig an jenem Orte, bestehen für immer und wandeln sich nicht.
- η. Weil wir<sup>157</sup> uns auf zahlreiche Weisen<sup>158</sup> verlustierten, kamen (wir) zu dieser Nichtewigkeit und sind dem Gesetze des Wandels unterworfen<sup>159</sup>.
- θ. Dieserhalb wissen wir<sup>157</sup>, daß das Ich und die Welt halb ewig, halb nicht ewig sind, dies wahr ist, das übrige falsch.
- ι. Das ist die zweite Theorie.
- κ. Dieserhalb bringen die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung aufs Tapet, daß das Ich und die Welt halb ewig, halb nicht ewig sind und kommen diesem gemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus.

153. 身骨盡壞便失色. DN 2.7.: *sati mussati satiyā sammosā*.

154. DN 2.8.: *taṃ pubbe nirāsaṃ anussarati, tato paraṃ nānussarati*.

155. 彼餘衆生.

156. Der Text dürfte zu lesen sein: 不數(數!)能笑便樂. Vgl. S. 90, Anm. 8, und DN 2.9.

157. Plural hier nicht bezeichnet.

158. Vgl. TT S. 90, Anm. 9.

159. DN 2.9.: *mayam tamhā kāyā cutā aniccā addhuvā appāyukā cavanadhammā itthattaṃ āgatā*.

- c.α. Teils gibt es die Gruppe Lebewesen<sup>160</sup>, die, nachdem sie sich wechselseitig von vorne und hinten betrachteten<sup>161</sup>, dann den Verstand verlieren.
- β. Dieserhalb widerfährt ihnen, am Ende ihres Lebens in (dieser) Welt (wieder) geboren zu werden.
- γ. Nach und nach alt geworden, rasieren sie sich Kopfhaare und Bart, kleiden sich in die drei Gewänder der Lehre, ziehen aus dem Haus(leb)e(n) aus, pflegen des (Heils)weges und gehen in den Samādhi gesammelten Geistes ein.
- δ. Durch die Gedanken des Samādhi erkennen sie, wo sie ursprünglich waren geboren worden, und sagen dann folgendes: Wie jene Gruppe Lebewesen<sup>162</sup>, weil sie sich nicht wechselseitig von vorne und hinten betrachteten und (deshalb) ihren Verstand nicht verloren, ewig bestehen und sich nicht wandeln, (so) betrachteten wir<sup>163</sup> uns dort vielfach wechselseitig, und nachdem wir uns vielfach wechselseitig betrachtet hatten, verloren wir dann den Verstand, kamen zu dieser Nichtewigkeit und sind dem Gesetze des Wandels unterworfen.
- ε. Dieserhalb wissen wir<sup>164</sup>, daß das Ich und die Welt halb ewig, halb nicht ewig sind, dies wahr ist, das übrige falsch.
- ζ. Das ist die dritte Theorie.
- η. Dieserhalb bringen die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung aufs Tapet, daß das Ich und die Welt halb ewig, halbnichtewig sind, und kommen diesem gemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus.
- d.α. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die besitzen eine rasche Erkenntnis der Erscheinungen und vermögen gut zu beobachten<sup>165</sup>.

160. 諸有眾生, oder gibt es da all (die) Lebewesen.

161. DN 2.10.: *santi ... Manopadosikā nāma devā. te ativelam aññamaññaṃ upanijjhāyanti.*

162. 衆生. 163. Plural bezeichnet.

164. Plural nicht bezeichnet.

165. Vgl. oben S. 226 und Anm. 109, 110. Der Wortlaut des folgenden Satzes ist an den parallelen Stellen unterschiedlich überliefert.

- β. Durch ihre rasche Beobachtung, (ihre rasche) Erkenntnis der Erscheinungen, durch ihre eigene Einsicht sagen jene: Das Ich und die Welt sind halb ewig, halb nicht ewig. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- γ. Das ist die vierte Theorie.
- δ. Dieserhalb bringen die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung aufs Tapet, daß das Ich und die Welt halb ewig, halb nicht ewig sind, und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus.

## II. A. 2. Schl.

- a. Bringen die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung aufs Tapet, daß das Ich und die Welt halb ewig, halb nicht ewig sind, kommen sie insgesamt zu den vier Theorien, und darüber kommen sie demgemäß nicht hinaus.

5014: 〇 以理在胡智方便觀摩。〇。〇。〇。〇

916: 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇

916: 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇

920: 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇

906: 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇

916: 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇

916: 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇

920: 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇 〇

Diesen Text im einzelnen sicher zu deuten, ist einigermaßen schwierig. Ich glaube zunächst, daß 己辯才 = 己智辯 sei und Pāli *sayampaṭibhāna* entspreche. Vgl. DN I.1.34.; 2.13.; 2.20.; 2.32. Nach dem *佛學大辭典*, S. 2207, bedeutet 智辯 zwar *prajñā + pratibhāna*, doch muß dies die von mir aufgestellte Gleichung nicht widerlegen. Noch schwieriger läßt sich ausmachen, wie in den letzten Fällen 觀摩 zu 智, zu 智 und zu 智 觀 摩 stehe. Vielleicht bestimmt da das erste auch das zweite: durch ihre rasche Erkenntnis der Erscheinungen aus ihrer Beobachtung. In den beiden letzten Fällen fehlt das Wort für Erscheinung(en). Da wird nur mehr von Erkenntnis, Schau der Erkenntnis gesprochen. Ich verstehe die Stellen nicht sicher zu lösen.

- b. Nur Buddha vermag zu wissen, wie es um diese Theorien steht, daß sie so erfaßt, so gehalten werden, und er weiß auch, was dabei als Ergebnis herauskommt.
- c. Was der Tathāgata weiß, kommt auch darüber noch hinaus.
- d. Obschon er (das) weiß, hängt er daran doch nicht fest, und da<sup>166</sup> er nicht daran festhing, erlangte er infolgedessen das Erlöschen in Ruhe.
- e. Er kennt der Gefühle Entstehen, ihr Zu-Ende-Gehen, ihren Genuß, ihre Fehlerhaftigkeit, und wie man ihnen entgeht, dadurch daß man sie gleichmütig betrachtet. Eine andere Erlösung gibt es nicht.
- f. Darum nennt (man mich) Tathāgata.
- g. Das ist das andere strahlende Licht (meiner) sehr tief(sinnigen), wundersamen, großen Lehre. (Das) veranlaßt meine edlen Schüler, den Tathāgata wahrhaftig und unparteiisch zu preisen.

## II. A. 3. Einl.

- a. Es gibt noch ein anderes strahlendes Licht (meiner) sehr tief(sinnigen), wundersamen, großen Lehre. (Das) veranlaßt meine edlen Schüler, den Tathāgata wahrhaftig und unparteiisch zu preisen.
- b. Welcher Art Lehre ist das?
- c. Die Śramaṇa und Brāhmaṇa bringen in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung aufs Tapet, daß das Ich und die Welt (sowohl) begrenzt (als auch) unbegrenzt sind<sup>167</sup>.
- d. Bringen jene Śramaṇa und Brāhmaṇa dieserhalb in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung aufs Tapet, daß das Ich und die Welt (sowohl) begrenzt (als auch) unbegrenzt sind, (so) kommen sie demgemäß nicht über den Umkreis dieser vier Theorien hinaus.

<sup>166</sup>. Hier, *TT* S. 91 a 13, steht 𑖞 im Texte, und zwar ohne Lesart. S. 91 b 22, 92 a 10 dagegen 𑖞, ebenfalls ohne Lesart. S. 90 b 13 bietet der Text wieder 𑖞, dazu ist hier die Lesart 𑖞 überliefert. S. 90, Anm. 3.

<sup>167</sup>. Vgl. DN 2.16: *santi ... eke samaṇabrāhmaṇā antānanantikā, antānantam lokussa pañ-ñāpentī catūhi vatthūhi.*

## II. A. 3. HT

- a. 2. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die durch allerhand geschickte Mittel in den Samādhi gesammelten Geistes eingehen.
  - β. Durch die Gedanken des Samādhi erschauen sie die Welt und lassen die Vorstellung der Begrenztheit aufkommen. Jene sagen folgendes aus: Diese Welt ist begrenzt. Das ist wahr, das übrige falsch<sup>168</sup>.
  - γ. Und warum ist dem so? Ich<sup>169</sup> ging durch allerhand geschickte Mittel in den Samādhi gesammelten Geistes ein.
  - δ. Durch die Gedanken des Samādhi erschaute (ich) die Welt (als) begrenzt.
  - ε. Aus diesem Grunde weiß ich, daß die Welt begrenzt ist, dies wahr ist, das übrige falsch.
  - ζ. Das wird als die erste Theorie bezeichnet.
  - 7. Dieserhalb bringen die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung aufs Tapet, daß das Ich und die Welt begrenzt sind, und sie kommen demgemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus.
- b. 2. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die durch allerhand geschickte Mittel in den Samādhi gesammelten Geistes eingehen.
  - β. Durch die Gedanken des Samādhi erschauen sie die Welt und lassen die Vorstellung von der Unbegrenztheit aufkommen<sup>170</sup>. Jene sagen folgendes: Die Welt ist unbegrenzt. Dies ist wahr, das übrige falsch.
  - γ. Und warum ist dem so? Ich<sup>169</sup> ging durch allerhand geschickte Mittel in den Samādhi gesammelten Geistes ein.
  - δ. Durch die Gedanken des Samādhi erschaute ich die Welt (als) unbegrenzt.
  - ε. Aus dem Grunde weiß ich, daß die Welt unbegrenzt ist, dies wahr, das übrige falsch ist.

<sup>168</sup>. Vgl. DN 2.17.

<sup>169</sup>. Im Chinesischen läßt sich formal nicht entscheiden, ob hier von einer Ein- oder Mehrzahl gesprochen wird.

<sup>170</sup>. Vgl. DN 2.18.

- ζ. Das ist die zweite Theorie.
- η. Dieserhalb bringen die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung aufs Tapet, daß das Ich und die Welt unbegrenzt sind, und sie kommen diesem gemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus.
- c.α. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die durch allerhand geschickte Mittel in den Samādhi gesammelten Geistes eingehen.
- β. Durch die Gedanken des Samādhi erschauen Sie die Welt und sagen (sich): Im Zenit gibt es eine Grenze, nach den vier Himmelsrichtungen gibt es keine Grenze. Jene sagen folgendes: Die Welt ist (sowohl) begrenzt (als auch) unbegrenzt<sup>171</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- γ. Und warum ist dem so? Ich<sup>169</sup> ging durch allerhand geschickte Mittel in den Samādhi gesammelten Geistes ein.
- δ. Durch die Gedanken des Samādhi erschaute ich, daß es im Zenit eine Grenze gibt, es in den vier Himmelsrichtungen keine Grenze gibt.
- ε. Aus dem Grund weiß ich<sup>169</sup>, daß die Welt (sowohl) begrenzt (als auch) unbegrenzt ist, dies wahr ist, das übrige falsch.
- ζ. Das ist die dritte Theorie.
- η. Dieserhalb bringen die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung aufs Tapet, daß das Ich und die Welt (sowohl) begrenzt (als auch) unbegrenzt sind, und sie kommen demgemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus.
- d.α. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die besitzen eine rasche Erkenntnis der Erscheinungen und vermögen gut zu beobachten<sup>172</sup>.
- β. Durch die Erkenntnis ihrer raschen Beobachtung, durch ihre eigene Einsicht sagen jene: Das Ich und die Welt sind weder begrenzt noch unbegrenzt. Dies ist wahr, das übrige falsch.

171. Vgl. DN 2.19.: *antavā ca ayam loko ananto ca.*

172. Vgl. DN 2.20.

- γ. Das ist die vierte Theorie.
- δ. Dieserhalb bringen die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung aufs Tapet, daß das Ich und die Welt (sowohl) begrenzt (als auch) unbegrenzt sind, dies wahr ist, das übrige falsch, und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus.
- II. A. 3. Schl.
- a. Bringen diese<sup>173</sup> Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung aufs Tapet, daß das Ich und die Welt (sowohl) begrenzt (als auch) unbegrenzt sind, kommen sie insgesamt zu den vier Theorien, und darüber kommen sie demgemäß nicht hinaus.
- b. Nur Buddha vermag zu wissen, wie es um diese Theorien steht, daß sie so erfaßt, so gehalten werden, und er weiß auch, was dabei als Ergebnis herauskommt.
- c. Was der Tathāgata weiß, kommt noch darüber hinaus.
- d. Obschon er das weiß, hängt er doch nicht daran fest, und da<sup>166</sup> er nicht daran festhing, erlangte er infolgedessen das Erlöschen in Ruhe.
- e. Er kennt der Gefühle Entstehen, ihr Zu-Ende-Gehen, ihren Genuß, ihre Fehlerhaftigkeit, und wie man ihnen entgeht, dadurch daß man sie gleichmütig betrachtet. Eine andere Erlösung gibt es nicht.
- f. Darum nennt (man mich) Tathāgata.
- g. Das ist das andere strahlende Licht (meiner) sehr tief(sinnig)en, wundersamen, großen Lehre. (Das) veranlaßt (meine) edlen Schüler, den Tathāgata wahrhaftig und unparteiisch zu preisen.

#### II. A. 4. Einl.

- a. Es gibt noch ein anderes strahlendes Licht (meiner) sehr tief-

173. Hier liest die Textausgabe des TT 此是諸沙門 usw. Das 是 fehlt teilweise in der Überlieferung, vgl. TT S. 91, Anm. 4, wie anderweit an Parallelstellen auch 此.

(sinnig)en, wundersamen, großen Lehre. (Das) veranlaßt (meine) edlen Schüler, den Tathāgata wahrhaftig und unparteiisch zu preisen.

- b. Worum handelt es sich dabei?
- c. Bei ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas nach etwas anderem gefragt, antworten die Śramaṇa und Brāhmaṇa mit etwas anderem<sup>174</sup>.
- d. Dann, wenn sie nach dem oder jenem<sup>175</sup> gefragt werden, und sie nach etwas anderem gefragt mit etwas anderem antworten, kommen sie demgemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus.
- e. Antworten dieserhalb die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas nach etwas anderem gefragt mit etwas anderem, kommen (sie) demgemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus<sup>176</sup>.

#### II. A. 4. HT.

- a.α. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die stellen folgende Erörterung an und stellen folgende Theorie auf: Ich erkenne nicht und weiß nicht, ob das Gute und das Böse vergolten werden oder nicht vergolten werden?
- β. Weil ich das nicht erkenne und nicht weiß, sage ich folgendes aus: Werden das Gute und das Böse vergolten oder werden sie nicht vergolten?

174. Statt 奚問奚答, wie hier, S. 91 b 28, und S. 91 c 1 im Texte steht, findet sich z. B. S. 91 c 11/12: 問與答奚. 奚 = *anya*, *anyathā*, *bhinnaka*, *vikṛtigamaṇa*, *virodha*, *nānā*, Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 170 b. Vgl. DN 2.33.: *santi ... eke samaṇabrāhmaṇā amarāvikkhepikā tattha tattha pañhaṃ puṭṭhā samānā vācāvikkhepaṃ āpaḥjanti amarāvikkhepaṃ catuhi vaṭṭhūhi*.

175. Ich glaube, 誰彼 entspreche *tattha tattha* des Pāli. Der Wortlaut kann an und für sich auch bedeuten: Dann wenn die und die fragen.

176. Mir ist nicht eben klar, wie dieser und der voraufgehende Satz innerlich zusammenhängen und die Erörterung weitergeführt wird. Mir scheint, Absatz d sage das nämliche aus wie Absatz e.

- γ. Es gibt in der Welt Śramaṇa und Brāhmaṇa, die hochgebildet sind, sehr gelehrt, intelligent und weise, die alleweil Freude daran haben, ...<sup>177</sup>, ausgekochte Disputanten sind und spitzfindig, von der Welt hochgeehrt, die mit ihrer Weisheit alle Theorien gut auseinanderzunehmen vermögen<sup>178</sup>.
- δ. Wenn die mich nach den tief(st)en Sinngehalten<sup>179</sup> fragen werden, vermag ich (ihnen) nicht zu antworten. Dabei gibt es (für mich) Schande, dabei gibt es (für mich) Schrecken.
- ε. Dieserhalb werde ich (so) antworten, (daß ich mir) durch (die Antwort) eine Zuflucht<sup>180</sup> schaffe, (mir) eine Insel<sup>181</sup> schaffe, (mir) ein Schutzdach<sup>182</sup> schaffe, (mir) eine letzte Zuflucht<sup>183</sup> schaffe.
- ζ. Wenn mich jene fragen sollten, werde ich so antworten: Diese Sache ist so, diese Sache ist wahr. Diese Sache ist anders. Diese Sache ist nicht anders. Diese Sache ist weder anders noch nicht anders<sup>184</sup>.
- η. Das ist die erste Theorie<sup>185</sup>.
- θ. Dieserhalb antworten die Śramaṇa und Brāhmaṇa, etwas anderes gefragt, etwas anderes und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus.

177. Hier verstehe ich 閑靜 nicht. Der Ausdruck bedeutet nach dem 辯海: 言無欲也. Nach Suzuki, *Laṅkāvatārasūtra-Index*, S. 145 b, gibt er *rahogata* wieder. Herr Professor W. Fuchs, dem ich für eine Auskunft zu dieser Stelle Dank schulde, meint, sie besage: Sie haben immer Freude an Muße und Beschaulichkeit, 閑 = 閒. Gegen diese Verdeutschung ist sicher nichts einzuwenden. Mir kommt es nur vor, als füge sich eine solche Aussage nicht in den Zusammenhang des Textes ein.

178. An nicht paralleler Stelle des DN, 2.26., findet sich: *santi hi kho pana samaṇabrāhmaṇā paṇḍitā nipuṇā kataparappavādā vālavedhirūpā robbhindantā maññe caranti paññā gatena diṭṭhi gatāni*.

179. 義 = *artha*.

180. 蟻依 = *śaraṇa*, Rosenberg, *Vocabulary*, S. 271 c 48.

181. 洲 = *dvīpa*.

182. 舍, Haus, Wohnung.

183. 究竟道 = *parāyaṇa*, Suzuki, *Laṅkāvatāra-Index*, S. 290 b.

184. DN 2.24.: *evam pi me no. tathā ti pi me no. aññathā ti pi me no. no ti pi me no. no no ti pi me no ti*.

185. Vgl. DN. 2.23., 24.



- b.α. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die stellen folgende Erörterung an und stellen folgende Theorie auf: Ich erkenne nicht, weiß nicht, ob es (eine) andere Welt gibt, ob es (eine) andere Welt nicht gibt?<sup>186</sup>
- β. Durch (ihr) göttliches Auge<sup>187</sup> wissen die Śramaṇa und Brāhmaṇa der Welt<sup>188</sup> anderer Gedanken und Erkenntnisse, (sie) vermögen ferne Dinge zu sehen. Obgleich (sie) anderen schon nahe sind, sehen andere Leute (sie) nicht<sup>189</sup>.
- γ. Dergleichen Leute vermögen zu wissen<sup>190</sup>, ob es (eine) andere Welt gibt, ob es (eine) andere Welt nicht gibt.
- δ. Ich (dagegen) weiß nicht, erkenne nicht, ob es (eine) andere Welt gibt, ob es (eine) andere Welt nicht gibt.
- ε. Wenn ich (nun darüber etwas) aussagte, dann (möchte das) eine falsche Rede sein.
- ζ. Weil mir (nun) falsche Rede verhaßt ist, und ich sie fürchte, darum schaffe ich mir eine Zuflucht, schaffe mir eine Insel, schaffe mir ein Schutzdach, schaffe mir eine letzte Zuflucht.
- η. Wenn mich jene fragen, werde ich so antworten: Diese Sache ist so, diese Sache ist wahr. Diese Sache ist anders. Diese Sache ist nicht anders. Diese Sache ist weder anders noch nicht anders.
- θ. Das ist die zweite Theorie.
- ι. Dieserhalb antworten die Śramaṇa und Brāhmaṇa, etwas anderes gefragt, etwas anderes und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus.

c. α. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die stellen folgende Theorie

186. Ein wenn auch schwacher Bezug besteht zwischen dieser Stelle und DN 2.27.: *atthi paro loko? ti iti ce maṃ pucchasi ... n'atthi paro loko? ti ... pe ...*

187. *divyacakṣus*.

188. 諸世間沙門婆羅門. Mir kommt es wahrscheinlicher vor, daß 諸 zu 沙門婆羅門 gehöre als zu 世間.

189. 已執遠處人不見. Das ist ein recht unbequemer Satz. Ich möchte meinen, er besage: Obschon die ferneren Dinge anderen nahe sind, sehen andere Leute (diese doch) nicht.

190. *jñā*.

- auf und stellten folgende Erörterung an: Ich weiß nicht, erkenne nicht, was das Gute ist, was das Nichtgute<sup>191</sup> ist.
- β. Sage ich, der ich das nicht weiß, nicht erkenne, so: Das ist gut, das ist nicht gut, dann lasse ich bei diesem Liebe entstehen und aus Liebe Haß entstehen.
- γ. Gibt es Liebe, gibt es Haß, dann gibt es Entstehen von Gefühlen<sup>192</sup>.
- δ. Weil ich die Gefühle auszutilgen wünschte, wanderte ich aus dem Haus(leb)e(n) aus, des Wandels (als Religioser) zu pflegen.
- ε. Weil jenem die Gefühle verhaßt sind und (er sie) fürchtet, dieserhalb schafft (er) sich eine Zuflucht, schafft sich eine Insel, schafft sich ein Schutzdach, schafft sich eine letzte Zuflucht.
- ζ. Wenn jene (ihn) fragen, wird (er) so antworten: Diese Sache ist so, diese Sache ist wahr. Diese Sache ist anders. Diese Sache ist nicht anders. Diese Sache ist weder anders noch nicht anders.
- η. Das ist die dritte Theorie<sup>193</sup>.
- θ. Dieserhalb antworten die Śramaṇa und Brāhmaṇa, etwas anderes gefragt, etwas anderes und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus.
- d.α. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die sind von Dummheit verfinstert und stumpfsinnig<sup>194</sup>.
- β. Sind da andere, die (sie etwas) fragen, (dann) antworten jene entsprechend der Rede der anderen: Diese Sache ist so, diese Sache ist wahr<sup>195</sup>. Diese Sache ist anders. Diese Sache ist nicht anders. Diese Sache ist weder anders noch nicht anders.
- γ. Das ist die vierte Theorie.
- δ. Dieserhalb antworten die Śramaṇa und Brāhmaṇa nach etwas ande-

191. *kuśala* und *akuśala*. DN 2.26.

192. *vedanā*.

193. DN 2.26. bietet nur recht schwache Parallelen.

194. Vgl. DN 2.27.: *idha ... ekacco samaṇo vā brāhmaṇo vā mando hoti momūho*.

195. In einem Teile der Textüberlieferung folgt darauf noch: Diese Sache ist nicht wahr. TT S. 92, Anm. 1.

rem gefragt mit etwas anderem und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der vier Theorien hinaus.

#### II. A. 4. Schl.

- a. Gibt es teilweise <sup>196</sup> Śramaṇa und Brāhmaṇa, die in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas nach etwas anderem gefragt mit etwas anderem antworten, kommen sie insgesamt zu vier Theorien, und darüber kommen sie demgemäß nicht hinaus.
- b. Nur Buddha vermag zu wissen, wie es um diese Theorien steht, daß sie so erfaßt, so gehalten werden, und er weiß auch, was dabei als Ergebnis herauskommt.
- c. Was der Tathāgata weiß, kommt noch darüber hinaus.
- d. Obschon er das weiß, hängt er doch nicht daran fest, und weil <sup>166</sup> er nicht daran festhing, erlangte er infolgedessen das Erlöschen in Ruhe.
- e. Er kennt der Gefühle Entstehen, ihr Zu-Ende-Gehen, ihren Genuß, ihre Fehlerhaftigkeit, und wie man ihnen entgeht, dadurch daß man sie gleichmütig betrachtet. Eine andere Erlösung gibt es nicht.
- f. Darum nennt (man mich) Tathāgata.
- g. Das ist das strahlende Licht (meiner) sehr tief(sinnig)en, wundersamen, großen Lehre. (Das) veranlaßt (meine) edlen Schüler, den Tathāgata wahrhaftig und unparteiisch zu preisen.

#### II. A. 5. Einl.

- a. Es gibt noch ein anderes strahlendes Licht (meiner) sehr tief(sinnig)en, wundersamen, großen Lehre. (Das) veranlaßt (meine) edlen Schüler, den Tathāgata wahrhaftig und unparteiisch zu preisen.
- b. Welcher Art ist das?
- c. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die sagen sich bei ihren

<sup>196</sup>. 多 an dieser Stelle zu finden fällt auf.

Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas, daß diese Welt ohne Grund hervorgegangen da ist <sup>197</sup>.

- d. Jene kommen insgesamt zu zwei Theorien, und sie kommen in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas, daß diese Welt ohne Grund hervorgegangen da ist, demgemäß nicht über den Umkreis dieser zwei Theorien hinaus.
- e. Aus welchem Anlasse sagen sich jene Śramaṇa und Brāhmaṇa bei ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas, daß das Dasein ohne Grund ist, und kommen demgemäß nicht über den Umkreis dieser zwei Theorien hinaus?

#### II. A. 5. HT.

- a. α. Teils gibt es die Schar Lebewesen <sup>198</sup>, die ohne Vorstellung(en), ohne Erkenntnis(se) sind <sup>199</sup>.
  - β. Wenn die Lebewesen jener Schar <sup>198</sup> Vorstellung(en) aufkommen lassen, dann endet sogleich ihr Leben.
  - γ. (Darauf) widerfährt ihnen, in (dieser) Welt (wieder) geboren zu werden.
  - δ. An Jahren allmählich alt geworden, rasieren sie sich Kopfhaare und Bart, kleiden sich in die drei Gewänder der Lehre, ziehen aus dem Haus(leb)e(n) aus, pflegen des (Heils)weges und gehen in den Samādhi gesammelten Geistes ein.
  - ε. Durch die Gedanken des Samādhi erkennen sie, wo sie ursprünglich waren geboren worden, (und dann) sagen jene folgendes aus: Ursprünglich war ich nicht da, jetzt bin ich da. Plötzlich bin ich da. Diese Welt war ursprünglich nicht da, jetzt ist sie da. Dies ist wahr, das übrige falsch.
  - ζ. Das ist die erste Theorie.

<sup>197</sup>. Vgl. DN 2.30.: *santi ... eke samaṇabrāhmaṇā adhiccasamuppannikā, adhiccasamuppannaṃ attānaṃ ca lokaṃ ca paññāpentī dvīhi vatthūhi.*

<sup>198</sup>. 衆生, 衆, all die Lebewesen, all jene Lebewesen.

<sup>199</sup>. 無想無知, das ist *asamjñā* und *ajñāna* etwa. Vgl. DN 2.31.: *santi ... Asaññasattā nāma devā, saññupādā ca pana te devā tamhā kāyā cavanti.*

- η. Dieserhalb sagen sich die Śramaṇa und Brāhmaṇa bei ihren Theorien<sup>200</sup> über den Ursprung des Ursprungskalpas, daß das Dasein ohne Grund ist, und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der zwei Theorien hinaus.
- b. α. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die besitzen eine rasche Erkenntnis der Erscheinungen und vermögen gut zu beobachten<sup>201</sup>.
- β. Durch die Betrachtung der Erkenntnis<sup>202</sup> (aus) ihrer raschen Beobachtung, durch ihre eigene Einsicht vermögen jene folgendes auszusagen: Diese Welt ist ohne Grund da. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- γ. Das ist die zweite Theorie.
- δ. Dieserhalb (sagen sich)<sup>203</sup> all die Śramaṇa und Brāhmaṇa bei ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas, daß ohne Grund daseiend diese Welt da ist, und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der zwei Theorien hinaus.

## II. A. 5. Schl.

- a. (Sagen sich)<sup>203</sup> all die Śramaṇa und Brāhmaṇa bei ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas, daß das Dasein ohne Grund ist, kommen sie insgesamt zu den zwei Theorien und kommen demgemäß nicht darüber hinaus.
- b. Nur Buddha vermag zu wissen und wieder so weiter wie früher.

## II. A. Schl.

- a. (Bei dem,) was all die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas auf zahllose verschiedene Weisen ihren Gedanken nach aussagen, kommen jene insgesamt

200. Hier steht im Texte 說. Nach der sonst obwaltenden Ausdrucksweise greife ich die Lesart 見 aus TT Band 1, S. 92, Anm. 3, auf.

201. Vgl. Anm. 109, 110.

202. 見 = *prativipāsī*, Suzuki, *Laṅkāvatāra-Index*, S. 359 b. Ebenda 見 = *ābuddhipravacaya*. Siehe auch Anm. 165.

203. Hier mag ein Wort wie 見 ausgefallen sein. Vgl. etwa die Textstelle S. 92 a 25.

- zu den 18 Theorien, und demgemäß kommen sie (bei dem,) was sie über den Ursprung des Ursprungskalpas auf zahllose verschiedene Weisen ihren Gedanken nach aussagen, nicht über die 18 Theorien hinaus.
- b. Nur Buddha vermag zu wissen und wieder so weiter wie früher.

## II. B. Einl.

- a. Es gibt noch ein anderes strahlendes Licht (meiner) sehr tief(sinnigen), wundersamen, großen Lehre.
- b. Welcher Art ist das?
- c. α. Was all die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas auf zahllose verschiedene Weisen ihren Gedanken nach aussagen, (dabei) kommen jene insgesamt zu 44 Theorien.
- β. Demgemäß kommen sie (bei dem,) was sie in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas in verschiedener Art und auf zahllose Weisen ihren Gedanken nach aussagen, über die 44 Theorien nicht hinaus.
- d. Aus welchem Anlasse kommen jene<sup>204</sup> Śramaṇa und Brāhmaṇa (bei dem,) was sie in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas auf zahllose verschiedene Weisen ihren Gedanken nach aussagen, diesem gemäß nicht über die 44 Theorien hinaus?

## II. B. 1. Einl.

- a. α. All die Śramaṇa und Brāhmaṇa bringen in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung auf, daß es Vorstellung(en) gibt, und sagen aus, die Welt habe Vorstellung(en). Jene kommen insgesamt zu 16 Theorien<sup>205</sup>.

204. 檢身 im Satzbeginne ist auffällig. Ich greife die S. 92, Anm. 4, verzeichnete Lesart 檢 auf.

205. Vgl. DN 2.38.: *santi ... eke samaṇabrāhmaṇā uddhamāghatanikā saññivādā, uddhamāghatanā saññim attānaṃ paññāpentī soḷasahi vatthūhi*. Daß 見 = *saññā* ist, steht fest. Damit ist indes noch nicht ausgesagt, welchen Begriffsinhalt der chinesische Übersetzer dem in-

- β. Bringen sie in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung von Vorstellung(en) auf und sagen aus, daß die Welt Vorstellung(en) hat, kommen sie demgemäß über den Umkreis der 16 Theorien nicht hinaus.
- b. Aus welchem Anlasse bringen jene Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung von Vorstellung(en) auf, sagen aus, daß die Welt Vorstellung(en) hat, kommen jene (dabei) insgesamt zu den 16 Theorien und kommen demgemäß nicht darüber hinaus?

## II. B. 1. HT.

- a. α. All die Śramaṇa und Brāhmaṇa stellen folgende Erörterung(en) an und sagen (in) folgende(n) Theorien aus:
- β. (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, hat (dann) Gestalt und hat Vorstellung(en). Dies ist wahr, das übrige falsch<sup>206</sup>.
- γ. Das ist die erste Theorie.
- δ. Dieserhalb bringen die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung von Vorstellung(en) auf, sagen aus, daß die Welt Vorstellung(en) hat, und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der 16 Theorien hinaus.

dischen Worte zuerkante. In Frage kommen die Stellen TT, S. 91 a 23 (= II. A. 3. HT. a. β.); 91 b 1 (= II. A. 3. HT. b. β.); 92 a 19, 20 (II. A. 5. HT. a. α. und β.); 92 b 13–93 a 18 (= II. B. 1. Einl. a. α. bis II. B. 3. Schl. a.); 93 b 6/7 (= II. B. 4. HT. g. β.). Daß der Begriffsinhalt von *saṃjñā* an den entsprechenden Pāli-Stellen auch für den Indologen und Pāli-Spezialisten nicht eben leicht zu bestimmen ist, erhellt ein Blick in die Übersetzungen des Dīghanikāya von Rhys Davids und R. O. Franke. Während dieser sich dafür entschied, *saññā* durchlaufend mit Bewußtsein wiederzugeben, wie immer die gewählte Wendung im einzelnen lauten mag, wandelt Rhys Davids, SBB II, an diesen Stellen ab von *to imagine über conscious zu ideas*. Sich dem Verfahren Frankes anzuschließen, böte für uns Deutsche den Vorteil, daß Wendungen wie «ein sicheres Bewußtsein» von etwas «gewinnen» (DN I. 2. 17), «das bewußte Selbst» (DN I. 2. 38) und «das zum Stadium von Weder-Bewußtsein-noch auch-Nichtbewußtsein gelangte Selbst» (DN I. 2. 16) den Begriff Bewußtsein nicht ganz im gleichen Sinne gebrauchen. Vorstellung ist also vielleicht nur ein Etikett für  $\text{ṣ}$ .

206. Vgl. DN 2. 38.: *rūpi attā hoti arogo param maraṇā saññi ti naṃ paññāpentī*. Danach ist die Bedeutung von  $\text{ṣ}$  bestimmt.

- b. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, hat keine Gestalt, hat (aber) Vorstellung(en)<sup>207</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- c. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, hat (sowohl) Gestalt (als auch) keine Gestalt, hat (aber) Vorstellung(en)<sup>208</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- d. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, hat weder Gestalt noch keine Gestalt, hat (aber) Vorstellung(en)<sup>209</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- e. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, ist begrenzt und hat Vorstellung(en)<sup>210</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- f. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, ist unbegrenzt und hat Vorstellung(en)<sup>211</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- g. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, ist (sowohl) begrenzt (als auch) unbegrenzt, und hat Vorstellung(en)<sup>212</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- h. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, ist weder begrenzt noch unbegrenzt und hat Vorstellung(en)<sup>213</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- i. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, hat in einem fort Freude, und hat (dabei) Vorstellung(en)<sup>214</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- k. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem)

207. Vgl. DN 2. 38.: *arūpi attā hoti arogo param maraṇā saññi*.

208. Vgl. DN 2. 38.: *rūpi ca arūpi ca ... pe ...*

209. Vgl. DN 2. 38.: *n'eva rūpi nārūpi ...*

210. Vgl. DN 2. 38.: *antavā attā hoti ...*

211. Vgl. DN 2. 38.: *anantavā ...*

212. Vgl. DN 2. 38.: *antavā ca anantavā ca ...*

213. Vgl. DN 2. 38.: *n'ev' antavā nānantavā ...*

214. Vgl. DN 2. 38.: *ekantasukhī attā hoti ...*

Ende (wieder) geboren, hat in einem fort Leid und hat (dabei) Vorstellung(en)<sup>215</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.

- l. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, hat Freude, hat Leid und hat Vorstellung(en)<sup>216</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- m. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, leidet nicht, freut sich nicht und hat Vorstellung(en)<sup>217</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- n. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren und hat die Vorstellung der Einheit<sup>218</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- o. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren und hat die Vorstellung der Vielheit<sup>219</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- p. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren und hat die Vorstellung der Kleinheit<sup>220</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- q. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren und hat die Vorstellung der Unermeßlichkeit<sup>221</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.
- r. Das sind die 16 Theorien.

## II. B. 1. Schl.

- a. Bringen all die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung von Vorstellung(en) auf und

215. Vgl. DN 2.38.: *ekantadukkhī ...*

216. Vgl. DN 2.38.: *sukhadukkhī ...*

217. Vgl. DN 2.38.: *adukkhamasukhī attā hoti arogo paraṃ maraṇā saññī ti naṃ paññāpentī.*

218. Vgl. DN 2.38.: *ekattaṣaṇṇī attā hoti ...*

219. Vgl. DN 2.38.: *nānattasaṇṇī ...*

220. Vgl. DN 2.38.: *parittasaṇṇī ...*

221. Vgl. DN 2.38.: *appamānasaṇṇī ...* In den vier letzten Aussagen ist nach dem chinesischen Wortlaute nicht auszumachen, ob das Beiwort zu Vorstellung adjektivisch oder nominal zu fassen sei.

sagen aus, daß die Welt Vorstellung(en) hat, kommen sie demgemäß nicht über den Umkreis dieser 16 Theorien hinaus.

- b. Nur Buddha vermag zu wissen und wiederum so weiter wie fürher.

## II. B. 2. Einl.

- a. Es gibt noch ein anderes strahlendes Licht (meiner) sehr tief(sinnigen, wundersamen, großen Lehre.
- b. Welcher Art Lehre ist das?
- c. All die Śramaṇa und Brāhmaṇa bringen in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung von der Vorstellungslosigkeit auf und sagen aus, daß die Welt ohne Vorstellung(en) ist. Jene kommen insgesamt zu acht Theorien<sup>222</sup>.
- d. Bringen sie in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung von der Vorstellungslosigkeit auf, kommen sie diesem gemäß über den Umkreis dieser acht Theorien nicht hinaus.
- e. Aus welchem Anlasse bringen jene Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung von der Vorstellungslosigkeit auf, sagen aus, daß die Welt ohne Vorstellung(en) ist und kommen diesem gemäß nicht über den Umkreis der acht Theorien hinaus?<sup>223</sup>

## II. B. 2. HT.

- a.α. All die Śramaṇa und Brāhmaṇa stellen folgende Theorien auf, stellen folgende Erwägungen an:
  - β. (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren. (Es) hat (dann) Gestalt, ist (aber) ohne Vorstellung(en). Dies ist wahr, das übrige falsch.
  - γ. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren. (Es) hat (dann) keine Gestalt und ist ohne Vorstellung(en). Dies ist wahr, das übrige falsch.
  - δ. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem)

222. Vgl. DN 1.3.1., 1. Absatz. 223. Vgl. DN 3.1., 2. Absatz.

Ende (wieder) geboren. (Es) hat (dann sowohl) Gestalt (als auch) keine Gestalt und ist ohne Vorstellung(en). Dies ist wahr, das übrige falsch.

z. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren. (Es) hat (dann) weder Gestalt noch keine Gestalt und ist ohne Vorstellung(en). Dies ist wahr, das übrige falsch.

b.α. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren. (Es) ist (dann) begrenzt und ohne Vorstellung(en). Dies ist wahr, das übrige falsch.

β. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren. (Es) ist (dann) unbegrenzt und ohne Vorstellung(en). Dies ist wahr, das übrige falsch.

γ. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren. (Es) ist (dann sowohl) begrenzt (als auch) unbegrenzt und ohne Vorstellung(en). Dies ist wahr, das übrige falsch.

δ. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren. (Es) ist (dann) weder begrenzt noch unbegrenzt und ohne Vorstellung(en). Dies ist wahr, das übrige falsch.

c. Das sind die acht Theorien<sup>224</sup>.

## II. B. 2. Schl.

a. Wenn dieserhalb Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung von der Vorstellungslosigkeit aufbringen und aussagen, daß die Welt ohne Vorstellung(en) ist, (so) kommen jene insgesamt zu den acht Theorien und kommen demgemäß nicht darüber hinaus.

b. Nur Buddha vermag zu wissen und wieder so weiter wie früher.

224. Vgl. DN I.3.2.: *rūpi attā hoti arogo paraṃ maraṇā asaṅṅhi ti naṃ paññāpentī. arūpi ... pe ...; rūpi ca arūpi ca ...; n'eva rūpi nārūpi ...; antavā ca ...; anantavā ...; antavā ca anantavā ca ...; n'ev' antavā nānantavā attā hoti arogo paraṃ maraṇā asaṅṅhi ti naṃ paññāpentī aṭṭhahi vatthūhi.*

## II. B. 3. Einl.

a. Es gibt noch ein anderes strahlendes Licht (meiner) sehr tief(sinnig)en, wundersamen, großen Lehre.

b. Welcher Art Lehre ist das?

c. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung darüber aufbringen, daß es weder Vorstellung(en) gibt noch Vorstellung(en) nicht gibt, und aussagen, daß diese Welt weder Vorstellung(en) hat noch Vorstellung(en) nicht hat<sup>225</sup>. Jene kommen insgesamt zu acht Theorien.

d. Stellen sie in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung darüber an, daß es weder Vorstellung(en) gibt noch Vorstellung(en) nicht gibt, und sagen aus, daß die Welt weder Vorstellungen hat noch Vorstellungen nicht hat, kommen sie demgemäß nicht über den Umkreis der acht Theorien hinaus.

e. Aus welchem Anlasse bringen jene<sup>226</sup> Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung darüber auf, daß es weder Vorstellung(en) gibt noch Vorstellung(en) nicht gibt, sagen aus, daß die Welt weder Vorstellung(en) hat noch Vorstellung(en) nicht hat und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der acht Theorien hinaus?<sup>227</sup>

## II. B. 3. HT.

a.α. Die Śramaṇa und Brāhmaṇa stellen folgende Erörterungen an und stellen folgende Theorien auf:

β. (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, hat Gestalt, hat (aber) weder Vorstellung(en) noch hat es keine Vorstellung(en)<sup>228</sup>. Dies ist wahr, das übrige falsch.

225. Vgl. DN 3.5.: *santi ... eke samaṇabrāhmaṇā uddhamāghatanikā nevasaṅṅhināsaṅṅhivādā, uddham āghatanā n'eva saṅṅhiṃ nāsaṅṅhiṃ attānaṃ paññāpentī aṭṭhahi vatthūhi.*

226. Statt 46 findet sich die Lesart 46 (TT, S. 93. Anm. 1), wie im Texte S. 93 a 5 steht.

227. Vgl. DN I.3.5., 2. Satz.

228. Vgl. DN I.3.6.: *rūpi attā hoti arogo paraṃ maraṇā n'eva saṅṅhi nāsaṅṅhi ti naṃ paññāpentī.* Den folgenden Aussagen entsprechen im Pāli-Texte: *arūpi ... pe ...; rūpi ca arūpi ca ...*

- γ. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, hat keine Gestalt, hat (aber) weder Vorstellung(en) noch hat es keine Vorstellung(en). Dies ist wahr, das übrige falsch.
- δ. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, hat (sowohl) Gestalt (als auch) keine Gestalt, hat (aber) weder Vorstellung(en) noch hat es keine Vorstellung(en). Dies ist wahr, das übrige falsch.
- ε. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, hat weder Gestalt noch auch keine Gestalt, hat (aber) weder Vorstellung(en) noch hat es keine Vorstellung(en). Dies ist wahr, das übrige falsch.
- b.α. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, ist begrenzt und hat weder Vorstellung(en) noch hat es keine Vorstellung(en). Dies ist wahr, das übrige falsch.
- β. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, ist unbegrenzt und hat weder Vorstellung(en) noch hat es keine Vorstellung(en). Dies ist wahr, das übrige falsch.
- γ. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, ist (sowohl) begrenzt (als auch) unbegrenzt und hat weder Vorstellung(en) noch hat es keine Vorstellung(en). Dies ist wahr, das übrige falsch.
- δ. Es gibt ihrer, die sagen aus: (Das) Ich wird nach diesem (meinem) Ende (wieder) geboren, ist weder begrenzt noch unbegrenzt und hat weder Vorstellung(en) noch hat es keine Vorstellung(en). Dies ist wahr, das übrige falsch.
- c. Das sind die acht Theorien.

## II. B. 3. Schl.

- a. Wenn dieserhalb Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über

*n'eva rūpī nārūpī ... ..; aṅtavā ... ..; anantavā ... ..; antavā ca anantavā ca ... ..; n'ev' antavā nānantavā attā hotī aṅgo param maraṇā n'eva saññī nāsaññī ti nam paññāpentī.*

- das Ende des Endkalpas die Erörterung darüber aufbringen, daß es weder Vorstellung(en) gibt noch Vorstellung(en) nicht gibt, und aussagen, daß die Welt weder Vorstellung(en) hat noch keine Vorstellung(en) hat, (so) kommen sie insgesamt zu den acht Theorien, und darüber kommen sie demgemäß nicht hinaus.
- b. Nur Buddha vermag zu wissen und wieder so weiter wie früher.
- II. B. 4. Einl.
- a. Es gibt noch ein anderes strahlendes Licht (meiner) sehr tief(sinnig)en, wundersamen, großen Lehre.
- b. Welcher Art Lehre ist das?
- c. All die Śramaṇa und Brāhmaṇa bringen in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung aufs Tapet, daß mit dem Tode alles aus ist<sup>229</sup>, und sagen aus, daß mit dem Tode für alle Lebewesen<sup>230</sup> alles aus ist und nichts übrigbleibt. Jene kommen insgesamt zu sieben Theorien.
- d. Bringen sie in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung aufs Tapet, daß mit dem Tode alles aus ist, und sagen aus, daß für alle Lebewesen mit dem Tode alles aus ist und nichts übrigbleibt, (so) kommen sie demgemäß nicht über den Umkreis der sieben Theorien hinaus.
- e. Aus welchem Anlasse bringen jene Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung aufs Tapet, daß mit dem Tode alles aus ist, sagen aus, daß für alle Lebewesen mit dem Tode alles aus ist und nichts übrigbleibt, und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der sieben Theorien hinaus?<sup>231</sup>

## II. B. 4. HT.

- a.α. All die Śramaṇa und Brāhmaṇa stellen folgende Erörterungen an und stellen folgende Theorien auf:

229. Vgl. DN I.3.9.: *santi ... eke samaṇabrāhmaṇā ucchedavādā, sattassa ucchedam vināsam vibhavam paññāpentī sattahī vatthūhi.*

230. 眾生. 231. Vgl. DN I.3.9., 2. Satz.

β. Mein Körper (besteht aus den) vier groben Elementen<sup>232</sup> und den sechs Sinnen<sup>233</sup>. Von Vater und Mutter erzeugt, wird er gestillt, aufgezogen<sup>234</sup>, gekleidet, ernährt, wächst heran, wird liebkost<sup>235</sup> und behütet. Indessen er ist nicht ewig. Er wird unbedingt dem anheimfallen, (aus der Welt) zu verschwinden<sup>236</sup>. Demgemäß bezeichnet (man das) dahin, daß mit dem Tode alles aus ist<sup>237</sup>.

γ. Das ist die erste Theorie.

b. α. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die sagen folgendes aus: Für dies Ich trifft die Bezeichnung nicht zu, daß mit dem Tode alles aus ist<sup>238</sup>

β. (Ist das) Ich, (das der) Welt der Wünsche (angehört,) (das) göttliche<sup>239</sup>, durch den Tod völlig vernichtet und nichts mehr übrig, (so) entspricht (das) dem, (daß) mit dem Tode alles aus ist<sup>240</sup>.

b. γ. Das ist die zweite Theorie.

c. α. Teils gibt es Śramaṇa und Brāhmaṇa, die sagen folgendes aus: Dies macht nicht aus, daß mit dem Tode alles aus ist<sup>241</sup>.

β. Ist der sich wandelnde Körper der Welt der Gestalt, (der) mit allen Sinnen<sup>242</sup> versehen ist, durch den Tod völlig vernichtet und nichts mehr übrig, das ist die völlige Vernichtung durch den Tod<sup>243</sup>.

232. Vgl. DN I. 3.10.: *yato kho bho ayam attā rūpi cātummahābhūtikā mātāpettikasambhavo, kāyassa bhedā ucchijjati vinassati, na hoti paraṃ maraṇā, ettāvatā kho bho ayam attā sammā samucchinnno hoti.*

233. 沙壹夜陀那. 234. 養育.

235. 摩訶 ist nach 摩訶 gedeutet. 236. 腐滅.

237. Vgl. DN 3.10.: *itth' eke sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññāpentī.*

238. Vgl. DN 3.11.: *na ca kho bho ayam attā ettāvatā sammā samucchinnno hoti.* Diese ganze Stelle von den sieben Theorien der Vertreter des Uchedavāda ist im Chinesischen in solcher Kurzschrift abgefaßt, daß sie einigermaßen schwierig zu übersetzen ist.

239. Vgl. DN I. 3.11.: *atthi kho bho añño attā dibbo rūpi kāmāvacaro kabalīnikāhārabhakkho, taṃ tvaṃ na jānāsi na passasi, taṃ ahaṃ jānāmi passāmi, so kho bho attā yato kāyassa bhedā ucchijjati vinassati na hoti paraṃ maraṇā, ettāvatā kho bho ayam attā sammā samucchinnno hotīti. itth' eke sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññāpentī.* 象彼界无 ist nach dem Pāli gedeutet. 象界 entspricht im Pāli *ettāvatā*, insofern.

240. 象足象脚滅, (das) Demgemäß (ist, daß ...).

241. 此非滅滅. Vgl. DN 3.12.: *na ca kho bho ayam attā ettāvatā sammā samucchinnno hoti.*

242. *indriya*.

243. Vgl. DN 3.12.: *atthi kho bho añño attā dibbo rūpi manomayo sabbaṅgapaccāṅgi ahīndriyo, taṃ tvaṃ na jānāsi na passasi, usw. wie Anm. 239.*

d. α. Es gibt ihrer, die sagen: Dies macht nicht aus, daß mit dem Tode alles aus ist<sup>244</sup>.

β. Das Ich, (das) ohne Gestalt (ist), der Stätte des leeren Raumes (angehört), (für das) ist mit dem Tode alles aus<sup>245</sup>.

e. α. Es gibt ihrer, die sagen: Dies macht nicht aus, daß mit dem Tode alles aus ist<sup>246</sup>.

β. Das Ich, (das) ohne Gestalt (ist), der Stätte der Erkenntnis (angehört), (für das) ist mit dem Tode alles aus<sup>247</sup>.

f. α. Es gibt ihrer, die sagen: Dies macht nicht aus, daß mit dem Tode alles aus ist<sup>248</sup>.

β. Das Ich, (das) ohne Gestalt (ist), der Stätte des überhaupt-Nichts (angehört)<sup>249</sup>, (für das) ist mit dem Tode alles aus<sup>250</sup>.

g. α. Es gibt ihrer, die sagen: Dies macht nicht aus, daß mit dem Tode alles aus ist<sup>251</sup>.

β. Das Ich, (das) ohne Gestalt (ist), der Stätte (angehört, wo es sowohl) Vorstellung(en) gibt (als) Vorstellung(en) nicht gibt, (für das) ist mit dem Tode alles aus<sup>252</sup>.

244. Chinesischer Wortlaut wie Anm. 241 angegeben. Der Pāli-Text/3.13./lautet bis auf *na ca* eingangs wie er ebenda steht.

245. Vgl. DN 3.13.: *atthi kho bho añño attā sabbaso rūpasāññaṇaṃ samatikkamā patighasaññaṇaṃ atthagamā nānattasaññaṇaṃ amanasikārā 'ananto okāso' ti ākāsaññaṇāyatanūpago. taṃ tvaṃ na jānāsi na passasi, usw. wie Anm. 239.*

246. Vgl. DN I. 3.14. Text wie Anm. 241 angegeben.

247. Vgl. DN I. 3.14.: *atthi kho bho añño attā sabbaso ākāsaññaṇāyatanāṃ samatikkamma 'Anantaṃ viññānaṇaṇāyatanūpago. taṃ tvaṃ na jānāsi na passasi, usw. wie Anm. 239 angegeben.*

248. Vgl. DN 3.15. Text wie Anm. 241 angegeben.

249. Daß 不用象 *ākimcanyāyatana* entspricht, trifft zwar zu. Wie aber 不用 neben *ākimcanya* zu verstehen sei, wie beide Ausdrücke unter einen Hut zu bringen seien, entzieht sich meiner Einsicht. 不用 heißt im allgemeinen nicht gebrauchen, unnötig. Ich kann die Gleichung aus den mir zugänglichen Hilfsmitteln nicht weiter belegen.

250. Vgl. DN 3.15.: *atthi kho bho añño attā sabbaso viññānaññaṇāyatanāṃ (Ausgabe: viññānaññaṇāyatanāṃ) samatikkamma 'N'atthi kiñcīti' akiñcaññaṇāyatanūpago. taṃ tvaṃ na jānāsi na passasi, usw. wie Anm. 239.*

251. Text wie Anm. 241 angegeben.

252. Abweichend DN I. 3.16.: *atthi kho bho añño attā sabbaso akiñcaññaṇāyatanāṃ samatikkamma 'Santaṃ etaṃ pañitaṃ etaṃ' ti nevasāññaṇāyatanūpago. taṃ tvaṃ na jānāsi na passasi, usw. wie Anm. 239 angegeben.*



- γ. Das ist die siebente Theorie (darüber, daß) mit dem Tode alles aus ist.  
h. Das sind die sieben Theorien.

## II. B. 4. Schl.

- a. (Wenn) dieserhalb all die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas sagen, daß (für) all diese Arten Lebewesen<sup>253</sup> mit dem Tode alles aus ist und nichts übrigbleibt, kommen sie diesem gemäß nicht über den Umkreis der sieben Theorien hinaus.  
b. Nur Buddha vermag zu wissen und wieder so weiter wie früher.

## II. B. 5. Einl.

- a. Es gibt noch ein anderes strahlendes Licht (meiner) sehr tief (sinnigen), wundersamen, großen Lehre.  
b. Welcher Art Lehre ist das?  
c. All die Śramaṇa und Brāhmaṇa bringen in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung über das Nirvāṇa in der Gegenwart auf und sagen aus, daß alle Lebewesen<sup>254</sup> das Nirvāṇa in der Gegenwart haben<sup>255</sup>. Jene kommen insgesamt zu fünf Theorien.  
d. Sagen sie in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas aus, daß (man) das Nirvāṇa in der Gegenwart habe, (so) kommen sie demgemäß nicht über den Umkreis der fünf Theorien hinaus.  
e. Aus welchem Anlasse sagen jene Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas aus, daß alle Lebewesen<sup>254</sup> in der Gegenwart<sup>256</sup> das Nirvāṇa haben und kommen demgemäß nicht über den Umkreis der fünf Theorien hinaus?

## II. B. 5. HT.

- a.α. All die Śramaṇa und Brāhmaṇa stellen folgende Theorien auf,

253. 此衆生類. 254. 衆生.

255. Vgl. DN I. 3. 19.: *santi ... eke samaṇabrāhmaṇā diṭṭhadhammanibbānavādā, sato sattassa paramadiṭṭhadhammanibbānaṃ paññāpentī pañcahi vatthūhi.*

256. Ich glaube, hier sei hinter 現 versehentlich 在 ausgefallen.

stellen folgende Erörterungen an und sagen aus:

- β. Das Ich, das nach seinem eigenen Gefallen in den fünf sinnlichen Wünschen der Gegenwart aufgeht, dies ist das Ich, welches das Nirvāṇa in der Gegenwart erlangt<sup>257</sup>.  
γ. Das ist die erste Theorie.  
b.α. Es gibt (nun) des weiteren Śramaṇa und Brāhmaṇa, die sagen folgendes aus: Dies ist Nirvāṇa in der Gegenwart, nicht ist es das nicht<sup>258</sup>.  
β. Es gibt (aber) ferner noch ein Nirvāṇa in der Gegenwart, das erste des Wundersamen<sup>259</sup>, welches du nicht kennst, (sondern) ich allein kenne.  
γ. Wenn das Ich, abgekehrt davon, böse, nicht gute Dinge zu wünschen<sup>260</sup>, Erkennen besitzend, Erwägen besitzend<sup>261</sup>, aus der Absonderung entstanden<sup>262</sup>, freudvoll und glücklich<sup>263</sup>, in das erste Dhyāṇa einget, wird dies (das) Nirvāṇa in der Gegenwart genannt.  
δ. Das ist die zweite Theorie.  
c.α. Es gibt (nun) des weiteren Śramaṇa und Brāhmaṇa, die sagen folgendes aus: Dies ist Nirvāṇa in der Gegenwart, nicht ist es das nicht.

257. Vgl. DN I. 3. 20.: *yato kho bho ayam attā pañcahi kāmaguṇehi samappito samaṅgibhūto paricāreti, ettāvata kho bho ayam attā paramadiṭṭhadhammanibbānaṃ patto hoti.*

258. Vgl. DN I. 3. 21.: *atthi kho bho eso attā yaṃ tvaṃ vadestī. n'eso n'atthitī vadāmi. na ca kho bho ayam attā ettāvata paramadiṭṭhadhammanibbānappatto hoti.* Darnach interpunktieren ich den chinesischen Text, abweichend von der Ausgabe im TT.

259. 依妙第一. Vgl. Anm. 138. Ob dies so recht deckend übersetzt sei, steht dahin. Hängt der Ausdruck hier irgendwie zusammen mit *paramadiṭṭhadhammanibbānagato*?

260. DN I. 3. 21.: *vivicca'eva kāmehi vivicca akusoladhammehi.* Ich gebe die Stelle nach der Interpunktion des TT, S. 93 b 20, wieder. Sie läßt sich ebenso leicht auch so auffassen: Wenn das Ich sinnlichen Wünschen, bösen und nicht heilsamen Dingen abgewandt ist. Für diese Übersetzung spricht der Pāli-Text.

261. DN 3. 21.: *avitakkaṃ savicāraṃ.* Ob von 有境有觀境 und 觀, begrifflich richtig erfaßt seien, ist ungewiß.

262. 隨生 = *vivekaṃ*, DN 3. 21.

263. 喜樂 = *pīṭisukhaṃ*, DN 3. 21. Sieht man nicht auf den indischen Wortlaut, könnte man die chinesische Wendung auch so auffassen: in der Freude und dem Glücke, die aus der Absonderung entstehen. Die Lage der Dinge wird dadurch angespannt, daß in der indischen Formel *avitakkaṃ savicāraṃ vivekaṃ pīṭisukhaṃ* zu *paṭhamajjhānaṃ* gehören, im Chinesischen der Wortstellung nach nicht.

- β. Es gibt (aber) ferner noch ein Nirvāṇa in der Gegenwart, das erste des Wundersamen, welches du nicht kennst, (sondern) ich allein kenne.
- γ. Wenn das Ich kein Erkennen und Erwägen mehr besitzt<sup>264</sup>, im Innern freudig<sup>265</sup>, eines einzigen Gedankens<sup>266</sup>, ohne Erkennen und ohne Erwägen ist<sup>267</sup>, aus der geistigen Sammlung geboren<sup>268</sup>, freudvoll und glücklich<sup>269</sup> in das zweite Dhyāṇa eingeht, wird das entsprechend Nirvāṇa in der Gegenwart genannt.
- δ. Das ist die dritte Theorie.
- d. α. Es gibt (nun) des weiteren Śramaṇa und Brāhmaṇa, diesagen folgendes aus: Dies ist Nirvāṇa in der Gegenwart, nicht ist es das nicht.
- β. Es gibt (aber) ferner noch ein Nirvāṇa in der Gegenwart, das erste des Wundersamen, welches du nicht kennst, (sondern) ich allein kenne.
- γ. Wenn das Ich, (das die) anhängliche Liebe abtat, die Freude aufgab, im Glücke verharrend, auf Besonnenheit achtend, eines einzigen Gedankens, selbst das Glück des Körpers kennend, von dem die Edlen sprechen, in das dritte Dhyāṇa eingeht, wird (das) entsprechend Nirvāṇa in der Gegenwart genannt<sup>270</sup>.
- δ. Das ist die vierte Theorie.
- e. α. Es gibt (nun) des weiteren Śramaṇa und Brāhmaṇa, die sagen folgendes aus: Dies ist Nirvāṇa in der Gegenwart, nicht ist es das nicht.
- β. Es gibt (aber) ferner noch ein Nirvāṇa in der Gegenwart, das erste des Wundersamen, welches du nicht kennst, (sondern) ich allein kenne.

264. Vgl. DN I.3.22.: *vitakkavicārānaṃ rūpasamā*. 如無滅有覺觀, wörtlich: wenn das Ich dem ein Ende setzte, Erkennen und Erwägen zu haben, besitzen.

265. 內喜, DN 3.22.: *ajjhataṃ sampasādanam*.

266. 一心, DN 3.22.: *cetaso ekodibhāram*.

267. 無覺無觀, DN 3.22.: *avitakkaṃ avicāram*.

268. 定生 = DN 3.22.: *samādhijam*.

269. 喜樂 = DN 3.22.: *pīṭisukham*.

270. 如無滅念道喜定樂護念一心日知身樂覺聖何說入第二禪; DN 3.23.: *yato kho bho ayaṃ attā pīṭiyā ca virāgā upekkhako ca viharati sato ca sampajāno sukhaṃ ca kāyena paṭisam-*

- γ. Wenn das Ich (durch) Vernichtung des Glückes und Vernichtung des Leides, (nachdem es) vorher Niedergeschlagenheit<sup>271</sup> und Freude abtat, nicht leidet und nicht glücklich ist, geläutert (dadurch, daß) auf Besonnenheit geachtet (wird), in das vierte Dhyāṇa eingeht, wird dies das erste Nirvāṇa genannt<sup>272</sup>.
- δ. Das ist die fünfte Theorie.

## II. B. 5. Schl.

- a. Wenn Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas die Erörterung vom Nirvāṇa in der Gegenwart aufbringen, kommen sie demgemäß nicht über den Umkreis der fünf Theorien hinaus.
- b. Nur Buddha vermag zu wissen und wieder so weiter wie früher.

## II. B. Schl.

- a. Was all die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas auf zahllose verschiedene Weisen ihren Gedanken nach aussagen, (dabei) kommen sie demgemäß nicht über den Umkreis der 44 Theorien hinaus.
- b. Nur Buddha vermag zu wissen, wie es um die Umstände dieser Theorien steht, und wieder so weiter wie früher.

*vedeti yan taṃ ariyā ācikkhanti 'upekkhako satimā sukhavihāri' ti tatiyajjhānaṃ upasampajja viharati, attāvatā kho bho ayaṃ attā paramadiṭṭhadhammanibbānaṃ patto hoti.* Den sanskritischen Wortlaut der Formel mit chinesischer Übersetzung findet man am bequemsten bei Sakaki, *Mahāvvyutpatti*, Nr. 1480. Da hier 無有念 *nisprītakam* entspricht, erhellt, daß an unserer Textstelle 念 von 護念 *Pāli pīṭiyā (ca virāgā)* skt. *prīter* aus *prīter virāgāt*, entspricht. Diese Wortgleichung kann ich mit den mir verfügbaren Hilfsmitteln sonst nicht belegen. Unter *prīti* verzeichnet Rahder, *Glossary of the Dāsabhūmikasūtra*, 念 : 護念, mag auch zu verstehen sein als: behütet, in Hut gehalten und besonnen. Es fragt sich mir, ob 護 hier *upekkhako* an die Seite zu stellen sei. Das wäre dann allerdings mißdeutet. Vgl. Anm. 272.

271. 憂 = *daurmanasya*, Rosenberg, *Vocabulary*, S. 199 c 13.

272. Vgl. DN I.3.24.: *yato kho bho ayaṃ attā sukhaṃ ca pahānā dukkhaṃ ca pahānā pubb'eva somanassadomanassānaṃ atthagamā adukkhaṃ asukhaṃ upekkhāsati pārisuddhiṃ catutthajjhānaṃ upasampajja viharati, attāvatā kho bho ayaṃ attā paramadiṭṭhadhammanibbānaṃ patto hoti.* Vielleicht ist auch zu übersetzen: geläutert, in Hut gehalten und besonnen. Zu 護 neben *upekkhā* vgl. Anm. 270.

- II. Schl.
- a. Was all die Śramaṇa und Brāhmaṇa in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas und das Ende des Endkalpas in zahllosen verschiedenen Weisen ihren Gedanken nach aussagen, (dabei) kommen sie insgesamt zu diesen 62 Theorien.
- b. (Bei dem,) was sie in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas und das Ende des Endkalpas auf zahllose verschiedene Weisen ihren Gedanken nach aussagen, kommen sie diesem gemäß nicht über den Umkreis der 62 Theorien hinaus.
- c. Nur der Tathāgata weiß, wie es um die Umstände all dieser Theorien steht, und wieder so weiter wie früher.

## III

- III. A.
- a. α. All die Śramaṇa und Brāhmaṇa, (die) in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung von der Ewigkeit aufbringen und aussagen, daß das Ich und die Welt ewig sind, jene Śramaṇa und Brāhmaṇa stellen in diesen (Theorien ihre) Erkenntnisse<sup>273</sup> heraus<sup>274</sup>, das besagt (ihren) verschiedenen Glauben, (ihre) verschiedenen Wünsche, (ihre) verschiedene Gelehrsamkeit, (ihre) verschiedenen Gründe, (ihre) verschiedene Einsicht, (ihre) verschiedenen Ansichten, (ihre) verschiedene geistige Sammlung, (ihre) verschiedene Nachsicht<sup>275</sup>.
- β. Dieserhalb stellen sie ihre Erkenntnisse heraus<sup>276</sup>: Jene erhoffen<sup>277</sup> damit (das) Sichtbare<sup>278</sup>. Deshalb bezeichnet (man das) als Gefühl<sup>279</sup>.

273. 覺, *jñāna*.

274. 出 steht sowohl für aufbringen wie herausstellen. Dem chinesischen Worte mag etwa *upāday* entsprechen.

275. Der Reihe nach mögen entsprechen: *śraddhā*; *kāma*; *śruti*; *pratyaya*, *ālambana*, *nimitta*, *vicāraṇā* (Nagao, *Sūtrālamkāra-Index II*, 176 a); *buddhi* (?), *drṣṭi*; *samādhi*; *kṣānti*.

276. Diese Aussage dürfte die vorhergehenden Ausführungen abschließen.

277. Neben 希 steht als Lesart 希, *TT* Band 1, S. 93, Anm. 6. Diese besagt: jene machen bekannt.

278. 見, die sinnlich erfaßbare Welt. 279. 覺 = *vedanā*. DN 3.32. ff.: *vedayitām*.

- γ. Und so läuft der Text weiter bis zum Nirvāṇa in der Gegenwart.
- b. α. All die Śramaṇa und Brāhmaṇa, (welche) die Erörterung von der Ewigkeit aufbringen und sagen, daß die Welt ewig ist, jene tun dies auf Grund des Gefühles.
- β. Sie lassen Liebe<sup>280</sup> aufkommen, lassen Liebe entstehen, erkennen<sup>281</sup> selbst aber nichts. Sie sind der Liebe tief verhaftet, sind der Liebe unterworfen.
- γ. Und so läuft der Text weiter bis zum Nirvāṇa in der Gegenwart.
- c. α. All die Śramaṇa und Brāhmaṇa, die in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas die Erörterung von der Ewigkeit aufbringen und sagen, daß die Welt ewig ist, jene tun das von wegen des Grundes der Berührung<sup>282</sup>.
- β. Daß (einer) die Erörterungen (noch) anstelle, wenn (er) den Grund der Berührungen ausschließt, das ist schlechterdings unmöglich<sup>283</sup>.
- γ. Und so läuft der Text weiter bis zum Nirvāṇa in der Gegenwart.

## III. B.

- a. All die Śramaṇa und Brāhmaṇa, die in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas und das Ende des Endkalpas jeder nach seiner Ansicht aussagen, jene kommen insgesamt zu 62 Theorien.
- b. Je nachdem, was jeder seiner Theorie nach aussagt, findet er darin abschließend seine Zuflucht, verharret dabei und kommt demgemäß nicht darüber hinaus.

280. Liebe, 愛, ist hier begrifflich gewiß *tṛṣṇā* zu verselbigen nach DN I.3.71.: *tesaṃ vedanāpaccayā taṇhā*. Liebe heißt hier also Verlangen, Gier nach der Sinnenwelt. Auffällig ist, daß 愛 sich wiederholt: 愛愛愛愛. Ist statt des ersten 愛 zu lesen?

281. 覺 智 = *vedana*, *buddhi* (Nagao, *Sūtrālamkāra-Index II*, S. 179 b). Ist dem *paṭisaṃvedenti* aus DN 3.58. ff., 71. an die Seite zu stellen? Vielleicht ist auch zu übersetzen: begreifen, verstehen.

282. Vgl. DN I.3.45. ff.: *phassapaccayā*. Siehe Franke, *Dighanikāya*, S. 43 und Anm. 9.

283. *etat sthānaṃ na vidyate*.

## IV

## IV. A.

- a. Gerade wie wenn ein geschickter Fischermeister einen kleinen Teich mit einem feinmaschigen Fischnetze überdeckt<sup>284</sup>, er wissen wird, daß die Arten der Wassertiere im Teiche alle ins Netz gingen, es für sie keine Stelle gibt zu entkommen, und sie demgemäß nicht herauskommen, so verhält es sich wiederum auch mit den Śramaṇa und Brāhmaṇa.
- b. Was sie in ihren Theorien über den Ursprung des Ursprungskalpas und in ihren Theorien über das Ende des Endkalpas in verschiedener Weise aussagen, (dabei) kommen sie insgesamt zu 62 Theorien, und darüber kommen sie demgemäß nicht hinaus.
- c. Wenn ein Bhikṣu bei den sechs Berührungen<sup>285</sup> (ihr) Entstehen, (ihr) Zu-Ende-Gehen, (ihren) Genuß, (ihre) Fehlerhaftigkeit und wie man ihnen entgeht wahrheitsgemäß kennt, dann ist (der der) allerbeste<sup>286</sup>.

## IV. B.

- a. Hinausgekommen über alle jene Theorien erkannte der Tathāgata selber, daß Geburt und Tod<sup>287</sup> zu Ende sind.
- b. Warum er einen Körper hat, ist, weil er wünscht, alle Götter und Menschen glücklich (über den Ozean des Leides) hinüberzusetzen.
- c. Wenn er keinen Körper hätte, dann hätten die Götter und die Menschen der Welt nichts, worauf sie sich stützen könnten.

## IV. C.

- a. Gerade wie wenn (man) den Wipfel eines Tāla-Baumes abschnei-

284. DN 3.72.: *otthareyya*, chin. 覆. Mir ist unklar, was bedeute: ein Fischnetz über einen Teich decken? heißt das, ihn mit einem Netze abfischen?

285. *sparśa*.

286. Vgl. DN 3.71.: *yato kho ... bhikkhu channaṃ phassāyatānānaṃ samudayañ ca atthagamañ ca assādañ ca ādinaṃ ca nissaraṇaṃ ca yathābhūtaṃ pajānāti, ayaṃ imehi sabbeḥ' eva uttaritaraṃ pajānāti*.

287. Der Ausdruck kann *samsāra* bedeuten.

- det, er dann nicht wieder wächst, so steht es auch mit dem Buddha.
- b. Nachdem er Geborenwerden und Sterben<sup>287</sup> zu Ende gebracht hat<sup>288</sup>, wird er ewig nicht (wieder) geboren<sup>289</sup>.

## V

## V.

- a. Eben da Buddha diese Lehre verkündet hatte, bebte die Große Tausendwelt dreimal auf sechserlei Weise.
- b. Damals befand sich Ānanda hinter Buddha, hielt den Fächer in seiner Hand und fächelte Buddha.
- c. Da entblößte er seinen rechten Arm, kniete nieder, legte die Hände (zum Añjali) zusammen und sprach zu Buddha: Diese Lehre ist sehr tief(sinnig). Mit welchem Namen soll (man) sie benennen? Wie soll (man sie) verehrend bewahren?
- d. (Darauf) sprach Buddha zu Ānanda: (Man) soll diesen Lehrtext<sup>290</sup> benennen als Arthacāla, Dharmacāla, Dṛṣṭicāla, Māracāla, Brahmacāla<sup>291</sup>.
- e. Als damals Ānanda gehört hatte, was Buddha sprach, freute er sich und befolgte es ehrfurchtsvoll.

Von Buddha verkündetes Langes Āgamasūtra, 14. Kapitel.

288. *chid*, *ucchid*.

289. Vgl. DN I.3.73

290. *sūtra*.

291. 著錄, 法, 見, 摩, 梵. Trotzdem *cāla* ein seltenes Wort ist, dürfte es hier neben *jāla* feststehen. Ich vermag um so weniger aufzuklären, wie eine Ableitung der Wurzel *cal* in die Titel kam, als auch die chinesische Übersetzung den Vergleich mit dem Fischnetze bringt. Wie die von mir hergestellten Werktitel zu deuten seien, ist ungewiß. Zu den Pāli-Titeln vgl. Rhys Davids, *SSB* Band II, S. 55, und Franke, *Dighanikāya*, S. 47, Anm. 1-4. Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, § 202.

## Yojana und li bei Fa hsien.

Von

Friedrich Weller.

[Vorbemerkung. Da es hier nicht möglich ist, chinesischen Text in chinesischen Zeichen zu geben, führe ich die Textstellen in der Umschrift Giles' an und setze hinter jedes Wort die Nummer, unter der das betreffende Wort im Giles'schen Wörterbuche zu finden ist. Die Stellenangaben beziehen sich, sofern nichts anderes bemerkt ist, auf den Textabdruck bei Legge, so daß die betreffenden Stellen leicht nachgeschlagen werden können.]

Die Bedeutung, die die chinesischen Reisenden für die Bestimmung der Lage alter Orte in Indien haben, ist kaum zu überschätzen. Und doch fehlen eigentlich noch alle Vorarbeiten, die die Angaben dieser Reisewerke für sich grundsätzlich untersuchten und ihren Wert und ihre Zuverlässigkeit grundsätzlich prüften, und so die Texte in ihrer Verwertung der Neigung des Einzelforschers entrückten. V. A. Smith baut mehr auf Hsüan Chuang<sup>1)</sup> und ist geneigt, Eingriffe in den Text Fa hsien's vorzunehmen<sup>2)</sup>, 15

1) JRAS. 1900, 23.

2) JRAS. 1898, 512. 523 (auf diese letzte Stelle besonders komme ich zurück). JRAS. 1902, 146 a 1: Ich muß hier Stellung nehmen zu dieser Anmerkung Smith's, kann es aber nur in aller Kürze. Kusināṅṅ, das von Kusinagara zu trennen vorläufig (wie auch V. A. Smith JRAS. 1902, 141 hervorhebt) kein Grund zu erkennen ist, muß an der Straße Śrāvastī—Kapilavastu—Vaiśālī gelegen haben (S. N. v. 1012. 1013, vgl. auch D. XVI, 2, 11 und XVI, 4, 1. 4. 5. 13. 20. Mvg. VI, 34—38). Daß diese Straße nicht dem Gandakflusse gefolgt wäre, sondern, um V. A. Smith's Worte (JRAS. 1902, 146) zu gebrauchen, „in exceptionally difficult country“ verlief, wenigstens auf der Teilstrecke Aschenstüpa—Kusinagara, fällt aus der Analogie sonstiger Straßenzüge heraus. Unwahrscheinlich wird die Annahme des Teilstraßenzugs, wie sie V. A. Smith vorträgt, noch durch eine andere Erwägung, die mich bestimmt, dem Versuche V. A. Smith's, Kusinagara dorthin zu verlegen, wo er es sucht, mit Vorsicht zu begegnen. Die *statute miles* entspricht etwa 1,6 km. Der *yojana* mit V. A. Smith zu sieben *stat. miles* angesetzt, ergeben 12 *yojana* (die Entfernung zwischen Aschenstüpa und Kusinagara)  $12 \cdot 7 \cdot 1,6 = 134,4$  km. Das ist, wohl bemerkt, das allermindeste, denn der *yojana* war jedenfalls größer als sieben *statute miles* (vgl. Fleet, JRAS. 1906, 1011 ff.; 1912, 237, auch 462 — wo Fleet,

Führer dagegen z. B. hält gerade bei Hsüan Chuang's Angaben über

wie ich glaube, Decourdemanche's Ausmaß des *yojana* mit Glück ansieht). 65 km Marsch „in exceptionally difficult country“ ist für Zivilisten eine ganz anständige Leistung (= 13 Marschstunden). Die Reisenden, die von Kapilavastu nach Vaiśālī zogen — nicht nur die zwei chinesischen Buddhisten, weil nach dem Suttanipāta die Straße ebenso verlief — hätten dann einen tüchtigen Marsch von mindestens zwei Tagen zurückgelegt, um vom Aschenstüpa (Lauriyā—Nandangarh) nach Kusinagara zu kommen. Zieht man indessen in Erwägung, daß nach einer Mitteilung Watters' (JRAS. 1898, 537) ein Bote Śuddhōdana's drei Tage gebraucht haben soll, um die nicht ganz 14 *yojana* (so Fa hsien) von Śrāvastī bis Kapilavastu zu bewältigen, so ist, es recht unwahrscheinlich, daß ein gewöhnlicher Reisender damaliger Zeit 12 *yojanas* in zwei Tagen zurücklegte, er wird wohl mindestens auch drei Tage gebraucht haben, zumal das Terrain sehr schwierig war. Dabei ist kein anderes Ende des Marsches abzusehen, als daß die Reisenden auf demselben Wege wieder bis zum Aschenstüpa (Lauriyā—Nandangarh) zurückkehrten, um von hier aus weiter nach Vaiśālī zu fahren. Auch V. A. Smith weist ausdrücklich in der erwähnten Note darauf hin, daß: „the road from Kusinagara to Vaiśālī passes Lauriyā—Nandangarh“ (vgl. auch S. 159. 162). Die Reisenden hätten also einen Umweg von wenigstens sechs Tagen (nach Fleet JRAS. 1906, 1012 wären zur Bewältigung dieser schwierigen Strecke sogar 16 Tage für Hin- und Rückreise notwendig gewesen) völlig zwecklos gemacht. Das erscheint ungläubhaft und läßt es recht zweifelhaft erscheinen, ob die Gleichung V. A. Smith's richtig ist. In der umgekehrten Richtung gälte mut. mut. dasselbe.

V. A. Smith sucht die Entfernung Kusinagara—Kesariyā, „which was, according to Fā hsien (wo sagt er das?) the scene of the leave-taking“ (nämlich von den Licchavis), so festzustellen, daß er die beiden Teilstrecken Kusinagara—Aschenstüpa (Lauriyā—Nandangarh) und Lauriyā—Nandangarh—Kesariyā addiert. Wie unwahrscheinlich es ist, daß das richtig sein kann, habe ich gezeigt. Setzte V. A. Smith die Entfernung Kusinagara—Kesariyā nicht aus diesen beiden Teilstrecken zusammen, so käme er, da die direkte Entfernung Kusinagara—Kesariyā die Grundlinie in einem ungefähren Dreieck mit der Spitze in Lauriyā—Nandangarh bildet, und diese immer kleiner ist als die Summe der Dreiecksseiten, kaum zu einer so großen Zahl wie 20 *yojana*. Die Straße müßte sich dann andauernd in gewaltigen Serpentinien hingezogen haben. Es ist nicht zu erweisen, daß das unmöglich wäre, besonders wahrscheinlich ist eine solche Straßenanlage jedoch nicht. Ich kann mich in diesem Zusammenhange nicht weiter auf die Ansetzung der Lage von Kusinagara bei V. A. Smith einlassen — es fehlt mir unter den obwaltenden Umständen schon am nötigen Kartenmaterial —, ich muß mich auf Erwägungen allgemeiner Art beschränken. Ich will nur zeigen, wie gewagt es ist, auf Grund der erschlossenen mutmaßlichen Lage alter Orte Fehler in den Entfernungsangaben bei Fa hsien erweisen oder wahrscheinlich machen zu wollen.

Noch einen Gesichtspunkt darf ich dafür geltend machen. Im JRAS. 1902, p. 153 gewinnt V. A. Smith die Entfernung in Luftlinie, indem er die Realentfernung Rāmāgrāma—Heimsendungsort Chandakas, wie er sie aus Fa hsien nach dem Verhältnissatz *yoj. : stat. mile = 1 : 7,5* berechnet, um ein Viertel reduziert. Auf derselben Seite aber sticht V. A. Smith die Entfernung: Heimsendungsort Chandakas—Aschenstüpa so ab, daß er die aus Fa hsien errechnete Realentfernung als Zirkelöffnung einspannt, ja, auf S. 157 spricht V. A. Smith sich dahin aus, daß die sicher in Luftlinie ermessene Entfernung Bihār—Cāṅkiṅgarh, welche 27 engl. Meilen beträgt, zu kurz sei, wo doch der um 25% reduzierte Betrag von 31 engl. Meilen Realentfernung: Rückkehr Chandakas—Aschenstüpa (S. 153) einen Wert von höchstens 24 engl. Meilen ergibt. In den früheren Aufsätzen nimmt, soviel ich sehen kann, V. A. Smith die Realentfernung, wie die chinesischen Reisenden sie angeben, als Zirkelöffnung. Ich weise auf

Kausāmbī einen Fehler für sicher<sup>1)</sup>. Cunningham ändert nach Bedarf an beiden.

Deshalb möchte ich versuchen, eine Antwort auf die Frage zu gewinnen, woher Fa hsien seine Angaben über die wechselseitige Entfernung indischer Ortschaften hat, warum er überhaupt das eine Mal nach *yojana*, das andere Mal nach *li* mißt. Legge's Bemerkung<sup>2)</sup>, daß in Indien Fa hsien sich des indischen Maßes bediene, ist nicht stichhaltig, ich brauche nur auf die Kapitel 29—31 zu verweisen.

Es ist nicht zu verkennen, daß Fa hsien sich bemüht, die Entfernungen genau anzugeben. Dreihundert Schritte zählt er 28, 6. 29, 9, er läßt sich sogar der Mühe nicht verdrießen, zwölfhundert Schritte abzuzählen, um anzugeben, wie weit das Kloster des Anāthapiṇḍika vom Südtor von Śrāvastī entfernt war (18, 4)<sup>3)</sup>. Aus diesen und anderen Stellen, wo die gegenseitige Entfernung zweier Punkte in Schritten angegeben wird, darf man schließen, daß Fa hsien nach Möglichkeit persönlich seine Feststellungen traf. Schätzungswerte oder Angaben, wie sie Fa hsien von Einheimischen wurden, finden sich allerdings auch. So verdankt er die Nachricht, daß „in südlicher Richtung von hier“ zweihundert *yojana* ein Reich, Dakṣiṇa geheiß, liegt“ (34, 11), Eingesessenen (35, 10), wie auch die Angabe der Entfernung Ceylons (36, 13). Die Tatsache, daß Fa hsien beidemale ausdrücklich angibt, daß Einheimische diese Angaben machten, bestätigt die Annahme, daß Fa hsien selbst die Entfernungen feststellte.

Indessen ist dies cum grano salis zu nehmen, denn auch ohne diese ausdrückliche Quellenangabe sind einige Angaben als Schätzungswerte zu erkennen, so die *yojana*-Angaben aus Ceylon. 36, 13: *ch'i* (1026) *kuo* (6609) *pên* (8846) *tsai* (11481) *chou* (2445)

die Unstimmigkeit nur hin, um zu sagen, daß man nicht berechtigt ist, auf Grund der Ergebnisse, die V. A. Smith gefunden hat, Änderungen für die Entfernungsangaben Fa hsien's vorzuschlagen. Daß die Identifizierungen auf schwankender Grundlage aufgebaut sind, ist wieder eine andere Sache.

1) Ep. Ind. II, 241.

2) Übersetzung S. 86 Anm. 4.

3) Die Wertung, die V. A. Smith JRAS. 1900, 21 dieser Angabe werden läßt, kann in diesem Zusammenhange unbeachtet bleiben.

4) Ob V. A. Smith recht hat, wenn er das Wort „hier“ auf den Ort bezieht, wo Buddha den Drachen bekehrte, bleibt zweifelhaft, vgl. das folgende (Smith, JRAS. 1898, 506).

5) So Legge's Text. *pên* (8846) heißt sicher nicht „large“ (Legge, Übersetzung p. 101). Die Ausgabe des Klosters *p'in* (9268) *ch'ieh* (1558) bietet ebenfalls *pên* (8846), das *ch'in* (2114) *t'ing* (11248) *ku* (8188) *chin* (2027) *t'u* (12128) *shu* (10024) *ch'i* (906) *ch'eng* (762), *pien* (9192) *i* (5392) *tien* (11177) 66. *chüan* (3146) Artikel Zeylon fol. 1 liest mit *M ta* (10470). Diese Lesart verdient den Vorzug, sie fügt sich natürlich in die Erzählung ein, während man erwarten müßte, bei *pên* (8846) etwas über eine Ausbreitung des Reiches von Ceylon auf das Festland zu erfahren, wie sie erst viel später eintrat. Legge's Übersetzung wäre dann richtiger als die Klaproth's S. 328 (Gabelentz, § 384b der großen Grammatik).

Nebenbei sei angemerkt, daß entweder für *yojana* eine andere Längen-

*shang* (9729) *tung* (12248) *hsi* (4031) *wu* (12698) *shih* (9959) *yu* (13407) *yen* (13080) *nan* (8128) *pei* (8771) *san* (9552) *shih* (9959) *yu* (13407) *yen* (13080) und 37, 7: *liang* (7010) *chi* (890) (von Buddhas Füßen) *hsiang* (4249) *ch'ü* (3068) *shih* (9959) *iou* (12698) *yu* (13407) *yen* (13080)<sup>1)</sup>. Den Berg, auf dem der zweite Fußbeindruck ist, hat Fa hsien nicht besucht, die Angabe verdankt er also Singhalesen<sup>2)</sup>.

Vielleicht ist hierher auch 34, 8 und 34, 10 zu rechnen, weil es wahrscheinlicher zu sein scheint, daß Fa hsien Kausāmbī nicht besucht hat, als daß er dort gewesen wäre<sup>3)</sup>. Allerdings ist der stilistische Grund, den Rémusat anführt, nicht stichhaltig, denn 14, 12 findet sich die wörtlich gleiche Wendung: *ts'ung* (12028) *ts'ü* (12387) *tung* (12248) *nan* (8128) *hsing* (4624) *shih* (9959) *pa* (8504) *yu* (13407) *yen* (13080) *yu* (13376) *kuo* (6609) *ming* (7940) *seng* (9617) *ch'ieh* (1558) *shih* (9934)<sup>4)</sup>. Es kann aber gar keinem Zweifel unterliegen, daß Fa hsien in Sāṅkāsya weilte (17, 6). Mißtrauisch aber muß es machen, daß Fa hsien 35, 10f. — abweichend von seiner häufigsten Gepflogenheit — ausdrücklich schreibt, daß er von Benares nach Pāṭaliputra zurückkehrte; man kann sich da des Eindrucks nicht erwehren, daß er über Benares hinaus nicht nach Westen marschiert sei. Auch die Anordnung der Plätze ist in der Erzählung auffällig. Es wäre doch das natürlichste, daß Fa hsien den Ort, wo der böse Dämon bekehrt wurde, zuerst besuchte, weil er ihn auf dem Wege nach Kausāmbī zuerst hätte treffen müssen, und ihn darum auch zuerst beschrieben hätte<sup>5)</sup>.

einheit zugrunde gelegen haben muß als im festländischen Indien — denn da Fa hsien die Entfernung Pāṭaliputra—Benares auf 22 *yojana* angibt, so kann sich das Reich Sīṃhala nicht 50 gleicher *yojana* von Ost nach West ausgedehnt haben, oder da die Entfernungsangaben auch zu groß bleiben, wenn man lesen wollte: von Ost nach West 30 *yojana* und von Nord nach Süd 50 *yojana*, so ist es wahrscheinlich, daß der Schätzungswert von Fa hsien's Gewährsmännern übertrieben wurde. (vgl. Hardy M. B.<sup>3</sup> 207).

1) Etwa 110 engl. Meilen. Mit ein Sechstel Überhöhung als Realentfernung (Rhys Davids, Ancient Coins and Measures of Ceylon p. 16 Anm. 1) würde das ungefähr 8,7 engl. Meilen auf den *yojana* machen, dem von Fleet errechneten Werte also nahe kommen und die Vermutung von Anm. 5 der vorhergehenden Seite bestätigen, daß die Entfernungen der Ausmaße vom Reiche Sīṃhala überschätzt sind.

2) So auch Rhys Davids l. c. p. 16 f.

3) Rémusat, Fokoue ki 313; V. A. Smith, JRAS. 1898, 505, 6. 512.

4) Legge's Übersetzung: „And found themselves in a kingdom“ ist unnötig frei.

5) Nebenbei sei angemerkt, daß die Ausgabe Fa hsien's des Klosters *p'in* (9268) *ch'ieh* (1558) liest *ts'ung* (12028) *shih* (9940) *tung* (12248) *hsing* (4624) . . . für Legge's *ts'ung* (12028) *tung* (12248) *hsing* (4624) . . . S. 34, Z. 10. Auch kann es als nicht gesichert gelten, daß es sich hier bei der Bekehrung dieses Dämons um Ālavaka handelt (Rhys Davids bei Legge, Übersetzung S. 96, Anm. 5), denn bei Hardy, Manual of Buddhism 2. Aufl., S. 270, wird die Entfernung von Jetavana bis zum Wohnort Ālavaka's auf 30 *yojana* angegeben. Vgl. auch V. A. Smith, JRAS. 1898, 520, Anm. 1. Es bleibt also

Es mag also wohl sein, daß sich 35, 10 *fa* (3366) *hsien* (4523) *ching* (2166) *pu* (9456) *tê* (10842) *wang* (12500) usw. auch mit auf die Textstellen 34, 8 und 34, 10 bezieht. Vielleicht ist auch 16, 11 hierher zu ziehen (Übersetzung S. 52, Zeile 21).

Von diesen Stellen abgesehen, wird Fa hsien die Entfernungsangaben nach eigenen Feststellungen getroffen haben<sup>1)</sup>. Für die *li* ist das selbstverständlich — welcher Inder sollte ihm Entfernungen nach chinesischem Maße angeben haben? Wo er die Angaben in *yojana* her hat, scheint mir die folgende Aufstellung zu ergeben.

Zum ersten Male findet sich eine Entfernung in *yojana* ausgemessen 10, 10:

Pešāwar—Hiḍḍa	16 <i>yoj.</i>	
Hiḍḍa—Nagarahāra	1 „	(11, 7)
Nagarahāra—Buddhastabtal	1 „	(11, 9)
Nagarahāra—Schattenhöhle	1/3 „	(11, 12)

Dann werden die Entfernungen in Tagesmärschen angegeben

noch die Frage offen, ob die Stelle 34, 10 nicht besagt: vom Jetavana aus 8 *yojana* nach Osten.

1) Ich kann mich der Auffassung, die Fleet JRAS. 1906, 1012. 1907, 650 über *li* vorträgt, dabei nicht anschließen. Ich bin der Ansicht, daß — wenigstens bei Fa hsien, bei Hsüan Chuang muß ich es annoch dahingestellt sein lassen — ein *li* die Einheit der Rechnung ist, nicht, wie Fleet will, 100 *li*; daß dies *li* eine bestimmte Längeneinheit ist, die sich Fa hsien längs des von ihm begangenen Weges zur Angabe einer Entfernung so oft aneinander gereiht denkt, als die vorgesezte Zahl angibt. Abgesehen davon, daß die Auffassung Fleet's, 100 *li* bezeichne die in der Zeiteinheit des Tagesmarsches zurückgelegte Strecke oder diese Zeiteinheit selbst, mehrfache von hundert oder durch zehn teilbare Größen ein Mehrfaches oder einen Bruchteil der in der Zeiteinheit zurückgelegten Strecke und der Zeiteinheit selbst, eine ganz moderne Betrachtungsweise bei einem mittelalterlichen Menschen voraussetzt, abgesehen auch davon, daß erst zu beweisen wäre, daß ein Chinese des 5. Jahrhunderts bei Längen- und sogar Zeitmaßen mit dezimalem System rechnete, läßt sich — bei Fa hsien jedenfalls — von einer „ample evidence“ (loc. cit. 1013) für die von Fleet vorgetragene Ansicht nicht sprechen. Einmal kommt im ganzen Fa hsien die Einheit 100 *li* überhaupt nicht vor, dann könnte Fleet nur ein Drittel der Fälle, wo in *li* gerechnet wird, erklären, während an der doppelten Menge Fälle die Zahl der *li* nicht durch 10 oder 100 teilbar ist. Mag man sich auch darüber wegssetzen, daß Fa hsien 36, 14 auf See Entfernungen in *li*-Werten angibt, die Vielfache von 10 sind, so wird Fleet doch eindeutig widerlegt durch 3, 12: *hsing* (4624) *shih* (9959) *ch'i* (1055) *jih* (5642) *chi* (940) *k'o* (6078) *ch'ien* (1725) *wu* (12698) *pai* (8560) *li* (6870). Fleet läßt S. 1013, JRAS. 1906 nur die Frage offen, ob 100 *li* auf außerirdischem Gebiete einen andern Wert darstellen; daß 100 *li* auch im chinesischen Lande die in der Tageseinheit zurückgelegte Entfernung bedeute, bezweifelt Fleet nicht. Für Fa hsien ist also Fleet's Annahme nicht richtig, ob für Hsüan Chuang muß die Zukunft zeigen. Ich zweifle aber, ob das Material Fleet's geistvolle Vermutung für Hsüan Chuang bestätigt. Es bedarf der Aufklärung, daß derselbe „original *yojana*“, den Fleet mit 100 *li* gleichsetzt, bei Hsüan Chuang (Beal I, 70) auf 40 *li* angegeben wird. (Über *li* als Zeitmaß berichtet Tafel: „Meine Tibetreise“ I, 8 Anm. 2.)

bis Bbida *p'i* (9051) *t'u* (12114), von hier an herrscht *yojana* als Maßangabe etwa im Verhältnis 2 : 1 vor *li* vor.

Bbida—Mathurā	80 <i>yoj.</i>	nicht ganz (12, 12) <sup>1)</sup>
Mathurā—Sāṃkāśya	18 „	(14, 12)
[Abstecher Sāṃkāśya—Ta-fên-tempel	50 „	(16, 11) <sup>2)</sup>
Sāṃkāśya—Kanauj	7 „	(17, 7) <sup>3)</sup>
Kanauj <sup>4)</sup> —A-li	3 „	(17, 9)
A-li—Sha-chih	10 „	(17, 10) <sup>5)</sup>
Sha-chih—Śrāvastī	8 „	(17, 14)
Śrāvastī—Na-p'i-ka	12 „	(21, 7) <sup>6)</sup>
Na-p'i-ka—Geburtsort Kanakamunis	1 „	nicht ganz (21, 8)
Geburtsort Kanakamunis—Kapilavastu	1 „	nicht ganz (21, 10) <sup>7)</sup>
Kapilavastu <sup>8)</sup> —Rāmagrāma	5 „	(22, 11)

1) 14, 11 *li*.

2) War Fa hsien selbst dort??

3) 17, 8 *li*.

4) So auch V. A. Smith, JRAS. 1898, 520, vgl. unten Anm. 8.

5) Im JRAS. 1898, p. 521 spricht sich V. A. Smith dahin aus, daß der koreanische Text abweichend vom chinesischen die Entfernung von A-li bis Sha-chih auf drei *yojana* angäbe. Nach Seite 3, 4 der Introduction druckt Legge den koreanischen Text ab. Da steht ohne jede Lesart: *ts'ung* (12028) *ts'ü* (12387) *tung* (12248) *nan* (8128) *hsing* (4624) *shih* (9959) *yu* (13407) *yen* (13080). Die drei *yojana* finden sich also nur in der Legge'schen Übersetzung (p. 54) und dürften ein Versehen Legge's sein. Damit wird der Gleichsetzung V. A. Smith's von Sha-chih mit Uwan der Boden entzogen, sie ist aufzugeben. Auch die textliche Änderung, die er S. 523 vorschlägt, wird damit hinfällig.

6) Vorher *li* 19, 6. 10. 21, 4. 5.

7) 21, 14. 22, 4. 5 *li*.

8) V. A. Smith, JRAS. 1902, 143 f. 150 nimmt auch für Fa hsien als Ausgangspunkt der Weiterreise den Lumbin'garten an. Die Wendung: „östlich von Buddha's Geburtsort“ muß nicht unbedingt auf den Lumbin'garten bezogen werden. Es besteht kein Grund zur Annahme, daß sich Fa hsien genauer ausdrückte als wir, wenn wir von Kapilavastu als Geburtsort Buddha's sprechen. Unmittelbar vorher spricht Fa hsien allgemein vom „Reiche“ Kapilavastu. Die Tatsache, daß Fa hsien dann nicht an dem zuletzt erwähnten Punkt anknüpft, bietet keine Schwierigkeit, denn, worauf ich bereits hingewiesen habe, nimmt auch V. A. Smith an, daß Fa hsien von Kanauj aus nach A-li geht, und Kanauj ist hier doch auch nicht der in der Erzählung zuletzt erwähnte Punkt.

Ich möchte hier gleich bemerken, daß der Text, den Legge abdruckt, S. 23, 8 liest: *ts'ung* (12028) *ts'ü* (12387) *tung* (12248) *hsing* (4624) *san* (9552) *yu* (13407) *yen* (13080), die vier *yojana* in Legge's Übersetzung S. 70 sind wohl ein Versehen, vgl. V. A. Smith, JRAS. 1902, 144 Anm. 1. Die Überlieferung der Textstelle ist also, soviel bis heute zu sehen ist, einheitlich. In dieser Anmerkung schreibt V. A. Smith: „The preponderance of authority is . . . in favour of the shorter distance“. Seite 146 Anm. 1 (vgl. S. 159) behandelt V. A. Smith eine andere Stelle, wo die Übersetzungen in ähnlicher Weise bei einer Entfernungsangabe auseinandergehen. Da glaubte V. A. Smith, die größere Zahl (auch die Originalübersetzung v. Klaproth-Rémusat S. 235 hat 20) vorziehen zu müssen. Eine Nachprüfung der Stelle in den Pariser Drucken des Fa hsien'schen Textes ist wohl vor jeder Erwägung über Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit der Zahl 20 vorzunehmen (vgl. oben Anm. 5). Ich

Rāmagrāma—Ort der Heimsendung Chandakas	3 <i>yoj.</i>	(23, 8)	
Ort der Heimsendung Chandakas—Aschenstüpa	4 "	(23, 9)	
Aschenstüpa—Kūśinagara	12 "	(23, 9)	
Kūśinagara—Rücksendung der Licchavis	12 "	(23, 13)	
Rücksendung der Licchavis—Vaiśālī	10 "	(SM. 5. 24, 1) <sup>1)</sup>	5
Vaiśālī—5 Stromzusammenfluß	4 "	(25, 9)	
5 Stromzusammenfluß—Pāṭaliputra	1 "	(25, 14)	
Pāṭaliputra—Höhle der 42 Fragen	. 9 "	(27, 14/28, 1) <sup>2)</sup>	
Höhle der 42 Fragen—Na-lo (8090, 7291)	1 "	(28, 3)	
Na-lo—Neurājagṛha	1 "	(28, 5) <sup>3)</sup>	10

Das 30. Kapitel der Legge'schen Übersetzung (Text 29, 7—30, 4) bietet zunächst Schwierigkeiten. Worauf bezieht sich 30, 4 *ts'ung* (12028) *tz'ü* (12387) *hsi* (4031) *hsing* (4624) . . . , was ist Ausgangspunkt der neuen Wanderung? Nimmt man an, Fa hsien rechne hier von der Felszelle Devadatta's aus, dann kommt man in 15 die größten Schwierigkeiten, das Ende des 29. Kapitels zu erklären, wo Fa hsien berichtet, daß er von Gṛdhrakūṭa aus nach Neurājagṛha zurückkehrte (29, 7). Wie kommt dann Fa hsien im 30. Kapitel wieder nach Altrājagṛha? Von einem zweiten Besuche dieser Stadt berichtet er nichts. Die Echtheit des Kapitels in Frage zu ziehen, 20 besteht kein Grund, und doch wird der letzte Satz des 29. Kapitels nur verständlich, wenn man ihn unmittelbar vor den Anfang des 31. Kapitels setzt, denn dann gewinnt der Text Zusammenhang und der letzte Satz des 29. Kapitels Sinn. Es scheint, als habe der Anfang des 29. Kapitels (Text 28, 11) zu einer redaktionellen Um- 25 stellung beider Kapitel geführt, indem dieser Anfang an Kapitel 28 angeschlossen wurde, wo Fa hsien ja zu diesem Tale kommt. Sicher ist, daß der Anfang des 29. Kapitels auch hinter dem 30. Kapitel verständlich bleibt; Fa hsien hat im 30. Kapitel die Punkte nördlich der Altstadt Rājagṛha besucht und stößt im 29. Kapitel in 30 das eigentliche Tal weiter südlich vor, um nach dem Besuche des

komme darauf nur, um zu sagen, daß — vorläufig jedenfalls — niemand berechtigt ist, auf Grund geographischer Identifikationen Änderungen an den Entfernungsangaben Fa hsien's vorzunehmen.

1) *li* 24, 3. 24, 6. 25, 6. Von der „city“, die Legge p. 72 der Übersetzung einfügt (cpt. XXV), steht gar nichts im Texte. V. A. Smith, JRAS. 1902, 148 Anm. 2 nennt „ten yojanas an absolutely impossible distance. The error is evidently in the text used by him“. Es handelt sich wohl nicht um einen Irrtum, sondern richtiger um eine Doppelüberlieferung. Unverständlich ist mir die Vermutung V. A. Smith's JRAS. 1902, 148: „Fa hsien may not have traversed the whole road between Kūśinagara and Vaiśālī“. Wie soll er denn sonst hingekommen sein? Die folgende Teilstrecke setzt V. A. Smith JRAS. 1902, 271 an einem etwas anderen Ausgangspunkte an.

2) *li* 27, 10.

3) Jāt. I, 87 gibt die Entfernung Kapilavastu—Rājagṛha auf 60 *yojana* an, was, wenn man die Lesart von SM in die Rechnung setzt, einen Unterschied von —3, im anderen Falle von +2 *yojana* ergibt.

Gṛdhrakūṭa wieder in die neue Stadt Rājagṛha zurückzukehren<sup>1)</sup>). Fa hsien's Reise ging dann weiter von

Neurājagṛha—Gayā 4 *yoj.* (30, 4)<sup>2)</sup>.

Auch die beiden nächsten Stellen, an denen *yojana* vorkommt, sind nicht ohne weiteres klar, was heißt an beiden Stellen *ts'ung* (12028) *tz'ü* (12387)? Nach Sp. Hardy, M. B. p. 168 ff. der 2. Aufl. lag Buddha der sechsjährigen Askese im Uruvilvāvalde ob; das wäre bei Fa hsien der Ort zwanzig *li* südlich Gayā, Subhadra gibt ihm den Milchreis in der Nähe dieses Waldes — bei Fa hsien ent- 10 spricht der Ort zwei *li* nördlich des Badeplatzes — Hardy's Quellen lassen den Bodhisattva dann an den Badeplatz an den Nairājanā nach Supratisthita gehen — bei Fa hsien zwei *li* südlich vom Platze, wo er das Essen empfängt und drei *li* westlich vom Platz der Askese. Am Badeplatz nimmt er auch die Speise ein, während er 15 bei Fa hsien vier *li* nördlich vom Badeplatze den Milchreis ißt). Die Schwierigkeiten erhöhen sich noch durch die weiteren Angaben Fa hsien's. Wenn sich *ts'ung* (12028) *tz'ü* (12387) 30, 9 zurückbezieht auf 30, 7, den Platz, wo der Bodhisattva seinen Reis aß, so kommt man mit der nächsten Stelle (30, 12) in unüberwind- 20 liche Enge. Er ginge nämlich dann von dem Platze, wo er aß, in nordöstlicher Richtung einen halben *yojana* und käme zur Stein- zelle; in der ihm durch das Erscheinen seines Schattens die Be- stätigung ward, daß er die *bodhi* erlangen wird. Von hier ginge er in südwestlicher Richtung weniger als einen halben *yojana*. 25 Dann müßte er beinahe genau wieder an die Stelle kommen, wo er den Reis gegessen hat. An diesem Ort hat Buddha indessen

1) Streng genommen müßte ich natürlich von Textstellen sprechen, die den Kapiteln so und so entsprechen. Daß keiner der bisher bekannten Textabdrucke das Original Fa hsien's wiedergibt, geht einwandfrei aus 41, 14 hervor, wo entweder zwischen *ti* (10955) *érh* (3363) und *ti* (10955) *san* (9552) ein Textstück ausgefallen sein muß, wie ich anzunehmen geneigt wäre, weil nur zweimal *ché* (542) im Text steht, oder wo eine Umstellung des *ti* (10955) *érh* (3363) mit Verlust eines vorübergehenden *ché* (542) angenommen werden muß. Ich kann hier das Handschriftenverhältnis nicht untersuchen. Sung- und Mingtext stellen ganz sicher einen andern Zweig der Überlieferung dar, als der koreanisch-japanische Text (vgl. z. B. die beweisende Stelle 24, 1), und es ist noch fraglich, ob Legge das Richtige getroffen hat, wenn er sagt (Introduction p. 4), daß der Herausgeber des japanischen Druckes „wisely adopted the corean text“.

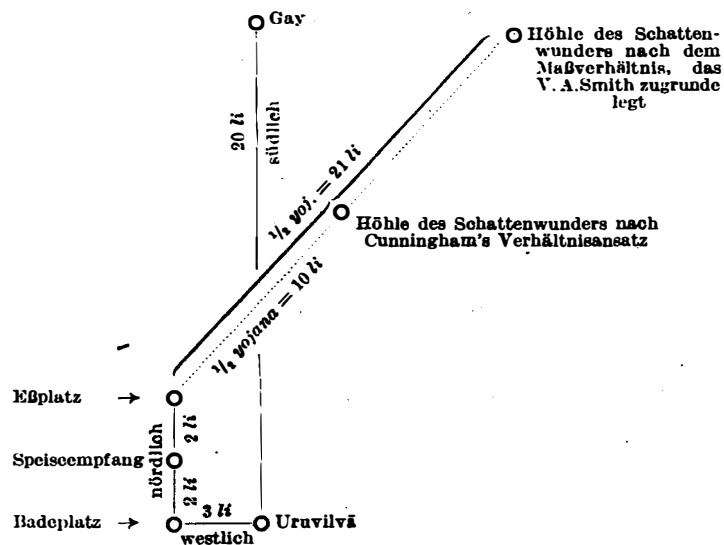
2) *li* 28, 7—29, 14 öfter.

3) *li* 30, 5. 6. 7.

4) Die Angaben im Lal. Vist. I, p. 270, in der Nidānakathā p. 70; bei Kern, Geschichte I, 58 ff.; Rockhill, Life p. 30; Beal, The Romantic History p. 194 f.; Catana 133 stimmen mit Hardy, soweit die Lage des Eßplatzes in Frage kommt, überein. Überall läßt die Überlieferung den Bodhisattva am Ufer der Nairājanā essen. Bei Fa hsien liegt also eine andere Überlieferung dieses Teils der Buddhalegende vor. Das erhellt ja auch schon daraus, daß ein Schattengewunder in einer Höhle das Wunder der Goldschale, die auf der Nairājanā schwimmt, vertritt (vgl. Hsüan Chuang II, 114 bei Beal).



die *bodhi* nicht erlangt, sondern eben in Buddha-Gayā, und doch bleibt nach Fa hsien zwischen dem Orte, wo er aß — und wo er also, wenn man die Angaben Fa hsien's aneinanderreicht, ungefähr auch die *bodhi* müßte erlangt haben — und Buddha-Gayā eine bedenkliche Entfernung. Ich füge zur Illustration einen rein schematischen Riß bei, wobei ich das *li* zu 3 mm setze.



Es ist also völlig nebensächlich, ob man das Maßverhältnis von V. A. Smith (z. B. JRAS. 1898, p. 520; 1900, p. 5, 1902, p. 145 Anm., ib. 284 Anm. 2)

$$\text{stat. mile} : \text{yoj.} : \text{li} = 1 : \frac{1}{7} : 6$$

oder von Cunningham, das schwerlich richtig ist,

$$\text{yoj.} : \text{li} = \frac{1}{2} : 10^1$$

zugrunde legt: nach Buddha-Gayā kommt man, wenn man beinahe  $\frac{1}{2}$  yojana von der Schattenhöhe südwestlich geht, in keinem Falle, denn zeichnete man im selben Maßverhältnis weiter, dann müßte man Buddha-Gayā noch etwa 16 li südlich Uruvilvā ansetzen, da die Entfernung Gayā—Buddha-Gayā etwa 6 engl. Meilen (= 36 li) beträgt. Man müßte also, wenn man den Badeplatz nicht weit südlich des Bodhibaumes setzte (Beal II, 123 des Si-yu-ki), ein Verhältnis *li* : *stat. mile* = 3 : 1 annehmen, wie es Rockhill, The land of the Lamas S. 5 Anm. 1 für das moderne China tut, um Buddha-

1) Nach Rhys Davids, *Ancient Coins and Measures of Ceylon* p. 17 (§ 28) und Fa hsien 33, 13. Auch mit Fleet's Ansatz 100 li = 21  $\frac{1}{2}$  engl. Meilen = 1 yojana würde sich die Lage nur relativ ändern.

Gayā nördlich von Uruvilvā zu erhalten. Leider ist auch die Geschichte des *li* noch völlig dunkel. Außerdem wird auch von Fa hsien der Badeplatz, abweichend von z. B. Lalita Vistara 261, 3 nicht östlich, sondern westlich von Uruvilvā angesetzt.

Es ist mir nicht möglich, die Stelle bei Fa hsien aus sich selbst zu erklären, soviel ich bis jetzt sehen kann, ist sie auch mit Hsüan Chuang nicht aufzuhellen. Sie bedarf jedenfalls einer besonderen Untersuchung<sup>1)</sup>, Kern's Urteil (Manual of Buddhism 98) ist nicht so ohne weiteres hinzunehmen.

Vom Hahnenfußberge kehrte Fa hsien nach Pāṭaliputra zurück und reiste von da nach

Pāṭaliputra—K'uang-yeh (6415, 12989) 10 yoj. (33, 11)<sup>2)</sup>

K'uang-yeh—Benares 12 „ (33, 12)<sup>3)</sup>

Benares—Pāṭaliputra

Pāṭaliputra—Campā 18 „ (36, 8)

Campā—Tāmraliptī 50 „ (36, 10)

Verfolgt man diese Angaben, so sieht man deutlich, daß an allen Stellen, wo Fa hsien Angaben in yojana macht, er sich auf der Heerstraße bewegte, die diese Städte verband. Nur die eine, auch sonst sehr schwierige Stelle von Gayā bleibt bei diesem Versuche, eine organische Erklärung für den Gebrauch von yojana zu geben, als unaufteilbarer Rest übrig.

Den Bodhibaum muß die Tradition schon seit sehr früher Zeit in die Nähe eines Straßenzuges verlegt haben<sup>4)</sup>, sonst hätten Tapussa und Bhallika, die von Ukkala kamen, Buddha von Wege aus keine Speise anbieten können. Die Straße von Kosambī über Sāketa, Sāvattī, Setavya, Kapilavatthu, Kusināra, Pāvā, Bhoganagara nach Vesālī findet sich Sutta-Nipāla v. 1012 f.<sup>5)</sup>. Auf seiner letzten Wanderung begeht Buddha ja bekanntermaßen auch in umgekehrter Richtung diese Straße (D. XVI). Die Strecke Saṃkassa—

1) In Legge's Übersetzung hebt sich die Übersetzung von 30.9 etwas von den übrigen Stellen ab, er schreibt nämlich: „Half a yojana from this place . . .“, der Text hat überall nur *ts'ung* (12028) *ts'ü* (12387). Die Worte „from this“ 8 Zeilen weiter oben, müßten, da der Text sie nicht bietet, mindestens in Klammern stehen. Legge war leider — wie in allen seinen Übersetzungen so auch im Fa hsien — nicht immer darauf bedacht, gleiche Ausdrücke des Originals durch gleiche Ausdrücke in der Übersetzung wiederzugeben. Außerdem steht nicht im Texte *yu* (13376) *i* (5342) *shih* (9964) *k'ü* (6274), was Legge's „there was“ voraussetzte, sondern *tao* (10792). Ich weise auf diesen Fehler hin, weil sonst unter Berufung auf Rémusat's Note 14 S. 313 des Fokoue ki geltend gemacht werden möchte, Fa hsien habe die Höhle überhaupt nicht besucht.

2) li 33, 5.

3) li 33, 13.

4) Vgl. Rhys Davids, *Buddhist India* 100; Hsüan Chuang II, 124.

5) Der grobe Widerspruch im Text, daß v. 996, 998 gesagt wird, Buddha sei in Kosambī, v. 1013 ff. er sich wo ganz anders befindet, nämlich beim Pāsānaka cetiya, kommt für diesen Zusammenhang nicht in Frage, vgl. auch Mvg. VI. 34—38.

Kannakujā—Soreyya ist Pār. I, 4 belegt. Teilstrecken belegt auch Rhys Davids: On the Ancient Coins and Measures of Ceylon p. 16.

Trifft meine Annahme aber zu, dann muß sie sich durch die Art, wie Fa hsien das *li* verwendet, erhärten lassen. Es ist in der Tat zu beobachten, daß Fa hsien sich auf dem festländischen Indien dort seiner bedient, wo er die Umgebung einer Stätte abgeht<sup>1)</sup>. So reich an Heerstraßen war das alte Indien ganz gewiß nicht, daß die Umgebung einer Stadt in die Kreuz und Quer von Heerstraßen durchzogen war, das ist nicht einmal bei uns der Fall. Sehr deutlich und anschaulich ist Kap. 28—30 (28, 7. 8. 11. 12. 10 29, 8. 10. 14), d. h. beim Besuche Alt-Rājagṛhas. Über diesen Ort eine Heerstraße zu führen, lag seit der Verlegung der Hauptstadt kein Anlaß vor. In der Umgebung Śrāvastī lag das Aptanetravana und der Vihāra Viśākhās (19, 6. 10), der Geburtsort Kāśyapabuddhas (21, 5). Bei Kapilavastu besuchte Fa hsien den Ort, wo 15 der Pfeil in die Erde drang (21, 14), das Feld, das unter Siddhārtha's Augen gepflügt wurde (22, 4), den Lumbinīwald (22, 5), in die Umgegend Vaiśālī führt 24, 6. 25, 6, der Ort, wo die 500 Söhne die Waffen niederlegten und wo das zweite Konzil stattfand. Bei Pāṭaliputra lag der Ort, wo Aśoka den ersten Stūpa errichtete 20 (27, 10), in der Umgebung von Benares der Migādāva (33, 13). Ganz deutlich ist auch zu sehen, wie Fa hsien *li* verwendet, solange er in der Umgebung von Gayā herumstreift und sich nicht an die Heerstraße hält. Auch 17, 8 gehört hierher. Sehr auffällig ist die Angabe in *li* 21, 4. Denn daß die Überlieferung den Heereszug Virūḍhaka's gegen Kapilavastu nicht an die Heerstraße verlegt hätte, und der Stūpa nicht an ihr gestanden hätte, ist doch höchst unwahrscheinlich. Wenn man auch nicht vergessen darf, daß seit dieser Zeit etwa 900 Jahre vergangen waren, als Fa hsien dort reiste, so bleibt es doch mißlich anzunehmen, daß eine Straßenverlegung stattgefunden hat. Nach dem oben angeführten Maßverhältnis *stat. mile* : *yoj.* : *li* = 1 : 1/7 : 6 wären 4 *li* nicht ganz 1/10 *yojana*. Die kleinste Entfernung, die Fa hsien in *yojana* angibt, ist 1/2 (selbst wenn man mit Hsüan Chuang den *yojana* zu 16 *li* ansetzte, wären 4 *li* doch nur die Hälfte des halben *yojana*). 25 Vielleicht also ist die Entfernungsangabe in *li* erfolgt, weil die Strecke zu klein war, sie in *yojana* anzugeben. Auch 24, 3 mag hierher zu ziehen sein nach D. XVI, 2, 11 ff. Es erhellt hieraus, daß Angaben in *li*, die die Zahl zwanzig übersteigen, als ziemlich sicheres Anzeichen betrachtet werden dürfen, daß der betreffende Punkt an keiner Heerstraße lag, um ein Beispiel anzuführen: 21, 5. 40 Mag man immerhin geltend machen, die meisten Angaben in *li* seien kleine Werte unter 1/2 *yojana*, so genügen doch die wenigen

1) Außer Betracht bleibt im folgenden 14; 11. 40—50000 *li* sind ein unbestimmter und unvorstellbarer Begriff, ebenso wie 10000 oder 13000 km. Es bleibt da nur die Vorstellung, daß es eben sehr, sehr weit ist.

Angaben, wo die *li* ein Ausmaß von 1/2 *yojana* und mehr erreichen, zum Beweise, daß Fa hsien die verschiedenen Maße mit Fleiß angewandte<sup>1)</sup>. Und da er, wie wir sahen, auf den Heerstraßen mit *yojanas* mißt — ich erinnere in diesem Zusammenhange daran, daß Fa hsien bis zum Gṛdhrakūṭa, wobei ihn zwei einheimische Mönche aus Neurājagṛha geleiteten, ungefähr einen halben *yojana* (19 *li*) mißt, die Entfernung aber doch nicht in *yojana* angibt —, da er also die Abstände zweier Punkte längs der Heerstraße in *yojana* angibt, so kann der Grund doch nur sein, daß Fa hsien diese Entfernungen, mit Ausnahme der oben S. 227f. besprochenen Fälle, an der Straße selbst abgelesen haben muß, wo die *yojanas* irgendwie müssen bezeichnet gewesen sein. Dieser Schluß wird nicht nur durch die Tatsache gestützt, daß sich schwankende Werte bei *li*-Angaben finden (17, 8. 19, 10. 22, 4. 25, 6. 29, 8. 29, 10), 15 im Gegensatz zu der festen Bestimmtheit der Angaben in *yojana*, sondern vielleicht auch dadurch, daß außer den oben besprochenen Schätzungswerten, die Fa hsien nach einheimischen Angaben notierte, auf Ceylon die Entfernungen in *li* gemessen sind. Soviel ich sehen kann, ist tatsächlich nur aus dem festländischen alten Indien bekannt, daß die Entfernungen an den Heerstraßen bezeichnet waren, und die unter den Mauryas geübte Praxis wir' unter Candragupta II. Vikramāditya möglicherweise wieder gepflegt worden sein. Hochinteressant ist es dann, daß von Peṣāwar eine strategische Straße westwärts nach Hidḍa lief, woran sich in mehr oder weniger 25 nord-südlicher Richtung eine Querstraße schloß (Kap. 13).

Allerdings — zwischen den Angaben Fa hsien's und denen, die Rhys Davids<sup>2)</sup> zusammengestellt, bestehen zum Teile doch ganz beträchtliche Unterschiede, wie aus folgender Übersicht zu ersehen ist:

	Rh. D.	Fa hsien
7. Kapilavastu—Rājagṛha	60 <i>yoj.</i>	57—62 <i>yoj.</i>
8. Kusinārā—Rājagṛha	25 "	33—38 "
also Kusinārā—Kapilavastu	35 "	24 "
9. Śrāvastī—Rājagṛha	45 "	71—76 "
12. Śrāvastī—Vaiśālī	54 "	55—60 "
13. Kapilavastu—Vaiśālī	49—51 <i>yoj.</i>	41—46 "
20. Sāṃkāśya—Śrāvastī	30 "	28 "

Die Entfernungsangaben, wie sie Rhys Davids zusammengestellt hat, sind nicht ganz verlässlich<sup>3)</sup>. Denn es ist einfach falsch, wenn 40 die Entfernung Śrāvastī—Rājagṛha um 15 *yojana* niedriger an-

1) Nimmt man mit V. A. Smith (JRAS. 1902, 141) an, Fa hsien habe Mönche zu Führern (d. h. wohl Lokalführern p. 148) gehabt, so unterstreicht das die Selbständigkeit Fa hsien's, die Tatsache, daß er die Entfernungen nach eigenen Messungen gab, nur noch mehr.

2) Ancient Coins and Measures of Ceylon S. 16 (§ 27).

3) Cfr. auch V. A. Smith, JRAS. 1902, 284.

gegeben wird als die von Kāpilavastu—Rājagṛha (nebenbei bemerkt beides in der Nidānakatā), und um 9 niedriger als die Śrāvastī—Vaiśālī. Auch die Entfernung Benares—Takṣaśilā ist wohl knapp bemessen. Jedenfalls darf man nicht schließen, daß Fa hsien's Angaben minderwertig seien, sie gehören im Gegenteil, da sie vom 5 Meilenstein abgelesen sind, zum verlässlichsten, was wir an Entfernungsangaben alter indischer Orte besitzen<sup>1)</sup>. Ich kann V. A. Smith's Ansicht nicht beipflichten, daß Fa hsien „estimated distances“<sup>2)</sup> gäbe, schon deshalb nicht, weil auch ein Engländer, der auf dem Festlande reiste, Schätzungswerte wohl sicher in englischem Maß an-10 geben würde.

Daß ich den Versuch Vost's, JRAS. 1903, S. 69, den Gebrauch von *yojana* und *li* bei Fa hsien daraus zu erklären; daß zu seiner Zeit „the yojana of India and the then common measure of distance used in China were of the same value or approximately so“ für 15 verfehlt halte, brauche ich nach meiner Erörterung wohl kaum noch zu bemerken. Auch Cunningham, Ancient Geography 571 urteilt den Sachverhalt wohl zu summarisch ab.

1) Verschiedene Überlieferung wie 24, 1 und Anm. 2 kann das Gesamturteil nicht umstoßen.

2) V. A. Smith, JRAS. 1902, 145 Anm. 4.

## KLEINE BEITRÄGE ZUR ERKLÄRUNG FA HSIENS

VON FRIEDRICH WELLER

Da eine Übersetzung Fa hsien's weiter ausgreifende Vorarbeiten nötig macht, und mancherlei nur als Ergebnis aufgenommen werden kann, das doch, um das Resultat zu sichern, ausführlicher behandelt der Kritik unterstellt werden möchte, so biete ich im folgenden ein paar Randbemerkungen zum Texte Fa hsien's.

### I.

Fa hsien 7, 8.

Das hölzerne Bildwerk Maitreyas, das Fa hsien in T'o-li vorfand, war 長八丈, 𠄎 跌八尺...

Der Ausdruck 𠄎 跌 ist nicht klar. Er wird von Rémusat S. 30 übersetzt mit „*le pied*“, von Beal, *Si yu ki* (1906) XXIX mit „*the upturned foot*“, von Giles, S. 13 mit „*the foot*“ (Anm. 5 ebenda lautet: „*The text has 𠄎 跌八尺. Of 跌 which usually means 'to sit cross-legged' we can give no satisfactory explanation*“). Legge, S. 25, bietet: „... and then the image was completed, eighty cubits in height, and eight cubits at the base from knee to knee of the crossed legs.“ In seiner leider unvollendet gebliebenen Anzeige des Leggeschen Buches in *Зан. Вост. Отд. Имн. Русс. Археол. Общ.* II, 316 hat Minayeff „*длина ступни* ...“

Unter Beal's „*upturned foot*“ sich etwas vorzustellen, ist einigermaßen schwierig. Legges sonderbare Übersetzung zu entkräften, brauche ich nur auf die zahlreichen Abbildungen kreuzbeinig sitzender Buddhas zu verweisen, um jedermann ad oculos zu demonstrieren, welches Zerrbild sich ergeben müßte, wenn bei der Statue eines mit untergeschlagenen Beinen dasitzenden Menschen die wagerechte Entfernung beider Knie voneinander nur den zehnten Teil des lotrechten Abstandes zwischen Scheitelhöhe und

Sitz ausmachte. Sollte in Legges „at the base“ etwa gar. 𠄎 stecken? Kurz und gut, Legges Übersetzung scheint mir von allen die verfehlteste zu sein.

Der Ausdruck 𠄎 趺 heißt einfach „Fuß“, was übrigens schon seit 1888 bei Palladius II, 66a steht. Das 28. *lakṣana* des *Laṭita-vistara: utsaṅgapāda* wird Bunyi u Nanjio Nr. 159 durch 隆起 wiedergegeben. B. N. Nr. 812 steht als 7. *lakṣana* 修廣柔頓充滿相, das eine erweiterte Übersetzung von *utsaṅgapādatā* (*Dharmaśaṅgraha* 83, 9) ist, indem *myḍutaruṇa* (*hasta*) *pādālatā* wohl mit Gevatter gestanden hat. Wenn es auch zweifelhaft ist, ob in den beiden chinesischen Übersetzungen 隆起 ohne weiteres mit *pāda* gleichgesetzt werden darf, es nicht vielmehr als „Fußrücken“ zu fassen ist (vgl. Kommentar zu 三藏法數 7. *lakṣana*, wo 隆起 als 𠄎 之 趺 erklärt wird, vgl. auch *Rgya tch'er rol pa* 98, 12 *zabs kyi goṅ m'o ba*), so sprechen diese Parallelen doch immerhin sicher dafür, daß 隆起 sich als Kompositum nur auf den Fuß bezieht. Weiter findet sich 趺 allein auch in der Bedeutung „Fuß“ in B. N. Nr. 812, 6. *lakṣana* 跟廣長與相稱相: „die Ferse ist breit und lang, steht zum Fuße im rechten Verhältnis.“ Der ersten Hälfte entspricht *āyatapārsmitā* (*Dhsgr.* 83, 7; *Mvy.* 17, 31). Die letzte Angabe von der Proportionalität entspricht wohl einem Ausdruck mit *anupūrvā*<sup>o</sup> (vgl. Laufer, *Citralakṣana* 167a 1). Doch möge das hier dahingestellt bleiben.

Ich halte es also für gerechtfertigt, wenn Couvreur und Palladius für 趺 die Bedeutung „Fuß“ ansetzen (vgl. auch Palladius s. v. 附 *cmynna* II, 66b), und glaube, daß damit auch Palladius' Ansatz 𠄎 趺 = „Fuß“ berechtigt ist — trotz des Tzū tien.

Ich bin überzeugt, daß zu übersetzen ist: „das Holzbild ist 80 chinesische Fuß (= 8 *chang*) lang, der Fuß ihrer 8 (= 8 *ch'ih*).“ Zu diesem Verhältnis Fußlänge : Körperlänge = 1 : 10 ist das Verhältnis der gleichen Körperteile des *Cakravartin* zu stellen, wie es sich aus Laufer, *Citralakṣana* S. 152, Z. 2 und S. 160, Z. 11 als 1 : 7, 7 ergibt (absolute Zahlen 14 bzw. 108, zur Definition des Fußes vgl. loc. laud. S. 163, Z. 5). Die Überschätzung der Höhe des Holzbildes erklärt sich aus der bekannten psychologischen Tatsache, daß die Aufwärtsbewegung der Augen eine größere Bewegungsanstrengung erfordert als Aus- und Einwärtsbewegung, und daß die in der Richtung der erschwerten Bewegung gelegenen

Strecken vergrößert erscheinen (Wundt, *Grundriß der Psychologie* 9. Aufl., S. 148f.).

Maitreya wird nun zwar auch mit untergeschlagenen Beinen dargestellt, doch wäre, hätte Fa hsien eine solche Darstellung Maitreyas gesehen, die Länge des Fußes in bezug auf den senkrechten Abstand des Scheitels vom Sitz bei einem Verhältnis von 1 : 10 um ein Beträchtliches zu kurz. Nach diesen Verhältniszahlen kann meines Erachtens Fa hsien überhaupt keinen kreuzbeinig sitzenden Maitreya, sondern nur eine stehende Holzfigur gesehen haben.

## II.

Fa hsien 12, 13 蒲那 (S. M. 捕 |, ebenso 漢魏叢書 [*Han Wei ts'ung shu*] und 欽定古今圖書集成 遷裔典, Artikel Mathurā 1a, 6).

Legge, Übersetzung S. 42a, 3: „This must be the Jumna or Yamunā. Why it is called, as here, the P'oo-na has yet to be explained.“ Giles, S. 28, 1, *Puna*, ebenso Beal, *Si yu ki* XXXVII u. a. 34. Zu der Gleichsetzung Rémusat, *Foe koue ki* 102a, 4 von *Pou na* mit *Yamunā* merkt Klaproth an, daß *Pou na* wahrscheinlich skr. *puṇya* sei. Das glaube ich nicht. Conrady hat in seiner *indochinesischen Kausativ-Denominativbildung* gezeigt, daß die ursprüngliche Tief- oder Hochtonigkeit eines Wortes durch den ursprünglichen weichen oder harten Anlaut bedingt war. Wendet man diese Erkenntnis nach der umgekehrten Richtung an, so ergibt sich, daß 蒲 wie 蒲 ursprünglich weichen Anlaut hatten, da nach Giles s. v. 9461 bzw. 9499 beide Wörter ursprünglich tief- tonig waren. Wir erhalten also zunächst *bu na* (vgl. auch Giles s. v., Aussprache für W. N. J. A. bzw. W. N. = *bu*; Karlgren, *T'oung pao* 1919, 117a gibt beide Worte nur mit aspiriertem Anlaut). Dies *buna* steht für *muna*, gerade wie Bombay für *Mumbai*. Vgl. z. B. auch Giles s. v. 彌, wo *mi* und *bi* als Aussprache verzeichnet sind (s. auch De Groot, *Orientalistenkongreß von Leiden*, 1883, IV, 101, Borel, *Kwan yin* 5, Anm. 1, 177 und a 2, wo *A-bi-to*

<sup>1</sup> Vgl. indessen auch S. 161,3 (= 106, 771). Wie sich diese Angabe zur andern S. 160 (= 106, 760) verhält, ist mir nicht klar. Verszeile 771 ist metrisch nicht in Ordnung, wie Laufer bereits anmerkt. Auch die Länge der großen Zehe wird S. 161 wiederholt, so daß Zweifel an der Echtheit dieses Schwanzstückes entstehen. Eine sichere Entscheidung kann ich nicht treffen.

als Aussprache für 阿彌陀 angegeben wird), 目連 = *bók-liên* (De Groot a. a. O. S. 74 und Anm.), und — wenn die Gleichsetzung Schlegels, *T'oung-pao* II, 1, 26 richtig ist — 都波羅門 = *Taprobane* als Gegenbeispiel.

\**mu-na* verhielte sich dann zu *Yamunā* wie

羅漢: 阿 | | (= *arhat*),

琉璃: 吠 | | (= *vaidūrya*).

(Soweit ich bislang sehen kann, sind solche chinesische Kürzungen unabhängig von der Sanskritbetonung der Worte.)

Die Identifizierung des Flußnamens wäre richtig:

Dann ist es aber ausgeschlossen, daß 經 12, 13 heißt: „to follow“ (Legge, S. 42, Beal, *Si yu ki* XXXVII, Rémusat 99), es muß vielmehr bedeuten: „kreuzen, überschreiten (scil. den Fluß)“, wie Giles, S. 28, übersetzt. Sonst wäre es unmöglich, anzugeben, worauf sich 從此 am Anfange des 17. Kap. bezöge. Nach Giles' und meiner Deutung bräche Fa hsien dann von dem Stadtteil von Mathurā auf, der östlich der *Yamunā* lag, die zwanzig *Samghārāmas* wären also in Mathurā zu beiden Seiten des Flusses zu suchen.

### III.

Der 12, 14 folgende Satz 凡沙河已西天竺諸國國王皆篤信佛法 ist recht schwierig und hat noch keine befriedigende Lösung gefunden.

Rémusat, S. 99: „*Dès qu'on a laissé les sables (a. 7) et la rivière à l'occident, tous les rois des différents royaumes de l'Inde sont fermement attachés à la loi de Foe.*“

Anm. 7 (S. 103) besagt: *Les sables] Le grand désert salé, à l'est de l'Indus, et qu'il faut traverser quand on vient des bords de ce fleuve et qu'on se rend directement dans le centre de l'Inde.*

Beal, *Si yu ki* (Ausgabe 1906) XXXVII: „*Beyond the deserts are the countries of Western India. The kings of these countries are all firm believers in the law of Buddha.*“

Giles, S. 28: „*In all the countries of India to the west of the Sha (a. 4) river, the kings have everyone firm faith in the religion of Buddha.*“

Anm. 4, in der Giles Beals Übersetzung von 1869 vornimmt — mir steht sie selbst nicht zu Gebote — hebe ich nur soweit aus, als nötig: „*Mr. Beal translates, 'all the kingdoms*

*beyond the sandy deserts are spoken of as belonging to western India. We fail to see how he arrives at this. In a note he adds, 'The passage may also be translated thus' 'The continuation of sandy deserts being passed (we arrived at) the various kingdoms of Western India', — which to our mind is still more difficult to identify with the original. The only point is the second 國 which after all is no great obstacle. It is not unusual to meet 輪船船主. As for 沙河 it seems to be the name of a river and not „sandy deserts“.*

Legge, l. c. S. 42: „*Everywhere, from the Sandy Desert, in all the countries of India, the kings had been (sic!) firm believers in that Law. When they make (sic!) their offerings . . .*

Legges Übersetzung ist leider so unbestimmt formuliert, daß man nicht recht weiß, was er sich dachte. Daß Legge 己西 ausläßt, klärt die Sache nicht<sup>1</sup>. Auch vermißt man eine Anmerkung, in der Legge klipp und klar erklärte, was er unter der „*Sandy Desert*“ versteht. Mutmaßlich meinte er die indische Wüste, weil er 沙河 (3. 9/10) in der Übersetzung S. 12 mit „*desert*“ wiedergibt. An dieser Stelle bezeichnet der Ausdruck die Wüste Gobi.

Meines Erachtens besteht kein zwingender Grund, für 沙河 eine andere als diese gewöhnliche Bedeutung auch für die zur Behandlung stehende Stelle anzunehmen. In seinem Wörterbuch gibt Giles s. v. 9624 nur die Bedeutung: „*the desert Gobi*“. Die Sachlage scheint mir folgendermaßen zu sein: Fa hsien befindet sich in Mathurā, vor ihm<sup>2</sup> liegt Majjhimadesa (13, 3), da ist wohl ein kurzer Rückblick auf die Lage, in der sich der Buddhismus

<sup>1</sup> Legges Übersetzung *Fa hsien's* ist leider nicht recht verlässlich. So fehlt z. B. gleich im Beginne des Kapitels hinter „*south-east*“ 減八十由延 for *some-what less than eighty yojanas*, S. 43 fehlt hinter „*time*“ (Zeile 24) ein ganzer Satz Text 13, 12 衆僧住止房舍牀蓐飲食衣服都焦闕乏處處皆爾). Ich mag dem nicht weiter nachgehen — einige weitere Versehen mußten *Z.D.M.G.* 74, 225 ff. zur Sprache gebracht werden —, aber schließlich muß man dem Indologen doch einmal sagen, daß er die Leggesche Übersetzung *Fa hsien's* nur mit großer Vorsicht kritisch verwerten darf. Das Urteil V. A. Smiths: *The Early History of India* 3. Aufl. 24, daß Legges Übersetzung „*is on the whole the most serviceable*“, ist nur insofern berechtigt, als Legge einen chinesischen Text mit abgedruckt hat.

<sup>2</sup> Es ist wohl kein zu großer Nachdruck darauf zu legen, daß Fa hsien als Himmelsrichtung, in der Majjhimadesa liegt, Süden angibt. Solche — nach unseren mathematischen Begriffen ungenaue Angaben der Himmelsrichtungen — finden sich öfter bei Fa hsien, man kommt im ganzen Leben nicht an die Gangesmündung und nach Tāmraliptī, wenn man von Campā aus ostwärts marschiert. Die Ungenauigkeit solcher Angaben hat ja schon vor vielen Jahren

in den Ländern befindet, die Fa hsiens bis Mathurā bereiste, verständlich und am Platze. Ich möchte also vorschlagen, zu übersetzen: „Westlich der Wüste Gobi<sup>1</sup> (und) in allen indischen Reichen glauben die Könige der Reiche alle<sup>2</sup> fest an das Gesetz Buddhas.“ Dann würde sich ergeben, daß die Nachricht Fa hsiens, die Schenkungsurkunden würden auf die Nachfahren weitergegeben, auch für Zentralasien gälte. So scheint es mir auch leichter begreiflich, daß Fa hsiens (43, 21 der Leggeschen Übersetzung) anscheinend das gleiche nochmals berichtet, es würde sich dann vielmehr um Angabe gleicher Bräuche in örtlich getrennten Gegenden handeln, die letzte Stelle sich auf die Verhältnisse in Mathurā beziehen.

■ werde ich hier wohl richtig mit „Reich“ übersetzt haben. Ob das Wort diese Bedeutung bei Fa hsiens, wie die Übersetzungen besagen, immer hat, ist mir indessen mehr wie zweifelhaft. Zur Zeit, als Fa hsiens Indien durchreiste, herrschte Candragupta II. Vikramāditya über fast das gesamte Gebiet zwischen Himālaya und Vindhyaergebirge (vgl. V. A. Smith, *The Early History* usw., Karte bei S. 284), und daß in diesem Reiche an den zentralsten Punkten Königreiche mit Königen an der Spitze wären belassen worden, entspricht indischem Staatsrecht durchaus. Doch wird in buddhistischen Texten ■ zur Wiedergabe von *nagara*, *nagarī* gebraucht, z. B. B. N. 1324, 48b, 20 = *Av. Sat I*, 42, 7: 詣波羅捺國 *yena Vārāṇasī kāśinām nagaram tena cārikām prakrāntah*.

B. N. 1324, 53b, 13 = *Av. Sat. I*, 120, 3: 波羅捺國 *vārāṇasyām nagaryām*, andererseits wechselt es mit 城, z. B.

B. N. 1324, 58b, 9: 佛在舍衛國祇樹給孤獨園。時彼城中。  
= *Av. Sat. I*, 213, 5: *Srāvastīyām viharati* . . .

B. N. 1324, 62b, 15: 佛在王舍城 . . . 時彼國中 . . .

= *Av. Sat. I*, 261, 5: *buddho . . . rājagṛhamuṇiśrītya viharati . . . rājagṛhe 'nyatarah śrestī* . . .

V. A. Smith betont. Wahrscheinlich sind aber diese Himmelsrichtungen überhaupt nicht als Richtung aufzufassen, in der ein Punkt von einem andern liegt, sondern nur als Anfangsrichtung des Marsches.

<sup>1</sup> Vgl. Gabelentz § 558, auch § 725.

<sup>2</sup> Wenn ich 凡 nicht mit Legge als „überall“ fasse, so tue ich das nach Gabelentz, § 1083 (S. 408).

Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren, ich verweise im übrigen noch auf das *Chou-li*<sup>1</sup> und *Mencius*, Stellen bei Legge im Index s. v. ■. Eine Regel, wann ■ mit „Stadt“ zu übersetzen ist, läßt sich natürlich nicht aufstellen. Allgemein kann man nur sagen: Überall, wo der Sprachgebrauch buddhistischer Sanskrittexte einen Namen durch *nagara* oder *nagarī* näher bezeichnet, hat das Wort „kingdom“ aus Fa hsiens zu verschwinden. Sicherheit wird sich vielleicht nicht immer erreichen lassen, wie ■ auszudeuten ist. Man darf aber keinesfalls auf Grund dessen, daß in den Übersetzungen dieser oder jener Ort als „kingdom“ näher bezeichnet ist, irgendwelchen Schluß über das staatsrechtliche Verhältnis dieses Ortes zur souveränen Guptadynastie ziehen, solange diese Angaben nicht aus indischen Texten erhärtet sind. Die Entsprechung für 王 *rājan* wird im Indischen auch für Stadtoberhäupter gebraucht. Vgl. *Sukasaptati*, *Textus simplicior* 88, 9; *Padmāvalīpurināthasya rājñah Sudarśanasya Mātangī gāyini aham*. Vgl. Windisch, *Buddhas Geburt* usw. S. 1.

## IV.

Fa hsiens 40, 3. Fa hsiens beschreibt den Scheiterhaufen für den Arhat, der auf Zeylon verbrannt wird. Unter anderem heißt es da: 四邊作階<sup>上</sup>, 持淨好白氈, 周匝蒙積作大羣, 狀似此間輻車, usw. S. M. lesen 輻上作, Legge, S. 40 a 1 und 2. Die Satzzeichen sind nach Legge gegeben.

Die Übersetzungen bieten:

Rémusat, S. 350: „Des quatre côtés on fit des gradins, et on couvrit le tout avec un beau tissu de laine blanc bien pur. Sur ce bûcher on éleva un grand lit semblable à un char funéraire . . .“

Beal, *Si yu ki* (1906) LXXVII: „On the four sides they constructed steps. Then, taking some clean and very white camlet cloth, they bound it around and above the pyre. Then they constructed above a funeral carriage . . .“

Giles, S. 102: „ . . . and at the four sides steps were made (Anm.4) Over it was spread a piece of clean white cashmere, which surrounded and quite covered the pyre, and on the top (Anm. 5) of this a car was made, in form like the hearses used here . . .“

<sup>1</sup> Vgl. Schindler, *Das Priestertum im alten China*, Leipzig 1919, S. 72: z. B. 9, 21b = Biot II 350, *kuoh* = „Hauptstadt“.

Anm. 4: „*Mr. Beal takes the 上 from the beginning of the next sentence and adds it on here — by which to ascend it* (so Beal 1869, vgl. Legge, der es ebenso auffaßt). *But this though not necessarily erroneous, spoils the rythm of the first sentence and leaves the second bald.*“

Anm. 5: „*We should like to relegate this troublesome 上 (es handelt sich um das 上, welches nur S. M. bieten) as Mr. Beal does, to the end of the last sentence, but such a violation of grammar and rhythm, non di, non homines, and certainly not the ordinary rules of Chinese composition would permit. 上 is troublesome because it would appear that the car is made on the top of the pyre, whereas it is only hoisted up at the time of the cremation.*“

Legge, S. 108: „*On the four sides (of the pile) they made steps, by which to ascend it. With clean white hair-cloth, almost like silk, they wrapped (the body) round and round (Anm. 1). They made a large carriage frame, in form like our funeral car . . .*“

Anm. 1: „*It seems strange that this should have been understood as a wrapping of the immense pyre with the cloth. There is nothing in the text to necessitate such a version, but the contrary. Compare Buddhist Suttas p. 92/93.*“

Dieser Hinweis ist verfehlt, denn an der betreffenden Stelle, D. N. XVI, 5, 11, handelt es sich darum, wie die Leiche eines Tathāgata behandelt werden soll, nicht die eines Arhats. Bekanntermaßen ist aber ein Arhat noch kein Tathāgata. Gegen Legges Übersetzung selbst ist einzuwenden, daß 持 in der Bedeutung „with“ nicht nachweisbar ist, da würde im Text wohl 以 stehen. Legges Übersetzung ist sicher falsch. Damit fällt wohl auch Rémusats Wiedergabe: „avec un tissu“. Giles übersetzt 持 mit „spread“; in seinem Wörterbuche führt er aber diese Bedeutung für das Wort nicht an. Daß auf der Spitze des Scheiterhaufens, wie Giles will, ein Wagen gebaut wird — man weiß nicht einmal wozu —, heißt der Gläubigkeit des Lesers um so mehr zumuten, als nach dem Text (bei Legge 40, 6; so lesen auch das 漢魏叢書 und der Artikel Zeylon in der oben erwähnten Enzyklopädie 4b, 1) anscheinend dann noch ein Leichenwagen auf den Scheiterhaufen plaziert wird, so daß nun glücklich ihrer zwei oben stehen. Da nun aber für die letzte Stelle (40, 6) die Lesart 攀 nicht völlig gesichert ist, insofern die Ausgabe des Klosters 類伽 (so-

viel ich erfahren konnte ein Schanghaier Druck; über seinen kritischen Wert kann ich nichts sagen) 攀著... liest, wird es zweifelhaft, ob überhaupt nicht nur der Leichnam auf den Scheiterhaufen gehoben wird. Wenn man weiter bedenkt, daß nach den *pitṛmedhasūtras* nicht einmal die *āsandī* mit dem Toten zusammen auf den Scheiterhaufen gelegt wurde, sie nach *Bhār. paddh.* überhaupt ins Wasser geworfen wurde<sup>1</sup>, so wird man doch sehr mißtrauisch, ob der Wagen wirklich auf den Scheiterhaufen gezerrt wurde. Dieses Mißtrauen verdichtet sich noch mehr, wenn man sich entsinnt, daß nach Caland die Bahre<sup>2</sup> durchaus das gewöhnliche Mittel ist, Tote zum Scheiterhaufen zu überführen — auch Buddha läßt die Überlieferung bekanntermaßen getragen<sup>3</sup> werden —, der Wagen nur „zuweilen“ verwandt wird, oder fakultativ ist<sup>4</sup>. Der Einwand, daß wir hier unter zeylonesischen Buddhisten und nicht bei brahmanischen Festländern sind, bedarf für diesen Punkt wohl keiner langen Widerlegung. In der Tat bietet der chinesische Text auch gar keine sicheren Anzeichen, daß es sich um einen Wagen handeln müßte. 攀 heißt auch „Tragbahre“. Was den Ausdruck 輜 (S. M. 輜, ebenso die bereits erwähnte

<sup>1</sup> Caland: *Die Altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche* 1896, S. 38, § 19.

<sup>2</sup> L. c. S. 24: Herr Prof. Franke (Königsberg) teilte mir gütigst mit, daß er sich nicht entsinnen könnte, die Schilderung des Leichenbegängnisses eines Arhat in der indisch-buddhistischen Literatur gelesen zu haben, und er nicht glaubte, daß in ihr eine solche vorkommt. Sonst werde als Transportmittel für die Leiche nur die *āsandī* erwähnt. *Dighanīk* II, 23: *Asandī* bedeutet „Liegestuhl, Bahre“. Einen Leichenwagen habe er nirgends erwähnt gefunden (*Mitteilung* v. 26. 4. 20).

<sup>3</sup> *Digha Nikāya* XVI, 6, 14 (II, 160, 7) sagen die Mallas: „*Mayaṃ Bhagavato sarīraṃ uccāressāmdti.*“

XVI, 6, 15, 15 (II, 160, 20; 161, 3) wird die Überführung der Leiche mit „*har*“ bezeichnet.

Auch ist es in diesem Zusammenhange wohl beachtlich, daß es XVI, 6, 13 ausdrücklich heißt: *Kosinārahā Mallā upasamhamimsu*, und gar nichts von Wagen erwähnt wird, die am Sterbeorte Buddhas waren (vgl. dagegen XVI, 2, 14, 15).

<sup>4</sup> Caland l. c. S. 20 und a 90 (vgl. auch S. 87, § 42). Wenn bei Bigandet, *Vie ou Légende de Gaudama trad. par Gauvain*, Paris 1878 (die 3. Aufl. des Werkes fehlt auf unserer Bibliothek), S. 316 Anm. berichtet wird, daß der eingesargte Leichnam auf einem Wagen zum Scheiterhaufen übergeführt wird, so ist zunächst eher anzunehmen, daß der Leichenwagen ebenso an Stelle der Bahre (vgl. l. c. S. 261 Anm.), wo es sich allerdings um die Beerdigung eines Laien handelt) getreten ist, wie der Pallankin das Pferd ersetzt hat bei der Feier des ersten Auszugs eines Birmanen ins Kloster (l. c. S. 479).

Enzyklopädie 4a, 8, 漢魏叢書: 輜<sup>1</sup>) 車 anlangt, so zweifle ich, ob dieser Ausdruck notwendigerweise einen Leichenwagen bezeichnet, ob nicht auch eine Sargtrage<sup>2</sup> darunter verstanden werden kann. Giles gibt in seinem Wörterbuche das Zeichen 輜 überhaupt nicht; für 輜 gibt er nur das — darum vielleicht gerade gut passende — doppelsinnige „hearse“, wo man auch nicht weiß, ob es „Leichenwagen“ oder „Totenbahre“ bedeutet, ein Kompositum 輜車 oder 輜車 fehlt. Couvreur, S. 56a, gibt mit einer Stelle aus dem Li-ki für 輜車 an: „char (nämlich funèbre) à quatre petites roues“. Vgl. Tzū tien s. v. 輜: 焦輜車). Bei der Unzulänglichkeit der chinesischen Wörterbücher kann ich das noch nicht als durchschlagenden Beweis gegen meine Annahme betrachten. Allerdings bin ich dabei etwas auf einen Analogieschluß angewiesen. De Groot, *Religious System I*, 182 belehrt uns, daß die Sargtragen — in China durchaus das gewöhnliche Beförderungsmittel für Tote zum Grabe hin — sich aus dem Leichenwagen entwickelt haben. Es ist also *a priori* wahrscheinlich, daß die Ausdrücke, die ursprünglich einen Leichenwagen bezeichneten, auf die daraus abgeleiteten Beförderungsmittel übertragen wurden. Daß dem wirklich so ist, beweist uns abermals de Groot, wenn wir S. 180 des angeführten Bandes lesen, daß das Untergestell, auf dem die Sargtrage ruht (De Groot: „bier“), „Wagen“ heißt. Daß dies Gestell nichts mehr mit dem Spezifischen eines Wagens gemein hat, davon kann man sich durch Augenschein auf dem ersten Bilde Tafel XI des genannten Werkes überzeugen. Ein Fall ist also sicher nachgewiesen, daß bei Transportmitteln von Toten Ausdrücke auf Weiterentwicklungen oder Ersatzstücke eines Vorbildes übergehen, auch wenn diese mit der Form des Vorbildes gar nichts mehr gemein haben. Ich möchte in diesem Zusammenhang auch noch darauf hinweisen, daß 輜車 nach Palladius II, 499a ebenfalls den Katafalk bezeichnet. Auch sonst entsprechen unserem Wort Totenbahre Komposita mit „Wagen“ als zweitem Bestandteil. Schlegel bietet s. v. „Berrie“ 輜車, s. v. „doodbaar“: *de — waarom het lijk*

<sup>1</sup> Mir steht nur ein sehr finzlicher Druck zu Gebote, 輜 wird da Schreibfehler für 輜 sein.

<sup>2</sup> Man nehme diesen Verlegenheitsausdruck einmal in Kauf. De Groot bezeichnet dieses Gerät als Katafalk. Ich möchte diesen Ausdruck deshalb vermeiden, weil Katafalk bei uns ein feststehendes, nicht transportables Gerüst bezeichnet.

weggedragen wordt heet 輜輿, 輜輿, 輜車. Dieser letzte Ausdruck bezeichnet auch den Leichenwagen (Schlegel, s. v. *lijkkooets*). Als Äquivalent für dieses Wort gibt er unter dem Titelkopf „*lijkkooets*“: 輜輿車; einen Ausdruck, den er s. v. „*Katafalk*“ mit *lijkbaar* übersetzt. Soviel aus diesem Material zu ersehen ist, werden die Ausdrücke für „Leichenbahre“ und „Leichenwagen“ im heutigen Chinesisch promiscue gebraucht. Ich sehe also nicht ein, warum es unmöglich wäre, daß 輜車 oder 輜車 die „Sargtrage“ oder „Bahre“ sollte bezeichnen können.

Leider spricht sich Yetts, *J. R. A.*: S. 1911, nicht ausführlich darüber aus, wie verstorbene Mönche und Äbte zum Verbrennungsort gebracht werden. S. 704 sagt er nur: „*convey the body . . .*“, doch spricht er S. 705/6 von einer Bahre („*bier*“; S. 706: „*the bier and its contents are put on the pyre*“).

Ehe ich eine Übersetzung versuchen kann, habe ich noch zwei Kleinigkeiten zu bemerken. Giles benutzte einen *S. M.*-Text, sonst könnte er das zweite 上 nicht haben. Aller Wahrscheinlichkeit nach las er also 牀 (Legge, S. 40 a 3, so auch die erwähnte Enzyklopädie; 漢魏叢書: 床). Dafür gibt er in seinem Wörterbuche jedenfalls nicht „*form*“ als Bedeutung. Vgl. Nr. 2778. Ich möchte der Lesart 牀 den Vorzug geben als *lect. difficilior*, denn es erscheint leichter möglich, daß ein nicht oder mißverständenes 牀 zu 狀 wurde, als daß das leicht verständliche 狀 von einem Abschreiber in das schwierigere 牀 hätte umgeschrieben werden können. Die Sache verliert alle Unwahrscheinlichkeit, wenn man sich erinnert, daß auch Caland, S. 20 der öfter erwähnten Abhandlung von einem Sofa oder Bett (das ist eben die *āsandī*) spricht, auf dem der Tote zum Scheiterhaufen getragen wurde, und auch im chinesischen 牀 in Kompositis das (Sterbe-) Bett bezeichnet, 停牀 = „*Totenbett*“, 死人床 und 停牀 = „*Sterbebett*“ (Schlegel, *Holländisch-chinesisches Wörterbuch*).

Die zweite Notiz bezieht sich auf die Interpunktion des Textes. Wenn Giles den Punkt vor das zweite 上 hinter 輜 setzt und dies mit dem Rhythmus des chinesischen Satzes begründet — die Grammatik wollen wir hier einmal dahingestellt sein lassen —, so kann ich mich davor nur beugen und diese Feststellung *ad notam* nehmen; ich kann nicht chinesisch sprechen, habe auch noch keine Chinesen oder auch nur chinesisch sprechen hören. Ich darf dem



aber meine andere Erfahrung gegenüberstellen, daß ich beobachtet habe, daß in chinesisch-buddhistischen Texten, die Einheimische interpunktiert haben, die Interpunktion im selben Texte und Satze oft recht voneinander abweicht, wenn verschiedene Leute ihn unabhängig interpunktieren. Weil es gerade zur Hand liegt, weise ich darauf hin, daß Legge z. B. den Punkt *hinter* dem ersten 上 macht, die Ausgabe des Klosters 頻伽 *davor*. Schließlich haben doch beide Interpreten chinesisch gekonnt. Ich will auch keinen Nachdruck darauf legen, daß dieser Sprachrhythmus noch gar nicht untersucht ist und formulierte Ergebnisse, die auf neue Textmassen durch ihre Gesetzmäßigkeit für jeden anwendbar wären, nicht gefunden sind. Man würde mir darauf sagen, daß in der Philologie subjektiv natürlich immer der andere ist. Aber es will mich bedünken, daß dieses Gesetz dort doch nicht gesund sein kann, oder wenigstens, daß es fraglich ist, ob dieser Rhythmus dort richtig erkannt worden ist, wo sich eine Übersetzung ergibt, die kaum annehmbar ist, weil die Tatsachen, wie sie diese Übersetzung bietet, widersinnig erscheinen. Daß dies bei Giles' Übersetzung dieser Stelle der Fall ist, glaube ich oben deutlich gemacht zu haben. Es ist doch zu unwahrscheinlich, daß das 40,5 (der König usw. 從 至 墓所) nicht dasselbe wäre wie das, von dem Fa hsiens 40,4 berichtet (作大), die Erzählung bräche ja fortwährend auseinander. Ich kann also Giles' Begründung nicht als durchschlagend anerkennen und interpunktiere folgendermaßen: 四邊作階. 上持淨好白氈周匝蒙積上. 作大. 牀似此間輪車.

und bin der Meinung, daß mit dem zweiten 上 die citi abschließt und von 作 an von der Aufbahrung der Leiche gesprochen wird. Eine Übersetzung wird vollends verdeutlichen, wie meines Erachtens die Stelle aufzufassen ist.

(Es wird ein großer Scheiterhaufen geschichtet:) „An den vier Seiten machten sie Treppen. Oben darüber (d. h. mit lichtem Zwischenraum über dem Scheiterhaufen<sup>1</sup>) festgehalten überdeckte ein glänzendes, schön weißes Tischtuch die Spitze des Scheiterhaufens ringsum.“

<sup>1</sup> Man darf hier auch verweisen auf T'oung pao I, 9 (1898), 232a und Bigandet, *Vie ou Légende de Gaudama*, trad. par Gauvain 1878 (3. Aufl. des Werkes ist mir nicht zugänglich), S. 316 Anm.

*Sie machten eine große Bahre, ein Bett<sup>1</sup> ganz wie bei uns eine Sargtrage, nur ohne Drachen (und Fische?). Gerade zur Zeit des Sava(harmans) (vgl. nächste Bemerkung) . . . brachte der König . . . mit Blumen und Weihrauch seine Ehrung dar und folgte der Bahre bis zur Grabstätte . . .“*

Der Sache wegen verweise ich auf Ernst Haeckels *Indische Reisebriefe* S. 245f. der 3. Aufl., wo ebenfalls das Begräbnis eines hohen buddhistischen Würdenträgers auf Ceylon anschaulich geschildert wird.

## V.

Fa hsiens 40, 4/5: 闍維.

維 ist sicher (Legge, l. c. S. 40 a 5: *probably*) Schreibfehler für 維. Abgesehen davon, daß 40, 8 zweimal im Fa hsienschen Texte 闍維 steht, bietet die Ausgabe Fa hsiens im 漢魏叢書 und der Textauszug aus Fa hsiens im 鉄定古今圖書集成, 邊裔典 Artikel Zeylon (師子), fol. 4a, Z. 9 der großen Ausgabe auch für die Stelle 40, 4/5: 闍維.

Der Ausdruck ist, soviel ich sehe, noch nicht sicher identifiziert. Im T'oung pao I, 9, 269ff. handelt Schlegel über diesen und die verwandten Ausdrücke 闍毗, 茶毗. Er faßt sie auf als lautliche Wiedergabe von Skr. *japita* (was natürlich Hörfehler für *jhāpita* ist), s. S. 271 Ende. Diese Gleichsetzung scheint mir nicht stichhaltig zu sein.

B. N. 1324, 63b, 15 (= *Av. Sat. I, 272* oben, ohne wörtliche Entsprechung) findet sich der Ausdruck 闍維羯磨. Das ist sicher *śavakarman*. Wenn ich im folgenden die Stelle aushebe, so muß ich zur Klarstellung der Sachlage bemerken, daß ein Mönch alle Schenkungen, die ihm geworden sind, vorschriftswidrig für sich behält und sie nicht unter seine Mitmönche verteilt. Wegen dieses Geizes wird er als *Preta* wiedergeboren, der in seiner Zelle seinen Topf und sein Gewand bewacht.

時諸衆僧. 見其去世. 開其房戶. 欲收尸骸及以衣鉢 | | | | . 而此室中見一餓鬼.

Die Textstelle weicht in der Abfolge der Geschehnisse vom Sanskrittext I, 272, 1ff. ab. (Dieser bietet: „ . . . *śarīrābhīnirhārah kṛtāh. Tato'sya śarīre śarīrapūjām kṛtvā vihāramāgatāh. Tato laya-*

<sup>1</sup> Vgl. Caland, l. c. S. 20.

*nadvāram vimucya pātracivaram pratyaveksitumārabdḥāh. Yāvāt-pasyanti taṃ pretam . . .*“) Sie ist wohl zu übersetzen: „Als alle Mönche sahen, daß dieser aus der Welt gegangen war, öffneten sie die Tür seiner Zelle. Sie wollten den Leichnam nehmen, und mit ihm Gewand und Almosentopf. Da sahen sie beim *śavakarman*<sup>1</sup> in dieser Zelle einen Preta . . .“

Zu 闍 = *śa* möchte ich bemerken, daß schon in weit älterer Zeit als der Fa hsiens der palatale Zischlaut sich in der Aussprache der Inder der palatalen *Tenuis aspirata* genähert haben muß, sonst wäre der Übergang von *śa* zu *cha* nicht erklärbar. Vgl. Pischel, *Grammatik der Prakritsprachen*, § 211, Geiger, *Pāli*, § 41, Ia, und *śava* gehört hierzu nach Ausweis von *Pali chava*.

Dazu stimmt es trefflich, daß Karlgren, *T'oung pao* 1919, S. 111a s. v. *chō* für 闍 die Aussprache *t'šja* gibt. Zu 維 = *va* vgl. 舍衛 = *Srāva(sti)*. Man muß bedenken, daß schon nach den Angaben in *Prātiśākhya -a- samvṛta* war, und wenn Karlgren S. 120 b für 維 *vi* als Aussprache angibt, so ist, da ein Kompositum *śavyakarman* nicht zu belegen ist (vgl. P. und p. W.), nicht sowohl daran zu denken, daß 闍維 Wiedergabe von *śavya* ist, als vielmehr daran, daß der Umschrift ein anderer Dialekt als der des *Ts'ie yun* zugrunde liegt — wie überhaupt, soweit die kläglichen Hilfsmittel mir da eine Meinung zu bilden gestatten —, für phonetische Umschriften indischer Wörter in erster Linie *südchinesische* Lautwerte in Frage kommen. 維 müßte dann etwa ähnlich ausgesprochen worden sein wie 衛 (s. Karlgren, l. c. 120 b). Es läge dann eine ähnliche Lautsubstitution vor, wie wenn Deutsche, die anfangen Englisch zu lernen, für den „*v*“-Laut von „*bu*“ ein *ō* oder *ā* einsetzen. Eine genaue Entsprechung für skr. *va* weisen die Karlgrenschen Tafeln nicht aus.

Ich möchte also 闍維 an den betreffenden Fa hsiens-Stellen als Abkürzung für 闍維鞞磨 auffassen. Beals *dāva* (*Si yu ki* LXXVII) ist verfehlt. Landresse, *Foe koue ki* 353 a 3 hat also schon das Richtige vermutet, wenn er 闍維 mit *śava* gleichzusetzen vorschlägt.

Wie 毗 der andern beiden Ausdrücke zu erklären ist, muß ich dahingestellt sein lassen. Ich habe diese Ausdrücke in der buddhi-

<sup>1</sup> Zu *śavakarman* vgl. Buhlers Anmerkung zu *Baudhāyanadharmasāstra* II, 1, 1, 25 in *S.B.E.* XIV, S. 215, a 25.

stischen Literatur noch nicht getroffen. Juliens *Méthode* ist mir nicht zugänglich, so daß ich mich über die Gebrauchssphäre dieser Komposita nicht unterrichten kann. Ich kann 毗 bislang nur belegen als Wiedergabe für

1. *bi*, z. B. 頻 | 娑羅 = *Bimbisāra*.
2. *vi*, z. B. | 訶羅 = *Vihāra*.
3. *vai*, z. B. | 舍離 = *Vaiśālī*.

Stellt man mit der letzten Entsprechung die Angabe bei Giles s. v. 皮 zusammen, daß 毗 in C. *p'ei* ausgesprochen wird — wenn diese Aussprache auch für eine viel spätere Zeit als Fa hsiens gilt, so bestätigt sie doch, daß eine Aussprache von 毗 mit einem *e*-Element als Hauptvokal überhaupt möglich ist —, so darf man wohl schließen, daß auch 闍毗 Wiedergabe von *śava* ist, vielleicht auf einem anderen Dialekt beruhend und in einer andern Zeit entstanden.

Und wenn Karlgren für 茶 *d'ia* als Aussprache angibt (S. 118a), so will das nicht viel weiter gegen unsere Gleichsetzung sagen. Zu der Zeit und dort, wo die Umschrift 茶毗 aufkam, wurde 茶 eben ähnlich wie heute gesprochen.

Ich glaube also, daß alle drei Ausdrücke lautlich *śava* entsprechen.

Es sei mit gestattet, anmerkungsweise ein Versehen Schlegels zu berichtigen. 蘇軾 steht bei Meyers Nr. 623 und lebte A. D. 1036—1101, nicht, wie Schlegel, *T'oung pao* I, 9, 270 a 1 schreibt, im 2. Jahrh. v. Chr. unter Han Wuti. Schade, daß sich Schlegel versehen hat, sonst hätten wir hier einen durchschlagenden Beweis, daß der Buddhismus im 2. Jahrh. v. Chr. in China vorhanden war.

FRIEDRICH WELLER

# DER CHINESISCHE DHĀRMASĀMGRĀHĀ

MIT EINEM ANHANG ÜBER DAS LAKKHAṆASUTTANTA  
DES  
DĪGHĀNIKĀYA

HERAUSGEGEBEN VON

FRIEDRICH WELLER



1 . 9 . 2 . 3

H. H A E S S E L . V E R L A G . L E I P Z I G

# EINLEITUNG

-3-

Was vor langen Jahren Schopenhauer im zweiten Bande seiner Parerga und Paralipomena, S. 10 über die Übersetzungen der Sanskritisten aussprach, trifft heute nicht mehr zu, doch scheint noch immer zu stimmen, was er über die Übersetzungen auf sinologischem Gebiete schrieb. Nicht, als ob nicht zäher Arbeitswille und hohes, oft geniales Können Bedeutendes geschaffen hätten und die Sinologie nicht große Fortschritte gemacht - auch die Hilfsmittel zum Studium des Chinesischen sind seit Schopenhauers Tagen ungleich reichhaltiger und besser geworden - aber noch vor drei Jahren hat ein Sachkenner wie z. B. Zsch in dem siebenten Bande der Ostasiatischen Zeitschrift, S. 239 in einem Sinne über die Übersetzungen aus dem Chinesischen geäußert, daß einem Schopenhauers Urteil wieder in den Ohren klingt.

Der Hauptgrund für diese notgedrungene Unzulänglichkeit der Übersetzungen aus dem Chinesischen dürfte im Wörterbuche zu suchen sein, denn soviel besser auch die chinesischen Wörterbücher seit Schopenhauers Zeiten geworden sind, auch die trefflichsten, die wir haben, lassen nur allzuoft im Stich und halten keinen Vergleich mit den Petersburger Wörterbüchern aus, weder nach der Reichhaltigkeit noch nach peinlicher Genauigkeit.

Vollends versagen sie aber bei der Lektüre chinesisch-buddhistischer Texte - die landläufigen einheimischen Wörterbücher hierbei nicht ausgenommen. Am meisten half mir das chinesisch-russische Wörterbuch von Palladius-Popoff. Im allgemeinen vermeiden es die Verfasser chinesischer Wörterbücher auch in den jüngsten Arbeiten ängstlich, sich auf das Gebiet des chinesischen Buddhismus zu wagen, und - beharrlich wie sie da sind - lehnen sie es leider auch ab, gesicherte und lange veröffentlichte Entsprechungen zu verzeteln und aufzunehmen. Die Folge ist, daß die Erklärungsmöglichkeit chinesisch-buddhistischer Texte nicht vorwärts kommt. Jedermann, der einmal in die Verlegenheit kommt, einen chinesisch-buddhistischen Text bearbeiten zu müssen oder der sonst auf chinesisch-buddhistische Ausdrücke stößt, muß immer wieder dieselben zeitfressenden und teilweise schwierigen Suchereien erledigen. Jedem wird es sich hier wie Franke schmerzlich fühlbar machen, daß ein chinesisch-indisches Wörter-

Buch fehlt (Tempelinschrift aus Idikutšahri S. 6). Zudem scheint es Verhängnis zu sein, daß auch die größten Sinologen erst am Abend ihres Lebens dazu kommen, die Bearbeitung buddhistischer Texte aufzunehmen und sie - als Rache sich das Geschick für diesen Verrat an der wahren Sinologie - kurz nach oder über ihrer Arbeit sterben. Und wie im Abendlande scheint es auch im fernem Osten zu sein. Das, was ich bislang von Übersetzungen chinesisch-buddhistischer Texte sah, die Ostasiaten geliefert haben, scheint auch die Wahrheit dessen zu bestätigen, womit mich einst mein Lehrer tröstete: "wer kann denn heute überhaupt einen chinesischen Text übersetzen?" Die Arbeiten Takakugus stehen auch hier in einsamer Höhe.

Eine Rettung aus diesen unerquicklichen Verhältnissen ist meiner Erachtens nur auf zwei Weisen möglich. Einmal sollte jeder, der chinesisch-buddhistische Texte übersetzt, möglichst ausführliche Spezialglossare veröffentlichen, denn es ist heute kaum einem Menschen möglich, auch nur das halbe chinesische Tripitaka durchzuarbeiten. Zum andern sollten Anfänger wie ich die einheimischen Wörterbücher, die das chinesische Tripitaka enthält, so gut es ihnen möglich ist, bearbeiten und bequem benutzbar zugänglich machen. Fehler sind dabei freilich nicht zu vermeiden, für Anfänger am allerwenigsten, man muß sich da eben begnügen, besseres gewollt zu haben. Aber gewissen Wissenschaftlern ist es leichter möglich, die Fehler zu berichtigen, als die Bearbeitung des Ganzen vorzunehmen, weil sie wichtigeres als das zu tun haben.

Diesen aufgeschlossenen Wörterbüchern des Tripitaka müßten die Spezialglossare zur Kontrolle dienen, und mit der Zeit würde sich so ein historisch geordnetes Wörterbuch chinesisch-buddhistischer Ausdrücke zusammensetzen lassen. Wie wertvoll ein solches Wörterbuch nach verschiedener Hinsicht wäre, darauf braucht nicht hingewiesen zu werden. Zur Bedeutungsangabe kann nach der ganzen Sachlage nur das Sanskrit verwendet werden, weil dies am zweckdienlichsten ist.

Aus solchen Erwägungen heraus ist die vorliegende Arbeit unternommen worden. Sie ist ein Versuch, das Original des 佛說法華名數經 wiederzugewinnen. Das ist, wie ich selbst auch weiß, ein Eieranz auf Glatteis. Unzulänglichkeiten habe ich aus noch

mangelhafter Belegenheit und nicht immer genügender Vertrautheit mit der chinesischen Idiomatik nicht überall vermeiden können, ich muß bitten, die verbliebenen Lücken aufzufüllen. Andererseits habe ich keinen Anstand genommen, einiges, das schon bekannt war, nochmals zu sagen. Ich glaube, es richtet keinen Schaden an. Auch in den Cingcentz contes et apologues Chavannes' finden sich Irrtümer in der Übersetzung buddhistischer Ausdrücke, und doch sehen diese mit richtiger Bedeutung in einheimischen, buddhistisch-chinesischen Wörterbüchern, teilweise auch bei Palladius. Es liegt mir vollkommen fern, auf Chavannes einen Stein werfen zu wollen, ich führe ihn gerade an, weil das mehr als alles andere beweist, wie notwendig die Bearbeitung dieser Wörterbücher ist.

Über unger Werkchen selbst läßt sich nicht viel sagen. Die Möglichkeit, es geschichtlich einzugliedern, ist bei der Darftigkeit des bekannten indischen Satz und bei dessen zeitlicher Unbestimmtheit sehr gering. Doch erhellt die Stellung, welche unger Werkchen zu ähnlicher Literatur einnimmt, aus folgender Übersicht.

unger Text	Dhsg.	Muy.	Trigl. Pentagl.	Dhsg.	de Harlez
1) trīni ratnāni	1	—	—	23	VII, 60
2) trīni yānāni	2	[54, i-3]	—	—	—
3) saptaidhānuttara-pūjā	14	—	—	—	—
4) trīni (Kusala)mūlāni	15	—	—	—	VIII, 83
5) daśa pāramitāḥ	18	34	12	—	VII, 24
6) aṣṭādaśa kṛmāyātāḥ	[41]	37	18	—	VII, 41
7) catvāryapramāṇāni	[16] <sup>a</sup>	[69, i-4]	14	9 [20][10]	VII, 31
8) catvāri samgrahavay- tūni	19	35	17	—	VII, 29
9) pañcābhijñāḥ	20	[14]	—	—	—
10) catvāryāryasatyāni	21	[54, 2. 6. 10. 14]	[23, i. 6. 9. 15]	11	VII, 9 i. 6. 9. 15
11) pañca śkandhāḥ	22	100	35	—	VII, 10
12) lokottarapañcaśkandhāḥ	23	[4, i-5]	7	—	VII, 73
13) dvādaśa pratityasam- utpādāḥ	42	113, i-12	22	36	VII, 7
14) saptaśatimśadbodhipakṣi-	43	—	—	8	—

Kā dharmāḥ					
15, catvāri smṛtyupasthānāni	44	38	25	1	VII, 20, VIII, 70
16, catvāri saṃyaktprasthānāni	45	39	26	2	VII, 32
17, catvāra raddhipādāḥ	46	[40:—]	[27:—4]	3	—
18, pañcen drīyāni	47	41	28	4	VII, 13
19, pañca balāni	48	42	29	5	VII, 14
20, sapta bodhyaṅgāni	49	43	30	6	VII, 37
21, aṣṭāṅgikāryamārgāḥ	50	44	31	7	VII, 38, VIII, 72
22, catvāro dharmāḥ	—	—	—	—	—
23, śadanuṣṃṛtayaḥ	54	51	—	—	VII, 71
24, catvāri dharmapadāni	55	—	—	—	—
25, daśa kulāḥ	[56]	92	—	—	[VII, 34]
26, catvāro mūlaklēśāḥ	—	—	—	—	—
27, pañca dr̥ṣṭayaḥ	68	[104, 34-38]	—	—	—
28, catvāra āgravaḥ	—	—	—	—	VII, 58
29, trayo vimokṣāḥ	73	[73] <sup>x</sup>	15	13 [14] <sup>x</sup>	[VII, 40] <sup>x</sup> VIII, 74
30, aṣṭau rūpāni	—	—	—	—	VII, 67
31, dve arūpe	—	—	—	—	VII, 68
32, aṣṭau dhyānavimokṣāḥ	59	70	—	15	—
33, navāṅgadharmāḥ	[62] <sup>x</sup>	[62]	[44]	—	[VII, 50]
34, dvādaśa dhātugaṇāḥ	63	49	45	—	VII, 27
35, daśa bhūmayāḥ	64	31	11	—	VII, 19
36, bodhiṣattvānām daśa vaśitāḥ	74	37	—	—	VII, 69
37, bodhiṣattvānām daśa balāni	75	[26]	—	—	—
38, tathāgataḥṣṭa daśa balāni	76	7	5	18	VII, 15
39, catvāri vaiśāradyaṅi	77	8	—	19	VII, 75
40, pañca mātṣaryāni	78	—	—	—	VII, 76
41, aṣṭadaśāvenikā dharmāḥ	79	9	—	—	—
42, dvātrimṣallakṣaṇāni	[83]	[17]	[3]	—	[VII, 3]
43, aṣṭīyanūvyaṅjanāni	[84]	[18]	[4]	—	[VII, 4]
44, cakravartīcāraṃ sapta ratnāni	85	[181:—18]	—	—	VII, 77
45, lokagyaṣṭau dharmāḥ	61	125	—	—	—

46, trayo dhvānāḥ	86	—	—	—	VII, 78
47, catvāraḥ kalpāḥ	87	—	—	—	—
48, catvāri yugāni	88	[257, 76-77]	—	—	VII, 79
49, dvau dharmāu	—	—	—	—	VII, 80
50, catvāro yonayaḥ	90	117	62	—	—
51, pañca kaṣāyāḥ	91	124	—	—	VII, 65
52, catvāro mārāḥ	80	—	—	—	VII, 81
53, śaḍgatayaḥ	57	—	—	—	VII, 82 [62] <sup>x</sup>
54, aṣṭau śītanarakāḥ	122	[215:—8]	—	—	VII, 54
55, aṣṭāvyaṣṇanarakāḥ	121	214	—	—	VII, 53
56, catvāro mahāvīpāḥ	120	[154, 2.5.9.12]	[147, 1.4.7.10]	—	[VII, 44, 1.4.7.10]
57, dvau cakravāḍau	124	[194, 11-12]	—	—	—
58, sapta kulācalāḥ	[125]	[194, 1-7]	—	—	—
59, sapta gāgarāḥ	126	—	—	—	—
60, ṣaṭkāmaṃvacarā devāḥ	127	[154, 2-8]	[149]	—	VII, 46
61, saptaḍaśa rūpāvacarā devāḥ	[128]	[157, 2-161, 5]	[50-53]	—	[VII, 46 - 48, 9]

In die vorstehende Übersicht konnte ich die tibetische Kāhāvūtpatti nicht aufnehmen, weil mir nur der erste Teil der Veröffentlichung zugänglich ist.

Wenn der Dhṣṣ. zu unserem Texte überhaupt in irgend einem Quellenverhältnis stehen könnte, so wäre dies nur so denkbar, daß der Dhṣṣ. ein Auszug aus den Oberbegriffen des indischen Originals des 法集名數經 wäre. Das ergibt sich daraus, daß im Dhṣṣ. die Unterbegriffe nicht angeführt werden.

Indessen ist aus der vorstehenden Übersicht klar zu erkennen, daß ein unmittelbares Quellenverhältnis zwischen beiden Werken überhaupt nicht besteht. Denn von den 36 Begriffen des Dhṣṣ. sind nur 16 als Oberbegriffe in unserem Werke nach zuweisen, während die Zahl der unidentifizierbaren für den Dhṣṣ. 20, für das 法集名數經 45 ausmacht.

Für die Weiterführung des Versuches, unser Werkchen in seiner Stellung zu ähnlichen indisch-buddhistischen Texten zu bestimmen, scheidet der

Dhgg. aus, und ich wende mich zunächst dem Dhgg. zu.  
 Der Unterschied, den meine Ordnungszahlen beim 卷 第 五 gegenüber denen Kagawaras (Dhgg. S. 74) aufweisen, erklärt sich daraus, daß ich der Einfachheit halber die Abschnitte XV - XVI mit durchgezählt habe, während sie dem Text nach streng genommen als Unterabteilungen zu XIV aufzufassen sind. Wo meine Angaben über die entsprechenden Absätze des Dhgg. von denen Kagawaras abweichen, enthält die Ausgabe des Dhgg. Druckfehler.

In der vorstehenden Liste sind die inneren Abweichungen, welche die gleichen Absätze verschiedener Texte aufweisen, unberücksichtigt gelassen, nur grobe Abweichungen sind durch eine eckige Klammer angedeutet, Verschiedenheiten im Obertitel durch [ ]\*.

Es ergibt sich aus der Übersicht, daß unger Text keine Übersetzung des Dhgg. ist, daß er aber doch in diesem Text seinen nächsten Verwandten hat. Dies Ergebnis stimmt also ungefähr zu dem, was B. Nānjo in seinem Katalog des chinesischen Tripitakas unter Nr. 812 ausgeführt hat. Die behandelten Gegenstände folgen sich in beiden Werken im großen ganzen in derselben Reihenfolge. Die Abweichungen, welche in dieser Hinsicht vorkommen, sind gegenüber der sprunghaften Art, in der die Absätze aus der Mvy. und bei de Harlez entsprechen, belanglos.

Nach wird nach der vorstehenden Liste kein Mensch annehmen, daß unger Text aus der Pentaglotte, oder diese unmittelbar aus jenem geflossen sei.

Dürfen wir nun angesichts dieser Verhältnisse das 卷 第 五 als eine auszugsweise Übersetzung des Dhgg. auffassen? Dieser Text ist ja mehr als doppelt so lang. Ich halte es auch für unmöglich, daß das indische Original ungeres Textes ein Auszug aus dem Dhgg. sei. Einmal spricht dagegen, daß 6 Absätze ungeres Textes keine Entsprechung im Dhgg. haben. Dann beweist auch die Tatsache, daß bei einer ganzen Reihe von Absätzen die Anordnung der Unterbegriffe von der abweicht, welche der Dhgg. befolgt, daß dieser Text nicht als Quelle ungeres chinesischen Wortkchens oder dessen indischer Urschrift in Frage kommt. Ich führe nur ein paar Beispiele an, auf die Körpermerkmale Buddhas komme ich

weiterhin zu sprechen.

	Mvy.	Dhgg.	unger Text	Gilderg
<u> Absatz XVIII : </u> gūtra	i	i	i	i
geya	2	2	2	2
vyākaraṇa	3	3	3	3
gāthā	4	4	4	4
udāna	5	5	5	5
nidāna	6	-	6	-
avadāna	7	-	-	-
itivṛttaka	8	-	7	6
jātaka	9	6	8	7
vaipulya	10	7	9	-
adhutadharma	ii	8	-	8
upadeśa	12.	9	-	-
vedalla	-	-	-	9
<u> Absatz XLIV : </u> cakraratna	10	i	i	i
haṣṭiratna	ii	3	2	2
aśvaratna	12	2	3	3
maniratna	13	4	4	4
śṭīratna	14	5	5	5
gṛhapātiratna	15	-	7	6
parināyakaratna	16	7	6	7
khadgaratna	-	6	-	-
<u> Absatz L : </u> jarāyujā	i	3	i	2
andajā	2	i	2	i
gamṣvedajā	3	2	3	3
upapāduka	4	4	4	4
<u> Absatz LVII : </u> naimīdhara (ni)	i	7	7	5
aśvakarna	2	6	5	7
śudarśana	3	4	4	4
khadiraka	4	3	3	-
ṭṣādharā (ṭṣā)	5	2	2	2
yugandhara	6	i	i	i

	Muy.	Dhsggr.	unser Tat	Childers
vinataka	7	5	6	6
sumeru	9	8	-	-
meru	8	-	-	-
Karavika	folgen andere	-	-	3

Es ist zwecklos, der Beispiele noch mehr anzuführen, da das Gesamtbild nicht verschoben wird, sich vielmehr immer wieder zeigt, daß unser Text weder ein Auszug aus dem Dhsggr. noch aus der Muy. sein kann, daß er umgekehrt auch keine unmittelbare Quelle dieser Werke ist.

Das sagt uns aber alles noch nichts über das Altersverhältnis, welches zwischen diesen drei indischen Texten obwaltet. Das Gut ist zu lückenhaft, als daß bei dem Versuche, diese Texte geschichtlich zu ordnen, sichere Ergebnisse gewonnen werden könnten, aber auf einem kleinen Umwege möchte ich versuchen, meine Ansicht darüber darzulegen, was wahrscheinlicher und was unwahrscheinlicher zu sein dünkt.

Minajeff und Hironoff sprechen sich zwar in ihren Einleitungen zur Erst- und Zweitausgabe der Muy. ebensowenig wie Zachariae<sup>1)</sup> darüber aus, doch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Titeltöpfe der Muy. einer älteren Textform angehören, als derin heutiger Text. Ich will dabei kein Gewicht darauf legen, daß ein beträchtlicher Teil der Abgätze keinen Titeltopf hat — bei einem, allerdings sehr kleinen Teile dieser Abgätze ist es wahrscheinlich, daß der Oberbegriff nicht erkannt wurde (so z.B. bei Nr. 104) — aber meine Annahme erklärt doch am einfachsten die Unterschiede, welche zwischen den Zahlenangaben der Titeltöpfe und dem zahlenmäßigen Inhalt an Begriffen bei einigen Abschnitten bestehen. So ist im Titel zu § 4 von fünf asamagamakandha die Rede, der Text selbst bietet sechs Begriffe. Nach der Überschrift erwarten wir im 14. Abschnitte sechs abhijñā zu finden, im Texte stehen sieben Ausdrücke. Gleiche Ungleichheiten treffen wir bei den Abgätzen 101, 154, 187. Auch machen Abschnitte wie Nr. 54, 69,

<sup>1)</sup> Zachariae: Die indischen Wörterbücher. (Sr. 3-A. Ph. u. A. I, 33) § 28 und S. F. A. 1888.

181 und 113 mit seiner verständnislosen Auflösung des letzten Kompositums in gleichwertige Teile nicht eben den Eindruck, sehr alt zu sein. Bei Nr. 54 sind die Zusätze augenfällig sekundär.

Noch aus einem andern Grunde scheint mir dieser Absatz der Beachtung wert zu sein. Im Texte wird der Abschnitt durch catvāryāryasatyāni eingeleitet, einen Ausdruck, der nicht mehr recht zum Inhalte paßt. Auf § VII wird als Titeltopf aufgeführt: godaśabhirākāraitvigaritāni catvāryāryasatyāni. Bedenkt man nun, daß im Dhsggr. unter § XVII - C aufgeführt werden: duhkhagatyē catvāra ākārāḥ, gamudaya-gatyē catvāra ākārāḥ, nirodhagatyē catvāra ākārāḥ und mārgagatyē catvāra ākārāḥ, während die catvāryāryasatyāni getrennt davon unter Nr. XXI stehen, so kann doch kaum bezweifelt werden, daß der Absatz der Muy. so zustande gekommen ist, daß die beiden Aufstellungen zusammengearbeitet worden sind, wobei der alte Titel stehen geblieben ist und ein neuer (godaśabhirākāraitvigaritāni catvāryāryasatyāni) davor geschrieben wurde. Gleiches läßt sich beim Absatz 154 der Muy. beobachten, nur ist diesmal das Ergebnis der Zusammenarbeit insofern umgekehrt, als hier der neue Titel (cāturdvīpako lokadhātvaḥ) hinter den ursprünglichen (catvāro dvīpāḥ) rutschte, der jetzt § VIII steht.

Es kann uns hier gleichgültig sein, daß sich daraus der Schluß ziehen läßt, daß die letzte Quelle der Handschriften der sangkritischen Mahāvūyāpatti ein Manuskript mit Nachträgen am Rande oder zwischen den Zeilen gewesen sein muß, wichtig ist mir hier nur, daß sich am Texte selbst beobachten läßt, daß er gewachsen ist. Denn das ist auch der Schluß, zu dem uns unsere ersten Bemerkungen drängen mußten. Die Zahlen der Titeltöpfe sind, wie aus dem Vergleichsgut erhellt, älter als die, welche der Text der zugehörigen Abgätze aufweist. Auch hier also ergibt sich, daß die Entwicklung des sangkritischen der Muy. in der Weise zu denken ist, daß ein ursprünglich kleinerer Text erweitert wurde.

Der Weg, dies Ergebnis durch Vergleichung der tibetischen und sangkritischen Fassung der Muy. zu sichern, oder auch nur nachzuprüfen, ist vorläufig ungangbar, weil mir eben nur der erste Teil dieses Werkes zugänglich ist. Und wenn daraus auch zu ergehen ist, daß das tibetische Werk



Keine Übersetzung des Textes ist, den Kinayeff veröffentlicht hat - dazu weicht die Reihenfolge inhaltlich gleicher Abschnitte in den beiden Werken zu stark voneinander ab - so führt diese Erkenntnis doch nicht über das hinaus, was schon vor langen Jahren Zachariae in den G. S. H. 1888 S. 846f. ausgeführt hat, daß es nämlich verschiedene Rezensionen der Wv. gibt.

Ich muß hier zunächst abrechnen und gehe zum Dhggr. über. Von den hundertvierzig Abschnitten der Oxforder Ausgabe fehlen in unserem chinesischen Texte diejenigen, welche die folgende Übersicht in der ersten Spalte aufführt.

Zusammen		Bemerkungen:
3-13	ii	Abg. 3-13 fehlen in C und in F. Vgl. Kagawara S. i. anm. 6. Bendall, Catalogue... Add 1422.
17	i	fehlt in F. und C. Kagawara: Dhggr. S. 4 anm 3 und Bendall, Catalogue... Add 1422, S. 97. Nach Kagawara fehlt 17 nur in F.
24-40	ii	23 (oder 24) - 41 fehlen in F. Die Angaben über die erste Zahl stimmen bei Bendall; Catalogue... Add. 1701, ii und bei Kagawara, Dhggr. S. 5. anm. 6 nicht überein.
51-53	3	
58	i	
60	i	
65-67	3	
69-72	4	
81-82	2	
89	i	
92-119	28	C läßt aus 106 - 117. Kagawara, Dhggr. S. 17 anm. 2.
123	i	
129-140	12	
Gum.	85	
identifiz.	55	Diese Abgätze dürfen als identisch gelten, trotzdem oben
SSim Dhggr.	140	in der ersten Liste, Spalte Dhggr. bei einigen durch [] oder [ ] <sup>+</sup> auf Unterschiede hingewiesen ist. Sie sind, wie man sich leicht überzeugen kann, der Sache nach wirklich identisch. Auch Dhggr. 16 darf für unsere Zwecke wohl mit Nr. 8 unger

des chinesischen Textes gleichgesetzt werden, d. h. catvāro brahmanihārāḥ mit catvāryāpamānāni. Vgl. Childers, p. v. brahmanihāro und Frau Prof. Rhys Davids' Übersetzung der Dhammagāṅgani (Oriental Translation Fund, New Series, Nr. 28) S. 66.

Irgend sichere Schlüsse lassen sich aus dieser letzten Übersicht nicht ziehen. Leider ist F (= Add. 1701, ii in Bendall, Catalogue...) ein kümmerliches Bruchstück, es bricht mit Nr. 49 des veröffentlichten Dhggr. ab. Soweit aber F erhalten ist, stimmt es in den Lücken gegenüber Dhggr. auffällig zu unserem chinesischen Texte, wenn auch insofern ein Unterschied besteht, als F den Absatz 41 des Dhggr. nicht enthält. Von den beiden Cambridge Handschriften nun ist F das ältere (14.-15. Jh.).

Darf man überhaupt versuchen, diese immer wieder abreisenden Fäden zu einem Gewebe zu spinnen, darf man auf Grund dieser dürftigen Anhaltspunkte mutmaßen, daß, wie es bei unserer Sanskritmahāvvyūtpatti der Fall ist, auch in der Textgeschichte des Dhggr. die reichhaltigere Textform die spätere ist - Max Müller begnügt sich vorsichtiger mit einer einfachen Beschreibung der Zustände (Dhggr. S. 5) - darf man somit vermuten, daß die ältere Handschrift auch eine ältere Textform bewahrt hat als die jüngere?? Dann dürfte man weiter mutmaßen, daß unser chinesischer Text auch seinem Inhalte nach eine Form bewahrt hat, die älter wäre als unser jetziger Dhggr., wie er zeitlich bei weitem an der Spitze marschiert, das indische Original des 72 4 3 2 1 aber ist wenigstens vierhundert Jahre älter als das Bruchstück F. Oder bestehen doch nähere genetische Beziehungen zwischen F. und dem indischen Original unseres chinesischen Textes?? Müssen wir das aus dem merkwürdigen Zusammengehen schließen, daß F und unser chinesischer Text hinsichtlich der Lücken gegenüber Dhggr. aufweisen? Wie wir noch sehen werden, könnten diese Beziehungen nicht für den ganzen chinesischen Text gelten. Die übrigen Fragen kann ich nur aufwerfen, sie beantworten wollen, käme - wie der Indier sagt - dem Versuche gleich, in die Luft einen Knoten zu machen. Sicher ist nur das

eine, daß die indische Quelle ungeres chinesischen Textes spätestens aus dem 10. Jahrhundert stammt und damit überlieferungsgeschichtlich an erster Stelle steht.

Daß aber diese indische Quelle in Sangkrit, nicht in Pali abgefaßt war, glaube ich wenigstens zunächst für die anuvyañjana unten in der Anmerkung zu anuvyañjana 35 wahrscheinlich gemacht zu haben. Gegen diese Annahme spricht nicht, daß ich einen Teil der anuvyañjana nur aus der Dharmapradīpikā, die in Pali abgefaßt ist, habe belegen können. Ich bin überzeugt, daß sie sich alle auch in der buddhistischen Sangkritliteratur nachweisen lassen. Gegen die Annahme, daß für ungerer Liste der anuvyañjana eine Paliquelle in Frage komme, spricht neben anderem, daß sich ein sehr beträchtlicher Teil dieser anuvyañjana auch in der Dharmapradīpikā nicht findet.

Aber wenn es auch sicher ist, daß ungerer Liste der anuvyañjana aus Sangkritquellen geflossen ist - sicher wenigstens, soweit das heute bekannte Material ein Urteil ermöglicht - so ist damit noch kein Beweis erbracht, daß auch das übrige des 法華名錄 法華 aus dem Sangkrit überetzt ist. Und das umso mehr, als sich unten bei der Behandlung der einzelnen anuvyañjana, die ungerer chinesischer Text enthält, öfter zeigen wird, daß diese chinesische Liste keinerlei Quellenwert hat, und daß von ihr aus kein Rückschlus auf das möglich ist, was im indischen Original ungeres chinesischen Verkehens an anuvyañjana gestanden hat. Ich will hier nur auf einen merkwürdigen Fall verweisen. Neben anderem findet sich im 23 anuvyañjana die Angabe, daß Buddha śuci-nābhi ist, welche Eigenschaft sich in keiner indischen Liste der Buddha-merkmale nachweisen läßt. Wie ich unten in der Anmerkung zur Stelle ausgeführt habe, beruht dies Beiwort auf einer falschen Ausdeutung von 淨, das als 淨 (=nābhi) aufgefaßt wurde, während es in Wirklichkeit an der Stelle ācāra (von śucyācāra) bedeutet. Da diese Falschdeutung nur im Chinesischen möglich ist, so erhellt, daß es sich bei ungerer Liste der anuvyañjana um ein rein chinesisches Machwerk handelt. Von ganz belanglosen Kleinigkeiten abgesehen (Korrekturen der anuvyañjana bi und be, einer kleinen Unstimmigkeit im 9. anuvyañjana und einer möglichen Differenz bei anuvyañ-

jana 58) stimmt ungerer Liste der anuvyañjana mit der des 法華 überein, wenn auch keineswegs dem Wortlaute, so doch dem sachlichen Inhalte und der Abfolge nach überein. Wir müssen daraus wohl schließen, daß eine, dem Inhalte nach feststehende, rein chinesische Liste der anuvyañjana entweder an Stelle einer früher im 法華名錄 法華 vorhandenen Liste eingefügt wurde, oder daß sie einfach für die Liste der indischen Vorlage eintrat. Dann würde diese chinesische Zusammenstellung spätestens aus dem 10. Jahrhundert stammen. Eine Entscheidung läßt sich vorläufig nicht treffen.

Eines aber geht aus dem allem sicher hervor: der Umstand, daß die Liste der anuvyañjana auf eine Sangkritvorlage zurückgeschlossen läßt, kann nicht als Beweis dafür geltend gemacht werden, daß auch die übrigen Abschnitte ungeres Textes aus dem Sangkrit seien überetzt worden. Phonetische Umschriften, welche das völlig sicher beweisen, kommen in ungerem Texte nicht vor, da die für ighña und trāyagṛimṣa ja schließlich auch als Rüstzeug des Überetzers hätten fertig vorhanden sein und auch zur Wiedergabe der entsprechenden indisch-volkssprachlichen Ausdrücke hätten verwandt werden können.

Daß aber auch für diesen übrigen Teil keine Paliquelle in Frage kommt, scheint mir daraus hervorzugehen, daß die Anordnung der Einzelbegriffe in ungerem Texte von der gewöhnlichen Ordnung in Palitexten abweicht. Belege finden sich in den Übersichten auf S. 8. Einen weiteren Hinweis auf eine Sangkritquelle dürfen wir darin erkennen, daß nāmatika unter den dhūtaguṇa ungeres Textes vorkommt, worauf ja schon Kagawara, Dhgg. S. 48 zu 法華 hingewiesen hat. Auch darf sich wohl für meine Annahme anführen, daß die Reihenfolge, in der die einzelnen Oberbegriffe in ungerem Texte angeführt werden, im großen ganzen mit der des Dhgg. gleichläuft.

Allerdings - bei Pāṇini ist 法華 nicht in die Schule gegangen, seine Kenntnis des Sangkrit ist nicht von der allerbesten Sorte. Er überetzt śādhmatī mit 善法, gerade wie er arcismatī durch 法華 verdolmetscht - in beiden also das Substantivum matī erkennt. Ohne daß ich in der Lage wäre, die chinesischen Kenntnisse ungeres Überetzers

nachzuprüfen, kann ich mich des Eindruck, nicht erwehren, daß sein Ausdruck manchmal recht ungewöhnlich ist. Auch machen Verbindungen wie 於身上 中 如 師子王相 oder 於其草上 長 坐 不 臥 nicht eben den Eindruck besonderer Eleganz, sondern gemahnen an Mönchslatein.

Zeichenverwechslungen, die sich finden, sind vorläufig noch nicht brauchbar, den Mann und seine Sprache zu charakterisieren, weil es vorläufig unmöglich ist zu entscheiden, wo eine solche Verwechslung von Zeichen aus der Unwissenheit des Verfassers geflossen ist, oder wo gozusagen die Variante anderer Schreibgewohnheit vorliegt.

Der Aufmerksamkeit wert sind aber vielleicht Versuche, für Sangkritausdrücke, die mit Präpositionen zusammengesetzt sind, ein chinesisches Gegenstück zu schaffen. Ich denke dabei an Ausdrücke wie die folgenden:

勝	解	für	adhimukti	mit	勝	für	adhi	
等	持	für	gamjiva	}	mit	等	für	gam
等	至	für	gamāpatti					
等	持	für	gamādhī					

(gamādhī wird in ungerem Text auch noch anders überetzt)

隨	念	für	anugmōti	}	mit	隨	für	anu.
隨	喜	für	anumodana					

Zu einem festen System wie im Tibetischen ist es im Chinesischen nicht gekommen. Übersetzungen wie 勸 請 für adhyesānā, 衆 合 für gamghāta beweisen das auch für ungeren Text.

Das ist, was sich vorläufig allgemeines über ungeren Text sagen oder mutmaßen läßt.

Über die Einrichtung meiner Arbeit habe ich nur ganz wenig zu sagen. Das erste Kapitel enthält den Versuch, die Vorlage der Übersetzung nach Möglichkeit wiederzugewinnen. Das ist bei der Eigenart des Chinesischen mehr nur dem Inhalte als dem Worte nach möglich. Dort, wo das Sangkrit gleichwertige Synonyma hat, ist keine Sicher-

heit zu gewinnen, welcher Ausdruck im Originale stand. So muß es, um nur ein Beispiel anzuführen, unentschieden bleiben, ob in der Überschrift zu Absatz 127 Kūlacala oder parvatā in der indischen Vorlage stand. Im Allgemeinen habe ich mich bei der Fassung der Ausdrücke an den Dhggr. angeschlossen, die Gründe dafür sind aus dem Vorausgehenden ersichtlich.

Das zweite Kapitel enthält die Indices. Im chinesischen Index sind die Ausdrücke nach Radical und Strichzahl der ersten zwei Zeichen geordnet. Den Beschluß bilden die phonetischen Indices. Ich habe das Gut an phonetischen Umschriften besonders zusammengestellt, weil es nur so möglich wird, nach und nach ein geschichtlich geordnetes und dialektisch gesondertes Wörterbuch der phonetischen Umschriften zu erhalten. Wenn dies Wörterbuch besteht, aber auch erst dann, kann das gesamte Material für die chinesische Phonetik nutzbar gemacht werden. Denn daß dieses Umschriftenmaterial einheitlich sei, wie es auch noch in jüngsten Arbeiten behandelt wird, ist eine Annahme, die erst bewiesen werden müßte. Schon die Bemerkung des Barons v. Staël-Holstein, Bibliotheca Buddhica, Bd. XV, S. I, anm 2 sollte vor solchem Verfahren warnen.

Runde Klammern deuten an, daß dem chinesischen Texte gegenüber etwas zugeetzt ist, eckige zeigen ein Mehr der chinesischen Übersetzung dem landläufigen Sangkritausdruck gegenüber an. Wird in den Indices ein Wort im Stamm angeführt, so soll das bedeuten, daß es nur in einer Zusammensetzung vorkommt. Über Abkürzungen gibt die folgende Zusammenstellung Auskunft.

Es bleibt mir zum Schluß nur noch die angenehme Pflicht, der Direktion der preussischen Staatsbibliothek zu Berlin dafür zu danken, daß sie mit das 法 集 名 數 經 aus der Pekingur Kult. Ausgabe und dem Tokyoer Tripitaka übermandt hat. Auch bin ich meinem Lehrer, Herrn Prof. Conrady für seine gute Hilfsbereitschaft zu Danke verpflichtet. Wo ich ihm im einzelnen etwas danke, ist es gewissermaßen angemerkt.

Abkürzungen von Büchertiteln.

A. N. Anguttaranikāya, Ausgabe der Pali Text Society.  
 Bendall: Catalogue : Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge. Cambridge 1883  
 Burnouf: Lotus Lotus de la bonne loi; Paris 1852  
 D. Dīghanikāya, zitiert nach der Ausgabe der P. T. S.  
 Dh. p. Dhammapada, Ausgabe der P. T. S.  
 Dh. sgr. The Dharma - Samgraha, Anecd. Oxon. I, 5 Oxford 1885  
 Dh. s. s. Dharmasārasūtra ed. Stöner. S. B. A. W. 1904, XLV  
 Franke, D. Dīghanikāya, in Auswahl übersetzt von R. Otto Franke, Göttingen 1913  
 Geiger: Pali Pali, Literatur u. Sprache von W. Geiger, Straßburg 1916.  
 de Harlez: Vocabulaire Bouddhique Sanscrit-Chinois. Toung Pao 1896 und 1897.  
 Laufer, Citralakṣaṇa Dokumente zur indischen Kunst, i. Heft. Das Citralakṣaṇa hrsg. und übersetzt v. Berthold Laufer, Leipzig 1913.  
 M. v. K. Mahāvastu hrsg. v. E. Senart. Paris 1882 ff.  
 M. v. K. Mahāvūtpatti ed. Minajeff-Kironoff Biblioth. Buddh. XLV  
 B. Nanjio, Catalogue A Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka, Oxford. 1883  
 Palladius Palladius-Popoff: Kumańčo-Pyccии Cnobap, Peking 1888  
 Pentaglotte A. Rémsat, Mélanges Asiatiques I, 103 ff.  
 P. W. Sanskrit-Wörterbuch von Böhtlingk und Roth, Petersburg 1855  
 p. W. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung von Böhtlingk Petersburg 1879 ff  
 P. w. y. f. 法華文音義府  
 S. B. D. Sacred Books of the Buddhists.  
 S. N. Samyuttanikāya, Ausgabe der Pali Text Society  
 Triglotte Buddhistische Triglotte hrsg. v. A. Schiefner, Petersburg 1859. vgl. auch Minajeff: Записки Ученых Исследователей Филологического Института Императорского Царского Училища Правоведения XVII, Petersburg 1887.

tib. W. v. Sanskrit-Tibetan-English Vocabulary: being an edition and translation of the Mahāvūtpatti by Alexander Csoma de Körös. Edited by E. Denison Ross and Mahamahopadhyaya Satis Chandra Vidyabhusana = Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. vol. III No. 1 über ein Fragment der Bhagavati = A. Weber. A. B. A. V. 1866 und 1867.  
 Weber, Fragm. Zeitschrift für Indologie und Iranistik, Leipzig 1922 benutzt wurden folgende Ausgaben.  
 1) Pekingener Kulturausgabe = A. Forke: Katalog des Pekingener Tripitaka, Berlin 1916, Nr. 168.  
 2) Kyotoer Ausgabe = Kyotoer Ausgabe des Tripitaka, XVII, 3  
 3) Ausgabe des 聖德太子 Klosters (1913), XIX, 5.

# T E X T

Ich nehme meine Zuflucht (zu ihnen) und neige mich bis mit dem Kopfe auf die Erde vor allen Buddhas, den alles Niggen Niggenden, den Lehrern der Götter und Menschen, und vor dem von unendlichen, unzähligen Buddhas verkündeten Dharma.<sup>1</sup>

Die Kurzgefasste Sammlung: Namen des Dharma geheissen.<sup>2</sup>

Zuvörderzt nehme ich meine Zuflucht<sup>3</sup> zu den

I,<sup>4</sup> drei ratna, was bedeutet<sup>5</sup>

1, buddhah 2, dharmah 3, samghah

- 1) Dieser Voratz ist übersetzt von Kagawara, Dhysr. S. 35.
- 2) Der Titel weicht in der Fassung vom Vortitel des Werkes ab. Eine sichere Her- stellung des Sanskrittitels ist mir nicht möglich. (Vgl. Bill. Buddh. II, 9. 100).
- 3) śaranam gacchāmi
- 4) Römische und arabische Ordnungs- zahlen sind von mir zugesetzt
- 5) Wie diese werden die folgenden Unterbegriffe regelmäßig durch 𑖀 eingeleitet. Ich lasse es, da es dem Inhalte des Werkchens gar nicht aus- macht, hinfort in meiner Übertra- gung des Textes aus. Das tue ich auch mit dem mir unklaren Aus- drucke 𑖀𑖀, der alle weiteren Oberbegriffe einleitet. Nach v. Sabel- lentz, Chinesische Grammatik, S. 67, wäre 𑖀𑖀 zu übersetzen: was nun? was dann? Dieser Bedeutungsansatz ist gewiss zu eng, wenn er - und das

Kann nach der von Sabelentz angeführ- ten Stelle doch recht zweifelhaft erschei- nen - überhaupt richtig ist. Herr Prof. Conrady teilte mir hierzu mit, „p. 2. sei hier im Shi Ki 11 weder fragender Nach- satz“ noch heisse es „was nun?“, was dann?“, sondern es sei Prädikat mit der ge- wöhnlichen Bedeutung, wie (ist es mit- wird behandelt)!“ Jedenfalls wird durch ungenau Text Sabelentz' Angabe widerlegt 𑖀𑖀 bei fragender Nachsatz. Dafür das 11 am Anfang steht, lassen sich aus der vorklassischen, klassi- schen und auch buddhistischen Literatur der Beispiele genug anführen (Shi King, ed. Legge I, i, 3, 4. II, 5, 5, i. II, 8, i, 5. II, 8, 4, 2. II, 3, 3 (auseinandergenommen), 𑖀𑖀 𑖀𑖀 3, 97. Was die Bedeutung von 𑖀𑖀 an- langt, so heisst es zunächst: wie? wie denn?“ wobei öfter ein Erstnennen einflingt. Ich führe als Beispiele an: Wüger: Vög du Buddha (Baudhisme Chi-



I, trini yānāni

- 1) mahāyānam 2) pratyekabuddhā(yānam) 3) śrāvakā(yānam)

II, sapta vidhēnuttarapūjā

- 1) vandanā 2) pūjanā 3) pūpadēśunā 4) unu modanam
- 5) adhyeṣanā 6) bodhicittotpādah 7) pariṇamanā

III, trini (kuṣala)mūlāni

- 1) bodhicittotpādah 2) āśayaviṣuddhiḥ 3) ahaṃkāramamahāraparityāgah

IV, daśa pāramitāḥ

- 1) dānam 2) śīlam 3) ksāntiḥ 4) vīryam 5) dhyānam 6) prajñā
- 7) upāyah 8) pranidhiḥ 9) balam 10) jñānam

V, aṣṭādaśu śūnyatāḥ

- 1) adhyātmapūnyatā 2) bahirdhūśūnyatā 3) adhyātmapahirdhāpūnyatā
- 4) śūnyatāśūnyatā 5) mahāśūnyatā 6) paramārthāpūnyatā
- 7) saṃskṛtāśūnyatā 8) asaṃskṛtāśūnyatā 9) atyantāśūnyatā
- 10) anavarāgraśūnyatā 11) avakāraśūnyatā 12) sarvadharmaśūnyatā
- 13) prakṛtiśūnyatā 14) svalokśūnyatā 15) alakṣaṇāśūnyatā
- 16) abhāvaśūnyatā 17) svabhāvaśūnyatā 18) abhāvasvabhāvaśūnyatā

nois II) S. 172. 佛是人王當盡  
 民如子云何一時殺五  
 百人 „Du bist der König unter den  
 Menschen, mußt das Volk lieben wie  
 deine Kinder. Wie kannst du da  
 auf einmal fünfhundert Menschen töten?“  
 Ebungo z. B. u. a. O. S. 194. (die Nāgākönige  
 Nanda und Kyananda)... 佛盡正  
 法即自佛言云何能使語  
 龍王等滅一切苦 „wie kön-  
 nen wir veranlassen, daß alle Nāgā-  
 Könige alles Leiden austilgen?“ Weiter  
 verweise ich auf B. Nanjio, Catalogue  
 Nr. 139, fol. 84, i: 諸人云何不  
 勤為法 „wie sollten denn die  
 Menschen nicht eifrig sein um das

Geetzes willen?“ = Saddharmapundarī-  
 ka 250, 16 ko dharmahetorna janeta  
 vīryam. Ibid. 85, 18 非身如穢  
 非是法器云何能得無上  
 菩提 „Der Körper einer Frau ist ger-  
 schmutzig, ist kein Gefäß für das Gesetz.  
 Wie sollte sie die höchste Bodhi erlan-  
 gen können!“  
 Doch kann ich leider für den Ge-  
 brauch von 云何, der in unserem  
 Texte vorliegt, kein Beispiel weiter  
 beibringen. Der Ausdruck bedeutet  
 hier: „was ist oder sind denn...“, wel-  
 che Bedeutung leicht abzuleiten ist, aus-  
 der: „wie ist es mit...?“ 云何 ent-  
 spricht sicher Katama, vgl. Dhyyr. XLIV,

VII, catvāryapramānāni

- 1) maitryapramānam 2) Karuṇāpramānam 3) muditāpramānam
- 4) upeṅsāpramānam

VIII, catvāri saṃgrahavastūni

- 1) dānam 2) priyavacanam 3) arthacaryā 4) samānārthatā

IX, pañcābhijñāḥ

- 1) divyacakṣuḥ 2) divyaśrotram 3) paracitta(jñānam)
- 4) pūrvanivāśā(nusmṛtiḥ) 5) tddhiviprayah

X, catvāryāryasatyāni

- 1) duḥkhaśatyam 2) sarau dayasatyam 3) nirodhaśatyam
- 4) mārgaśatyam

XI, pañca skandhāḥ

- 1) rūpaśkandhah 2) vedanāśkandhah 3) samjñāśkandhah
- 4) saṃskāraśkandhah 5) vijñānaśkandhah

XII, lokottarāḥ pañca skandhāḥ

- 1) śīlaśkandhah 2) samādhiśkandhah 3) prajñāśkandhah

XLIV = 法集名數經 83, 4.  
 Vor dem folgenden 所謂 wäre dann  
 im Sinne wohl immer der voraus-  
 gehende Oberbegriff zu ergänzen.  
 „Quid est x?“ „x est quod dicitur esse  
 Ähnlicher elliptischer Gebrauch fin-  
 det sich z. B. 大乘莊嚴寶王經  
 16, 5 恆有千百天女所謂  
 (folgen die Namen). Zu übersetzen  
 sind solche Stellen einfach: weiter-  
 hin waren da Hunderttausend Appa-  
 rasen, das heißt: ...). Im Sanskrit  
 entspricht tadvyathā.  
 6, Die Pekingener Kultausgabe liest 大 für  
 上. Nr. 6: 發願 gilt gewöhnlich pra-  
 nidhim Kar wieder. Beide Ausdrücke:  
 bodhicittotpāda und pranidhikāraṇa sind

wohl so zusammenzubringen, daß der  
 erste Teil des zweiten ist.  
 Beachte III. 6.  
 8, wörtlich bezagt der chinesische Aus-  
 druck: viśuddhacitta. Die Identifikation  
 bietet keine Schwierigkeit.  
 9, wörtlich bezagt der chinesische Text:  
 ātmabhāvaśūnyatāhambuddhi(eght drsti)  
 parityāga: „infolge der Leerheit des  
 Selbstes (atmen) geben sie die Ansicht  
 vom Ich auf (wörtlich: schneiden sie ab).“  
 Daß der chinesische Ausdruck Nieder-  
 gabe von III, 3 ist, erscheint mir so  
 gut wie sicher.  
 10, 散空 so auch im 數乘法數 fol  
 202 und im 二經法數 Ba. fol  
 120. Die Erklärung in diesem Werke lei-

- 4, vimuktiskandhaḥ 5, vimuktijñāna darśanaḥ  
 11), dvādaśa pratītyasamutpādāḥ<sup>10</sup>  
 1, avidyā 2, saṃskārah 3, vijñānam 4, nāmarūpam  
 5, śaḍāyatanaḥ 6, sparśah 7, vedanā 8, trṣṇā  
 9, upādānam 10, bhavaḥ 11, jātiḥ 12, jarāmaraṇam

12), saptaśatbodhipakṣikā dharmāḥ

- 1, catvāri smṛtyupasthānāni 2, catvāri saṃyaktprahāṇāni  
 3, catvāra rddhipādāḥ 4, pañcendriyāni  
 5, pañca balāni 6, sapta bodhyaṅgāni  
 7, aṣṭā(ṅgikā)ryamārgah

13), catvāri smṛtyupasthānāni.

- 1, kāye kāyānu darśa smṛtyupasthānam  
 2, vedanāyāṃ vedanānu darśa smṛtyupasthānam  
 3, citte cittānu darśa smṛtyupasthānam  
 4, dharme dharmānu darśa smṛtyupasthānam

14), catvāri saṃyaktprahāṇāni

- 1, anutpānānām akuṣalānām dharmānām anutpādah  
 2, utpānānām akuṣalānām dharmānām saṃyaktprahāṇam  
 3, anutpānānām kuṣalānām dharmānām utpādah  
 4, utpānānām kuṣalānām dharmānām bhūyobhūvaṣ(tesām  
 ca) paripūranāya vṛtyaṣya ca chandaṣya ca patyāvitathāram-  
 bhah<sup>11</sup>

tit: 散空謂五陰和合故  
 有人相若以智慧分別  
 散五陰與人則空無所有  
 知輪轉輪聚來合為車若  
 離散各在一處則失車名  
 是名散空。(zum Vergleich siehe  
 Milindapanhā ed. Trenckner S.27). Nach die-  
 ser Kommentarstelle kann nicht bezweifelt  
 werden, daß avakāra, abgeleitet von VNF,  
 zu lesen ist, so wenig ich zu erklären  
 vermag, was es mit dem Ausdrucksgehalt

der indischen (und tibetischen) und chinesischen  
 Fassung des Begriffes auf sich hat.  
 ii) Jirig Kasawara, Dhsgg. S. 75. Vgl. Mvy.  
 S. 69.  
 ie, 神境: ebunpo im 教乘法教 fol. 95  
 ist, vgl. zu den chines. Begriffen auch: F.V.  
 K. Müller, Uigurica I. S. 13  
 13) Die zweite Hälfte des vierten Satzes  
 hat nur sehr bedingten Quellenwert. Sie  
 ist unter Zuhilfenahme von Mvy. S. 39, 4  
 zusammengestellt, und ist ein Versuch, eine

15), catvāra rddhipādāḥ

- 1, chandaṣamādhiprahāṇa saṃskāraṣamanvāgata rddhipādāḥ  
 2, cittaṣamādhiprahāṇa saṃskāraṣamanvāgata rddhipādāḥ  
 3, vīryaṣamādhiprahāṇa saṃskāraṣamanvāgata rddhipādāḥ  
 4, mīmāṃsaṣamādhiprahāṇa saṃskāraṣamanvāgata rddhipādāḥ

16), pañcendriyāni

- 1, śraddhendriyam 2, vīryendriyam 3, smṛtindriyam  
 4, samādhindriyam 5, prajñendriyam

17), pañca balāni

- 1, śraddhābalaṃ 2, vīryabalaṃ 3, smṛtibalaṃ  
 4, samādhibalaṃ 5, prajñābalaṃ.

18), sapta bodhyaṅgāni

- 1, smṛtibodhyaṅgam 2, dharmapraṛicṣyabodhyaṅgam 3, vīryabodhyaṅ-  
 gam 4, prītibodhyaṅgam 5, praśrabdhibodhyaṅgam 6, samādhi-  
 bodhyaṅgam 7, upakṣābodhyaṅgam

19), aṣṭā(ṅgikā)ryamārgah

- 1, saṃyagdrṣṭiḥ 2, saṃyaksamkālpaḥ 3, saṃyagvāk  
 4, saṃyakkarmāntaḥ 5, saṃyagājīvaḥ 6, saṃyagvyāyamaḥ  
 7, saṃyaksṃrtiḥ 8, saṃyaksamādhiḥ

evam saptaśatbodhipakṣikā dharmāḥ

wortentsprechende Inhaltssangabe des  
 chinesischen Satzes zu bieten. Un-  
 sicher, aber nicht unmöglich, ist 發 =  
 ārambh. Daß der chinesische Übersetzer  
 darin zwei Ausdrücke seiner Vorlage -  
 neben einer Ableitung von ārambh ein  
 von jan - zusammengefaßt hat, ist  
 möglich. Wenn ich die Kasusiven  
 Ausdrücke des chinesischen Textes durch  
 Entsprechungen wiedergabe, denen im  
 klassischen Sanskrit Kasusiver Sinn  
 fehlt, so weist Mvy. 39 aus, daß  
 diesen Ausdrücken (utpāda u.ä.) im Bud-

dhistischem Sanskrit ein Kasusiver  
 Sinn anhaftet. Statt chanda ist  
 vielleicht auch citta zu lesen. Vgl. A.N.  
 Bd. I, S. 74 S. 69, 5.  
 14) Kasawara übersetzt 法種 mit  
 dharmakīya (Dhsgg. S. 74). Ich kann  
 weder diesem Ausdruck noch die  
 Unterbegriffe in dieser Zusammen-  
 fassung nachweisen. 法種 findet  
 sich noch einmal unten 18111; 種  
 allein in der Bedeutung „vidhā“  
 im Titel zu S. II. Die Doppelung 種種  
 kommt 18111, S. 6 als „nānā“ vor. Ich

XXII, catvāro dharmāḥ<sup>14</sup>

- 1) samyagarthah 2, samyagvyāñjanam 3, samyagjñānam
- 4, samyagvijñānam

XXIII, śaḍ anuṣṁṭayah

- 1, buddhānuṣṁṭih 2, dharmānuṣṁṭih 3, saṃghānuṣṁṭih
- 4, śīlānuṣṁṭih 5, tyāgānuṣṁṭih 6, devānuṣṁṭih.

XXIV, catvāri dharmapādāni<sup>15</sup>

- 1, parvaṣaṃskārā anityāḥ 2, parvaṣaṃskārā dukkṣāḥ
- 3, parivādharmā nirātmanāḥ 4, nirvāṇam śāntam

XXV, daśa kuṣalāni<sup>16</sup>

- 1, prānātipātād viratiḥ 2, adattādānād viratiḥ 3, Kāma mithyā-cārād viratiḥ
- 4, mṛśāvādād viratiḥ 5, paicūnyād viratiḥ 6, pāruṣyād viratiḥ 7, paṃbhinnapratāpādviratiḥ
- 8, abhidhyegā viratiḥ 9, vyāpādād viratiḥ 10, mithyādr̥ṣṭer viratiḥ

XXVI, catvāro mūlakkṣāḥ

- 1, lobhah 2, dveṣah 3, mohah 4, mānah

meine deshalb, auch an unserer Stelle heiße 種 wie in § XXIV, Art<sup>14</sup>. Eine Bestätigung finde ich darin, daß im 教乘法數 fol. 67<sup>b</sup> der Oberbegriff für dieselben vier Dinge 四法 catvāro dharmāḥ heißt. Im vierten Ausdruck setze ich 識 - vijñāna. Vgl. = 藏法數 fol. 83<sup>b</sup> Titelkopf 法四條 Nr. 4: 此等不依識 = jñānapratīṣaranatā na vijñānapratīṣaranatā (Dhgr. § 53). Sieh auch den Index s.v. 識.

15) 四法印 mit dharmamudrā zu identifizieren, wie es Nagawara, Dhgr. §. 24 Nr. XXV tut, liegt allerdings auch

nach der Erklärung des = 藏法數 sehr nahe. Diese lautet nämlich (fol. 54<sup>b</sup>) unter dem Titelkopf = 法印: 釋論云諸小乘經若有無常無我理聚三印印定其說即是標說若無此三法印印之即是魔說如世公文得印可持故名三法印. Doch möchte ich unter Verweis auf P.V, Titelkopf pada Nr. 3 (pbl. Nr. 5) und mudrā pbl. Nr. 6 (P.V. 5) am sonst gebräuchlichen Ausdrucke dharmapada festhalten.

16) Zu Nr. 3 vgl. Dhgr. LIV anm. 1. Der chinesische Text bietet in Wirklichkeit: nicht das und das tun.

XXVII, pañca dr̥ṣṭayah<sup>17</sup>

- 1, (sat)kāyadr̥ṣṭih 2, anta(grahā)dr̥ṣṭih 3, mithyādr̥ṣṭih
- 4, dr̥ṣṭiparāmarṣah 5, śīlavataparāmarṣah

XXVIII, catvāra āśravāḥ

- 1, Kāmāśravah 2, bhavāśravah 3, avidyāśravah 4, dr̥ṣṭyāśravah

XXIX, trayo vimokṣāḥ

- 1, śūnyatāvimokṣah 2, animittevimokṣah 3, apranīhitavimokṣah

XXX, aṣṭau rūpāni<sup>18</sup>

- 1, pṛthivi 2, āpah 3, tejah 4, vāyuh 5, gandhah 6, rasah
- 7, sparśah 8, dharmah

XXXI, dve arūpe<sup>19</sup>

- 1, ākāśah 2, vijñānam

Schwierigkeit könnten der Identifizierung höchstens Nr. 5 und 6 bieten. Doch belehrt ein Blick in den Kommentar des 三藏法數 (cp. 42, fol. 97<sup>b</sup>) daß in der Anordnung der Begriffe hier nicht der Mvy. (542), deren Formulierung ich sonst annehme, zu folgen ist, sondern dem Dhgr. Die Stellen im Kommentare lauten: 不兩古者謂不向兩邊設是談非令他斷許即是止兩古之善即不兩古當行和合利益之善也 不惡口者謂不發惡聲無言罵辱他人即是止惡口之善既不惡口當行柔和輕語之善也.

17) Die Ergänzung von Nr. 1 ist sicher sat, nicht śva. Dies erhellt aus dem Kommentar zum = 藏法數 cp. 23. Letzter Artikel. 身見謂於

五陰中身計有身強立主宰恒起我見執我我所是名身見 Zum vorletzten Satze dieser Erklärung blickt die Glosse: 執我我所者計執一陰為我餘四陰為我所也 Hier ist also satkāya aufgefaßt wie bei Franke D. 44 anm. 2; Geiger, Pali 524 anm. (S. 49). Daß auch bei Nr. 2 nur eine der beliebten chinesischen Kürzungen vorliegt, ergibt sich ebenfalls aus der Erklärung im = 藏法數: 遠見謂計我身或斷或常執斷非常執常非斷但執一遠是名遠見

18/19) Diese beiden Gruppen kann ich weder in der Zusammenstellung noch mit dem Inhalte aus dem Indischen belegen, es fehlen immer XXX, 5-8. Vgl. indessen Mvy. § 101, 1-5. 25-27. Auch aus chinesischen Texten kann ich vorderhand keine Stelle nachweisen, die ungerim



XXXII, aṣṭau dhyānavimokṣāḥ

- 1, adhyātman rūpi bahirdhā rūpāni paśyati<sup>20</sup>
- 2, adhyātman arūpi bahirdhā rūpāni paśyati
- 3, śubham paśyaty upasampadya vīharati
- 4, ākāṣānantyāyatanam paśyati
- 5, vijñānānantyāyatanam paśyati
- 6, ākīncanyāyatanam paśyati
- 7, nairāṣamjñānāsamjñāyatanam paśyati
- 8, samjñāveditanirodham paśyati.

Abätze 22, 5-8 genau entspräche. Das 教乘法教 gibt cp. 27 fol. 148a an, daß gleichartig für aṣṭau rūpāni der Ausdruck aṣṭau dharmāḥ stehe: 八法亦名八有色. Dies Werk wie auch das 三藏法華 führen als Unterbegriff an: pṛthivi, ap, tejas, vāyu, rūpa, (色), gandha, rasa, sparśa (vgl. Moy. ioi. 1-5. 23. 25-27). Der Unterschied gegenüber unserem Text besteht, also darin, daß statt dharmā rūpa genannt wird. Das 三藏法華 und das 教乘法教 fassen die ersten vier als 四大 = catvāri mahābhūtāni, die letzten als 四根 = catvāri sūkṣmathūtāni zusammen. Diesen letzten Ausdruck kann ich bislang in buddhistisch-indischen Werken nicht nachweisen, doch vgl. Sarbe, Sāmkhyaphilosophie, Stellen im Index. Das zweite der angeführten chinesischen Wörterbücher bezeichnet die erste Vierergruppe auch als 八造, die zweite als 四造. Über das gegenseitige Verhältnis beider Vierergruppen (die zweite

mit rūpa) sagt der Kommentar zum 三藏法華 ep. 32, fol. 40<sup>o</sup> 人之身四大假合而有此之四大亦由四根所成故總稱之八法也. Des Menschen Körper ist auf die vier groben Elemente gegründet; wenn (sie) vereint, dann besteht er. Diese vier groben Elemente haben ebenfalls eine Ursache, welche die vier feinen Elemente bilden. Deshalb, zusammen benannt, sind es die acht dharmā. Das Verhältnis erinnert also an das der tanmātra und der mahābhūta im Sāmkhya.

Über die Gleichsetzung der Einzelausdrücke unter Nr. 22 und 23 kann kein Zweifel obwalten. Daß vijñāna hier durch 識性 gegen sonstiges 識 wiedergegeben wird, erklärt sich wohl einfach daraus, daß 22; ākāṣa durch einen Doppelausdruck übersetzt ist, was nach chinesischem Sprachgebrauch auch an zweiter Stelle einen Doppelaus-

XXXIII, navāṅgadharmāḥ

- 1, śūtram 2, geyam 3, vyākaranāni 4, gāthā 5, udānam
- 6, nidānam 7, itivṛttakam 8, jātakam 9, vaipulyam
- XXXIV, dvādaśa dhātugaṇāḥ<sup>21</sup>
- 1, paṇḍapātikāḥ 2, śapadānacārikā 3, ekāṣanikāḥ
- 4, khalupaścādbhaktikāḥ 5, traicivarikāḥ 6, nāmātikāḥ
- 7, pāmśukūlikāḥ 8, naiśadikāḥ 9, āhjavakāṣikāḥ
- 10, vṛkṣamūlikāḥ 11, śmāṣānikāḥ 12, āraṅyākāḥ

druck notwendig machte  
 20, Meine Wiedergabe des chinesischen Textes ist insofern nicht ganz genau, als ich es unterlassen habe, das abschließende, vimokṣa ent-sprechende, 阿若 阿若 in allen acht Gliedern einzusetzen. Nr. 8 des chinesischen Textes ist natürlich nur eine scheinbare Ausnahme, insofern auch hier der Inhalt des vimokṣa durch śubham paśyati umschlossen wird. Daß gerade beim dritten Gliede, und nur bei diesem, der Zusatz steht: upasampadya vīharati, ist ja auffällig, doch steht er bei diesem vimokṣa auch Moy. S. 70, 3. Syntaktisch ist 阿若 阿若 als Regimen des ganzen jeweiligen Ausdrucks zu erklären, von dem das Vorhergehende als Quasiwort genitivisch abhängt. Diese Konstruktion findet sich unten Absatz 24 und 24b über hundert Mal. Interessant ist nach dieser Seite hin das Pidyonpuli, des Seidenstückes aus dem

Anandatemple in Pagan (Züdbudhistische Studien I) veröffentlicht hat. sachlich ist zu beachten, daß der Übersetzer arūpin in ausgesprochenen Gegensatz zu rūpin stellt (有色: 無色) Da nach Frau Prof. Rhys Davids, Oriental Translation Fund, New Series 20, S. 64 anm. 1 rūpi von Dhammapāṅgani § 248 = ajjhataṃ rūpaṇṇāṃti ist, so ist auch unser adhyātmanarūpi = adhyātmanarūpaṇṇāṃti. Es ist dann doch noch die Frage, ob arūpa-samjñin nicht vielmehr arūpa-samjñin als a-rūpa-samjñin ist. Literatur bei Franke, D. S. 213 anm. 1, auch S. 212, anm. 4.  
 21, Die genaueste Entsprechung für 十二 Pē 43 dürfte dhātāvṛata sein. Literatur bei Hackmann: Mitteilungen d. Seminars f. orientalische Sprachen, Berlin, ostasiat. Sekt. 14 S. 236 anm. 2. Bei Nr. 2 bitte ich den Paliausdruck hinzunehmen, da mir der entsprechende Sanskritausdruck unbekannt ist. Wort für Wort entspräche: anupūr-

XXXV, daṣa bhūmayah

- 1, pramuditā [bhūmih] 2, vimalā [bhūmih] 3, prabhākarī [bhūmih]
- 4, arcīsmatī [bhūmih] 5, (su)durjayā [bhūmih] 6, abhīmuktī [bhūmih]
- 7, dūramgamā [bhūmih] 8, ecatā [bhūmih] 9, śādhumatī [bhūmih]
- 10, dharmameghā [bhūmih].

XXXVI, bodhiṣattvānām daṣa vaṣitāḥ

- 1, āyurvaṣitā 2, cittavaṣitā 3, pariṣkāra vaṣitā 4, dharmavaṣitā
- 5, janmavaṣitā 6, rddhivaṣitā 7, adhimuktivaṣitā 8, prañidhānavasitā
- 9, Karmavaṣitā 10, jñānavasitā

XXXVII, bodhiṣattvānām daṣa balāni. 23

- 1, adhimuktibalām 2, puṅyabalām 3, pratiṣamkhyānabalām
- 4, Kṣāntibalām 5, jñānabalām 6, prahāṇabalām
- 7, pratihānabalām 8, prañidhānabalām 9, vikurvanabalām
- 10, bhāvabalām.

va + paindapādika. Der chinesische Text heißt, wörtlich übersetzt: auf einem Sitze essen, d. h. wenn man vor dem Sitze aufgestanden ist, auf den man sich Essen halber niedergelassen, muß man mit dem Essen aufhören. Vgl. Hardy, Eastern Monachism, S. 100. Nr. 4 besagt im chinesischen wörtlich: erst haltmachen, macher essen 'was wohl heißt, man darf weder während des Beteiligungs essen, noch auch bevor man den Rückweg beendet. Daṣ = 施法 教 bietet (cp. 44 fol. 111<sup>o</sup>) für beide Ausdrücke eine andere Auffassung, das 教乘法教 (cp. 36, fol. 191<sup>o</sup>) für den zweiten. 23, leider kann ich diese Begriffsguppe im = 施法 教 nicht finden. Die Unterbegriffe lauten im 教乘法教 (cp. 32, fol. 125<sup>o</sup>) mit einer Mei-

nen, belanglosen Ausnahm (教 苦 für 拔 苦) wie in unserem Texte. Nr. 2 ist wörtlich: die Kraft, das Leid heraus-zureißen, zu vernichten." Nr. 5. Könnte statt jñāna natürlich auch prajñā im Text gestanden haben. Vgl. Muz. S. 26, 3 und anm. 5. Nr. 7 闍 力 möchte ich auffassen als: die Kraft der mündlichen Mitteilung". Im 身 廣 大 莊 嚴 經 6<sup>o</sup>, 3 gibt 辯 才 pratihāna von Lalitavistara 35, 19 (ed. Lefmann) wieder 辯 才 是 法 門 巧 設 言 詞 令 一 切 衆 生 歡 喜 滿 足 故 = pratihānapratilambho dharmā-lokamukham parvaṣattvaṣubhāṣitaṣam-toṣaṇāyāi samvartate. Nr. 10. bhāva ist gefast in der Bedeutung p. W. 15.

XXXVIII, tathāgatasya daṣa balāni. 24

- 1, śthānāsthānejñānabalām 2, śva Karma jñānabalām
- 3, sarvaṣattva bhāvajñānabalām 4, indriya parāpura jñānabalām
- 5, nānādhatujñānabalām 6, nūnādhimuktijñānabalām
- 7, survatragaminī pratipajñānabalām 8, dhyānavimokṣaṣamādhiṣamāpelli jñānabalām
- 9, pūrvanivṛpānuṣmtijñānabalām 10, āśravaḥṣaya jñānabalām

XXXIX, catvāri vaiṣāradyaṇi 25

- 1, sarvadharmā (bhīṣambodhi) vaiṣāradyaṇam
- 2, sarvāntarāyika dharme vaiṣāradyaṇam
- 3, nirvāṇa mārga vaiṣāradyaṇam
- 4, āśravaḥṣaya jñāna prahāṇa vaiṣāradyaṇam

XL, pañca mātṣaryāni

- 1, dharmamātṣaryam 2, lāḥamātṣaryam 3, āvāṣamātṣaryam
- 4, kuṣālamātṣaryam 5, varnamātṣaryam.

24, Ich habe eine interlineare Übersetzung der chinesischen Ausdrücke gegeben, muß es aber dahin gestellt sein lassen, ob die Formeln Nr. 2, 3, 8 wirklich im indischen Quellenwerke standen - ich halte es immerhin für möglich - oder ob es sich um erklürnde oder gekürzte Niedergaben handelt. Nr. 3 unparess Textes würde der Nr. 9 der anderen Listen (Dhigr. Muz. h. Muz. A-N. P. 33, 37f) sachlich entsprechen. 25 ist nach II, 10-18 mit bhāva übersetzt. Diese Nr. 3 unseres Textes ist auch deshalb auffällig, weil sie anders abgefaßt ist als die übrigen, insofern bei diesen das einleitende verbale 故 fehlt. In anderen Listen der zehn Kräfte des Tathāgata steht es immer, z. B. im = 施法 教, cp. 35 fol. 61<sup>o</sup>. Wie diese Abweichung zu erklären ist, ob

Nr. 3 in dieser Fassung einer anderen Liste entnommen ist, muß ich dahin gestellt bleiben lassen. 25, Auch hier belasse ich die interlineare Umsetzungen bis auf das erste Glied, wo ich abhīṣambodhi zufüge. Im 教乘法教 heißt dies erste vaiṣāradya ebenfalls 故 - 一切 法 種 (cp. II, fol. 68<sup>o</sup>) De Harlez Übersetzung: „les principes de la loi“ ist insofern irrig, als er nicht beachtet, daß bei jedem Ausdruck 故 zu ergänzen ist. Auch Nr. 2 ist m. E. von de Harlez nicht glücklich übersetzt mit: „les lois du parler“. 言說 steht vielmehr für 教, womit der Anschluß an den indischen Text erreicht wird. Zu Nr. 4 vgl. Lalitavistara, ed. Lefmann S. 434, 9.

34a, aṣṭādaśūvenikā dharmāḥ<sup>16</sup>

- 1, Der Körper fehlt nicht. 2, der Mund fehlt nicht. 3, Das Denken fehlt nicht. 4, nāsty aśamāhitacittam 5, nāsti nānāvāṣaṃjñā
- 6, nāsty apratiśamkhyāyopekṣā (oder Khyān?) 7, nāsti chandaśya hāniḥ 8, nāsti śmṛter hāniḥ 9, nāsti vīryasya hāniḥ
- 10, nāsti prajñāyā hāniḥ 11, nāsti vimukter hāniḥ 12, nāsti vimuk-  
tījñānadarśanaśya hāniḥ 13, Kāyakarma jñānānuparivartī
- 14, vākKarma jñānānuparivartī 15, manaskarma jñānānuparivartī
- 16, atīte 'dhvaṇy apratiḥatam jñānam 17, anāgate ' dhvaṇy  
apratihātam jñānam 18, pratyutpanne 'dhvaṇy apratiḥatam  
jñānam

34b, dvātriṃśallakṣaṇāni<sup>17</sup>

1, Die Fußsohle ist gestrichen voll.

16) Die ersten drei Glieder entsprechen nāsti tathāgataśya skhalitam, nāsti ravitam (beachte die andere Auffassung im p.W. Generalindex, s.v. ravita) und nāsti musitāśmṛtibā. 意 im dritten Ausdruck - foliert auch das 教 乘 法 教 cp. 37, fol. 202<sup>1</sup> - entspricht zwar gewöhnlich manas. Doch trage ich umsoweniger Bedenken, es hier gleich śmṛtibā zu setzen, als im 三 藏 法 教 cp. 45, fol. 119<sup>2</sup> statt dieses Zeichens wirklich die gewöhnliche Entsprechung von śmṛti: 念 steht.

Nicht so recht klar ist mir 心 im 5. und 6. Ausdrucke des chin. Textes: 無 冥 想 心 und 無 不 知 捨 心. Das 教 乘 法 教, das die Ausdrücke ebenso wie unser Text bietet, faßt 心 überall als citta (cp. 37,

fol. 202<sup>1</sup>). Das 三 藏 法 教 bietet fol. 119<sup>2</sup> 無 冥 想, 無 不 定 心, 無 不 知 己 捨, denen der Reihe nach meine Nr. 5, 4, 6 entsprechen. Ich möchte zunächst glauben, daß 想 心 und 捨 心 Doppelausdrücke für śamjñā und upekṣā sind. Vgl. Sitas s.v. 9740, zum ersten Ausdruck kann ich nur verweisen auf Palladini I, 587 心 想: dynam, merksam.

17, Ebenso wenig wie für die lakṣaṇa kann ich für die anuvyañjana die Sanskritentsprechung immer mit genügender Sicherheit bieten. Ich verweise deshalb die indischen Ausdrücke in die Anmerkung und bringe im Text eine Übersetzung. 相 und 好, von denen diese Sätze als Quasiworte abhängen, sind wie oben 2221 (vgl. anm. 20) weggelassen.

- 2, Auf der Fußsohle ist die Zeichnung eines Tausendspiecherrades.
- 3, Hand und Fuß sind weich und hart.
- 4, Zwischen Fingern und Zehen hat er ein goldfarbenes Netz ausge-  
spannt.
- 5, Alle Finger und Zehen sind vollendet an schlanker Länge.

Zwei jiniistische Listen der 32 lakṣaṇa (Dharmaśāstradharma II, IV, 52ff und Ratna-cūḍakāḥ 485ff) sind mir z.Z. nicht zugänglich. Ich danke den Hinweis Herrn Prof. Hertel.

L.Nr. 1 十 滿 möchte ich so auffassen, daß 十 adverbial zum folgenden Worte steht: 十 voll, daß sie eben sind, bis zur Plattheit voll. Indessen könnte der Ausdruck neben 圓 滿 vielleicht auch als cumulativkompositum gewertet werden. Die erste Auffassung scheint mir die Erklärung des 三 藏 法 教 nahe zu legen, welche lautet: 十 字 十 相 謂 足 下 字 十 皆 悉 十 滿 猶 如 在 底 心. Dem Worte nach entspräche wohl am meisten śamapādatā, welches die Dharmapradīpikā nach Hinweis von Burnouf: Lotus, als anuvyañjana 8 bietet, wäh- rend es im Lalitavistara im 32. lakṣaṇa zusammen mit śupratīṣṭhitapāde steht. Mit diesem letzten Ausdrucke setzt de Harlez' Quelle (Foung pao I, Bd. 3, 30. lakṣaṇa) unseren chinesischen Ausdruck gleich, und ich möchte mich dem anschließen. Doch ist die Gleichung erst mittelbar richtig, insofern ein

Plattfuß nach dieser Ansicht fest auf der Erde aufsteht. Vgl. Lanfer: Citra-lakṣaṇa §. 161 anm. 1. Ferner, Esai sur la légende du Buddha 171 f. 173. ist mir nicht überzeugend. Burnouf: Lotus, §. 573, Nr. 27 setzt dieses chinesische lakṣaṇa versehentlich mit āyataparśni gleich. Siehe auch Nr. 32 §. 576 und unten anuvyañjana 16.

Moy. 517, 30 Dhogr. LXXXII, 2, Lalitavistara, lakṣaṇe 32 大本 經 (一長 何 含 經 fol. 52) Nr. 1. (steht auch in d. folgenden Versen) Von anderen Verbindungen mit 滿 bietet unser Text noch 充 1. voll (Lakṣ. 7, 15, anuvy 26) 圓 1. vollkommen (Lakṣ. 5, 16, anuvy 16)

L.Nr. 2. cakrāṅkitapādatalā. Vgl. de Harlez, Foung pao I, z. S. 367. Nr. 29. mit verderbtem Texte (子 für 十) und mangelhafter Übersetzung. hastā oder pāni fehlt in unserem Texte wie Lalitavistara, Lakṣ. 31 (das 十 廣 大 莊 嚴 經 12 fügt hier 十 zu). Moy. 517, 29 Dhogr. LXXXII, 1. 大本 經 Nr. 2. (auch im Versen)

L.Nr. 3 mḍutarunahastapādātā. Genauere Entsprechung Lalitavistara, 29 Moy. 517, 26 Dhogr. LXXXII, 4; 大本 經 4 (Mahāpadānaś), (auch in Versen)

6, Die Ferse ist breit und lang, sie steht zum Fusse im rechten Verhältnis.

7, Der Fußrücken ist lang und breit, weich und voll.

柔輕 möchte ich entgegen gewöhnlicher Verwendung nicht als Synonym-Kompositum fassen, sondern nach dem Sanskrit als zwei sinnerwandte Ausdrücke.

L. Nr. 4. Die Berliner Kulturausgabe liest statt 柔輕: 柔重. Welchen der gleichwertigen indischen Ausdrücke die indische Vorlage unseres Textes bot, läßt sich natürlich nicht ausmachen.

L. Nr. 5. 柔輕 長 Kann ich auch in den Nachträgen zum Pw.y.f. nicht finden. Der Ansatz Eikel: 4. Chinese Dictionary in the Cantonese Dialect, erste Aufl. 1913 für 柔輕: "tapering fingers" scheint mir durch das Paar Ausdrücke 柔圓 und 柔重 | 圓 unseres Textes bestätigt zu werden, insofern dieser die konische Rundung, jener die mit immer gleichem Durchmesser, die zylindrisch zu bezeichnen scheint. Meine Übersetzung ist also etwas ungenau, insofern der Ausdruck dann eigentlich lange Finger bedeutet, die nach vorn konisch zuläufen.

Im Indischen entspricht dīrgāṅguli *ky. 57, 28. Dhgr. LXXXI, 6. Lalitavistara 26, 大 本 柔 重 Nr. 5 (Mahāpadānaq. Nr. 4) u. Harad, Nr. 5. Vgl. anuv. 2.*

L. Nr. 6. Ich möchte zunächst an der Übersetzung, die ich in der Asia-Festschrift für Friedrich Hirth unter Nr. 5 meiner kleinen Beiträge zur Erklärung Fa Hsien's gegeben habe, festhalten, d.h. ich fasse 足 als Fuß. Im Tzu tien heißt es s.v. 足: 與 趾 同. Unter diesem Titelkopfe heißt es da weiter 足 趾 也, 足 上 也, unter 趾 steht (nach dem 爾雅) 趾 足 也. Vgl. übrigens auch 趾 足 bei Palladius II, 216. Eine Stelle, die zunächst Klarheit über 足 = Fußspann, Fußrücken zu bringen scheint, ist Ngī li (1. 義 禮) 24, 10 (Stele, 7. li II, 54), zitiert im Tzu tien, wo 足 erklärt wird mit 足 上 也 足 背 也. Indessen scheint das doch nicht so ganz sicher zu sein, denn im 皇 清 經 解 ep. 282 fol. 64 wird das 足 derselben Stelle erklärt: 足 趾 也. Soweit ich sehen kann, scheint es natürlicher, die Ferse mit dem Fuß als mit dem Fußspann oder Fußrücken zu vergleichen. Ich möchte darum zunächst bei 足 = Fuß stehen bleiben, was mir auch nach dem Tzu tien-Material möglich erscheint.

8, Beide Waden sind konisch rund wie die Waden des Königs der Hirsche.

9, Beide Arme sind gleichmäßig rund, wenn er gerade steht, reichen sie bis über die Knie herab.

10, Das Glied ist verborgen wie (das des) Königs der Elefanten.

Man wird mir entgegenhalten, daß ich im 足 lakṣana 足 趾 als Fußrücken übersetze. Ich möchte 足 趾 nicht einfach mit Palladius I, 66 als Fuß fassen, weil die Erklärung im 三 藏 法 數 cp. 48, fol. 122, 足 lakṣana schreibt: 足 趾 高 好 相 謂 足 之 趾 高 起 u.u. Das scheint doch für Fußrücken zu sprechen. Völlig sicher ist jedenfalls nur, daß im Skr. pāda entspricht - leider ist aber noch recht unsicher, was utṣāṅgapāda heißt, vgl. außer Burnouf, Lotus §. 573 Nr. 28 und der Übersetzung des Lakṣmanasūtrā in §. D. D. IV neuestens auch Caland. Das Jaiminiyabrāhmaṇa in Auswahl, (Verhand. Kon. Akad. u. Wetensch. te Amsterdam 1910) §. 205 9a evaiṣa pador ucchlaṅkhaṣ: "Dies ist die Wölbung in der Mitte der Fußsohle". Beachte am 11. und 14. Daß beide Worte zusammengehören, ist sicher. Vielleicht wäre es also auch in unserem Lakṣana am vorzüglichsten, 足 趾 mit "Fuß" wieder zugeben, welche Bedeutung dem Ausdruck bei Fa Hsien, ed. Legge,

§. 28 zukommt. Die Leggende Übersetzung §. 25 erscheint mir nicht haltbar, vgl. meine erwähnten Beiträge u.u. Die chinesische Ausdeutung des 1. lakṣana (vgl. oben) spricht, sofern sie nicht sekundär sein sollte, gegen Calands Auffassung. Soweit ich sehe, ist aus meiner Auffassung von lakṣana 足 kein durchschlagender Beweis gegen die von Lakṣana 6 zu entnehmen.

Die syntaktische Konstruktion unseres 6. lakṣana halte ich nach dem 10. lakṣana 骨 相 從 度 形 量 相 稱 相 für gesichert, weil man hier 骨 相 nur prädikativ zu 骨 相 fassen kann. Daß 42. anuvyaṅjana willkürlich ob anderweiter Schwierigkeit nicht anföhren.

āyatapārsni und vipuladīghapārsniko (D. XXX, 1, 12) (auch im Citralakṣana §. 160 wird Länge und Breite der Ferse angegeben) entsprechen nur teilweise.

相 稱 entspricht sonst anuvyaṅjana. *ky. 57, 31 Dhgr. LXXXI, 7. Burnouf, Lotus §. 573). 大 本 柔 重 Nr. 6 (Mahāpadānaq. Nr. 5) (Vrg: 足 趾 高 下)*

L. Nr. 7. utṣāṅgapāda, wober der Zusatz: weich und voll stammt, weiß ich nicht. Das lakṣana, welches Rāmuṣat,

- 11) Aus jeder der Haarporen seines Körpers wächst ein(einziger) Haar, nach rechts gedreht, purpurbau.
- 12) Die Kopfhare sind aufwärts umgelegt, purpurbau und weich.
- 13) Die Haut des Körpers ist dünn und glänzend, staub und Wasser haften nicht.

Mélanges Asiatiques I, 170 Nr. 26. (bei Burnouf, Lotus § 573 Nr. 28) übersetzt: „il a l'os du genou agréablement arrondi“ (ebenso bei de Harlez, §. 366 Nr. 26) wird von der Quelle wohl einfach aus Unverständnis mit utṣāṅgapāda gleichgesetzt. Es ist aus dem anuvyañjana aufgenommen, vgl. unten Nr. 14.

Moy § 17, 25 (ucchuñkhu), Dhgr. LXIII, 9 (utṣāṅga, fehlt im 大本 經 (Mahāpadāna, Nr. 7)

L. Nr. 8 aineyajurigha. Zum Begriff „rund“ siehe D. XXX, i, 24 vattu.

Moy. § 17, 32. Dhgr. LXIII, ii. Burnouf, Lotus §. 572 Nr. 25. 大本 經 Nr. 7. (Mahāpadāna Nr. 8)

L. Nr. 9 Der Ausdruck 臍圓 kommt in unserem Texte noch vor anuvyañjana 12: 臍圓 11 妙善具足 好. Außerdem findet sich 臍 noch anuvy. 2: 手指足指 經 圓 臍 通 骨 節 不 現 好, wo 臍 通 kaum als Synonymkompositum aufzufassen ist. Vgl. oben anm. zu lakṣaṇa 5.

Im Sanskrit entspricht śhītānavantapralambabhāva.

Moy. § 17, 18. Dhgr. LXIII, 12. Burnouf, Lotus §. 569 Nr. 18. 大本 經 Nr. 10 (Mahāpadāna Nr. 9) auch in den Versen.

L. Nr. 10 際相 ist dem Wortsinne nach guhya. Teilweise tritt für den Elefanten das Pferd ein. Irrig ist der Lösungsversuch de Harlez, Young Pao I, 2. §. 366 anm. 3. Der Sinn ist natürlich, daß Buddha's Glied ebensowenig sichtbar ist, wie dies beim Elefanten oder beim Pferd im allgemeinen der Fall ist. Sanskritentsprechung ist Hoṣāgatavaṣṭiguhyatā. Burnouf, Lotus §. 572 Nr. 23. Laufer: Citralakṣaṇa §. 176. Moy. § 17, 28. Dhgr. LXIII, 13. 大本 經 Nr. 4 (Mahāpadāna Nr. 10) auch im Verse vorhanden.

L. Nr. 11 Dhgr. Nr. 16 praclakṣiṇāvartakṣeromatā. Purpurbau ist mutmaßliche Übersetzung von 赤 質, das seinerseits (ubhi)ñila entspricht. Zu 赤 siehe unten: Anhang, anm. 34.

Burnouf, Lotus, §. 571. Nr. 21, Moy. § 17, 21. 大本 經 Nr. 11 (Mahāpadāna Nr. 11), auch in den Versen vorhanden fol. 5<sup>r</sup>. 6.

Zur Farbe siehe: Szanang Sueton § 21 Grünweil: Mythologie des Buddhismus §. 108. Burnouf: Lotus §. 561, 559.

L. Nr. 12. Eine genaue Entsprechung kann ich nicht finden. Vgl. bhinnājanamayānakalāpābhīñilavallitpredakṣerānavartakṣa von Lalitavistara Nr. 2,

- 14) Der Körper glänzt in der Farbe lauterer Goldes (und ist damit geschmückt).
- 15) Sieben Stellen: Handteller und Fußsohlen, Halsmitte und beide Schultern sind voll.
- 16) Beide Schulterköpfe sind vollendet und höchst wunderbar.

ürdhvumgaroma Moy. § 17, 22. Die Farbe ist nila D. XXX, i, 2. Daß die Haare weich sind, kann ich nur aus dem 65. anuvyañjana der Dharmapradīpikā belegen: Koralalomatā (Burnouf, Lotus §. 611. 大本 經 Nr. 12. (Mahāpadāna Nr. 12))

上 靡 wird im 三 藏 法 教 lakṣ. 13 erklärt: 向 上 不 僵 伏.

L. Nr. 13. Dieses lakṣaṇa ist eine Verkopplung der Ausdrücke śukṣma ochavi und śuklacchavi, die beide von Burnouf, Lotus, §. 568 Nr. 17 angeführt werden. Zum Nachsatz vgl. D. XXX, i, 2 (§. 143) 大本 經 Nr. 14 (Mahāpadāna Nr. 14) entspricht am meisten śrigdha und ist unübersetzbar, insofern es ölig, glänzend und glatt bedeutet.

Vgl. unten anuvyañjana 16, nach dem ich mich für glänzend entschieden, eine Bedeutung, die śukle im Pali ja auch hat. (J. P. T. S. 1909, 50)

L. Nr. 14. Erweiterte Übersetzung von suvatnavarnatā. Irrige Übersetzung bei de Harlez. Young Pao I, 2, §. 366 Nr. 19. 光 潔 fasse ich nach Analogie von 光 淨 (Vijñā) in 極 光 淨 天 - abhāsvarā devāh (unten LXI, 6)

Burnouf: Lotus, §. 574. Moy. § 17, 17. Dhgr. LXIII, 14. 大本 經 Nr. 13. (Mahāpadāna Nr. 13) auch in Versen.

L. Nr. 15 śaptotṣadatā. Das 七 廣 大 七 處 經 經 blickt (vgl. Weber, Fragm. 5306) für das 15. lakṣaṇa des Lalitavistara

身量七肘: „Der Körper mißt sieben Ellen. In dem mir vorliegenden Texte des 教 乘 法 教 (opt. 38 fol. 220<sup>r</sup>) fehlt die siebente Stelle: 兩 足 下 兩 手 肩 七 處 滿. Nach Ausweis der Erklärung im 三 藏 法 教, cp. 48, fol. 132<sup>r</sup> ist unser Text zu interpungieren: 手 足 掌, 中 頸, u. v., denn die erwähnte Erklärung lautet:

七 處 平 滿 相 謂 兩 足 下 兩 手 兩 肩 項 中 七 處 皆 平 滿 緣 五 也 (Lakṣ. 17). Von den beiden

Ausdrücken 中 頸 und 項 中 ist zunächst der zweite sicher gleich Nackenmitte. Vgl. Tzū tien s. v. Der andere 中 頸 könnte dasselbe bedeuten, falls 頸 in der Bedeutung Hals (Tzū tien, zitiert 譯 文: 頸 莖 也) gefaßt werden dürfte. Doch wenn 頸 in der Bedeutung Gurgel, Kehle zu nehmen ist (vgl. Tzū tien, s. v. Zitat aus 廣 韻), so könnte sich 頸 中, soviel ich

17. Unter beiden Achselhöhlen ist alles ausgefüllt.

18. Seine Haltung ist gerade.

siehe, doch kaum auf etwas anderes als die Halsgrube beziehen. In beiden Fällen fällt wohl nicht auf die Bedeutung von skandha an dieser Stelle, dessen Äquivalent D. xxx, i, is als ? ussada steht, und das unmöglich 'Schulter' heißen kann, weil es 1, in der Einzahl steht und 2, unmittelbar vorhergeht: ubhosu amsakātesu ussadaḥonti. Burnouf gibt im Lotus, §. 568 Nr. 15 als Nr. 7: 'il y en (nämlich des protuberances) a sur les bras.' Diese Übersetzung scheint mir nicht haltbar zu sein, eben weil Khandha in der Einzahl steht skandha bezeichnet beim Baum die Zwiesel. Darf man sich die Sache so denken, daß Khandha als ussada die Stelle bezeichnet, wo Hals und Schulter mit Form sich abzweigen vom Körper? Vgl. hierzu wie überhaupt zu diesen Körpermerkmalen auch Meyer: Das Weib im indischen Epōs S. 322 Nr. 517, 15. Dhsg. Lxxxv, 5. 大本經 Nr. 18 (Mahāpadānaḥ. 16). Bhāṭasamhitā, l. Nr. 16 śuśamvṛttasākhāḥatā Burnouf: Lotus, §. 568 Nr. 14. Nr. 517, 14 Dhsg. Lxxxv, 19. 大本經 Nr. 15 (Mahāpadānaḥ. Nr. 20), auch in dem Vorwort von dem.

L. Nr. 17. citāntarāmsatā. Das 教乘 法教 und das 三藏法教 bieten dieselbe Auffassung dieses lakṣaṇa, wenn sie schreiben unter Nr. 18 兩腋下 滿 bzw. 兩腋滿相謂左右 兩腋平滿而不空也. Im 方廣大莊嚴經 op. 7 fol. 15<sup>r</sup> fehlt eine Übersetzung dieses lakṣaṇa, das im Lalitavistara unter Nr. 16 steht. Hierher gehört wohl auch 大本經 Nr. 16 肩有万字, die Brust hat zehntausend Schriftzeichen! Auch ist mit diesem lakṣaṇa wohl Citralakṣaṇa S. 157 letzte Textzeile (v. 714) zusammenzustellen.

Nr. 517, 16 (il. Nr. 2. Donison Rose §. 93 Nr. 16.) Dhsg. Lxxxv, 20.

L. Nr. 18. rjugaṭratā. Ich habe versucht, die Zweideutigkeit, die mir dem chinesischen Ausdruck innezuwohnen scheint, beizubehalten. 容儀端嚴 kann heißen: 'sein Benehmen ist gerade, Korrekt' oder, 'sein Aussehen, seine Körpergestalt ist gerade' (Palladius I, 251; Heiburn, Jap.-Engl. Dict. 2. Aufl. zu yōgi). Das letztere ist zunächst beachtlich.

端嚴 ist zwar in der Bedeutung rju 'gerade' aus Wörterbüchern nicht belegbar (Palladius I, 189; Offoro; Deruygumensui. I, 66<sup>r</sup> conuḥmā, buḥmā), doch läßt sich, wie ich glaube, dieser Be-

19. Die Form (seiner) Körper ist breit und lang.

20. Die Form der Glieder (oder des Körpers) ist tief und breit, die Maße der Gestalt stehen im rechten Verhältnis zueinander.

21. In der oberen Hälfte des Körpers gleicht er dem Könige der Kōwā

deutungsansatz aufrecht erhalten, wenn man bedenkt, daß 端莊 'straightforward, correct, proper' heißt (Eitel, a Chinese Dictionary in the Cantonese Dialect, 868), und daß 莊 und 嚴 auch synonym sind. Ferner bieten das 教乘法教 und das 三藏法教 als 2a lakṣaṇa 身端直相, wo 端直 mit 端嚴 offenbar gleicher Bedeutung ist. Nicht anzuziehen ist hier anuvyāñjana 38 (身端嚴) des 方廣大莊嚴經 (fol. 15<sup>r</sup>), da dies seiner Stellung nach rjugaṭratā samantaprāsādika des Lalitavistara entspricht. Wenn ich meinen chinesischen Ausdruck mit rjugaṭratā gleichsetze, so wird das bestätigt durch den Kommentar im 三藏法教, wo es unter dem 20. lakṣaṇa heißt: 身端直相謂身形端正平直不偃曲也.

Burnouf, Lotus, §. 579. 大本經 vol. Nr. 17: 身長倍人: Er ist länger als gewöhnliche Menschen (Mahāpadāna §. Nr. 15 brahmajjagatto hoti).

L. Nr. 14. Dieses etwas dunkle lakṣaṇa wird durch das 19. lakṣaṇa des 大本經 (Mahāpadāna §. Nr. 14) eindeutig bestimmt als nā-

grodhaparimāṇḍalātā (Dhsg. Lxxxv, 23) Denn dort heißt das lakṣaṇa 身長廣等如尼拘盧樹 Vgl. unten L. Nr. 517. Nr. 20. Burnouf, Lotus, §. 576 Nr. 20. L. Nr. 20. anupūrvagātrātā. Ich teile den chinesischen Satz folgendermaßen ab: 身相廣長相. 身體相縱廣, 形量相稱相. Die Bedeutung von 縱廣 setze ich mit 'tief und breit' an nach der im P. v. y. f. aus dem 山海經 ausgehobenen Stelle: 河源出崑崙之墟崑崙縱廣萬里高萬一千里 Die Stelle steht nicht im Texte des angeführten Werkes, sondern wird im Kommentar zum II. Kapitel (fol. 3<sup>b</sup>) angegeben.

anupūrvagātra findet sich in den mir bekannten indischen Listen nur als anuvyāñjana, vgl. Burnouf, Lotus, anuv. 31 u. 33. Nr. 518. Nr. 20, Dhsg. Lxxxv, 20

L. Nr. 21. śimhāpūrvārdhakāyātā Burnouf: Lotus, §. 569. Nr. 19. Nr. 517, Nr. 19. Dhsg. Lxxxv, 18 大本經 21 (Mahāpadānaḥ. Nr. 17)

L. Nr. 22. Vgl. vyāmaprabhāpurīkṛhitā (Mahāvamsa u. Śūgā, I, 41). Burnouf, Lotus, §. 609. Man könnte unter

22, ständig ist der Glanz seines Körpers vorhanden, nach jeder Seite acht (chinesische) Fuß.

23, Die Zähne sind weiß wie Schnee, (es sind ihrer) vierzig, gleich und dicht.

24, Die vier Eckzähne sind spitzig scharf, rein und flecklos.

Aufstellung einer Reihe gedanklicher Zwischenglieder zunächst unter Hinweis auf D. 133, i, 2 (nigrodhaparimandala hoti, yāvatakvassa kāyo, tāvatakvassa vyāmo, yāvatakvassa vyāmo, tāvatakvassa kāyo) vielleicht meinen, unser 22. lakṣaṇa möchte mit nigrodhaparimandala zu identifizieren sein.

Das erscheint mir zuehlich aber unmöglich. In den S. B. D. W., Lakṣaṇasūtrānta, wird dies ein paar Zeilen weiter oben ausgehoben lakṣaṇa unter Nr. 19 übersetzt: His proportions have the symmetry of the banyan tree: the length of his body is equal to the compass of his arms and the compass of his arms is equal to his height." Ich bin durch diese Übersetzung von nigrodhaparimandala nicht überzeugt. Unserer Palistelle gegenüber darf die im P. W. v. nyagrodhaparimandala aus dem Matsyapurāṇa angezogene Stelle den Wert einer unabhängigen Stelle beanspruchen. Darnach ist gar nicht zu bezweifeln, daß das Wort nigrodha in nigrodhaparimandala mit dem Nigrodhabaum überhaupt

nichts zu tun hat, sondern mit dem Längenmaß vyāma begriffidentisch ist. nigrodhaparimandala heißt also auch im Pali, und zwar D. 133, i, 2 u. 134, i, 32, zunächst nur, einen Faden im Umfange habend (P. W.). Dann würde ja aber an beiden angeführten D.-Stellen zweimal dasselbe im gleichen lakṣaṇa stehen. Eben das ist meine Meinung. Der Satz yāvatakvassa kāyo tāvatakvassa vyāmo u. s. w. ist nichts weiter als ein erklärender Zusatz, der gemacht wurde, um zu verhüten, daß nigrodha in nigrodhaparimandala als nigrodha-Baum ausgedeutet würde. Diese Erläuterung zuzufügen, lag alle Ursache vor, denn im selben Sūtrānta findet sich weiterhin für nigrodha-parimandala wirklich mahiruhaparimandala. (133, 2, 1) mahiruhap<sup>o</sup> ist also Ausfluß einer irrigen Ausdeutung von nigrodha, deren Möglichkeit eine Sinnesart, die alles ins Maßlose zu treiben eine Neigung hat, nur allzubereit aufnahm. Und wenn in einem Texte an einer Stelle ein Damm aufgerichtet wird, der das Eindringen eines

25, In allen Geschmacksqualitäten erlangt er immer den besten Geschmack.

Mißverständnisses verhüten soll (D. 133, i, 2 lakṣaṇa 19) und an anderer Stelle desselben Textes (D. 133, 2, 13) das Mißverständnis sich doch findet, dann erscheint es mir unmöglich, an einer Verfasser des Textes zu glauben. Mir erscheint es vielmehr wahrscheinlicher, daß nicht einmal das Textstück, in dem der erläuternde Zusatz steht (D. 133, i, 2 = D. 134, i, 32) durchgängig primär ist. Doch lassen wir das hier unter Hinweis auf den Anhang. Laufers Versuch, den Ausdruck nigrodhaparimandala zu erklären (Citra-lakṣaṇa isi unm. i) hat gar nichts Zwingendes. Der Finder dachte sich nicht nur den nyagrodha von einer Gottheit besetzt, auch bleibt bei dieser Erklärung parimandala unberücksichtigt. Die Ausführungen Burnoufs, Lotus S. 570 f., scheitern wohl schon daran, daß, wenn sein Erklärungsversuch zurecht bestünde, der Ausdruck erst nach der plastischen Darstellung des Buddha oder Citravartin hätte aufkommen können und selbst dann bleibt sie anfechtbar, weil sich nur Buddha-Kolosse nicht unter 4-5 m Höhe, von den Füßen zum Scheitel gemessen, finden dürften.

Leider ist der einleitige des Matsyapurāṇa nicht klar. Denn wenn

nyagrodha tu smṛtau bhā, dann kann vyāmo als das Maß der ausgestreckten Arme nicht nyagrodha ucyaṭe, dann könnten nur zwei nyagrodha = 1 vyāma sein. Doch kann dies die grundsätzliche Auffassung von nyagrodha nicht beeinflussen. Mit diesen Ausführungen wird auch bewiesen, daß das chinesische lakṣaṇa Nr. 22 nichts mit nyagrodhaparimandala zu tun haben kann, das allerdings auch bei der vorgetragenen Auffassung nicht restlos zu klären ist, da ich es dahingestellt bleiben lassen muß, ob parimandala = ucchraṇa ist.

Lakṣ. Nr. 23. Zusammenfassung von Śukladanta, catvāriṃśaddanta, śamadanta, aviraladanta. Śuklahantā von Dh. 59. 133, 26 ist einfach zu ersetzen durch Śukladanta (Burnouf: Lotus, S. 565. Nr. 9). Zur Verwechslung von nu mit nta siehe Semart, Mahāvastu, I, 20, zur Verwechslung von d mit h ebenda (dr: hr, du: hu). Im 大 牙 大 牙 大 牙 大 牙 wird die Farbe der Zähne mit der Jasminblüte (白 花 = Kunda) verglichen. Laufers Citralakṣaṇa S. 170. Anz. 517, 6, 7. 9. 大 牙 大 牙 Nr. 22 ff. (Kāpāpādas. 23)

L. Nr. 24. Auch dies lakṣaṇa ist dem anuyāñjana der landläufigen

- 26, Die Form der Zunge ist breit und dünn, er kann damit das Antlitz bis zum Saum der Kopfhare bedecken.
- 27, Die Brahmastimme ist gewaltig oder fein nach den jeweiligen Hören.
- 28, Die Wimpern sind geordnet wie die Wimpern des Königs der Ochsen.

listem entnommen. Der erste Teil entspricht tikṣṇadamastra, Dhsg. LXXXIV, 56. Moy. 518, 54. Burnouf, Lotus Nr. 50. Die vier letzten Worte 鮮淨皎潔 möchte ich nach dem Kommentar im 三藏法數 zum 24. lakṣaṇa (四牙白淨相謂四牙最白而大瑩潔鮮淨也) als erweiterte Übersetzung von śukladamastra auffassen. Dhsg. Nr. 57 Moy. Nr. 55. Burnouf, Lotus, S. 611. Vgl. anuvyañjana 35.

L. Nr. 25. raśarasāgratā. Beachte die auffällige Übersetzung Kerns: Geschiedenis van het Buddhisme in Indië I, S. 266. Nr. 11. Das 三藏法數 gibt dies lakṣaṇa unter Nr. 26 folgendermaßen wieder: 咽中津液得上味相謂咽喉中常有津液上妙美味和甘露流注也. Der Speichel in der Kehle hat den besten Geschmack d.h. in der Kehle ist ständig Speichel, dessen höchst vorzüglicher, ausgezeichneter Geschmack einem Strome amṛta gleicht. 淨液 bei de Harlez, Töng

1900 I, 7. S. 365 Nr. 11 ist wohl laṣe- oder Druckfehler für 津, jedenfalls ist es Speichel und nicht „sue pur.“ D. XXX, 2, 7 u. 9 ist unklar. Dhsg. LXXXI, 21. Moy. 517, 10. Burnouf, Lotus, S. 566 Nr. 11. 大本 經 Nr. 26 (Mahāpadānaṣ. Nr. 21)

L. Nr. 26 prabhūtatānujīvatū. Die Pekingur Kultausgabe liest 得 für 以. Lanfer hat S. 171 des Citralakṣaṇa v. 952 (gdon la kun tu khib pu yin) irrtümlich übersetzt, es muß heißen: und bedeckt damit das Gesicht völlig. Unhaltbar ist natürlich die Erklärung von Tokiwai: Studien zum Sumāgadhāvadāna, Darmstadt 1898 (Straßburger Diss.) S. 6. Dhsg. LXXXII, 24. Moy. 517, 12. Burnouf, Lotus, Nr. 12. 大本 經 Nr. 27 (Mahāpadānaṣ. p. Nr. 27)

L. Nr. 27. brahmaśvara Moy. 517, 23. 教乘法數 lakṣaṇa 28. 梵音深遠如頻伽焉: die Brahmastimme ist tief und weitreichend wie die des Kulavinka (unsichere Übersetzung von 深遠 unten zu anuvyañjana 31). 三藏法數. lakṣaṇa 28 梵音深遠相. Wörtlich

- 29, Über dem Auge ist er durch einen roten Ring geschmückt.
- 30, Das Antlitz ist wie der Vollmond, die Brauen wie der Neumond.
- 31, Zwischen den Brauen sind weiße, lange Haare, nach rechts gedreht und weich.

gleich - natürlich ohne AB - wird in unserem Texte weiter unten das 31. anuvyañjana wiedergegeben. Dieser Mangel des Buddhistischen Chinesisch an fest geprägten Wendungen für technische Ausdrücke ist unangenehm, gehört aber nicht zu den größten Schwierigkeiten dieser Texte. Der Kommentar zum 三藏法數 bietet: 音聲和雅遠近皆到無處不聞也, Die Stimme ist harmonisch und fein. Ob nah, ob fern, zu allen dringt sie, und es ist keine Stätte, da man sie nicht hörte.“ Die Erweiterung erinnert hier wie im lakṣaṇa des Textes an eine Palästelle, die Burnouf im Lotus auf S. 566 unter dem 10. lakṣaṇa aus der Dharmapradīpikā ausgehoben hat: yathāpariṣam kḥo paṇā so bhagavā pārena viññāpēhi na v'asse bahiddhā pariṣāyam ghoṣo niccherati; Brahmassaro kḥo paṇā so bhagavā hravāḥkāhāni. Moy. 517 Nr. 13. 大本 經 Nr. 28. (Mahāpadānaṣ. Nr. 28)

auch in chin. Version.

L. Nr. 28 gopakṣmanetratā Dhsg. LXXXIII, 32. Moy. 517, 5. Burnouf, Lotus, S. 564. Nr. 5. 大本 經 Nr. 30 (Mahāpadānaṣ. Nr. 30).

L. Nr. 29. abhinīlanetratā (?). Anzuzeichen ist jedenfalls Citralakṣaṇa v. 641/42 = Übersetzung S. 155 2.5. Durch diese Parallelstelle wird auch 眼 睛 in der Bedeutung: Auge gesichert. Hinweisen darf man vielleicht in diesem Zusammenhang auf die aus Nat. Ind. ausgehobene Stelle bei Sarbe: Die indischen Minerale S. 44 am 7.

Die Übersetzung von 問 答 geht ich unter Vorbehalt mit geschmückt. Der Ausdruck kommt neben 問 答 im buddhistischen Chinesisch häufiger vor. Doch kann ich den Wert von 問 答 vorläufig nicht bestimmen. Moy. 517, 5. Dhsg. LXXXIII, 31. Burnouf, Lotus, S. 564 Nr. 6. 大本 經 Nr. 29 (Mahāpadānaṣ. Nr. 29). Bhatṣanpāṭi, 經, 44, 6, 97

L. Nr. 30. Zum zweiten Teile des Satzes vgl. Lanfer: S. 153. Er findet sich wörtlich im 教乘法數 als 3. anuvyañjana. Vgl auch unten anuvyañ



30, Auf dem Scheitel hat er einen Uṣṇīṣa wie einen Götterschirm.

XLIII, abity anuvyañjanāni<sup>18</sup>

1) Die Fingernägel sind schmal und lang, glänzend, dünn und rein.

jana 41. Für den ersten Teil kann ich als Parallele nur verweisen auf Divyāvadāna 364, 24: pari-pūrṇaśaśānkaśaumya vaktro Dhagavān. Sonst findet sich dies Beiwort öfter im Indischen, vgl. z. B. Mahābhārata (ed. Kumbakonam) III, 61, 80. III, 65, 31 u. u. Weber, Fragm. S. 306.

L. Nr. 31. ūrnālamkṛtamukhātā Dhsg. LXXXIII, 17, Mvy. 517, 4. Laufer: Citralakṣana S. 153. Burnouf, Lotus, S. 563, Nr. 4 wo auch die Eigenschaft der Weichheit mit belegt ist. 大 本 53 Nr. 31 (Mahāpādāna. Nr. 31)

L. Nr. 32. uṣṇīṣaśīrasakātā Dhsg. LXXXIII, 23. Mvy. 517, 1. Burnouf, Lotus, lakṣana i. Zum Götterschirm vgl. Burnouf, Lotus, S. 605, Nr. 71 (chattamīhacārusiratā), Senart, Essai sur la légende du Buddha<sup>1</sup> S. 177, a. 2. 248 Jātakamālā I, 32 (ed. Kern). In Hardy's Manual of Buddhism<sup>2</sup> S. 383 wird der Körper Buddhas einem Schirme verglichen. 大 本 53 Nr. 32 (= 47. S.) Weber, Fragm. 306 u. 311 u. u. 4.

28, Im ganzen bin ich weniger nach als bei den lakṣana in der Lage, die indischen Entsprechungen überall nachzuweisen.

anuv. Nr. 1. Sicher läßt sich nur das mittlere Glied 指 甲... 爪 甲 auf den Sanskritausdruck śnigdhanakhatā zurückführen. Im ersten ... 爪 甲 ist vielleicht eine Wiedergabe von tūṅganakhatā zu suchen, insofern schmale und lange Nägel gewölbt sind als kurze und breite. Die Gleichung wird vielleicht auch dadurch mit gesichert, daß im Tibetischen neben mtō ba offenbar im selben anuvyañjana rin ba vorkommt (tib. Mahāvajrapāṭi ed. Csoma-Ross, anuvyañjana Nr. 3, Rgya tch'er rol pa I, 99, 3 neben Laufer, Citralakṣana S. 162 anm. 3) Laufer stimmt mit mir überein, wenn er - etwas sehr im Sūtrastil schreibt: „hoch, d. h. lang.“ Die Gleichsetzung des Man han si fun tsih Yao (de Harlez, Tsung pao I, 7, S. 367 Nr. 3, das schon Rebusat: Ml. 14. I, 170, 3 besser übersetzt hat) ist einfach falsch. Was das letzte Glied 指 甲 anlangt, so möchte ich vermuten, es sei erklärende Wiedergabe von tāmrānakhatā. Die Ursache wäre für die Wirkung gesetzt, indem ein dünner und reiner Nagel die Farbe des

- 2) Finger und Zehen sind konisch rund und gleichmäßig gerade, die Knochengelenke sind unsichtbar.
- 3) Der Zwischenraum zwischen jeder Art Fingern und Zehen ist völlig eng.

Fleisches besser durchschneiden läßt als ein dicker und unreiner. anuv. Nr. 2. Dem Ausdruck 指 甲 sind wir bereits oben im 8. lakṣana begegnet, vgl. auch die Anmerkung zu lakṣana 5 oben. 2. 月 廣 也 vgl. die Anm. zu lakṣana 9. Keine Schwierigkeit bietet zunächst der zweite Satz, der wörtlich entspricht adisṣamānasaṇḍhi, welches Schönheitsmerkmal sich Mahāvamsa I, 59 eine Frau wünscht. Vgl. auch Rgya tch'er rol pa, anuv. 8. (Text, I, 99, 5. = Übersetzung S. 108, 22) Burnouf, Lotus, S. 586 Nr. 9. Entsprechung für ghamaṣaṇḍhi (Laktarivastara v. Lüpfmann Nr. 8) fehlt im 月 廣 大 莊 嚴 經 fol. 15<sup>2</sup> f.

Damit hört für mich das sicher Erkennbare auf. Nach dem Man han si fun tsih Yao (de Harlez, Tsung pao I, 7, S. 367 Nr. 5) 指 甲 指 甲 指 甲 wäre man wohl geneigt, den ersten Teil unseres anuvyañjana 手 指 足 指 指 甲 指 甲 mit anuvyañjanūli gleichzusetzen. Indessen sind einmal die Gleichungen in de Harlez' Quelle nicht immer dem Verdacht entzogen, unrichtig über-

kommen zu sein (vgl. lakt. 26 月 廣 大 莊 嚴 經 = uehānkhapāda), und zum andern wird auch derselbe chinesische Ausdruck verwendet, um sehr verschiedene indische wiederzugeben. So hatte ich geglaubt, oben in lakṣana 5 指 甲 mit dīgha gleichsetzen zu müssen, im 22. anuvyañjana des 月 廣 大 莊 嚴 經 指 甲 指 甲 指 甲 指 甲 pralambabāhu wieder von Laktarivastara (v. Lüpfmann), anuvyañjana 21. Auf anderer derartiges ist oben im Verlaufe bei den lakṣana hingewiesen. Das weist aus, daß es verfehlt ist, von gleichem chinesischem Ausdruck aus dem gleichen indischen als sicher erschließen zu wollen. Wie schon in der Einleitung bemerkt stimmt in der Abfolge der Körperglieder, die Träger des anuvyañjana sind, die Liste unseres Takṣ mit der des 月 廣 大 莊 嚴 經 praktisch überein. Hier heißt das 2. anuvyañjana 手 足 指 甲 (vrtta) 指 甲 指 甲 (dīgha) 柔 輕 (mrdū) 節 骨 不 現 (adisṣamānasaṇḍhi). Danach wäre es vielleicht auch nicht unmöglich, daß hinter dem ersten Teile unseres anuvyañjana vrttāṅgūli steckt (vgl. auch oben lakṣa-

- 4) Hand und Fuß sind, wie man's nur wünschen kann, weich.
- 5) Die Adern sind kräftig, tief verborgen und unsichtbar.
- 6) Beide Knöchel sind unsichtbar
- 7) Wenn er einherschreitet, geht er geradeaus vorwärts wie der Nāgaelfantenkönig.
- 8) Er schreitet einher, würdevoll wie der König der Löwen.
- 9) Er schreitet einher, friedvoll wie der König der Ochsen.
- 10) Wo er geht und steht ist er fein von Benehmen wie der König der Säuse.

na 8 und unm.) Welchem indischen Ausdrucke das mittlere 臍 圖 ent, spricht, weiß ich nicht. Zwar bietet das 方廣大莊嚴經 als 12. anuvyañjana 手 指 不 曲, Die Finger sind nicht krumm, doch ist die Sanskritentsprechung auch dafür nicht festzustellen, da dem 5. anuvyañjana des Lalitavistara anupūrvaṅguli 手指端細 斷 細 entspricht dürfte (vgl. 方廣大莊嚴經 anuvy. 7 手 文 端 細 = Lalitavistara anuvy. 15 anupūrvapāṇilekṣa) anuv. Nr. 3 citāṅguli. Burnouf, Lotus, Nr. 5, Moy. S. 18, Nr. 5. Der indische Ausdruck wäre dann zu übersetzen: „dicht aneinander geschichtete Finger haben“. 各 等 等 在 中 國 佛 教 經 典 中 是 一 個 非 常 奇 特 的 詞 語。其 意 為：手 足 各 等 無 差 指 間 充 實：Hand und Fuß sind auf jede Weise ohne Fehl, der Zwischenraum zwischen Fingern (und Zehen) ist völlig

eng. anuv. Nr. 4 Nach dem 12. anuvyañjana bei de Harlez, Toung pao I, 2, S. 368 ist dieses anuvy. mit aṅgamaṇḍa gleichzusetzen. Ist nach dieser Parallelstelle das Komma hinter sind zu tilgen. Die Erklärung wäre wohl die, daß ein Fuß, der keine Unebenheiten aufweist, überall hinreichend mit weichem Fleische bedeckt sein muß. Dhsg. Nr. 10 Moy. S. 18, 10. Burnouf, Lotus S. 587. Nr. 10. anuvy. Nr. 5 gūḍhaśiratā Dhsg. Nr. 7, Moy. S. 18, 7. Burnouf, Lotus, S. 586. Nr. 7. anuvy. Nr. 6 gūḍhagūlphatā Dhsg. Nr. 9, Moy. S. 18, 9. Burnouf, Lotus, S. 586. Nr. 8. anuvy. Nr. 7 nāgavikrāntagāmitā Dhsg. Nr. 12, Moy. S. 18, 12. Burnouf, Lotus S. 597 Nr. 39. nāga ist im Chinesisch zunächst durch 龍 „Drache“ übersetzt, worauf das Zeichen für Elefant folgt. anuvy. Nr. 8 simhāvikrāntagāmitā. Dhsg. Nr. 11, Moy. S. 18, 11. Burnouf, Lotus, S. 597. Nr. 40

- 11) Überallhin, wohin zu blicken er den Kopf wendet, folgt der ganze Körper der Drehung.
- 12) Die Gliedmaßen sind gleichmäßig rund, wunderbar schön und voll.

anuvy. 9. vṛśabhavikrāntagāmitā Dhsg. Nr. 14, Moy. S. 18, 14. Burnouf, Lotus, S. 597. Nr. 41. (vgl. auch S. 544 Nr. 22) anuvy. Nr. 10 haṃsavikrāntagāmitā Dhsg. Nr. 13, Moy. S. 18, 13. Burnouf, Lotus, S. 597. Nr. 42. Verständlich ist der Ausdruck als Gegensatz zum Benehmen des Pfauens, von dem die Inder ja öfter sagen, daß er sich entblößt, wenn er das Rad zeigt. anuvy. Nr. 11. Hierbei ist gewiß. an dem „Elefantblick“ Buddha's zu denken, von dem es z. B. D. 27, 4, i heißt: „nāgāpalokitam keśālim apaloktva“ Weitere Verweise bei Franke, D. S. 219 am 3. Franke schreibt da: „Der Nacken eines Buddha ist nicht so beweglich wie der anderer Menschen, darum muß sich ein solcher wie ein Elefant ganz herumdrehen, wenn er zurückblicken will.“ Ich führe dies an, weil danach in Rémusat's Übersetzung des 15. anuvyañjana (M. 95, I, 17) wohl zu lesen ist: „en regardant“ für, et regardant“ – soweit ohne Kenntnis des Textes ein Änderungsvorschlag überhaupt statthaft ist. Doch spricht für die Richtigkeit dieser Annahme auch das 11. anuvy. des

三 藏 法 數：回 身 顧 視 此 皆 右 旋：„Dreht er sich um (etwas) zu sehen, (so) muß er sich in ganzer Person rechts herum drehen.“ Die Angaben bei Rémusat und de Harlez, Toung pao I, 2, S. 368 Nr. 15. ermöglichen, unseren Ausdruck mit pradakṣiṇāvartagāmitā zusammenzustellen. Burnouf, Lotus, S. 598 Nr. 43. Unter Burnouf's Übersetzung: „il marche en se tournant vers la droite“ kann man sich kaum etwas rechtes vorstellen. Ein Buddha müßte sich dann doch immer um einen Mittelpunkt bewegen, könnte eigentlich auf keiner geraden Straße von einem Punkte zum andern gelangen. Mit Senart's Sonnentheorie käme man erst recht in die Klemme, diese Sonne müßte ja von Norden nach Süden laufen. Ich möchte deshalb glauben, im chinesischen sei uns die wahre Bedeutung des Ausdrucks pradakṣiṇāvartagāmitā (Moy. S. 18, 15) erhalten, und der Ausdruck besage: „der geht bei einer Wendung nach rechts“ oder „der geht, wenn er sich nach rechts dreht“

13, Die Gelenke sind ohne Spalt, wie die Windungen einer Schlange.

14, Die Kniescheibe ist kräftig, prächtig und schmuck.

15, Die geheime Stelle ist zierlich(?), vollendet und rein.

d.h. bei einer Rechtsdrehung wendet er nicht nur den Kopf, sondern führt regelmäßig mit dem ganzen Körper die Drehung aus.

anuvy. Nr. 2. 股節 findet sich in den anuvyañjana unseres Textes noch in Nr. 18, an der zweiten Stelle liest das 三藏法數 dafür 身支. Daneben findet sich 骨節, anuvy. 2, 13, ebenso im 三藏法數 (hier an erster Stelle 節骨). Der erste Ausdruck bezeichnet danach die Teile der Gliedmaßen, die zwischen je zwei Gelenken liegen, der zweite die Gelenke selbst.

Der erste Teil unseres anuvyañjanu entspricht vrttagātra, vielleicht wenigstens. Das 三藏法數 hat an erster Stelle 漸次, was wohl anupūrva ist. Der zweite Teil 妙善 dürfte eine etwas farblose Übersetzung von mṛstā (gātra) sein, vgl. 身廣大莊嚴經, anuvy. 46: 腹妙好 = kalitavistara, anuvy. 46 mṛstakukṣi. Als Sanskritentsprechung für den dritten Teil 具足 kann ich bislang nur Ableitungen von

śampar und von pariśar nachweisen. Ich führe nur an aus dem 殊品妙法蓮華經 fol. 85r, 13. 由提婆達多善知識故令我具足六波羅蜜... = Śaddharmapūṇḍarīka 259, 3 Devadattameva cāgāmya mayā śatpāramitā pariśaritā(?). Eine einigermaßen sichere Entsprechung vermag ich nicht zu bieten.

anuvy. 13. Ganz ähnlich heißt es im 三藏法數: 骨節交結宛如龍盤. 龍 eigentlich: Drache dient zur Wiedergabe von nāga. Der Stellung zum folgenden anuvyañjana nach ist unser Ausdruck mit suvibhaktāṅgapratyaṅga gleichzusetzen, umso mehr als der Text bei de Harlez, Young 1901, 2. S. 369 Nr. 32 骨節如金鎖 ein gewisses Analogon bietet. Vgl. übrigens auch athhisamkhalikā D. 111, 9. Der Gedankengang ist wohl der, daß, wenn die Glieder eines Körpers gut gegeneinander abgeteilt sind, die Gelenke sich auch glatt zusammenfügen ohne leeren Zwischenraum zwischen Gelenkpfanne und Kopf. Vgl. Burnouf, Lotus, S. 543, Nr. 29.

16, Die Haut des Körpers ist weich, leicht und frei von Schmutz.

Nimm sich dies Körpermul als 8. lakṣaṇa im 大本經 findet (金鎖骨骨節相鈎如金鎖連), so scheint mir das ein Anzeichen mit dafür zu sein, daß die Liste der lakṣaṇa im 大本經 jünger ist als die im Mahāpadānaśūtra. Vgl. auch 19. anuvy. 14.

14. pṛthucārumaṇḍalagātra, doch ohne genaue Entsprechung im einzelnen Anuvy. 518, 25. Dhṛg. 111, 25. Burnouf, Lotus, S. 543, Nr. 30.

anuvy. 15. pariśarṇavyaṅjana entspricht nur teilweise. Mit 文似 wie es der Text bietet, kann ich nichts anfangen. Ich lese dafür 的, wobei ich mich auf das. Tzu tien, s.v. 的 stütze. Auch könnte vielleicht die Bedeutung 差 in Betracht kommen, wenn sie nur sicherer wäre. (vgl. Tzu tien, Kommentar zu der aus dem 三藏法數 entnommenen Stelle). Was 文似 aber eigentlich heißt, ist mir nicht recht klar. Mit der Stelle, die das P. w. y. f. unter diesem Ausdruck anführt, ist nicht weiterzukommen, da seine Bedeutung als Pseudonym, die der Ausdruck an der Stelle hat, selbst unsicherer Deutung ist. Ich vermute, daß in unserem Text die Bedeutung nach

der angegebenen Richtung liegt, weil das 三藏法數 dafür 妙好. 隱處妙好圓滿清淨. Anuvy. 518, 24. Dhṛg. 111, 24. Burnouf, Lotus, S. 540, 21.

anuvy. 16. Ob 度 (tvac) nicht nur Schmutzfehler für 支 (身支 = gātra) ist, muß dahin gestellt bleiben. Dem ersten Teile entspricht gewiß mṛdagātra, die restlichen beiden Glieder sind nicht so sicher zu bestimmen. 青也 entspricht genau vimala. Daß vimala gātra nur aus der Dharmapradīpikā als anuvyañjana zu belegen ist (Burnouf, Lotus, S. 540, Nr. 21) spräche gewiß nicht gegen die Richtigkeit der Gleichung, wir werden weiterhin sehen, daß manche Vorstellung der anuvy. nur aus diesem Werke belegbar ist.

Doch ist auch nicht von der Hand zu weisen, daß auch viśuddhagātra entsprechen könnte. Hielte man dem entgegen, daß schon Burnouf im Lotus, S. 544, anuvy. 32 ausgeführt habe, die Eigenschaft der Glieder, von Schmutz frei zu sein, sei mit mṛstāgātra zu verbinden, daß dies gerade mṛstāgātra von śucigātra unterscheidet, so darf ich dem entgegenhalten, daß Burnouf selbst der Möglichkeit, diesen Einwand zu

- 17) Die Haltung (seines) Körpers ist wahrhaftig heiligvoll, ohne alle Furcht.
- 18) Die Gliedmaßen sind dicht zusammen, wohlgeordnet (?) und wunderbar schön.

erhaben, den Boden entzogen hat, wenn er unter dem Zwang der Kr-  
 heitnisse unter dem 23. anuvyāṅṅa  
 vimalagattā mit zweigetra auf  
 eine Linie stellt. 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 unseres Texts  
 aber paßt viel besser zu suca als  
 zu vīśuddha. Weiterhin kommt  
 derselbe Ausdruck 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 noch  
 unten im 60. anuvyāṅṅa vor (𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓  
 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓), und ich möchte  
 dafür vimala aufpassen, diese  
 meine Verteilung von vīśuddhikund  
 vimala ist, das läßt sich nicht w-  
 gen, willkürlich, höchstens läßt sich  
 dafür geltend machen, daß die  
 indischen Listen, die ich kenne, mit  
 Ausnahme des kalāvastara und der  
 Dharmapradīkā midu, suca und  
 vīśuddha unmittelbar nebenein-  
 der bringen, wie ich es tue. Daß  
 aber für 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 ... 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓  
 + z als Entsprechung anzusetzen sei,  
 ist m. E. ausgeschlossen, schon weil  
 dies lakṣaṇa ist und seine Wieder-  
 gabe unter Nr. 13 unser Liste gefan-  
 den hat. Ich glaube also annehmen  
 zu sollen, daß dem chin. 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓  
 vīśuddha entspricht.

Anmerkung: Der Ausdruck 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓  
 auch in den Nachträgen zum 2.  
 w. y. f., doch glaube ich ihn richtig  
 als Karmachārāga gefaßt zu haben.  
 Der ganze Stil dieser Merkmale hat  
 eine Vorliebe für Doppelausdrücke  
 zur Bezeichnung eines Begriffes.  
 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 ist ein merkwür-  
 diges Chinesisch, doch scheint es nur  
 umwahrnehmlich zu sein, daß 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓  
 für 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 steht. Vgl. anuvyāṅṅa 25.  
 Nach der Übersetzung, die  
 das Rgya tsher rol pa für das  
 24. anuvyāṅṅa des kalāvastara  
 gibt (Burnouf, Lotus, S. 591 Nr. 25),  
 denkt man zunächst daran,  
 unser anuvyāṅṅa mit vīśāgā-  
 tra gleichzusetzen. Doch kann es  
 bedenklich machen, daß dieser  
 Ausdruck nur im kalāvastara zu  
 finden ist. Nun gibt aber das  
 Rgya tsher rol pa als 25. anu-  
 vyāṅṅa: 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 pa mi mīa ta  
 sku. Da 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 und 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓  
 in ihrer Bedeutung zusammenfal-  
 len, dürfen wir in unserem anuvyā-  
 ṅṅa vielleicht aber noch eine Über-  
 setzung von adāgātra erblicken.  
 Burnouf, Lotus, S. 592 Nr. 26. Zu  
 verweisen ist auch auf Zitoutaka

- 19) Die Glieder des Körpers sind ruhig und schlaffen nicht.
- 20) Die Körperform ist leicht und ringsum würdevoll.
- 21) Rings (um ihn) herum leuchtet ständig (und) von selbst der Glanz (seines) Körpers.

368. buddham verahūyātān  
 āhu satbalaḥāyāmanā  
 Nicht anzunehmen ist hier natürlich  
 D. 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓?  
 anuvy. 18. Im ersten Teile ist  
 wohl samāhātāgātra zu er-  
 kennen, das ja auch bedeu-  
 tungsähnlich ist, dessen Glieder dicht  
 aneinanderstoßen, fest wirt-  
 den sind. Vgl. Burnouf, Lotus  
 S. 592 Nr. 28. mit anderer Über-  
 setzung. Die Übersetzung von  
 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 ist unsicher, ich kann  
 die Bedeutung des Ausdrucks  
 bisher nicht feststellen, erfüllt  
 auch in den Nachträgen zum  
 R. y. f. Er findet sich zwar noch  
 einige Male in den anuvyāṅ-  
 ṅa des 2. 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓: Nr. 13  
 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 11 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓, Nr. 13  
 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 1, das  
 Sanskritäquivalent läßt sich daraus  
 nicht ableiten, ebensowenig eine  
 sichere Begriffsklärung. Ich er-  
 schließe den unter allem Vorhalte  
 gegebenen Bedeutungsansatz aus  
 den Angaben bei Conwentz, so als  
 Bedeutung, in der beide Worte zu-  
 sammengehen, 'dispositio' angedeu-

wird (S. 593 und 104: an 3. Aufl.)  
 Eine Identifizierung zu versuchen  
 ist bei der Unsicherheit der Bedeu-  
 tung aussichtslos. 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓  
 schon oben anuvy. 12 mit gleichen  
 Subjekten, steht hier wieder der gleiche  
 Sanskritausdruck dahinter?  
 anuvy. 19. Da im 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓  
 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 unter Nr. 28 das 27. anuvy.  
 des kalāvastara zusammenhängt  
 mit 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 übersetzt ist, so  
 entspricht unserm 19. anuvy. doch  
 jedenfalls auch samāhātāgātra.  
 Burnouf, Lotus, S. 592 Nr. 28  
 anuvy. Nr. 20 Nach dem ho. anuvy.  
 bei de Harlez, Toung-pao 47, S. 37.  
 darf man in unserem 20. anuvy.  
 wohl samāntapāśāḍika suchen. Vgl.  
 auch oben anuvy. zu lakṣaṇa 18.  
 anuvy. 29. Dhyaṅṅa 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓, Nr. 13  
 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 ist gegen de Harlez als ein  
 Begriff zu fassen.  
 anuvy. Nr. 21. Dies anuvyāṅṅa  
 entspricht einem der Ausdrücke,  
 die Burnouf, Lotus, S. 596 unter Nr.  
 38 zusammengestellt hat. Als Stich-  
 wort wähle ich parimāṅṅadalaḥāga-  
 pphāḥavattā. Vgl. oben lakṣaṇa 22.

22) Die Gestalt des Bauches ist gerade, (er ist) weich (und) nicht hervortretend

23) Der Nabel ist tief, rund, wunderbar, rein und ganz außergewöhnlich.

anuvy. 22) Dem ersten Teile unseres anuvyañjana entspricht abhagnakukṣi oder - doch ist dies nur im kalitavistara belegt - ajihmalkukṣi Burnouf, Lotus, S. 598 Nr. 46. My. 518, 35. Dhsg. LXXXIV, 37. Im 方廣大莊嚴經 entspricht 腹相不現: cāpodara des kalitavistara, doch scheint dem chinesischen Ausdrucke eher Kṣāmodara zu entsprechen. Vgl. de Harlez: Foung-pao I, 2 S. 370 Nr. 37. Burnouf, Lotus, S. 648, Nr. 47. Dhsg. LXXXIII, 38. My. 518, 36. Der mittlere Teil unseres anuvyañjana (der Wortlaut stimmt im 三摩法教 völlig mit unserem Texte überein, während das 教乘法教 dafür 三摩腹 bietet) dürfte darauf beruhen, daß die indische Vorlage einen Schreibfehler mṛdu für mṛṣṭa bot, oder daß mṛṣṭa in mṛdu verlesen wurde. Burnouf, Lotus, S. 598 Nr. 45. Dhsg. Nr. 36. My. Nr. 34.

anuvy. 23. Entsprechungen kann ich nur für die beiden ersten Eigenschaften bieten. Die erste Bezeichnung ist gambhīranābhi (My. 518, 37. Dhsg. LXXXIV, 39; Burnouf, Lotus, S. 595, Nr. 34), die zweite ist gewiß, wenn auch unvollkommen, Wiedergabe von

pradaḥsināvarta nābhi (My. Nr. 38, Dhsg. Nr. 40, Burnouf, Lotus, S. 595, Nr. 35.) Steckt in der 3. oder 5. Eigenschaft acchiddanābhi, das Burnouf, Lotus, S. 595, Nr. 35 aus der Dharmapradīpikā anführt? Die Angabe, daß der Nabel rein ist, fehlt in allen mir bekannten indischen Listen. Im 方廣大莊嚴經 findet sich als 37. anuvyañjana 齊淨淨, als welches hier śucyācāra übersetzt. 齊 heißt außer ācāra aber auch nābhi (= 淨). Von den mir bekannten indischen Listen führt nur die Dharmapradīpikā (Burnouf, Lotus, S. 595, Nr. 36) śucyācāra nicht. Soviel ich sehe, hat dies anuvyañjana auch in unserem Texte keine Stätte. Sollte die Wendung, 'der Nabel ist rein' so entstanden sein, daß man 齊淨淨 statt als śucyācāra fälschlich als śucinābhi auffasste? Wie leicht das möglich war, geht daraus hervor, daß die anuvyañjana 34 - 37 des kalitavistara: gambhīranābhi, ajihmānābhi anupūrvanābhi und śucyācāra im 方廣大莊嚴經 mit 齊深齊不偏齊 (sic)

24) Die Tiefe des Nabels ist prächtig, ohne Ein- und Ausbuchtung.

25) Die Haut ist rein, ohne allen Schmutz und (jedem) Flecken.

稱位 und 齊淨淨 übersetzt sind, eine weitere Bestätigung meiner Annahme glaube ich darin finden zu dürfen, daß das 三摩法教 statt der Fassung unseres Textes bietet: 臍深右旋圓妙光澤, wo die letzten beiden Worte śuci noch viel besser entsprechen als 齊淨. Die Annahme, daß das 法集名教經 aus einem Pali-Vorläufer der Dharmapradīpikā übersetzt sei - eine Annahme, die sich auch darauf stützen könnte, daß in beiden Texten dem tatsächlichen Befunde nach śucyācāra fehle - wird für diesen Fall dadurch hinfällig, daß śucinābhi ja auch in der Dharmapradīpikā fehlt nach Hinweis von Burnouf, Lotus, S. 595, Nr. 35. Ob die Verquickung mißverständlicher Ausdrücke im Chinesischen so zu erklären ist, daß der Übersetzer 法護 bereits vorhandene Listen der anuvyañjana benutzte und, ohne sich groß um das Original zu kümmern, einfach an Stelle der Liste, wie das Original sie bot, einsetzte, oder ob im 法集名教經

eine ursprünglichere Liste durch die jetzt vorhandene ersetzt wurde, kann ich nicht feststellen. Habe ich aber recht anzunehmen, daß hier eine Verquickung von Ausdrücken aus Mißverständnis chinesischer Schriftzeichen - und nur innerhalb chinesischer Formulierungen ist das Mißverständnis überhaupt möglich - so würde sich ergeben, daß unsere hier vorliegende Liste keinerlei Quellenwert für das indische Original hat - so weit wenigstens nach der jetzigen Kenntnis der indischen Listen der anuvyañjana ein Urteil möglich ist. Diese Liste wäre rein chinesisches Erzeugnis.

anuvy. Nr. 24. Wörtlich steht im Chinesischen statt Tiefe das Wort für dick. Ich möchte in diesem anuvyañjana eine Wiedergabe von anupūrvanābhi suchen, das allerdings nur aus dem kalitavistara zu belegen ist, vielleicht ist auch an acchiddanābhitā zu denken, das Burnouf, Lotus, S. 595 aus der Dharmapradīpikā belegt. Es könnte hierbei auch die Bedeutung Loch von chidra mit hereinspielen. Das 教乘法教 liest einfach: 臍不出: Der Nabel steht nicht heraus.

- 26) Hand und Fuß sind voll.
- 27) Die Linien der Hand sind nicht unterbrochen.
- 28) Die Lippen sind wie eine Bimbafrucht.
- 29) Der Mund ist nach (seinem) Massen erhoben.

anuvy. Nr. 25. vyapagatālakagātra oder vyapagatacchavidosaṃlākālakāduṣṭasāvara. Mit der Lesart von A, chanda, die Lehmann aufgenommen hat, ist nichts anzufangen. (Kalitavistara 107, 4). Burnouf, Lotus, S. 598. Nr. 48. Woy. 518, 41. Dhsg. LXIV, 43. Ist 𑀩𑀭𑀢𑀺 gleich 𑀩𑀭𑀢𑀺? anuvy. Nr. 26. So unglaublich es auf den ersten Blick aussieht, ist das anuvyañjana wohl sicher ein- allerdings ziemlich verwachsene Übersetzung von tūlasadrāsakumārapāni. Das „Fuß“ zugesetzt ist, hat nichts auf sich. Umgekehrt ist z. B. pāni irrig (Burnouf, Lotus, S. 575, Nr. 32.) zugefügt im 2. lakṣaṇa des Dhsg. Auch fehlt der Fuß in der Fassung dieses anuvyañjana im 𑀩𑀭𑀢𑀺 𑀩𑀭𑀢𑀺 𑀩𑀭𑀢𑀺: 𑀩𑀭𑀢𑀺 𑀩𑀭𑀢𑀺 𑀩𑀭𑀢𑀺 𑀩𑀭𑀢𑀺: Der Handteller ist voll, weich und völlig eben. Das meine Gleichung richtig ist, wird durch die Stellung dieses anuvyañjana zwischen Nr. 25 und 27 wahrscheinlich gemacht. Sie entspricht genau der, die tūlasadrāsakumārapāni in den indischen Listen zwischen dem vorhergehenden und folgendem anuvyañjana inne hat. Vgl. Dhsg. LXIV, 43-45, Woy. 518, 41-43f.

Die Sedantenverbindung ist gewiss die, daß volle Füße auch weich sind weil sie fleischiger sind. Vgl. oben lakṣaṇa 3 und 2, anuvy. 4. Burnouf, Lotus, S. 587. Nr. 13. anuvy. 27. Die Linien der Hand werden in unserem Texte mit dieser einen Angabe abgetan. Am meisten zu entsprechen scheint mir āyatapāṇilekha (Woy. 518, 45. Dhsg. LXIV, 47. Burnouf, Lotus, S. 588 Nr. 16.). In Frage kommen könnte auch anuvāpāṇilekha, das jedoch nur im Kalitavistara als 15. anuvy. belegt ist. Ob dieser eine Ausdruck das letzte Überbleibsel einer ursprünglich größeren Zahl ist - das 𑀩𑀭𑀢𑀺 𑀩𑀭𑀢𑀺 𑀩𑀭𑀢𑀺 ist viel ausführlicher - oder nicht, muß ich dahingestellt sein lassen. Jedenfalls spricht diese Einsilbigkeit unseres anuvyañjana gegenüber der Mehrheit von Eigenschaften, die in den indischen Listen den Linien der Hand zugeschrieben werden, nicht für die Ursprünglichkeit der Anuvyañjanaliste unseres Textes.

anuvy. 28. bimbatribimbosthātā

- 30) Die Form der Zunge ist breit und dünn
- 31) Die Brahmastimme ist tief und weitreichend.

Dhsg. LXIV, 49; Woy. 518, 47 (andere Fassung); Burnouf, Lotus, S. 588 Nr. 17. anuvy. Nr. 29 𑀩𑀭𑀢𑀺 𑀩𑀭𑀢𑀺 kann ich nur noch aus anuvy. 61 und den beiden entsprechenden anuvyañjana des 𑀩𑀭𑀢𑀺 𑀩𑀭𑀢𑀺 nachweisen. Giles übersetzt diesen Ausdruck unter Nr. 7886 mit Stern. Ich kann nicht nachprüfen, ob dieser Ansatz richtig ist, die einzige Stelle, welche das P. w. y. f. zu 𑀩𑀭𑀢𑀺 𑀩𑀭𑀢𑀺 anführt, ermöglicht nicht, die Bedeutung zu bestimmen. Das 61. anuvy. entspricht gewiss sugandhummukhātā, das Burnouf, S. 614 des Lotus, aus der Dharmapradīpikā anführt. Sugandhummukhātā - Burnoufs Konjektur, Lotus, anuvy. 75 ist sicher richtig - „die Eigenschaft, einen duftenden Kopf zu haben“ kommt m. E. als Entsprechung nicht in Frage, weil Burnouf sicherlich Recht hat, diesen Ausdruck mit surabhikā auf eine Stufe zu stellen, diesem surabhikā aber unser 48. anuvy. entspricht. Da für mukha die nächstliegende Bedeutung Mund ist, so glaube ich auch für 𑀩𑀭𑀢𑀺 𑀩𑀭𑀢𑀺 diese Bedeutung annehmen zu sollen. Unser 29. anuvy. ist Niedergabe von nātyāyatavadana,

wozu Burnouf, Lotus, S. 589 Nr. 19. Woy. 518, 46. Dhsg. LXIV, 48 (°vacana). 𑀩𑀭𑀢𑀺 entspricht in buddhistisch-chinesischen Texten zahllose Male pramāṇa. anuvy. Nr. 30. Dieses anuvyañjana ist wörtlich den ersten vier Zeichen von lakṣaṇa 26 unseres Textes gleich. Auf das Stichwort tanu hin sind also die Zungenanuvyañjana der indischen Listen (Dhsg. LXIV, 50-52, Woy. 518, 48-50, de Harlez 50-52, vgl. Burnouf, Lotus, Nr. 14) durch das lakṣaṇa prahātatanujhva ersetzt worden - ein weiterer Beweis, daß unsere Liste der anuvyañjana keinen Quellenwert hat. anuvy. Nr. 31. jīmātāghoṣa. Die Entsprechung wird dadurch gesichert, daß das 𑀩𑀭𑀢𑀺 𑀩𑀭𑀢𑀺 𑀩𑀭𑀢𑀺 an entsprechender Stelle bietet: 發聲威震如雷普聞: seine Stimme flößt, wenn geäußert, Ehrfurcht ein, wie der Donner wird sie ringsum gehört. Weiterhin stimmt die Stellung, die dies und das folgende anuvyañjana zu Nr. 30 einnehmen mit der indischen Abfolge im großen ganzen überein. Burnouf, Lotus, S. 590, Nr. 20. Woy. 518, 51 (gajaganjite°). Dhsg. LXIV, 53 (megha gārijghoṣatā).

32, Die Brahmastimme ist  
33, Die Nase ist hoch, lang

ausgezeichnet und voll.  
und gerade

Da Palladius II, 601<sup>2</sup> für 探遠 als Bedeutung, 'syfoxiu' angibt, Giles, su. 9823, 'far distant, remote', habe ich in meiner Übersetzung hier wie anm. zu lakṣ 24 den Mittelweg eingeschlagen. Beim heutigen Stande der chinesischen Lexikografie und der syntaktischen Durchforschung der Sprache ist sehr oft nicht zu entscheiden, ob ein Doppelausdruck Dvandva, Tatpuruṣa oder Synonymkompositum ist. Hier kann vorläufig nur jahrzehntelange Vertrautheit mit einer bestimmten Literaturgattung helfen, wie ich sie nicht haben kann. Die Eigenschaft, tief zu sein, wird auch im Pali dem Brahmāsvara zugeschrieben, allerdings im lakṣaṇa. Zu finden ist die Stelle bei Burnouf, Lotus, S. 566 lakṣ. 10. anuvy. Nr. 32. Ich möchte in diesem anuvyañjana eine ziemlich nichtssagende Niedergabe von madhura cārumaṅṅsuvaratā erkennen. Nov. § 18, 5b. Dhgr. LXXXV, 54. Burnouf, Lotus, S. 590 Nr. 20. anuvy. Nr. 33. tūṅganāsa Dhgr. LXXXIV, 60. Nov. § 18, 5b. Burnouf, Lotus, S. 600. Nr. 52. Ebenso wie in unserem Texte lautet die Ent-

sprechung im 方慶大莊嚴經 Nr. 53, das 二藏法教 fügt noch bei, daß beide Nasenlöcher unsichtbar sind. (兩竅不現). Auffällig ist, daß śucināsa in unserem Texte keine Entsprechung hat - dieses anuvy. fehlt in den mir bekannten nördlichen Listen nur im Lalitarikāra und der tibetischen Übersetzung dieses Werkes. Auffällig ist auch, daß in de Harlez' Quelle (Tōng pao I, S. 371, Nr. 61) 龔修圖 śucināsa entspricht (vgl. auch Remusat, Ml. As. I, 173). Wenn diese Quelle nur etwas verlässlicher wär. Oder darf man doch an eines jener Königsweitzchen denken, von denen Grünwedel im Wege nach Sambahala, S. 4. eine plumpe Probe gibt und darf sich bei 龔修圖 des Wortes śuci als phonetisch ähnlich erinnern? Ich muß die Frage offen lassen. anuvy. Nr. 34. Nach dem sonstigen sprachlichen Stil der anuvyañjana zu urteilen, glaube ich 方慶 als Karmadhāraya fassen zu müssen geordnet nach der Regel oder dem Gesetz, das für die Ordnung der Zähne eben gilt. 牙, das im nächsten anuvyañjana auftritt, bezeichnet im Gegensatz zu 齒

34, Alle Zähne sind regelrecht geordnet.

35, Alle Eckzähne sind rund und weiß.

die vier Eckzähne. Siehe oben lakṣaṇa 23 und 24.

Ich glaube, daß unser Ausdruck anupārvadamāṣṭra entspricht, wobei allerdings eben damāṣṭra durch danta ersetzt ist. Diese beiden Wörter sind auch in indischen Listen gegeneinander ausgetauscht, dem susukhadātha der Pālisten steht das susukhadanta der Sanskritlakṣaṇa gegenüber.

vgl. Burnouf, Lotus, S. 600 Nr. 51 anuvy. Nr. 35. Es entsprechen vttadamāṣṭra und sukhadamāṣṭra. Burnouf, Lotus, S. 599 Nr. 49 u. S. 611.

Da die Beiworte in den indischen und chinesischen Listen der lakṣaṇa und anuvyañjana ganz verschieden auf danta und damāṣṭra verteilt sind, gebe ich die beifolgende Übersicht. Die lakṣaṇa sind in römischen Zahlen eingesetzt, die anuvyañjana in arabischen. Rgya = Rgya tch'er rol pe, M. P. S = Mahāpadānasutta (D. XIV), L. = Lakṣhaṇasuttanta D. xxi, 1, 2. L<sub>1</sub> = Prosatut xxi, 1, 4ff. L<sub>2</sub> = Verstat xxi, 1, 4ff. Dhpr. = Dharmapradīpikā. A = 法集名教經, B = 法教 C = 教乘法

數 D. = 方慶大莊嚴經  
E = 大本經 (長何舍經 pl. 58)  
F. = 三十一相經 (中何舍經 fol. 63<sup>2</sup>). Unter dem Doppelstrich sind die jeweils hauptsächlich Varianten nachgetragen.

Die indischen Listen zeigen nach Ausweis dieser Tabelle eine weitgehende Übereinstimmung darin, daß sie damāṣṭra den anuvyañjana zuweisen, danta den lakṣaṇa. Aus einer Kleinigkeit scheint mir nun hervorzugehen, daß für die anuvyañjana unseres 法集名教經 keine Paliquelle in Frage kommt - soweit wenigstens nach dem bekannten Gute ein Urteil möglich ist. In der Dharmapradīpikā lautet das 9. anuvyañjana, gajasamānekamata' (Burnouf, Lotus, S. 597, Nr. 39). Hätte 法集 ein solcher Ausdruck vorgelegen, so wäre es unverständlich, wie er das 7. anuvyañjana mit 行步道進如龍象王好 hätte übersetzen können. 龍 setzt nāga voraus, wie es die Sanskritquellen bieten. Gleiches gilt von anuvy. 28, wo 頻婆葉 bimba der Sanskritlisten voraussetzt, während die Dharmapradīpikā dafür rattottāta





- 36, Schwarz und Weiss des Auges sind klar unterschieden.
- 37, Die Augen gleichen den Blättern einer blauen Lotusblüte.
- 38, Die Wimpern sind dicht und nicht weiss.
- 39, Beide Brauen sind lang und weich.
- 40, Beide Brauen sind von der Farbe braunroten vaidūrya.

der ganzen Texte möglich.  
anuvy. 36. schwarz ist im Chinesisch dasselbe Wort 黑, das ich sonst mit blau übersetze. 黑 目 = Auge, vgl. oben laks. 29. Hier wird die Bedeutung dadurch gesichert, daß es bei de Harlez, anuvy. 65, dafür heißt: 目黑 白 分 明. Die Übersetzung von 分明 gebe ich nach Palladius I, 400<sup>2</sup>. Nach der tibetischen Übersetzung des 6. laks. des Lalitavistara (bei Foucaux II, 107) könnte man vielleicht meinen, unser anuvyanjana sei mit abhineta gleichzusetzen. Das ist aber nach der Stellung, die unser 36. zum 37. einnimmt, ganz unwahrscheinlich. Danach ist vielmehr anzunehmen, daß aus dem Ausdrucke sitāsita kamala dala nayana die ersten zwei Wörter verselbständigt wurden und zwar irrtümlich, da sich sitāsita in den indischen Listen stets mit kamala dala nayana verbunden findet. Auch dies anuvy. dürfte kaum in der Vorlage gestanden haben.

anuvy. Nr. 37 Kamaladalanayana. Burnouf, Lotus, S. 601, Nr. 58. Dhsg. LXIII,

64. Mvy. 518, 63.  
anuvy. Nr. 38 citapakṣmatā. Woher der Zusatz asita, der interlinear übersetzt ist, stammt, kann ich nicht angeben. laks. 5. der Mvy. nilanetra-gopakṣmā kommt kaum in Frage, spielt asitabhṛū herein, das im Lalitavistara als anuvy. 62 belegt ist<sup>1</sup>.

Mvy. 518, 62. Burnouf, Lotus, S. 612.  
anuvy. Nr. 39. āyatabhṛū + ślakṣṇabhṛū. Dhsg. LXIII, 65. Mvy. 518, 64 u. 65. Burn. Lotus. S. 602. Nr. 63.

anuvy. Nr. 40. 靑, das ich oben mit purpurn übersetzt habe, fasse ich hier als braunrot (pingula) nach Farbe: Die indischen Mineralien, v. 144.

Zu 靑 靑 ist zu vergleichen: Friedrich Hirth: China and the Roman Orient S. 228 ff. Alles, was Hirth anführt, deutet auf Indien als Ursprungsland von Stoff und Name, denn belor, bolor ist aller Wahrscheinlichkeit nach selbst Lehnwort aus vaidūrya. d und l wechseln auch im Indischen. Mir scheint die Sache so zu sein, daß 靑 靑 zunächst das Mineral bezeichnet, das die Indier vaidūrya nannten, und

- 41, Beide Brauen sind höchlich blinkend und glänzend
- 42, Die Ohren sind dick und entsprechen einander, die Ohrkläppchen sind vollendet.
- 43, Beide Ohren sind gleich
- 44, Die äußere Erscheinung ist breit und groß, alle Wesen ehren und lieben ihn.

wenn der Ausdruck überhaupt Glas bedeutet (vgl. sauser, Jade, S. 112) - er vom Mineral darauf übertragen wurde. Vgl. außer sauser, Jade, S. 109 ff. auch Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultur-einfluss. S. 60.

Da das 62. anuvy. des Lalitavistara im 方廣大莊嚴經 mit 眉色靑 靑 übersetzt ist, so dürfen wir wohl auch in unserem 40. anuvy. eine Niedergabe von asitabhṛū suchen, das ich allerdings nur aus dem Lalitavistara belegen kann. Zu 靑 vgl. auch Anhang, anm. 39.

Burnouf, Lotus, S. 602, Nr. 63.

anuvy. Nr. 41 Als Entsprechungen sind wohl 'suklabhṛūkatā und susnigdhabhṛūkatā anzusetzen. Dhsg. LXIII, 66 u. 67. Mvy. 518, 67 (snigdha). Burnouf, Lotus, S. 602, Nr. 60 u. 63. 'sukla wäre als 'hell' gefaßt. Burnouf, der es mit "weiss" übersetzt, hält es für verschrieben aus ślakṣṇa. Das müßte allerdings ein sehr alter Schreibfehler sein. Das 三 眉 法 靑 bietet: 靑 眉 高 麗 猶 如 牛 月: beide Brauen sind

höchlich glänzend, sie gleichen dem Halbmond. Vgl. dazu laks. 30.

anuvy. Nr. 42. pināyutakarna. Mvy. 518, 68. Burnouf, Lotus, S. 612. Ich danke Herrn Prof. Conrady den Hinweis, daß 耳 厚 修 長 輪 滿 成 珠 耳 厚 修 長 輪 滿 成 珠: das Herabhängende des Ohres". Vgl. auch Hemeling: English-Chinese Dictionary s.v. lobe. Das 耳 厚 修 長 輪 滿 成 珠 lautet mehr in Übereinstimmung mit dem indischen Wortlaut: 耳 厚 修 長 輪 滿 成 珠: Das Ohr ist dick und lang, das Ohrkläppchen vollendet. Vgl. bes. Haravastu, II, 306, 8

anuvy. 43 samakarna. Dhsg. LXIII, Nr. 64. Mvy. 518, 69. Burnouf, Lotus, S. 613

anuvy. 44. Ich möchte vermuten, daß dies anuvyanjana mit anupahatakrusta auf eine Linie zu stellen sei. Es scheint mir dabei, daß 廣 大 eine Umsetzung von anupahata sein könnte, insofern ein Körper, der von Übeln und Schäden frei ist, eben breit und groß ist. Wenigstens scheint mir der Burnoufschen Übersetzung dieses anuvyanjana: il est a l'abri de l'injure

45, Die Stirne ist breit und eben.

46, Die obere Hälfte der Körperteile ist ohne gleichen.

et du blâme die vorzuziehen zu sein, die er selbst S. 603 gibt: "ê sans aucun défaut". Meine Identifikation kann jedoch schon deshalb nicht als gesichert gelten, weil anupahatakruṣṭa nur im kalitavistara zu belegen ist (anuvy. Nr. 68). Die Übersetzung dieses anuvyāṅjana im 方廣大莊嚴經 lautet (Nr. 68) 身不缺憾無所讚殊: Der Körper ist durch Fehler nicht verkleinert, es gibt nichts zutadeln oder für schlecht zu befinden. Als 26. anuvyāṅjana bietet die angeführte Übersetzung des kalitavistara 身無缺憾, welcher Ausdruck hier allerdings adinagātra (vgl. oben anuvy. 17) entspricht.

Burnouf, Lotus, S. 603 Nr. 67.

anuvy. Nr. 45. pṛthulalāṭa und samalalāṭa. Samalalāṭa kann ich aus indischen Listen nur als lakṣaṇa nachweisen, als welches es oben in unserem Texte fehlt. Statt pṛthulā kann auch vipulā als Entsprechung anzunehmen sein, doch ist vipulalāṭa ebenfalls nur als lakṣaṇa belegbar. Das dritte lakṣaṇa des kalitavistara: samavipulalāṭa wird im 方廣大莊嚴經 übersetzt mit: 額廣平正, also einem Ausdruck,

der unserem 45. anuvy. wörtlich gleicht. Doch ermöglicht dies Keinen sich einen Rückschluss auf den entsprechenden indischen Ausdruck, denn in derselben Übersetzung des kalitavistara steht als 7i. anuvyāṅjana 額廣平正 - dem 3. lakṣaṇa völlig gleich - nur entspricht diesmal im kalitavistara samgata mukhalāṭa

pṛthulalāṭa Dhgr. 131, 72. Moy. 518, 72

samalalāṭa Dhgr. fehlt. Moy. 517, 2

Burnouf, Lotus, S. 578 Nr. 3 und S. 613. Nr. 70.

anuvy. Nr. 46. In diesem 46. anuvy. dürfen wir doch wohl eine Übersetzung von supariṣṭṛnottamāṅga suchen.

Die Stellung, welche unser 46. anuvyāṅjana zwischen Nr. 45 und 47 einnimmt, spricht auch dafür, denn sie entspricht genau dem Platze, den supariṣṭṛnottamāṅga in den indischen Listen einnimmt. Ich verhehle mir nicht, daß der Systemzwang in dergleichen Übersetzungen nicht viel tragfähiger ist als eine Eisdecke im Vorfrühling - aber abtasten kann und muß man sie doch. Das 方廣大莊嚴經 (= kalitavistara, anuvy. 2) übersetzt den indischen Ausdruck: 頭頂圓滿: "Der Scheitel ist vollendet"; das 三藏法教: 身分殊勝上下身等. Die

47, Die Kopffhaare sind lang, dicht und purpurblau.

48, Die Kopffhaare sind duftend und rein.

49, Die Kopffhaare sind nicht durcheinander gemengt.

50, Die Kopffhaare fallen unabgenommen herab.

51, Die Kopffhaare sind glänzend glatt, Staub und Schmutz haften nicht (daran)

Körperteile sind höchst edel, oben und unten völlig gleich. Daß de Harlez' Quelle hier fehlerhaft ist, hat schon lange Burnouf, Lotus, S. 605 Nr. 7i bei der Besprechung der Rāmusakheṇ Übersetzung dieses Schönheitsmerkmals festgestellt. Die Entsprechung für 髮色紺黑 ist vielmehr sunīlakṣa, das bei Burnouf, Lotus, S. 604 anuvy. 72 aus der Dharmapradīpikā belegt ist oder asitakṣa, wie es der kalitavistara bietet.

Moy. 518, 73. Dhgr. 131, 73. Burnouf, Lotus, S. 605 Nr. 7i

anuvy. Nr. 47. Der mittlere Teil des Prädikats setzt citakṣa oder sahitakṣa voraus, oder wie die gleichwertigen Ausdrücke sonst noch heißen. Zu citakṣa vgl. Moy. 518, 75. Burnouf, Lotus, S. 605 Nr. 74.

Der letzte Teil entspricht sunīlakṣa oder asitakṣa, Belege stehen in der vorausgehenden Anmerkung.

Der erste Teil ist einigermaßen auffällig für einen Bud-

dha. Ich kann Keinen indischen Ausdruck mit einiger Sicherheit als Entsprechung nachweisen.

anuvy. Nr. 48 Es entspricht sicher surabhikṣa, wie die Übersetzungen dieses Ausdruckes im 方廣大莊嚴經, anuvy. Nr. 76 (= kalitavistara, Nr. 75) darstellen.

Moy. 518, 1. Burnouf, Lotus, S. 606 Nr. 75.

anuvy. Nr. 49. asamulitakṣa oder gleichwertiger Ausdruck. Moy. 518, 77 Burnouf, Lotus, S. 606, Nr. 77.

anuvy. Nr. 50. 槓 des Schanghaier Textes ist Druckfehler für 槓, das seinerseits für 槓 steht, wie die Pekingener Kulturngalerie samt der japanischen List. 3m = 額法教 lautet dieses anuvyāṅjana: 首髮堅固永無斷落. Meine Übersetzung faßt 槓 als alpha privativum, für welche Verwendungart sich aus unserem Texte Belege beibringen lassen, ich verweise nur auf das vorhergehende anuvyāṅjana 槓交雜 asamulitā oder 槓 asamulitā. Entsprechend wäre die Stelle aus dem 三藏法教 zu übersetzen: "Die Kopffhaare sind

52, Die Körperteile sind gedrungen, verglichen sich (denm) Nārāyaṇas

53, Die Glieder des Körpers sind dem Umfange nach gerade recht.

fest, immer ohne Abschneiden fallen sie herab" d.h. wohl, sie sind so fest, daß ihnen ein Schermesser nichts vermag, daß sie von selbst abfallen, müssen, wenn sie vorschrittsmäßiger Länge bleiben sollen. Man denkt hierbei an Fälle, wo berichtet wird, wie einem Manne, dem Buddha ordiniert, von selbst die Haare schwinden.

Fasste man - und die Stelle aus dem 三藏法教 legt dies nahe - prädikatio, so würde das den Sinn doch nicht ändern.

Eine Entsprechung kann ich nicht namhaft machen

anuvy. Nr. 51. Nach der Liste bei de Harlez, Toung pao I, 2. S. 372, Nr. 18 wäre unser Ausdruck mit aparusaḥeḥa gleichzusetzen. (Dhsg. ~~h~~, 78. Avy. 518, 78, Burnouf, Lotus, S. 606, Nr. 76) Nach dem Ausdrucke 光 質 wäre es aber auch möglich, snigdhaḥeḥa als Entsprechung anzusetzen, denn die Eigenschaft, keinen Staub festzuhalten, paßt ebenso zu glattem wie zu nicht rauhem Haare. Allerdings ist snigdhaḥeḥa nur aus der Dharmapradīpikā belegt (Burnouf, Lotus, S. 607, Nr. 78)

anuvy. Nr. 52 Ich bin geneigt, dieses Anuvy. mit Mahāvastu I, 305, 20 zusammenzustellen: Nārāyaṇasamghatana (īdrśā yādrśo bhāvān), was doch kaum etwas anderes heißen kann als: wie du hasten diese die Gedrungenheit des Nārāyaṇa. Die Bedeutung von Klass.-sansk. samghatana kommt gar nicht in Frage.

Das 三藏法教 bietet: 身分堅實逾那羅延: Die Körperteile sind fest (oder stark), sie überrreffen (die) Nārāyaṇas. Nicht recht verständlich ist mir die Glosse dazu: 梵語那羅延華言金剛 謂堅固也: Das indische Wort na-lo-yen ist chinesisches 金剛, d.h. fest (oder stark). Nārāyaṇa hat jedenfalls im Indischen diese Bedeutung nicht, doch vgl. Weber, Fragm. 319b wo vajra im entsprechender Verbindung steht. Erinnern wir uns, daß susam-

hatagātra uns bereits im 18. anuvyāṇa unseres Textes begegnete - an dieser Stelle sprach der Systemzwang für die Richtigkeit der Identifikation - so haben wir in unserem 52. anuvyāṇa einen deutlichen Hinweis, daß diese Liste der anuvyāṇas sekundäre Kompilation ist, beide Ausdrücke sind der

54, Alle Öffnungen sind rein.

55, Die Glieder des Körpers sind ohne gleichen.

anuvy. Nr. 55. Es dürfte sicher sein, daß unser anuvyāṇa 身體廣大諸道好 mit dem 25. bei de Harlez 身體狹相稱 auf eine Linie zu stellen ist. Leider steht es auch fest, daß es falsch ist, wenn diese Quelle den Ausdruck mit samakrama gleichsetzt. Daß hier ein Versehen vorliegt, erhellt aus der Liste bei Remusat, Mil. As. Bd. I, der den chinesischen Ausdruck für pṛthucārumandalagātra mit corporis latitudo vel angustia visu laudabilis übersetzt, worin vielleicht mit Ausnahme der beiden letzten Zeichen - 身體狹相稱 erkennen.

Indessen ist es mir doch noch recht fraglich, ob danach unser 55. anuvyāṇa mit pṛthucārumandala zu identifizieren ist - ich verweise zu diesem Ausdrucke übrigens auf Burnouf, Lotus, S. 593 Nr. 30. Denn wir müßten dann in diesem anuvyāṇa eine Niederholung des 11. sehen. Daß dies der Fall sei, möchte ich ohne Not nicht annehmen, solange sich noch irgend ein anderer Ausweg bietet. Wenn man 相稱 sieht, denkt man zunächst an anupūva.

Das kommt einem auch bei 諸道 wieder in den Sinn, wenn man sich entsinnt, daß 手 支 諸 道 anupūvapāṇīkṛṣṭha entspricht, 眉 諸 漸 細 anupūvabhṛū (方 廣 大 莊 嚴 經 anuvy. 7, 63 = Kalitavistara anuvy. 15, 64). Ich hätte dafür, unser Ausdruck sei mit anupūvonnatagātra gleichzusetzen, wenn nicht dem Worte, so doch der Sache nach. Bestärkt in meiner Annahme fühle ich mich dadurch, daß auch im Mahāvastu in unmittelbarer Nachbarschaft von Nārāyaṇasamghatana ein Ausdruck mit anupūva steht. (II, 305, 19 phāṇīkopamāṃsabāhā anupūvamanduhāṭa). Beide Eigenschaften aber - anupūvonnata, regelrecht gewölbt und anupūvamanāḍhata, regelrecht nicht vorstehend (nämlich das eine Glied über das andere) - kommen auf dasselbe heraus. Im 方 廣 大 莊 嚴 經 entspricht anupūvonnatagātra 身 漸 細 道: der Körper ist gerade, wobei er sich von Stufe zu Stufe verjüngt. Dem 33. anuvy. des kufmannschen Textes anupūvavātra entspricht im chinesischen Texte nichts, denn 身 諸 嚴 (anuvy. 38) = vśabhasamsamānāprāḍīkṛṣṭha.

Vgl. Burnouf, Lotus, S. 592. Nr. 27. anuparva in kufmanns Text ist Druckfehler.

- 56, Alle Betrachtenden können sich nicht satt sehen.
- 57, Das Gesicht ist wie der Vollmond.
- 58, Er wendet nur das Gesicht zu, nicht den Rücken.
- 59, Das Ausschauen des Gesichts ist heiter.
- 60, Die Glieder des Körpers sind ohne Schmutz.
- 61, Der Mund duftet immer.
- 62, Die Haarporen duften immer.
- 63, Das Haupt ist wie eine Madanafrucht).
- 64, Die Körperhäutchen glänzen wie die Halsfedern des Pfauens.

anuvy. Nr. 54. Entsprechung?

anuvy. Nr. 55. Als Entsprechung weis ich nur aus den tathāgātamāhātmyā-nāmāni der Mvy. 519 Nr. 43 anzuführen: apratisamaḥ kāyona. Im 三藏法數 lautet dieses anuvyāñjana: 身力充美無與等者: die Körperkraft ist ganz wunderbar, es gibt Keinen, der mit ihm zu vergleichen wäre.

anuvy. Nr. 56. Wörtlichst: alle Betrachtenden haben kein Genüge, keine Sättigung. Auch hierfür weis ich nur aus den tathāgātamāhātmyā-nāmāni der Mvy. 519 Nr. 30 als Parallele anzuführen: apratikālo darśanena.

Vgl. auch D. 22, 2, ii, piyadassano hoti bahuno janassa. 有廣大莊嚴經 anuvy. 61 見者皆生喜: Die ihn sehen, werden alle erfreut. (fehlt im Lalitavistara). Im 三藏法數 heisst es: 身相嚴好衆所樂觀: Die Körperform ist von Achtung gebietender Schönheit, die zu

sehen sich alle freuen. Im Wortlaut mehr zu unserem 56. anuvyāñjana stimmt das 44. des 三藏法數: 容儀端麗見者無厭 "seine äussere Erscheinung ist feierlich, die ihn sehen, werden seiner nicht überdrüssig." Doch entspricht hier anupahatakrūṣṭa

anuvy. Nr. 57. leider kann ich nur wieder, wie bei lakṣaṇa 30. verweisen auf Divyāvadāna 364, 24: paripūrṇabāhārīka-saṃnyavaktro oder auf Mahāvastu II, 306, 19 mahānalām cāthū mukham candro vā pūrṇamāsige.

anuvy. Nr. 58. Vgl. Piles, sv. 8774. Entsprechung?

anuvy. Nr. 59. Auch hier kann ich nur verweisen auf das Divyāvadāna, wo z. B. 226, 27. 390, 29 (von einem Buddha an erster Stelle, an zweiter von einem Bodhisattva, dem nachmaligen Śākyamuni) asecanaka darśana gebraucht wird. Weniger deckend erscheint mir asecanako rūpena Mvy. 519, 42.

anuvy. Nr. 60: vimalagātra. Vgl. anm zu anuvy.

- 65, Die Brahmastimme entspricht den Massen, ist der Vernunft angemessen, ohne Artum (oder Fehler).
- 66, Dem Scheitelknochen, den bekommt kein Mensch zu sehen.
- 67, Finger und Zehen sind verbunden, sie gleichen rotem Kupfer.
- 68, Wenn er geht, ist er von der Erde vier Finger (breit) entfernt, (und doch) kann er die Abdrücke erscheinen lassen.
- 69, Er steht sich selbst bei, erwartet nicht Schutz von anderen.
- 70, Die bösen Herzen werden erfreut, die Furchtsamen werden beruhigt.

vy. 16.

anuvy. Nr. 61. sugandhamukhatā, belegt aus der Dharmapradīpikā von Burnouf, Lotus, S. 614. Nr. 70 Vgl. anm. zu anuvy. 29.

anuvy. Nr. 62. Die indische Entsprechung muß etwa surabhi-(oder sugandha-)romakūpa sein, doch kann ich nichts dergleichen belegen.

anuvy. Nr. 63. Daß es sich um die Frucht handelt, erhellt aus dem 數乘法數, anuvy. 47. (cp. 40 fol. 2235) 頭如摩訶那果 末 ist natürlich Druckfehler für 末.

Entsprechung?

anuvy. Nr. 64. Nach der tibetischen Übersetzung des 2. lakṣaṇa des Lalitavistara (Rgya tcher rol pa I, S. 47, II, S. 107) dürfen wir bei unserem 64. anuvy. an bhinnāñjanasādṛśenīlaroma denken, das Burnouf aus der Dharmapradīpikā als anuvyāñjana bezieht. (Lotus, S. 614, Nr. 67). Vgl. auch Lotus, S. 560 Nr. 2 und oben lakṣaṇa 12.

anuvy. 65. Das = 藏法數 liest: 法乘國樹隨機普應. Die Stimme des Gesetzes (dharma) wird rund um klar verstanden, (sicist) den Notum (oder der Selbigenheit) gemäß, allerorts angemessen.

Es erscheint mir sicher, daß es sich hierbei um Teile der Eigenschaften handelt, die dem atthāngasamānāgata ghoṣa des Erhabenen zukommen (Burnouf, Lotus, S. 566 zitiert den Teil aus der Dharmapradīpikā, vgl. auch Mahāvastu, II, 306, 9f). Es scheinen mir zu entsprechen für den zweiten und dritten Teil des Prädikates: ajñeyā sarva-prāṇinām und satyā (Mahāvastu c. 10. für den ersten Teil scheint mir im Frage zu kommen: yathāparisaṃkhyo pana so Bhagavā sareṇa viñāṣapeti nāvissa bahiddhā parisāyam ghoṣo niccharati. Vgl. oben lakṣaṇa 27.

anuvy. Nr. 66. Entsprechung?. Parallel sind vielleicht Stellen wie Mahāvastu II, 307, 5 (uṣṇāsābīrā te natthā idrā

- 71, Die Stimme ist ergötzlich gemäß dem Geiste aller Wesen.
- 72, Der Art der Wesen gemäß ist der Ton seiner Rede eine Freude des Geistes.
- 73, In einer Stimme verkündet er das Gesetz, (seiner) Art gemäß versteht es jeder.
- 74, Der Reihe nach verkündet er das Gesetz, (dabei) muß ein entsprechender Grund vorhanden sein.
- 75, Er betrachtet alle Wesen ohne Haß und Liebe.

yādṛśo bhavām) anullōkitāmū-  
 dhāni surehi asurehi ca. ||  
anuvy. Nr. 67. Wenn auch statt des Kupfers der Lack steht, so sind doch Stellen zu vergleichen wie Mahāvastu I, 304, inf. ... jālvonaddhā ... caranā ... lākṣārasaprasakāvaṇā. Den Vergleich mit dem Kupfer habe ich nur bei nakha gefunden. Dieses anuvyañjana weist die vorliegende chinesische Liste wiederum deutlich als Kompilation aus. Dafs es sich hier wirklich wieder um das Netz zwischen Fingern und Zehen handelt, wird durch die Fassung des 三藏法數 über allen Zweifel erhaben. Vgl. auch J. R. A. S. 1875, S. 86a. anuvy. Nr. 68: Das 三藏法數 liest 行不履地去地四指而地現印文: „Beim Gehen betritt er die Erde nicht, ist von der Erde vier Finger (breit) entfernt und doch sind auf der Erde die Abdrücke sichtbar (wörtlich: und doch läßt er da- bei auf der Erde die Abdrücke erscheinen).“

印文 kann ich als Kompositum sonst nicht belegen, doch dürfte es gleich 文印 sein (eingedrückte Zeichen = Zeicheneindrücke).  
 Entsprechung?  
anuvy. Nr. 69. Wohl ekhāraṅka Mvy. 519, 78. Das 三藏法數 fügt bei, dafs er sich durch reḍhi (神力) schützt.  
anuvy. Nr. 70. Dies anuvyañjana bezieht sich, soweit ich sehe, auf die Wirkung von Buddhas Stimme, doch kann ich keine sichere Entsprechung finden. Die Übersetzung, welche das 為度大莊嚴經 von Lalitavistara S. 440, erster Abschnitt, gibt, trägt zur Aufhellung nichts bei. Das 三藏法數 bietet: 威德遠震善類悅聞魔外懼伏: seine erhabene Tugend donnert weithin, die Gutgearteten hören (es) erfaut, Māra und die Helfer verbergen sich furchtsam. 外 fasse ich als 外道. Entspricht hṛdeya-samtustikharī (Mvy. 520, 19)?  
anuvy. Nr. 71. cittodbhāraṇī (?), Mvy. 529, 18. Lalitavistara: 440, 6. Das 三藏法數

- 76, Der Grundsatz: vorher zu prüfen, hernach zu handeln ist voll ausgebildet.
- 77, Man kann nicht alle die Kennzeichen (lakṣana) und Merkmale (anuvyañjana) betrachten.
- 78, Der Scheitelsknochen ist fest.
- 79, Die Gesichtszüge altern nicht.
- 80, Auf Hand, Fuß und Brust hat er das Glückszichen des Nandyāvarta.

bietet: 音聲和雅悅可愛  
 心: „Die Stimme ist angenehm, erfreulich(?) für aller Herzen.“  
anuvy. Nr. 72. Das 三藏法數 bietet an entsprechender Stelle: 觀機深隨類設法: „Er prüft die Umstände Tiefe, (ihrer) Art gemäß verkündet er das Gesetz.“  
 Entsprechung?  
anuvy. 73 Vgl. Apostelgeschichte 2. v. 6. Im 三藏法數 heißt es: 一言演說隨類得解: „In einer Stimme predigt er das Gesetz, (seiner) Art gemäß erlangt man Verständnis.“  
 Entsprechung?  
anuvy. Nr. 74. Das 三藏法數 hat 次第設法各隨機緣: „Der Reihe nach verkündet er das Gesetz, jedesmal den Umständen und dem Grunde gemäß.“ Entsprechung? Ist an anupubbikathā zu denken?  
anuvy. Nr. 75. sarvasattvasama cittaḥ Mvy. 530, 28. vgl. Lalitavistara S. 829. 三藏法數: 等觀有情寔親平等: „In gleicher Weise be-

trachtet er die Wesen, Feind und Freund sind (ihm) gleich.“  
anuvy. Nr. 76 Entsprechung?  
 三藏法數: 所為先觀後作各赴機宜: „was man nennt: vorher prüfen, nachher handeln - jedes kommt den Umständen angemessen.“  
anuvy. Nr. 77. Entsprechung?  
 Ohne wesentlichen Unterschied im 三藏法數.  
anuvy. Nr. 78. Das 三藏法數 fügt zu, dafs er im zu Ende gehen den Kalpa nicht zerstört wird (窮劫不壞).  
 Entsprechung?  
anuvy. Nr. 79. Nach längerer Zeit begegnet uns wieder ein echtes anuvyañjana: sukumāragatratā. Vgl. Burmouf, Lotus, S. 611. Dhgr. LXXXV, 28. Mvy. 518, 27.  
anuvy. Nr. 80 Freie Niedergabe von (brīvatsasvastika) nandyāvartalakṣitapāṇipādātā. Burmouf, Lotus, S. 608, Nr. 80; Dhgr. LXXXV, 89. Mvy. 518, 80.

XLII, cakravartinām sapta ratnāni

- 1) suvarnacakraratnam 2, hestiratnam 3, aśvaratnam
- 4, maniratnam 5, strīratnam 6, pariṇāyakaratan
- 7) gr̥hapatiratnam<sup>29</sup>

XLIII, lokasyāstau dharmāḥ

- 1) lābhah 2, alābhah 3, ayaśah 4, nindā 5, yaśah
- 6) prasamsā 7, duḥkham 8, sukhām

XLIV, trayo 'dhyānaḥ

- 1, ātīto 'dhyā 2, anāgato 'dhyā 3, pratyutpanno 'dhyā

XLV, catvārah Kalpāḥ<sup>31</sup>

- 1) mahākālpah 2, antarākālpah 3, śūnyakālpah
- 4) bhādrakālpah

XLVI, catvāri yugāni<sup>32</sup>

- 1) Kṛtayugam 2, tretāyugam 3, dvāparayugam
- 4) Kaliyugam

Dass die Brust mit derartigen Symbolen geschmückt ist, kann ich zwar in der literarischen Überlieferung Indiens nicht belegen, doch trägt der zukünftige Buddha - wenn auch kein Nandiyāvarta - so doch ein Śrīvatsa auf der Brust bei Stein-  
 stücker: Südbuddhistische Studien I, Abb. 13. Anm. <sup>122</sup> a. a. O. S. 87 darf hiernach berichtigt werden. Vgl. auch Hüttemann: Baseler Archiv. II, S. 72. 74. 76.

29) Zur Übersetzung von gr̥hapati mit 主 窟 vgl. Rhys Davids: S. B. E. XXXV, 59 anni, Buddhist Suttas S. 257.

30) Ob ayaśah mit mindā ein-  
 seits und yaśah mit prasamsā  
 andererseits nicht die Stelle zu tau-

sehen haben, muß ich dahin ge-  
 stellt bleiben lassen. Ich kann diese  
 Begriffsgruppe sonst noch nicht in  
 chinesischen Texten nachweisen. Bei  
 meiner Gleichsetzung gehe ich da-  
 von aus, daß in den indischen  
 Listen yaśah und ayaśah immer  
 hin vor nindā und prasamsā  
 stehen, so verschieden auch sonst  
 die Reihenfolge ist.

31) Nr. 3 ist mangelhaft übersetzt  
 mit 散 地 劫, die śūnyakālpam  
 eine Weltperiode bezeichnet, in der  
 kein Buddha auftritt, nicht aber  
 eine, in der die Erde zerstoben ist  
 (samvartasthāyin). Die ist zwar auch  
 leer, aber in sehr anderer Hinsicht.  
 Kann man hier wenigstens noch

XLIX, dvau dharmau

- 1) samudaya dharmah 2, nirodha dharmah
- 4) catvāro yonayah

- 1) jarāyujah 2, andajah 3, samivedajah 4, upapādukah
- LI, pañca Kaśāyāḥ

- 1) Kalpakaśāyuh 2, dr̥stikaśāyāḥ 3, kleśakaśāyāḥ 4, sattvakaśā-  
 yah 5) āyuhkaśāyāḥ

LII, catvāro mārāḥ

- 1) kleśamārāḥ 2, deva(putra)mārāḥ 3, skandhamārāḥ
- 4) maraṇāmārāḥ

LIII, ṣaḍgatayah

- 1) jalevagatih 2, manusyagatih 3, asuragatih 4, tiryaggyoni-  
 gatih 5) prtagatih 6) narakagatih

dem Gedanken nachkommen, so ist mir das bei Nr. 2 (教 劫) nicht möglich. Doch halte ich es für unbedenklich, antarākālpā dafür anzusetzen, weil dies Wort in gleicher Zusammenhänge auch Dhgr. LXXXVII steht. (Vgl. auch Hvy. S. 253). Wörtlich übersetzt heißt das Chinesische: das Kalpa des Nicht-mit-der-Hand-Er-greifens, oder: das nicht festgehaltene Kalpa. Bis zur Klärung bleibt meine Identifikation unsicher. Im 教 乘 法 教 und im 一 劫 法 教 habe ich nichts Entsprechendes finden können, noch auch im 佛 教 字 典 von Koshi-ma Sekihō (兒 嶋 碩 風) oder dem 諸 乘 法 教 (佛 學 二 書 fasc. 1)

32) Kasawara, Dhgr. S. 75. Nr. LII übersetzt IV 世 mit caturloka. De Harlez' Study

setzung (Fung pao I, 8 S. 136 Nr. 79) kann ich nicht beipflichten, da drei nicht gleich vier ist. Dass es sich bei dem IV 世 um die vier yuga handelt scheint mir schon deshalb sicher, weil auch im Dhgr. und in der Hvy. S. 253 auf die Kalpa die yuga folgen oder mit ihnen zusammen genannt werden. Die chinesischen Ausdrücke dürften so zustande gekommen sein, daß die aus dem Saddharmapīṇḍarīka. bekannten dharmakāla: saddher-makāla, saddharmapratiśūpātāla und saddharmakāśayāntakāla mit dem tretā-, dvāpara- und Kali-yuga verknüpft wurden, und so die Ausdrücke 正 (sat), 劫 (pratiśūpa) und 末 (anta) in die Benennung der yuga gekommen sind. Einem unmittelbaren Beweis dafür dürfen

LIV, aṣṭau śītanarakāḥ<sup>33</sup>

- 1, arbudanarakāḥ 2, nirarbudanarakāḥ 3, hūhuvanarakāḥ
- 4, haḥavanarakāḥ 5, atātanarakāḥ 6, utpalanarakāḥ
- 7, padmanarakāḥ 8, mahāpadmanarakāḥ

LIV, aṣṭāv uṣṇanarakāḥ

- 1, samjīvanarakāḥ 2, Kālasūtranarakāḥ 3, saṃghātanarakāḥ
- 4, rauravanarakāḥ 5, mahārauravanarakāḥ 6, tapananarakāḥ
- 7, pratāpananarakāḥ 8, avicinarakāḥ

LVI, catvāro mahādviṇṇāḥ

- 1, [daksina] jambudvīpāḥ 2, aparagodānīyāḥ
  - 3, uttarakurūḥ 4, pūrvavidehāḥ
- Jeder (große dvīpa) hat fünfhundert kleine dvīpa als Anhang.  
Weiter gibt es

LVII, dvau cakravādau

- 1, cakravādāḥ 2, mahācakravādāḥ

LVIII, sapta kulācalāḥ<sup>34</sup>

- 1, yugandharāḥ 2, iśādharāḥ (sic) 3, khadirakāḥ 4, sudarśanāḥ
- 5, abvakarnāḥ 6, vinatakāḥ 7, nemindharāḥ

wir darin erkennen, daß Kaliyuga von Kāraṇḍavyūha (ed. Satya Brata Sam-  
srami, Calcutta, 1873) S. 15, 5 im 佛說  
大乘莊嚴寶王經 fol. 17<sup>2</sup>, 20  
末法世 übersetzt wird. Nach oben  
hin ist die Zeit des Heiligen 佛 an-  
gesetzt worden. Woher dies stammt,  
weiß ich nicht, doch vgl. Kurfel: Die  
Kosmographie der Inder, S. 91. Übrigens  
findet sich eine ähnliche Begriffver-  
quickung bei Ma tuan lin nach Remu-  
sat, Mll. Posthumes S. 35.

Haas' Übersetzung von 摩訶 mit Bil-  
der (Amitābha u. s. w. S. 10. anm. 2) ist irrig,  
wie auch die Angabe, daß von vier solchen

Gesetzzeiten die Rede sei. utpala und padma sind als  
blauer und roter Lotus unterschieden.  
naraka dürfte bei den Unterbegriffen  
nicht im Original gestanden haben,  
sondern wird chinesischem Sprachgebra-  
che folgend, zur Verdeutlichung immer  
zugesetzt sein. Auch im LVI steht dvi-  
pa hinter jedem Einzelgliede.

34, Ob Kulācala im indischen Texte  
gestanden hat, ist unsicher. Das  
Chinesische bietet wörtlich suvarnagi-  
ri oder suvarnaparvata. (vgl. Kasawara,  
Dh. sgr. S. 75). Außerdem fügt der chine-  
sische Text jedem Namen den Ober-

LIX, sapta sāgarāḥ

- 1, Kṣārasāgarāḥ 2, Kṣīrasāgarāḥ 3, dadhisāgarāḥ 4, ghṛtasāgarāḥ
- 5, madhusāgarāḥ 6, amṛtasāgarāḥ 7, surāsāgarāḥ

LIX, ṣaṭkāmāvacaṇā devāḥ

- 1, cāturmahārājikā devāḥ 2, trāyastimbā devāḥ 3, yāmā devāḥ
- 4, tusitā devāḥ 5, nirmānaratayo devāḥ 6, paranirmitavāsavartino devāḥ

LXI, sapta daśa rūpāvacaṇa devāḥ

- 1, brahmapāriśadyā devāḥ 2, brahmapurohitā devāḥ
- 3, mahābrahmāno devāḥ 4, paritāthā devāḥ
- 5, apramāṇābhā devāḥ 6, ābhāsvarā devāḥ
- 7, paritāsubhā devāḥ 8, śulhaKṛtsnā devāḥ
- 9, apramāṇasubhā devāḥ 10, anahṛakā devāḥ
- 11, puṅgavaprasavā devāḥ 12, brhatphalā devāḥ
- 13, avṛhā devāḥ 14, atapā devāḥ
- 15, sudṛṣā devāḥ 16, sudarśanā devāḥ
- 17, akaniṣṭhā devāḥ

begriff 'Berg' zu. Daß der im indi-  
schen Original gestanden habe, halte ich  
für recht unwahrscheinlich. Auch bei LIX  
ist es zweifelhaft, ob sāgara im indi-  
schen Text zu finden war.

Unsicherheiten für die einzel-  
nen Gleichungen bestehen nicht, bis  
vielleicht auf Nr. 6. Bei Nr. 2 besteht  
insofern eine Schwierigkeit, als 佛  
die Achse bezeichnet, iśā die Deichsel.  
Eine Erklärung, warum 佛 für iśā  
steht, kann ich nicht geben, doch be-  
steht auch so kein Zweifel an der Rich-  
tigkeit der Gleichung.

Die Gleichsetzung von Nr. 3:  
佛 木 山 mit Khadiraka wird durch

das 翻譯名義集 (op. 7, S. 29, fol. 37<sup>2</sup>)  
gesichert, wo es heißt: 翻 地 洛 迦  
此云 佛 木 山 本 樹 名. Da 佛  
auch im Tzu tien nicht als Baum-  
name belegt ist, liegt eine phonetische  
Umschrift vor, wie ich glaube, von  
jambu, das allerdings nach dem  
p.W. einen anderen Baum als Kha-  
dira benennt. Das 翻 乘 法 教 list  
dafür 佛 木 山 was vielleicht einfach  
Schreibfehler ist für 佛.

Nr. 6 象 鼻 山, Elefantenrüsselberg  
kann ich nicht erklären. Meine Shang-  
haier Ausgabe des 翻 譯 名 義 集  
bietet a. a. O. wohl mit einem oder zwei  
Schreibfehlern: 此 佛 恒 迦 此 云

有障礙神山: pi-mo-häng chia dies bedeutet den Berg, der die Hindernisse abdämmenden Genies hat. Ich muß es vorläufig offen lassen, wie das Sanskritäquivalent für pi-mo-häng chia ist - man kommt auch nicht weiter, wenn man statt der, in diesem Zusammenhange natürlich unsinnigen, modern-japanischen Aussprache die Kartgrenschen Lautungen einsetzt. Naheliegende Vermutungen auszusprechen, hatte ich vorläufig für zwecklos. Versteht man auch, wie von vināyaka = Saneia aus zum Elefantenrüssel zu kommen ist, so bin ich doch ebenso wenig in der Lage, das Nebeneinander von vināyaka und vinatata zu erklären, als dies Burnouf war. (Lotus, S. 847) Nr. 7 ist wörtlich Fischschnabelberg (魚喙山 m. E. für 嶺)

Soldberge heißen diese Berge, weil sie einen goldenen Glanz haben. Ich entnehme diese Angabe dem 佛敎字典 von Koshima Sekihō (佛敎字典 35, 06 devāḥ immer im Sanskrit-stand, ist auch hier unsicher, ja unwahrscheinlich. Zu recht fertigen habe ich nur die Ansätze für Nr. 13-16, da sie von denen Eitels abweichen

wie er sie in seinem Handbook of Chinese Buddhism gibt. Bei Eitel sind die betreffenden Angaben etwas durch einander geraten, wie schon aus der Vergleichung der Stellenzahlen erhellt, die den einzelnen Brahmakāyika gōtten o. v. dhyaṇa und unter der Einzelbezeichnung zugeteilt werden. Eitel hat irrtümlich 善現 mit avrhā auf eine Stufe gestellt. Dieser Ausdruck bezeichnet vielmehr die asamjñā devāḥ (vgl. Childers, s. v. asaññasatto). Das zog die Gleichung 善現 = atapa nach sich, während es vielmehr die avrhā devāḥ bezeichnet (s. Couvreur<sup>3</sup>, s. v. 376-satz und Childers, s. v.), ebenso die von 善現 = asamjñāsattva, was vielmehr atapa devāḥ bezeichnet. Für avrhā devāḥ fehlt demnach die chinesische Entsprechung bei Eitel überhaupt. Ebenso ist de Harlez, T'oung pao I, 2, S. 394 Nr. 48, u. s. im Irrtum. Auch kann ich Eitel nicht beipflichten, wenn er 善現色 mit sudrśa und 善見 mit sudarśana gleichsetzt. Eitel widerlegt seinen Ansatz selbst, wenn er s. v. sudrśa 善現色 mit 善現 黎含那 zusammenstellt, das deutlich Umschrift von sudarśana ist und nicht von sudrśa. Ich sehe also keinen Anlaß, von der Ordnung dieser Götter, wie sie Dhrg. C. 107 und Hvy. 516 bieten, abzuweichen. Wohl aber liegt ein Unterschied bei Nr. 8 u. 9 gegenüber Hvy. 5158 und der Paliliste bei Childers, s. v. Brahma-loka, vor.

# S A N S K R I T J N D E X



akaniṣṭhā devāḥ	<u>LXI</u> , 17	adhyātmarūpi bahirdhā	<u>XXIX</u> , 2
akusala	<u>XVI</u> , i. 2.	rūpāni paśyati	<u>VII</u> , i
aṅkita	<u>XLV</u> , 2. ann. 27. Nr. 2	adhyātmatūṅyātā	<u>XXIX</u> , i
aṅga	<u>XLV</u> , 18. " 28. " 13	adhyātman rūpi bahir-	<u>XXIX</u> , i
uttamāṅga	<u>XLV</u> , 46. " 28. " 46	dhā rūpāni paśyati	<u>VI</u> , 5
navāṅgadharmā	<u>XXXIII</u>	adhyeṣanā	<u>XLVI</u> , 16-18. <u>XLVII</u> , i-3
bodhyaṅga	<u>XIV</u> , 6. <u>XX</u>	adhvan.	<u>XLVII</u>
aṅguli	<u>XLVI</u> , 4. ann. 27. Nr. 4	trayo 'dhyānaḥ	<u>XLVI</u> , 10
	5. " 27. " 5	anahṛakā devāḥ	vgl. avakārasūnyatā
	<u>XLVI</u> , 2. " 28. " 2	anavakārasūnyatā	" sthitaravanate-
	3. " 28. " 3	anavanata	pralambatāḥ
acala	<u>LIV</u>	anavarāgrasūnyatā	<u>VII</u> , 10
Kulācala	<u>XXXIV</u> , 8	anāgate 'dhyanyapra-	<u>XLVI</u> , 17
acalā [bhūmih]	ann. 28. Nr. 23	ḥatam jñānam	<u>XLVII</u> , 2
acchidranābhīḥ	" 28. " 24	anāgato 'dhyā	<u>XLVIII</u> , i
	" 28. " 22	anitya	<u>XLIX</u> , 2
aṅgimukṣiḥ	<u>LIV</u> , 5	animittavimokṣaḥ	<u>V</u>
atānarakāḥ	<u>L</u> , 2	anuttara pūjā	<u>XLVI</u> , i
andajāḥ	<u>LXI</u> , 14	anutpannānāmukṣalā-	<u>XLVI</u> , 16
atapā devāḥ	<u>XLVI</u> , 14	nām dharmānām	<u>XLVII</u> , i
atite 'dhyanyapraḥḥatam	<u>XLVI</u> , 16	anutpādaḥ	<u>VII</u> , 9
jñānam	<u>XLVII</u> , i	anutpannānām Kusa-	<u>XLVIII</u> , 2
atīto 'dhyā	<u>VII</u> , 9	lānām dharmānām	<u>XLIX</u> , 2
atyantāsūnyatā	<u>XLVIII</u> , 2	utpādaḥ	<u>XLIX</u> , 2
adattādēnēdivratih	<u>XLIX</u> , 2	anutpāda	<u>XLIX</u> , 2
adissamāne sandhi	<u>XLIX</u> , 2	anuderśa	<u>XLIX</u> , 2
adīnagātrah	<u>XLIX</u> , 17	anuparivartin	<u>XLIX</u> , 17
	" 28. " 17	anupahatakrustāḥ	<u>XLIX</u> , 17
	" 28. " 44	anupubhikāḥ	<u>XLIX</u> , 17
adhimukti	<u>XLIX</u> , 17	anupūva	<u>XLIX</u> , 17
adhimuktibalām	<u>XLIX</u> , 17		
adhimuktivaśitā	<u>XLIX</u> , 17		
adhyātma bahirdhā 'sū-	<u>VII</u> , 3		
nyatā			

anupūrvakṣaḥ	<u>XLIX</u> , 47 ann. 28. Nr. 47	cātvarāyapramāṇāni	<u>VII</u>
anupūrvagātrata	<u>XLIX</u> , 20. " 27. Nr. 20	apramāṇasulhā devāḥ	<u>LXI</u> , 9
	<u>XLIX</u> , 12. " 28. " 12	apramāṇābhā devāḥ	<u>LXI</u> , 5
	" 28. " 53	abhāvasūnyatā	<u>VII</u> , 16
	" 28. " 34	abhāvasabhāvasūnyatā	<u>VII</u> , 18
anupūrvadamśtraḥ	<u>XLIX</u> , 34	abhijñā	<u>XL</u>
anupūrvadantah	" 28. " 23	pañcābhijñāḥ	<u>XL</u>
anupūrvanābhīḥ	<u>XLIX</u> , 24	abhidhyāyā viratih	<u>XLV</u> , 8
	" 28. " 24	abhinīla	ann. 27. Nr. 11
anupūrvapāṇilekṣaḥ	" 28. " 2	abhinīlanetratā	<u>XLIX</u> , 29 " 27. " 29
	" 28. " 26		" 28. " 36
	" 28. " 53	abhimukṣi [bhūmih]	<u>XXXV</u> , 6
anupūrvabhīḥ	<u>XLIX</u> , 2	abhisambodhi	<u>XXXIX</u> , i
anupūrvāṅguliḥ	<u>XLIX</u> , 53	abhugnakukṣiḥ	<u>XLIX</u> , 22 ann. 28. Nr. 22
anupūrvonratagātrah	<u>VII</u> , 4.	abhra	<u>XLVI</u> , 10
anumodanam	<u>XLIX</u> , 66	amṛtasāgarah	<u>LIX</u> , 6
anullokitamūrdhan (?)	( <u>IX</u> , 4); <u>XXX</u> , <u>XXXIII</u> , 9.	ayasah	<u>XLV</u> , 3
anusmṛti	ann. 32	arūpa	<u>XLVI</u>
anta	<u>XXXIV</u> , 2	duḥ arūpe	<u>XLVI</u>
antagrāhadṛstih	<u>XLIX</u> , 2	arūpin	<u>XLIX</u> , 2
antarakālyah	<u>XLIX</u> , 17	arcismatt [bhūmih]	<u>XLIX</u> , 4
antarāmsa	<u>XLIX</u> , 17	artha	<u>VII</u> , 6
antarāyika	<u>XLIX</u> , 17	paramārthasūnyatā	<u>XLIX</u> , i
ap	<u>XLIX</u> , 2	samyagarthah	<u>VII</u> , 3
apara	<u>XLIX</u> , 4	arthacarya	<u>VII</u> , 4
aparagodānīyah	<u>LVI</u> , 2	arthatā	<u>LVI</u> , i
aparūsakṣaḥ	<u>XLIX</u> , 51 ann. 28. Nr. 51	arbudanarakāḥ	<u>LVI</u> , 15
apranihitavimokṣaḥ	<u>XLIX</u> , 3	alaksanāsūnyatā	<u>XLIX</u> , 31 ann. 27. Nr. 31
apratikālo darśanena	<u>XLIX</u> , 56 ann. 28. Nr. 56	alamkṛta	<u>XLIX</u> , 2
apratīsanikhyā		alābhah	<u>VII</u> , ii
abd. khyāya odv	<u>XLIX</u> , 6	avakārasūnyatā	<u>VII</u> , ii
subt. khyāna	<u>XLIX</u> , 55 ann. 28. Nr. 55	avitathā (unsicher)	<u>XLIX</u> , 4
apratīsamah kāyena	<u>XLIX</u> , 16-18	avidyā	<u>XLIX</u> , i
apratīhata			
apramāṇa			

avidyāśravaḥ	<u>XXVII</u> , 3	ākāśānantyaḥ	<u>XXII</u> , 4
aviraladantah	<u>XLIV</u> , 23 ann. 27. Nr. 23	paśyati	<u>XXII</u> , 4
aviśamapādah	<u>XLIV</u> , 4 " 28 " 4	ākīncanyāyatanaṃ	<u>XXII</u> , 6
avīcinarakāḥ	<u>LIV</u> , 8	paśyati	ann. 28. Nr. 23
aurhā devāḥ	<u>LXI</u> , 13	ācāra	
aśvakarmaḥ	<u>LXIV</u> , 5	ājīva	
aśvaratnam	<u>XLIV</u> , 3	samyagājīvaḥ	<u>XLI</u> , 5
aṣṭāṅgiKā)ryamārgah	<u>XIV</u> , 2. <u>XXI</u>	ājīneya	
aṣṭādeśa śūnyatāḥ	<u>V</u>	vācā ājīneyā sarva	
aṣṭādeśāvenikā dharmāḥ	<u>XLII</u>	prāṇinām	<u>XLII</u> , 65 ann. 28. Nr. 65
aṣṭāvus nanarakāḥ	<u>LIV</u>	ātma bhāva śūnyatāḥ	
aṣṭau dharmāḥ	ann. 18/19, 2	buddhi (wörtlich: drsti)	
lokasyāṣṭau dharmāḥ	<u>XLV</u>	parityāgah	ann. 92. <u>LV</u> , 3
aṣṭau dhyānavimokṣāḥ	<u>XXVII</u>	ātman	vgl. nirātman
aṣṭau rūpāni	<u>XXII</u>	ānantya	<u>XXII</u> , 4-7
aṣṭau śītanarakāḥ	<u>LIV</u>	āpah	<u>XXII</u> , 2
asamlalita keśah	<u>XLIII</u> , 49 ann. 28. Nr. 49	ābhā	<u>LVI</u> , 4-5
asamkṛtāśūnyatā	<u>V</u> , 8	ābhāsvarā devāḥ	<u>LVI</u> , 6
asamjñisaktva	ann. 35	ābhyaṅgikāḥ	<u>XXIII</u> , 9
asamāhite	<u>XLII</u> , 4	āyatana	<u>XXIII</u> , 4-7
asita	ann. 28. Nr. 38	śadāyatanaṃ	<u>XLII</u> , 5
asita keśah	" 28 " 46	āyatapāṇilekhaḥ	<u>XXIII</u> , 27 ann. 28. Nr. 27
asitabhṛḥ	<u>XLIII</u> , 47. " 28 " 47	āyatapāṇinī	<u>XLIII</u> , 6 " 27 " 6
asuragatiḥ	<u>XLIII</u> , 40 " 28 " 40	āyatabhṛḥ	<u>XLIII</u> , 39 " 28 " 39
asecana ka darśanaḥ	<u>LVI</u> , 3	āyurvāsītā	<u>XXIII</u> , 1
asthāna	<u>XLIII</u> , 59 " 28 " 59	āyurkāsāyāḥ	<u>LI</u> , 5
aḥamkāremamakāra-	<u>XXVII</u> , 1	āraṅgikāḥ	<u>XXIII</u> , 12
parityāgah	<u>V</u> , 3	ārambh	<u>XVI</u> , 4 ann. 13.
aḥambuddhi (wörtl. drsti)	ann. 9	āryamārgah	<u>XV</u> , 7. <u>XXI</u>
		āryasatya	<u>X</u>
		catvāryāryasatyaṇi	<u>X</u>
ākāśah	<u>XXII</u> , 1	āvarta	<u>XLII</u> , 11 ann. 28. Nr. 11
		āvāsamatsaryam	<u>XLII</u> , 3.

āvenika		utpāda	<u>VI</u> , 6. <u>V</u> , 1. <u>XXI</u> , 3.
aṣṭādeśāvenikā dhar		utsaṅgapādātā	<u>XLII</u> , 7 ann. 27. Nr. 7
māḥ	<u>XLII</u>	utsāda	
āśayavīśuddhiḥ	<u>V</u> , 2	saṁtotsadātā	<u>XLII</u> , 15 " 27. Nr. 15
āśrava		udara	" 28 " 22
catvāra āśvāḥ	<u>XXVII</u>	udānam	<u>XXIII</u> , 5
āśravaKṣayajñānapra-		upajādikaḥ	<u>L</u> , 4
hānavaiśāradyam	<u>XXIII</u> , 4	upasampad	
āśravaKṣayajñānabalam	<u>XXIII</u> , 10	abhol padya	<u>XXIII</u> , 3
		upasthāna	vgl. smṛtyupasthāna
		upādānam	<u>XLII</u> , 9
itivṛttakam	<u>XXIII</u> , 2	upāyah	<u>V</u> , 2
indriya		upekṣā	<u>XLII</u> , 6
pañcendriyāni	<u>XVI</u> , 4. <u>XXIII</u>	upekṣāpramāṇam	<u>VII</u> , 4
indriya parāparajñāna-		upekṣābodhyāngam	<u>XXII</u> , 2
balam	<u>XXIII</u> , 4	uśnanarakāḥ	<u>LIV</u>
iśādharah	<u>LVIII</u> , 2	uśniśa śirasakāṭā	<u>XLII</u> , 32 ann. 27. Nr. 32
		ūrṇālamkṛtamukhātā	vgl. <u>XLII</u> , 66 " 28 " 66.
ucchlañkha		ūrdhvāṅgaromatā	<u>XLII</u> , 31 " 27 " 31
uttamāṅga	<u>XLIII</u> , 46 ann. 27. Nr. 6. " 28. Nr. 46		<u>XLII</u> , 12 " 27 " 12
uttara	<u>XLII</u>		
uttarakuruḥ	<u>LVI</u> , 3	vjūgātratā	<u>XLII</u> , 18 " 27 " 18
utpannānāmakuśalānām		ṛddhi	" 28 " 69
dharmānām samyak-		ṛddhipāda	
prahānam	<u>XVI</u> , 2	catvāra ṛddhipādāḥ	<u>XVI</u> , 3. <u>XXV</u> , 1-4
utpannānām kuśalānām		ṛddhivāsītā	<u>XXIII</u> , 6
dharmānām bhūyo-		ṛddhivīśayah	<u>IX</u> , 5
bhāvastesaṃ ca pari-		ṛśabhāpatsamantapora-	ann. 27. Nr. 18
pūranāya viśyasya ca		sādikaḥ	" 28 " 53
chandasya ca satyāvi-			
tathārambhah	<u>XVI</u> , 4 ann. 13.		
utpalanarakāḥ	<u>LVI</u> , 6.		

eKāraṅśah	<u>XLIV</u> , 69 ann. 28 Nr. 69	parimāṅḍala Kāyapa-	<u>XLIV</u> , 2i ann. 28 Nr. 2i
eKāsanikaḥ	<u>XLIV</u> , 3	bhāvetṭe	<u>XLV</u> , 13
evami	<u>XLV</u> Nachsatz	Kāyakaṛma jñānārupa-	vgl. sakkāyadr̥ṣṭiḥ
		ripariti	<u>XLV</u> , 13
Ostha	<u>XLVI</u> , 28 ann. 28 Nr. 28	Kāyadr̥ṣṭi	vgl. sakkāyadr̥ṣṭiḥ
		Kāye Kāyānudar̥śasmṛty-	<u>XLV</u> , 1
		pasthānam	<u>XLV</u> , 2
aimeyajāṅghatā	<u>XLVI</u> , 8 ann. 27 Nr. 8	Kālasūtracarakāḥ	ann. 28 Nr. 22
		Kuḥṣi	" 27 " 23
		Kunda	vgl. uttarakuruḥ
		Kuru	
Katama	ann. 5.	Kulācala	
Kamala dala nayana	<u>XLVII</u> , 37 " 28 Nr. 37	sapta Kulācalāḥ	<u>XLVII</u>
Karuṇāprameyaṅgam	<u>XLVII</u> , 2	Kuśala	<u>XLVII</u> , 3-4
Karna	<u>XLVIII</u> , 42 " 28 Nr. 42	tr̥iṇi (Kuśala) mīlāni	<u>XLVII</u>
	43 " 28 " 43	dāśa Kuśalāni	<u>XLVIII</u>
Karman	<u>XLVIII</u> , 2. <u>XLIX</u> , 18-18.	Kuśalamātsaryam	<u>XLIX</u> , 4.
Karmavāsītā	<u>XLVIII</u> , 9	Kṛtyaṅgam	<u>XLVIII</u> , 1
Karmānta		Kṛtsna	<u>XLIX</u> , 8
samyak	<u>XLIX</u> , 4	Kṛśa	<u>XLIX</u> , 12 ann. 27 Nr. 12
Kalavīṅka	ann. 27 Nr. 27.		" 28 " 29
Kaliyugam	<u>XLIX</u> , 4	Komalalomatā	<u>XLIX</u> , 47 " 28 " 46-51
Kalpa		Kobagatavastiguhyatā	" 27 " 12
catvāraḥ Kalpāḥ	<u>XLIX</u>	Kṛśa	<u>XLIX</u> , 10 " 27 " 10
Kalpakaśāyāḥ	<u>L</u> , 1	catvāro mūlakṛśāḥ	<u>XLIX</u>
Kaśāya	<u>L</u>	Kṛśakaśāyāḥ	<u>L</u> , 3.
pañca Kaśāyāḥ	<u>L</u>	Kṛśamārāḥ	<u>L</u> , 1
Kāmamithyācārādvistāḥ	<u>L</u> , 3	Kṛśa	<u>XLIX</u> , 10. <u>XLIX</u> , 4
Kāmā(vacārā) devāḥ	<u>L</u>	Kṛśāntiḥ	<u>L</u> , 3
Kāmāśravāḥ	<u>XLIX</u> , 1	Kṛśāntibalam	<u>XLIX</u> , 4
Kāya	<u>XLIX</u> , 2i ann. 27 Nr. 2i	Kṛśāmo darāḥ	<u>XLIX</u> , 22 ann. 28 Nr. 22
	<u>XLIX</u> , 55 " 28 " 55.	Kṛśārasāgarāḥ	<u>L</u> , 1
pūtvārdhakāya	<u>XLIX</u> , 2i " 27 " 2i		

Kṣīrasāgarāḥ	<u>LIX</u> , 2	cakraratna	<u>XLIV</u> , 1
		cakravartinām sapta	<u>XLIV</u>
		ratnāni	<u>XLIV</u> , 1
KhadiraKah	<u>LIX</u> , 3	catvārdāḥ	<u>XLIV</u> , 1
Khalpaśāśādhakṣīṅkaḥ	<u>XLIX</u> , 4.	cakrāṅkitapādatalatā	<u>XLIV</u> , 2 ann. 27 Nr. 2
		caḥṣuḥ	<u>XLV</u> , 1
		catvāra āśravāḥ	<u>XLIX</u>
gajasamāhramatā	ann. 28 Nr. 35	catvāra rddhipādāḥ	<u>XLV</u> , 3. <u>XLIX</u>
gati		catvāraḥ Kalpāḥ	<u>XLIX</u>
sadgatayāḥ	<u>LIX</u>	catvāri dharmapadāni	<u>XLIX</u>
gandhāḥ	<u>XLIX</u> , 5	catvāri mahābhātāni	ann. 18/19 22 <u>XLIX</u>
gamhīranābhīḥ	<u>XLIX</u> , 23 ann. 28 Nr. 23	catvāri yugāni	<u>XLIX</u>
gātra	<u>XLIX</u> , 18. 20 " 27 " 18. 20	catvāri vaiśāradyaṅi	<u>XLIX</u>
	<u>XLIX</u> , 12. 16-19. 25. 59. 60. 77	catvāri saṅgraha vas-	
	ann. 28, Nr. vii d. 1-4	tūni	<u>XLIX</u>
gāthā	<u>XLIX</u> , 4	catvāri saṅyaktprahā-	
gāmin und	<u>XLIX</u> , 7	nāni	<u>XLIX</u> , 2. <u>XLIX</u>
gāmītā	<u>XLIX</u> , 7-ii, ann. 28 Nr. 7-ii	catvāri smṛtyupasthā-	
gulphā	<u>XLIX</u> , 6 " 28 " 6	nāni	<u>XLIX</u> , 1. <u>XLIX</u>
guhya	<u>XLIX</u> , 10 " 27 " 10	catvāri māsaddantatā	<u>XLIX</u> , 23 ann. 27 Nr. 23
gūdhagulphāḥ	<u>XLIX</u> , 6 " 28 " 6	catvāro dharmāḥ	<u>XLIX</u> , 1 " 14
gūdhāśirāḥ	<u>XLIX</u> , 5 " 28 " 5	catvāro mahādvīpāḥ	<u>L</u>
gr̥hapatiratnam	<u>XLIX</u> , 7	catvāro mārāḥ	<u>L</u>
geyam	<u>XLIX</u> , 2	catvāro mūlakṛśāḥ	<u>XLIX</u>
godāniya	<u>L</u> , 2	catvāro yonayāḥ	<u>L</u>
gopakṣmanetratā	<u>XLIX</u> , 28 " 27 " 28	catvāryapramāṇāni	<u>XLIX</u>
		catvāryāryasatyāni	<u>L</u>
ghanasandhiḥ	ann. 28 Nr. 2	candra	<u>XLIX</u> , 57 ann. 28 Nr. 57
ghṛtasāgarāḥ	<u>LIX</u> , 4	caryā	
ghoṣa	<u>XLIX</u> , 3i. " 28 " 3i	arthacaryā	<u>XLIX</u> , 3
		caturmahārōjīkā devāḥ	<u>LIX</u> , 1
		cāpodarāḥ	ann. 28 Nr. 24

cāru	vgl. madhurasāra- mañjusvara	jālih jālāṅgulihastapādatā	$\overline{XLII}$ , ii $\overline{XLII}$ , 4. ann. 27. Nr. 4
citakēśah	$\overline{XLIII}$ , 47 ann. 28. Nr. 47	jihva	$\overline{XLIII}$ , 67 " 28. 67
citapaksmā	$\overline{XLIII}$ , 38 " 28. 38	jimutaghōśah	$\overline{XLIII}$ , 26 " 27. 26
citāṅgulih	$\overline{XLIII}$ , 3 " 28. 3	jīnānam	$\overline{XLIII}$ , 30 " 28. 30
citāntarāmsatā	$\overline{XLIII}$ , 17 " 27. 17	jīnānavasītā	$\overline{XLIII}$ , 31 " 28. 31
citta	$\overline{VI}$ , 6. $\overline{VI}$ , i; (ann. 8) $\overline{LII}$ , 3 (oder chanda $\overline{XVI}$ , 4) $\overline{XVII}$ , 2. $\overline{XLI}$ , 4. $\overline{XLIII}$ , 76 $\overline{XXXVII}$ , 2	in Kompos.	$\overline{V}$ , 10 ( $\overline{LII}$ , 3), $\overline{XLIII}$ , 5; $\overline{XLIII}$ , 8; $\overline{XLIII}$ , 4; $\overline{XLI}$ , 12-18. $\overline{XXXVII}$ , 5. $\overline{XXXVIII}$ , i-10 $\overline{XXXVII}$ , 10
cittavasītā		jīnānabalan	
cittasamādhiprahāṇa- samskārasamanvāga- ta rddhipādah	$\overline{XVII}$ , 2	jīnānavasītā	
citte cittānudarbasmr- tyupasthānam	$\overline{XV}$ , 3	tathāgatasya dāśa balāni	$\overline{XXXVIII}$
cittodbilyakari	ann. 28. Nr. 71	tadyathā tanu	ann. 5 " 27. Nr. 26 " 28. Nr. 30
chāttra	ann. 27. Nr. 32	tapsanamarakah	$\overline{LIV}$ , 6
chanda	$\overline{XLI}$ , 7 (oder citta $\overline{XVI}$ , 4)	tapa	vgl. atapā devāh
chandasesamādhiprahāṇe samskārasamanvāga- ta rddhipādah	$\overline{XVI}$ , i	taruṇa	$\overline{XLII}$ , 3 ann. 27. Nr. 3
chaoi	$\overline{XLII}$ , 18 ann. 27. Nr. 18	tāmranalkhah	$\overline{XLII}$ , i " 28. i
jaṅgha	$\overline{XLII}$ , 8 ann. 27. Nr. 8	tiryagyonigatih	$\overline{LIV}$ , 4
janmavalitā	$\overline{XXXVII}$ , 5	tikṣṇadādamstratā	$\overline{XLII}$ , 24. " 27. 24
jambudvīpah	$\overline{LVI}$ , i	tūṅganakhah	$\overline{XLII}$ , i " 28. i
jarāmarāṇam	$\overline{XLII}$ , 12	tūṅgānīśah	$\overline{XLII}$ , 33 " 28. 33
jarāyujah	$\overline{L}$ , i	tusitā devāh	$\overline{LIX}$ , 4
jātakam	$\overline{XXXVIII}$ , 8	tūlasadyāsukumārpaṇā	$\overline{XLIII}$ , 26 " 28. 26
		trīṇā	$\overline{XLII}$ , 8
		tejah	$\overline{XXXIX}$ , 3
		tyāgānusmrtih	$\overline{XXXIX}$ , 5
		trayo' dhvānah	$\overline{XLIII}$
		trayo vimokṣah	$\overline{XXXIX}$

trāyastriṃśā devāh	$\overline{LIX}$ , 2	dūramgamā[hūmih]	$\overline{XXXIX}$ , 7
trīṇi Kusalamūlāni	$\overline{VI}$	° dṛśa	sūcḥ: sudṛśa
trīṇi yānāni	$\overline{II}$	dṛṣṭi	ann. 9
trīṇi ratnāni	$\overline{I}$	mihyādṛṣṭi	$\overline{XLIII}$ , 10
tretāyugam	$\overline{XLVIII}$ , 2	samyagdṛṣṭi	$\overline{XLI}$ , i
traiśvarikah	$\overline{XXXIX}$ , 5	pañca dṛṣṭayah	$\overline{XXXIX}$
tvac	ann. 28. Nr. 16	dṛṣṭi: Kaṣāyāh	$\overline{LI}$ , 2
		dṛṣṭi: parāmāśah	$\overline{XXXIX}$ , 4
damstra	$\overline{XLII}$ , 24 ann. 27. Nr. 24	dṛṣṭyāstravah	$\overline{XXXIX}$ , 4
	$\overline{XLIII}$ , 34 " 28. 34	deva	
	35 " 28. 35	Kāmāvacarā d.	$\overline{LIX}$
dakṣiṇajambudvīpah	$\overline{LVI}$ , i	rūpāvacarā d.	$\overline{LXI}$
dadhīsāgarah	$\overline{LIX}$ , 3	devagatih	$\overline{LIII}$ , i
danta	$\overline{XLIV}$ , 23 " 27. 23	devaputramārah	$\overline{LIII}$ , 2
	24 " 27. 24	devānusmrtih	$\overline{XLIII}$ , 6
darsana	$\overline{XLII}$ , 34 " 28. 34	dvātrīṃśallakṣaṇāni	$\overline{XLII}$
dāśa Kusalāni	$\overline{XLII}$ , 5. $\overline{XLI}$ , 12. $\overline{LII}$ , 16	dvādaśa dhūtagamāh	$\overline{XXXIX}$
dāśa pāramitāh	$\overline{XLIII}$	dvādaśa pratityasamut- pādah	$\overline{XLII}$
dāśa balāni	$\overline{V}$	dvāpīarayugam	$\overline{XXXVIII}$ , 3
bodhisattvānām	$\overline{XXXVIII}$	dvīpa	$\overline{LVI}$
tathāgatasya	$\overline{XXXVIII}$	dvē arūpe	$\overline{XXXIX}$
dāśa bhūmayah	$\overline{XXXIX}$	dvēsah	$\overline{XXXIX}$ , 2
dāśa vasītāh	$\overline{XXXIX}$	dvau cakravādau	$\overline{LVI}$
dānam	$\overline{V}$ ; $\overline{VII}$ ; $\overline{IX}$ , i	dvau dharmau	$\overline{XLIIX}$
divyacakṣuh	$\overline{IX}$ , 2		
divyāśrottram	ann. 27. Nr. 6	dharmah	$\overline{I}$ , 2. $\overline{XLIIX}$ , 8. $\overline{XVI}$ , i-4.
dirgha (Feu)	$\overline{XLII}$ , 5 " 27. 5	aṣṭādāśāveniṭā dhar- mah	$\overline{XLI}$
dirghāṅgulitā	vgl. " 28. 2	aṣṭau dharmāh	ann. 18/19
duḥkṣha	$\overline{XXXIX}$ , 2	Kusala and akusa- lā dharmāh	$\overline{XVI}$ , i-4.
duḥkṣham	$\overline{XLIII}$ , 7		
duḥkṣharatyam	$\overline{XI}$ , i		

catvāra dharmāḥ	<u>XLII</u>	dhyānavimokṣasamādhi-	
dvau dharmau	<u>XLIX</u>	semāpatijñānabalam	<u>XLXVIII</u> , 8
navāṅgadharmāḥ	<u>XLXIV</u>		
lokasyāstau dharmāḥ	<u>XLV</u>		
saptatrimśadbodhipakṣi-		nakṣa	<u>XLIII</u> , i ann. 28 Nr. i
kā dharmāḥ	<u>XLVI</u>	nandyāvarta	<u>XLIII</u> , 60 " 28 = 80
sarvadharmasūnyatā	<u>XLVII</u> , 2	nayana	<u>XLIII</u> , 36, 37 " 28 = 36, 37
sarvadharmā nirāt-		naraka	
mānaḥ	<u>XLVIII</u> , 3	astau śītanarakāḥ	<u>LV</u>
sarvadharmābhisam-		astāvusṇanarakāḥ	<u>LV</u>
bodhivaiśāradyam	<u>XLXIX</u> , i	narakagatiḥ	<u>LVI</u> , 6
sarvāntarāyika dhar-		navāṅgadharmāḥ	<u>XLXIII</u>
mavaiśāradyam	<u>XLXXI</u> , 2	nāgavikrāntagāmī	<u>XLIII</u> , 7. ann. 28 Nr. 7.
dharmapra vicaya bodhya-			" 28 = 35
gam	<u>XL</u> , 2	nātyāyatavadanah	<u>XLIII</u> , 29 " 28 = 29
dharmapada		nānātva	<u>XLII</u> , 5
catvāri dharmapa-		nānādhatujñānabalam	<u>XLXVIII</u> , 5
dāni	<u>XLXIV</u>	nānādhimuktijñānabalam	<u>XLXVIII</u> , 6
dharmamātsaryam	<u>XL</u> , i	nābhi	<u>XLIII</u> , 23, 24 ann. 28 Nr. 23
dharmamudrā	ann. 15	nāmatikāḥ	<u>XLXIV</u> , 6
dharmameghā[ḥ]ūmih]	<u>XLXIV</u> , 10	nāmarūpam	<u>XLIII</u> , 4
dharmavasitā	<u>XLXIV</u> , 4	nārāyaṇa: smṛtatanah	<u>XLIII</u> , 52 ann. 28 Nr. 53
dharmānusmṛtiḥ	<u>XLIII</u> , 2	nāsa	<u>XLIII</u> , 33 " 28 = 33
dharme dharmānudarśa-		nāsti chandasya hāniḥ	<u>XLII</u> , 7
smṛtyupasthānam	<u>XLV</u> , 4	nāsti tathāgatasya śkha-	
dhātu	<u>XLXVIII</u> , 5	litam	ann. 262 <u>XLII</u> , j
dhūtaguṇa		nāsti nānābhasamjñā	<u>XLII</u> , 5
dvādeśa dhūtaguṇāḥ	<u>XLXIV</u>	nāsti prajñāyā hāniḥ	<u>XLII</u> , 10
dhūtavrata	ann. 222 <u>XLXIV</u>	nāsti musitasmṛtitā	ann. 262 <u>XLII</u> , 3
dhyānam	<u>V</u> , 5	nāsti ravitam	" 262 <u>XLII</u> , 2
dhyānavimokṣa		nāsti vimuktijñānadar-	
astau dhyāna-		śanasya hāniḥ	<u>XLII</u> , 12
vimokṣāḥ	<u>XLXXI</u>		

nāsti vimukterhāniḥ	<u>XLII</u> , ii	pañca balāni	<u>XLII</u> , 5. <u>XLIX</u>
nāsti vīryasya hāniḥ	<u>XLII</u> , 9	pañca mātsaryāni	<u>XLII</u>
nāsti smṛterhāniḥ	<u>XLII</u> , 8	pañca skandhāḥ	<u>XLII</u>
nāstyapratīsamkhyāy(au		lokkarāḥ pañca skandhāḥ	<u>XLII</u>
"khyān)opakṣā	<u>XLII</u> , 6	pañcābhijñāḥ	<u>XLII</u>
nāstyasamāhitacittam	<u>XLII</u> , 4	pañcendriyāni	<u>XLIV</u> , 4. <u>XLVII</u>
nidānam	<u>XLXIII</u> , 6	padmanarakāḥ	<u>LIV</u> , 7
nindā	<u>XLIV</u> , 4	para	
nirarbuda narakāḥ	<u>LIV</u> , 2	in: parāpara	<u>XLXVIII</u> , 4
nirātman	<u>XLIV</u> , 3	paracitta[ ]ñānam	<u>XL</u> , 3
nirodha	<u>XLXIII</u> , 8	paranirmitavaśavartino	
nirodhadharmāḥ	<u>XLIX</u> , 2	devāḥ	<u>LV</u> , 6
nirodhasatyam	<u>XL</u> , 3	paramārthasūnyatā	<u>VI</u> , 6
nirmānaratayo devāḥ	<u>LV</u> , 5	parāmarśa	<u>XLXIV</u> , 4. 5.
nirvāṇa mārgavaiśāra-		pariṇamaṇā	<u>VI</u> , 7
dyaṇi	<u>XLXIX</u> , 3	parināyakaratanam	<u>XLIV</u> , 6
nirvāṇam śāntam	<u>XLXIV</u> , 4	parityāga	<u>IV</u> , 3 ann. 9.
nivāsa	<u>IX</u> , 4. <u>XLXVIII</u> , 9	paripar	" 28 Nr. 12
nīla	vgl. abhinīla	paripūrāna (unichor)	<u>XVI</u> , 4
netra	" gopakṣamanetr-	paripūrṇavyaṅjanah	<u>XLIII</u> , 15 ann. 28 Nr. 15
	tā und <u>XLII</u> , 29	paripūrṇasāśānhasaṃmye-	
nemindharah	<u>LVIII</u> , 7	vaktbrah	<u>XLIV</u> , 30 " 27 = 30
naivasamjñānāsam-			" 28 = 57
jñāyatanaṃ paśyati	<u>XLXIII</u> , 7	parimandalakāyapalkhā-	
naśadikāḥ	<u>XLXIV</u> , 8	vattā	<u>XLIII</u> , 21 " 28 = 21
nyagrodhaparimandalatā	<u>XLII</u> , 19 ann. 27 Nr. 19, 22		vgl. vyāmaprakāśhāpāri-
			kṣittatā.
pakṣika	vgl. bodhipakṣika	pariṣkāra vasitā	<u>XLXIII</u> , 3
pakṣman	<u>XLII</u> , 28 ann. 27 Nr. 28	parittaśubhā devāḥ	<u>LV</u> , 7
	<u>XLIII</u> , 38 " 28 = 38	parittābhā devāḥ	<u>LV</u> , 4
pañca kaśāyāḥ	<u>LI</u>	paś	<u>XLXIV</u> , i-8
pañca dṛṣṭayāḥ	<u>XLXIV</u>	pañcāśukālikāḥ	<u>XLXIV</u> , 7
		pañcāni	<u>XLIII</u> , 26 ann. 28 Nr. 26

pāṇi	<u>XLIV</u> , 80 anm. 28 Nr. 80	prthulalāt uḥ	<u>XLIV</u> , 45 anm. 28 Nr. 45
pāṇilekhā	" 28 = 2	painḍapātikah	<u>XXXV</u> , i
pāda	<u>XLIV</u> , 27 " 28 = 27	praisūnyādviratih	<u>XLV</u> , 5
vgl. rddhipāda		prakṛtibūnyatā	<u>VI</u> , 13
<u>XLIV</u> , i anm. 27 Nr. i		prajñā	<u>V</u> , 6. <u>XLi</u> , io. (anm. 23)
2 " 27 = 2		prajñābalaṃ	<u>XLII</u> , 5
3 " 27 = 3		prajñāskandhaḥ	<u>XL</u> , 3
4 " 27 = 4		prajñēndriyam	<u>XLVII</u> , 5
7 " 27 = 7		pranidhānabalaṃ	<u>XXXVII</u> , 8
<u>XLIII</u> , 4 " 28 = 4		pranidhānavasitā	<u>XXXVI</u> , 8
26 " 28 = 26		pranidhiḥ	<u>V</u> , 8
80 " 28 = 80		pranidhiṃ Kar	anm. 6
pāpadeśanā	<u>III</u> , 3.	pratāpananarakah	<u>LIV</u> , 7
pāramitā		pratipad	<u>XXXVIII</u> , 7
daśa pāramitāḥ	<u>V</u>	pratibhānabalaṃ	<u>XXXVII</u> , 7
pārisadyā	<u>LXI</u> , i	pratirūpaḥ	anm. 32
pārusyādviratih	<u>XLV</u> , 6	pratisam-ākhyā	<u>XLII</u> , 6
pāraṇi	<u>XLII</u> , 6 anm. 27 Nr. 6	pratisam-khyānabalaṃ	<u>XXXVIII</u> , 3
piṅgale	" 28 = 40	prati-ākhyān	vgl. apratikāta
piṅgale	" 28 = 40	patityasamūtpāda	<u>XLIII</u>
piṅgale	" 28 = 42	dvādaśa 'dāḥ	<u>XLIII</u> , 13. anm. 28 Nr. 13
puṅgale	" 28 = 42	pratyāṅga	<u>XLII</u> , 18
puṅgale	" 28 = 42	pratyutpanne 'dhyany	<u>XLVII</u> , 3
puṅgale	" 28 = 42	pratyutpanno 'dhvā	<u>V</u> , 2
puṅgale	" 28 = 42	pratyutpanno 'dhyānam	<u>XLIII</u> , ii anm. 28 Nr. ii
puṅgale	" 28 = 42	pradākṣiṇāvartagāmi	<u>XLIII</u> , ii anm. 28 Nr. ii
puṅgale	" 28 = 42	pradākṣiṇāvartakāro-	<u>XLIII</u> , ii " 27 = ii
puṅgale	" 28 = 42	matā	<u>XLIII</u> , 24 " 28 = 24
puṅgale	" 28 = 42	pradākṣiṇāvartanābhīḥ	<u>XLIII</u> , 24 " 28 = 24
puṅgale	" 28 = 42	prabhākavī [bhūmih]	<u>XXXV</u> , 3
puṅgale	" 28 = 42	prabhūtatanujihvatā	<u>XLIII</u> , 26 " 27 = 26
puṅgale	" 28 = 42		<u>XLIII</u> , 30 " 28 = 30

pramāna	siḥ: apramāna	buddhānusmṛtiḥ	<u>XLIII</u> , i
pramuditā [bhūmih]	<u>XXXV</u> , i	brhatphalā devāḥ	<u>LXI</u> , 12
pralāpa	<u>XLV</u> , 7	bodhicittotpādaḥ	<u>III</u> , 6. <u>V</u> , i
pravacaya	<u>XLII</u> , 2	bodhipakṣikā dharmāḥ	<u>XLV</u>
prāsamsā	<u>XLVI</u> , 6	bodhisattvānāṃ daśa	
prāśabdhibodhyaṅgam	<u>XLII</u> , 5	balāni	<u>XXXVIII</u>
prasava	<u>LXI</u> , ii	bodhisattvānāṃ daśa	
prahāna	<u>XLVII</u> , i-4. <u>XXXIX</u> , 4	vasitāḥ	<u>XXXVI</u>
prahānabalaṃ	vgl. samyaktprahāna	bodhyaṅga	
prānātipātādviratih	<u>XXXVIII</u> , 6	sapta 'gāni	<u>XIV</u> , 6. <u>XX</u>
priyavacanam	<u>XLV</u> , i	brahmapārisadyā devāḥ	<u>LXI</u> , i
prītibodhyaṅgam	<u>XLV</u> , 2	brahmapurohitā devāḥ	<u>LXI</u> , 2
pretagatih	<u>XLII</u> , 4	brahmasvaratā	<u>XLII</u> , 27. anm. 27 Nr. 27
	<u>LI</u> , 5		
phala	<u>LXI</u> , 13	bhadrakalpāḥ	<u>XLVII</u> , 4
phāṇikopamāmsabāḥ	<u>LXII</u> , 13 anm. 28 Nr. 13	bhavaḥ	<u>XLIII</u> , 10
		bhāvāśravaḥ	<u>XXXVIII</u> , 2
		bhāva	<u>XXXVIII</u> , 3. anm. 9.
		bhāvabalaṃ	<u>XXXVII</u> , 10
		bhās	anm. 27 Nr. 14
		bhinnāñjana mayūrakā-	
		lāpābhinnāvalitapm-	
		daḥṣiṇāvartakēśaḥ	anm. 27 Nr. 12
		bhinnāñjanasadrśalomaḥ	<u>XLIII</u> , 64 " 28 = 64
		bhūta (Element)	" 18/19 <u>XLII</u>
		bhūmi	
		daśa bhūmayāḥ	<u>XXXV</u>
		bhūyobhāvāḥ	<u>XLII</u> , 4
		bhramarasadrśakēśaḥ	<u>XLIII</u> , 47 anm. 28 Nr. 47
		bhṛtū	<u>XLIII</u> , 39-41 " 28 = 39-41
buddhaḥ	<u>I</u> , i		

mañiratnam	<u>XLIV</u> , 4	mithyācāra	<u>XLV</u> , 3
madane	<u>XLVI</u> , 63 ann. 28 Nr. 63	mithyādr̥ṣṭiḥ	<u>XLVII</u> , 3
madhura cārumañju- svaraḥ	<u>XLVIII</u> , 32 + 28 Nr. 32	mithyādr̥ṣṭerviratih	<u>XLIX</u> , 10
madhusāgarah	<u>LIX</u> , 5	mīmāṃsāsamādhipra- hānasamokārasamen- vāgata rd̥dhipādah	<u>XLIX</u> , 4
manas	ann. 26	mukha (mund,	<u>XLIX</u> , 3i ann. 27 Nr. 3i " 28 = 29
manasasma jñānānu- parivartī	<u>LI</u> , 15	(Sūcīht)	<u>LI</u> , 6i " 28 = 6i " 28 = 57
manusyagatih	<u>LII</u> , 2	muditāpramāṇam	<u>LII</u> , 3
mamakāra	<u>LIII</u> , 3	mudrā	ann. 15, <u>XLIX</u>
marana	vgl. jarāmaraṇam	mūrdhan	vgl; sugandhamār- dhā
marana mārāḥ	<u>LIV</u> , 4	mūla	
mahākālpah	<u>XLVIII</u> , i	trīni (Kusāla) mātāni	<u>LIV</u>
mahācakravādah	<u>LVIII</u> , 2	mūlakleśa	<u>XLIX</u>
mahādviṣa		catvāro *kleśāḥ	
catvāro °dviṣāḥ	<u>LVI</u>	mṛdu	ann. 28 Nr. 2
mahāśedmanarakah	<u>LIV</u> , 8	mṛdukuksih	<u>XLIX</u> , 22 " 28 = 22
mahābrahmāno devāḥ	<u>LXI</u> , 4	mṛdugātrah	<u>XLIX</u> , 16 " 28 = 16
mahābhūta		mṛdatarunahastapādātā	<u>XLIX</u> , 3 " 27 = 3
catvāri °bhūtāni	ann. 18/42, <u>XLIX</u>	mṛṣāvādādviratih	<u>XLIX</u> , 4
mahāyānam	<u>LII</u> , i	mṛṣṭakukṣih (?)	<u>XLIX</u> , 22 " 28 = 22
*mahārājika	vgl: catvā mahārājī- kā devāḥ	mṛṣṭagātrah	<u>XLIX</u> , 12 " 28 = 12 " 28 = 16 " 28 = 18
mahārauravanarakah	<u>LIV</u> , 5	megha	vgl: dharmameghā
mahāsūnyatā	<u>LII</u> , 5	maitryapramāṇam	<u>LII</u> , i
mahiruhapari mandala	ann. 27 Nr. 22	mohah	<u>XLIX</u> , 3
mātsarya			
pañca mātsaryāni	<u>XL</u>		
māmah	<u>XLVIII</u> , 4		
māra			
catvāro mārāḥ	<u>LI</u>		
mārga	<u>XLIX</u> , 7. <u>XLII</u> . <u>XLIX</u> , 3.		
mārgasatyam	<u>X</u> , 4		

yathāparisam kḥo pana so Bhagavā sarana viññāpeti na vassa bahiddhā parisāyem ghoso niccharati brah massaro kḥo pana so Bhagavā Karavikkhāni	<u>XLIX</u> , 27 ann. 27 Nr. 27 <u>XLIX</u> , 65 " 28 = 65 <u>XLIX</u> , 5	lakṣana svalakṣanābūnyatā dvātrīṃśallakṣanāni	<u>LII</u> , 14 <u>XLIX</u> ann. 28 Nr. 80
yaśoh yāna trīni yānāni yāmā devāḥ yuga catvāri yugāni yugandharah yoni catvāro yonayah	<u>LI</u> , 3 <u>XLVIII</u> <u>LVIII</u> , i L	lakṣita lakṣita lakṣārasapresekavarna lābhah lābhāmātsaryam lekḥā loka lokasyāstau dharmā lokottarah pañca skandhah	ann. 28 Nr. 80 <u>XLIX</u> , 45 " 28 = 45 " 28 = 67 <u>XLIX</u> , i <u>XL</u> , 2 vgl. pañcilekḥā <u>XLIX</u> <u>XLIX</u> , i
rattotthātā ratna trīni yānāni cakravartinām septa ratnāni	ann. 28 Nr. 35 I <u>XLIX</u>	lobhah	
rasah rasarasāgratā rūpa astau rūpāni nāmarūpa rūpasandhah rūpāvacarā devāḥ rūpin roma rauravanarakah	<u>XLIX</u> , 6 <u>XLIX</u> , 25 ann. 27 Nr. 25 <u>XLIX</u> , i. 2 <u>XLIX</u> vgl. des. <u>XLIX</u> , i <u>XLIX</u> <u>XLIX</u> , i <u>XLIX</u> , ii ann. 27 Nr. ii <u>XLIX</u> , 64 " 28 = 64 <u>XLIX</u> , 4	vaktra vacana vadana vandanā varna varnamātsaryam vaśitā bodhisattvānām dāśa vaśitāḥ vastiguḥya vastu vākkarma jñānānu- parivartī vāc vācā	ann. 27 Nr. 30 " 28 = 57 <u>LII</u> , 2 <u>XLIX</u> , 29 " 28 = 29 <u>LII</u> , i siḥ: suvarṇavarna- tā <u>XL</u> , 5 <u>XLIX</u> Kosagatavartī siḥ: samgrahaḥ <u>XLIX</u> , ii <u>XLIX</u> , 3 siḥ: ājñeya

vāyuh	<u>XXI</u> , 4	viriyabodhyāgam	<u>XX</u> , 3
vikurvaṇābalaṃ	<u>XXVII</u> , 9	viryasamādhiprahāna-	
vikram		samskārasamanvāgata	
vikrānta	<u>XLIV</u> , 7-10 ann. 28.Nr. 7-10	ṛddhipādaḥ	<u>XVII</u> , 3
vijñānam	<u>XII</u> , 3. <u>XXI</u> , 2	viriyendriyam	<u>XVII</u> , 2
samyagvijñānam	<u>XXII</u> , 4	vikṣemūlikāḥ	<u>XXVII</u> , 10
vijñānaskandhaḥ	<u>XI</u> , 5	vṛtta (jūṅgha)	ann. 27.Nr. 8
vijñānānantyāyatanaṃ		vṛttagātraḥ	<u>XLIII</u> , 12 • 28 • 12
paśyati	<u>XXXIII</u> , 5	vṛttadamstraḥ	<u>XLIII</u> , 35 • 28 • 35
videha		vṛttāṅgulih	<u>XLIII</u> , 2 • 28 • 2
pūruvavidhaḥ	<u>LVI</u> , 4	vṛttahavikrāntagāmi	<u>XLIII</u> , 9 • 28 • 9
vinatakaḥ	<u>LVI</u> , 6	vṛṭha	in aṅgha
vipuladīrghapārsmitā	<u>XLII</u> , 6 ann. 27.Nr. 6	vedanā	<u>XLII</u> , 7
vipulalālāḥ	<u>XLIII</u> , 45 • 28 • 45	vedanāyām vedanāna-	
vimalagātraḥ	<u>XLIV</u> , 60 • 28 • 60	darśasmṛtyupasthānam	<u>XV</u> , 2
	• 28 • 16	vedanāskandhaḥ	<u>XI</u> , 2
vimalā [bhūmiḥ]	<u>XXXV</u> , 2	"vedita"	<u>XXXIII</u> , 8
vimukti	<u>XLII</u> , 11-12	vaiśāradya	
vimuktijñānadarsana-		catvāri vaiśāradyāni	<u>XXXII</u>
skandhaḥ	<u>XV</u> , 5	vaipulyam	<u>XXXIII</u> , 9
vimuktiskandhaḥ	<u>XV</u> , 4	vaidūrya	ann. 28.Nr. 40
vimokṣa	<u>XXXVIII</u> , 8	vyāñjana	
aṣṭau dhyānavimokṣāḥ	<u>XXXIV</u>	paripūrṇavyāñjanāḥ	<u>XLIII</u> , 15 • 28 • 15
trayo vimokṣāḥ	<u>XXXI</u>	samyagvyāñjanam	<u>XXXII</u> , 2
virati	<u>XXXV</u> , 1-10	vyāpāgatacchavi doṣanāla	
viśālagātrātā	ann. 27.Nr. 17	kālākāduṣṭāśarīraḥ	• 28 • 25
viśuddhagātraḥ	<u>XLIII</u> , 16 • 28 • 16	vyāpāgatatilakagātraḥ	<u>XLIII</u> , 25 • 28 • 25
viśuddhacittam	vgl. <u>V</u> , 2 and ann. 8	vyākaraṇam	<u>XXXIII</u> , 3
viśuddhi	<u>V</u> , 2	vyāpādadivratih	<u>XXXV</u> , 9
viśaya	<u>IX</u> , 5	vyāmaprabhājorikḥkṛitta	<u>XLIII</u> , 22 ann. 27.Nr. 22
viḥar	<u>XXXIII</u> , 3	vyāyāma	<u>XXI</u> , 6
viryam	<u>V</u> , 4. <u>XLII</u> , 9, <u>XVI</u> , 4.	vṛata	vgl. śīlavṛata
viryaḥ	<u>XLII</u> , 2		

śaranam gam	ann. 2	(śrīvatsasvastika) nandya-	
śānta	<u>XXXV</u> , 4	vartapānīpādaḥ	<u>XLIII</u> , 80 ann. 28.Nr. 80
śītas	<u>XLIII</u> , 32 • 28.Nr. 32	śrotra	<u>IX</u> , 2
śirā	<u>XLIII</u> , 5 • 28 • 5	ślakṣṇabhṛūḥ	<u>XLIII</u> , 39 • 28 • 39
śītanaraka			
aṣṭau śītanarakāḥ	<u>LVI</u>		
śīlam	<u>V</u> , 2	śatkāmapāvacarā) devāḥ	<u>LX</u>
śīlavrataparāmarāḥ	<u>XXXVIII</u> , 5	śadanusmṛtayaḥ	<u>XXXIV</u>
śīlaskandhaḥ	<u>XI</u> , 1	śadāyatanaṃ	<u>XLIII</u> , 5
śīlanusmṛtiḥ	<u>XXXIII</u> , 4	śadgatayaḥ	<u>LVI</u>
śuklacchavita	<u>XLIII</u> , 13. ann. 27.Nr. 13		
	• 28 • 16		
śukladamstrātā	<u>XLIII</u> , 24 • 27 • 24	samskāraḥ	<u>XLII</u> , 2
	<u>XLIII</u> , 35 • 28 • 35	in Kompos.	<u>XVII</u> , 1-4. <u>XXXIV</u> , 1-2
śukladantatā	<u>XLIII</u> , 23 • 27 • 23	samskārasakandhaḥ	<u>XI</u> , 4
śuklabhṛūḥ	<u>XLIII</u> , 41 • 28 • 41	samskārasūnyatā	<u>V</u> , 7.
śuci	• 28 • 23	samsvedajāḥ	L, 3
śucigātraḥ	• 28 • 16	samskāra	vgl. samyaksamskāra-
śucinābhiḥ	<u>XLIII</u> , 23 • 28 • 23	samskāra	paḥ
śucyācāraḥ	• 28 • 23	samgatamūhālalāta	ann. 28.Nr. 45
śubha	<u>LXI</u> , 7-9	samgrahaḥ	
śubhakṛtsnā devāḥ	<u>LXI</u> , 8	catvāri vastāni	<u>VII</u>
śubham paśyatyaupa-		samghaḥ	<u>I</u> , 3
sampadya viharati	<u>XXXIII</u> , 3	samghātanarakaḥ	<u>LVI</u> , 3
śūnyakalpaḥ	<u>XLIII</u> , 3	samghānusmṛtiḥ	<u>XXXIII</u> , 3
śūnyatā	<u>V</u> ann. 9.	samjīvanarakaḥ	<u>LVI</u> , 1
śūnyatāvimokṣāḥ	<u>XXXI</u> , 1	samjīnā	<u>XXXIII</u> , 7. <u>XLII</u> , 5. ann. 26
śūnyatāśūnyatā	<u>VII</u> , 4	samjīnāveditanirodham	vgl. asamjīnisattva
śmāśānikāḥ	<u>XXXIII</u> , 11	paśyati	<u>XXXIII</u> , 8
śradhābalaṃ	<u>XIX</u> , 1	samjīnāskandhaḥ	<u>XI</u> , 3
śradhendriyam	<u>XXXIII</u> , 1	sat	ann. 32.
śrāvakayānam	<u>II</u> , 3	(sat)kāyadṛstih	<u>XXXIII</u> , 1



Sattva	<u>XXIV</u> , 3	samānāsthātā	<u>VI</u> , 4
sattvaśāyāḥ	<u>LI</u> , 4	samāpati	<u>XXIV</u> , 8
satya	<u>XVI</u> , 4 (unsicher)	samāhita	vgl. asamāhita.
	<u>XLIV</u> , 65 ann. 28 Nr. 65	samutpāda	" pratitya
catvāryāryasatyāni	<u>II</u>	samudaya dharmah.	<u>XXI</u> , i
sandhi (Selenk)	<u>XLIV</u> , 2 ann. 28 Nr. 2	samudayasatyam	<u>II</u> , 2
sapadānacāriko	<u>XXIV</u> , 2	sampar	ann. 28 Nr. 12
sapta kulācalāḥ	<u>LIV</u>	samāhinnasralāpādvināḥ	<u>XIV</u> , 2
saptatrimśadbodhipa-		samyakkarmanāḥ	<u>XXI</u> , 4
ksikā dharmāḥ	<u>XIV</u>	samyakprahāṇa	
saptadaśa rūpavacare-		catvāri hāṇāni	<u>XIV</u> , 2. <u>XV</u> .
devāḥ	<u>LXI</u>	samyaksamkalpāḥ	<u>XXI</u> , 2
sapta bodhyāṅgāni	<u>XIV</u> , 6. <u>XX</u>	samyaksamādhiḥ	<u>XXI</u> , 8
sapta ratnāni cakre-		samyaksmtiḥ	<u>XXI</u> , 2
vartinām	<u>XLIV</u> .	samyagarthāḥ	<u>XXI</u> , i
saptaidhānuttaraṅgā	<u>II</u>	samyagāṭivāḥ	<u>XXI</u> , 5
sapta sāgarāḥ	<u>LIX</u>	samyagjñānam	<u>XXI</u> , 3
saptotsadatā	<u>XLII</u> , 15 ann. 27 Nr. 15	samyagdr̥ṣṭiḥ	<u>XXI</u> , i
samakarmāḥ	<u>XXVI</u> , 43 " 28 + 43	samyagvāk	<u>XXI</u> , 3
samakramāḥ	" 28 + 53	samyagvijñānam	<u>XXI</u> , 4
samadantatā	<u>XXII</u> , 23 " 27 + 23	samyagvyājanam	<u>XXI</u> , 2
samantaprasādikaḥ	<u>XLIV</u> , 20 " 28 + 20	samyagvyāyāmāḥ	<u>XXI</u> , 6
	vgl. auch ṣaḥḥant-	sarvatragāminipratipaj-	
	samantaprasādikaḥ	jñānabalam	<u>XXIV</u> , 7
samanvāgata	<u>XIV</u> , i-4	sarvadharmaśūnyatā	<u>VI</u> , 12
samapādātā	ann. 27 Nr. 1	sarvadharma nirātmanāḥ	<u>XXIV</u> , 3
samalalāṭāḥ	<u>XLIV</u> , 45 " 28 + 45	sarvadharmaḥḥisambodhi-	
samavipulalāṭā	" 28 + 45	vaiśāradyam	<u>XXIX</u> , i
samādhi	<u>XIV</u> , i-4. <u>XXI</u> , 3. <u>XXIV</u> , 8	sarvasamskāra anityāḥ	<u>XXIV</u> , i
samādhibalam	<u>XXI</u> , 4	sarvasamskāra duḥkṣāḥ	<u>XXIV</u> , 2
samādhibodhyāṅgam	<u>XXI</u> , 6	sarvasattvabhāṣajñāna-	
samādhiśkandhāḥ	<u>XXI</u> , 2.	balam	<u>XXIV</u> , 3
samādhiṅdriyam	<u>XVII</u> , 4	sarvasattvasamacittāḥ	<u>XLIV</u> , 75 ann. 28 Nr. 75.

sarvāntarāyika dhar-		susamhata gātrah	<u>XLIV</u> , 18 ann. 28 Nr. 18
ma vaiśāradyam	<u>XXIX</u> , 3		" 28 + 52
sahita keśah	ann. 28 Nr. 47.	susamāhitagātrah	<u>XLIV</u> , 19 " 28 + 19
sāgara		susnigdha bhṛtḥ	<u>XLIV</u> , 41 " 28 + 41
sapta sāgarāḥ	<u>LIX</u>	sūksmacchavitā	<u>XLIV</u> , 13 " 27 + 13
sādhumatī [bhūmiḥ]	<u>XXIV</u> , 9	sūtram	<u>XXIV</u> , i
simhāpūrvārdhākāyātā	<u>XLIV</u> , 21 ann. 27 Nr. 21	śkandha (a, Körper teil)	<u>XLIV</u> , 16 " 27 + 16
simhāvīkrāntagāmi	<u>XLIV</u> , 8 " 28 + 8	(b) term. tech.)	
sitasita kamala clala naya-		pañca śkandhāḥ	<u>XXI</u>
maḥ	<u>XLIV</u> , 36.37 " 28 + 36.37	lokottarāḥ pañca śkan-	
sukumāragātrah	<u>XLIV</u> , 79 " 28 + 79	dhāḥ	<u>XX</u>
sukham	<u>XLIV</u> , 8	śkandhamārah	<u>XLIV</u> , 3
sugandhamukhāḥ	<u>XLIV</u> , 61 " 28 + 61	strīratnam	<u>XXIV</u> , 5
sugandhamūrdhā	" 28 + 29	sthānāsthānājñānabalam	<u>XXIV</u> , i
sugandharomakūpaḥ		sthītānavanata pralamba-	
(uconj.)	<u>XLIV</u> , 62 " 28 + 62	bāhute	<u>XLIV</u> , 9 ann. 27 Nr. 9
sudarśanaḥ	<u>LIV</u> , 4	snigdha	" 27 + 13
sudarśanā devāḥ	<u>LXI</u> , 16	snigdha keśah	<u>XLIV</u> , 51 " 28 + 51
sudurjaya [bhūmiḥ]	<u>XXIV</u> , 5	snigdhanakṣāḥ	<u>XLIV</u> , i " 28 + i
sudrśā devāḥ	<u>LXI</u> , 15	snigdhabhṛtḥ	<u>XLIV</u> , 41 " 28 + 41
sunīlakesāḥ	ann. 28 Nr. 4	sparsāḥ	<u>XXI</u> , 6. <u>XXI</u> , 7
	<u>XLIV</u> , 47 " 28 + 47	smṛti	<u>XXI</u> , 7. <u>XXI</u> , 8. ann. 26
suparipoṣṭottamāṅgāḥ	<u>XLIV</u> , 46 " 28 + 46	smṛtibalam	<u>XXI</u> , 3
supratisthita padatā	<u>XLIV</u> , i " 27 + i	smṛtibodhyāṅgam	<u>XXI</u> , i
surabhi keśah	" 28 + 29	smṛtīndriyam	<u>XIV</u> , 3
	<u>XLIV</u> , 48 " 28 + 48	smṛtyupasthānam	<u>XIV</u> , i. <u>XV</u>
surāsāgarāḥ	<u>LIX</u> , 7	svakarmajñānabalam	<u>XXIV</u> , 2
suvarṇa girih	" 34.	svabhāvesūnyatā	<u>VI</u> , 7
suvarṇacakra ratnam	<u>XLIV</u> , i	svara	<u>XLIV</u> , 27. ann. 27 Nr. 27
suvarṇasparvataḥ	" 34.		28 + 32
suvarṇavarṇatā	<u>XLIV</u> , 14 " 27 Nr. 14	svalekṣaṇaśūnyatā	<u>VI</u> , 14
suvilhaktāṅgapratyāṅgāḥ	<u>XLIV</u> , 13 " 28 + 13		
Susamvṛtas kandhātā	<u>XLIV</u> , 16 " 27 + 16		

hamsarikrāntagami	XLV, 10 ann. 28.11.10
hasta	XLV, 3 • 27.12.2
	XLV, 11 • 27.11.4
	XLV, 11 • 28.11.4
hastiratnam	XLV, 2
hahavanarakah	LIV, 4
hāmi	XLI, 7-12
huhavanarakah	LIV, 3
hrdayasambusti:karō	ann 28.11.7.

# CHINESISCHER INDEX

i+0	18+2	一切 一切 智 智 一切 法 無 戒 一切 法 空 一切 行 無 常 一切 行 苦 55+2 180+0 一座 食 一 喜 設 法 隨 類 各 悟 好	ekā sarva sarvajña sarvadharmā nirātmanah sarvadharme śūnyatā sarvasamskāre anityāh sarvasamskāre duḥkḥāh ekāśanīkah	<u>XLV</u> , ii <u>XXXIX</u> , i, 2 Einleitungssatz <u>XXIV</u> , 3. <u>VII</u> , 12 <u>XXIV</u> , 1 <u>XXIV</u> , 2 <u>XXXIV</u> , 3 <u>XLIV</u> , 73 vgl. 輪 王 11 <u>LIX</u>
i+i	40+16 85+7	七 寶 海 1, 鹽 水 海 2, 乳 1 3, 酪 1 4, 酥 1 5, 蜜 水 1 6, 吉 祥 草 1 7, 酒 1 七 種 上 供 養 供 養 悔 隨 喜 請 願 向 1, 禮 拜 2, 供 養 3, 懺 悔 4, 隨 喜 5, 盡 力 6, 發 願 7, 迴 向	sapta ratnāni sapta sāgarāh Kṣārasāgarah Kṣīrasāgarah cladhisāgarah ghṛtasāgarah madhusāgarah amṛtasāgarah surāsāgarah saptavidhānuttarapūjā vandanā pūjanā pāpadeśanā anumodanam adhyeśanā bodhicittotpādch parīnamanā	<u>III</u>
i+0	140+8	七 善 提 分 1, 念 善 提 分 2, 擇 法 1 1 1 3, 精 進 1 1 1 4, 喜 1 1 1 5, 輕 安 1 1 1	sapta bodhyāṅgāni smṛtibodhyāṅgam dharma pravacayabodhyāṅgam vīryabodhyāṅgam prītibodhyāṅgam praśrabdhībodhyāṅgam	<u>XX</u> ; <u>XXIV</u> , 6



i+i	167+0	七 金 山 1, 持 雙 山 2, 持 軸 山 3, 擔 木 山 4, 善 見 山 5, 馬 耳 山 6, 象 鼻 山 7, 魚 鬚 山	samādhibodhyāṅgam upekṣābodhyāṅgam sapta Kulācalāh yugam dharaḥ tṣādharaḥ Khadirakāh sudarśanaḥ aśvaKarnaḥ vinataKāh nemimdharaḥ	<u>LXIV</u>
i+2	i+4	三 世 1, 過 去 2, 未 來 3, 現 在	trayo dhvānaḥ atīto dhvā anāgato dhvā pratyutpanno dhvā trīni yānāni mahāyānam pratyeKabuddha(yānam) śrāvakaYānam	<u>LXV</u>
4+9		三 乘 1, 大 乘 2, 緣 覺 3, 聲 聞	mahāyānam pratyeKabuddha(yānam) śrāvakaYānam	<u>II</u>
24+0		三 十 七 善 提 分 法 1, 四 念 處 2, 四 正 斷 3, 四 神 足 4, 五 根 5, 五 力 6, 七 等 提 分 7, 八 聖 道	saptatrimśadbodhipakṣīke dher. mah catvāri smṛtyupasthānāni catvāri samyakprahānāni catvāra rddhipādāh pañcendriyāni pañca balāni sapta bodhyāṅgāni ast(āṅgik)āryamārgah	<u>XIV</u>
		三 十 二 相 1, 足 下 平 滿 相 2, 足 下 千 幅 輪 3, 手 足 柔 軟 相 4, 手 足 指 間 有 金 色 網 鞞 相	supratiṣṭhitapādātā cakrāṅkitapādātātā mṛdutarunahastapādātā jālāṅgulihastapādātā	<u>XLV</u>

5, 手足指纖  
長圓滿相  
6, 足跟廣長與  
跌相稱相  
7, 足跌修廣柔  
輕充滿相  
8, 雙膝纖圓如  
鹿王膝相  
9, 兩臂臚圓平  
立過膝相  
10, 陸相隆室如  
象王相  
11, 身諸毛孔各  
生一毛右旋  
紺青相  
12, 髮毛上摩紺  
青柔輕相  
13, 身皮薄潤虛  
水不柱相  
14, 身真金色光  
潔莊嚴相  
15, 手足兩肩七  
處充滿相  
16, 雙肩頭頂圓  
滿殊妙相  
17, 兩膊腋下垂  
臚充實相  
18, 容儀相  
19, 身相廣長相

dirghāṅgulitā  
āyatapāda pārsnītā, vgl. auch  
vijouladighajānīko  
utsāṅgapādātā  
aiṅcyajāṅghātā  
sthitānavematapralambabhūtā  
Kosagatavestiguhyātā  
pradaKṣināvartaiKaromatā  
ūrdhvanagaromatā, bhinnāñja-  
namayārakalāpāhinīla... Keśa,  
Komalalomatā (Pal.)  
sūksmacchavitā + śuklacchavitā.  
(Pal.) rajojallam Kaye na upa-  
lippiati  
suvarnavarnātā  
saptotsadatā  
susamorttasKandhātā  
citāntarāmsatā  
yjugātrātā  
nyagrodhāparimāṇdatātā

20, 相縱廣形  
量相稱相  
21, 於身上牛如  
師子王相  
22, 常有身光面  
各一尋相  
23, 齒白如雪四  
十齊密相  
24, 四牙鋒利鮮  
淨皎潔相  
25, 於諸味中常  
得上味相  
26, 舌相廣薄可  
以覆面至  
際相  
27, 梵音洪雅隨  
衆等聞相  
28, 眼瞳齊楚如  
牛王眼睫相  
29, 眼睛之上紅  
環同飾相  
30, 面如滿月眉  
如初月相  
31, 眉間白毫右  
旋柔輕相  
32, 頂有鳥髮臚  
沙如天傘蓋  
相

anupūrvagātrātā  
simhajāpūrvārdhakāyātā  
vyāmappalhāparikkhita  
śukla-, catvāriṃśads-,  
sama-, aviraladantātā  
tikṣṇa dāṣṭrātā + śukla dāṣ-  
ṣṭrātā  
rasarasāgrātā  
prabhūtatanujihvātā  
brahmasvarātā  
gopakṣmanetrātā  
(Citralakṣaṇa. v. 641 f.)  
abhinīlanetrātā (?)  
parijñānasāśāṅkesaunmyavaktrah  
+ Citralakṣaṇa v. 597 f.  
ūrdhvalamKṛtamukhātā  
uṣṇīśāsiraśKātā  
trīṇi ratnāni  
buddhah  
dharmah  
saṅghah

i+2 40.06 二寶

vgl. anm.

I

i+2	75+6	三 根本 1, 羶 菩 提 心 2, 清 淨 心 3, 自 性 空 性 見	trīṇi (Kubala)mūlāni bodhicittotpādaḥ āśayaviśuddhiḥ (wörtlich: viśud- dha citta) aḥamkāramamakāraparityāgaḥ (wörtl.: ātmahāvāsūnyatāḥambud- dhi[eiye drsti]parityāgaḥ)	IV
	148+6	三 解 脫 1, 空 解 脫 2, 無 相 1 1 3, 無 願 1 1	trayo vimokṣāḥ śūnyatāvimokṣāḥ animittāvimokṣāḥ apranīhitāvimokṣāḥ uttara	XXIX
i+2	24+3	上 半 摩 令 生	pūrvārtha	vgl. 第 1
	175+11	上 摩 令 生	ūrdhvaṅga (Hase)	XLII, 2i. (XLII, 46)
i+3	9+3	不 偷 盜	anutpādaḥ	XLII, 12
	9+9	不 偷 盜	adattādānādviratih	XLIII, 1
	11+4	不 兩 舌	paśūṅyādviratih	XLIV, 2
	12+4	不 共 法	āvenika dharmā	XLV, 5
	14+9	不 劫 地	acalā[bhūmih]	XLVI, vgl. + A III
	30+2	不 可 觀 盡 相 好 好	?	XLVII, 8
	30+9	不 善 法	akuśalā dharmāḥ	XLVIII, 27.
	38+3	不 妄 語	avitathā (?)	XLIX, i. 2.
	38+8	不 妄 語 欲	mṛṣāvādādviratih	XXI, 4
	40+5	不 定 心	kāmmithyācārādviratih	XXV, 4
	61+8	不 惡 口	asamāhitacittam	XXV, 3
	79+6	不 殺 生	pārusyādviratih	XXI, 4
	96+2	不 現	pārusyādviratih	XXV, 6
		腹 中... 1 1 兩 蹠 1 1	prānātipātādviratih	XXV, 1
			adśyamāna	XXVI, 2. 5
			frei Übersetzung von Kṣāmodara	XXVI, 22
			" " " gūdhagul-	XXVI, 6
			phāḥ	XXV, 10
			mithyādr̥ṣṭer viratih	XXVI, 38
			asita	XXVI, 9
			vyāpādādviratih	

i+3	iii+3	不 知	apratisaṃkhyāna (oder absolutiv: (°Khyāna)	XLII, 6
	120+8	不 結 語	sambhinnapralāpādviratih	XXV, 2
	154+4	不 貪	abhidhyāyā viratih	XXV, 8
	i+4	不 世	adhvan	XLVII, vgl. = 1
			yuga	XLVIII, " 四 1
			loka	XL, " 出 1 五
				糧
	169+4	世 間 八 法	lokasyāstau dharmāḥ	XLV.
		1, 利	lābhāḥ	
		2, 衰	atābhāḥ	
		3, 讚	ayaśāḥ	
		4, 毀	nindā	
		5, 譽	yaśāḥ	
		6, 稱	prāsamsā	
		7, 苦	duḥkham	
		8, 樂	sukham	
3+4	12+4	主 兵 寶 寶	parināyakarānam	XLVII, 6
	140+14	主 藏 寶	grhapatiratnam	XLVII, 2
4+9		主 乘 部	yāmam	II, vgl. = 1
5+1	165+8	九 部 法	navāṅga dharmāḥ	XXIX
		1, 契 經	sūtram	
		2, 祇 夜	geyam	
		3, 舍 記	vyākaraṇam	
		4, 伽 陀	gāthā	
		5, 諷 誦	udānam	
		6, 因 緣	midānam	
		7, 本 事	ihorttakam	
		8, 本 生	jātakam	
		9, 方 廣	vaijūlyam	
5+2	85+2	乳 海	Kṣīrasāgarah	LI, 2
6+2		事	arthatā	VIII, 4 vgl. 同 1

7+0	85+8	二 法	1, 生 法 2, 滅 法	dvau dharmau samudaya dharmah nirodha dharmah	<u>XLIX</u>
	86+8	二 無 色	1, 虛 空 2, 識 性	dve arūpe ākāśah vijñānam	<u>XLIX</u>
	167+8	二 鐵 輪 圍	1, 小 鐵 輪 圍 2, 大 1 1	dvau cakravādau cakravādah mahācakravādah	<u>LIV</u>
7+2		云 何 力		Katama	ann. 5
7+2	14+0	五 力	1, 信 力 2, 進 1 3, 念 1 4, 定 1 5, 慧 1	pañca balaṃ śraddhābalaṃ vīryabalaṃ smṛtibalaṃ samādhibalaṃ prajñābalaṃ	<u>XIV, 5. XIX.</u>
	75+6	五 根	1, 信 根 2, 進 1 3, 念 1 4, 定 1 5, 慧 1	pañcendriyāṇi śraddhendriyam vīryendriyam smṛtindriyam samādhīndriyam prajñēndriyam	<u>XIV, 4. XX</u>
	85+8	五 煩	1, 幼 煩 2, 見 1 3, 煩 惱 4, 乘 生 5, 命 1	pañca Kaśāyah KāpaKaśāyah dr̥ṣṭiKaśāyah KleśaKaśāyah sattvaKaśāyah āyuhKaśāyah	<u>LI</u>
	140+6	五 蘊	1, 色 蘊 2, 受 1 3, 想 1	pañca skandhāḥ rūpakandhah vedanāskandhah samjñāskandhah	<u>XI. vgl auch 出 世 11</u>

			4, 行 蘊 5, 識 1	saṃskāra skandhah vijñāna skandhah	
7+2	147+0	五 見	1, 身 見 2, 邊 1 3, 邪 見 4, 見 取 5, 病 禁 取	pañca dr̥ṣṭayah (sat)kāya dr̥ṣṭih anta(gṛāhe) dr̥ṣṭih mithyā dr̥ṣṭih dr̥ṣṭi parāmarśah śīlaurataparāmarśah	<u>XXVII</u>
	152+4	五 貪 妬	1, 法 貪 妬 2, 利 養 1 1 3, 住 1 1 4, 為 善 1 1 5, 名 聞 1 1	pañca mātsaryāni dharma mātsaryam lābha mātsaryam āvāsa mātsaryam kūśala mātsaryam varṇa mātsaryam	<u>XL</u>
	162+7	五 通	1, 天 眼 2, 天 耳 3, 他 心 4, 宿 命 境 5, 神 境	pañcābhijñāḥ divyacakṣuḥ divyaśrotram paracitta(jñānam) pūrvanivāsa(nusmṛtiḥ) iddhivisayah	<u>XL</u>
8+4	172+0	交 雜 in	無 1 1	asamulita	<u>XLIV, 49</u>
9+0	156+8	人 趣		menusyagatiḥ	<u>XLIV, 2</u>
9+3	32+2	命 增 長		bhūyobhāvah	<u>XLV, 4</u>
	60+8	命 增 圍 滿		paripūrānam	<u>XLV, 4</u>
	77+1	命 增 王 斷		samyakprahāṇam	<u>XLV, 2</u>
	100+0	命 生 in	不 1 1	anutpādah uctpādah	<u>XLVI, 1</u> <u>XLVI, 3</u>
	100+7	命 發 生		para	vgl. nācāte 2ch
7+3	21+2	他 化 自 在 天		paranirmitavaśavartīno devah	<u>XLVI, 6</u>
	61+0	他 心		paracitta(jñānam)	<u>XLVI, 3</u>

9+5	住	nivāsa	<u>XLIV</u> , 9
		viḥar	<u>XLV</u> , 3
157+11	住 貪 妬	āvāsamātsaryam	<u>XL</u> , 3
9+5 9+3	加 他	gāthā	<u>XLVI</u> , 4
9+5	佛 養	buddhah	I, i. <u>XLVI</u> , i
9+6 184+16	供 養	pūjā	<u>II</u>
		pūjanā	<u>II</u> , 2
9+7 19+10	信 力	śraddhābalaṃ	<u>XLIX</u> , i
	信 根	śraddhendriyam	<u>XLVIII</u> , i
9+8 108+11	俱 盧	Kuru	<u>LVI</u> , 3
128+3	俱 耶 尼 洲	godāniya (vgl. Pal: gōyāna)	<u>LVI</u> , 2
9+8 58+12	修 廣	asuragāthā	<u>XLVII</u> , 2
109+3	修 道		<u>XLVII</u> , 33
121+14	修 羅 趣		<u>LVI</u> , 3
148+10	修 長 益		<u>XLVII</u> , 47
9+9 108+7	偷 盜	adattādama	vgl. 不 11
9+12	像 世	pratirūpa	anm. 82
1+14	像 雅	dvāparayugam	<u>XLVIII</u> , 3
9+12	像 雅	saṃghah	I, 3. <u>XLVII</u> , 3
9+13 172+11			<u>XLIX</u> , 10
10+14 40+8	充 密	cita	<u>XLIX</u> , 3
40+11	充 密	cita	<u>XLIX</u> , 17
		saṃghatana	<u>XLIX</u> , 52
85+11	充 滿		anm. 27 Nr. i
10+14 77+10	先 止 後 食	Khalupaścād bhaktiḥ	<u>XLIX</u> , 2. 15. <u>XLIX</u> , 26.
147+18	先 觀 後 住 軌 範		<u>XLIX</u> , 4
	具 足 好		<u>XLIX</u> , 76
10+14	光	ābhā	<u>LXI</u> , 4-5
		īrabhā	<u>XXXI</u> , 3
85+8	光 淨	ābhāsvarā devah	<u>XLIX</u> , 64
			<u>LXI</u> , 6

10+14 85+8	淨	śuci	<u>XLIII</u> , 16
85+10	光 滑	snigdha	<u>XLIII</u> , 51
85+12	光 潔		<u>XLIII</u> , 14
85+12	光 潤 率 天	snigdha	<u>XLIII</u> , i. + i.
10+14 95+6	兜 率 天	tusita devah	<u>LII</u> , 4
11+10	入 內	āyatana	<u>XLII</u> , 5
11+12	內 外 空	adhyātman	<u>XLIX</u> , 12.
36+2	內 有 色 觀 外 色 解 脫	adhyātma bahirdhā sūnyatā	<u>VI</u> , 3
74+2	內 無 色 觀 外 色 解 脫	adhyātman rūpi bahirdhā rūpāni paśyati	<u>XLIX</u> , i
86+8	內 空	adhyātma marūpi bahirdhā rūpāni paśyati	<u>XLIX</u> , 2
116+13	兩 耳 齊 平 好	adhyātma sūnyatā	<u>VI</u> , i
11+6 128+10	兩 膊 腋 下 皆 悉 充 實 好	samakārah	<u>XLIX</u> , 43.
130+10	兩 膊 腋 圓 平 立 過 膝 好	citāntarāmsatā	<u>XLIX</u> , 17
150+13	兩 膊 腋 圓 平 立 過 膝 好	sthitanavanatāpralambahūta	<u>XLIX</u> , 9
157+8	兩 踝 不 現 好	gūdhagulphah	<u>XLIX</u> , 6
12+10 24+8	入 十 種 好	asītyanuvaṅṅānāni	<u>XLIX</u>
	1) 指 爪 缺 長 光 潤 淨 好	tuṅga-, + snigdha-, + ātāmrakṣah (aktēs unsicher)	
	2) 手 指 足 指 纖 圓 膚 色 骨 節 不 現 好	urtāngulih (anupūrvāngulih?)	
	3) 手 足 各 等 指 間 充 密 好	radissamānasandhi.	
	4) 手 足 如 意 柔 輕 好		
	5) 筋 脈 堅 固 深 隱 不 現 好		
	6) 兩 踝 不 現 好		
	7) 行 步 直 進 如 龍 象 王 好		

8, 行步齊肅如師  
子王好 *śiṅghavikrāntagāmi*

9, 行步安平如牛  
王好 *vṛśakṣavikrāntagāmi*

10, 造止樣雅如鐵  
王好 *hamsavikrāntagāmi*

11, 凡所迴顧舉身  
隨轉好 *pradakṣiṇāvartagāmi*

12, 肢節臍圓妙善  
具足好 *vṛttagātrah + mṛstāgātrah*  
+ ?

13, 骨節無隙如  
龍蟠好 *śuvīhaktāṅgaprabhāṅgah*

14, 肢輪聖固妙  
好莊嚴好 *prṛthucārujānu]maṇḍalagātrah*  
(mit *śuśeṣhā* *dadha* für *prṛthū?*)

15, 隆處文約圓  
滿清淨好 *paripūrṇavyaṅjanah*

16, 身皮柔輕光淨  
離垢好 *mṛdu- + śuci- + viśuddhe-*  
*gātrah*

17, 身容敦肅無  
諸怖畏好 *adīnagātrah*

18, 肢節細密安  
好妙善好 *susamhātāgātrah + ? + mṛstā-*  
*gātrah (?)*

19, 身肢安定不  
掉動好 *susamāhitagātrah*

20, 身相光淨周  
匝端嚴好 *samantapṛsādikāh*

21, 周匝身光恒  
自照耀好 *parimaṇḍalākāyapṛabhāvattā*

22, 肢軀方正柔  
輕不現好 *abhignaṅguṅgīh + mṛduṅguṅgīh*  
(*verlesen aus mṛstā?*) + *ksāmodanah*

23, 齋深圓妙清  
淨殊異好 *gamhīranābhīh + pradakṣiṇā-*  
*vartanābhīh + śucinābhīh (Fakt-*  
*dātung aus śucyācāra)*

24, 齋厚妙好無  
容凸好 *anupūrvanābhīh*

25, 皮膚清淨無  
諸垢染好 *vyapagatatilakagātrah*

26, 手足充滿好  
手文不斷好 *tulasadrśasukūmarajjāda]jōnīh*

27, 肩如頻婆果好  
如頻婆果好 *āyatapāmiclīhah*

28, 面門如量  
好如量好 *bimbapratibimbasthah*

29, 舌相廣薄好  
音深遠好 *nātyāyatavadanah*

30, 音深遠好  
音深妙具 *prahītatamujīhah*

31, 音深妙具  
音高修直好 *jīmataghosaḥ*

32, 音高修直好  
音齒方整好 *madhuracāru māñju svarah*

33, 音齒方整好  
音牙圓白好 *tuṅganāsah*

34, 音牙圓白好  
音明青白分 *anupūrvadantah*

35, 音明青白分  
音明好蓮華 *vṛttadamastrah + śukladamastrah*

36, 音明好蓮華  
音如青蓮華 *sitasita-*

37, 音如青蓮華  
音睦網密不白 *Kamaladalanayamah*

38, 音睦網密不白  
音好較好 *citapakṣmā + asita-*

39, 雙眉瓦較好  
雙眉紺琉璃 *āyatabhīrūh + ślakṣṇabhīrūh*

40, 雙眉紺琉璃  
色好顯光 *asitabhīrūh*

41, 雙眉高顯光  
潤好 *śuklabhīrūh + susmigdhabhīrūh*

42, 耳厚相稱輪  
埴圓滿好 *pimāyatakarnah*

43, 兩耳齊平好  
容儀廣大皆 *samakarnah*

44, 容儀廣大皆  
生敬好 *anupahatakṛstah*

45, 額廣平正好  
 *prṛthū- + samalalātah*



46, 身 升 上 午 無 此  
對 好  
47, 首 髮 修 長 細 密  
雜 青 好  
48, 首 髮 垂 墜 好  
49, 首 髮 無 交 雜 好  
50, 首 髮 無 梳 (lū  
禪) 落 好  
51, 首 髮 光 滑 塵 垢  
不 住 好  
52, 身 分 充 實 喻  
那 羅 延 好  
53, 身 體 廣 大 結  
色 好  
54, 語 聲 清 淨 好  
55, 身 肢 無 等 好  
56, 衆 觀 無 厭 足 好  
57, 面 如 滿 月 好  
  
58, 性 向 不 背 好  
59, 面 貌 熙 怡 好  
60, 身 肢 無 垢 好  
61, 面 門 常 香 好  
62, 毛 孔 常 香 好  
63, 首 如 末 達 那  
好  
64, 身 毛 光 淨 如  
孔 雀 頂 毛  
好  
65, 梵 音 稱 量 應  
理 無 差 好

supariyūrnotta māṅgaḥ  
? + cita keśah + sunīla-  
keśah  
surabhi keśah  
asamlulitakeśah  
?  
snigdha keśah  
nārāyaṇasamghāṭanah  
anupūrvonntagātrah  
?  
apretisamah kāyena  
apratikālo darśanena  
paripūrṇaśeśāntikasauṃyavaktrah,  
abr: mukham candro vā pūrṇamā-  
siye  
?  
asecanaka darśanah  
vimalagātrah  
sugandha mukhah  
sugandha romakūṣah (uṣṇj)  
?  
bhimmāñjanamayūrakalāpābhi-  
nila... keśah  
vgl: yathāparisam kṛho pana so  
Bhagavā serena viññāpeti na  
'vassa bahiddhā parisāyem gha

66, 頂 骨 無 人 得  
見 好  
67, 手 足 指 約 如  
赤 銅 好  
68, 行 時 去 地 四  
若 能 現 印  
文 好  
69, 自 持 不 持 他  
德 好  
70, 惡 心 易 毒 恐  
怖 見 穿 好  
71, 音 聲 和 悅 隨  
衆 生 意 好  
72, 隨 有 情 類 主  
音 意 樂 好  
73, 一 音 說 法 隨  
類 各 悟 好  
74, 次 笑 說 法 起  
有 應 緣 好  
75, 觀 諸 衆 生 無  
憎 念 好  
76, 先 觀 後 住 軟  
範 具 足 好  
77, 不 可 觀 盡 相  
好 好  
78, 頂 骨 堅 實 好  
79, 容 顏 不 老 好  
80, 手 足 骨 髓 有  
喜 旋 德 好

niccharati and vācā ... satyā  
ca ājñeyā sarvaprañinām  
vgl: uṣṇīśācīrṣā te nathā tārīā  
yādriō bhavām | anullokitamār-  
dhnāni surehi asurehi ca  
jālāvanaddhā ... caranā ... (kṛkṣā-  
rasaprasaklavarnā)  
?  
ekāra kṣah  
hṛdayasamtustikarī (?)  
cittodbilyakarī (?)  
?  
?  
?  
sarvasattva samacittah  
?  
?  
?  
sukumāragātrah  
(śrīvatsasvestika) nandyāvarta-  
lakṣita pāṇipādofuakṣā]

12+0	40+5	入定解脫	aṣṭau dhyaṇavimokṣāḥ	XCV
		1, 內有色觀外色 解脫	adhyātman rūpī bahirdhā rūpāni paśyati	
		2, 內無色觀外色 解脫	adhyātmanarūpī bahirdhā rūpāni paśyati	
		3, 觀淨解脫具足 住	śubham paśyatōjupasamjadya viharati	
		4, 觀空無遠處解 脫	ākāśānantyāyatanam paśyati	
		5, 觀識無遠處解 脫	vijñānānantyāyatanam paśyati	
		6, 觀無所有處解脫	ākāśānantyāyatanam paśyati	
		7, 觀非想非非想處 解脫	naivasamjñānāsamjñāyatanam paśyati	
		8, 觀想受滅解脫	samjñāveditanirodham paśyati	
40+9		入寒地獄	aṣṭau śitanarakāḥ	LIV
		1, 龜 地獄	arbuda narakāḥ	
		2, 龜 烈 1 1	nirarbuda narakāḥ	
		3, 虎 虎 凡 1 1	kuḥuva narakāḥ	
		4, 味 味 凡 1 1	hahava narakāḥ	
		5, 阿 吃 吃 1 1	atāṇa narakāḥ	
		6, 青 蓮 華 1 1	utpala narakāḥ	
		7, 紅 蓮 華 1 1	padma narakāḥ	
		8, 大 紅 蓮 華 1 1	mahāpadma narakāḥ	
74+2		入有色	aṣṭau rūpāni	XCV
		1, 地	prthivi	
		2, 水	āpāḥ	
		3, 火	tejah	
		4, 風	vāyuh	
		5, 香	gandhah	
		6, 味	rasah	
		7, 觸	spāśah	
		8, 法	dharmāḥ	

12+0	85+5	入法	aṣṭau dharmāḥ	ogL 世阿 11 umd ann iḥḥ LIV
	85+11	入熱地獄	aṣṭāvusṇanarakāḥ	
		1, 等活 地獄	samjivānarakāḥ	
		2, 黑繩 1 1	Kālasūtrānarakāḥ	
		3, 衆合 1 1	samghātanarakāḥ	
		4, 叫喚 1 1	raurava narakāḥ	
		5, 大叫喚 1 1	mahāraurava narakāḥ	
		6, 燒然 1 1	tāpa narakāḥ	
		7, 極燒然 1 1	paratāpa narakāḥ	
		8, 下 1 1	avīci narakāḥ	
	12+7	入聖道	aṣṭā(ṅgikz)ryamārgāḥ	XIV, 7. XII.
		1, 正見 性	samyagdṛṣṭih	
		2, 正思惟	samyaksamkalpāḥ	
		3, 正語	samyagvāk	
		4, 正業	samyakkarmāntāḥ	
		5, 正命	samyagājīvāḥ	
		6, 正精進	samyaggyāyāmāḥ	
		7, 正念	samyaksamṛtiḥ	
		8, 正定	samyaksamādhiḥ	
	12+2	入念	sadāyatanam	XIV, 5
	61+4	六念	sadānusmṛtyāḥ	XIV
		1, 念 佛	buddhānusmṛtiḥ	
		2, 念 法	dharmānusmṛtiḥ	
		3, 念 僧	samghānusmṛtiḥ	
		4, 念 戒	śīlānusmṛtiḥ	
		5, 念 施	tyāgānusmṛtiḥ	
		6, 念 天	devānusmṛtiḥ	
	76+7	六欲天	ṣaṭkāmāvacarā devāḥ	LIX
		1, 四天王天	caturmahārājikā devāḥ	
		2, 忉利	trāyastriṃśā devāḥ	
		3, 夜摩	yāmā devāḥ	
		4, 兜率	tuṣitā devāḥ	

12+2	156+8	六趣	5, 樂變化天 6, 他化自在天	nirmāṇa ratayo devāḥ paranirmita uśavartino devāḥ śaḍgatayah devagatiḥ manuṣyagatiḥ asuragatiḥ tiryaḡyoni gatiḥ pretagatiḥ nirayagatiḥ samanvāgata upasampad sampar, paripar	<u>LIV</u>
12+6	157+0	具足			<u>XVII</u> , i-4 <u>XXII</u> , 3 ann. 28 Nr. 12, <u>XLV</u> , 32 <u>XLVI</u> , ii <u>XV</u>
16+1	63+4	凡所迴顧舉身隨轉好		pradekṣināvartagāmi	
17+2	1+4	出世五蘊	1, 戒 蘊 2, 定 1 3, 慧 1 4, 解脫 1 5, 解脫知見 1	lokottarāḥ pañca skandhāḥ śīlaskandhāḥ samādhisandhāḥ prajñāskandhāḥ vimuktiskandhāḥ vimuktijñānadarśane skandhāḥ	
18+2		分		aṅga pakṣika arthāḥ	<u>XII</u> , 6. 22. <u>XLII</u> , 46 <u>XIV</u> <u>XXII</u> , i (vgl. E 1) <u>VII</u> , 3 <u>XI</u> , P, i <u>VII</u> , 3 <u>XL</u> , 2 <u>V</u> , 9.
18+5		利		lābhāḥ arthacaryā lābhamātsaryam balaṃ	<u>XIV</u> , 5. <u>XIX</u> <u>XXXIV</u> <u>XXXVII</u> <u>XXXVIII</u> , 4
19+0	194+0	利行善金如力	五 1 善 薩 + 1 如 來 + 1	pañca balāni bodhisattvānāṃ daśa balāni tathāgatasya daśa balāni apara	<u>XIV</u> , 5. <u>XIX</u> <u>XXXIV</u> <u>XXXVII</u> <u>XXXVIII</u> , 4
19+4		劣	in: 根勝 1 智力	indriyaparāpara jñānabalaṃ	

19+5	85+0	去力		Kalpa	<u>XLIV</u> : 四 1 數
19+9		去力 獨		KalpaKaṣāyāḥ cal	<u>LII</u> , i
19+10		動		acala [bhūmiḥ]	<u>XXXV</u> , 8
19+11		勝	不 1 地	°jaya durjaya [bhūmiḥ]	<u>XXXV</u> , 5
19+12		勝	勇 善 空	parāpara paramārthasūnyatā	<u>XXXVI</u> , 4. vgl. 22 <u>V</u> , 6
19+13		勝	解 身	adhimukti	<u>XXXVIII</u> , 6
19+14		勝	身	videha	<u>LIII</u> , 4
19+8	199+8	勸 請	in 東 1 1 洲	pūrvavidehāḥ adhyeṣanā nirmita	<u>V</u> , 5 <u>LX</u> , 6
21+2		化 生		upapāduka jah uttarakuruḥ	<u>LII</u> , 4 <u>LII</u> , 3
21+3	9+8	北 俱 盧 洲		dvādaśa prattiyasamutpādāḥ	<u>XIV</u>
24+0	7+0	十 二 緣 生		avidyā saṃskārah vijñānam nāmarūpaṃ śatāyatanaṃ sparśaḥ vedanā trṣṇā upādānam bhavaḥ jātiḥ jarāmaraṇam dvādaśa dhūtaguṇāḥ	
		十 二 頭 陀 行		pañdapātikāḥ sapadānecāriko ekāsanikāḥ khalujmāsādhāttikāḥ	<u>XXXIV</u>

5, 持三衣	traicīvarikāḥ	
6, 衣	nāmātikāḥ	
7, 糞掃衣	pamsūkalikāḥ	
8, 於其華上長坐不臥	naisadikāḥ	
9, 顯路處居住	ābhyavakāśikāḥ	
10, 樹下住	vrkṣamūlikāḥ	
11, 塚間住	śmāśānikāḥ	
12, 空寂處住	āraṅgikāḥ	
24+0 12+0 十入不共法	astādaśāveṇikā dharmāḥ	XLI Entsprechung nicht wörtlich
1, 身無失	nāsti tathāgatasya śkhalitam	
2, 口無失	nāsti tathāgatasya ravitam	
3, 意無失	nāsti musitasmtitā	
4, 無不定心	nāstyasamāhitacittam	
5, 無異想心	nāsti nānāvasamjñā	
6, 無不知捨心	nāstijapratīsamkhyāy (anāpīpīkṣā)	
7, 欲無滅	nāsti chandasya hāniḥ	
8, 念無滅	nāsti smṛterhāniḥ	
9, 精進無滅	nāsti vīryasya hāniḥ	
10, 智慧無滅	nāsti prajñāya hāniḥ	
11, 解脫無滅	nāsti vimukterhāniḥ	
12, 解脫知見	nāsti vimukṣijñānadarśanasya hāniḥ	
13, 身業隨智	Kāyakarma jñānānuparivartī	
14, 口業隨智	vākkarma jñānānuparivartī	
15, 意業隨智	manaskarma jñānānuparivartī	
16, 知過去無礙	atīta dhyaṅyapratīhatam jñānam	
17, 知未來無礙	anāgata dhyaṅyapratīhatam jñānam	
18, 知現在無礙	pratyutpanne dhyaṅyapratīhatam jñānam	

24+0 12+0	十入空		astādaśa śūnyatāḥ	VI
	1, 內空	空	adhyātmaśūnyatā	
	2, 外空	1	bahirdhāśūnyatā	
	3, 內外空	1	adhyātma bahirdhā śūnyatā	
	4, 大空	1	śūnyatāśūnyatā	
	5, 勝義空	1	mahāśūnyatā	
	6, 有為空	1	paramārthāśūnyatā	
	7, 無為空	1	samskṛtāśūnyatā	
	8, 無際	1	asamskṛtāśūnyatā	
	9, 無散	1	atyantāśūnyatā	
	10, 一切法	1	anavarāgraśūnyatā	
	11, 本性	1	avakāraśūnyatā (sic.)	
	12, 自相	1	sarvadharmāśūnyatā	
	13, 無相	1	prakṛtiśūnyatā	
	14, 無性	1	svalakṣaṇāśūnyatā	
	15, 自性	1	alakṣaṇāśūnyatā	
	16, 無性自性	1	abhāvaśūnyatā	
	17, 自性	1	svabhāvaśūnyatā	
	18, 無性自性	1	abhāvasvalbhāvaśūnyatā	
19+0	十力		daśa balāni	9, 菩薩 如來
30+9	十善		daśa kuśalāni	XII
	1, 不殺生		prāṇātipātād viratiḥ	
	2, 不偷盜		adattādānād viratiḥ	
	3, 不婬欲		kāma mithyācārād viratiḥ	
	4, 不妄語		mṛṣāvādād viratiḥ	
	5, 不兩舌		paśūṅgād viratiḥ	
	6, 不惡口		pārusyād viratiḥ	
	7, 不綺語		sambhinnapralāpād viratiḥ	
	8, 不貪瞋		abhidhyāyā viratiḥ	
	9, 不驕		vyāpādād viratiḥ	
	10, 不癡		mithyā drṣṭer viratiḥ	

24+0	32+3	十	地	歡喜地	地	daśa bhūmayah	XXXX
			1, 離	喜地		pramuditā	
			2, 登	地		vimalā	
			3, 焰	地		prabhākari	
			4, 難	地		ārciṣmatī	
			5, 現	地		sudurjaya	
			6, 遠	地		abhimukhī	
			7, 不	地		dūrangamā	
			8, 善	地		acalā	
			9, 法	地		sādhumatī	
			10, 波	地		dharma meghā	
65+5		十	波	羅蜜施		daśa pāramitāḥ	V
			1, 有	施		dānam	
			2, 持	戒		śīlam	
			3, 忍	辱		Kṣāntiḥ	
			4, 精	進		vīryam	
			5, 禪	定		dhyānam	
			6, 智	慧		prajñā	
			7, 方	便		upāyah	
			8, 願			prañidhīḥ	
			9, 力			balam	
			10, 智			jñānam	
170+6		十	降	伏		daśa vāsītāḥ	vgl. 菩薩 III
24+1			千			śahasra	XLII, 2
24+3			半			ardha	XLIV, 2i
24+7	13+13		贖	部		[dākṣiṇa] jambudvīpāḥ	LVI, i
26+3			印			pada (p. N. Nr. 5)	vgl. 四法 I und anm. 15
26+5			卵	生		aṇḍajāḥ	L, 2
29+6			受			vedanā	XX, 7. XX, 2
			受			vedita	XXXV, 8
101+0			受	用		pariṣkāra vāsītā	XXXVII, 3
140+16			受	用		vedanā (skandha)	XI, 2

29+6	14+3		受	取		vyākaranam	XXXIII, 3
29+6						upādānam	XLIII, 9
						parāmarśaḥ	XXVII, 4-5
30+0	75+9		口	業	隨	vākkarma jñānam parivartī	XLII, 14
	86+8		口	無	失	nāśi ravitam (entspricht nicht wörtlich)	XLII, 2
30+2			右			pradakṣiṇe	XLII, ii. 3i
						pradakṣiṇāvarta	LII, 2
30+3	113+6		吉	祥	華	amṛtasāgarah	(wörtlich: Śrīderthasāgara, d.h. wgl. somasāgara)
30+3	6+7		同	事		samānārtatā	VII, 4
30+3	148+8		名	名		varṇamātsaryam	XL, 5
	137+0		叶	叶		nāmarūpam	XLII, 4
30+4	30+4		叶	周		rauravaḥ	LVI, 4-5
30+5	50+3		周	照		parimandala kāyapattāuttā	XLIII, 2i
30+5			味	命		rasaḥ	XLII, 6. XLII, 25
30+5			命	命		ājīvah	XLII, 6. vgl. I
	85+13		命	命		āyuh	vgl. wābūh in
	170+6		命	命		nivāsa	IX, 4
30+7	30+7		命	命		āyuhkāśāyah	LI, 5
30+9			命	命		āyurvāsītā	XXXVII, i
	61+11		命	命		hāhavanarakāḥ	LVI, 4
	85+5		命	命		Kuśala	XLV
	96+7		命	命		daśa Kuśalāni	XL, 4
	147+0		命	命		Kuśalamātsaryam	XXXV, 9
30+9			命	命		sādhumatī [bhūmiḥ]	XLII, 3-4
			命	命		Kuśalā dharmāḥ	XLII, i-2
			命	命		akuśalā dharmāḥ	XLII, 16
			命	命		sudarśanā devāḥ	XLII, 15
			命	命		sudarśā devāḥ	LIV, 4
			命	命		sudarśanaḥ	XLII, 4
			命	命		priti	XLII, 4
			命	命		modana	vgl. P. 1
			命	命		nandya vartah	XLII, 30

3019	8618	無量	無量	muditāpamānam	XX, 3
3112	14019	四世	聖世	prītibodhyerigam	XX, 4
			1, 聖世	catvāri yugāni	XXIV
			2, 王像	Kṛtāyugam	
			3, 末教	tretāyugam	
3112	1415	四劫	劫	dvāparayugam	
			劫	Kalīyugam	
			劫	catvārah kalpāḥ	XXIV
			劫	mahākalpāḥ	
			劫	antarakalpāḥ	
			劫	śūnyakalpāḥ	
			劫	bhadrakalpāḥ	
3710		四大	洲	catvāri mahābhūtāni	ann. 18/14
			洲	catvāro mahādoṣāḥ	LII
			洲	[dakṣiṇa] jambudvīpāḥ	
			洲	apānago dānīyāḥ	
			洲	uttarakuruḥ	
			洲	pūrvavidehāḥ	
3711		四念	念	caturmahārājikā devāḥ	LX, i
6414			念	catvāri smṛtyupasthānāni	XXV, i. XX
			念	kāya kāyānudarśas smṛtyupasthānam	
			念	vedanīyam vedanānudarśa	
			念	citta cittānudarśas smṛtyupasthānam	
			念	dharme dharmānudarśas smṛtyupe	
6418		四攝	攝	catvāri saṃgrahaḥ	VI
			攝	vestīni	
			攝	dānam	
			攝	priyavacanam	
			攝	arthacaryā	
			攝	samānārtḥatā	
7516		四根	根	catvāro [mūla] kleśāḥ	XXVI
			根	lobhāḥ	
			根	dveṣāḥ	
			根	mohāḥ	
			根	mānāḥ	
7711		四正	正	catvāri samyakprahāṇāni	XXII, 2. XX
			正		

		合生	dharmānāmanutpādaḥ	
		1, 已生不善法	utpannānām Kubalānām	
		2, 王斷	dharmānānsamyakprahāṇam	
		3, 未生善法	anutpannānām Kubalānām	
		4, 已生善法	dharmānāmanutpādaḥ	
		生善法	utpannānām Kubalānām	
		長真寶不	dharmānām bhūyobhāvas (bṣā-	
		發精進心	ca) paripūrāṇāya vīryasya ca	zum letzten Teile
		得圓滿	chandasya (oder cittasya) ca setya	des Satzes vgl.
3112	8515	四法	catvāro dharmāḥ	ann. 13.
		四法印	catvāri dharmapadāni	vgl. 11 種
		1, 一切行無常	śarvasamskāra anityāḥ	XXV. vgl. ann. 15
		2, 一切行苦	śarvasamskāra duḥkhāḥ	
		3, 一切法無我	śarvadharmā nirātmānaḥ	
		4, 涅槃寂靜	nirvāṇam śāntam	
		四法種	catvāro dharmāḥ	XXII
		1, 正利	samyagarthāḥ	
		2, 正文	samyagvyākṛjanam	
		3, 正智	samyagjñānam	
		4, 正識	samyagvijñānam	
		四漏	catvāra āśravaḥ	XXVII
		1, 欲漏	kāmāśravaḥ	
		2, 有漏	bhāvāśravaḥ	
		3, 無明漏	avidyāśravaḥ	
		4, 見漏	dṛṣṭyāśravaḥ	
		五無量	catvāryapremānāni	
		1, 慈無量	meitryāpremānam	
		2, 悲無量	Karunāpamānam	
		3, 喜無量	muditāpamānam	
		4, 捨無量	upekṣāpamānam	
9210		四牙	tīkṣṇadamastratē + śūlak-	XXII, 24
		鋒利鮮淨	damastratē.	

31+2	100+0	四 生	catvāro yonayah jarāyujah aṅḍajah samsvedajah upapādukah	L
		1, 胎 生 3, 卵 1 3, 燃 1 4, 化 1		
	iii+3	四 知	catvāri vaiśāradyāni sarvadharmā(hiambodhi)vaiśārdya sarvāntarāyikadharmavaiśārdyam nirvanamārgavaiśārdyam āśravakṣayajñānaprahāṇa - vaiśārdyam	XXIX
		1, 知 - 四 法 種 2, 知 - 四 認 法 3, 知 理 樂 正 道 4, 知 漏 盡 智 斷		
	ii+5	四 神	catvāre rddhipādāḥ candasamādhiprahāṇasams- kārasamanvāgata rddhipādāḥ cittasamādhiprahāṇasams- kārasamanvāgata rddhipādāḥ vīryasamādhiprahāṇasams- kārasamanvāgata rddhipādāḥ mīmāṃsasamādhiprahāṇa- samskārasamanvāgata rddhipādāḥ	XIV, 3. XV
		1, 定 斷 行 具 神 足 3, 心 定 斷 行 具 神 足 3, 精 進 定 斷 行 具 神 足 4, 奢 定 斷 行 具 神 足		
	128+7	四 聖	catvāryāryasatyāni duḥkṣasatyam sānudayasatyam nirōdhasatyam mārgasatyam	X
		1, 苦 諦 3, 集 1 3, 滅 1 4, 道 1		
	44+6	四 伏	catvāri sūksmūhūṭāni	anm. 18/19
	144+iii	四 魔	catvāra mārah kleśamārah devaputrajmārah skandhamārah maṇamārah nidānam	LII XXIII, 6
		1, 煩 惱 魔 3, 天 1 3, 蘊 1 4, 死 1		
31+3	120+0	四 緣		

31+0		圓	vr̥tta (diese Entsprechung nur an der ersten der zwei Stellen)	XLIII, 35. 28 vgl. auch 35 und 月麻 1
85+ii		圓 滿	paripūrṇa susamvr̥tta (?) ohne Entsprechung	XLIII, 15 XLIII, 16 XLIII, 5. XLIII, 42 anm. 27. Nr. 1
32+3		圓 滿 力 令 得 11 地	paripūrṇa vikṛtanabalam pṛthivi bhūmih narakah nirayagatih mala	XVI, 4 XXIV, 9 XXV, 1 XXV, 1 LIV, LV LVI, 6 vgl. 高 1 地 無 1 anm. 28 Nr. 42
94+ii		地 獄 地 獄 趣		XXV, ii in 中 1. 25, 5
32+6		地 塚		
32+8		地 塚 間 住		
32+10		地 塚 境 長		
32+12		地 塚 境 長 令 11		
36+2		外 空		
116+3		外 空 摩 天		
36+5	64+ii	夜 摩 天		
37+0		大 乘 劫 喚 地 獄 大 劫 喚 地 獄 大 梵 天 大 梵 天 大 洲 大 空 蓮 華 地 獄 大 鐵 輪 圍 天 王 天		XLV, 4 XXX, 12. VI, 2 LX, 3 vgl. 四 1 VI, 1 XLVI, 1 LV, 5 LVI, 3 LVI, 1 LV, 5 LVI, 8 LVI, 1 XXV, 6. LX, 25 vgl. 四 111
37+1		天 王 天		
96+0		天 王 天		

37+1	104+6	天眼	divyacakṣuḥ	<u>IX</u> , 1
	148+0	天耳	divyaśrotam	<u>IX</u> , 2
	156+8	天趣	devagatiḥ	<u>LIII</u> , 1
	174+11	天魔經	deva(putra)māraḥ	<u>LIII</u> , 2
37+6	120+7	契經	sūtram	<u>XXXIV</u> , 1
38+3		好	anuyājanam	<u>XLIII</u> , <u>XLIV</u> , 77.
38+3	9+6	如來十力	tathāgatasya daśa balāni	<u>XXXVIII</u>
		1, 虛非虛智力	sthānāsthānejanānabalam	
		2, 白業 1 1	suakarmajanānabalam	
		3, 知衆生性智	sarvasattvabhāvajanānabalam	
		力	indriyapurāparjanānabalam	
		4, 根勝劣智力	nānādhatūjanānabalam	
		5, 種種界 1 1	nānādhiṃukṣijanānabalam	
		6, 種種勝解智	sarvatragāminīpratipajjanānabalam	
		力	dhyāna vimokṣasamādhi samā-	
		7, 徧趣行智力	patijjanānabalam	
		8, 淨慮解脫等智力	pūrvanivāsānusmṛtijjanānabalam	
		9, 宿住隨念智	āsravaḥkṣayajanānabalam	
		力		
		10, 漏盡智力		
38+3	145+7	妙善	mṛṣāvāda	vgl. 不 1
38+4	30+9	妙善	mṛṣṭa	<u>XXX</u> , 4 vgl. 不 11
38+8	76+7	姪欲	kāma mithyācāra	<u>XLIII</u> , 12 (18?)
39+1		孔	kūpa	<u>XLV</u> , 2 vgl. 不 11
	172+4	孔	mayūra	<u>XLV</u> , ii. <u>XLVI</u> , 62
40+3	50+2	穿布		<u>XLVI</u> , 64
40+5		定	dhyāna	<u>XLIII</u> , 18
			samādhi	<u>XXXIV</u>
		1 力	samādhibalam	<u>XLV</u> , i-4
		1 根	samādhiṅdriyam	<u>XLIX</u> , 4
				<u>XLVII</u> , 4

40+5		定善提分	samādhibodhyaṅgam	<u>XL</u> , 6
		定蘊	samādhiśkandheḥ	<u>XL</u> , 2
		正定	samyaksamādhiḥ	<u>XXI</u> , 8
41+0		定	samāhitacitta	<u>XL</u> , 4 vgl.
				無不 11
40+8	108+8	定解脫	dhyānavimokṣa	<u>XXXV</u>
40+7	9+13	空 廣 大 苦 生 敬	anupahatakrustāḥ	<u>XLIII</u> , 44
		空 儀 好 嚴 相	ṛjugaṭratā	<u>XLIII</u> , 18
		空 容 顏 不 老 好	sukumāragātraḥ	<u>XLIII</u> , 79
40+8		空 密 宿 宿 住 隨 念 智 力	aviraḥ	<u>XLIII</u> , 23
40+8		宿 命 靜	pūruva	vgl. f. 2. 11
	9+5	宿 命 靜	pūrvanivāsānusmṛtijjanānabalam	<u>XXXVIII</u> , 9.
	30+5	宿 命 靜	pūrvanivāsānusmṛtiḥ	<u>IX</u> , 4
40+8	174+8	宿 命 靜	śānta	<u>XLIV</u> , 4
40+9		宿 命 靜	śīta	<u>LIV</u>
40+16		宿 命 靜	ratna	<u>I</u> , <u>XLV</u>
41+9		宿 命 靜	vyāma	<u>XLIII</u> , 22
42+0	167+13	宿 命 靜	caḥvādaḥ	<u>LVI</u> , i
42+11	10+14	宿 命 靜	parittatḥā devāḥ	<u>LXI</u> , 4
	174+8	宿 命 靜	parittatḥā devāḥ	<u>LXI</u> , 7
46+0		宿 命 靜	acala, giri odr parvata	<u>LVI</u>
49+0	100+0	宿 命 靜	utpannānām kṣalānām	
		宿 命 靜	dharmānām samyakprahāṇam	<u>XLV</u> , 2
		宿 命 靜	utpannānām kṣalānām	<u>XLV</u> , 4 vgl. sam
		宿 命 靜	dharmānām bhūyobhāvante-	is.
		宿 命 靜	śānta ca) paripūranāya vīr-	
		宿 命 靜	yasya ca chandasya (oder	
		宿 命 靜	cittasya) ca satyāvitatḥā-	
		宿 命 靜	ramḥāḥ	
50+2	70+5	宿 命 靜	dānam	<u>V</u> , i. <u>VII</u> , i
50+6		宿 命 靜	śānta	
		宿 命 靜	śānta devānām ca manusyanām	Śāntleitungssatz



50+6	39+0	師子	simha	<u>XLIV</u> , 2i. <u>XLIV</u> , 8
50+8		清	nitya	vgl. <u>無</u> 1
57+2	57+2	清 乞 食	pañdapātīkāk	<u>XXXIV</u> , i
	74+2	清 有 身 光 面 各 一 尋 相	vyāmapakṣāparikṣittatā	<u>XLIV</u> , 22
57+2	77+1	平 五	sama	<u>XLIV</u> , 45
	85+2	平 滿 立	(sthitānavanata)	<u>XLIV</u> , i. ann. 27. 41i
53+2		平 度	prthū oder vipula	<u>XLIV</u> , 9
	76+4	廣 果 天	prabhūta	<u>XLIV</u> , 6. <u>XLIV</u> , 45
	68+0	廣 度	bṛhatphalā devāh	<u>XLIV</u> , 26. <u>XLIV</u> , 30
60+9	156+8	廣 趣 行 奮 力	vipula dīrgha	<u>XLIV</u> , 12
	174+8	廣 靜 天	sarvatregāminīparatipajjānāna	<u>XLIV</u> , 6 ann. 47. 46
61+0		心	balam	<u>XXVIII</u> , 2
	40+5	心 定 斷 行 具 神 足	śubhākrīnā devāh	<u>XLV</u> , 8
	170+6	心 降 伏	citta	<u>V</u> , 2. <u>IX</u> , 3. <u>XV</u> , 3.
61+2	18+5	心 惛 利 天	oder chanda	<u>XIV</u> , 2. <u>XXVII</u> , 2
61+3		心 忍	cittasamēdhīprahānasamkī-	<u>XLV</u> , 4
	61+3	心 忍 力	rasamanuḡate rddhīpādah	<u>XLV</u> , 4
61+4		心 忍 力	cittavāsītā	<u>XLV</u> , 2
	9+5	念 依	trāyastriṃśā devāh	<u>XLV</u> , 2
	9+12	念 念 依	ksānti	<u>XLV</u> , 2
	19+0	念 念 力	ksāntibalam	<u>XLV</u> , 4
			ksāntiḥ	<u>V</u> , 3
			smṛti	<u>XIV</u> , i. <u>XV</u> . <u>XXVII</u> , 3
			anusmṛti	<u>XLV</u> , i. <u>XLV</u> , 2. <u>XLV</u> , 8
			buddhānusmṛtiḥ	<u>XLV</u> . vgl. auch
			sanghānusmṛtiḥ	<u>XLV</u> , i.
			smṛtibalam	<u>XXIV</u> , 2
				<u>XLV</u> , 3.

61+7	37+1	念 天	devānusmṛtiḥ	<u>XLIV</u> , 6
	62+3	念 戒	śīlānusmṛtiḥ	<u>XLIV</u> , 4
	70+5	念 施	tyāgānusmṛtiḥ	<u>XLIV</u> , 5
	75+6	念 根	smṛtīndriyam	<u>XVIII</u> , 3
	85+5	念 法	dharmañanusmṛtiḥ	<u>XLIV</u> , 2
	86+8	念 無 減	nāsti smṛterhāniḥ	<u>XLV</u> , 8
	140+8	念 無 提 分	smṛtibodhyaigam	<u>XLV</u> , i
	141+5	念 無 慮 畏	smṛtyupasthānam	<u>XLV</u> , i. <u>XV</u>
61+5	102+4	念 怖 畏		
		身 存 敦 肅 無 謔		<u>XLIV</u> , 17
		1 1 好		<u>XLV</u> , 2 in: <u>XLV</u> , 11
61+5	61+8	思 性	samkalpa	ann. 92a. <u>XLV</u> , 3.
61+5		性	bhāva	<u>V</u> , 16-18. <u>XXVIII</u> , 3
		本 性	prakṛti	<u>V</u> , 3: 11 空
61+8	86+8	悲 無 量	Karuṇāpramāṇam	<u>V</u> , 2
61+8	30+3	性 向 不 背 好	?	<u>XLIV</u> , 58
61+8	30+0	惡 口 思 喜 恐 怖 見	pārusyavāda	<u>XLV</u> , 6 vgl. <u>XLV</u> , 11
	61+0	惡 心 思 喜 恐 怖 見	hṛdayasamtustīkari (?)	<u>XLIV</u> , 70
		安 好	manas	<u>XLV</u> , 15
61+9		意	smṛtitā (?)	<u>XLV</u> , 3. ann. 26.
	70+9	意 業 隨 智 慧 行	manaskaṛma jñānānuparivar-	<u>XLV</u> , 15
	86+8	意 無 失	ti	<u>XLV</u> , 3
		想	nāsti musita smṛtitā (Entspruch	
61+9		想 無 1	ist nicht örtlich)	<u>XLIV</u> , 7-8
	61+0	想 心 隨	samjñā	ann. 85.
	140+16	想 心 隨	asamjñā	<u>XLV</u> , 5 vgl. ann. 26.
61+9		想 心 隨	samjñā	<u>XLV</u> , 3
		1 力	samjñāskandhāh	
			bhāva (p. 11. Nr. 15) in	<u>XXVIII</u> , 10
			bhāvabalam	<u>XLV</u> , 8
			trṣṇā	

61+9	149+7	愛語	prīyavacanam	<u>VI</u> , 2
61+10	86+8	無量	maityapremānam	<u>VI</u> , i
61+11	19+0	慧力	prajñā	vgl. das folgend.
	75+6	慧根	prajñābalaṃ	<u>XIX</u> , 5
	140+4	慧蘊	prajñēndriyam	<u>XVIII</u> , 5
			prajñāskandhah	<u>XII</u> , 3
			matī	vgl. das folgend.
		善   地	sādhumatī [bhūmiḥ]	<u>XXIV</u> , 4
		焰   地	arciṣmatī [bhūmiḥ]	<u>XXIV</u> , 4
61+17	61+7	懺悔	pāpadeśanā	<u>VI</u> , 3
62+3		我	ātman	vgl. 無 1
	40+5	我定斷行具神足 (我 = 眼)	mīmāṃsāsamādhiprahāna- samskārasamanvāgata ṛddhi- pādah	<u>XVII</u> , 4
61+11	147+0	我慢見	mānah	<u>XXV</u> , 4
62+3		戒	aḥambuddhi (wörtl.: drsti)	<u>V</u> , 3 vgl. anm. 2
			śīla	<u>XII</u> , i. <u>XXII</u> , 4
		持戒 戒蘊	śīla pāramitā	<u>V</u> , 2
	113+8	戒禁取	śīla skandhah	<u>XII</u> , i
63+4	74+2	所有	śīla vrataparāmarśah	<u>XXIV</u> , 3
		無所有	ākimcānya	<u>XXXII</u> , 6
	149+9	所謂	tadyathā	anm. 5
64+0	64+6	手指足指纖圓臍 直骨節不現好	vṛttāṅgulih(?) anupūrvāṅgu- lih(?) adissemānasaṃdhi.	<u>XLIII</u> , 2
	67+0	手文不齒好	āyatapānilekḥah	<u>XLIII</u> , 2f
	157+0	手足充滿好	tūlasadṛśasukumārapāni- pādah	<u>XLIII</u> , 26
		手足各等指間充	citāṅgulih	<u>XLIII</u> , 3
		密好	avisamajjāṅṇipādah	<u>XLIII</u> , 4
		手足如意柔韌好	jālāvanaddhastapādah	
		手足指約如赤銅	(vgl. lākṣṇārasaprasaḥavarnah)	<u>XLIII</u> , 6f

64+0	157+0	手足指間有金色	jālāṅgulihastapādah	<u>XLIII</u> , 4
		網鞞相	saptotsadatā	<u>XLIII</u> , 15
		手足掌中頭及兩	mṛdutarunahastapādah	<u>XLIII</u> , 3
		手足肩七處充滿相	(śrīvatsasvastikā) nandyāvarta- lakṣitapāṇipāda[vaḥṣā]	<u>XLIII</u> , 80
		手足足柔輕相	dirghāṅgulitā	<u>XLIII</u> , 5
		手足足骨脛有喜旋	puṅgyabalaṃ	<u>XXXVIII</u> , 2
64+5	140+5	手足德好	dhar	vgl. waitshin
64+6		手足德好	samādhi	<u>XXXVIII</u> , 8
		手足德好	traicīvarikah	<u>XXXIV</u> , 5
	1+2	持三衣	śīlam	<u>V</u> , 2
	62+3	持戒	tṣādharah	<u>LIV</u> , 2
	119+5	持軸	yugamdharah	<u>LIV</u> , i
	172+0	持雙	āṅguli	<u>XLIII</u> , 4, 5. <u>XLIII</u> , i. 2
64+6		指	tūṅga-, snigdha-, tāma- nakḥah	3. 17. 68
	87+0	指爪狹長光潤薄 淨好	upakṣā	<u>XLIII</u> , i
64+8		捨捨心	upakṣā	vgl. waitshin
	61+0	捨捨無量	upakṣāpramāṇam	<u>XLII</u> , 6; vgl. anm. 26
	86+8	捨捨善提分	upakṣābodhyāṅgam	<u>VII</u> , 4
	140+8	捨捨善提分	maniratnam	<u>XL</u> , 7
64+8		手摩尼寶善提分	dharmapravicayabodhyāṅgam	vgl. 手 足 1. 442
64+11	40+2	手摩尼寶善提分	samgrahavastu	<u>XLIV</u> , 4
64+13	85+5	手攝法	būnyakalpah	<u>XL</u> , 2
64+16	85+6	手攝法	avakarāsūnyatā	vgl. 111
64+18	32+3	手散散		<u>XLIII</u> , 3 vgl. anm.
	116+3	手散散		<u>VI</u> , ii vgl. anm.
64+18	129+7	手散散		<u>XLIII</u> , 17
		vgl. 身 空 1. 1 無諸 怖畏好		

66+119	26+2	變化	nirmāṇa	ugl. 樂 11 天
67+10		文	aṅkay lekḥā	XLII, 2 XLIII, 27. 3 1...
	120+3	文 納	vyāñjana = 文 納 (?)	XLIV, 2 ugl. E 1 XLV, 15
69+114		文 納	parityaj prahāṇa	VI, 3 XVII, 2. XVII, 14 XXVIII, 6. XXVIII, 4
		方   in: 手 文 不   好	āyatapānikkḥaḥ upāyah	ugl. auch 命 正 1 XLVI, 27. V, 7.
70+10	9+7	方 便	vaipulyam	XXXIII, 9
	53+12	方 廣	anupūṛva	XLVII, 34
	66+12	方 整	abhugna odu ajihma	XLVIII, 22
70+14	77+11	方 正	naiśadikāḥ	XLIX, 8
	12+6	於 其 草 上 長 坐 不 臥	rasarasaḡratā	XLIX, 25
	14+9	於 諸 味 中 常 得 上 味	simhapaṇvārḍhakāyātā	XLIX, 21 XLIX, 5
	15+10	於 身 上 半 如 師 子 王 相	tyāga	in 右 1. XLII, 11
70+5		施	āvart	vgl. 無 1
70+7		旋	vidyā	XLIX, 35
72+4		明	śukla	V, 10. XLIII, 4
	85+12	明 潔	jñānam	Einleitungssatz
72+8		智	sarvajña	XLIX, 3
		— 四     正	samyajjñānam	XLIX, 5. XLIX, 11
	14+10	智 力	jñānabalam	XLII, 13-15
	61+11	智 慧	jñānam	V. 6. XL, 10
		智 慧 無 礙	prajñā	XL, 10
	170+6	智 降 伏	nāsti prajñāyā hāniḥ	XLIX, 10
73+8	1+2	最 上	jñānavasitā	XLIX, 10
73+10	22+3	最 上 地 捨 迦	anuttara Khadiraka	VI, anm. 34.

74+10		月	śāsāṅka	XLII, 30. XLIII, 47
74+2		有	bhavaḥ	XLII, 10
85+11		有 漏	bhavaśravaḥ	XXVIII, 2
87+8		有 漏	samskṛta	
		1   空	samskṛtasūnyatā	VI, 7
139+10		有 色	rūpa	XLII, 11
			rūpin	XLIII, 1
75+1	9+6	未 未	anāgata	XLII, 17. XLIII, 2
	100+10	未 生 不 善 法 不 命 生	anutpannānāmakuśalānām	
			dharmānāmanutpādaḥ	XLII, 1
		未 生 善 法 命 器 生	anutpannānām kuśalānām	
			dharmānāmanutpādaḥ	XLII, 3
75+1		末	anta	anm. 32.
	1+4	末 世	Kaliyugam	XLVII, 4
	162+8	末 達 那	madana	XLIII, 63
75+1	4+7	本 事	itivyūttakam	XXIX, 7
	61+5	本 性 空	prakṛtiśūnyatā	VI, 13.
	100+10	本 生	jātakam	XXIX, 8
75+4		本 果	phala	XLII, 12: 廣 1 天
75+4	14+10	東 勝 身 洲	poṇvavīdikaḥ	LVII, 4.
75+5	169+9	柔 輕	mṛdutaruṇa	XLII, 3
			ohne Entsprechung	XLII, 7. XLII, 4
			Pāli: Komaḷa	XLII, 12
			(auf Beschriftung für mṛtā beruhend)	XLII, 22
			= mṛda	XLII, 16.
75+6		根	indriya	XIV, 4. XV/VI
	14+10	根 勝 劣 智 力	indriyaśarāśarajñānabalam	XXVIII, 4
75+1		根 本	mūla	
		vgl. 二     四     煩 惱	trīṇi (kuśala)mūlāni	VI
			catvāra [mūlaj]kleśāḥ	XXVII
75+7		梵	brahman	vgl. 大 1 天
	143+6	梵 天	brahmapāriśadyā devatā	LVII, 1
	169+7	梵 輔 天	brahmapurohitā devatā	LVII, 2

75+7	180+10	梵音美妙具足好 梵音洪雅隨衆等 聞相 梵音深遠好 梵音稱量應理無 差好	madhurasūtra mañjuśvarah brahmasuaratā jīmūtaghoṣah vgl: yathāparisam kḥoṣana so Bhagavā sarena viññāpeti na b'assa bahiddhā ghoṣo niccharati nnd vācā satyāca āñneyā sarvaṣṭānānām steht für 天 Karmān Karmānta Karmavāsita abhāsvarā devāḥ pratāpananarakah rati sukham nirmānaratayo devāḥ urkṣamālikah Khadirakah sajjadānacāriko Kāma chanda Kāmāsuacarā devah Kāmāstravah nāsti chandesya hāniḥ pramuditā [bhūmiḥ] sat tretāyugam samyagarthah samyagajivah	XLI, 32 XLI, 27 XLI, 31 XLI, 65. XLI, 50 XXIV, 2. XLI, 12-15 XLI, 1 in E 1 XXIV, 9 LXI, 6 LV, 7. vgl. weckerlin XLV, 8 LX, 5 XXXII, 10 LIV, 3 XXXIV, 2 XLI, 74 LX: 六 1 天 XLI, 7. LX XXIV, 1 XLI, 7 XXXV, 1 ann. 32 XLI, 2 XLI, 1 XLI, 5
75+8		梟業		
75+9		業降伏 極光淨天 極燒然地獄 樂		
	170+6			
75+9	10+4			
	86+ii			
75+ii				
	144+16			
75+ii	1+2			
75+is	75+10			
76+2	118+5			
		欲		
76+7				
	37+1			
	85+iii			
	86+8			
76+is	30+9			
77+i				
	1+4			
	18+6			
	30+5			

77+i	40+5	正定	samyaksamādhiḥ	XLI, 8
	61+4	正念	samyaksmṛtiḥ	XLI, 7
	61+5	正思	samyaksamkalpāḥ	XLI, 2
	67+10	正文	samyagvyāñjanam	XLV, 2
	69+14	正斷	samyakprahānam	XVI, 2. XVI
				XVI, 2
	72+8	正智業	samyagjñānam	XLV, 3
	75+9	正業精進	samyakKarmāntah	XLI, 4
	119+8	正見	samyagvyāyāmah	XLI, 6
	147+10	正語	samyagdṛṣṭiḥ	XLI, 1
	149+7	正識	samyagvāk	XLI, 3
	149+13	正道	samyagvijñānam	XLV, 4
	162+9	知涅槃	mārga	XXIX, 3
			nirvāṇamārga vaiśāradyam	
77+ii	30+5	歸命	śaraṇam gam	śarāṇam.
78+2		死	marāṇa	XLI, 12
	144+11	死魔	marāṇamārah	LII, 4
79+6	100+10	殺生	prāṇātipāta.	vgl. 不 1 1
79+9		毀	nindā	XLV, 4
80+10	64+7	母孛劫	antarākalpāḥ	XXIV, 2
82+10		毛	roma	XLI, 11 vgl. auch 身毛
	39+1	毛孔常香好	etwa sugandharomakūpaḥ	XLI, 62
82+7		毫		
82+8	145+10	白衣	ūrṇā	XLI, 31
85+10		水	nāmatikaḥ	XXXIV, 6
86+5		法	āpah	XLI, 2
			dharmah	I, 2. II, 12. XLV, 4 XLV, 1-4. XLV, 2. XLV, 2. XLV, 3. XLV, 8. XLV, 1-2. XLV, 74.

85+5	三十七菩提分法	saptatrimśadbodhipakṣaḥ dharmāḥ	<u>XIV</u>
	世間八	lokaśyāstau dharmāḥ	<u>XIV</u>
	九部	navāṅga dharmāḥ	<u>XXVII</u>
	二法	dvau dharmāu	<u>XLIX</u>
	八法	= 八 有 色	
	十入不共法	aṣṭādaśāvenikā dharmāḥ	<u>XXI</u>
	四法印	catvāri dharmapādāni	<u>XXIV</u>
	四法種	catvāro dharmāḥ	<u>XXIX</u>
		dharmapada	<u>XXIV, vgl. 四 11</u>
26+3	法印種		<u>vgl. 四 11</u>
115+9	法種	dharmamātṛyaṃ	<u>XXI, i</u>
154+4	法貪妬	dharmavāsītā	<u>XXVII, 4</u>
170+6	法降伏	dharmameghā [bhūmih]	<u>XXIV, 10</u>
173+5	法雲地	vestu	<u>V</u>
	四攝	catvāri saṃgraha vastūni	
85+5	波羅蜜	pāramitā	<u>V</u>
85+5	劫	jīu	
	in: 等 1 地獄	saṃjīve marakāḥ	<u>LIV, i</u>
85+6	洲	dvīpa	<u>LVI</u>
85+7	海	sāgara	<u>LIX</u>
85+8	淨	śukha	<u>XXIX, 3</u>
li+ii	淨慮	dhyaṃ	<u>XXVIII, 8</u>
	in: 淨慮解脫等持等	dhyaṇa vimokṣasamādhisam-	
	至智力	pattijñānabalam	
85+8	深	gamhīra	<u>XLII, 23</u>
162+10	深遠	śuci	<u>XLII, 31. am 27. 4ff</u>
85+8	清淨	ohne indische Entsprechung	<u>XLII, 22</u>
	清淨心	āsaya viśuddhiḥ	<u>XLII, 25. 54</u>
		(wörtlich: viśuddhacitta)	<u>IV, 2</u>
85+9	滅	hāni	<u>XXI, 7ff</u>
85+9	涅槃	nirvāṇa	<u>XXIV, 4. XXXII, 3</u>
	涅槃寂靜	nirvāṇam śāntam	<u>XXIV, 4</u>

85+10	滅	nirodha	<u>XXXI, 8</u>
85+8	滅法	nirodha dharmāḥ	<u>XXIX, 2</u>
149+9	滅諦	nirodhasatyam	<u>IX, 3</u>
85+ii	滿	paripūrṇa	<u>XXI, 30. XXXI, 57</u>
85+iii	漏	āsrava	<u>XXVII, i-4. XXXII, 4</u>
108+9	漏盡智力	āsravakṣaya jñānabalam	<u>XXVIII, 10</u>
85+12	潤	śukla	<u>XXI, 13</u>
85+13	潤	kaṣāya	<u>vgl. 五 1</u>
85+iv	濕生	samsvedajāḥ	<u>L, 3</u>
86+0	火	tejah	<u>XXI, 3</u>
86+6	鳥	uṣṇīṣa	<u>XXII, 32</u>
86+8	焰	arciṣmati [bhūmih]	<u>XXIV, 4</u>
86+8	無不定心	nāstyasaṃhīta cittaṃ	<u>XXI, 4</u>
	無不知捨心	nāstyapratisaṃkhyāy (adu khyāy)	
		opetkā	<u>XXI, 6</u>
8+4	無交雜	asamlulita	<u>XXII, 49</u>
27+12	無厭足	apratikūla	<u>XXII, 56</u>
30+6	無地差	vimala	<u>XXII, 60</u>
48+7	無常性	satya.	<u>XXII, 65</u>
50+8	無常性	anitya	<u>XXIV, i</u>
61+5	無性自性空	abhāvasūnyatā	<u>V, 16</u>
	無性自性空	abhāvasabhāvasūnyatā	<u>V, 18</u>
61+9	無想天	asamjñisattvāḥ	<u>ann. 35</u>
62+3	無衆生	nirātman	<u>XXIV, 3</u>
63+4	無所有處	ākīmcanyāyatana	<u>XXXI, 6</u>
66+11	無數	asamkhyeya	<u>Einleitungsatz</u>
72+4	無明	avidyā	<u>XXI, i</u>
	無明漏	avidyāsravaḥ	<u>XXVIII, 3</u>
86+9	無熱天	aurhā devāḥ	<u>XXI, 13</u>
86+11	無熱天	atapa devāḥ	<u>XXI, 14</u>
87+8	無爲	asamskṛtāśūnyatā	<u>V, 8</u>
102+6	無異相	nāsti nānatvasamjñē	<u>XXI, 5</u>
109+4	無相	alākṣaṇaśūnyatā	<u>V, 15</u>

86+8	109+14	無相解脫	animitlavimokṣaḥ	<u>XXIX</u> , 2
	112+14	無礙	aprahata	<u>XL</u> , 16-18
		無等	aprasama	<u>XLII</u> , 55
	139+0	無色	arūpa	vgl. = 11
		無遺	arūpin	<u>XLIX</u> , 2
	162+15	無量	ananta	Einleitungssatz
		無量光天	ānantya	<u>XLIX</u> , 4-5
	146+5	無量靜天	apramāṇa	vgl. 四 11
		無量空天	apramāṇabhā devāḥ	<u>LXI</u> , 5
	170+11	無際	apramāṇasubhā devāḥ	<u>LXI</u> , 9
	173+5	無願	anavarāgrasūnyatā	<u>IV</u> , 10
	181+10	無願解脫	anabhṛakā devāḥ	<u>LXI</u> , 10
86+9		煩	apranīhita vimokṣaḥ	<u>XLIX</u> , 3
		煩	urha	
		煩	aurhā devāḥ	<u>LXI</u> , 13
	64+9	煩	Kleśa-	<u>XXIV</u> : 四根本 11
		煩	KleśaKaṣāyah	<u>LI</u> , 3
		煩	Kleśamārah	<u>LI</u> , i
		煩	uṣṇa	<u>LV</u>
86+11		煩	tapa in:	
		煩	atapa devāḥ	<u>LXI</u> , 14
		煩	tapananarakāḥ	<u>LV</u> , 6
		煩	makha	<u>XLII</u> , i
		煩		vgl. 有 1, 無 1 空
86+12	86+8	燒然地獄	Kuśala matsaryam	<u>XL</u> , 4
87+0		燒	damstra	<u>XLII</u> , 24, <u>XLIII</u> , 35 am 28. Nr. 34
87+8		燒	go	<u>XLII</u> , 28
	30+9	燒	vṛṣabha	<u>XLIII</u> , 9
		燒	striyatnam	<u>XLIV</u> , 5
92+0		牙	darśana	vgl. 不 1
93+0		牛		<u>LXI</u> , 16 善 1 天
96+0	38+0	玉		
96+7		玉		

96+7	18+7	現前	abhimukhī [bhūmih]	<u>XLIV</u> , 6
	32+3	現	pratyutpanno 'dhvā	<u>XLIV</u> , 3, <u>XLV</u> , 18
96+7	96+10	現	vaidūrya	<u>XLIV</u> , 40
		現	utpad	<u>XLV</u> , i-4
		現	janman	vgl. 1 降 伏
		現	jātih	<u>XLV</u> , ii
		現	prasava	<u>LXI</u> , ii: 福 1 天
		現	prāṇa	<u>XLV</u> , i: 不 殺 1
		現	yoni	vgl. 四 1
		現	sattva	<u>XLIV</u> , 75.
		現	sattva Kaṣāyah	<u>LV</u> , 4
		現	sarvasattva bhāvajñānabalaṃ	<u>XXXVIII</u> , 3.
		現	samūtpāde in:	
		現	dvādaśa pratītyasamūtpādāḥ	<u>XLII</u>
		現	samudaya dharmāḥ	<u>XLIX</u> , i
		現	janmevasitā	<u>XXXIX</u> , 5
		現	avacara	<u>LXI</u>
		現	septadeśa rūpāvacarā devāḥ	"
		現	clhātū	<u>XXXVIII</u> , 5
		現	tiryagyonigatih	<u>LV</u> , 4
		現	nānāta	<u>XLII</u> , 5
		現	atyant'asūnyatā	<u>IV</u> , 9
		現	mithyādrsti	<u>XLV</u> , 10 vgl. 不 1
		現	mohāḥ	<u>XLVII</u> , 3
		現	ārambhī:	<u>XLV</u> , 4 am 13
		現	prabhākerā [bhūmih]	<u>XLVII</u> , 3
		現	samūtpāde	<u>XLV</u> , 3
		現	bodhicittotpādāḥ	<u>LV</u> , i
		現	bodhicittotpādāḥ (gewöhnliche)	<u>IV</u> , 6.
		現	Bedeutung: pramīdhi Karana)	
		現	śukla	<u>XLII</u> , 23, <u>XLII</u> , 35
		現	sita	<u>XLII</u> , 36
		現	.asita	<u>XLII</u> , 38

106+0	82+7	白毫	ūrṇā	<u>XLII</u> , 31
106+6	85+12	白潔		<u>XLII</u> , 24
107+0		皮	chavi	<u>XLII</u> , 13
130+11		皮膚病淨無諸垢		<u>XLII</u> , 25
107+15		皮好	vyapagatatilaka gātrah	<u>LIV</u> , 1
86+6		皮包烈地獄	arbudanarakah	<u>LIV</u> , 2
109+3		通盡眉	nirarbudanarakah	vgl. 眉 1
108+9		眉	kṣaya	<u>XXXIII</u> , 10. <u>XXXIV</u> , 4
109+14		眉	bhṛū	<u>XLII</u> , 39-41
		眉問白毫右旋柔	ohne Entsprechung	<u>XLII</u> , 31
169+4		輕相	ūrṇālamkṛtamukhātā	<u>XLII</u> , 31
109+14		相	nimitta	vgl. 無 1 解 眉
			lakṣaṇa	<u>VI</u> , 14-15. <u>XLII</u> .
109+4		相稱	anupūrua	<u>XLII</u> , 77.
				ann. 27. Nr. 6
				<u>XLII</u> , 20. <u>XLII</u> , 42.
				ann. 28. Nr. 53.
109+5	40+11	真實	satya (?)	<u>XVI</u> , 11 (ann. 13)
109+6		真眼	caḥṣaḥ	<u>XLII</u> , 7
38+3		眼如青蓮華葉好	(sitāsita) kamaladalanayanah	vgl. 天 1
109+8		眼明之上紅環間		<u>XLII</u> , 37 vgl. ann.
		飾相	abhinīlanetratā (?)	<u>XLII</u> , 29
		眼睛青白分明好	sitāsita(kamaladala)nayanah	<u>XLII</u> , 36
109+8		眼瞳網密不自好	citapakṣmā (spielt asitabhṛū mit hercin ?)	<u>XLII</u> , 38
		眼瞳齊整如牛王		<u>XLII</u> , 28
		眼瞳相	gopakṣmanetratā	v. vorhergehende
		瞳	pakṣman	Zeilen

109+10		曉	dveṣaḥ	<u>XXIV</u> , 2
			vyāpādah	<u>XXV</u> , 9 vgl. 不 1
113+3		知	jñānam	<u>XL</u> , 5. <u>XL</u> , 12
			jñā	<u>XL</u> , 16-18
			pratisam + √khyā in:	
		無不 1 捨	nāstyapratīsam khyāy (adv khyā-	<u>XL</u> , 6
			ṇ)opokṣā	
			vaiśāradya	vgl. 四 1
1+0		知一切法種	sarvadharm (ābhisambodhi) vai-	
			śāradyam	<u>XXXIX</u> , 1
		知一切諸法	sarvāntarāyikadharmavaiśāra-	
			dyam	<u>XXXIX</u> , 2
75+1		知未來無礙	anāgate 'dhvanyapratīhatam	
			jñānam	<u>XL</u> , 17
85+9		知涅槃正道	nirvāṇamārgavaiśāradyam	<u>XXXIX</u> , 3.
85+11		知漏盡知斷	āsravaḥṣayajñānaprahāṇavai-	
			śāradyam	<u>XXXIX</u> , 4
96+7		知現在無礙	pratyutpanne 'dhvanyapratīha-	
			tam jñānam	<u>XL</u> , 18
113+6		知衆生性智力	sarvasattva bhāvajñānabalam	<u>XXXVIII</u> , 3
12+9		知過去無礙	atīte 'dhvanyapratīhatam	
			jñānam	<u>XL</u> , 16
112+14		礙	pratihān	<u>XL</u> , 16-18
113+4	36+5	祇夜	geyam	<u>XXXIII</u> , 2
113+5	32+11	神境	ṛddhiviśayaḥ	<u>IX</u> , 5
	17+0	神足	ṛddhipāda	四 1 1. <u>XIV</u> , 3.
				<u>XIV</u> .
	162+7	神通	ṛddhi, in:	
		通降伏	ṛddhivaśitā	<u>XXXIII</u> , 6.
113+8		禁	vrata	vgl. 戒 1 取
113+9	100+0	福生天	punyaḥprasavā devāḥ	<u>LXI</u> , 11
113+12	40+5	禪定	dhyaṇam	<u>V</u> , 5
113+13	64+5	禪修	vandanā	<u>IX</u> , 1

ii57		稅 (or conj. Tat: 知一切)	antarāyika	<u>XXVII</u> , 2
ii58	40+8	網空	cita oder sahita	<u>XLIII</u> , 38. 47
			susamhata	<u>XLIII</u> , 18
ii59		稱	paraśamsā	<u>XLV</u> , 6
		稱 in 相稱	vidhe	vgl. das
ii59		種	saptavidhānuttara pūjā	<u>IV</u> in
		七   最上 供養	ohne Entsprechung	<u>XLVI</u> , <u>XXXIX</u> , i
			nānādhiṃukti jñānabalam	<u>XLVII</u> , 6
ii59		種 種 勝 解 智 力	nānādhatu jñānabalam	<u>XXXVIII</u> , 5
		種 種 界 智 力	ākāśa	<u>XXXIX</u> , 4
ii63		空	śūnyatā	<u>IV</u> , 3. <u>V</u> , <u>XXIX</u> , i.
		空 寂 處 住	āranyakah	<u>XXXIV</u> , 12
40+7		空 無 遠 處	ākāśānantyāyanam	<u>XXXIX</u> , 4
86+8		空 空 解 脫	śūnyatāśūnyatā	<u>V</u> , 4
ii63		空 空 解 脫	śūnyatāvi mokṣah	<u>XXIX</u> , i
ii6+6		空 竟 端 嚴	ṛju	vgl. 畢竟空
ii7+6		空 竟 端 嚴	ohne wörtliche Entsprechung	<u>XLII</u> , 18
ii7+9	30+17	空 竟 端 嚴	ṣiṛā	<u>XLIII</u> , 20. 29.
ii8+6	104+3	空 竟 端 嚴	gādhasirah	<u>XLIV</u> , 53.
ii8+6	130+5	空 竟 端 嚴	apratīsamā	<u>XLIV</u> , 5
ii8+6		空 竟 端 嚴	samādhi	<u>XLV</u> , 55
		無 1	samajīvananakah	<u>XXXVIII</u> , 8
		特 活 地 註	samāpatti	<u>LIV</u> , i
		特 活 地 註	vīryam	<u>XXXVIII</u> , 8
		特 活 地 註	in Kompos.	<u>V</u> , 4. <u>XVI</u> , 4.
ii9+8	42+8	精 進	vyāyama	<u>XVII</u> , 3. <u>XX</u> , 3. <u>XXI</u> , 9.
				<u>XXII</u> , 6. vgl. 正 1

ii9+8	162+8	精 進 定 斷 行 具 神 足	vīryasamādhiprahāṇasam-	<u>XLVI</u> , 3
			skārasamanuṅgata rddhip-	<u>XLII</u> , 9
			dah	<u>XX</u> , 3
		精 進 無 滅	nāsti vīryasya hāniḥ	<u>XXIX</u> , 2
		精 進 善 提 分	vīryabodhyaṅgam	vgl. 文 註
ii9+11	64+8	精 進 善 提 分	pāmsukālikah	<u>XLVI</u> , 67
ii20+3		精 進 善 提 分	avanah	vgl. 文 註
ii20+5	ii40+1	紅 蓮 華 地 註	padmanarakah	<u>LIV</u> , 2
		紅 蓮 華 地 註	piṅgala	ann. 28 Nr. 10
		紅 蓮 華 地 註	abhinila	ṅgung, ann. 39
		紅 蓮 華 地 註	sunila	<u>XLII</u> , ii. 12
		紅 蓮 華 地 註	sambhinnapratāpa	<u>XLII</u> , 17
ii20+8	ii49+7	結 語	jāla	vgl. 不 11 <u>XXI</u> , 2
ii20+8		結 語	pratītyasamutpāda	<u>XLII</u> , 4
ii20+9	ii20+10	綠 生 覺 康	pratyekabuddha(jānam)	<u>XLII</u> vgl. + = 11
ii20+9	ii47+10	綠 生 覺 康	sūtra (Schmri)	<u>V</u> , 2
ii20+11	53+12	綠 生 覺 康	dīrgha	<u>XLII</u> , 20 ann. 27 Nr. 10
ii20+12		綠 生 覺 康	arthā in:	<u>LIV</u> , 2
ii20+17	31+10	綠 生 覺 康	paramārthāśūnyatā	<u>XLII</u> , 8. <u>XLIII</u> , 2
		綠 生 覺 康	jarāmaraṇam	ann. 27. Nr. 5
		綠 生 覺 康	karna	<u>XLII</u> , 5. ann.
		綠 生 覺 康	śrotra	27. Nr. 5. ann.
		綠 生 覺 康	pināyatakarnah	28. Nr. i.
ii23+3	38+4	美 妙	arthā in:	<u>XLIII</u> , 32
ii23+7		美 妙	paramārthāśūnyatā	<u>VII</u> , 6
		美 妙	jarāmaraṇam	<u>XLII</u> , 12
ii25+0	78+2	老 死	karna	<u>XLIII</u> , 42-43
ii26+0		老 死	śrotra	<u>LIV</u> , 5
		老 死	pināyatakarnah	<u>IX</u> , 2
ii27+7		耳 厚 相 稱 輪 邊 圓 滿 好		<u>XLIII</u> , 42



128+7	聖	四   請 八   道	ārya catvāryāryasatyāni astāṅgikāryamārgaḥ Kṛtayugam āryasatya āryamārga pratīhānabalam śrāvakāyānam)	五 XXI XLVII, i X XXI XXVII, 7 I, 3 vgl. 教 1 身 1 ann. 28. Nr. 12
128+8	聖	世 請 道 力 剛		
128+9	聖			
128+10	聖			
128+11	聖			
128+12	聖			
128+13	聖			
128+14	聖			
128+15	聖			
128+16	聖			
128+17	聖			
128+18	聖			
128+19	聖			
128+20	聖			
128+21	聖			
128+22	聖			
128+23	聖			
128+24	聖			
128+25	聖			
128+26	聖			
128+27	聖			
128+28	聖			
128+29	聖			
128+30	聖			
128+31	聖			
128+32	聖			
128+33	聖			
128+34	聖			
128+35	聖			
128+36	聖			
128+37	聖			
128+38	聖			
128+39	聖			
128+40	聖			
128+41	聖			
128+42	聖			
128+43	聖			
128+44	聖			
128+45	聖			
128+46	聖			
128+47	聖			
128+48	聖			
128+49	聖			
128+50	聖			
128+51	聖			
128+52	聖			
128+53	聖			
128+54	聖			
128+55	聖			
128+56	聖			
128+57	聖			
128+58	聖			
128+59	聖			
128+60	聖			
128+61	聖			
128+62	聖			
128+63	聖			
128+64	聖			
128+65	聖			
128+66	聖			
128+67	聖			
128+68	聖			
128+69	聖			
128+70	聖			
128+71	聖			
128+72	聖			
128+73	聖			
128+74	聖			
128+75	聖			
128+76	聖			
128+77	聖			
128+78	聖			
128+79	聖			
128+80	聖			
128+81	聖			
128+82	聖			
128+83	聖			
128+84	聖			
128+85	聖			
128+86	聖			
128+87	聖			
128+88	聖			
128+89	聖			
128+90	聖			
128+91	聖			
128+92	聖			
128+93	聖			
128+94	聖			
128+95	聖			
128+96	聖			
128+97	聖			
128+98	聖			
128+99	聖			
128+100	聖			

130+10	109+3	廣 道		XLII, 2 ann. 27 Nr. 9
130+11		臂		XLII, 9
130+12	9+6	自 待 不 特 他 攝 好	bāhu ekāraśah	XLII, 69
130+13	32+3	自 在	vāsavartin	vgl. 12. 11 天
130+14	61+5	自 性	ātmaḥau	vgl. fgl. Zelen
		自 性 空	svabhāvasūnyatā	V, 17
		自 性 空 幽 然 見	aḥamkāra mamakāra parityāgaḥ (wörtlich: ātmabhāvasūnyatāham- buddhi (eig. dṛṣṭi) parityāgaḥ)	III, 3
	75+9	自 業 智 力	svakarmajñānabalam	XXXVII, 2
	109+4	自 相 空	svalakṣaṇasūnyatā	V, 14
		自 至		
		in 等 1	samāpatti	XXXVII, 8
	109+4	相 廣 薄 可 以 覆 面	prabhūtatannijhvatā	XLII, 26.
		相 至 聖 際 相 好	"	XLII, 32
		相 廣 薄 好	rūpa	XLII, 12. XLII, 4. LXI. vgl. auch 有 1. 無 1.
		色		XLII, 14. M.
	102+4	色 界 + 七 天	vatna saptadāśa rūpāvacarā devāḥ	LXI
		1, 梵 衆 天	brahmapārsadyā devāḥ	
		2, 梵 輔 天	brahmapurohitā devāḥ	
		3, 大 梵 天	mahābrahmāṇo devāḥ	
		4, 少 光 天	paritāḥā devāḥ	
		5, 無 量 光 天	apramāṇāḥā devāḥ	
		6, 極 光 淨 天	āḥāsvarā devāḥ	
		7, 少 靜 天	paritāśubhā devāḥ	
		8, 攝 靜 天	śubhākrīṭnā devāḥ	
		9, 無 量 天	apramāṇasūbhā devāḥ	
		10, 無 量 天	anāhṛakā devāḥ	

		福生天 廣果天 無煩天 無熱天 善見天 善現天 善究天	punyasava devat brhatphala devat aurha devat atapā devat sudrā devat sudarśanā devat akanistha devat akanistha devat rūpeśandhah duhkha	
149+0	116+2	色究 色色		LXI, 17.
	140+6			XI, i
	140+5			XXIV, 2. XXXIV, 2
	149+9	苦諦	duhkhasatyam	XLV, 7.
	140+8	苦提	bodhipakṣika	X, i
	140+9	苦提	bodhyanga	XIV
	140+8	苦提	bodhicitta	XIV, 6. XX
	140+13	苦提	bodhisattvānām dāśabalanī	vgl. 提 111
		解股力 提苦 1	adhimuktibalam	XXXVII
		3, 觀 1	punyaabalam (wörtlich: duhkha-	
		4, 忍 1	panayanabalam)	
		5, 智 1	pratisamkhyānabalam	
		6, 斷 1	Kṣāntibalam	
		7, 聞 1	jñānabalam	
		8, 願 1	prahānabalam	
		9, 圓滿 1	pratibhānabalam	
		10, 命 1	pranidhānabalam	
		1, 命 1	vikurvanabalam	
		2, 心 1	bhāvanabalam	
		3, 念用 1	bodhisattvānām dāśa vaśitā	XXXVII
		4, 法 1	āyurvāsītā	
		5, 生 1	cittavāsītā	
			pariskāravāsītā	
			dharmavāsītā	
			janmavāsītā	

		神通降伏 了解股 願業 業智	rddhivāsītā adhimuktivāsītā pranidhivāsītā Karmavāsītā jñānavāsītā dala	
		業蓮華		XLIV, 37
		紅青	padma utpala	LIV, 7.8 LIV, 6
			Kamala	XLIV, 37.
			tanu	XLIV, 26. XLIV, 30
			sūktima	XLIV, 13.
			ohne wörtliche Entsprechung	XLIV, 1
			skandha	vgl. 五 1 und 出世 五 1
			skandhamārah	LIV, 3.
			kuhuvanarakah	LIV, 3
			āyatana	XLIV, 4-7
			upasthāna	XLV, 1. XLV
			sthānāsthānājñānabalam	XXXVII, i
			ākāśah	XLV, i
			madhusāgarah	LIX, 5
			pārsadya	vgl. 梵 1 天
			sarva (vitl. auch Hofer Pluralindex)	XXXVIII, 3
			samghātanarakah	LIV, 3
			sattvakapāyah	LII, 4
			apratikūlo darśanena	XLIV, 56
			gam	vgl. 遠 1 地
			caryā	利 1
			pratipad	攝 1
				智力
			samskārah	XLV, 2. XLV, 1-4 XLV, 12

144+10	72+6	行時去地回福能現			
		印文好	?	<u>XLIII</u> , 18	
	77+3	行步安平如午王好	urṣabhavikrāntagāmi	<u>XLIII</u> , 9	
		行步直造如龍象王	nāgavikrāntagāmi	<u>XLIII</u> , 7	
		好齊廟如師子王	siṃhavikrāntagāmi	<u>XLIII</u> , 8	
		好	samkāraskandhah	<u>XI</u> , 4	
140+10		行經		vgl. IV 1	
144+10		行梳	civara	<u>XXXIV</u> , 5	
145+10		衣表	alākḥah	<u>XLV</u> , 2	
145+14		西俱耶尼洲	aparaḡadānīyah	<u>LVI</u> , 2	
146+10	9+8	見	darśana		
147+10		善 1 小	sudarśanaḥ	<u>LXVIII</u> , 4	
		解脫知見 蘊	vimuktijñānadarśanaśkandhah	<u>XIV</u> , 5	
		解脫知見 無滅	nāsti vimuktijñānadarśanaśya	<u>XLII</u> , 12	
		見	drśa		
		善 1 天	sudarśā devāḥ	<u>LXI</u> , 15	
		見	dr̥ṣṭi	<u>XXV</u> : 5 1	
		見 取	ohne wörtliche Entsprechung (= dr̥ṣṭi)	<u>II</u> , 3	
29+6		見 漏	dr̥ṣṭiparāmarśaḥ	<u>XLVIII</u> , 4	
85+11		見 漏	dr̥ṣṭyāśravah	<u>XLVIII</u> , 4	
85+13		見	dr̥ṣṭiKaśāyah	<u>LI</u> , 2	
		正 1	samyag dr̥ṣṭiḥ	<u>XXI</u> , 1	
147+18		慧見	anudarś	<u>XV</u> , 1-4	
		慧見 力 念 處	paś	<u>XXIII</u> , 1-8	
14+0		慧見 念 念 念 處	pratisamkhyānābalaṃ	<u>XXXVII</u> , 3	
29+6		慧見 念 念 念 處	vedanāyām vedanānudarśa-		
			smṛtyupasthānam	<u>XV</u> , 2	
61+0		慧見 念 念 念 處	cittē cittānudarśa smṛtyupa-		
			sthānam	<u>XV</u> , 3	
61+9		慧見 想 念 滅 解 脫	samjñāveditanirodham paśyati	<u>XXIII</u> , 8	

147+14	85+5	慧見 法 法 念 處	dharma dharmānudarśasṃ-		
			tyupasthānam	<u>XV</u> , 4	
	85+8	慧見 淨 解 脫 具 足 住	śubham paśyatyupasaṃpadya		
			viharati	<u>XXXI</u> , 3	
	86+8	慧見 無 所 有 處 解 脫	ākīncanyāyatanam paśyati	<u>XXXII</u> , 6	
	14+3	慧見 空 無 遠 處 解 脫	ākāśānantyāyatanam paśyati	<u>XXXII</u> , 4	
	144+9	慧見 諸 流 生 無 憎 愛	sarvasattva samacittatā	<u>XLIII</u> , 75	
		好	vijñānānantyāyatanam pa-		
	144+12	慧見 識 無 遠 處 解 脫	yati	<u>XXXI</u> , 5	
	157+10	慧見 身 身 念 處	Kāye Kāyānudarśasṃtyupa-		
			sthānam	<u>XV</u> , 1	
	175+10	慧見 非 想 非 非 想 處	naivasamjñānāsamjñāyata-		
		解 脫	nam paśyati	<u>XXXII</u> , 7	
148+16		解 脫	adhimukti	<u>XXXVIII</u> , 6	
		勝 1	adhimukti	siehe einige Zei-	
	130+7	解 脫	vimukti	len weiter.	
			vimokṣa	<u>XXIX</u> , <u>XXXII</u> , <u>XXXVIII</u> , 3	
		解 脫 力	adhimukti'balam	<u>XXXVIII</u> , 1	
		解 脫 無 滅	nāsti vimukterhāniḥ	<u>XLII</u> , 11	
		解 脫 知 見 無 滅	nāsti vimuktijñānadarśanaśya		
			hāniḥ	<u>XLII</u> , 12	
		解 脫 知 見 蘊	vimuktijñānadarśanaśkandhah	<u>XV</u> , 5	
		解 脫 知 見 蘊	vimuktiskandhah	<u>XX</u> , 4	
		解 脫 降 伏	adhimukti'vaśitā	<u>XXXXI</u> , 7	
148+13		解 脫 語	sparśaḥ	<u>XX</u> , 6. <u>XXI</u> , 7	
149+7		語	vacana	vgl. 卷 1	
			vāc	" 正 1	
			vāda	" 不 幸 1	
149+7		語	bhāṣa	Eindeitunguab	
			pralāpa	vgl. 不 幸 1	



159+10	109+5	身真金色光潔莊	suvarṇauvarṇatā	XLII, 14
	130+11	身嚴相定不持動好	susamāhitagātrah	XLII, 19
		身服無垢好	vimalagātrah	XLII, 60
		身服無等好	apratīsamah Kāyama	XLII, 65
147+10		身見	(sat)kāyadr̥stih	XLII, i
149+9		身諸毛孔各生一毛		
		右旋紺青相	pradakṣiṇāvartakāromatā	XLII, ii
188+13		身體廣大結畫好	anupūrvonnatagātrah	XLII, 53
159+12	31+11	身軍圖	Kunda	anm. 27. Nr. 23
		車由	vertitt tṣā	in 持 1 山
159+7		輔	puṣhita	in 梵 1 无
159+7	40+13	輕安	prāsradhī	
		輕安等提分	prāsradhībodhyāṅgam	XL, 5
159+8		輪	caakra	XLII, 2 vgl. ande
				輪王七寶
			mandala	XLII, 14
32+8		輪捧	Ohrläppchen	XLII, 42
96+10		輪王七寶	cakravartinām sapta ratnāni	XLII
		1, 金輪寶	[suvarṇa]cakraratnam	
		2, 象	hastiratnam	
		3, 馬	abvaratnam	
		4, 摩尼	maniratnam	
		5, 玉女	stīratnam	
		6, 主兵	pariṇāyakarātnam	
		7, 主藏	gṛhapatiratnam	
159+9		輻	ara (vgl. D. XLII, i. 2)	XLII, 2
159+9		輻	ślakṣṇa	XLII, 39. vgl. ande
				柔 1
162+6	30+13	迴向	pariṇamanā	III, 7.
162+7		通	abhijā	IX: 五 1
162+8		進	vīrya	
		1力	vīryabalam	XLII, 2

162+8		進根	vīryendriyam	XLII, 2
77+10		進止儀雅如鷄王	hamsavikrāntagāmi	XLII, 10
		好	atīto 'dhvā	XLII, i. XLII, 16
162+9	28+13	通去	mārga	
162+9		道	astāṅgiKārya mārgah	XLII
		入聖	mārga	XLII, 3
		正	mārgasatyam	XLII, 4
149+9		道請	dūraṅgamā [bhūmiḥ]	XLII, 7
162+10	144+10	遠行地	antaḡrāhadr̥stih	XLII, 2
162+15		遠	ananta	Einleitungsatz
		見無	ānantya	XLII, 4-5
163+14	122+14	那羅延	nārāyaṇa	XLII, 52
163+4	147+10	那見	mithyādr̥stih	XLII, 3
163+8		那部	aṅga	vgl. 九 1 法
164+3	85+7	酒海	surāsāgarah	XLII, 7
164+5	85+7	酒海	ghṛtasāgarah	XLII, 4
164+6	85+7	酒海	dadhīsāgarah	XLII, 3
164+5		量金	pramāṇa	vgl. 無 1
167+10			suvarṇa	XLII, 4 und weiter unten
		道	suvarṇa	XLII, 14
166+10		金山輪寶	Kulācala (eigtl. suvarṇagiri)	XLII vgl. 七 1 1
167+8		金輪寶	[suvarṇa]cakraratnam	XLII, i
167+7	18+5	金鋒	tīkṣṇa	XLII, 24
167+15	109+8	金輪	cakravāḍah	XLII
168+10		長	āyata	XLII, 39
			dīrgha	XLII, 6
169+14	185+5	間會	atāṭanarakah	anm. 27. Nr. 29
170+5	30+3	阿叱地獄	avīcinarakah	LV, 5
	209+10	阿鼻地獄	vaśitā	LV, 8
170+5	9+14	降伏	bodhisattvānām dāsa vaśitah	XXXII
		善薩		

170+8	109+4	陰相	隆密如象王相	guhya Kosagatavasti:guhyaṭā	vgl. nāḥk. 2.10 XLII, 10
170+11		陰際		anumodanam	vgl. 無 1 空 V, 4
170+13	30+9	隨	喜念	anusmṛti	XLXXVIII, 9
	61+4	隨	情有類言喜意		
	74+2	隨	樂好		XLII, 72
170+14		隱		guh	XLII, 5
	40+8	隱	密處	guh	XLII, 10
	101+5	隱	文約圓滿	vyāñjana	XLII, 15
		隱	淨好	paripūrṇavyāñjanah	XLII, 15
172+4		集集	定斷行具神足	chanda	vgl. nāḥk. 2.10
	40+5	集集		chandāsamādhiprahārasam-	XLII, 1
		集集		skārasamanvāgata rddhipādaḥ	XLII, 2
	114+9	集集	請	samudayasatyam	vgl. 1 山
172+10		雙	眉	ṛyuga	XLII, 40
	104+4	雙	眉	asikabhrūh	XLII, 39
		雙	眉	āyata - + ślakṣṇabhrūh	XLII, 41
		雙	眉	śuklabhrūh + susnigḍhabhrūh	
	120+4	雙	眉	susamvṛttaskandhatā	XLII, 16
		雙	眉	aimeyajāṅghatā	XLII, 8
	130+9	雙	眉	vimala	a. über n. 2.10.
172+11	32+6	離	地	viśuddha	XLII, 16. am. 2.10.
		離	地	vimalā [bhāmih]	XLII, 2
172+17	14+10	離	地	sudhrajyā [bhāmih]	XLII, 5
173+5		雲		abhra	XLII, 10. 無 1 天
		雲		megha	XLII, 10. 2. 1 地
		雲		sitāsita	XLII, 36
174+0	106+10	青	蓮華	Kamala	XLII, 37
	100+11	青	蓮華	utpala narakah	XLII, 6

174+8		靜		śubha	XLII, 7-9.
175+0	61+9	非	想非非想處	naiवासamjñānāsamjñāyataman	XLII, 7.
175+0	61+5	非	想處	asthāna	vgl. 2.10 1 5 力
175+0	175+0	非	非想	°nāsamjñā	vgl. 2.10 2.10 w. über oben.
175+11		麻			vgl. 2. 1
176+0	38+3	面	如滿月好	vgl. suparipūrṇaśāśāñKasamjya-	
		面		vaktrah. o. m. mukham candrovā	
		面		pūrṇamāsiye	XLII, 57.
		面	如滿月眉如		XLII, 30
		面	如初月相好	asecanakadāśanah	XLII, 59
163+7		面	如貌門好	mukha	ann. 28 Nr. 29
164+0		面	如貌門好	nātyāyatavadanah	XLII, 29
		面	如貌門好	sugandhamukhaḥ	XLII, 61
177+7		面	如貌門好	suara	XLII, 4
180+0		言	聲和悅隨衆生	cittandbilyakari (?)	vgl. 梵 喜 ...
180+11		言	聲和悅隨衆生		XLII, 71
180+12	74+2	頂	頂有鳥髮沙	uśniśasiraśkatā	XLII, 32
		頂	頂有鳥髮沙		XLII, 78
180+10		頂	頂有鳥髮沙	vgl. Mahāvastu II, 307. 5 (?)	XLII, 66
181+3		頂	頂中		vgl. ann. 27. Nr. 15
181+7		頂	頂中	skandha	XLII, 15. am. 2.10.
		頂	頂中	bimba	XLII, 28
181+7	35+8	頻	頻頭	dhūtaguṇa	XLII, 45
181+7	170+5	頻	頻頭	parthulalātāḥ + samalalātāḥ	Belage w. über hin
181+4	53+12	頻	頻頭	pranidhāna	XLII, 8
181+10		頻	頻頭	pranidhiḥ	

1817a		發願 無願	bodhicittotpādaḥ apranīhita	四, 6 vgl. 11 解服
1410	願力		pranīdhānabalam	XXXIV, 8
170.6	願降伏		pranīdhānavabita	XXXIV, 8
1817a	顯顯			vgl. 3a 1
157.16	顯顯	顯顯居住	āhaya kāśikāḥ	XXXV, 9
18210	風		vāyuh	XXX, 4
1847	食	志趣	pretagatiḥ	LII, 5
18510	首	如末連那好	?	XLIV, 63
18510	首	如修長稠密	? + citakēśaḥ + sunilā-	
18510	首	紺青好	Kēśaḥ	XLIV, 47
18510	首	紺青好	snigdha Kēśaḥ	
18510	首	髮不往好	asamlīta Kēśaḥ	XLIV, 51
18510	首	髮無交雜好		XLIV, 49
18510	首	髮無梳(無)好		XLIV, 50
18510	首	髮好	surāṅhi Kēśaḥ	XLIV, 48
18610	香		gandhaḥ	XXX, 5
18710	馬	寶山	sugandha	XLIV, 61. 62. 48
18710	馬	耳山	alvaratnam	XLIV, 3
18810	馬	耳節	aśvakarmāḥ	LIV, 5
18810	馬	耳節	sandhi	XLIV, 2 ann.
18810	馬	耳節		28. Nr. 12
18810	馬	耳節	suviḥkṛtāṅga pratyāṅgaḥ	XLIV, 13
18810	馬	耳節		vgl. 身 1
18910	高	相	anupāva gātrata	XLIV, 20
19010	高	相	śukla	XLIV, 41
19010	高	相	Kēśa	XLIV, 26. XLIV. 17. 51
19010	高	相	ūrdhvaṅgaromata + bhinnāṅga-	XLIV, 12.
19010	高	相	na mayūra Kalāpāḥinila... Kēśa +	
19010	高	相	Komalaloma (26)	
19010	高	相	mārah	LII: 四 1

19510	148+5	魚	山	nemiṃdharah	LIV, 7
19510	85+8	鮮	淨		XLIV, 24
19710	85+10	鹽	水	hamsa	XLIV, 16
19810		鹿	水	Kṣārasāgarah	LII, 1
20310	120+13	黑	繩	aiṃya 2,	XLIV, 8
20410	189+10	高	地	Kālasātre marakah	LIV, 2
21010		齊	高	tuṅganāśaḥ	XLIV, 53
21010		齊	高	sama	XLIV, 23
21010		齊	高	ācāra	} ann. 28. Nr. 23
21010		齊	高	nābhi	
21010		齊	高	sama	XLIV, 43
21010		齊	高		XLIV, 28
21010		齊	高		XLIV, 8
21010		齊	高		XLIV, 23. XLIV, 24
21010		齊	高	danta	
21010		齊	高	śubhla = + catvāriṃśad = +	
21010		齊	高	sama = + aviraladantah	XLIV, 23
21010		齊	高	māgarāja	XLIV, 2. ann.
21010		齊	高		28. Nr. 35.

# PHONETISCHE INDICES

## I, Sanskrit - Chinesischer Wortindex

atata	阿	吒	吒
avici	阿	耨	
asura	阿	耨	
uṣṇiṣa	烏	瑟	膩 力
Kalpa	劫		
Kuru	俱	盧	
gāthā	伽	他	
geya	祇	夜	
godāniya	俱	耶	尼
jambu	槊		
jambudvīpa	賄	部	(洲)
tuṣita	兜	率	
trāyastriṃśa	仞	利	
dhūta(guṇa)	頭	陀	(行)
nārāyaṇa	那	羅	延
nirvāṇa	涅	槃	
pāramitā	波	羅	蜜
purohita	輔		
bimba	頻	波	
buddha	佛		
bodhi	菩	提	
bodhisattva	菩	薩	
brahman	梵		
mani	摩	尼	
madana	末	達	那
māra	魔		
yāna	夜	摩	
vaidūrya	琉	璃	
sangha	僧		
hahava	哈	哈	凡
huhuva	虎	虎	凡



I, Chinesisch-Indischer Wortindex.

佛		buddha	
伽	他	gāthā	
俱	盧	Kuru in utara	
俱	耶 尼	godāniya: apāra	耶 setzt eine Form des Wortes voraus, die in Pali: goyāna eine Parallele hat.
修	羅	asura	
僧	卒	samgha	
兜		tusita	
劫		Kalpa	
去	中 凡	hahava	
夜	摩	yāma	
初	利	trāyastriṃśa	
摩	尼	maṇi	
末	達 那	madana	
梵		brahman	
檀		jambū	in:   * 山: Khadiraka
波	羅 寶	pāramitā	
理	槃 羅	nirvāṇa	
為	羅 羅 羅	uśnīṣa	
瑠	璃 夜	vaidūrya	
祇	提	geya	
菩	提	bodhi	
菩	薩	bodhisattva	
虎	尼 凡	kuḥuva	
賄	部	jambū	in:    卅
轉		purohita	
那	羅 延	nārāyaṇa	
阿	吃 延	atata	
阿	鼻	avici	
頻	波	bimba	
頭	陀	dhātā	in    行
摩		māra	

II, Indisch-chinesischer Silbenindex.

Indisch	Chinesisch im Worte	Bemerkungen	Indisch	Chinesisch im Worte	Bemerkungen
a-	阿	atata	b-	梵	brahman vgl. 7. Eitel: 梵
u-	烏	uśnīṣa			
Ka(p)j	劫	Kalpa	-ba	婆	bimba
Ku-	俱	Kuru	bim-	頻	"
gā-	伽	gāthā	-bu	部	jambū (dujpa)
ge-	祇	geya	bu(d)j	佛	buddha
go-	俱	godāniya	bo-	菩	bodhi
jam-	檀	jambū	ma-	摩	maṇi
			-ma		yāma
jam-	賄	jambūduipa	ma-	末	madana
-ta-	} 阿	atata	mā-	摩	māra
-ta-			mi-	摩	pāramitā
-dū-	琉璃	vaidūrya	-ya	摩	nārāyaṇa
-ni-	尼	maṇi	-yā-	耶	* goyāni vgl. Pali: goyāna für skr. godāniya.
-ni-	膩	uśnīṣa			
-ta-	陀	dhātāgama			
tu-	兜	tusita	yā-	夜	yāma
trā-	仞利	trāyastriṃśa	-r-	瑠	vaidūrya vgl. 阿 瑠 璃 耶 7. Eitel
-thā	他	gāthā	-ra	羅	asura
-de-	達	madana	-rā-	羅	nārāyaṇa
-dhi-	提	bodhi	rā-		vgl. trā
dhū-	頭	dhātāgama	-ru	盧	Kuru
-na	那	madana	-va	凡	hahava, kuḥuva
nā	那	nārāyaṇa	-vā(n)j	槃	nirvāṇa
ni(n)j	泥	nirvāṇa	-vi-	鼻	avici
ni-oder	} 尼	godāni oder	-śnī-	瑟	uśnīṣa
-ni-		godāniya	-śa	沙	"
pā-	波	pāramitā	-si-	率	tusita
pu-	輔	purohita	-so(n)j	薩	bodhisattva

Indisch	chinesisch	im Worte	Bemerkungen
sam-	僧	samgha	
-su-	修	asura	
sha-	味	hahava	
shu-	虎	huhuva	

Ṇ, Chinesisch-indischer Silbenindex.

Rad.	Chin.	Indisch	Bemerkungen	Rad.	Chin.	Indisch	Bemerkungen
9+3	他	-thū		85+6	魚	u-	
4+5	佛	budh(-)		95+6	率	-si-	
	伽	gā-		96+7	瓠	-dū-	
9+8	俱	ku-		96+9	器	-sni-	
		yo-		96+11	蹟	-r-	vuidūrga
9+8	修	-su-		108+11	虛	-ru	
9+12	僧	sam-		113+11	祇	ge-	
10+9	兜	tu-		122+14	羅	-ra	
16+1	凡	-va				-rā	
18+5	利	vgl 利 利		128+3	耶	-yā-	vgl 俱 1 尼
19+5	劫	ka(p?)		130+12	臧	-ni-	in 器 1 sni-
30+3	吃	-ta(-)		140+8	菩	bo-	
30+7	味	-ha(-)		140+13	薩	-sa(t?)-	
36+5	夜	-ya		141+2	虎	shu-	
		yā-		142+8	蜜	-mi-	
38+8	多	-ba		154+13	賻	jam-	in:jambudvīpa
44+2	尼	-ni		159+7	輔	pu-	
		-ni-oder-ni		162+9	達	-da-	
54+5	延	-ya(n)-		163+11	那	-na	
61+2	切 利	trā-				nā-	
64+9	提	-dhi		163+8	部	-bu	
64+11	摩	-ma		170+5	阿	a-	
		ma-			陀	-ta	
75+1	末	ma-		181+7	頻	bim-	
75+7	梵	b-	versitt aus brahman		頭	dhū-	
75+10	槃	-vā(n)-		194+11	魔	mā-	
75+13	槃	jam-	jambubaum	209+0	壽	-vi-	
85+4	沙	-sa					
85+5	波	pā-					
85+9	理	ni(r?)-					

Übersicht über die Lautgruppen mit eingehendem Ton.

Ufd.Nr.	chinesisch	gibt wieder	von	alte Aussprache	alte Tonhöhe des Sil.
1	劫	ka(p?)	Kalpa (Kappa?)	Kjāp	hochtonig
2	達	da	madana	dāt	tieftonig
3	涅	nir	nirvāna	niāt	tieftonig
4	佛	bu(d?)	buddha	bjūst	tieftonig
5	末	ma	madana	muāt	tieftonig
6	婆	mi	pāramitā	mjīst	tieftonig
7	亞	erstes s	uṣṇīṣa	ṣjst	hochtonig
8	亞	si	tusita	ṣjūst	hochtonig
9	薩	sa(t?)	bodhisattva	sāt	hochtonig

1, Die alten Lautwerke sind entnommen: Martyren, T'oung pao, 1919, S. 104 ff.

Nicht aufgenommen ist in diese Übersicht 𑖀, weil die Analogie von 𑖀 𑖀 𑖀 es mir zweifelhaft erscheinen lässt, ob 𑖀 mit eingehendem Tone gesprochen wurde. Zudem steht das Wort mit dem Auslaut seiner gutturalen Tennis - ebenso wie Ufd. Nr. 1 mit seinem labialen Auslaut - zu allein, als daß etwas mit den beiden Lautgruppen anzufangen wäre.

Dagegen sind die auf Dental auslautenden Lautgruppen zahlreich genug, eine Beschreibung zu gestatten. Mit Lautgruppen eingehenden Tones, die ursprünglich dental auslauteten, werden wiedergegeben:

- 1, indische geschlossene Silben auf Dental (Nr. 4 u. 9)
- 2, indische offene Silben, wobei die folgende Silbe mit dentalem Verschlusslaut (Ufd. Nr. 5, 6, 8) oder mit dentalem Nasale (Ufd. Nr. 2) beginnt.
- 3, indische geschlossene Silbe auf -r vor v- (Ufd. Nr. 3)
- 4, die zerebrale Konsonanz ṣr unter Auflösung in zwei Silben (Ufd. Nr. 7)

Daraus Schlüsse zu ziehen, ist bei der Dürftigkeit des Fundes umso mißlicher, als gar nicht feststeht, daß diese

Umschriften aus einer Zeit stammen - es scheint mir das sogar recht unwahrscheinlich zu sein - noch aus einer Hundert. Sie können als fertiges Gut in neue Übersetzungen aufgenommen worden sein, wobei der Übersetzer einem andern Dialekt kann gesprochen haben als der ursprüngliche Transkriptor. Solange kein historisch geordnetes Wörterbuch der phonetischen Umschriften buddhistischer Ausdrücke vorliegt, in dem die Umschriften auch noch nach dem Ursprungsdiaklett gesondert sind, ist eine wissenschaftliche Behandlung und Verwertung der Umschriften kaum möglich, weil man zu oft im Dunkeln tappt.

Immerhin darf man wohl aus dem vorliegenden geringen Funde schließen, daß es kaum wahrscheinlich ist, daß die Umschriften Ufd. Nr. 4 und 9 - auch Nr. 3<sup>b</sup> ist wohl hierher zu stellen - derselben geschichtlichen Überlieferungsschicht angehören wie Nr. 2, 5, 6, 8. Denn während es durch aus nicht unwahrscheinlich ist, daß in der ersten Gruppe (Ufd. Nr. 3, 4, 9) das auslautende -t noch gesprochen wurde, als diese Umschriften gebildet wurden, legen die Umschriften der andern Gruppe (Ufd. Nr. 2, 5, 6, 8) den Schluss nahe, daß der auslautende Konsonant in der betreffenden chinesischen Lautgruppe nicht mehr gesprochen wurde, sondern höchstens als stumme Artikulation noch vorhanden war, weil in den indischen Worten an der betreffenden Stelle nie Geminate vorhanden waren. Besonders scheint die Niedergabe von -da- mit 𑖀 vor-na in madana diesen Schluss zu stützen. Auch dünkt es mich - nach der Art zu schließen, wie Ausländer deutsche Konsonantengruppen auflösen - wahrscheinlicher zu sein, daß uṣṇīṣa in u-ṣṇ-ñī-ṣa als in u-ṣṇt-ñī-ṣa aufgelöst wurde.

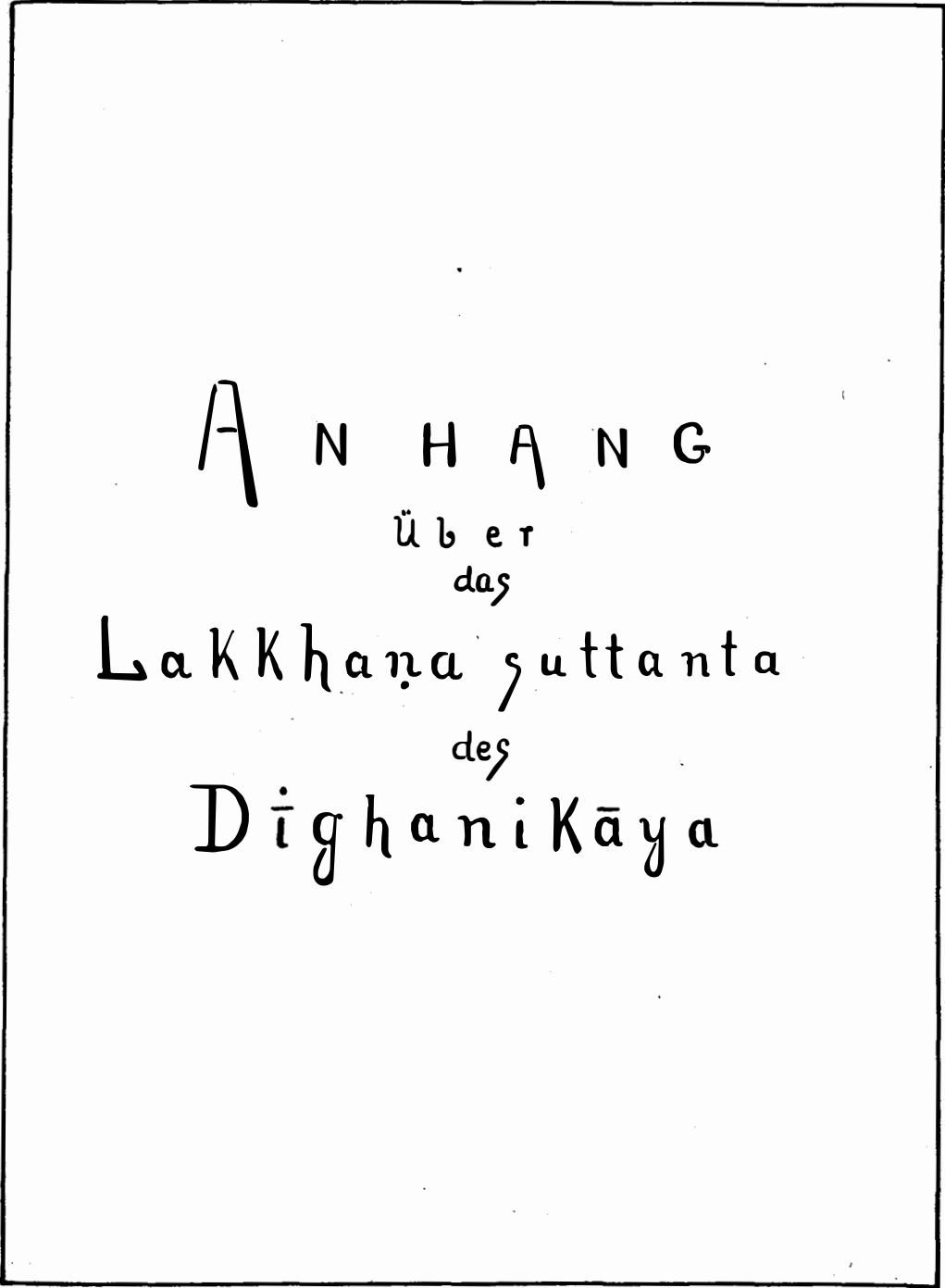
Ob hierbei neben den zeitlichen auch mundartliche Unterschiede anzunehmen sind, weiß ich nicht.

Die Beziehung zwischen stimmhaftem Anlaute und zur Niedergabe von r durch t vgl. F. Hirth: Chinesische Studien Bd. I S. 200. Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society XL (1887) S. 217, 218. Schlegel: T'oung pao II, I 33 (S. 6 des Suppl.). Diese Arbeit ist im ganzen verfehlt.

Tieftonigkeit, stimmlosem Anlante und Hochtonigkeit, die Conrady S. 177 ff. seines Buches über „Eine indochinesische Kasusativ-Denominativ-Bildung“ als gesetzmäßig erwiesen hat<sup>3</sup>, scheint zur Zeit, als diese Umschriften zustande kamen, und dort, wo sie entstanden, nicht mehr als ausnahmsloses Gesetz in Kraft gewesen zu sein. Denn neben vielen Fällen, wo in den phonetischen Umschriften unserer Texte alte tieftonige chinesische Wörter verwendet werden bei der Wiedergabe indischer weicher Laute, finden sich doch auch solche, wo ursprünglich hochtonige chinesische Lautungen zur Wiedergabe indischer Medien dienen (𠬞 = go) und tieftonige zur Niedergabe einer indischen Tennis (𠬞 = ta, 𠬞 = pu). Vorläufig läßt sich weiter nichts tun, als solche Fälle zu notieren, bis hier die kartographische Verarbeitung möglich ist, hat es noch gute Weile.

3, Dies Gesetz wechselseitiger Bedingtheit von altem Tiefton und altem weichen Anlante, Hochton und hartem Anlante beantwortet auch die Frage, die Baron v. Staël-Holstein Bibliotheca Buddhica XV, S. III anm 2 aufwirft, woher es käme, daß 𠬞 nur zur Niedergabe harter Labiale (pi, pi̇, pe) diene, 𠬞 zur Niedergabe von Medien (bhi, bḣ, bhai). Dieses Wort ist ur-

sprünglich tieftonig und hat weichen Anlante, jenes bei hartem Anlante hochtonig und der Grund, warum 𠬞 in Fa tiens (𠬞 𠬞) Umschriften labiale Medien wiedergibt, ist der, daß die Erhärtung des Anlante von 𠬞 erst nach Fa tien in seinem Dialekte eingetreten ist. Zu den Angaben über dialektische Aussprache in Giles' Wörterbuch vgl Karlgren: Études sur la phonologie chinoise B. I, Einleitung.



A N H A N G  
 über  
 das  
 Lakkhana sutanta  
 des  
 Dighanikāya

Über eine Quelle, die bisher bei der Feststellung der Gleichungen der Laṅkāna nicht beachtet worden zu sein scheint, das Sūtra über die zweiunddreißig Laṅkāna in der chinesischen Übersetzung des Madhyamāgama<sup>1</sup>, möchte ich in diesem Anhang zusammenhängend handeln.

Ich beginne mit einer Übersetzung des chinesischen Textes, seine Fundstelle ist zu ersehen aus Anzeiki: The Four Buddhist Āgamas in Chinese (= Transactions of the Asiatic Society of Japan, vol. XXXV, part 3 (1908), S. 38 Nr. 30 und S. 45 Nr. 59.

So habe ich gehört:

Einmal weilte Buddha bei der Stadt Srāvastī<sup>2</sup>, er war im Jetawalde, dem Parke Anāthapindadas.

Da versammelten sich die Bhikṣu nach dem Mittagessen, saßen in der Halle der Gesetzesauslegung<sup>3</sup> nieder und erörterten miteinander das Folgende:

Ehrwürdige<sup>4</sup>, höchst außergewöhnlich, höchst einzig (ist es), (dass) ein großer Mensch<sup>5</sup> alle die zweiunddreißig Laṅkāna besitzt.<sup>6</sup> Für ihn kann es nur zwei Möglichkeiten geben — das ist vollkommen wahr und ist kein leeres Gerede. Wenn er im Haus(Leben) bleibt, so wird er unbedingt ein Caṅkravartin, er ist verständig und weise,

1) 三十二相經

2) 中阿含經

3) 遊 eigentlich: wandelte, erging sich. Das chinesische Zeichen entspricht genau dem Wortsinn von vihar.

4) 舍衛國 zu 國 = Stadt vergleiche meine Bemerkung in der Festschrift der Asia für Friedrich Hirthe. Ich führe Sanskritausdrücke ein, ohne damit etwas über die Sprache auszusagen

zu wollen, in der das indische Original abgefaßt war.

5) 講堂 upatthānasālā. Vgl. Franke, D. S. 182 anm. 3.

6) wörtlich: diese Sache.

7) 諸賢 bhadanta.

8) 大人 mahāpurisa. Vgl. Franke, D. S. 87 anm. 10.

9) wörtlich: die 32 Laṅkāna zum Abschluß zur Vollendung bringt. (成說)

10) wörtlich: notwendigerweise gibt es zwei

hat ein vierfältiges Heer, ordnet und regiert die Welt<sup>11</sup>, ist selbstherrlich<sup>12</sup>, dem Gesetze gemäß ein König des Gesetzes<sup>13</sup>, besitzt alle die sieben Kleinode. Jene sieben Kleinode (aber sind): das Kleinod des Rades, das Kleinod des Elefanten, das Kleinod des Pferdes, das Kleinod der Perle, das Kleinod der Frau, das Kleinod des Hausherrn, das Kleinod des Heerführers.<sup>14</sup> Dies sind die sieben. Ein volles Tausend Söhne hat er<sup>15</sup>, stattlich von Ansehen, mannhaft, furchtlos, vermögend die Scharen der anderen zu unterwerfen. Jener gebietet gewisslich dieser ganzen Erde und zwar bis zum großen Meere. Nicht mit Schwert und Stock, nach dem Gesetze gibt er seine Anweisungen und läßt glücklich werden.<sup>16</sup> Wenn er sich die Kopfhaare schert und den Bart abnimmt, Kaśāyagewänder anlegt und im höchsten Grade gläubig das Haus(Leben) aufgibt, wird er als ein hausloser Religiöser<sup>17</sup> sicherlich ein Tathāgata werden, ein völlig erleuchteter, dem Keiner gleich kommt.<sup>18</sup> Sein Ruhm verbreitet sich und allenthalben hört man von ihm in den zehn Gegenden.<sup>19</sup>

Damals war der Erhabene in Zurückgezogenheit niedersitzend. Er ließ sein reines göttliches Ohr hinauszugehen über die Menschen hin. Er hörte die Bhikṣu nach dem Mittagessen sich versammeln in der Halle der Gesetzesauslegung niedersitzen und das Folgende miteinander erörtern.

Orte (處) = sthāna.

11) wohl caturanto vijitāvī

12) 由己自在: (nur) von sich abhängig (und) selbständig oder nach eigenem Willen (ist) Herr. 自在 ist Entsprechung für svayambhū und iśvara. Der Pali-Text hat janapada-  
tthāvareyappatta.

13) Pali: dhammiko dhammarāja

14) von den ratna des 法華名數經 weichen in der Fassung ab: Nr. 1 in dem 法華 fehlt. Nr. 4 heißt hier 珠寶 Nr. 5 läßt 玉 aus. Nr. 6 heißt hier 居士

寶, Nr. 7 主兵臣寶. Nr. 6 dürfte als interlineare Übersetzung aufzufassen sein. Vgl. Franke, D. S. 64 anm. 3 u. S. 89 anm. 8, wo Krweize zu gṛhapati stehen.

15) wörtlich: 1000 Söhne sind voll.

16) 一則

17) 舍釋宇樂

18) wörtlich: ein Hausloser, der den Weg studiert.

19) anūttaragamyakambuddha.

20) Das sieht aus, als habe der Übersetzer gelegen oder verstanden vivartacchaddo (Pali: vivatta-cchaddo;

21) 在於燕坐: pratigamino nigamo vi-

Ehrwürdige, höchst außergewöhnlich, höchst einzig (ist es, das) ein großer Mensch alle die zweiunddreißig lakṣaṇa besitzt. Für ihn kann es nur zwei Möglichkeiten geben - das ist vollkommen wahr und ist kein leeres Gerede. Wenn er im Haus(leben) bleibt, so wird er unbedingt ein Cakravartin, er ist verständig und weise, hat ein vierfältiges Heer, ordnet und regiert die Welt, ist selbtherrlich, dem Gesetze gemäß ein König des Gesetzes, besitzt alle die sieben Kleinode. Jene sieben Kleinode (aber sind): das Kleinod des Rades, das Kleinod des Elefanten, das Kleinod des Pferdes, das Kleinod der Perle, das Kleinod der Frau, das Kleinod des Hausherrn, das Kleinod des Heerführers. Dies sind die sieben. Ein volles Tausend Götter hat er, stattlich von Ansehen, mannhaft, furchtlos, vermögend die Geharen der anderen zu unterwerfen. Jener gebietet gewislich dieser ganzen Erde und zwar bis zum großen Meere. Nicht mit Schwert und Stock, nach dem Gesetze gibt er seine Anweisungen und läßt glücklich werden. Wenn er sich die Kopfhaare schert und den Bart abnimmt, Kāṣāyagewänder anlegt und im höchsten Grade gläubig das Haus(leben) aufgibt, wird er als ein hausloser Religiöser sicherlich ein Takāgata werden, ein völlig erleuchteter, dem Keiner gleichkommt. Sein Ruhm verbreitet sich und allenthalben hört man von ihm in den zehn Segenden.

Als der Erhabene das gehört hatte, stand er zwischen drei und fünf Uhr nachmittags von seiner Zurückgezogenheit auf, ging hin in die Halle der Gesetzesauslegung, setzte sich vor der Schar der Bhikkus auf einem ausgebreiteten Sitze nieder und fragte die Bhikkus:

Über welcher gemeinsamen Erörterung habt ihr euch heute vergammelt und seid in der Halle der Gesetzesauslegung niedergegessen?

Da sprachen die Mönche: „Erhabener, wir haben uns heute vergammelt und sind in der Halle der Gesetzesauslegung niedergegessen, das Folgende miteinander zu erörtern: Ehrwürdige, höchst außergewöhnlich, höchst einzig (ist es, das) ein großer Mensch alle die zweiunddreißig lakṣaṇa besitzt. ....<sup>23</sup> Sein Ruhm verbreitet sich und allenthalben hört

harati sma in aller Ausführlichkeit wieder wie oben.

22, Der Text bietet hier die ganze Erzählung

man von ihm in den zehn Segenden. Erhabener, wegen dieser gemeinsamen Erörterung haben wir uns vergammelt und sind in der Halle der Gesetzesauslegung niedergegessen.

Da sprach der Erhabene: „Bhikkus, wollt ihr vom Tathāgata die zweiunddreißig lakṣaṇa zu hören bekommen, (was) bezaugen(will, das), wenn ein großer Mensch sie alle besitzt<sup>24</sup>, es für ihn nur zwei Möglichkeiten geben kann - das ist vollkommen wahr und kein leeres Gerede. Wenn er im Haus(leben) bleibt, ....<sup>25</sup> Sein Ruhm breitet sich aus und allenthalben hört man von ihm in den zehn Segenden.“

Als die Bhikkus das gehört hatten, sprachen sie (zum Erhabenen): „Erhabener, jetzt gerade ist die rechte Zeit, Sugata, jetzt gerade ist die rechte Zeit. Wenn der Erhabene den Bhikkus die zweiunddreißig lakṣaṇa verkündet, so werden sie die Bhikkus wohl aufnehmen und bewahren, nachdem sie sie werden gehört haben.“

Der Erhabene sprach: „Bhikkus, hört aufmerksam zu, hört aufmerksam zu und merkt<sup>26</sup> es wohl, ich werde zu euch ausführlich und ins Einzelne<sup>27</sup> verkünden.“

Da hörten die Bhikkus zu, indem ihnen Belehrung ward.

Buddha sprach:

„Die Füße eines großen Mannes stehen sicher und eben<sup>28</sup> auf, dies kennzeichnet einen großen Mann als großen Mann.“

Weiter dann:<sup>29</sup> Auf den Fußsohlen des großen Mannes er stehen Räder, die Räder haben tausend Speichen, sind an allem vollendet.<sup>30</sup> Dies kennzeichnet einen großen Mann als großen Mann.

23, 亦 wörtlich: vollenden. Vgl. anm. 9.

24, 思 念: manasikar, vgl. z. B. 5-N.K.

25, 二, 2 tam sunāthe gādhukam manasikarotha bhāṣiggāmi.

26, 廣 分 別 說

26, Alle Ordnungszahlen sind von mir zugefügt.

27, 等 平 立. Vgl. den oben aus dem 藏 教 angeführten Kommentar.

Im Palitut entspricht: suppatitthitapādo hoti.

28, wörtlich: dies bedeutet das Groß-Mann-Kennzeichen eines großen Mannes.

29, 標 次 punarapare

Weiter dann:3, die Zehen eines großen Mannes sind von schlanker Länge<sup>31</sup>. Dies Kennzeichnet...

Weiter dann:4, die Füße eines großen Mannes sind ringsum gerade<sup>32</sup>. Dies Kennzeichnet...

Weiter dann:5, die Ferse eines großen Mannes ist an beiden Seiten hinter den Knöcheln gestrichen voll.<sup>33</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann:6, Beide Knöchel des Fußes eines großen Mannes sind eben<sup>34</sup>. Dies Kennzeichnet...

Weiter dann:7, Die Körperhäare eines großen Mannes sind aufwärts gerichtet.<sup>35</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann:8, An Hand und Fuß des großen Mannes ist ein seidenfeines Netzgewebe wie (beim) König der Wildgänge.<sup>36</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann:9, Hand und Fuß des großen Mannes sind ganz wunderbar weich ... wie die Tülabläute.<sup>37</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann:10, Die Haut eines großen Mannes ist zart, Schmutz und Nagel haften nicht.<sup>38</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann:11, Bei einem großen Manne ist jedes Haar einzeln wie die einzelnen Haare unlangt, so wächst in einer Pore eines Körpers (nur) ein Haar. Ihre Farbe gleicht dem Purpurblau, wie ein Schneckenhaus sind sie nach rechts gedreht.<sup>39</sup> Dies Kennzeichnet...

30, 生 ist unzuverlässige Übersetzung von jan. Vgl. Pali: pādātaleṣu saḅbhāni jātāni hoti ... gābhākaraparipūrāni.

31, Pali: diḅh aṅgulī hoti vgl. oben anm. zu lakḅhāna 5.

32, Entgeprechung?

33, Im Pali scheint mir āyatapanhi zu entsprechen, weil in der Liste des Mahāyānāgama die Ferse nicht wieder vorkommt.

34, uḅḅaṅkhaḅpādo hoti? Vgl. D. 111, 121. pādaganthirahu gāḅhu ganthitā mamḅalohitācitā - tacotatā ... Oder entspricht gāḅhagūḅha?

35, uddhaggalomo hoti.

36, jālehatḅapādo hoti. „Seidenfeines Netzgewebe ist im Chinesischen 絲網 經“.

37, mudatulanahatḅapādo hoti. Tülabläute = 兜羅華 Den Ausdruck 軟 敷, der auf weich folgt, verstehe ich nicht. Er ist ausgelassen. Zu tūle vgl. unnā... mudatūlagannihā. (D. 111, 121 lakḅh. 32)

38, sukḅumacchavi hoti: sukḅumataḅ chaviḅ rajojallaḅ kāye ne upalippati. zu 肌 皮 vgl. 肌 膚. zart = 軟 細

39, ekkalomo hoti, ekkāni lomāni lomāni kūpeḅu jātāni nilāni aṅḅjanavennāni

Weiter dann:12, Einem großen Mannes Gazellenwader gleichen (denen des) Königs der Gazellen. Dies Kennzeichnet...

Weiter dann:13, Einem großen Mannes Glied ist wie beim Pferde verborgen und gleicht (dem des) Königs edler Pferde.“ Dies Kennzeichnet...

Weiter dann:14, Einem großen Mannes Körpergestalt ist trefflich nach ihrer Rundung. Sie gleicht dem Nyagrodhabaume. Die Rundung oben entspricht der unten.<sup>42</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann:15, Einem großen Mannes Körper ist nicht gekrümmt. Der Körper ist nicht gekrümmt (d.h.) steht er gerade und streckt die Hände aus, so berührt er damit seine Knie.<sup>43</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann:16, Einem großen Mannes Goldfarbe gleicht purpurnem, polierten Golde.<sup>44</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann:17, Sieben Stellen am Körper eines großen Mannes sind voll. Sieben Stellen sind voll (d.h.) beide Hände, beide Füße, beide Schultern und der Hals.<sup>45</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann:18, Bei einem großen Manne ist sein Oberkörper (30) groß wie (der des) Löwen.<sup>46</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann:19, Die Löwen Kinnlade eines großen Mannes.<sup>47</sup> Dies Kennzeichnet...

Kundalavattāni padakkhināvattakajātāni. D. 111, 121 Nr. 13 und in größtenteils. 土甘 青 土甘 bezeichnet im 梵 經 die Farbe, die durch Auftragen von añjana erzielt wird. (Brahmajālasūttanta 14). Der Palitext mit seinem uddhaggāni lomāni jātāni ... neben uddhaggalomo hoti macht mir keinen unverdächtigen Eindruck. Es geht mir aus, als hätten sich zwei verschiedene Fassungen dieses lakḅhāna nach ihren Anfangsgliedern angezogen, als wären zwei Fassungen in einer Kompilation geübt geliebt. Hierher sind auch Nr. 13 und 19 zu stellen von D. 111, 2 (vgl. oben zu

40, 土甘 青 土甘 hoti. Über die Bedeutung von 土甘 青 besteht kein Zweifel.

41, Kogohitavathagayho hoti. In den Ausdrücken 土人 鹿 蹄 脂 輪 如 鹿 王 und 土人 陰 馬 藏 輪 良 馬 王 ist das erste 鹿 蹄 脂 馬 beschwerlich. Liegt hier ebenfalls Zusammenhangweisung zweier Ausdrücke vor? Vgl. Nr. 19 dieser Liste.

42, nigrodhaparimāḅalo hoti. Der Schlusssatz heißt wörtlich: Oben und Unten entsprechen einander nach der Rundung oder die Rundungen oben u. unten ...

43, thitako va amonamanto ubhoḅhi pāni

chnet...

Weiter dann: 20, Das Rückgrat eines großen Mannes ist eben und gerade.<sup>48</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann: 21, Beide Schultern eines großen Mannes hängen oben zusammen, der durchdringende Hals ist gestrichen voll.<sup>49</sup> Dies Kennzeichnet

Weiter dann: 22, Ein großer Mann (hat) vierzig Zähne, gleich (hohe) Zähne, nicht (voneinander) entfernte Zähne, weiße Zähne. Der (durch sie) durchdringende Geschmack ist ergötlich.<sup>50</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann: 23, Einem großen Mannes Brahmastimme ist lieblich. Ihr Klang, gleicht (der des) Kalavinka.<sup>51</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann: 24, Die breite und lange Zunge eines großen Mannes. Was die breite und lange Zunge angeht, so bedeckt die Zunge, wenn sie zum Munde herauskommt, ringsum sein Gesicht.<sup>52</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann: 25, Bei einem großen Manne ist die die Tränen aufnehmende Stelle voll wie (die des) Königs der Rinder.<sup>53</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann: 26, Einem großen Mannes Augenfarbe ist purpurklar.<sup>54</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann 27, Auf dem Scheitel eines großen Mannes ist ein usnigā. In der Drehung einander entsprechend sind die Haare wie ein

talhi jannukāni parimāgati parimajjati. Zur Ergänzung d.h. vgl. 大學 四, 4 d. Legge.

44, suvannavarāno hoti kañcanaṅgāni-bhāṭṭaco.

45, sattuggādo hoti.

46, sīhāpubbaddhā kāyo hoti.

47, sīhāhānu hoti.

48, brahmujjagatto hoti entspricht wohl. Rückgrat = 脊 背

49, samavattakkhandho hoti.

50, wörtlich: vierzig danta und dūthā (clanstru). cattāriḍḍanto hoti, samadanto hoti (samā = 平), avira-

ludento hoti, sukka danta (D. dafür gajukkādātho hoti), raḡaggagaggi hotu.

51, brahmaggāro hoti Karavikkāhānī. Des Vergleich der D.-Ausgabe ist in der Übersetzung S. B. W. 138 stillschweigend berichtigt. Ich sage deshalb beide im Folgenden unter einer Nummer zusammen.

52, pahūtajāho hoti

53, gopā khumo hoti. „die die Tränen anfängende Stelle (承 淚 處)“ ist die Nimbus. Vgl. Capeller: Z. J. I, 3 zu Ajvaghosyas Buddhacarita I, 66.

54, abhinīlānetto hoti.

schneckenhaus nach rechts gedreht.<sup>55</sup> Dies Kennzeichnet...

Weiter dann: 28, Zwischen den Brauen eines großen Mannes wachsen Haare, glänzend weiß, nach rechts gewunden.<sup>56</sup> Dies Kennzeichnet...

Ihr Bhikṣu, besitzt ein großer Mann alle die zweiunddreißig lakṣaṇa, so kann es für ihn nur zwei Möglichkeiten geben, das ist vollkommen wahr und kein leeres Gerede. Wenn er im Haus (leben) bleibt, ...<sup>57</sup>. Sein Ruhm verbreitet sich und allenthalben hört man von ihm in den zehn Regionen.

So sprach Buddha.

Als jene Bhikṣu aber gehört hatten, was Buddha sprach, freuten sie sich und nahmen es ehrfürchtig auf.<sup>58</sup>

Um einen Vergleich mit dem Palitext des D. zu ermöglichen, gebe ich zunächst eine chinesisch-indische Konkordanz der lakṣaṇa. Ich gebe dabei für den Palitext nur die Stellenzahlen für D. 222, 1, 2.<sup>59</sup>

55, unhiḡagāgo hoti. Zum letzten Teile vgl. D. 222, 1, 2. 2. 4. 11: Kumdalavattāni padakkhiṇāvattakajātāni uḡnigā = 肉 鬘.

56, unṇā bhāṃukantare jātā hoti odātā... dazu wieder padakkhiṇāvattakajātā

57, Der Text läßt es sich auch hier wieder nicht entgehen, die Erzählung wie eingangs in aller Ausführlichkeit zu bringen.

58, Die letzten beiden Zeichen sind 奉行. In dem Verge, welchen Anesaki, in Buddhism Ethic and Morality (1912), S. 4 anm. 1 des Separatabzugs anführt: 諸 惡 莫 作 諸 善 奉 行

entspricht 11 upagampadā von Dh. v. 183.

Wallerger übersetzt den fraglichen Ausdruck: „verschren (ihn)“ (Sitz.-Ber. d. Heidelberger Akademie 1916, Nr. 12, S. 42, 2. 2.

= Tafel 4<sup>3</sup>, letzte Zeile) Der Ausdruck kommt am Ausgange buddhistischer Sūtras sehr oft vor. Doch während z. B. B. Nanjio Nr. 199 am Ende steht: 信 受 奉 行, steht dafür in der anderen Übersetzung des Kleinen Sukhāvastūyūha (B. Nanjio, Catalogue Nr. 200) folgender Passus: 舍利弗 及 諸 比丘 一 同 世 門 天 人 阿 修 羅 等 聞 佛 所 說 歡 喜 信 受 依 禮 而 去. Sollten sich 依 禮 而 去 und 奉行 nicht auch in der Bedeutung entsprechen? Unter diesem fragenden Vorbehalte will ich meine Übersetzung geben.

59, Die letzte D. 222, 1, 32 stimmt in allem Wesentlichen wörtlich mit D. 222, 1, 2 überein. Nur fügt D. 222, 1, 2 2. 2. zu



Chin.	Pali	Bemerkungen	Chin.	Pali	Bemerkungen
1	1		17	16	
2	2		18	17	
3	4		19	22	
4	7	Entspr. unbekannt	20	15	Entspr. unsicher
5	3		21	20	
6	7	unsichere Entspr.	22	23	
7	14	(nur erster Teil v. 14)	23	24	
8	6		24	25	
9	5		25	26	
10	12		26	21	
11	13, 14	(zweiter Teil v. 14)	27	28	vgl. Anm. 51
12	8		28	27	
13	10		29	30	
14	19		30	29	
15	9		31	32	
16	11		32	31	

Es ergibt sich, daß citantaramgo hāti (Pali Nr. 18), soviel ich sehen kann, keine Entsprechung im Chinesischen hat, wofür es nicht vielleicht in Nr. 21 der chinesischen Liste mit sollte enthalten sein, was mich aber sehr unwahrscheinlich dünkt. Sehen wir auch von den unsicheren Gleichungen ab, so ergibt sich doch mit aller Sicherheit, daß der chinesische Text keine Übersetzung des verglichenen Palitextes ist. Das folgt aus der sprunghaften Art, in der sich die Ordnungszahlen entsprechen. Dies Ergebnis würde auch nicht geändert, wenn die chinesische Gruppenzahl 22 aufgelöst würde.

Doch ist das Quellenverhältnis der beiden Texte zueinander nach seiner positiven Seite aus der Vergleichung beider Texte nicht zu ermitteln, die Frage muß, da Anegaki a. a. O. keinen entsprechenden Text weiter namhaft macht, zunächst offen bleiben.

Immerhin glaube ich aussprechen zu dürfen, daß suwihattantarāni. Doch vergl. die *kyōgen*. Die Liste im 大 *kyōgen* ist ml. jünger.

der Palitext D. 222, i, 2 von beiden wohl als die ursprünglichere Fassung anzuspreehen ist. Bekanntermaßen zerfallen die Aufzählungen der lakṣaṇa in zwei Gruppen, je nachdem sie von den Füßen zum Kopfe oder vom Kopfe zu den Füßen aufgereiht sind. Da ist es doch dann das Wahrscheinlichste, daß innerhalb jeder Gruppe die lakṣaṇa auch nach diesem Ordnungsgrundsätze aufgeführt wurden, man wird also die lakṣaṇa um die einzelnen Teile des Körpers gruppiert haben und diese in der Ordnung aufgeführt haben, wie sie sich eben z. B. von den Füßen bis zum Scheitel folgten, was sich auf den gleichen Körperteil bezog, wird man naturgemäß zusammen gebracht haben. Dann dürfte es möglich sein, nach dem Grade, in dem die Ordnung erhalten ist, eine relative Zeitfolge unter den erhaltenen Textfassungen der lakṣaṇa zu gewinnen, die bisherigen Versuche sind, wenn mir Keiner entgegen ist, mißglückt. Allerdings - für eine endgültige Festlegung des Quellenverhältnisses bedarf es eines viel größeren, auch auf buddhistischen Überlieferungsgutes.

Sehen wir uns unter den dargelegten Gesichtspunkten die beiden Reihen der lakṣaṇa an, so ergibt sich folgendes Bild.

Körperteil	D. 222, i, 2	chin. Madhyamāg.	Körperteil	D. 222, i, 2	chin. Madhyamāg.	
Fuß	1-2	1-2, 4	Rumpf	16-19	14, 17, 18	
Ferbe	3	5	Schultern	20	21	
wānguli	4	3	Mund {	Gesicht	21	(22)
Fuß u. Hand	5-6	8-9		Kinnlade	22	19
Fuß (Knöchel)	7	6		Zähne	23-26	22
Schenkel (jāṅgha)	8	12		Zunge	27	24
Knie	9	15	Stimme	28	23	
Glied	10	13	Augen	29-30	25-26	
Haut	11-12	10, 16	unṇā	31	28	
Körperhaar	13-14	7, 11	unṇṭṭā	32	27	
Glieder, gatta	15	20 (?)				

60, vgl. z. B. die Beschreibung des Jünglings in der *Norme*, übersetzt

von Leumann: *Zeitschrift für Buddhismus*, Bd. III S. 229/30.

Dafs der Palitext hier der natürlichen Ordnung der Aufreihung mehr entspricht als der chinesische, ist ohne weiteres ersichtlich. Die Lagerungsstörung im chinesischen Texte wird besonders bei Haut, Körperhaar, uṇṇā, uṇṇiṅga und bei der Reihe Fuṣi (Knöchel) — Unterschenkel — Knie — Glied klar, Nr. 18 u. 19 sind sicher durch das zweimalige *siṃha* zusammengebracht.

Bislang habe ich nur D. *xxs*, i, 2 angezogen, die *lakkhana* werden aber im selben Texte nochmals, nämlich D. *xxs*, i, 4ff. aufgezählt. Für jede weitere Erörterung kann die Frage zunächst nur die sein, wie sich beide Paliaufzählungen zueinander verhalten. Ein Urteil zu gewinnen, stelle ich die nachfolgende Übersicht auf, die so eingerichtet ist, daß in die erste Spalte immer D. *xxs*, i, 2, in die zweite und dritte jeweils Prosa- und Vergextaufzählung von D. *xxs*, i, 4ff. in die vierte aber der chinesische Text eingereiht ist. Da die letzten drei Texte die *lakkhana* zu Gruppen zusammenfassen, sind diese in römischen Ziffern gegeben, wobei die Stelle, die ein *lakkhana* innerhalb dieser Gruppe einnimmt, durch eine zugeetzte arabische Zahl bezeichnet ist. Da sich nur absolute Ordnungszahlen vergleichen lassen, so sind diese auf gleicher Zeile nebeneinander gestellt. Die erste Zahlenreihe dient gleichzeitig als laufende Nummer. (↑ ?) heißt: siehe oben laufende Nr. ? (↓ ?) siehe unten laufende Nr. ?.

i	i (i)	i (i)	i (i)	suppatitthita-pādo hoti	suppatitthita-pādo hoti, samam pādama bhūmiyama nikkhipati, samam uddharati, samam sakkāntaṅgaṃ pādantaṅgaṃ bhūmim phusati.	gamehi pādehi phusā va sun dharam	大人呈步 平立
2	2 (ii)	2 (ii)	2 (ii)	mahāpurigassa hetthā pādantaṅgaṃ cakkāmi	hetthā pādantaṅgaṃ cakkāmi jātāni hoti	cakkāni pādantaṅgaṃ duvega vindaṭi samam	大人呈下 生輪輪有 千輪一四

				jātāni hoti gaḥḥārāni gane-mikāni ganāḥi-kāni gabbākāraṃ ripūrāni gavi-hattantarāni	gaḥḥārāni ganemikāni ganābhikāni gabbākāraṃ ripūrāni gavi-hattantarāni	tanemini gaḥḥārāni ca	具呈。
3	3 (iii)	3 (iii)	5 (v)	āyatapanḥi hoti	āyatapanḥi ca hoti	bhavati vipula-dighapāniho	大人呈跟 踝後兩遠 平痛
4	4 (iv)	5 (v)	3 (iii)	dighaṅguli hoti	dighaṅguli ca	mudutalunāni-guliyassa hoti	大人呈指 纖長。
5	7 (vii)	7 (vii)	9 (ix)	mudutalunāhattapaḍo hoti	mudutalunāhattapaḍo hoti	Karacāraṇa-mudutaṅga... atiruciṅgaṃ gudaṅgaṃ paṭilabhati dāhara (=D. <i>xxs</i> , i, 18) hattapaḍamu-dutaṅga ca vindaṭi (=D. <i>xxs</i> , i, 18) (viii)	大人手足 極妙柔弱 軟教僧兜 羅華
6	8 (viii)	8 (viii)	8 (viii)	jālahattapaḍo hoti	jālahattapaḍo ca	...jāliṅga ca	大人手足 細經婦如 鹿王。
7	9 (ix)	10 (x)	6(3) (vi)	ussaṅkappaḍo hoti	ussaṅkappaḍo ca hoti (xiv)	pādaganthiraha gādhu ganthita mamalohitācāta tacotata upari ca pane gobhānā ahu.	大人足兩 踝臍
8	11 (xi)	11 (xi)	12 (xii)	enijaṅgho hoti	enijaṅgho hoti	jaṅghā manūnā labhate gusanthita vattā sujātā amuṇḍa-	大人鹿蹄 臍極如鹿 王。

9	16 (XII,2)	15 (XI,i)	15 (XV)	thitako va an- onamanto ubho hi pānitalēhi jannukāni pari- maḡati pari- majjati.	thitako ca (v19) anonamanto ubho hi pānita- lēhi jannukāni parimaḡati pa- rimajjati.	bam uggatē uddhaggalo mā gukhumattacotatē (v14) eneyajānḡho ti tam āhu pug- galam ga hi ca pana thito anona- manto pḡuḡati kaṛḡhi ubho hi jannukāni.	大 人 身 不 阿 曲 身 不 阿 曲 若 平 立 申 手 以 摩 其 膝
10	14 (X)	14 (X)	13 (XIII)	Koḡohitavattḡa- guyho ḡoti	Koḡohitavattḡa- guyho ḡoti	Koḡohitam vin- dati vattḡa- chādiyam	大 人 陸 馬 藏 猶 良 馬 王.
11	13 (IX)	13 (IX)	16 (XVI)	ḡuvannaḡanno ḡoti kañcana- ḡannibḡattaco	ḡuvannaḡanno ḡoti kañcana- ḡannibḡattaco	Kanekatanu- ḡannibḡo idḡa ḡhavati ḡura- varataro.riva indo.	大 人 身 黃 金 色 如 紫 磨 金
12	12 (VIII)	12 (VIII)	10 (X)	gukhumacchav- ḡoti gukhumattā chaviyā rajojal- lam kāye na yoalippati	gukhumacchav- ḡoti gukhumattā chaviyā rajo- jallam kāye na yoalippati	gukhuma-cchav- āhu.	大 人 肌 皮 軟 細 塵 水 不 著
13	24 (XIV,i)	25 (XIV,2)	11 (XI)	ekekalamo ḡoti ekēkāni lomāni lomakūpeḡu jātāni	ekekalamo ca ḡoti (v32)	na lomakūpeḡu dume ajāyimḡu ekēkalomūpaci- tanigevā aḡu (v32)	大 人 一 一 毛 一 一 毛 若 身 一 孔 一 毛 生 色 若 紺 青 如 螺 右 旋
14	10 (VII,2)	9 (VI,i)	7 (VII)	uddhaggalomo ḡoti uddhaggam	uddhaggalomo ca (v7)	ubḡham uppāti- tulomavāḡaḡo	大 人 身 毛 上 向

15	5 (III,3)	4 (II,2)	20(3) (XX)	lomāni jātāni nilāni añjana- vannāni kunda- lavattāni pa- daKKḡimāvatta- Kajātāni brahmujjuggatto ḡoti	brahmujjuggatto ca (v3,4)	vgl. auch (v8) Spalte 3 brahmā viḡ'ujju ḡubho ḡujātēḡotto ḡubḡujo ḡuḡu ḡuḡanthito ḡu- jāto (v3,4)	大 人 背 背 平 直
16	6 (IV)	6 (IV)	17 (XVII)	ḡattuggado ḡoti	ḡatt'uggadā ḡonti, ubhoḡu ḡaḡḡeḡu uḡḡadā ḡonti, ubhoḡu pādeḡu uḡḡadā ḡonti, ubhoḡu amḡakūteḡu uḡḡ- dā ḡonti, Kḡan- dḡe uḡḡado ḡoti.	ḡattavuggade idḡhādḡigacchati ḡaḡḡapādāmu- dutañca vindaḡi (v5)	大 人 身 七 處 滿 七 處 滿 若 兩 手 兩 足 兩 肩 及 頸.
17	17 (XVI,i)	17 (XVI,i)	18 (XVIII)	ḡihapubbaddḡa- kāyo ḡoti	ḡihapubbaddḡa- kāyoḡoti	ḡaḡihapubbaddḡa- ḡuḡanthito aḡu	大 人 其 上 身 大 猶 如 顛 子
18	18 (XIV,2)	19 (XIV,3)	?	citantaramḡo- ḡoti	citantaramḡo ca (v20)	citantaramḡo (v20)	?
19	15 (XI,i)	16 (XI,2)	14 (XIV)	nigrodḡapari- maḡḡalo ḡoti yāvatakoḡaḡḡa kāyo tāvatakoḡaḡ- ḡa vyāmo, yā- vatakoḡaḡḡa vyā- mo tāvatakoḡaḡḡa kāyo	nigrodḡapari- maḡḡalo ca (v9) ḡoti	maḡiṛuḡepari- maḡḡalo aḡo- ḡi (v9)	大 人 身 兩 圓 好 猶 如 尼 狗 類 樹 上 下 圓 相 稱.

20	19 (XIX, 3)	18 (XVIII, 2)	21 (XXI)	gamavattakkham dho hoti	gamavatta- KKhandho ca (17, 18)	gamavattakkham- dho ca (17, 18)	大人 頤 肩 上 達 通 頸 干 痛
21	20 (XX)	20 (XX)	26 (XXVI, 5)	rasaggasaggi hoti	rasaggasaggi hoti uddhaggas- sa rasaharāni- yo givāya jā- tā honti sam- abhivāhinīyo	sampajjagā rasaharāni ga- santhitā idā' āgato labhāti rasaggas-aggi- tam	... 通 味 藥 一 味
22	30 (XXX)	30 (XXX)	19 (XIX)	gīhahannu hoti	gīhahannu hoti	duidugamava- tarahanuttam alattha	大人 頤 子 頤 車
23	26 (XXVI, 1)	27 (XXVII, 2)	22 (XXII, 1)	cattāritsudento hoti	cattāritsudento hoti (v25)	caturō daga 'ssa mukhāfā susanthitā (v25) paṭilabhāti le- panajam gama- api (v26)	大人 四 + 齒 牙 ... 干 齒 ...
24	31 (XXXI, 1)	31 (XXXI, 1)	23 (XXIII, 2)	gamadanto hoti	gamadanto ca (v26) hoti	dantā-honti arivarā gahitā patilabhāti le- panajam ... (v24)- guvigguddham guviggukkam	... 不 疎 齒 ... ... 白 齒 ...
25	27 (XXVII, 2)	26 (XXVI, 1)	24 (XXIV, 3)	avivaradanto hoti	avivaradanto ca (v23)	arivarā gahitā patilabhāti le- panajam ... (v24)- guvigguddham guviggukkam	... 不 疎 齒 ... ... 白 齒 ...
26	32 (XXXII, 2)	32 (XXXII, 2)	25 (XXV, 4)	gusukkādātho hoti	gusukkādātho ca (v24)	gusukkādātho ca (v24)	... 白 齒 ...
27	28 (XXVIII, 1)	29 (XXIX, 2)	28 (XXVIII)	pahūlajivho hoti	pahūlajivho ca hoti (v28)	jivhā 'ssa hoti vipulā thūlā	大人 廣 長 舌 廣 長 舌 若 舌 捲 口 出 遍 覆 其 一 面
28	29 (XXIX, 2)	28 (XXVIII, 1)	27 (XXVII)	brahmaggaro hoti Karavīkabhāni	brahmaggaro ca (v27) Karavī- kabhāni	brahmaggarattā idhamajjhagamā ... (v27)- ādyga- vākya-vacano	大人 梵 音 可 愛 其 聲 極 加 加 羅 毘 加

29	21 (XXI, 1)	22 (XXII, 2)	30 (XXX)	abhinīlanetto hoti	abhinīlanetto ca (v30) hoti	bhuvati. abhinīlanetta- nayanō gūdaya- no (v30)	大人 眼 色 紺 青
30	22 (XXII, 2)	21 (XXI, 1)	29 (XXIX)	gopakkhumo hoti	gopakkhumo ca (v29)	... bhuvati go- pakkhumo (v29)	大人 承 淚 處 滿 極 加 牛 王
31	25 (XXV, 2)	24 (XXIV, 1)	32 (XXXII)	unnā bhāmulā tare jātā hoti	unnā ca (v32) bhāmulātare jātā hoti odā- tā mudutūla- lagāmmibhā	getā gūgukkā mudutūlagan- nibhā unnā gūjātā bhāmu- kātare ahu	大人 眉 間 生 毛 潔 白 右 紫
32	23 (XXIII)	23 (XXIII)	31 (XXXI)	unhīgagāgo hoti	unhīgagāgo hoti	unhīgagāgattam ajjhagāma	大人 頂 有 肉 髻 團 團 相 稱 髮 螺 右 旋

I. Vergleicht man die arabischen Ordnungszahlen der ersten Spalte mit denen der zweiten und dritten so ergibt sich, daß unter den 32 Fällen

a) völlig übereinstimmen	5 Fälle	= 15,625 %
b) völlig auseinandergehen	24 Fälle	= 75,000 %
c) teilweise übereinstimmen	3 Fälle	= 9,375 %
teilweise auseinandergehen	(Nr. 4, 18, 28)	
Se. 32 Fälle		= 100 %

Daraus folgert unter allen Umständen:

- 1) daß der lange Prosa- + Vergleichen (D. 222, i, 4ff) kein Kommentar zum kurzen Prosa- + Vergleichen (D. 222, i, 1) ist,
- 2) daß der lange Prosa- + Vergleichen keine Erweiterung des kurzen Prosa- + Vergleichen ist und dieser kein Auszug aus jenem, sondern
- 3) daß beide Texte gleichwertig und voneinander unabhängige

Fassungen der Überlieferung von den zweiunddreißig Lakkhāṇas sind. Der Palitext des Lakkhāṇasuttanta ist also Kompilation zweier Texte, von denen der Kurze nicht Quelle des langen ist. Der Bruch liegt, soviel ich sehe, zwischen vivāṭṭacchaddo und imāni §.145. z.17.

II) Bei den unter I) erwähnten Fällen stimmt die Ordnungszahl des Kurzen Progatextes mit der des langen in zwei Fällen überein (Nr.4 und 18) mit der des Verstextes in einem (Nr.28)

III) Was die Abweichungen der Ordnungszahlen des langen Progatextes von denen des Verstextes anlangt, so zeigt sich, daß die Anordnung der einzelnen Glieder in 16 Fällen (=50%) abweicht (Nr.4, 7, 9, 13, 14, 15, 18, 19, 20, 23, 25, 27, 28, 29, 30, 31). Doch lassen sich darauf keine Schlüsse bauen, da die Umstellung der Glieder nur innerhalb größerer Gruppen stattfindet, die ihrerseits in beiden Texten fest sind und bis auf kleinere Unterschiede übereinstimmen. Es kann also nicht bezweifelt werden, daß der längere Progatext und der Verstext zusammengehören zu einem Ganzen.

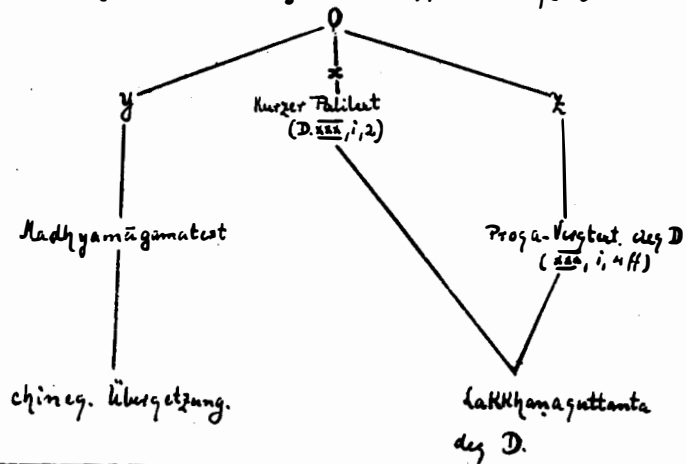
Auffällig bleibt dabei allerdings, daß die Ordnungszahlen in der Hälfte der Fälle aneinandergehen, so daß doch die Frage erläutert ist, ob der lange Proga- und der Verstext einen Mann zum Verfasser haben. Wäre das der Fall, so würde man nicht verstehen, warum diese Abweichung eingeführt wurde. Ob dann innerhalb dieses Ganzen der längere Progatext oder der Verstext das Ursprünglichere ist oder die ursprünglichere Ordnung bewahrt hat, ist nicht anzumachen. Dürfte man sich aus der unter II) aufgestellten Übersicht überhaupt einen Fingerzeig geben lassen, so deutete er darauf, daß eher der Verstext das Ursprünglichere bewahrt hat, daß die Ordnung der Glieder in der langen Proga sich der der Kurzen angepaßt hat, fragt sich dann allerdings vergeblich, warum das bei Nr.28 nicht der Fall ist. Auch bleiben von den 16 Fällen der Übersicht unter III) 14 dunkel. Ich muß diese Frage offen lassen und behandle beide Texte als ein Ganzes, weil sie sicher zusammengehören. Um ein kurzes Schlagwort zu haben, bezeichne ich im Folgenden D.28a, i, 4ff. als Proga-Verstext.

Will ich versuchen, das relative zeitliche Verhältnis des Kurzen Progatextes zum Proga-Verstext festzustellen, so kann ich das nur nach dem Grade hin, in dem die natürliche Abfolge gestört ist. Zur Unterlage dient die nachfolgende Zusammenstellung.

Körperteil	Kurzer Palitext	chinesischer Text	Proga-Verstext		
			lange Proga	Verstext	
Fuß	1-2	1-2, 4	1-2	1-2	
Ferbe	3	5	3	3	
anguli	4	3	4	5	
Fuß und Hand	5-6	8-9	7-8	7-8	
Fuß (Knöchel)	7	6	9	10	
Unterschenkel (ganzt)	8	12	11	11	
Knie	9	15	16	15	
Glied	10	13	14	14	
Haut	11-12	10, 16	13, 12	13, 12	
Körperhaar	13-14	7, 11	14, 10	15, 9	
Glieder (gatta)	15	20(2)	5	4	
Rumpf	16-19	14, 17, 18	6, 17, 18, 15	6, 17, 19, 16	
Schultern	20	21	19	18	
Mund	Geschmack Kinnlade Zähne Zunge Stimme	21	26	20	20
		22	19	30	30
		23-26	22-25	26, 31, 27, 32	27, 31, 26, 32
		27	28	28	29
		28	27	29	28
Augen	29-30	29-30	21, 22	22, 21	
unnā	31	32	25	24	
unnāṅga	32	31	23	23	

Vergleicht man die Ordnungszahlen dieser Übersicht, so wird man zugeben müssen, daß die Lagerungsverhältnisse in der Aufzählung der Lakkhāṇas im Proga-Verstext sehr viel weniger geordnet sind als im Kurzen Palitexte, ja, daß sie noch mehr gestört sind, als dies im

chinesischen Text der Fall ist. Bedingung deutlich ist das in der großen letzteren Hälfte. Daraus glaube ich schließen zu dürfen, daß der Proga-Verstext eine noch jüngere Form der Aufzählung der Lakkhana ist als die im chinesischen Madhyamāgama, daß er eine längere Entwicklung hinter sich hat als die indische Vorlage des Madhyamāgama und dieser eine längere als der kurze Palitext D. 222, i, 2. Die Unterschiede in der Ordnung der Lakkhana, die zwischen dem Madhyamāgamatext und dem Proga-Verstext des D. bestehen, sind zu groß, als daß dieser aus jenem abgeleitet werden könnte, sie sind auch zu bedeutend, als daß beide Texte unmittelbar auf dieselbe Quelle zurückgeführt werden könnten. Auch erhält ja schon aus dem verschiedenen Inhalte der einzelnen Lakkhana zur Genüge, daß beide Texte unmittelbar nicht miteinander zu tun haben. Es ist deshalb anzunehmen, daß der Madhyamāgamatext auf eine Quelle y, der Proga-Verstext auf eine Quelle z unmittelbar zurückgeht. Daß y und z = 1 zu setzen seien, ist mir unwahrscheinlich. Erinnern wir uns, daß wir in anm. 39 auch zweifeln mußten, ob der kurze Progatext in allem unverändert erhalten sei, so können wir für die drei Texte folgenden Rohstammbaum der Textüberlieferung aufstellen, wobei ich nur noch voranzuschicken habe, daß alle letzten Endes aus einer Quelle O geflossen sein müssen, da sie dasselbe ideale Schema des Aufbaus aufweisen, in dem sie alle die Lakkhana vom Fuße zum Kopfe zu aufzählen.



Ich möchte nochmals betonen, daß es sich hier nur um einen Rohstammbaum handelt. Die Größen y und z erweisen sich in Zukunft vielleicht als sehr komplexer Natur. Da den Zusätzen im kurzen Prosatext der Charakter von Glossen eignet, so glaube ich, daß x in gerader Abfolge zwischen O und kurzem Palitext steht, daß nicht an Einflüsse aus einer Seitenquelle zu denken ist. Doch kann dieses x keinesfalls weit von O alliegen, da - wenn meine grundsätzlichen Erörterungen stichhaltig sind - der kurze Palitext selbst nicht weit von O entfernt sein kann, weil die Aufführung der Lakkhana im kurzen Palitext der natürlichen Ordnung entspricht. Was für x spricht, ist in anm. 40 des Anhangs zusammengestellt.

Ich will versuchen, meine Ausführungen durch eine Reihe anderer Erwägungen zu stützen, die mir zu zeigen scheinen, daß der Proga-Verstext keinen Anspruch auf Echtheit erheben darf, daß er wirklich seine Geschichte hinter sich hat und daß eine Quelle z anzusetzen durchaus berechtigt ist.

Untersucht man einmal die Verse des Lakkhanasuttanta ihrem metrischen Bau nach, so ist man einigermaßen betroffen, was einem hier alles als Vers und Gedicht vorgeschützt wird. Am besten erhalten sind die Verszeilen, die in vambasthā und indravamsā abgefaßt sind (v - v | - v | v - v | - v | v). In Frage kommen 222, I, 6. 9. 24. 27. 33. II, 6. 18.

Inwieweit bei diesem Versmaße eine Länge durch zwei Kürzen ersetzt werden kann - Beispiele finden sich z. B. auch häufig im Saddharmapundarikā - darüber habe ich keine festes Urteil, sicher ist dies wohl im ersten Versfusse möglich. Beispiele finden sich I, 4 u 3<sup>d</sup> (F. 8)<sup>i</sup>, I, 27 u. 2<sup>d</sup> (F. 33), II, 6 u. 3<sup>d</sup> (F. 50), I, 18 u. 3<sup>d</sup> (F. 65). Für das Versinnere kann ich mich grundsätzlich nicht aussprechen, doch ist wohl I, 6 u. 3<sup>d</sup> (F. 3), I, 33 u. 4<sup>d</sup> (F. 43), II, 9 u. 3<sup>d</sup> (F. 54) hoti statt bhavati zu lesen. Für die erste Stelle wird das da durch gesichert, daß I, 6 die Form sonst hoti heißt. Auch dürfte I, 9 u. 4<sup>d</sup> (F. 9) honti zu lesen sein. Wäre man vielleicht auch, zunächst besonders bei II, 9 u. 3<sup>d</sup> (F. 54) geneigt einzuwenden, in Klammern füge ich die Verszahl, dann der Verse des D. (J. P. T. S. 1909, lang Franke in seiner Kontor - S. 311 ff) bei.

es sei, da die Verse gesungen wurden, gleichgültig, ob bhavati oder hoti im Texte gestanden habe, indem dies für die Melodie eines sei (schematisch ausgedrückt wäre das eine  $\sigma \sigma \sigma$ , das andere  $\sigma \sigma$ ), durch bhavanti I, 9 v. 4<sup>d</sup> (F. 9) statt hoti wird auch die Melodie zerstört ( $\sigma \cdot \sigma \sigma$  statt  $\sigma \sigma$ ). Das scheint mir einmal auch die Form hoti zu sichern, andererseits spricht die Form bhavanti dafür, und zwar mit Sicherheit, daß die Verstöße unter Zerstörung des Metrums sprachlich in der Weise überarbeitet sind, daß gedankenlos volkssprachliche Formen ausgemazt wurden.

Daß die Verse in der Tat gelitten haben, erhellt auch daraus, daß I, 9 eine ungerade Zahl von Verszeilen überliefert ist. Ich für mein Teil hege Verdacht gegen die Echtheit der Verszeile 3<sup>e</sup> (F. 8<sup>e</sup>). Ich bitte zu beachten, daß von hier an in allen weiteren Versen Enjambement herrscht und - was dabei noch auffällig ist - das sachlich Neue beginnt immer mit der zweiten Zeile des Verses. Ich halte mich umso mehr für berechtigt, diese grobe stilistische Taktlosigkeit als Verdachtsgrund geltend zu machen, als sie z. B. I, 6 vermieden ist. Vgl. F. 3 und 5. Auch darf ich darauf hinweisen, daß diese Art Enjambement sich in unserem Suttanta nicht wiederfindet, höchstens könnte man auf II, 6 v. 1+2 (F. 48, 49) verweisen, wo aber zwei volle Verse ein Ganzes bilden, also von Enjambement eigentlich nicht gesprochen werden kann. II, 3 v. 3+4 (F. 46, 47) kommen ebenso nicht in Frage. Doch verhehle ich mir nicht, daß dieses letztere Beweismittel nicht durchschlägt, aber es scheint mir, als käme ihm im Zusammenhange mit dem anderen Beweiskraft zu.

Nicht unter die Fälle sprachlicher Überarbeitung rechne ich selbstverständlich I, 6 v. 5<sup>e</sup> (F. 5), wo mit B<sup>m</sup> K einfach khambhanam zu lesen ist. Sabham paßt in den ganzen Zusammenhang wie die Faust aufs Auge und ist weiter nichts als Verschlimmbesserung eines dummschlägen Abschreibers. Khambhanam gibt einen Sinn, der vom Zusammenhang gefordert wird und läßt das Versmaß in Ordnung. Turner zähle ich nicht darunter I, 9 v. 5<sup>e</sup> (F. 10), wo metri causa die Lesart S<sup>e</sup>, B<sup>m</sup>, K devā aufzunehmen, und als nom. plur. aus dem Kompositum zu lösen ist. I, 33 v. 3<sup>e</sup> (F. 42) ist mit B<sup>m</sup> K ūtrajā m.c. zu lesen, II, 6 v. 1<sup>e</sup>: pādhu (pādhuhi als Lesart von K ist natürlich Druckfehler für pādhuhi), vgl. Franke's KonKordanz v. 48.

I, 6 v. 2<sup>e</sup> (F. 49) ist m.c. nach B<sup>m</sup> ca hinter bandhavihi einzufügen. v. 2<sup>e</sup> ist die Lesart von S<sup>s</sup> atthassamidhi metrisch falsch, es ist sicher it B<sup>m</sup> K samiddham einzusetzen. Nach Franke's KonKordanz v. 4.0 würde ich attha im attham ändern II, 6 v. 3 (F. 50) lies samavattakhandho ca citantarāṃṣavā.

Gegen die handschriftliche Überlieferung ist zu lesen: I, 9 v. 3<sup>e</sup> (F. 8): paḥaṣṣ' arāmi ca (verdächtige Verszeile). I, 27 v. 4<sup>e</sup> ist zum mindesten mit B<sup>m</sup> pace ca pabbajjam nach den Parallelen bei Franke zu D. 322, s<sup>a+b</sup> herzustellen. Die Endung der 3. Person ist ti zu lesen: I, 33, v. 3<sup>e</sup> (F. 42), I, 33 v. 4<sup>e</sup> (bhavanti), II, 18 v. 3<sup>e</sup> upavattati, ebenso v. 4<sup>a,d</sup> (F. 65, 66), II, 18 v. 4<sup>e</sup> ist außerdem bahum zu lesen.

Auslautendes -am ist einmorig I, 24, v. 2<sup>e</sup> (F. 29, was zu vergleichen ist), -um II, 6 v. 2<sup>e</sup> hāyeyyum (F. 49)

Doch bin ich auch so nicht in der Lage gewesen, alle metrischen Fehler zu beseitigen, es bleiben noch eine Reihe Fälle, mit denen ich nicht anzufangen weiß. Das sind:

- I, 9 v. 1<sup>e</sup> (F. 6) bhunnam (vgl. pādhuhi II, 6 v. 1<sup>e</sup>)
- v. 4<sup>e</sup> (F. 4) nemini (K liest nemini)
- 24 v. 4<sup>e</sup> (F. 31) amachavikassa
- 27 v. 2<sup>e</sup> (F. 33) -patilābha-
- 33 v. 3<sup>e</sup> (F. 42) pitijanaṃ (S<sup>e</sup>: pitim...)
- v. 4<sup>e</sup> (F. 43) iriyato (ist zu lesen: pabbajitass' iriyato?)

Das ist so wenig, daß man wohl eher wird annehmen müssen, es liegen Verderbnisse vor, als zu glauben es handle sich um metrische Fehler, die bereits in der ursprünglichen Fassung wären enthalten gewesen und aus ihr überkommen seien. Das scheint mir die Annahme einer Brücke z. zwischen O und jetzigem Texte zu rechtfertigen.

Wenden wir uns zur Betrachtung der andern Gedichte im Lakḥanaśuttanta, so kann uns das nur noch mehr darin bestärken, daß der Prosa-Versteck keinen authentischen Wert hat. Alle anderen Verstöße sind nämlich fast ausnahmslos in sehr viel schlechterem Zustande als die bisher behandelten.

Ich greife beispielsweise die Gruppe II, 15, 21. 24 heraus,

der das Verschema  $\bar{u} - u - uu - u \bar{u} \bar{u}$  zu Grunde liegt

Zwei Kürzen statt der einleitenden Längigen stehen, um nur unverdorrene Verse anzuführen, II, 15 u. 3<sup>e</sup> 5<sup>e</sup> u. 4<sup>e</sup> (F. 61, 62), II, 24 u. 2<sup>e</sup> (F. 72) u. 4<sup>e</sup> (F. 74). Der Versausgang kann, scheinbar beliebig: --, u-, uu sein.

Auszumärzen ist, da diese Form das Versmaß zerstört, vedayittha II, 15 u. 1<sup>e</sup> (F. 59). Anm. 10 §. 169 verweist der Herausgeber selbst auf §. 174 (-II, 24, 2<sup>e</sup>) wo vedayittha im Verse steht. II, 15 u. 1<sup>e</sup> ist anugāpani zu lesen (vgl. Anm. II), II, 21 u. 2<sup>e</sup> (F. 68) ist mit B<sup>m</sup> K pamodaticā zu lesen, II, 21, 1<sup>e</sup> (F. 67) Kalahappavaddhāna

- am ist einmorig II, 21 u. 1<sup>e</sup> : śahitānam

I, 24 u. 3<sup>e</sup> : hadagam

Aber selbst wenn man noch eine Reihe naheliegender Konjekturen anbringt (z.B. II, 24 u. 1<sup>e</sup> (F. 71), so bleibt bei dieser Gruppe doch eine ganze Reihe von Versen übrig, die hoffnungslos verderbt sind.

Zum Belege führe ich folgende Einzelfälle an. Zweimal, II, 15 u. 2<sup>e</sup> (F. 60) und I, 24 u. 3<sup>e</sup> (F. 73) zerstört veditrā das Versmaß. Ich weiteren verweise ich auf folgende Verse:

II, 15 u. 2<sup>e</sup> (F. 60) -- u -- u u - uu -

2<sup>e</sup> -- u - u - u - u - - (Text)

-- u - u u u - u - - (B<sup>m</sup> K)

-- u - u u u - u - u - - (B<sup>r</sup>)

Besinnen wir uns hier, daß schon bei der ersten Versgruppe I, 9 u. 1<sup>e</sup> bahunnām das Versmaß zerstört, so dürfen wir jedenfalls fragen, ob nicht eine Form bahuna(m) zu erschließen sei, womit wir für II, 15 u. 2<sup>e</sup> das richtige Versmaß gewinnen -- u - uu - u - u und auch für I, 9 u. 1<sup>e</sup> u - u - - u - u - u. Ich verweise auf die Formen śādhanī, die wir oben trafen und śattubhi I, 60 u. 4<sup>e</sup> (F. 4). Es erscheint mir immerhin wert im Auge behalten zu werden, ob in solchen Fällen der Wechsel in der Vokalquantität nicht auf Verhältnissen beruht, die wir im Apathraṅga vor uns sehen. Vgl. Jacobi: Śānathkumāracaritam (Abhd. Bayr. Akad. d. Wissensch. 1881, 2, (1921). §. 1, §. 2, a; §. 13, §. 17. sowie: Jacobi: Bhāviṣṭī Kāvya von Dhanaṅgala (Abhd. Bayr. Akad. d. Wissensch. 1881, 4, (1918) §. 28<sup>a</sup>, §. 10. Und wenn in dem erstgenannten Werke Jacobi's nur ein gan. plur. gurūna belegt ist, so ist zu bedenken,

daß die Form eben nur einmal belegt ist, und daß sich die Form bahunnām Mahāvastu I, 126, 14 und bhikṣunām Saddharmapundarīka §. 13, 5 findet.

II, 21 u. 2<sup>e</sup> (F. 68) u - u - uu - - u - Dieser Vers ist metrisch richtig im K, das außer den verzeichneten Abweichungen auch noch 'Kārim für 'Kārim nicht Ich bin für Aufnahme der Fassung vom K in den Text.

II, 21, u. 3 (F. 69) uu - u - uu - - } vgl. F. 56 u. 57

uuuu - u - uu

-- u - uu u - uu -

uu - u - uu u - u -

4<sup>e</sup> (F. 70) uu - u - uu u - uu -

II, 24 u. 1<sup>e</sup> (F. 71) u - u - - uu uu -

1<sup>e</sup> uu - uu u - uu -

2<sup>e</sup> (F. 72) -- - - uu - u - (vgl. anm. 7)

3<sup>e</sup> (F. 73) -- u - uu - - (ist die fehlende Kürze durch ca hinter vipulā zu fällen?)

4<sup>e</sup> (F. 74) - u - - uu - u -

u - u - uu - u -

Kam wird mir jedenfalls zugeben, daß das keine Verse sind, wenn es auch vielleicht einmal welche waren. Ich will solchen Darlegungen hier nicht weiter nachgehen - um zu Schlüssen zu kommen, dürfte es viel umfangreicher Sammlungen, als ich für jetzt zur Verfügung habe - nur möchte ich noch bemerken, daß andere Versgruppen ihrem metrischen Bau nach noch viel wilder aussehen, ich verweise auf I, 12, 18; 30. II, 12, 27, 31.

Wird man auch mit der Übernahme fehlerhafter Verse in neue Dichtungen rechnen müssen, so ist es doch ganz abgesehen davon, daß uns der Schlüssel noch recht fehlt, dies im Einzelfalle zu entscheiden - möglich anzunehmen, die Verse seien von erster Hand an fehlerhaft gewesen. Das erscheint mir aber umso gewagter, als sich bei der Behandlung des chinesischen Textes des Pāṭikaputtanta mit einer - wie ich glaube - an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit zeigen wird, daß die Verseile des Palikatap i Den Palikat habe ich in der Asia-Festschrift für Friedrich Hirth behandelt.



(und auch die umgebende Prosa) aus der Māgadhi übersetzt sind. Dann darf man zu fragen wagen, ob nicht die metrischen Fehler in unserem Text ebenfalls als Folge einer Dialektumsetzung entstanden sind. Doch muß ich es für das *lakḥaṇasuttanta* des D. bei der Frage bewenden lassen, da ich in diesem Text keine Māgadhiemen gefunden habe, die durchschlagende Beweiskraft haben. Inwiefern findet sich einiges sprachlich Merkwürdige.

Ich kann auf das Nebeneinander von *paṇhi* und *pāṇika* (D. *paṇhi*; *paṇika*) kein Gewicht legen, weil die Lesart *pāṇika* zu wenig gesichert ist - an solchen Stellen macht sich recht unangenehm bemerkbar, daß wir noch keine kritische Ausgabe des D. haben - , doch findet sich, durch die Überlieferung gesichert, nebeneinander *udḍha* und *ubḍha* (*paṇhi*; *paṇika* und *paṇika* v. 3). Gibt man auch nicht zu, daß das Nebeneinander beider Formen ursprüngliche Verschiedenheit in der Sprache der Prosa- und Versstücke erschließen lassen so wird es doch schwierig sein anzunehmen, ein Mann habe beide Formen in seiner Sprache nebeneinander gebraucht - noch dazu in unmittelbarer Nachbarschaft und beim gleichen Gegenstande - , man müßte dann doch wohl für Vers- und Prosa zwei Verfasser annehmen, eine Sache, die leicht erklären würde, daß in so vielen Fällen die Anordnung der *lakḥaṇa* innerhalb gleicher Gruppen bei Vers- und zugehöriger Prosa auseinandergeht. Lehnt man diese Annahme aber unter Hinweis darauf ab, daß das Nebeneinander dialektisch verschiedener Sprachformen sich aus dem Charakter des Pali als einer inter- und überdialektischer Gemeinsprache erklären, der, wie jeder Hochsprache, das Sprachgut aus verschiedenen dialektischen Quellen zufließt um gleichwertig nebeneinander verwandt zu werden, dann muß man die Abfassung des Vers-Prosa-Textes in eine Zeit rücken, in der das Pali schon meine Kunstsprache war. Dem Beweis, daß Pali die Sprache Buddhas gewesen sei, hat aber bisher noch kein Mensch erbracht. Vielleicht ist es für die Frage nach der Zeit der Abfassung des Prosa-Vers-Textes doch von Belang, darauf hinzuweisen, daß der Ausdruck: *paṇivāraṇā ca dānaṃ adāsi*" (*paṇhi*; *paṇika*) voraussetzt, daß man sich, ehe dieser Ausdruck konnte gebildet werden, *paṇika* erzählt haben, die etwa durch das *Viṣṇuvarāṇā* typisch charakterisiert werden.

Alles zusammengekommen scheint mir doch dafür zu sprechen, daß der Prosa-Vers-Text eine ziemlich Entwicklungsgeschichte hinter sich hat, er keinesfalls unmittelbar auf die Originalfassung der *lakḥaṇa*-Reihe zurückgehen kann, sondern nur mittelbar über eine Quelle *z*, die vielleicht einen komplexen Wert darstellt.

Noch bin ich verpflichtet, über eine Rechenschaft zu geben - oder dies zu tun wenigstens zu versuchen. Nie kommt es, daß das *lakḥaṇasuttanta* einmal im *Dīghanikāya* steht, das andere Mal im *Madhyamāgama* - daß sie letzten Endes auf eine Quelle zurückgehen, kann bei der ideell gleichen Ordnung nicht bestritten werden.

Das erste, was sich aus unserer Untersuchung ergeben hat, ist, daß wir drei selbständige Überlieferungen haben, die in keiner unmittelbaren Abhängigkeit voneinander stehen.

Das zweite, was feststeht - weil das Gegenteil ganz unglaubhaft - ist, daß die Einordnung des *lakḥaṇasūtra* in den chinesischen *Madhyamāgama* nicht dem chinesischen Übersetzer zuzuschreiben ist, sondern daß dieser Text sich auch in seiner indischen Vorlage des *Madhyamāgama* fand.

Als drittes hat sich uns ergeben, daß der Prosa-Vers-Text des D. jünger ist als der Text des *Madhyamāgama*. Daraus folgt, daß die Kompilation des jetzigen *lakḥaṇasuttanta* im D. ebenfalls jünger sein muß, als das *lakḥaṇasūtra* des *Madhyamāgama*.

Als viertes steht fest, daß der jetzige D. Text erst durch die Kompilation so lang geworden ist, wie er jetzt ist.

Daraus drängt sich doch die Vermutung auf, daß das *lakḥaṇasuttanta* erst in dem D. aufgenommen wurde, nachdem es durch Kompilation die nötige Länge erhalten hatte, die ihm den Eintritt in diese Sammlung verstattete. Das würde gleichzeitig besagen, daß uns die chinesische Überlieferung den Text wahrscheinlich an ursprünglicherer Stelle bewahrt hat als die Paliüberlieferung. (Vgl. Seiger, Pali, S. 453 und anm. 6).

Das würde aber dann weiter erweisen, daß der *Dīghanikāya* erst innerhalb der Überlieferung einer ganz bestimmten buddhis-

tischen Schule seinen Abschluss fand — d.h. der Abschluss hätte nach der Sektenspaltung stattgefunden. Darf ich mich einmal mit allem Vorbehalt der Palüüberlieferung anschließen, so könnte dieser Abschluss nur nach dem zweiten Konzile erreicht worden sein. Da die Bildung unseres Lakkhāṇasuttanta im D., wie wir sehen, einer gewissen Zeit bedurfte wie die der Schulen übrigens auch — so erscheint es eher wahrscheinlich, daß die Abfassung hinter die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Buddha's Tod anzusetzen ist als vorher — leider ist die alte Sektengeschichte noch in völliger Dunkel gehüllt.<sup>2</sup>

Bestehen meine Ausführungen zu recht, so kann der Palüdiḡhanikāya nicht einmal hinsichtlich der einzelnen Suttanta, die er enthält, Anspruch darauf erheben, der Diḡhanikāya zu sein oder auch nur ein treues Abbild des Urdiḡhanikāya, der vorhanden gewesen sein muß.

Hält man diesen Schluss für zu Kühn, so bleibt allerdings noch eine andere Möglichkeit der Erklärung. Das ist folgende.

Da in einem Zweige der Überlieferung — dem chinesischen — ein einfaches Lakṣaṇasūtra im Madhyamāgama steht, im anderen — der Palüüberlieferung — eines im D. in erweiterter Kompilation, die ihrerseits ein inhaltliches Seitensstück zum Lakṣaṇasūtra des Madhyamāgama mit enthält, das aber zeitlich älter ist als jenes Lakṣaṇasūtra, so kann man annehmen, die Sache läge so, daß im Urkanon vor der Sektenspaltung der kurze Text keine feste Stelle gehabt habe. Dann müßte sie ihm erst nach der Sektenspaltung zugewiesen worden sein, was wiederum zum Schlusse führt, daß auch der Diḡhanikāya innerhalb einer Schule abgeschlossen wurde, wobei die Kompilation des jetzigen Lakkhāṇasuttanta des D. in dieser Schule stattgehabt hat.<sup>3</sup>

Ich für mein Teil möchte mich der zuerst vorgetra-

<sup>2</sup> Wessilyeff, Buddhismus, S. 29 russischer Ausgabe.

<sup>3</sup> vgl. letztere Walleger, Z.f.B. N.F.I, S. 197ff.

<sup>3</sup> Meine Ergebnisse weichen ab von denen Franke's, D. Einleitung, Rhys Davids: S.B.B. II, 122, Seigers: Pali, S. II 52.

genen Auffassung anschließen. Denn war der kurze Prosa-Text frei schwebendes Gut, das in keiner größeren Sammlung seine feste Stelle hatte, so war es der Prosa-Verket ebenfalls, und man fragt sich doch, warum dann die Kompilation beider nicht auch in den Diḡhāgama aufgenommen wurde. Es muß etwas vorhanden gewesen sein, was in jener anderen Schule die Möglichkeit, eine Kompilation zu bilden, unterband, das aber scheint mir eben eine feste Stellung im größeren Verbände des Madhyamāgama gewesen zu sein.

Diese Ergebnisse auf breiter Grundlage zu sichern, ist es natürlich notwendig, die vergleichende Untersuchung des D. für alle Suttanta durchzuführen. Zunächst werde ich mich dem Brahmajālasuttanta und dem Mahāparinibbānasuttanta zuwenden, weil uns hier auch die tibetische Überlieferung zu Hilfe kommt und auf breiter Grundlage eine Vergleichsmöglichkeit gegeben ist, die sichere Schlüsse zu ziehen gestattet.

KĀSYAPAPARIVARTA

nach der Han-Fassung verdeutscht

Einleitung

Unter allen chinesischen Übersetzungen des Kāśyapaparivarta, welche Baron v. STAEL-HOLSTEIN zusammen mit dem sanskritischen und tibetischen Texte veröffentlichte, ist die aus der Han-Zeit sicherlich die textgeschichtlich bedeutsamste und fesselndste. Das betrifft nicht nur die Frage, wie seine indische Quelle zu den übrigen Fassungen oder derer Vorlage stehe, sondern auch den chinesischen Wortlaut selbst. Weicht dieser doch hinsichtlich der Begriffsbildung wie auch seiner Ausdrucksweise manchmal recht von sonst Gewohntem ab.

Doch bleibe das fürs erste dahingestellt. Zunächst ist es zweckvoll, in einer Übersicht aufzuzeigen, wie diese älteste bekannte Form zur sanskritischen steht. Ein einfaches Bezugssystem zu schaffen, behalte ich Baron v. STAEL-HOLSTEINs Einteilung des Wortlautes in Paragraphen bei. Dann ergibt sich folgendes Bild:

Han	skt.	Han	skt.	Han	skt.
A	A	§ 9	§ 9	§ 18	§ 18
§ 1	§ 1	§ 10	§ 10	-	§ 19
§ 2	§ 2	§ 11	§ 11	§ 19	§ 20
§ 3	§ 3	§ 12	§ 12	-	§ 21
§ 4	§ 4	§ 13	§ 15	-	§ 22
§ 5	§ 5	§ 14	§ 16	§ 20	§ 23
§ 6	§ 6	§ 15	§ 13	§ 21	§ 24
§ 7	§ 7	§ 16	§ 14	§ 22	§ 25
§ 8	§ 8	§ 17	§ 17	§ 23	§ 26

Han	skt.	Han	skt.	Han	skt.
-	§ 27	§ 47	§ 61/62	§ 79	§ 97
-	§ 28	§ 48	§ 63	§ 80	§ 98
§ 24	§ 29	§ 49	§ 64	§ 81	§ 99
§ 25	§ 31	§ 50	§ 65	§ 82	§ 100
§ 26	§ 30	§ 51	§ 66	§ 83	§ 101
§ 27	§ 32	§ 52	§ 67	§ 84	§ 102
-	§ 33	§ 53	§ 69	§ 85	§ 103
§ 28	§ 35	§ 54	§ 68	§ 86	§ 104
§ 29	§ 34	§ 55	§ 70	§ 87	§ 105
§ 30	§ 36	§ 56	§ 71	§ 88	§ 106/107
-	§ 37	§ 57	§ 72	§ 89	§ 108
-	§ 38	§ 58	§ 73	§ 90	§ 109
§ 31	§ 39	§ 59	§ 74	-	§ 110
§ 32	§ 40	§ 60	§ 75	§ 91	§ 112
§ 33	§ 41	§ 61	§ 76	§ 92	§ 111
§ 34	§ 44	§ 62	§ 78	§ 93	§ 113
§ 35	§ 42	§ 63	§ 77	§ 94	§ 114
§ 36	§ 43	§ 64	§ 79	§ 95	§ 116
§ 37	§ 45	§ 65	§ 82	§ 96	§ 115
§ 38	§ 46	§ 66	§ 80	§ 97	§ 120
-	§ 47	§ 67	§ 81	§ 98	§ 117
§ 39	§ 48	§ 68	§ 83	§ 99	§ 118
§ 40	§ 49	-	§ 84	-	§ 119
-	§ 50	§ 69	§ 85	§ 100	§ 121
-	§ 51	§ 70	§ 86	§ 101	§ 122
§ 41	§ 52/53	§ 71	§ 87	§ 102	§ 123
§ 42	§ 56	§ 72	§ 88	§ 103	§ 124
§ 43	-	-	§ 89	§ 104	§ 125
-	§ 54	§ 73	§ 90	-	§ 126
-	§ 55	§ 74	§ 91	§ 105	§ 127
-	§ 57	-	§ 92	§ 106	§ 128
§ 44	§ 58	§ 75	§ 93	§ 107	§ 129
§ 45	-	§ 76	§ 94	§ 108	§ 130
-	§ 59	§ 77	§ 95	§ 109	§ 131
§ 46	§ 60	§ 78	§ 96	§ 110	§ 132

Han	skt.	Han	skt.	Han	skt.
§ 111	§ 133	§ 116	§ 138	§ 123	§ 145
§ 112	§ 134	§ 117	§ 139	§ 124	§ 146
§ 113	§ 135	§ 118	§ 140	§ 125	§ 147
§ 114		Prosa § 119	§ 141	§ 126	§ 148
		§ 136 Verse	§ 142	§ 127	§ 149
§ 115		Prosa § 121	§ 143	-	§§ 150-165
		§ 137 Verse	§ 144	§ 128	§ 166

Wenn hier so zwei Abschnitte nebeneinander gestellt sind, so besagt das nicht, daß diese sich wie ein Ei dem anderen gleichen, dem ist keineswegs so. Wird doch schon in der Einleitungsformel der Ort verschieden angegeben, wo das Geschehen sich abspielt. Nach dem Han-Texte befinden wir uns im Jetavana zu Śrāvastī, die restlichen Fassungen verlegen das Geschehen an den Gr̥dhraḥkūṭa bei Rājagṛha. Wie immer es mit solchen Ortsangaben bestellt sein mag, die zweite spielt in mahāyānistischem Schrifttume eine größere Rolle. Die erste macht einen altertümlicheren Eindruck. Doch bei solchen Kleinigkeiten brauchen wir uns gar nicht aufzuhalten. Daß in der Liste nebeneinander gestellte Textteile dem Inhalte wie der Form nach ganz beträchtlich von einander abweichen, lehrt ein Blick in die §§ 41:skt. 52/53, 47:skt. 61/62, 88:skt. 106/107, 114-115:skt. 136-137, 43:skt. 54, 45:skt. 59. Ich glaube, es könne bei diesen Beispielen bewenden, weil sie diesen Sachverhalt zureichend beweisen.

Aus der Tabelle kann man noch anderes ablesen. Dabei sei zuvörderst etwas aus der weiteren Betrachtung ausgeschieden. Die skt. §§ 27, 28 und 126 erledigen sich für den Han-Text deshalb, weil sie nur Verse enthalten, dieser aber in die Reihe der versloren Fassung des Werkes fällt. Ja, die Han-Form macht un-

ter allen die einzige völlig versfreie aus. Sind hier doch auch die den skt. §§ 136, 137 entsprechenden §§ 114, 115 in Prosa gehalten, welche bereits in der Djin- und Tjin-Fassung in Verse gekleidet auftreten.

Gewiß, man kann fragen, ob dem Übersetzer in seiner skt. Handschrift eine Verefolge vorgelegen habe, die er in Prosa umsetzte. Es läßt sich nicht beantworten, ob er nicht auch ein paar Verszeilen der Art fertiggebracht hätte, wie die der anderen chinesischen Wiedergaben sind. Tatsache ist jedenfalls, daß Prosa dasteht. Die wird man hinnehmen müssen, bis in einer dem Han-Texte entsprechenden indischen Handschrift an dieser Stelle Verse nachgewiesen sind. Der Umstand, daß im Chinesischen wiederholt der Satz begegnet: "Der ist der, welcher das Sittengebot hält", läßt sich nicht dafür in die Waagschale werfen, daß für die Quelle des chinesischen Textes Verse vorauszusetzen seien, entsprechend dem skt.: sa śīlavān Kāśyapa buddhaśāsane. Sonst müßte man unterstellen, auch anderweit sei dies zu tun, wo sich im Wortlaute die gleiche Formel wiederholt, wie in den skt. §§ 52 ff., wo die Formel iyaṃ ucyaṭe Kāśyapa madhyamā pratipad dharmāṇāṃ bhūtapratyavekṣā. Mich bedünkt, das führe über das Erkennbare hinaus. So meine ich, bis das Gegenteil erwiesen ist, dürfe man den Befund der Han-Übersetzung auch für deren indische Vorlage gelten lassen.

Aufs Ganze gesehen sind die Verse im Texte jüngeren Datums als die Prosateile, in überwiegendem Maße Jahrhunderte später zugefügt.

Daß bei allen Unterschieden hinsichtlich der Wortgebung und des Inhaltes im einzelnen sich die überwiegende Masse gleicher, vergleichbarer oder wenigstens, wenn auch in loser Weise, in Bezug zueinander stehender Textabschnitte in der nämlichen Ordnung folgt, schließt den Han-Text mit allen anderen Fassungen des Werkes, auch der unserer sanskritischen, in einen einzigen Überlieferungsstrom zusammen.

Dabei bildet allerdings die Han-Form einen Fluß für sich. Das erhellt einmal daraus, daß ihr Bestand an Text beträchtlich kürzer ist als derjenige der sanskritischen und tibetischen sowie der Sung-Übersetzung. Von den sanskritischen Abschnitten fehlen dort die §§ 19, 21, 22, 33, 37, 38, 47, 50, 51, 55, 57, 84, 89, 92, 110, 119, 150-165.

Die Unterschiede, welche zwischen Baron v. STARL-HOLSTEINs Angaben in der Einleitung zu seiner Textausgabe, S. I, und meinen obwalten, erklären sich daraus, daß jener skt. § 19 versehentlich ausließ, wie S. 41, 42 der Textausgabe bekunden; die skt. §§ 52/53, 61/62 und 106/107 meines Erachtens im Han-Texte in den §§ 41, 47 und 89 zusammengezogen sind; skt. § 79 auch seiner Ausgabe nach im Han-Texte sein Gegenstück hat (vgl. S. 115); schließlich die skt. §§ 27, 28, 126 hier von mir nicht aufgenommen wurden, weil sie nur Verse enthalten. Vgl. S. 59 meiner Einleitung.

Diesen Textumfang darf man deshalb als ursprünglicher als den unseres Sanskrittextes werten, weil die Djin- und Tjin-Fassung bekunden, daß er im Laufe der Zeit zunahm.

In dies Wachstum des Werkes eröffnet aber noch ein anderer Umstand einen Einblick. Das ermöglichen diejenigen Stellen, wo sich einzelne Abschnitte des Werkes in der Han- und sanskritischen Gestalt verschieden zu einander geordnet folgen. Ich verweise auf:

	Han	Djin	Tjin	Sung	skt.	tib.
I.	12	12	12	12	12	12
	13	15	15	15	15	15
	14	16	16	16	16	16
	15	13	13	13	13	13
	16	14	14	14	14	14
	17	17	17	17	17	17
II.	24	25	25	29	29	29
	25	27	27	31	31	31
	26	26	26	30	30	30
	27	28	28	32	32	32
	--	--	--	33	33	33
	28	30	30	35	35	35
	29	29	29	34	34	34
	30	31	31	36	36	36
	--	32	32	37	37	37
	--	33	33	38	38	38
	31	34	34	39	39	39
III.	32	35	35	40	40	40
	33	36	36	41	41	41
	34	39	39	44	44	44
	35	37	37	42	42	42
	36	38	38	43	43	43
	37	40	40	45	45	45
	38	41	41	46	46	46
	--	42	42	47	47	47
	39	43	43	48	48	48
IV.	40	44	44	49	49	49
	--	--	--	50	50	50
	--	--	--	51	51	51

	Han	Djin	Tjin	Sung	akt.	tib.
	41	45/46	45/46	52/53	52/53	52/53
	42	48	48	56	56	56
	43					
		47	47	54	54	54
--	--	--	--	55	55	55
--	49	49	49	57	57	57
44	50	50	50	58	58	58
45						
		51	51	59	59	59
46		52	52	60	60	60
V. 52		59	59	67	verloren	67
53		61	61	69	"	69
54		60	60	68	"	68
55		62	62	70	70	70
56		63	63	71	71	71
VI. 60		67	67	75	verloren	75
61		68	68	76	"	76
62		70	70	78	78	78
63		69	69	77	77	77
64		71	71	79	79	79
65		74	74	82	82	82
66		72	72	80	80	80
67		73	73	81	81	81
68		75	75	83	83	83
--	--	--	--	85	84	85
69		76	76	84	85	84
70		77	77	86	86	86
VII. 89		98	98	108	108	108
90		99	99	109	109	109
--	100	100	100	110	110	110
91		102	102	112	112	112
92		101	101	111	111	111
93		103	103	113	113	113
94		104	104	114	114	114
95		106	106	116	116	116

Han	Djin	Tjin	Sung	akt.	tib.
96	105	105	115	115	115
97	--	--	--	120	118
98	107	107	117	117	117
99	108	108	118	118	119
--	--	--	119	119	--
100	109	109	120	121	120
101	110	110	121	122	121

Diese Listen von Stellen, welche ich, sie bequemer benutzbar zu machen, in mit römischen Zahlen bezeichnete Gruppen unterteile, erwähnen zunächst einmal erneut, daß die Han-Fassung des Werkes und damit auch deren indische Vorlage abgesetzt für sich allein allen übrigen gegenüberstehen. Soweit es sich dabei um Übersetzungen handelt, gilt diese Aussage auch wieder für deren Quellen. Stehen ihr doch in allen restlichen Textformen mit zwei Annahmen dort, wo einzelne Abschnitte anders zu einander geordnet sind, die abweichenden Reihenfolgen einheitlich geschlossen gegenüber.

Diese Ausnahmen finden sich in den Gruppen VI und VII. In derer ersten handelt es sich um die Stelle der akt. §§ 84/85, welche im tibetischen<sup>1</sup> wie auch im Sung-Texte<sup>2</sup> umgekehrt angeordnet stehen. Hier weist schon der Umstand, daß akt. § 84 = tib. und Sung § 85 in der Han-, Djin- und Tjin-Übersetzung fehlt, darauf hin, daß dieser Abschnitt ziemlich spät einem älteren Textbestande zugeschlagen wurde, und zwar nur in dem Zweig der handschriftlichen Überlieferung derjenigen Form des indischen Werkes, auf welcher unser khotanesischer Sanskrittext sowie die Quellen der tibetischen und der Sung-Übersetzung beruhen. Wurde die Tjin-Fassung vor 431 n. Chr. hergestellt<sup>3</sup>, so dürfte dies

schätzungsweise kaum vor dem 4./5. Jahrhundert können geschehen sein. Die Vorlage des Han-Textes entstammt aber spätestens dem 2. Jahrhundert n.Chr. Hier spaltete sich also die ursprünglich einheitliche Überlieferung spät auf. Damit scheidet diese Stelle aus, den primären Bezug zwischen dem Original der Han-Wiedergabe und dem sanskritischen Wortlaute abzuwägen, oder genauer gesagt, es steht dafür nur die parallele Reihe Han § 69, Djin, Tjin § 76, Sung § 84, skt. § 85, tib. § 84 zu Gebote.

Bei der anderen Ausnahme handelt es sich aus Gruppe VII um die skt. §§ 118, 119, 120.<sup>4</sup> Hier liegen die Dinge verwickelter, die Verhältnisse lassen sich schwerer beurteilen. Zunächst einmal entspricht dem skt. § 119 im Tibetischen nichts. Damit gewinnt der dem skt. § 120 gleichzusetzende tibetische Abschnitt die Ordnungsziffer 119. Des weiteren sind die skt. §§ 118, 120 umgekehrt geordnet, also in der Abfolge 119, 118. Weil der skt. § 119 wie im Tibetischen auch im Han-, Djin- und Tjin-Texte fehlt, er nur in der Sung-Übersetzung noch eine Entsprechung hat, handelt es sich dabei um einen ganz späten Zuwachs an Textbestand, der Überlieferungsgeschichtlich jünger sein muß als die skt. Quelle der tibetischen Wiedergabe des Werkes. Wagt man sich schon auf das Glatteis von Jahreszahlen, so dürfte er kaum vor 500 n. Chr. in den Textbestand könnensein aufgenommen worden, eher später. Die indische Vorlage der Han-Fassung ist damit mindestens 300 Jahre älter. Damit scheidet auch der skt. § 119 aus unserer jetzigen Betrachtung aus. Liegt doch nur eine Aufspaltung der Handschriften vor, welche sich innerhalb jener handschriftlichen Entwicklung des Werkes vollzog, welche derjenigen

Reihe gegenübersteht, der der indische Text unserer Han-Übersetzung zugehört.

Die eigentliche Schwierigkeit bieten die skt. §§ 118, 120. Ich erwähnte bereits, daß sich diese beiden Abschnitte im Tibetischen umgekehrt folgen. Noch auffälliger ist indes, daß skt. § 120 = tib. § 118, trotzdem er im Djin-, Tjin- und Sungtexte fehlt, zum alten Textbestande des Werkes gehören muß. Ist dieser Abschnitt doch in der Han-Übersetzung belegt. Wie sich hier die Fäden entwirren mögen, erkenne ich zunächst nicht sicher. Doch glaube ich gleichwohl, folgendes mutmaßen zu dürfen, bis eine umfassendere und eindringendere Untersuchung vielleicht festere Ergebnisse zeitigt.

Es wäre an und für sich denkbar, daß sich in der Djin-, Tjin- und Sung-Übersetzung die Spur eines indischen Manuskriptes erhielt, welches noch älter ist, als die indische Quelle der Han-Fassung. In diese Handschrift könnte dann als ein Nachtrag die Stelle Han § 97 = skt. § 120 = tib. § 118 sein eingetragen worden - zwischenzeilig oder am Rande -, der in den laufenden Wortlaut der indischen Quelle der Han-Übersetzung, einbezogen wurde sowie in der Vorläufer unseres khotanesischen Manuskriptes und der skt. Handschrift, nach welcher der Text ins Tibetische gewandt wurde. Diejenigen indischen Manuskripte, auf denen mit oder ohne Zwischenquellen die Djin-, Tjin- und Sung-Fassung beruhen, gingen hier auf eine Handschrift zurück, welche diesen Nachtrag noch nicht enthielt. Auf diese Weise erklärte sich auch, daß der dem skt. § 120 im Tibetischen entsprechende § 118 anders in den laufenden Text einbezogen wurde, als dies im kho-

tanesischen Exemplare des Werkes der Fall ist.

Dies als Möglichkeit ins Auge zu fassen, veranlassen mich die anderen Fälle, wo einander dem Inhalte nach parallele Abschnitte im Han-Texte anders geordnet sind als in den restlichen Fassungen des Werkes. Es läßt sich kaum bestreiten, daß die aus den Gruppen I-VII in Frage kommenden Stellen letzten Endes auf die gleiche Handschrift zurückgehen, welche weiter abgeschrieben wurde. Dabei spaltete sich die Überlieferung des Werkes in zwei große Stränge auf. Derer einer wird durch die Han-Übersetzung dargestellt, der andere durch die restlichen Fassungen des Werkes. Zustande kam aber die Aufspaltung dadurch, daß jenes Anfangsmanuskript Nachträge zwischen den Zeilen oder auf dem Rande enthielt, welche von den einen Abschreibern so, von den anderen anders in den laufenden Text einbezogen wurden.

Unter dieser Voraussetzung scheint sich mir am leichtesten erklären zu lassen, daß bestimmte Abschnitte in der Han-Fassung den restlichen Textformen gegenüber abweichend und dabei in sich einheitlich geordnet stehen.

Dieser Sachverhalt obwaltet in Gruppe I bei den Han-Paragraphen 13, 14 einer- und 15, 16 andererseits. Folgen doch diese beiden Paare Textstellen einander in der restlichen Überlieferung durchgehend und in gleicher Weise in umgekehrter Ordnung. Aus Gruppe II trifft dies zu für die Han §§ 25, 26, welche sich im Djin- und Tjin-Texte als §§ 27, 26, in der Sung-, sanskritischen und tibetischen Fassung als §§ 31, 30 aufgereiht wiederfinden. Aus der gleichen Gruppe stehen ferner die Han §§ 28, 29 in der Djin- und Tjin-Übersetzung als §§ 30, 29, in derjenigen aus der

Sung-Zeit sowie im skt. und tibetischen Wortlaute als §§ 35, 34.

Die höheren Paragraphenzahlen besagen nur, daß der Umfang des Werkes wuchs. Gleiches gilt weiter aus Gruppe III für die Han §§ 34, 35, 36, 37, derer Gegenstände die Djin- und Tjin-Fassung in der Abfolge der §§ 39, 37, 38, 40 aufs Tapet bringen, der Sung-, skt. und tibetische Text als §§ 44, 42, 43, 45. Aus Gruppe V weisen die Han §§ 53, 54 denselben Sachverhalt aus, insofern die entsprechenden Abschnitte des Djin- und Tjin-Textes die Ordnungsnummern 61, 60, diejenigen der Sung- und tibetischen Wiedergabe die Nummern 69, 68 tragen. Der sanskritische Wortlaut dieser Paragraphen ging aus unserer khotanesischen Handschrift verloren. Aus Gruppe VI kommen für den gleichen Gesichtspunkt in Frage die Han §§ 62, 63, 64 und 65, 66, 67, welchen im Djin- und Tjin-Texte die §§ 70, 69, 71 bzw. 74, 72, 73 und in der Sung-, skt. und tib. Textform die §§ 78, 77, 79 bzw. 82, 80, 81 entsprechen. Aus Gruppe VII sind hierunter die Han §§ 91, 92 anzuziehen, welche umgekehrt geordnet sind als §§ 102, 101 in der Djin- und Tjin-Übersetzung und als §§ 112, 111 in der Sung-Fassung, der sanskritischen sowie der tibetischen.

Was die Überlieferungsgeschichtlich verwickelte Stelle der Han §§ 95-100 aus Gruppe VII anbelangt, welche neben den skt. §§ 115-121 stehen, so äußerte ich eine Vermutung für die Teilstelle der skt. §§ 118-120 und ihre Gegenstücke auf S. 66 dieser Einleitung. Sie scheint mir durch die vorausgehenden Zusammenstellungen aus den Gruppen I-IV und VI eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu gewinnen, so vorläufig diese auch zunächst bleiben mag. Hänge diese Stelle aber auch im Ungewissen, so fallen doch die



Han §§ 91, 92 einer- und 95, 96 andererseits unter den Gesichtspunkt, daß die beiden Stränge der Textüberlieferung - der, welcher durch die Han-Übersetzung, und der, welcher durch die übrigen Formen des Textes ausgemacht werden - letzten Endes auf das nämliche Nachträge enthaltende Manuskript zurückgehen. Ist dieser letztere doch dadurch zusammengeschlossen, daß darin die genannten Han-Abschnitte durchgehends einheitlich in umgekehrter Folge aufgereiht sind. Den Han §§ 91, 92 entsprechen in der Djin- und Tjin-Übersetzung die §§ 102, 101, in der Sung-, skt. und tibetischen Fassung die §§ 112, 111. Den Han-§§ 95, 96 steht im Djin- und Tjin-Texte die Abfolge der §§ 106, 105 gegenüber, in dem aus der Sung-Zeit, dem skt. und tibetischen die Abfolge der §§ 116, 115.

Aus Gruppe IV verbleiben schließlich noch die Han §§ 42-45 neben den skt. §§ 54-59. Auch hier bietet sich uns eine etwas angespanntere Lage der Verhältnisse.

Beachtung erheischen da einmal die Han-Paragrafen 43 und 45 neben den skt. §§ 54 und 59 und ihrem Zubehör. Wende ich mich zuvörderst dem Han § 43 zu, so hängt dieser mit dem skt. § 54 und den damit zusammenfallenden §§ 47 des Djin- und Tjin-Textes und 54 der Sung- und tibetischen Übersetzung einzig durch das Wort *pr̥thivī* zusammen. Die Inhalte der da vorgetragenen Aussagen weichen völlig von einander ab. Dabei ist es bedeutsam, daß die Djin-, Tjin-, Sung- und tibetische Textform mit der sanskritischen übereingehen. Die aus der Han-Zeit steht allein für sich. Damit wird nun von einer ganz anderen Seite als der formalen her, nämlich der des Inhaltes, bekundet, daß die indische Hand-

schrift der Han-Übersetzung in der Überlieferungsgeschichte des Werkes für sich einer anderen gegenübersteht, aus der sich letzten Endes alle Quellen der übrigen Formen des Werkes - der Djin-, Tjin-, Sung- und tibetischen Übersetzung sowie der khotanesischen Handschrift ableiten lassen, unbeschadet, welche Änderungen in diesem Zweige der Textüberlieferung die Zeit bewirkt habe.

Die andere Stelle, Han § 45 neben skt. § 59 gibt eine harte Nuß zu knacken. Das kommt daher, daß die Aussagen der nebeneinander stehenden Abschnitte nicht übereingehen. In Han § 45 steht zu lesen, daß alle *gharma* gleich sind. Djin und Tjin § 51 sprechen wie auch Sung § 59 zwar von zwei Extremen, doch weicht der ersten beiden Stellen Aussage gleichwohl von der des Sung-Textes ab und die aller drei tun es vom skt. und tibetischen Wortlaute, welche übereingehen. Mir kommt es sehr zweifelhaft vor, ob man diesen Tatbestand aus unzulänglicher Übersetzung erklären könne, ich glaube es nicht. Sei dem, wie ihm wolle, die Han-Aussage steht in jedem Falle am weitesten von den übrigen abgerückt da. Abgesehen davon, daß Han § 41 sich insofern gegen die vergleichbaren Stellen Djin, Tjin §§ 45/46, Sung, skt., tibetisch §§ 52/53 abhebt, als dort zwei Abschnitte in einen zusammengefaßt sind,<sup>5</sup> fehlt zu skt. §§ 55 = Sung und tibetisch § 55 in der Han-, Djin- und Tjin-Übersetzung eine Entsprechung, zu skt. § 57 = Sung und tibetisch § 57, Djin und Tjin § 49, in der aus der Han-Zeit. Im zweiten Falle dürfte der Zuwachs an Textbestand jünger sein als die Zeit, aus welcher die für die Han-Übersetzung benutzte indische Handschrift stammt, sagen wir schätzungsweise

als das 2. Jh. n. Chr., im ersten kaum älter als das 4./5. Jh.n. Chr.<sup>6</sup> Beide Stellen scheiden damit für den Han-Text und seine indische Quelle aus.

Sonach verbleiben aus Gruppe IV nur mehr die Han §§ 42, 43, welche ebenfalls darauf hinweisen, daß dem Übersetzer ein mit Nachträgen versehenes oder daraus abgeschrieben Manuscript zur Verfügung stand, sonst könnten sich diese beiden Abschnitte nicht in umgekehrter Ordnung gleichermaßen in der Djin- und Tjin-Fassung als §§ 48, 47 und in der aus der Sung-Zeit, der akt. und tibetischen als §§ 56, 54 wiederfinden. Beide müssen einer überarbeiteten Handschrift entstammen, wobei die Nachträge im einen Falle so, im anderen anders in den laufenden Text einbezogen wurden.

Solche Regelmäßigkeit im Wechsel kann weder durch Zufall bedingt noch in mündlicher Überlieferung entstanden sein. Das ist nur über Handschriften möglich. Bestand aber im 2. Jahrhundert n. Chr. ein Manuscript - und das ist schon deshalb sicher, weil der Han-Text aus einem solchen übersetzt wurde -, welches Nachträge enthielt, dann geschieht es erfahrungsgemäß leicht, daß diese der eine Abschreiber an einer, ein anderer an anderer Stelle in den laufenden Text einbezieht. Das ist wirklich nichts Ungewöhnliches. So spalteten sich auch in unserem Falle eine Quelle in zwei Flüsse der Textüberlieferung auf. Dies eine überarbeitete Manuscript bestand.

Da nun als möglich unterstellt werden darf, es habe sich in einem Falle die Spur einer Handschrift bewahrt, welche älter ist als die indische Vorlage der Han-Fassung,<sup>7</sup> so wird man anzuneh-

man geneigt sein, schon im 1. Jahrhundert etwa sei ein indisches Manuscript vorhanden gewesen, das von der Vorlage der Han-Übersetzung insofern abwich, als es einen da eingedrungenen Nachtrag noch nicht enthielt. Mag dies auch noch stärkerer Sicherung bedürfen, mit der Möglichkeit eines solchen Verhältnisses wird man eher rechnen müssen als nicht.

Für indische Gegebenheiten ist es sicherlich selten, die Überlieferungsgeschichte eines Werkes in Handschriften von etwa dem 1. Jahrhundert n. Chr. bis ins letzte Viertel oder Fünftel des 1. Jahrtausends verfolgen zu können.<sup>8</sup> Doch ist, dem im einzelnen weiter nachzugehen, hier nicht der Ort. Es kann für die jetzige Aufgabe dabei bewenden, darauf hingewiesen zu haben, daß der Han-Text und seine indische Vorlage selbständig neben der restlichen Überlieferung des Werkes steht, mag dies auch nur im Groben geschehen sein.

Statt dem also weiter nachzuspüren, möchte ich lieber auf einige andere Dinge unserer Übersetzung aus der Han-Zeit eingehen. Ob ich sie immer abschließend verdeutschte, dessen bin ich mir nicht sicher.

Es ist unterweilen schwer, für einen chinesischen Ausdruck das deckende Gegenstück auszumachen. Selbst dort, wo die sanskritische Entsprechung feststeht, es leicht ist, diese in die Textdeutung einzusetzen. Indes ist damit noch nicht ausgemacht, daß in einem solchen Falle der chinesische Dolmetscher den Begriffsinhalt des Ausdruckes ebenso bestimmte, wie wir es tun. Daraus erklären sich manche Wortgebungen in meiner Wiedergabe des chinesischen Textes, welche den Indologen ungewohnt, befremdlich

anmuten werden. Ich versuchte, den chinesischen Wortlaut abzuspiegeln. Wieweit dies gelang, müssen meine Weggefährten prüfen.

Gelegentlich ist es recht schwer herauszubekommen, und dies selbst bei ganz einfachen Wendungen, was die chinesische Übersetzung begriffsmäßig aussage. Verdeutlichen will ich das als ein Beispiel an 無識. Das findet sich Han § 44 = skt. § 58. Hier stehen nebeneinander 無心無識無我無識 und na cittam<sup>9</sup> na cetanā na mano na vijñānam. Einmal ist 無識 gewiß mit na vijñānam zu verselbigen. Wie die Wiederholung selbst bleibt beim zweiten Male dunkel, was dahinter stecke.

Han § 43: skt. § 54, wo mit mehr Begriffen gekoppelt 無識無我無識 erneut auftritt, hilft nichts, weil Han- und skt. Wortlaut ganz verschieden sind. Han § 42 findet sich 無識 neben avijñaptika in skt. § 56. Hier ist es schier unmöglich festzustellen, ob der chinesische Ausdruck na vijñānam, avijñāna oder doch avijñaptika wiedergebe, das dürfte auch für den Chinesen kaum auszumachen sein. Die Übersetzung ist unklar.

Mich mutet es an, als taste der Chinese unterweilen selbst, wenn er übersetzt.

Merkwürdig schwankend wird der Satz iyam ucyate ... madhyamā pratipad dharmaṇā bhūtapratyavekṣā wiedergegeben. Er findet sich von skt. § 52 an wiederholt vor. Bei der Neigung der Buddhisten, an einer einmal gefundenen Formel festzuhalten, windet sich der Han-Dolmetscher gar sehr, ohne daß es wahrscheinlich ist, er habe in der von ihm benutzten Handschrift eine andere oder in sich abweichende Wortgebung vorgefunden. Han § 41: skt. §§ 52/53 lesen wir dafür 是為法本根, Han § 42 = skt. §

73

56 dagegen 是故為中之智點本也, Han § 43 = skt. § 54 是為智點本也, Han § 44 = skt. § 58 是為中間之本, Han § 46 = skt. § 60 是為智點中本也 Han § 47: skt. § 61/62 是為智點中間之本, Han § 48 = skt. § 63 是為中間視本法, Das macht doch den Eindruck, den Satz zu übersetzen sei dem Chinesen nicht leicht gefallen. So geringfügig demgegenüber die Unterschiede auch sind, sieht man doch nicht ab, warum er für die Wendung ṛāvaḥ bodhi-  
anjanigadanāt Han § 4 = skt. § 4 schreibt 及自致至佛 Han § 24 = skt. § 29 dagegen 自致乃成佛

Auch in anderer Hinsicht, so kommt es mir wenigstens vor, spüre man, daß der Übersetzer über Neuland ging. Seltene Ausdrücke begegnen, die, soweit ich feststellen kann, später scheinen außer Gebrauch gekommen zu sein. Dies zu verdeutlichen, weise ich auf folgende Einzelheiten hin:

1. 者或 = jīvaka, Han § 78 = skt. § 96.<sup>10</sup>
2. 巨, Han § 56 = skt. § 71, das doch wohl koṭī umschreibt.<sup>11</sup>
3. 愛欲 = kleśa, vgl. Übersetzung, Anm. 5 zu § 17.<sup>11</sup>
4. 三處 = treidhātuka, Han § 31 = skt. § 39.<sup>11</sup>
5. 智點. Zu diesem etwas schillernden Ausdrucke vgl. Anm. 7 zur Übersetzung des Han-Textes § 42.<sup>12</sup>
6. 對 Han § 83 = skt. § 101, Han § 54, skt. § 68. Wiewohl an der ersten Stelle eine skt. Entsprechung fehlt, wird durch die Reihe, in der das Wort § 68 steht, der Begriff eindeutig als sparśa bestimmt. Das gilt dann auch für die erste. Da könnte man schwanken zwischen sparśa und rūpa.<sup>11</sup>
7. 經 steht öfters neben skt. dharmā.<sup>13</sup> Liegt keine Fehldeu-

74

- tung vor - daran könnte man bei 三十七品經 = saptātriṅśad bodhipakṣyā dharmāḥ, Han § 37 = skt. § 45, denken -, dann ist doch schief übersetzt.
8. 句 steht Han § 22 = skt. § 25 anscheinend neben abhiññā, wenn ich die Gleichung auch nicht verstehe.<sup>11</sup> Findet sich da doch 以五句自娛樂 für pañcābhiññavikrīdanatā.
9. 覺意 Han § 77 = skt. § 95 verdolmetscht dies bodhyanga.<sup>11</sup>
10. 意止 scheint ebenda nicht gang und gäbe smṛtyupasthāna wiederzugeben.<sup>14</sup>
11. 細軟 = sparśa<sup>15</sup> (Han § 88 : skt. § 106/107) scheint später ungebräuchlich geworden zu sein.<sup>11</sup>
12. 無有主 = anama, Han § 71 = skt. § 87. Auch dieser Ausdruck ist, soweit ich sehe, ungewöhnlich.<sup>11</sup>
13. 適等 entspricht, irre ich nicht, saṃādhi Han § 122 = skt. § 144 in 智點適等度脫見點 = saṃādhiprajñāvimuktivimuktijñānadarśana.<sup>11</sup>
14. 放 = mokṣa Han § 124 = skt. § 146 in 無縛亦無放 = na bandhanāya na mokṣāya.
15. 思想 = saṃjñā, Han § 122 = skt. / 144. Ohne Entsprechung im Sanskrit Han §§ 22, 41 = skt. §§ 25, 52; § 53: saṃjñā.
16. Ob Han § 126 無有五陰與魔也 skt. § 148 skandhamā-rānupalabdhitvāt sehr zutreffend wiedergebe, kommt mir zweifelhaft vor.
17. 成就 in der Wendung 成就菩薩, Han §§ 9, 10 = skt. §§ 9, 10, übersetzt dāntājaneyā bodhisatvāḥ einigermaßen
18. 無視無見 ist nicht durchsichtig Han § 80 = skt. § 98. Vgl. Anm. 1 zu § 80 meiner Verdeutschung des Han-Textes.

19. Inwiefern sich 無壽無命, Han § 79, gegeneinander abheben, ist mir nicht klar. Neben 無我無人無壽無命 steht skt. § 97: nairātmyanihaatvahnirjīvanigpoganigpudgaleṣu dharmesu.
20. 菩薩道 bietet ein beredtes Beispiel dafür, wie frei und großzügig der Chinese übersetzt haben dürfte. Han § 11 steht 人有喜菩薩道者久教人羅漢道 neben skt. § 11 udārādhimuktikeṣu satveṣu hīnavānasamprakāṣanā (bodhisatvasya skhalitāḥ). Han §§ 99 findet sich 人有作菩薩道者止斷 zu skt. § 118 mahāvānasamprasthitānāṃ ca satvānā vicchandanā. Han § 12 begegnet 菩薩有四事得菩薩道 neben skt. § 12 catvāra ime ... bodhisatvamārgāḥ. Han § 19 treffen wir auf 多教人為菩薩道 für skt. § 20 sarvaesatveṣu bodhicittārocanaṭā. Dagegen ist Han § 18 bodhicitta wiedergegeben mit 菩薩心 in 不捨菩薩心 = bodhicittaesyānūtsargaḥ. Han § 38 fügt sich 師成一人為菩薩道家阿羅漢辟支佛皆依用得度 nicht eben sehr genau zu skt. § 46 yatra bodhisatvasyāyadvāraṃ bhavati bahūnāṃ tatra śrāvakapratyekabuddhaśataśaśārāṇāṃ āyadvāraṃ bhavati. Das Gleiche gilt auch für Han § 61 菩薩於三界功德中潤澤成菩薩道 neben skt. § 76 de bhīn du byaś c'ub sams dpahi dge bahi rtsa ba mlon par hduṣ byas pa bla bar byaḥo. Es läßt sich nicht beweisen, daß der Chinese immer den Wortlaut in seiner Handschrift vorfand, wie er in dem uns bekannten Sanskrittext zu lesen ist. Aber wenn da auch Zweifel aufkommen mögen, bleibt dieser die einzige Richtschnur, über welche wir verfügen, und die bisher veröffentlichten

Bruchstücke der versetzten Fassung des Werkes deuten nicht darauf hin, daß große Unterschiede im Wortlaute bestanden hätten. Dabei ist diese Textform wesentlich älter als die des khotanesischen Manuskriptes.

21. Zum Beschlusse sei noch eine etwas knifflige Stelle ausgehoben, weil sich da der Sinologe nicht mit meiner Verdeutschung befreunden wird, sie aber doch charakteristisch ist. Es mag sein, ich vertat mich. Dabei handelt es sich um die Stelle Han § 34 = skt. § 44. Hier finden sich nebeneinander 譬如樹蔭却雨菩薩如是持極大慈雨於經道 und tad yathāpi nāma ... bhraḥṇameghasamutthitā varṣedhārā sasyāny abhivargati / evam eva ... mahākaruṇādharma-meghasamutth[ita] bodhisattvasya aaddharmavṛstie satvānām abhivargati. Die erste Hälfte der Aussagen stimmt nicht zusammen, sie lassen sich auch nicht übereinbringen. Ob man nun den chinesischen Wortlaut übersetze: "Gleichwie der Schatten eines Baumes den Regen fernhält" oder: "Gleichwie ein Baum schützend den Regen fernhält", bricht der Vergleich auseinander. Der Indologe wird nach seiner Erfahrung an Texten meinen, das zu unterstellen, sei für eine sanskritische Quelle recht bedenklich. Er wird nach einem Auswege suchen, eine Aussage zu erreichen, in welcher der Vergleich aufgeht. Dabei kann er sich allerdings, was die chinesische Übersetzung angeht, auf einen Holzweg begeben. Das wiederfuhr vielleicht auch mir.

Doch wie immer es um solcherlei Dinge des einzelnen bestellt sein mag, sehr viel unbequemer ist, wie befremdlich manchmal ein völlig eindeutiger technischer Begriff verwendet wird. Er-

77

geben sich daraus doch in der Han-Fassung rechte Spannungen für den Lehrgehalt.

Wir haben sicherlich ein mahayanistisches Werk vor uns. Das erhellt zur Genüge daraus; wie der Bodhisattva Anhängern des Hīnayāna gegenüber herausgehoben, das Ziel seiner Laufbahn als allein erstrebenswert gewertet wird.

Der Arhat, das von ihm Erreichte und Erreichbare, werden dem mahāyanistischen Bodhisattva gegenüber abschätzig beurteilt. Nach Han § 11 ist es verwerflich, Menschen, die sich des Weges des Bodhisattva freuen, den Weg des Arhat zu lehren. § 11 weicht im Wortlaute ab, kommt aber dem Inhalte nach auf dasselbe hinaus. Wer den Weg des Arhat auszuführen lehrt, ist nach Han § 15 ein Übler Freund. Auch hier fällt der entsprechende Wortlaut in skt. § 13 nicht mit dem des Han-Textes zusammen. Vielmehr sind die Menschen anzuhalten, den Weg des Bodhisattva zu vollenden (Han § 19 = skt. § 20). Man soll sich nicht am Hīnayāna freuen, sondern am Mahāyāna (Han § 22 = skt. § 25). Nach Han § 59 geht der Bodhisattva nicht aus den Lehren des Arhat und Pratyekabuddha hervor. Hier hebt sich der tibetische Wortlaut des entsprechenden § 74 stärker davon ab. Der Bodhisattva ist dem Arhat und Pratyekabuddha über, Han §§ 62-66 = skt. §§ 78, 77, 79, 82, 80; Han § 69 = skt. § 85; Han § 74 = skt. § 91. Daß es sich dabei um den Bodhisattva des Mahāyāna handelt, ergibt sich schon daraus, daß er die Lehre von der Leerheit vertritt.

(阿)羅漢, das ist Arhat, begegnet im Han-Texte verhältnismäßig selten an Stellen, wo im entsprechenden Sanskritabschnitte auch Arhat steht. Das trifft zu für Han § 68 = skt.

78

§ 83. Viel häufiger findet es sich neben skt. Śrāvaka. Ich verweise auf die Han §§ 62, 65, 66, 73, 74, denen die skt. §§ 78, 82, 80, 90, 91 entsprechen. Han § 15, Nr. 1, stoßen wir auf 羅漢道 neben skt. § 13 Śrāvakayāniya. Doch da sich alle diese Aussagen auf Hīnayānisten beziehen, macht der Unterschied im Worte keinen in der Sache aus.

Es mag schließlich auch noch hingehen, daß sich Subhūti selbst Han § 119 als einen kleinen Arhat bezeichnet,<sup>16</sup> so merkwürdig dies in einem Zusammenhang ist, wo mahāyānistische Lehren erörtert werden.

Brenzlicher werden die Dinge schon Han § 116, wo wir erfahren, daß 22000<sup>17</sup> Götter und das Menschenvolk, die Schlangendämonen, dämonischen Gespenster allesamt den Weg des Srotaāpanna, 800 Śramaṇa insgesamt den Weg des Arhat erlangten. Ist das doch die Folge davon, daß Buddha unseren Lehrtext, den Kāśyapaparivarta, verkündete. Im parallelen skt. § 138 heißt es statt dessen nur: asmin khalu punar gāthābhiniṛhāre bhāṣyamāne aṣṭānām bhikṣuśatānām anupādāyāsraṇebhyaḥ cittāni vimuktāni / dvātriṃśatīnām ca prāṇasaḥsraṇām virajo vigatamaḥ dharmeṣu dharmacakṣur viśuddham. Selbst wenn der Chinese nur sehr frei übersetzte - entscheiden läßt sich das nicht -, ergibt sich insofern eine schiefe Sachlage, als der Weg des Arhat für die Mahāyānisten gegenstandslos ist. Er wird ja im Kāśyapaparivarta selbst verworfen. Ich verweise etwa auf Han § 11, Nr. 3.

Noch deutlicher springt die mißliche Sachlage aus Han § 118 in die Augen. Da stellt Buddha den 500 zunächst abtrünnigen Mönchen in Aussicht, sie werden erreichen, im Parinirvāna des Arhat ab-

zuscheiden, wenn sie den Lehrtexte des Kāśyapaparivarta annehmen, und zwar in diesem ihrem jetzigen Leben. Im entsprechenden skt. § 140 erfahren wir im Schlußsatze nur ebhir eva skandhaiḥ parinirvāsyanti. Dem gesellt sich zu, daß besagte 500 Mönche nach Han § 123 den Weg des Arhat erlangten, nachdem die beiden von Buddha hervorgezauberten Mönche sie über die mahāyānistischen Lehren aufgeklärt und ihre Gesprächspartner diese angenommen hatten. Im parallelen skt. § 145 wird statt dessen nur gesagt: teṣāṃ pañcānām bhikṣuśatānām anupādāyāsraṇebhyaḥ cittāni vimuktāni. Nach der Prüfung, welche Subhūti mit diesen 500 Mönchen abhielt, gewannen laut Han § 127 1200000 Menschen und die Götter, dämonischen Geister und Schlangendämonen den Weg des Srotaāpanna, 1300 Mönche aber den Weg des Arhat. Im daneben stehenden skt. § 149 heißt es statt dessen: tasyā paṇḍadi aṣṭānām bhikṣuśatānām pañcānām ca bhikṣuṇīśatānām anupādāyāsraṇebhyaḥ cittāni vimuktāni / dvātriṃśatīnām ca prāṇasaḥsraṇām sadevamānusikāyām prajāyām virajo vigatamaḥ dharmeṣu dharmacakṣur viśuddham.

Hier ist die sanskritische Wortgebung in jedem Falle unverfänglicher als die chinesische.

Selbst zugegeben, daß, wie im Han § 127 zu lesen ist, soundsoviele Wesen in den Weg des Srotaāpanna eintraten, als sie die mahāyānistischen Lehren vernommen hatten, ist es doch schon sehr viel unwahrscheinlicher, daß eben dadurch 1300 Mönche den des Arhat erreichten.<sup>18</sup> Vor allem aber beklemmt die Tatsache, daß die 500 zuvörderst abtrünnigen Mönche nicht nur den Weg des Arhat, sondern sogar dessen Parinirvāna verwirklichen, weil sie

sich von der Richtigkeit der mahāyānistischen Lehre von der Leerheit überzeugten. Die hat mit dem Arhat wirklich nichts zu tun.

Soweit ich sehe, bleiben nur zwei Möglichkeiten offen. Entweder wird damit die auf dem Tapete stehende Lehre des Mahāyāna widerlegt, als Bodhisattva Buddha zu werden, so das mahāyānistische Erlösungsziel zu vollenden, daß die Lehre von der Leerheit verwirklicht wird, oder der Wortlaut des chinesischen Textes ist verquert. Was der Chinese in seiner indischen Quelle geschrieben fand, läßt sich nicht so sicher bestimmen. Gab er sie genau und zuverlässig wieder, dann wäre die geschilderte recht angespannte Lage der Dinge schon im indischen Manuskripte vorhanden gewesen, welches übersetzt wurde. Es könnte indes auch so sein, daß die chinesische Wiedergabe unzulänglich ist, der chinesische Dolmetscher für anders lautende Formeln der indischen Quelle Ausdrucksweisen einführte, die ihm näher lagen und von denen er meinte, sie gäben den Sinngehalt deckend wieder. Möglicherweise übersetzte er nicht richtig, verstand den Text nicht recht. Ganz abgesehen davon, daß man zögert gelten zu lassen, die indischen Buddhisten hätten sich und die Aussagen ihres Werkes selbst widerlegt, glaube ich, mich eher der zweiten Auffassung zuneigen zu sollen, daß nämlich die auftretenden Schwierigkeiten durch die Übersetzung erwachsen. Streng zu beweisen vermag ich das - wenigstens zur Zeit - gewiß nicht. Nur, liest man in Han § 126 已住羅漢地耶 neben skt. § 148: sthitā yuṣmākaṃ dāksī-neyabhūmah, so kommt einem das mehr als Deutung denn als Übersetzung vor. Auf eine andere einschlägige Gegebenheit, die nicht

81

gerade auf Sicherheit des Übersetzters hindeutet, wies ich oben auf S. 73 f. hin.

Am meisten stützen aber läßt mich, daß in den Han §§ 84, 85 = skt. §§ 102, 103 羅漢滅 neben āryānām gotram steht, gotra in diesem Sinne Han §§ 85, 86 = skt. §§ 103, 104 滅 zur Seite hat. Mit den für 滅 im Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 192, Anm. 8, verzeichneten Lesarten 滅藏 vermag ich nichts anzufangen. 羅漢滅 mag etwa arhadnirōdha, arhadnirvāna entsprechen. Diesen Ausdruck als Inbegriff des Erlösungszieles hier verwendet zu sehen, wo andere den Weg des Arhat zu lehren verurteilt wird,<sup>19</sup> ist so befremdlich, daß man wohl eher daran denkt, ein Begriff sei irrig übertragen worden, als daran zu glauben, daß er in der indischen Handschrift gestanden habe, deren sich der Chinese zu seiner Übersetzung bediente. Angesichts dieser Unstimmigkeit allein schon dürfte es sich erübrigen, weiter im einzelnen darauf einzugehen, welche Schwierigkeiten sich ergeben, unterstellte man, der Begriff arhadnirōdha, arhadnirvāna sei echt. Damit würde alles widerlegt, was früher über das Streben des mahāyānistischen Bodhisattva im Werke, sein Erlösungsziel und die dazu führenden Lehraufstellungen ausgeführt wurde. Ich möchte eher der Auffassung zuneigen, daß die chinesische Wiedergabe unzureichend sei, mag dafür auch kein strenger Beweis erbracht sein.

Zum Beschlusse meiner Ausführungen sei es gestattet, noch einen Blick auf die chinesischen lautlichen Umschriften indischer Wörter zu werfen. Handelt es sich doch um eine Übersetzung aus recht früher Zeit.

82

Für die alten Lautwerte chinesischer Wörter stütze ich mich dabei auf Bernhard Karlgren, *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*, Paris 1923 (abgekürzt K. Nr.), seinen Aufsatz *Prononciation Ancienne de Caractères Chinois Figurant dans les Transcriptions Bouddhiques*, T'oung Pao, 2<sup>o</sup> Série, Vol. 19, Leiden 1919, S. 104-121 (abgekürzt K.TP, S.) und sein Werk *Grammata Serica, Script and Phonetics of Chinese and Sino-Japanese = The Museum of Far Eastern Antiquities Stockholm, Bulletin Nr. 12, Stockholm 1940* (abgekürzt K.G.S. Nr.). Ich glaube, diese Quellen reichen für den Indologen zu abzutasten, welches Bild sich ihm danach ergibt. Mißlich ist dabei für ihn, daß er weder weiß, welche Mundart der Chinese sprach noch aus welcher Zeit diese lautlichen Umschriften stammen. Die Karlgrenschen Untersuchungen begrenzen sich für das Chinesische teils auf bestimmte Orte, teils auf bestimmte Zeiten chinesischer Sprache. Doch sei dem allem, wie ihm wolle. Erschwerend kommt für den Indologen noch dazu, daß er vorläufig nicht festzustellen vermag, ob in diesen alten Übersetzungen eine solche chinesische lautliche Umschrift für die Zwecke der vorliegenden Übersetzung erstmalig hergestellt wurde oder bereits umlief und übernommen ist.

Es scheint mir zunächst, als gehen besagte lautliche Umschriften nicht auf eine einzige altindische Sprache zurück. Mich bedünkt, ihrer eine Anzahl weise auf das Prakrit hin, nicht auf das Sanskrit. Das zu unterstellen, dürften die folgenden Umschriften anzeigen:

1. 劫 = kalpa, Han § 56 = skt. § 71. K. Nr. 491: ki p; K.TP, S. 113 a: kjäp; K.G.S. Nr. 642 h: \*kjäp, kiwp. Das fügt sich

83

eher zu Prakrit kappa als zu skt. kalpa.

2. 梵 = brahman, Han § 70, skt. § 86 ohne Entsprechung. K.Nr. 18: b'jäm; K.TP. S. 111 b: b'jäm (v'am): fehlt K.G.S. Nr. 625. Diese Umschrift dürfte auf Prakrit bambha, bamha beruhen, nicht auf Sanskrit brahman.
3. 比丘 = bhiksu, oft belegt, zuerst im einleitenden Abschnitt. K.Nr. 714: pji, b'ji; K.TP. S. 116 b: pji; K.G.S. Nr. 566 g: \*piär, pji, \*b'jär, b'ji; und K. Nr. 406: k'jäu; K.TP. S. 113 b: k'jäu; K.G.S. Nr. 994 a: \*k'jüg, k'äu. Dieser Umschrift unterliegt Prakrit bhikkhu, nicht Sanskrit bhiksu. Das Gleiche gilt für 比丘尼. Das gibt Prakrit bhikkhunī, bhikkhunī wieder, nicht Sanskrit bhikṣunī. Belegt Han § 128, skt. § 166 verloren, im Tibetischen ohne Entsprechung. Wer die Umschrift herstellte, sprach das erste Wort mit aspirierter Media aus. Der archaische Auslaut -r war in seiner Sprache abgefallen.
4. 優鉢 = utpala, Han §§ 59, 60 = skt. §§ 74, 75. Sanskrit verloren, im Tibetischen keine wörtliche Entsprechung. K.Nr. 260: \*jäu; K.TP, S. 121 b: \*jjäu; K.G.S. Nr. 1071 d: \*jög, \*jäu; und K. Nr. 707: puät; K.TP; S. 117 a: puät (-š); K.G.S. Nr. 440: Zeichen fehlt. Liegt keine Kurzform der Umschrift vor, dürfte eher Prakrit uppala als skt. utpala umschrieben sein. Schwierigkeiten bereitet das auslautende -t, -š. Daß mit diesem Laute fremdsprachliches r wiedergegeben wurde, ist seit langem bekannt.<sup>20</sup> Als Ersatz für fremdsprachliches l scheint er noch nicht nachgewiesen zu sein. Da dieser Auslaut im 6. Jahrhundert n.Chr. noch gesprochen wurde, ist es

84



zunächst unwahrscheinlich, daß er zur Han-Zeit bereits abgefallen war.

5. 漚怒拘舍羅 = upāyakaśālyā, Han § 27 = skt. § 32.

K.Nr. 494: ʔu; K.TP, S. 111 a: ʔu; K.G.S. Nr. 122 k: ʔu, ʔu. 怒 K.Nr. 70 (= 和): yuā (< g'-); K.TP, S. 112 a: yuā; K.G.S. Nr. 8 e: ʔg'wā, yuā. 拘 K. Nr. 484: Kṛu, kṛu; K.TP, S. 113 b: kṛiu, kṛu; K.G.S. Nr. 108 p: ʔkṛu, kṛu. 舍 K. Nr. 863: śā; K.TP, S. 111 a: śā; K.G.S. Nr. 48 a: śā, śā. 羅 K. Nr. 569: lā; K.TP, S. 114 b: lā; K.G.S. Nr. 6 a: ʔlā, lā. Das 2. Kompositionsglied der chinesischen Umschrift scheint eher kūsala als kauśalya wiederzugeben. Für Kau- hätte ja etwa 高 zur Verfügung gestanden. Das 1. Glied dürfte eher Prakrit uvāa, uvāya als upāya wiedergeben. Damit zusammen fällt die lautliche Umschrift von -p- in 須陀漚 = srotaāpanna, Han §§ 116, 127 = skt. §§ 138, 149. 須 K.Nr. 839: sṛu; K.TP, S. 117 b: sṛu; K.G.S. Nr. 133 a: ʔsṛu, sṛu. 陀 K. Nr. 1011: d ā; K.TP, S. 120 a: d'ā; K.G.S. unter Nr. 4 nicht gefunden. 漚 K., An.Dict., unter Nr. 841 nicht gefunden; K.TP, S. 112 a: yuān, j'ūn; K.G.S. Nr. 164 g: g'wān, yuān. Beim Vokale der ersten Silbe (u neben o) mag es sich um einen Lautersatz handeln. Recht schwierig ist der Anlaut der zweiten zu erklären. Im Prakrit wäre es zwar möglich, für skt. srotas auch soda zu unterstellen,<sup>21</sup> aber keine aspirierte dentale Media. Was mich auf das Prakrit als Quelle der chinesischen Umschrift schauen läßt, ist vor allem, daß -pan- mit yuān, j'ūn wiedergegeben wird. Ich glaube, das weise eher auf -āvanna, ābanna als auf āvanna hin. Findet sich doch unter den lautlichen Umschriften unseres Textes eben das Zei-

chen 漚, vān, vān auszudrücken, noch in (般)泥漚, (pari)nirvāṇa, Han § 118 : skt. § 140, Hans § 86 = skt. §104; in 祇漚, Jetavana, Einleitungsabschnitt in Han, ohne skt.Entsprechung. Von anderen im alten Chinesischen gleich anlautenden Wörtern umschreibt 衛, K. Nr. 1308: jī<sup>w</sup>hī (<g-), K.TP, S. 120 b: jī<sup>w</sup>hī, va in 舍衛 = Śrāvastī, Einleitungsabschnitt in Han, ohne Entsprechung im skt.; 或, K. Nr. 118: jī<sup>w</sup>ək (<g-), j'ək (<g'-); K.TP nicht gefunden, K.G.S. Nr. 929 a: gṛwək, jīwək; vak(a) in 者或 = Jīvaka, Han § 78 = skt. § 96. Ferner fällt hierunter 芸, K. Nr. 291: jīuən (<g-); K.TP nicht gefunden; K.G.S. Nr. 460 f: gṛwən, jīuən; in 薩芸若 = sarvajñatā, Han § 33 = skt. § 41. Schließlich sei noch hingewiesen auf 越, K. Nr. 1348: jī<sup>w</sup>ət (<g-); K.TP, S. 121 b: j'ət (-δ); K.G.S. Nr. 303 e: gṛwət, jīwət; in: 邊越羅 = cakravartā, Han §§ 37, 65 = skt. §§ 45, 82. Danach halte ich dafür, auch 漚怒拘舍羅 gehe auf eine Prakritform für upāyakaśālyā zurück. 舍 = śā = śa ließe sich aus der Māgadhī erklären.

6. 沙門 = śramaṇa, z.B. Han § 104 = skt. § 125 läßt sich, soviel ich sehe, nicht eindeutig auf eine altindische Form des Wortes zurückführen, umso weniger als schon der Anlaut der chinesischen lautlichen Umschrift schwer zu erklären ist. Karlgren gibt folgende Lautwerte an: für 沙 K. Nr. 846: ṣa (< s-); K.TP, S. 110 a: ṣ<sup>1</sup>a; K.G.S. Nr. 16 a: ʔsa, ṣa. 門 K. Nr. 609: muən; K.TP, S. 115 a: muən; K.G.S. Nr. 441 a: ʔmwən, muən. Wurde das erste Wort von dem Chinesen, welcher die Umschrift herstellte, noch mit anlautendem ṣ- gesprochen, dann wird man an Prakrit samāṣa denken. Wurde das erste Wort

mit anlautendem *ḡ-* ausgesprochen, dann wird die Lage der Dinge deshalb angespannt, weil im Prakrit dem skt. *ś-* nirgends ein *ḡ-* entspricht. So wie der Tatbestand sich gibt, wird der Indologe zunächst auf eine prakritische Form des Wortes als Quelle der Umschrift zuzukommen geneigt sein und unterstellen wollen, das erste chinesische Wort sei mit *s-* ausgesprochen worden. Lösen kann die Frage nur der Sinologe. Für *ś* wurde 舍 verwendet. Vgl. S. 85 dieser Einleitung, Nr. 5: upayakauśalya.

7. 架𑖑 = *kāśāya*, Han § 98 = skt. § 117, führt mit dem Anlaute der zweiten Silbe in die nämliche Ungewißheit. Für 架 sind angegeben die Lautwerte *ka* bei K. Nr. 342; *k<sup>i</sup>a* bei K.TP, S. 113 a: für 𑖑 *sa* (<*s-*>) bei K. Nr. 846; *s<sup>i</sup>a* bei K.TP, S. 110 a. In K.G.S. Nr. 15, 16 fehlen beide Wörter. So bleibt auch hier offen, ob die chinesische Umschrift *kāśāya* oder *kāśāya* entspreche.
8. 闍浮利 = Jambudvīpa, Han § 78 = skt. § 96, zieht die Aufmerksamkeit auf sich. Als Lautungen der chinesischen Wörter gibt Karlgren an: K. Nr. 247 für 闍 *ḷām* (<*g-*>); K. TP, S. 121 a: *ḷām*; K.G.S. Nr. 672 m: *\*dḷām*, *ḷām*; für 浮 K. Nr. 48: *bḷāu*; K.TP, S. 111 b: *b<sup>f</sup>ḷāu* (*vāu*); K.G.S. Nr. 1233 l: *b<sup>f</sup>ḷōg*, *b<sup>f</sup>ḷāu<sup>22</sup>*; für 利 K. Nr. 527: *lji*, K.TP, S. 114 b: *lji*, K.G.S. Nr. 519 a: *\*lḷād*, *lji*.<sup>23</sup> Jam- wiederzugeben, scheidet der archaische chinesische Anlaut *g-* oder *d-* aus. Der bestand in der Sprache dessen, dem die Umschrift zu danken ist, in der Han-Zeit nicht mehr. Das anlautende *j-* des Sanskrit kann im Prakrit durch *y-* ersetzt werden.<sup>24</sup> Nimmt

man dies auf, dann wird man als Gegenstück für die chinesische lautliche Umschrift eher auf *\*Yambudīva* als auf *Jambudvīpa* zukommen. Damit träte *lji* neben *dī*. Der archaische Anlaut von 浮 und 利 bestand für den Chinesen auch nicht mehr. Jedenfalls stehen sich *lji* und *dī* näher als *lji* und *dvī*. Ob die Chinesen *l* verwendeten, indische dentale Verschlusslaute in ihren lautlichen Umschriften wiederzugeben, vermag ich zunächst nicht zu sagen. Zerebrale Verschlusslaute wurden es aber damit. Ich verweise aus unserem Texte auf 毗羅, Han § 6 = skt. § 6, = skt. *pitaka*. Räumt man auch nur dies ein, so ist für unseren Fall die Lage deshalb nicht hoffnungslos, weil im Prakrit *t* über *d* und *d* in *l* übergehen *l* übergehen kann.<sup>25</sup> Dieser Lautwandel ist auch für *dī* belegt.<sup>26</sup> Daß die Handschriften dafür *l* schreiben, macht nichts aus. So mißlich es sei, eine bestimmte Prakrit-Sprache als Quelle herauszuschälen zu wollen, glaube ich, die Dinge lassen sich so vom Prakrit aus doch zusammenschließen. Dem Einwande, daß eine Form des Wortes wie *\*yambulīva*, *yambulīva* nicht nachzuweisen ist, kann ich wohl damit begegnen, daß von dem, was alles und wie es gesprochen wurde, nur ein ganz winziger Teil aufgezeichnet worden ist.

9. 禪 = *dhyāna*, Han : 117 = skt. § 139. Dafür werden als Lautwert angegeben in K. Nr. 968: *ḷiān* (<*d<sup>f</sup>-*>); in K.TP, S. 110a: *ḷiān* (<*d<sup>f</sup>x<sup>c</sup>-*>); in K.G.S. Nr. 147 b: *\*dḷiān*, *ḷiān*. Auf S. 15 seines Werkes *Grammata Serica* führt Karlgren zu dieser lautlichen Umschrift aus: "*d* > *dž*, and this again > voiced fricative *ž*, e.g. 禪 *\*dḷiān* *ḷiān*; the last stage of this change

took place fairly late, for in Buddhistic transcriptions 禪 stands for Sanskr. dhyāna. "Mich will es bedünken, als könne sich die Sachlage anders darstellen, sieht man sie durch die Brille des Indologen an. Ich deutete schon an, daß archaische Verschlusslaute im Anlaute chinesischer Wörter zu der Zeit, aus welcher die lautlichen Umschriften unseres Textes stammen, d.h. der nachchristlichen Han-Zeit, nicht mehr können sein gesprochen worden.<sup>27</sup> Warum sollte sich d- gerade in der lautlichen Umschrift von dhyāna erhalten haben? War die lautliche Zwischenstufe von d zu ġ im Chinesischen dġ oder dġz, dann mag es doch sein, daß der chinesischen phonetischen Wiedergabe prakritisches jhāna, nicht skt. dhyāna zugrunde liege. Es ist bekannt, daß die sanskritische Palatalreihe im Tibetischen mit ts-, dsa (ཅ, ཇ) umschrieben wird, nicht mit tibetischen Palatalen. Diese Aussprache indischer Palatale ist aber sicher älter als - sagen wir - das 8. Jahrhundert n.Chr., wohl beträchtlich. Mir scheint, da und da stehen dġ und dġ' doch recht nahe. So glaube ich, 禪 könne jhāna entsprechen und dies eher als dhyāna.

Dazu kommt, daß auch sonst in lautlichen Umschriften unseres Textes palatale Laute des Indischen im Chinesischen auf gleiche Art umschrieben werden. Ich verweise auf:

- a) 祇洹 = Jetavana, Han, Einleitungsabschnitt, ohne Entsprechung im Sanskrit und Tibetischen. 祇 lautete nach K. Nr. 879: g'jig (<-g), t'šig (<t' -g); K.TP, S.113 a: g'jig, t'šig; K.G.S. Nr. 867 i: \*g'ġġg, g'jig, loan for \*ġġg, tšig. Was hier den Auslaut angeht, so ist auf die

89

Aussprache des ohinesischen Wortes mit vokalischem Ausgan-ge zuzukommen. Die Anlaute g'- und t'- scheiden zugunsten von t'š- aus. Für 洹 stellen sich die Dinge so dar: K. Nr. 841, 842 nicht gefunden; K.TP, S. 112 a: ywān, j'wān; K.G.S. Nr. 164 g: \*g'wān, ywān. Auch hier kommt für die Sprache dessen, welcher das indische Wort umschrieb, der archaische Anlaut g'- nicht mehr in Frage.

- b) 者或 = Jivaka, Han § 78 = skt. § 96. Die Lautwerte sind für 者 nach K. Nr. 1187: t'šġa (<t'-); K.TP, S. 119 a: t'šġa; K.G.S. Nr. 45 a: \*t'šġa, tšġa; für 或 nach K. Nr. 118: j'wək (<g-), y'wək (<g'-); K.TP, S. 112 a: nicht gefunden; K.G.S. Nr. 929 s: \*gġwək, jġwək, g'wək, ywək. Auch hier sprach der umschreibende Chinese das Wort nicht mehr mit anlautendem t' bzw. g, g' aus.
- c) 辟支佛 = pratyekabuddha, Han § 15 = skt. § 13. An Lautwerten finden sich verzeichnet bei K. Nr. 723: p'iek, pġäk; K.TP, S. 116 b: nicht gefunden; K.G.S. Nr. 853 a: \*pġök, pġäk, loan for \*b'ġök, b'ġäk; für 支 K. Nr. 1212: t'šig (<t' -g); K.TP, S. 118 b: t'šig; K.G.S. Nr. 864 a: \*t'šġg, tšig; für 佛 K. Nr. 47: b'juət; K.TP, S. 111 b: b'juət (vuət) (-š); K.G.S. Nr. 500 l: \*b'iwət, b'juət. Auch hier wird der archaische Anlaut t' - kaum für die Umschrift zu unterstellen sein. Man fragt sich doch, ob nicht eher eine Wortform psccekabuddha - so lautet das Wort im Pāli - oder noch eine etwas weiter entwickelte Prakrit-Form wie paccēga, paccēya, paccē<sup>28</sup> vorauszusetzen sei. Schwierigkeiten bereitet der Auslaut -k des

90

ersten chinesischen Wortes. Die bestehen aber, scheint mir, erst recht, wenn skt. pratyeka- lautlich wiedergegeben wurde.

- d) 遮边越罗 = cakravarta, z.B. Han § 37 = skt. § 45, wo cakravartin steht. Karlgren gibt folgende Lautwerte für die chinesischen Wörter an: für 遮 K. Nr. 911: t'šia (<t' -g ?); K.TP, S. 119: t'šja; K.G.S. Nr. 804 d: t'šag, tšja; für 边 K. Nr. 342: ka; K.TP, S. 113 a: kjja; K.G.S. unter Nr. 15 nicht gefunden; für 越 K. Nr. 1348: j'wät (<g-); K.TP, S. 121 b: j'ät (-š); K.G.S. Nr. 303 e: t'g'wät, j'wät, for t'g'wät, yuät; für 罗 K. Nr. 569: lā; K.TP, S. 114 b: lā; K.G.S. Nr. 6 a: t'lā, lā. In dieser Umschrift fällt zunächst auf, wie 羅 gestellt ist.<sup>29)</sup> Der Ausdruck lautet auch Han §§ 68, 70 = skt. §§ 83, 86 so. Man erwartete, 羅 hinter 边 zu finden. Ich vermag das nicht aufzuhellen. Daß 遮 noch mit dem archaischen Anlaute t'- sei ausgesprochen worden, als die Umschrift hergestellt wurde, kommt mir doch zweifelhaft vor. So scheint es mir auch nach allem offen zu stehen, ob in der Umschrift von dhyāna 禪 mit anlautendem d' - anzusetzen sei. Ich muß es dem Sinologen zu entscheiden überlassen, ob man bei solcher Annahme nicht auch zeitlich zu angespannten Verhältnissen komme. Jedenfalls dürfte nicht in Frage kommen, bei der Umschrift von Jambudvīpa<sup>30</sup> zu unterstellen, daß in 閻 noch der archaische Anlaut g- oder d- sei lebendig gewesen. Er war abgefallen. Das in

dieser Umschrift erhaltene r = 羅 deutet auf die Sanskritform des Wortes hin.

Was den Ausgang der Lautungen althinesischer Wortformen auf Verschlußlaut angeht, so liegen die Dinge da anders als beim Anlaute. Er war in der chinesischen Sprache, aus der unsere Umschriften hergestellt wurden, noch erhalten. Schwierigkeiten ergeben sich da, soviel ich sehe, nur bei einer, nämlich 三昧 = samādhi, Han § 10 = skt. § 10. Dafür gibt Karlgren als Lautwerte an: für 三, K. Nr. 766: sām; K.TP, S. 117 b: sām; K.G.S. Nr. 648 a: t'səm, sām; für 昧: K. Nr. 1303: muāi; K.G.P, S. 115 a: muāi; K.G.S. Nr. 531 n: t'm'wəd, muāi. Steht der auslautende Nasal des ersten Wortes auch auf einem anderen Tapete, so sei, ihn verständlich werden zu lassen, doch die Bemerkung gestattet, daß dies Wort gewählt wurde, weil wohl keine Silbe sa zur Verfügung stand. Unbequem liegen die Dinge bei 昧 mit seinem archaischen Ausgange auf -d.<sup>31</sup> Sicher zu erklären vermag ich nicht, wie die Dinge liegen. Das hängt davon ab, wann im Chinesischen dies -d in der Aussprache abfiel. Von konsonantischer Bindung abgesehen, sprechen die Beispiele unseres Textes dafür, daß ein anlautender Verschlußlaut der folgenden indischen Silbe dann in den Auslaut der chinesischen lautlichen Umschrift übernommen wurde, wenn im Indischen darauf ein -a oder -ā folgte. Deshalb glaube ich, bei der Umschrift sei samādhi in sa-mā-dhi zerlegt worden. Trifft dies zu, dann käme für das chinesische Wort nur die Aussprache muāi in Betracht. Auf die Schwierigkeit, welche -k in der Umschrift vor pratyekabuddha oder paccekabuddha bietet, machte ich oben auf S. 90/91 bereits aufmerksam. Sonst

war auslautender Verschlusslaut in der Sprache des Chinesen, welcher die Umschriften unseres Werkes anfertigte, erhalten geblieben. Das zeigen die folgenden:

- a) 佛 = buddha, z.B. Han § 16 = skt. § 14. K. Nr. 47: b'just; K.TP, S. 111 b: b'just, vust (-s); K.G.S. Nr. 500 l: b'jwat, b'just.
- b) 優鉢 = utpala. Vgl. oben S. 84, Nr. 4, mit lautlicher Schwierigkeit.
- c) 劫 = kalpa. Vgl. oben S. 83, Nr. 1.
- d) 波羅蜜 = pāramitā, Han § 6 = skt. § 6. 波 K. Nr. 721: puā; K.TP, S. 117 a: puā; K.G.S. Nr. 25 l: pwā, puā; 羅 K. Nr. 569: lā; K.TP, S. 114 b: lā; K.G.S. Nr. 6a: lā, lā; 蜜 K. Nr. 617: mi t; K.TP, S. 115 a: mji t (-); K.G.S. Nr. 405 r: miet, miet.
- e) 者或 = Jīvaka. Vgl. oben S. 90 unter b).
- f) 菩薩 = bodhisattva, z.B. Einleitungsabschnitt. 菩 K. Nr. 756: b uo (-u); K.TP, S. 117 a: b uo; K.G.S. Nr. 999 nicht gefunden; 薩 K. Nr. 1167: sāt; K.TP, S. 117: sāt (-); K.G.S. Nr. 194 nicht gefunden.
- g) 辟支佛 = pratyekabuddha. Vgl. oben S. 90 unter c).
- h) 迦葉 = Kāśyapa, z.B. Han § 1 = skt. § 1. 迦 K. Nr. 342: ka; K.TP, S. 113 a: kjia; K.G.S., unter Nr. 15 nicht gefunden, 葉 K. Nr. 225: iĥp (d-); K.TP, S. 121 a: iĥp, śiĥp; K.G.S. Nr. 633 d: di p, iĥp.<sup>32</sup> In Frage kommt nur der Lautwert śiĥp.
- i) 遮迦越囉 = cakravarta. Vgl. oben S. 91 unter d).
- k) 釋 = Śakra, Han § 70, ohne Entsprechung skt. § 86. K. Nr.

202: śiĥk, śiĥk; K.TP, S. 110 b: śiĥk; K.G.S. Nr. 790 l:

\* śiĥk, śiĥk.

- i) 鉢 = pātra, Han § 92 = skt. § 111. K. Nr. 707: puāt; K.TP, S. 117 a: puāt (-s); K.G.S. Nr. 440: nicht gefunden.

Wie aus dieser Zusammenstellung ersichtlich ist, fielen anlautende alte Verschlusslaute eher ab als auslautende.

Anschließend daran möchte ich noch auf einige Umschriften eingehen, welche dem wiedergegebenen indischen Worte gegenüber ein lautlich etwas auffälliges -n enthalten.<sup>33</sup> Hierunter fallen aus unserem Texte:

- a) 般泥洹 = parinirvāṇa, z.B. Han § 118 = skt. § 140, wo aber das Verb parinirvā steht. 般 lautete nach K. Nr. 690: puān; nach K.TP, S. 116 b: puān; nach K.G.S. Nr. 182 a: \*b'wān, b'uān; \*pwān, puān; 泥 nach K. Nr. 659: niei; nach K. TP, S. 116a: niĥi; nach K.G.S. Nr. 563 d: \*niar,<sup>34</sup> niei; 洹 bei K. Nr. 841 nicht gefunden; K. TP, S. 112 a: yuān, j'ūn; K.G.S. Nr. 164 g: \*g'wān, yuān. Ich kann nicht aufklären, warum 般 in der Umschrift verwendet wurde. Wörter pa standen wohl zur Verfügung.
- b) 阿難那城 = Anāthapīṇḍika, Han Einleitungsabschnitt, ohne Entsprechung im Sanskrit. Die chinesischen Wörter wurden ausgesprochen 阿 K. Nr. 1: 'ā; K.TP, S. 110 a: 'ā; K.G.S. Nr. 1 m: + 'ā, 'ā; 難 K. Nr. 651: nān; K.TP, S. 115 b: nān; K.G.S. Nr. 152 d: \*nān, nān; 那 in Karlgrens Werken nicht gefunden; 城 K. Nr. 984: d'ci, (<d'c-); K.TP, S. 119: d'ci, t'šiq, tiĥi; K.G.S. Nr. 590 l: +d'jər, d'ci. Auch hier ist mir unklar, weshalb -nā- mit nān umschrieben wurde. Ander-

weit steht dafür 耶 .35

- c) 薩若 - sarvajña(tā), Han § 33 = skt. § 41. Nach Karlgren gebe ich als Lautwerte an für 薩 K. Nr. 1167: sāt; K.TP, S. 117 b; sāt (-s); K.G.S. unter Nr. 194 nicht gefunden; für 若 K. Nr. 291: j̄uən (<g-); K.TP, S. 121 nicht gefunden; K.G.S. Nr. 460 f: \*ḡjwən, j̄uən; für 若 K. Nr. 938: h̄k̄iak (<h-); K.TP, S. 112 b: h̄k̄iak, h̄k̄ia; K.G.S. Nr. 777 a: \*h̄iak, h̄k̄iak. Von diesen Aussprachen dürfte nur h̄k̄ia in Frage kommen. Hier stößt man sich daran, daß -va- mit j̄uən, einem Wort mit auslautendem -n umschrieben ist. Auch j̄h̄ ist auffällig wiedergegeben. Mich dünkt, j̄uən h̄k̄ia für -vajña- lasse sich daraus erklären, daß j̄h̄a d'ĥja ausgesprochen wurde, wobei d' ein palatalisiertes d, j unser deutsches Jot bezeichnen soll. In buddhistischen Dhāraṇīs wird die Wortfügung tad yathā auch mit tan-ni-ya umschrieben. So möchte ich vermuten, die indische Aussprache d'ĥja sei mit h̄k̄ia umschrieben worden.

Wie in dieser Umschrift das -t (-s) des ersten chinesischen Wortes bekundet, geht sie auf die Sanskritform des Wortes zurück. Solcher Umschriften finden sich in unserem Texte noch mehrere.

Ich verweise auf:

1. 薩若 = preta, Han § 106, Skt. § 128 ohne Entsprechung;
2. 切利 = trāystrimśa, Han § 33 = skt. § 41;
3. 迦葉 = Kāśyapa, z.B. Han § 1 = skt. § 1, k̄jia ś̄īp nach K.TP, S. 113 a, 121 a.
4. 遮迦越羅 = cakravarta, Han § 37 = skt. § 45 ||| 王 = cakravartin.<sup>36</sup>
5. 優婆塞 = upāsaka, Han § 128, skt. § 166 verloren. Tib.

95

ohne Entsprechung. Nicht zu erklären weiß ich 優婆夷 = upāsikā, ebenda.<sup>37</sup> Das abschließende 夷 = i verstehe ich nicht.

6. 袈裟 = kāśāya, Han § 92 = skt. § 111. Vgl. oben S. 87, Nr. 7.

Andere Umschriften lassen sich keiner indischen Einzelsprache suteilen.

1. 三昧 = samādhi, Han § 10 = skt. § 10.
2. 佛 = buddha, oft belegt.
3. 僧 = saṅgha, Han Einleitungsabschnitt, skt. ebenda.
4. 婆羅門 = brāhmaṇa, Han § 51, skt. § 66 verloren, tib. bram ze.
5. 巨 = koṭī, Han §§ 56, 65 = skt. §§ 71, 82.
6. 摩尼 = maṇi, Han § 69 = skt. § 85.
7. 摩訶 = mahā, Han § 1 = skt. § 1.
8. 波羅蜜 = pāramitā, Han § 6 = skt. § 6.
9. 泥洹 = nirvāṇa, Han § 86 = skt. § 104.
10. 泥犁 = niraya, Han § 96, skt. § 115 ohne Entsprechung.
11. 毗羅 = piṭaka, Han § 6 = skt. § 6.
12. 祇洹 = Jetavana, Han Einleitungsabschnitt, skt. ohne Entsprechung.
13. (阿)羅漢 = arhant, Han § 68 = skt. § 83; Han § 38, skt. § 46 ohne Entsprechung.
14. 者或 = Jīvaka, Han § 78 = skt. § 96.
15. 般泥洹 = parinirvāṇa, Han z.B. § 118, skt. § 140 parinirvā.
16. 菩薩 = bodhisattva, oft.
17. 釋 = Śakra, Han § 70, skt. § 86 ohne Entsprechung.

96

18. 鉢 = pātra, Han § 92 = skt. § 111.  
 19. 阿藍 = āraṃa, Han Einleitungsabschnitt, skt. ohne Entsprechung.  
 20. 阿難那城 = Anāthapīṇḍika, Han Einleitungsabschnitt, skt. ohne Entsprechung.  
 21. 須彌 = Sumeru, Han § 33 = skt. § 41.  
 22. 須菩提 = Subhūti, Han § 119 = skt. § 141.  
 23. 魔 = Māra, Han § 18 = skt. § 18.

Unter diesen Umschriften möchte ich deshalb noch einmal auf Nr. 22 zu sprechen kommen, weil die zwei letzten chinesischen Wörter nicht eindeutig auf ein indisches Wort hinweisen. Hier geben 菩 mit den Lautwerten K. Nr. 756: b'uo (< -u); K. TP, S. 117 a: b'uo; K.G.S. Nr. 999: nicht gefunden; 提 K. Nr. 890: d'iei; K.TP, S. 120 a: d'īi, tīi; K.G.S. Nr. 866 n: \*d'ieg, d'iei, loan for \*tieg, tīe zusammen -bhūti wieder. Beide Wörter entsprechen aber auch bodhi.<sup>38</sup>

Die eben unter Nr. 22 aufgereihten chinesischen lautliche Umschrift führt mich schließlich zur Frage, warum in solchen Wiedergaben indischer Wörter in unserem Texte für nichtaspirierte indische Verschlusslaute - Tenues sowohl wie Medien - im Chinesischen eine aspirierte Media stehe. Finden sich doch für

- k:g' in 巨 = g'j'uo, Japanisch kio, K. Nr. 482 = koṭī;  
 d:d' in 阿難那城 = d'i, K. Nr. 984 = Anāthapīṇḍika;  
 t:d' in 須菩提 = d'iei, Japanisch tei, K. Nr. 890 = Subhūti;<sup>39</sup>  
 p:b' in 辟荔 = b'īi, K.TP, S. 116 b = preta;  
 in 毗 = b'ji, K. Nr. 714, 毗羅 = piṣaka;

97

- b:b' in 佛 = b'juat, K. Nr. 47, Japanisch futsu, butsu =  
 = buddha;  
 in 婆 = b'uā, Japanisch ha (pa), ba, K. Nr. 753,  
 婆羅門 = brāhmaṇa;  
 in 梵 = b'i'um, Japanisch han (pan), bon, K. Nr. 18,  
 = bāmbha<sup>40</sup> = Brahman;  
 in 菩 = b'uo ( u), Japanisch bo, K. Nr. 756, 薩  
 = bodhisattva.<sup>41</sup>

Was auslautende Verechlußlaute anbetrifft, so finden sich:

- chin. -k für ind. -k in 若或 = j'iek, j'wək, K. Nr. 118,  
 = jīvaka;  
 in 釋 = śiek, K.TP, S. 110 b = Śakra;  
 für ind. ? in 辟 = p'iek, piäk, K. Nr. 723,  
 辟支佛 = Paccekabuddha = pratyekabuddha;<sup>42</sup>  
 chin. -t für ind. t in 婆羅蜜 = miät, K. Nr. 617,  
 = pāramitā;  
 in 菩薩 = sāt (-s), K.TP, S. 117 b,  
 = bodhisattva;  
 in 遮迦越羅 = j'iet, K. Nr. 1348,  
 j'iat, K.TP, S. 121 b = cakravartā<sup>43</sup>;  
 in 鉢 = puät, K. Nr. 707 = pātra;  
 für ind. d in 佛 = b'ju et, K. Nr. 47 = buddha;  
 für ind. r in 薩 = sāt, sās K.TP, S. 117 b,  
 薩芸若 = sarvajñatā;  
 für ind. l in 優鉢 = puät, K. Nr. 707,  
 = uppala = utpala<sup>44</sup>;  
 chin. -p für ind. p in 邊葉 = śiep, K.TP, S. 121 a.

98

Es wird zutreffen, daß der Chinese, welcher ein indisches Wort lautlich umschrieb, mangels eines deckenden Lautes in seiner Sprache dafür einen annähernden Ersatz einführen mußte. Ob dies jedoch alle Fälle löse, kommt mir noch nicht so ganz ausgemacht vor. Wenn beispielshalber d'iei das -ti von Subhūti wiedergibt, warum steht dann an dieser Stelle nicht ein Wort, das tiei ausgesprochen wurde. Vgl. dazu K. Nr. 984, 986. Setzt man voraus, daß Ersatzlaute in die Umschrift eingesetzt wurden, so bleibt doch auch für die Auslaute einiges unklar. Das gilt für die Umschrift von paccekabuddha = pratyekabuddha wie für die von utpala und in anderem Betrachte für die von cakravarta.

Seien damit hier alle obwaltenden Schwierigkeiten aufgeführt oder nicht, die lautlichen Verhältnisse zu klären muß dem Sinologen überlassen bleiben. Der Indologe ist auf seine Hilfe angewiesen. Ein Beistand von dieser Seite her wäre auch der nachfolgenden Verdeutschung des Textes ebenso zustatten gekommen wie der eines japanischen Fachmannes. Bin ich doch nicht der frohen Hoffnung, bei jeder Stelle den Nagel auf den Kopf getroffen zu haben.

#### Anmerkungen zur Einleitung

- 1) Vgl. Baron v. STAEL-HOLSTEIN, Einleitung zur Textausgabe des Kāśyapaparivarta, S. XXIV, Anm. 33.
- 2) Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 209 c.
- 3) Siehe Baron v. STAEL-HOLSTEIN, a.a.O., S. XXIII, Anm. 29.
- 4) Vgl. dazu die unter Anm. 1 angegebene Stelle.
- 5) Vgl. Han § 47: skt. §§ 61/62; Han § 88: skt. §§ 106/107.
- 6) Vgl. diese Einleitung S. 65.
- 7) Siehe diese Einleitung S. 66.
- 8) Es mag sein, daß mich meine Ausführungen in Widerstreit zu der Auffassung bringen, Werke seien gedächtnismäßig bewahrt und nur mündlich weitergegeben worden. Das nehme ich in Kauf. Die Frage braucht hier nicht aufs Tapet gebracht zu werden. Mich bedünkt nur, der springende Punkt sei dabei nicht in erster Linie, ob die Texte seien so oder so bewahrt und überliefert worden, als vielmehr die Grammatik des genialen Pāṇini. Es will mir nicht eingehen, daß dieser überragende Mann den Stoff zu seinem Werke aus mündlicher Überlieferung gedächtnismäßig bewahrter Texte habe ausziehen, im Gedächtnisse ordnen, die erreichte Ordnung dann noch gedächtnismäßig bewahren können. Das kommt mir unglaublich vor. Ich lasse mich aber gerne bekehren, sobald mir jemand vormacht, daß sich ein solches Meisterwerk auf diesem Wege herstellen läßt. Dann bin ich überzeugt, daß eine solche Leistung ohne schriftliche Aufzeichnungen zu vollenden ist. Soweit ich weiß, wird Pāṇini ins 5. Jahrhundert v. Chr. gesetzt. Dies zu entscheiden gehen mir die Mittel eb. Vorläufig bleiben mir



nur zwei Alternativen offen. Entweder schrieb Pāṇini, oder er lebte nicht im 5. Jahrhundert v. Chr. Doch eines steht fest, daß nämlich zu Aśokas Zeiten ziemlich viel muß eesin geschrieben worden. Dazu vgl. jetzt auch Norman, Notes on the Aśokan Rock Edicts, Indo-Iranian Journal, Band 10, S. 160 ff. Nach den Separatedikten von Dhauḷi, 1. Edikt, Sätze V.W., 2. Edikt, Sätze N.O. nach Hultzschs Ausgabe, und von Jaugada, 1. Edikt, Sätze W.X. und 2. Edikt, Sätze O.P.Q., dürften in den Verwaltungssitzen der Provinzen Archive bestanden haben. Das wird dann für die Reichshauptstadt vermutlich erst recht gelten. Auch wird Aśoka seine Inschriften wohl nicht deshalb haben anbringen lassen, damit sie dastanden, sondern aus der Hoffnung, daß sie gelesen würden, wie dies sonst mit behördlichen Anschlägen geschieht. Für die schriftkundigen Verwaltungsleute war dies zu tun nicht nötig. Dann müssen auch andere Menschen haben lesen und schreiben können. Es kommt aber noch etwas weiteres hinzu. Daß der Pāli-Kanon Texte in Māgadhi voraussetzt, steht heute außer Frage. Daß diese aus gedächtnismäßiger Bewahrung und mündlicher Weitergabe seien ins Pāli gewandt worden, dabei an bestimmten Stellen Māgadhismen seien fest erhalten geblieben, dies glaubhaft zu machen, bedarf noch des Beweises. Ich habe vor der Gedächtnisleistung des Pandit aus eigenem Erleben den größten Respekt - ob sie die von Operneängern und Schauspielern übersteige, welche ihr Repertoire beherrschen, von Operneängerinnen und Schauspielerinnen, Solovirtuosen unter den Kueikern, stehe dahin-, mich bedünkt nur, eine Grammatik wie die Pāṇinis, eine Übersetzung aus einer Sprache in eine andere aus gedächtnismäßig

101

überlieferten und mündlich weitergegebenen Texten herzustellen, stehe noch auf einem anderen Tapete als etwas auswendig zu lernen.

- 9) Diese beiden Wörter sind nach dem Tibetischen ergänzt.
- 10) Diese lautliche Umschrift fand ich weder in Chizen Akanumas Pāli-chinesischem Namenwörterbuche (赤沼智喜, 印度佛教固有名词辞典) noch in Mochizukis Bukkyō-daijiten. Von diesem Werke steht mir allerdings nur die 1. Auflage zu Gebote.
- 11) Nicht bei Mochizuki a.a.O. gefunden.
- 12) Bei Mochizuki a.a.O. S. 4258 a fand ich nur 點慧 = prajñā verzeichnet. Dieser Ausdruck begegnet in unserem Texte § 79 = skt. § 97 neben skt. jñāna. 點 allein begegnet Han § 53 neben tib. šes rab kyi dbaḥ po = prajñendriya (skt. verloren, § 69), man wird das Wort danach hier mit prajñā auf eine Stufe stellen dürfen. Han § 77 = skt. § 95 lesen wir 七覺意人法點是為藥 neben sapta bodhyangāni dharmasamūhajñānasya cikitsāḥ, wobei samūha = sammoha ist. Hier entspricht dem Worte jñāna. Zu 無點 Han § 47: skt. § 61/62 fehlt im Sanskrittexte eine Entsprechung. Han § 104 stoßen wir auf den Satz 自作明點不從他人持點明, wofür skt. § 125 bietet ātmadvīpaś ca bhavati ananyadvīpaḥ. Niemand wird so leicht darauf kommen, daß 明點 und 點 日月 dvīpa unterliegt. Sehr ausgeprägt werden jedenfalls die genannten chinesischen Wörter nicht gebraucht, skt. Begriffe wiederzugeben. Vom Chinesischen allein aus ist im Einzelfalle kaum sicher zu bestimmen, welcher sanskritische Begriff dahintersteckt.

102

- 13) Vgl. Baron v. STABL-HOLSTEIN, Einleitung zu seiner Textausgabe, S. XII und Anm. 10 zu § 85 meiner Verdeutschung des Han-Textes.
- 14) In Mochizukis Bukkyō-daijiten fand ich den Ausdruck nicht so verwendet. 意 = smṛti belegt Rahder, Glossary of the Daśabhūmika-sūtra.
- 15) Vgl. Nr. 6 dieser Beispiele.
- 16) Subhūti ist auch aus Pāli-Texten bekannt, siehe Malalasekera, Dictionary of Pāli Proper Names, Band 2, S. 1235. In dem unserem Han-Abschnitte entsprechenden § 141 fehlt diese Selbstbewertung.
- 17) Das mag angesichts des Sanskrittextes verschrieben sein für 32000.
- 18) Vgl. diese Einleitung S. 78
- 19) Siehe diese Einleitung S. 78
- 20) Vgl. KARLGRÉN, T'oung Pao 1919, S. 108/109.
- 21) PISCHEL, Grammatik der Prakrit-Sprachen, §§ 203, 204.
- 22) So geschrieben, an den betreffenden Stellen.
- 23) Vgl. zur Umschrift von Jambudvīpa auch Akanuma, Pāli-chinesisches Namenwörterbuch, S. 237 b. Für 利 kommen da auch 里 und 提 vor.
- 24) Die Indologen bezeichnen mit y unseren Jotlaut. Vgl. PISCHEL, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 236. PISCHEL beschränkt diesen Lautübergang auf die Māgadhī, soviel ich sehe.
- 25) PISCHEL, Grammatik der Prakrit-Sprachen, §§ 238, 240.
- 26) PISCHEL, ebenda § 240.

- 27) Vgl. S. 85 dieser Einleitung.
- 28) PISCHEL, Grammatik der Prakrit-Sprachen, §§ 202, 186.
- 29) Vgl. Mochizuki, Bukkyō-daijiten, S. 3826 a.
- 30) Siehe oben S. 87, Nr. 8.
- 31) Zur Aussprache vgl. Mochizuki, Bukkyō-daijiten, S. 1661 c.
- 32) Zur Aussprache vgl. Mochizuki, Bukkyō-daijiten, S. 4721 b.
- 33) Auf das überhüssige -m in 三昧 = samādhi wies ich schon auf S. 92 hin.
- 34) Zu diesem archaischen -r von 泥 verweise ich zurück auf das archaische -d von 味, oben S. 92. Siehe KARLGRÉN, Grammata Serica, S. 20.
- 35) Vgl. Chizen Akanuma, Pāli-chinesisches Namenwörterbuch, S. 32 b.
- 36) Vgl. oben S. 91 unter d).
- 37) Zur Aussprache und anderen Umschriften des Wortes siehe Mochizuki, Bukkyō-daijiten, S. 225 a.
- 38) Vgl. RAHDER, Glossary of the Daśabhūmika-Sūtra, S. 134.
- 39) Zu 須陀洹 = srotaāpanna vgl. oben S. 85.
- 40) Vgl. oben S. 84, Nr. 2.
- 41) Da 菩 auch bhū vertritt, darauf wies ich oben S. 97 hin.
- 42) Vgl. oben S. 90.
- 43) Vgl. oben S. 91 unter d).
- 44) Vgl. oben S. 84, Nr. 4.

## Übersetzung

A

Ale eich Buddha (einmal) im Reiche Śrāvastī, im Jetanava, dem Ārāma Anāthapiṇḍikas, aufhielt, war er zusammen mit einem Māha-bhikṣusaṅgha: 1250 Mann und 12000 Mann an Bodhisattva.

§ 1

Damals sprach Buddha zum Bhikṣu Mahākāśyapa:

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, mindert sich ihm die Weisheit (aus) der Lehre.

Welches sind die vier Dinge?

1. (Er) ehrt (die) Lehrtext(e) nicht, ehrt (den) Lehrer nicht.<sup>2</sup>
2. Gibt es unter den Leuten welche, die Lehrtext(e) hören möchten, macht (er) dem mittendrin ein Ende.<sup>3</sup>
3. Gibt es unter den Leuten welche, die nach tief(sinnig)en Lehrtexten suchen, knausert (er) gerne (damit und) ist nicht willens, (sie ihnen) zu geben.<sup>4</sup>
4. Selbst hochmütig verachtet (er) die anderen Leute.<sup>5</sup>

Das sind die vier.

§ 2

Eignen wiederum einem Bodhisattva vier Dinge, mehrt sich ihm die Weisheit (aus) der Lehre.<sup>1</sup>

Welches sind die vier?

1. (Er) achtet (die) Lehrtext(e) hoch und ehrt (den) Lehrer.<sup>2</sup>
2. Gibt es unter den Leuten welche, die kommen, Lehrtext(e) zu hören, macht (er) dem nicht mittendrin ein Ende.<sup>3</sup>
3. Gibt es unter den Leuten welche, die tief(sinnig)e Lehrtexte erlangen möchten, verbirgt (er ihnen die) nicht gerne.

105

4. (Er) verkündet den Menschen (die) Lehrtext(e) vollständig.<sup>4</sup>

Es gibt nichts, was (er dafür) von den Menschen fordere und erhoffe. Ewig ist (er) selbst energisch.<sup>5</sup> Ewig befolgt (er) den Wandel nach der Lehre. (Er) spricht nicht polterig.

Das sind die vier.

§ 3

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, verliert (er) in jeder Generation den Gedanken an die Erleuchtung des Bodhisattva.<sup>1</sup>

Welches sind die vier?

1. (Er) täuscht seinen Lehrer.<sup>2</sup>
2. (Er) steht an der Spitze der Klatschereien<sup>3</sup> anderer Leute. Haben die Leute nichts (über einen anderen) zu klatschen, schmähst (er) sie.<sup>4</sup>
3. (Er) richtet die Erleuchtung des Bodhisattva<sup>1</sup> zugrunde.<sup>5</sup>
4. (Er) beschimpft die, welche die Erleuchtung des Bodhisattva<sup>1</sup> ausführen.

Das sind die vier.

§ 4

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, ist er in jeder Generation, in welcher er geboren wird, der Erleuchtung des Bodhisattva eingedenk und vergißt (ihrer) nicht, bis er selbst (die) Buddha(schaft) erreicht.<sup>1</sup>

Wie heißen die vier Dinge?

1. (Er) täuscht seinen Lehrer nicht. Endete (er dadurch selbst) das Leben seines Körpers, täuschte (er doch) nicht durch doppelzüngige Schmeicheleien.<sup>2</sup>

106

2. Endete (er dadurch selbst) das Leben (seines) Körpers, machte (er) sich (doch) nicht durch eine doppelzüngige Beschreibung<sup>3</sup> über andere Leute lustig.<sup>4</sup>
  3. (Er) ist freundlicher Gesinnung gegen die Menschen und bleibt des Bösen der Menschen nicht eingedenk.<sup>5</sup>
  4. Erblickt (er) die Bodhisattva, ist es, wie wenn (er) Buddha sehe. Sogar die eben erst den Gedanken (an die Erleuchtung) aufkommen ließen,<sup>6</sup> machen (dabei) keinen Unterschied.<sup>7</sup>
- Das sind die vier.

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, ist der Weg in der Lehre abgebrochen. Für den Bodhisattva nimmt die Sonne ab.<sup>1</sup>

Wie heißen sind die vier?

1. Selbst hochmütig studiert (er) den Weg der Außenseiter.<sup>2</sup>
2. (Er) wünscht einzig selbst geehrt zu werden, wünscht nicht, andere Leute (Ehrungen) erlangen zu lassen.<sup>3</sup>
3. Dagegen haßt er selbst (die) Bodhisattva, zu alledem lästern (sie) sich selbst gegenseitig.<sup>4</sup>
4. Lehrtexte, welche die Menschen regelmäßig (und) ewig hören, werden fälschlich<sup>5</sup> nicht weitergegeben<sup>6</sup> und abbrechen lassen<sup>7, 8</sup>.

Das sind die vier.

#### § 6

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, erstrebt (er) den Weg der Lehrtexte<sup>1</sup>, bis (er) besitzt, was (er) sucht. (Er) macht damit nicht mitteninne Schluß.<sup>2</sup>

Wie heißen die vier Dinge?

1. (Er) sucht nur nach der Lehre der guten Lehrtexte: den Lehrtexten der sechs Pāramitā und des Bodhisattvapitaka und allen Kapiteln Buddhas.<sup>3</sup>
2. (Er) entschlägt sich zorniger<sup>4</sup> Gedanken: Verehrungsvoll kummert (er) sich um die Menschen der Welt in den zehn Himmelsgegenden, wie ein Sklave einen hohen Würdenträger<sup>5</sup> umsorgt.<sup>6</sup>
3. (Er) erfreut sich an den Lehrtexten, führt nicht den Weg der Außenseiter aus. Selbst nützt (er) sich, hält sich selbst in Hut. (Er) spricht nicht über das Böse der Menschen und ruiniert die Menschen (nicht) durch Verleumdungen.<sup>7</sup>
4. (Bei) Lehrtexten, welche (er selbst) nicht hörte, setzt (er) der Erkenntnis Buddhas keine Grenze. Je nachdem welcher Lehrtexte sich einer freut, werden von jedem (einzelnen) die selbst gehörten angenommen.<sup>8</sup>

Das sind die vier.

#### § 7

Für einen Bodhisattva gibt es vier Dinge, (von denen) sich weitweg absetzen muß, (wessen) Gedanken nicht verdreht sind.<sup>1</sup> Wie heißen sind die vier?

1. (Er) bezweifelt die Lehre Buddhas.<sup>2</sup>
2. (Er) ist selbst hochmütig, zornig<sup>3</sup>, verbohrt<sup>4</sup>. Dadurch überhebt (er) sich<sup>5</sup> über die Menschen.<sup>6</sup>
3. (Er) ist gierig, eifersüchtig, täuscht<sup>7</sup> durch Schmeicheleien.<sup>8</sup>
4. (Er) spricht von Unzulänglichkeiten des Bodhisattva.<sup>9</sup>

Das sind die vier.

§ 8

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, erreicht er auf geradem Wege die Wahrheit.<sup>1</sup>

Wie heißen sind die vier?

1. Hat (er) selbst Fehler<sup>2</sup>, verbirgt (er sie) nicht. (Er) bereut (sie) selbst und wünscht seine Vergehen abzustoßen.<sup>3</sup>
2. Verlöre (er durch seine) Wahrhaftigkeit (sein) Leben, verlöre (er sein) Reich, verlöre (er sein) Vermögen, (er) ist nicht doppelsüchtig.<sup>4</sup>
3. Gesetzt es gibt Mißgeschicke, Lügen kommen auf, es widerfährt (ihm, daß er) beschimpft, vielmals verächtlich behandelt wird, geschlagen, ins Gefängnis geschlossen gehalten, gesetzt es gibt das, dann muß (er) selbst (das als) Übel (aus) früheren Generationen bereuen, welche (er) verursachte.<sup>5</sup>
4. (Er) ist ohne Haß, ohne Zorn, selbst gläubig.<sup>6</sup>

Das sind die vier.

§ 9

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, ist er schwer zu bezähmen.<sup>1</sup>

Wie heißen die vier Dinge?

1. (Er) studiert die Lehrtexte nach eigenem Gutdünken, befolgt nicht die Lehre des Lehrers.<sup>2</sup>
2. Die Belehrung, welche (er) empfängt, wird nicht ins Werk gesetzt. Gegen (seinen) Lehrer hat er keinen liebevollen kindlichen Gehorsam.<sup>3</sup>
3. (Er) nimmt die Worte an, welche der Sangha der Bhikṣu glaubt, gibt (sie aber) anderen Leuten verfälscht (weiter).<sup>4</sup>

109

4. (Er) achtet die vollendeten<sup>5</sup> Bodhisattva nicht.<sup>6</sup>

Das sind die vier.

§ 10

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, ist (er) leicht zu bezähmen.<sup>1</sup>

Wie heißen sind die vier?

1. Die Lehre<sup>2</sup> der Lehrtexte, welche (er) hört, (deren) Belehrung befolgt er und übertritt (sie) nicht. Was das angeht: welche (er) hört, (so) hört (er) sie nur, die Lehre<sup>2</sup> aufzunehmen, (ihren) Schmuck nimmt (er) nicht auf.<sup>3</sup>
2. (Er) muß den Lehrer hochachten, (er) ist ohne Schmeichelei.<sup>4</sup>
3. (Beim) Essen weiß (er, wann es) genug (ist). (Er) hält die Sittengebote<sup>5</sup> (und den) Samādhi wie die Lehre.<sup>6</sup>
4. Sieht (er) vollendete Bodhisattva, hält (er) an guten Gedanken fest. (Er) wendet (ihnen seine) Gedanken zu. Mit Worten und Taten<sup>7</sup> ist es ebenso. Auch wünscht (er, ihre) Vorzüge zu erreichen.<sup>8</sup>

Das sind die vier.

§ 11

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, zieht (ihm das) seine Übertretungen zu.<sup>1</sup>

Wie heißen die vier Dinge?

1. Mit denen er gegenseitig nicht gründlich vertraut ist, (an die) darf (er) nicht fälschlich glauben.<sup>2</sup>
2. Buddha hat eine tief(sinnige) Lehre, (er) darf die Leute (darüber) nicht falsch belehren. Das ist eine große Übertretung.

110

3. Gibt es unter den Menschen (welche), die sich des Weges des Bodhisattva<sup>4</sup> freuen, die Menschen hingegen den Weg des Arhat zu lehren, das ist eine große Übertretung.<sup>5</sup>
4. (Bei) Spenden im Saṃgha der Bhikṣu der Gedanke, nicht gleichmäßig zu geben, das ist eine große Übertretung.<sup>6</sup>

Das sind die vier.

#### § 12

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, erlangt (er) den Weg des Bodhisattva.<sup>1</sup>

Wie heißen die vier Dinge?

1. Gleiche Gesinnung gegen die Menschen der zehn Weltgegenden.<sup>2</sup>
2. (Bei) Spenden gleiche Gesinnung gegen die Menschen der Zehn Weltgegenden.<sup>3</sup>
3. (Bei dem,) was (einer) tut, gleicher Gesinnung gegen die Menschen der zehn Weltgegenden zu sein.<sup>4</sup>
4. (Dabei) die Lehrtexte zu verkünden, gleiche(r) Gesinnung gegen die Menschen der zehn Himmelsgegenden (zu sein).<sup>5</sup>

Das sind die vier.

#### § 13

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, maß er sich an sich zu rühmen, ein Bodhisattva zu sein.<sup>1</sup>

Wie heißen die vier Dinge?

1. (Er) bedient sich der Lehrtexte, seinen Lebensbedarf zu erlangen.<sup>2</sup>
2. (Er) wünscht nur Ruhm, erstrebt nicht die Erleuchtung Buddhas.<sup>3</sup>
3. (Er) wünscht nur sein eigenes Glück, der leidenden Menschen

111

ist (er) nicht eingedenk.<sup>4</sup>

4. (Er) spricht nur mit dem Munde viel, wünscht (aber) nicht, die übrigen Menschen (über den Ozean des Leides) hinüberzusetzen.<sup>5</sup>

Das sind die vier.

#### § 14

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, vollendet (er) dessen Vorzüge.<sup>1</sup>

Wie heißen die vier Dinge?

1. (Er) glaubt an die Leerheit.<sup>2</sup>
2. Was (er) Übles tat, glaubt (er) bereuen zu müssen.
3. (In seinem) Herzen<sup>3</sup> ist (er dessen) eingedenk, (daß die) 10000 Dinge nicht selbsthaft sind.<sup>4</sup>
4. (Er hegt) das allergrößte Mitleid mit den Menschen der zehn Weltgegenden.<sup>5</sup>

Das sind die vier.

#### § 15

Für einen Bodhisattva gibt es vier üble Bekannte.<sup>1</sup>

Wie geheißen sind die vier?

1. (Der die) Menschen lehrt, den Weg des Arhat auszuführen. (Er) zerstört den Geist.<sup>2</sup>
2. (Der die) Menschen lehrt, den Weg des Pratyekabuddha auszuführen. (Er) hält sich selbst in Hut, wirkt (aber) nichts.<sup>3</sup>
3. (Der) sich freut, die Menschen zu lehren, den Weg der Belehrung auszuführen.<sup>4</sup>
4. (Der) nicht willens ist, die Menschen zu belehren, suchen die Menschen (einen) zu haben, der die Lehrtexte studiert, (und

112

der) Wertgegenstände annimmt, (ihn) zu ködern, (ihnen) beizustehen.<sup>5</sup>

Das sind die vier.

§ 116

Für einen Bodhisattva gibt es vier gute Bekannte.<sup>1</sup>

Welches sind die vier?

1. Der Mensch, welchen er bittend angeht und nicht gegen (ihn<sup>2</sup>) ist.<sup>3</sup> Er ist die Ursache, den Weg des Buddha zu vollenden.<sup>3</sup>
2. Der Lehrer der Lehrtexte ist für ihn ein guter Bekannter, weil (er) wohl unterrichtet<sup>4</sup> in den Lehrtexten ist.<sup>5</sup>
3. (Der) den Menschen zur Freude (daran) anregt, den Gedanken aufkommen zu lassen<sup>6</sup>, (die) Buddha(schaft) zu erstreben. (Der) vollendet (seine) Vorzüge.<sup>7</sup>
4. Die Buddha<sup>8</sup>, die Götter unter den Göttern<sup>9</sup>, sind (für ihn) gute Bekannte, weil (sie) vollendet sind an allen Lehren Buddhas.<sup>10</sup>

Das sind die vier.

§ 17

Für einen Bodhisattva gibt es vier Schätze.<sup>1</sup>

Wie heißen sind die vier?

1. Nachdem (er) Buddha erblickte, verehrt (er) ihn ganz und gar. (Er) hat keinen zweiten Gedanken.<sup>2</sup>
2. Die Lehre von den sechs Pāramitā wird ganz und gar gehört.<sup>3</sup>
3. Ewig ist (er) lauterem Herzens dem Lehrer zugewandt.<sup>4</sup>
4. (Er) tut den Liebeswünschen<sup>5</sup> Einhalt und hält sich ewig an einsamem Orte<sup>6</sup> auf.<sup>7</sup>

113

§ 18

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, kommt er über die Welt Māras hinaus.<sup>1</sup>

Wie heißen sind die vier?

1. (Er) gibt den Gedanken des Bodhisattva nicht auf.<sup>2</sup>
2. (Er) hat keinen Gedanken des Zornes<sup>3</sup> gegen die Menschen der zehn Weltgegenden (so) groß wie ein Haar.<sup>4</sup>
3. (Er) studiert ganz und gar<sup>5</sup> die übrigen Wege der Außenseiter.<sup>6</sup>
4. (Er) achtet alle Bodhisattva hoch.<sup>7</sup>

Das sind die vier.

§ 19

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, können die erlangten Vorzüge hinwiederum nicht berechnet werden.<sup>1</sup>

Wie heißen sind die vier?

1. (Er) bewahrt die Lehre und gibt (sie) an die Menschen weiter, hofft (aber) und wünscht nicht, etwas dafür zu bekommen.<sup>2</sup>
2. Gibt es unter den Menschen (welche), die die Sittengebote brechen, muß (er) sie bemitleiden.<sup>3</sup>
3. Vielfach belehrt (er) die Menschen, den Weg des Bodhisattva auszuführen.<sup>4</sup>
4. Gibt es gemeine Menschen, die kommen, den Bodhisattva zu verunglimpfen und beleidigen, muß er das allesamt erdulden.<sup>5</sup>

Das sind die vier.

§ 20

Buddha sprach zu Kāśyapa: Nicht vermittels des Wortes wird (einer) als Bodhisattva bezeichnet.<sup>1</sup> Nach dem Wandel in der Lehre<sup>2</sup>,

114

danach, ob die Lehraufstellungen ins Werk gesetzt werden<sup>3</sup>, aus dem Grunde bezeichnet (man) einen Bodhisattva als Bodhisattva.

Insgesamt gibt es 32 Dinge.

Wie heißen die 32 Dinge?<sup>4</sup>

1. Heilsamer<sup>5</sup>, freundlicher<sup>6</sup> Gedanken gegen die Menschen selbst eingedenk zu sein.
2. (Bei) Bedenken über (eine) Erkenntnis sich nicht für befugt erachten zu verwerfen.<sup>7</sup>
3. Nicht nach eigenem Gutdünken erhaben zu sein.<sup>8</sup>
4. Sich selbst in Schwach halten (und darin) feststehen und nicht wanken.<sup>9</sup>
5. Den Vertrauten vergelten, was (sie) geben, und zwar bis zum Parinirvāna.<sup>10</sup>

§ 21

6. Gleiche Gesinnung gegen gute Bekannte und Üble Bekannte, ohne daß es einen Unterschied gebe.<sup>1</sup>
7. (Dabei) was (man) tut, nicht träge sein.<sup>2</sup>
8. Ewig verbindlich<sup>3</sup> sein gegen die Menschen der zehn Weltgegenden.<sup>4</sup>
9. Nicht mittsinne abbrechen die gleiche Gesinnung<sup>5</sup> (gegen alle).<sup>6</sup>
10. Ganz und gar überall hinreichend<sup>7</sup> freundliche<sup>8</sup> Gedanken nicht aufhören lassen.<sup>9</sup>
11. Die Lehre aller Lehrtexte zu finden suchen und sie nicht vergessen.<sup>10</sup>

115

12. In der Lehre der Lehrtexte gibt es keine Zeit der Skittigung.<sup>11</sup>

13. Was (man) an Üblem<sup>12</sup> hat, nicht verbergen. Alles wir bekannt.<sup>13</sup>

14. Haben andere Menschen Unzulänglichkeiten, derer Verfehlungen nicht im Gedächtnisse festhalten.<sup>14</sup>

15. Allen glückhaften Verdiensten ganz und gar hingegeben sein.<sup>15</sup>

16. (Die) zu finden suchen, welchen er spendet.<sup>16</sup>

17. Nur den Gedanken aufkommen lassen, Buddha zu finden zu suchen.<sup>17</sup>

18. (Da ihn) nicht jedweder zu finden sucht, (darin) den Anlaß finden, den Gedanken entstehen zu lassen.<sup>18</sup>

19. Gegenüber den Menschen der zehn Weltgegenden kommt es nicht dazu, daß es welche gibt, die er haßt.<sup>19</sup>

§ 22

20. Ohne das Dhyāna gedanklicher Vorstellung(en)<sup>1</sup> sein, nicht dahin hinein wollen.<sup>2 3</sup>

21. Durch Upāyakaśalya die Weisheit behüten.<sup>4</sup>

22. Das mannigfaltige<sup>5</sup> Spenden der vier Dinge.<sup>6</sup>

23. Sich nicht an äußeren Dingen freuen.<sup>7</sup>

24. Sich nicht am kleinen Wege freuen.<sup>8</sup>

25. Freude der Gedanken am großen Wege.<sup>9</sup>

26. Sich von bösen Bekannten fernhalten.<sup>10</sup>

27. Vertraut sein mit guten Bekannten.<sup>11</sup>

116



28. Sich mit den fünf Übernatürlichen Fähigkeiten des Erkennens selbst ergötzen.<sup>12</sup>
29. Gerade wie der Mond zur Zeit, da (er) erst entsteht, allmählich zunimmt, so (geschieht es) allmählich auch bei der Weisheit.<sup>13</sup>
30. Nicht in die falsche Lehre fallen.
31. Unterschiedslosigkeit (bei dem,) was (man) spricht.<sup>14</sup>
32. (Bei dem) was (man) spricht, wird die Wahrheit hochgeschätzt.<sup>15</sup>

§ 23

Buddha sprach: So, Kāśyapa, sind die 32 Dinge. Aus dem Grunde ist (eines) Namen Bodhisattva.

§ 24

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es ist gerade wie mit der Erde, (wo) jedweder Mensch von dem abhängt, was (er) sät (und) diese Erde den Menschen auch nicht im Stiche läßt.<sup>1</sup> So fördert (der) Bodhisattva, (der den) Gedanken (an die Erleuchtung) hat aufkommen lassen, die Menschen der zehn Weltgegenden bis (er die) Buddha(schaft) vollendet, und es kommt dazu, daß es keinen gibt, den (er) im Stiche läßt.<sup>2</sup>

§ 25

Gerade wie die Wärme des Frühlings und Sommers zur vollen Reife bringt, was (man) säte, so bringt die Weisheit des Bodhisattva die Vorzüge der Menschen der zehn Weltgegenden zur vollen Reife.<sup>1</sup>

§ 26

Es ist gerade wie mit dem Wasser. Von wegen des Wassers gedeihen die hundert Getreide, Gräser und Bäume allesamt üppig. So (verhält es sich auch mit dem) Bodhisattva. Läßt (er) den Gedanken (an die Erleuchtung) aufkommen, entstehen daraus die Lehren der Lehrtexte allesamt.<sup>1</sup>

§ 27

Gerade wie der Wind alle Buddhagefilde insgesamt vollendet, so vollendet (der) Bodhisattva (durch) Upāyakaśalya alle Lehrtexte Buddhas insgesamt.<sup>1</sup>

§ 28

Gerade wie es für die Sonne nichts gibt, was sie nicht erhellt, alle Leute<sup>1</sup> in der Welt ihr Licht sehen, so strahlt der Bodhisattva (durch) den Lichtglanz seiner Weisheit den Menschen der zehn Weltgegenden das Licht des Weges<sup>2</sup> der Lehrtexte aus.<sup>3</sup>

§ 29

Gerade wie der Mond zur Zeit, da er erst entsteht, täglich zunimmt, so vervollständigt (der) Bodhisattva (durch seine) Energie<sup>1</sup> (seine) Vorzüge.<sup>2</sup>

§ 30

Gerade wie der Löwe allein geht, allein marschiert, ohne sich vor irgend etwas zu fürchten, so geht (der) Bodhisattva, in den Panzer der Sittengebote<sup>1</sup> (und seiner) Vorzüge gekleidet, allein, marschiert allein, ohne sich vor irgend etwas zu fürchten.<sup>2</sup>

§ 31

Gerade wie Gräser und Bäume, obschon sie oben keine Verzweigung

haben, (jedoch) unten die Wurzeln, daher wieder entstehen, es sieht (der) Bodhisattva (durch sein) äußerst großes Mitleid die Welt unaufhörlich (wieder), obgleich (er) von den drei Orten<sup>1</sup> abgesondert<sup>2</sup> ist.<sup>3</sup>

§ 32

Gerade wie die (nach den) vier (Himmelsrichtungen gehenden) Strömungen der 10000 Flüsse sich alle dem Meere zuwenden und sich (dort) zu einem Geschmacke vereinigen, so (verhält es sich auch mit dem) Bodhisattva. An so viele Verfahren<sup>1</sup> (er) eich (auch) hält, sie schließen sich zu (seinen) Vorzügen<sup>2</sup> zusammen. (Daran) hält (er) eich, um den einzigen Charakter<sup>3</sup> seines Gelöbnisses<sup>4</sup> zu vollenden: in die Sarvajñā [tā] einzutreten.<sup>5</sup>

§ 33

Gerade wie die Trāyastriṅśa des Sumeru-Berges auf ihm ihre Bleibe haben, so vollenden (die) Bodhisattva (die) Sarvajñā [tā] (dadurch, daß sie den) Gedanken (an die Erleuchtung) aufkommen lassen.<sup>1</sup>

§ 34

Gerade wie der Schatten der Bäume ganz sicher (wie der) Regen (auf die Erde) fällt<sup>1</sup>, so steht es auch mit dem Bodhisattva. Sich an das allergrößte Mitleid haltend läßt (er) den Regen des Weges<sup>2</sup> der Lehrtexte fallen.<sup>3</sup>

§ 35

Gerade wie die Könige der Reiche (ihnen) zur Seite stehende Minister nehmen, gemeinsam (mit ihnen) zu regieren, so führt der Bodhisattva, was er tut, wie Buddha aus, (indem er) gute

Upāyakaṣālyā zur Leitschnur nimmt.<sup>1</sup>

§ 36

Gerade wie wenn (man) bei klarem Himmel Regen zu erlangen wünscht, (man ihn) nicht erlangen kann, so (steht es auch mit dem) Bodhisattva. Studierte (er) den Weg der Lehrtexte nicht, weiß (man) von vornherein, (daß er) kein hervorragender Weiser ist.<sup>1</sup>

§ 37

Gerade wie dort, wo (der) König Cakravartin residiert, von selbst hernach<sup>1</sup> (seine) sieben Kleinode von selbst kommend<sup>2</sup> entstehen, so läßt (der) Bodhisattva, ließ (er nur) erst den Gedanken an die Sarvajñā [tā] entstehen, in der Folge von selbst die 37 für die Erleuchtung wesentlichen Dinge hervor.<sup>3</sup>

§ 38

Es ist gerade, wie wenn (man) eine Mani-Perle<sup>1</sup> noch vorfichtet, deren Preis (dann dadurch) auf das Doppelte steigt (und) viel (ist), was (sie) nützt.<sup>2,3</sup> Vollendet ein Lehrer einen einzigen Menschen, den Weg des Bodhisattva auszuführen, fußen alle Arhats und Pratyekabuddha allesamt (auf ihm), um zu erreichen, (über den Ozean des Leides) Überzusetzen.<sup>4</sup>

§ 39

Es ist gerade wie mit Gift. Befindet (es) sich in der Hand des Menschen, schädigt (es) den Menschen nicht.<sup>1</sup> Hält (er) an der Weisheit<sup>2</sup> fest, tritt der Bodhisattva nicht in die schlimmen Wege<sup>3</sup> ein, obgleich (er) sich in Liebeswünschen<sup>4</sup> befindet.<sup>5</sup>

§ 40

Gerade wie die in den Kreisstädten vielfach aufgehäuften Düngerrufen Nutzen für die Reisfelder und Gemüsegärten haben, (so) nützt der Bodhisattva, obschon (er) sich in Liebeswünschen befindet, (denen) oben im Himmel und auf der Erde.<sup>1</sup>

§ 41

Buddha sprach zu Kāśyapa: Wenn da ein Bodhisattva ist, welcher den I-ji-lo-Lehrtext<sup>1</sup> des überaus großen Juwelenhaufens studieren will, muß er energiegelich<sup>2</sup> sein entsprechend den Grundlehren<sup>3</sup> dieses Lehrtextes.<sup>4</sup>

Welches sind die Grundlehren?

Die Erkenntnis<sup>5</sup>, (daß) es keine Gegebenheiten<sup>6</sup> gibt, kein Ich<sup>7</sup> gibt, kein (Seelen)männchen<sup>8</sup> gibt, kein Lebensprinzip<sup>9</sup> gibt, keine Ewigkeit<sup>10</sup> gibt, keine Gestalt<sup>11</sup> gibt, keinen Schmerzreiz<sup>12</sup> gibt, keine gedanklichen Vorstellungen<sup>13</sup> gibt, kein Geborenwerden und Sterben<sup>14</sup> gibt, das ist die Grundwurzel<sup>15</sup> der Lehre.<sup>16</sup>

§ 42

Ewig ist ein Extrem, Nichtewig ist ein Extrem.<sup>1</sup> Ewig und Nichtewig, (was) im Verhältnis (dazu) zwischen ihnen sich befindet, (ist das) Gestaltlose<sup>2</sup>, Unsichtbare<sup>3</sup>, Unerkennbare<sup>4</sup>. Aus dem Grunde (ist das<sup>5</sup> die) Wurzel<sup>6</sup> des Scharfsinnes (in) der Erkenntnis<sup>7</sup> der Mitte.<sup>8</sup>

§ 43

Gerade wie die große Erde ein Bereich<sup>1</sup> ist, ist noch ein Bereich Buddhas. Zwischen den Grenzen beider Bereiche ist das Gestaltlose, Unsichtbare, Unerkennbare<sup>2</sup>, Ichlose<sup>3</sup>, Bewußtseinslose<sup>4</sup>, das nichts hat, wo (es) eintritt, nichts hat, was (man) be-

nennt. Das ist die Wurzel<sup>6</sup> des Scharfsinnes (in) der Erkenntnis<sup>7,8</sup>

§ 44

(Der) Gedanke ist ein Extrem, ohne Gedanken sein ist ein Extrem.<sup>1</sup> Wenn es keinen Gedanken gibt, kein Erkennen gibt, kein Ich gibt, kein Bewußtsein gibt<sup>2</sup>, das ist die Wurzel<sup>3</sup> des Mittendazwischen.<sup>4</sup>

§ 45

Alle Lehren der Lehrtexte (der) Buddha<sup>1</sup> sind gleich, (sie) sind ohne Unterschied. Heilsames und nicht Heilsames<sup>2</sup>, innere Dinge und äußere Dinge, Weltliches und Nichtweltliches<sup>3</sup>, (über den Ozean des Leides) Hinüberführendes und nicht Hinüberführendes, das Wünschen<sup>4</sup> der Erlösung und das nicht Wünschen der Erlösung, Nirvāṇa usw. sind ohne Unterschied.<sup>5</sup>

§ 46

Sein ist ein Extrem<sup>1</sup>, Nichtsein ist ein Extrem.<sup>2</sup> Sein und Nichtsein, (was) im Verhältnisse (dazu) sich zwischen ihnen befindet, das ist die Wurzel<sup>3</sup>, die Mitte erkennend scharf zu sehen.<sup>4</sup>

§ 47

Buddha sprach zu Kāśyapa: Ich verkündete euch die Lehre: Leid (und) Torheit<sup>1</sup>, welche der Körper von der Geburt an bis zum Tode hervorbringt, sind ein Extrem<sup>2</sup>. Ein Extrem ist der Scharfsinn<sup>3</sup>. Ohne Torheit (zu) sein (und) ohne Scharfsinn (zu) sein, (was) im Verhältnis (dazu) sich zwischen ihnen befindet, das ist die Wurzel<sup>4</sup> dessen, die Mitte<sup>5</sup> erkennend scharf zu sehen.<sup>6</sup>

§ 48

Buddha sprach zu Kāśyapa: Die Leerheit schafft die Gegebenheit-

ten<sup>1</sup> nicht, die Gegebenheiten sind ihrer Natur nach<sup>2</sup> ohne<sup>3</sup> Leerheit.<sup>4</sup>

Die Merkmalslosigkeit schafft die Gegebenheiten nicht, die Gegebenheiten sind ihrer Natur nach merkmalslos.<sup>5</sup>

Die Wunschlosigkeit schafft die Gegebenheiten nicht, die Gegebenheiten sind ihrer Natur nach wunschlos.<sup>6</sup>

Todlosigkeit (und) Geburt(slosigkeit)<sup>7</sup> schafft die Gegebenheiten nicht, die Gegebenheiten sind ihrer Natur nach ohne Tod (und) Geburt.<sup>8</sup>

Sterben und Geburt<sup>9</sup> sind ohne Entstehen<sup>10</sup>, ohne Vernichtung<sup>11</sup>, ohne Ort<sup>12</sup>.

Die Erscheinungslosigkeit<sup>13</sup> schafft nicht die Gegebenheiten, die Gegebenheiten sind ihrer Natur nach erscheinungslos.<sup>14</sup>

(Sie) müssen den Gegebenheiten ihrer Natur nach entsprechen.

Das ist dann die Mitte, die Gegebenheiten ihrer Natur nach zu erschauen.<sup>15</sup>

#### § 49

Nicht infolge von Differenzierung entscheidet (man, daß der) Körper leer (ist). Die Aufgabe der Leerheit (ist) die Leerheit.<sup>1</sup>

Die Leerheit der Mitte (ist) ihrer Natur nach selbst leer<sup>2</sup>, Leerheit (dessen, was) gerade eben kommen wird<sup>3</sup>, Leerheit des Gegenwärtigen<sup>4</sup>.

Buddha sprach zu Kāśyapa: Besser hängt (ein) Mensch der Torheit<sup>5</sup> an, so groß wie der Sumeru-Berg. Ach, es reichen die Worte nicht dafür aus, den Fehler<sup>6</sup> zu haben. Ist da ein Mensch, (der) der Leerheit anhängt und sagt, die Leerheit gibt es (als reales Objekt)<sup>7</sup>, dessen Fehler ist allzu groß. Wenn es einen gibt, der an der Torheit festhängt, erlangt (der) die Erlösung, erkennt (er)

123

die Leerheit. Wer an der Leerheit festhängt, erlangt die Erlösung nicht.<sup>8</sup>

#### § 50

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es ist gerade, wie wenn ein Mensch krank ist, er sich einen ausgezeichneten Arzt nimmt, (und der ihm) eine Arznei gibt, die Arznei (aber), in seine Eingeweide eingedrungen, nicht abgeht. Was meinst du (dazu), Kāśyapa? Kann der Mensch über (seine) Krankheit hinwegkommen?

(Darauf) antwortete Kāśyapa: Das ist sehr schwierig.<sup>2</sup>

Sprach Buddha: Die übrigen Außenseiter<sup>3</sup>, erkennen sie die Leerheit, erlangen die Erlösung. (Wer) an der Leerheit festhängt, erlangt die Erlösung nicht.<sup>3</sup>

#### § 51

Es ist gerade, wie wenn ein Mensch sich vor dem leeren Raume<sup>1</sup> fürchtet, kläglich weint und die Leute anweist, den leeren Raum wegzuschaffen.

Buddha sprach zu Kāśyapa: Wie (können) die Leute den leeren Raum wegschaffen?

(Darauf) sprach Kāśyapa: (Er) ist nicht wegzuschaffen.

Sprach Buddha: So sind, Kāśyapa, wenn Śramaṇa und Brāhmaṇa sich vor dem leeren Raume<sup>2</sup> fürchten, diese Menschen hohle Reden führen und sich noch vor der Leerheit fürchten, die Menschen toll. Da ist kein Unterschied.

#### § 52

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es ist gerade, wie wenn ein Meister der Malkunst selbst das Bild eines dämonischen Gespenstes malte, und das (ihn) gleichwohl wiederum erschreckt. Dem Menschen ver-

124

gleichet sich der, welcher die Erleuchtung noch nicht erlangte<sup>1</sup>, und den so die Gestalten, Laute, Gerüche und Geschmack(sarten dazu) verurteilen<sup>2</sup>, in Sterben und Geburt zu fallen.<sup>3</sup> (Er) erkennt den Tatbestand<sup>4</sup> nicht.<sup>5</sup>

§ 53

Gerade wie wenn inmitten von Bäumen Feuer ausbricht, eben das umgekehrt die Bäume (von) selbst verbrennt<sup>1</sup>, verbrennt der aus der Betrachtung<sup>2</sup> erlangte Scharfsinn<sup>3</sup> (von) selbst (jene) selbst.<sup>4</sup>

§ 54

Gerade wie wenn ein Meister der Magie einen Menschen hervorzubereite und derselbe umgekehrt den Meister der Magie packte und fräße, so (steht es auch damit, daß) die Gestalten, Laute, Gerüche, Geschmack(sarten) und das Fühlbare<sup>1</sup>, die aus (ihrer) Mitte hervorgehenden Erinnerungen<sup>2</sup>, die Leerheit fressen. (Etwas) anderes (so) Wunderliches (wie das) Fressen<sup>3</sup> gibt es nicht.<sup>4</sup>

§ 55

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es ist gerade wie mit dem Lichte des Lampendochtes. (Das) spricht nicht bei sich in Gedanken: Ich werde die Finsternis vertreiben, werde die Finsternis entfernen, sondern leuchtet der Lampendocht, weiß man den Ort nicht, wohin die Finsternis wegging.

So denkt der Scharfsinn (in) der Erkenntnis<sup>1</sup> nicht: Ich<sup>2</sup> werde die Dummheit<sup>3</sup> entfernen.<sup>4</sup> Der erlangte Scharfsinn (in) der Erkenntnis weiß den Ort nicht, wohin die Torheit wegging. Der Scharfsinn (in) der Erkenntnis kommt von nirgendwoher. Auch gibt es nichts, was (das) kommend(e) erfasse.<sup>5</sup> Das Licht des

125

Lampendochtes, die Finsternis sind leer<sup>6</sup>, (sie) können nicht (als reale Objekte) zu erfassen erlangt werden. Der Scharfsinn (in) der Erkenntnis, die Torheit, die beide sind allesamt leer, es gibt nichts, was (sie) erfassen.<sup>7</sup>

§ 56

Es ist gerade, wie wenn (man) in einem großen Hause, einem kleinen Hause<sup>1</sup>, sei es nun 100 oder 1000 Jahre, noch niemals in der Innerem das Feuer einer Lampe angesteckt hatte, dann später jeder darinnen das Feuer der Lampe ansteckt. Was meinst du, Kāśyapa?<sup>2</sup> Die Finsternis befindet sich 1000 Jahre darin. (Sagt sie sich:) Wenn ich<sup>3</sup> mächtig bin, gehe (ich) nicht hinaus? (Darauf) sprach Kāśyapa zu Buddha: Nein. Obschon die Finsternis sich seit langem darinnen befand, wagt (sie) nicht (Widerstand zu leisten), (sie) verschwindet sofort, erblickt (sie) das Licht des Feuers.

Sprach Buddha: So (verhält es sich auch mit dem) Bodhisattva, Kāśyapa. Befand (er) sich (auch) Kalpa tausend Kotī<sup>4</sup> hunderttausend zehntausend an Zahl<sup>5</sup> in Liebeswünschen<sup>6</sup>, von Wünschen vernichtet<sup>7</sup>, hört (er nun einen) Lehrtext Buddhas und hält (dann) ein einziges Mal (davon) abgewandt das Heilsame<sup>8</sup> in seinem Gedächtnisse fest<sup>9</sup>, sind seine Sünden<sup>10</sup> sogleich gänzlich ausgegilt. Das Licht des Lampendochtes, in Buddhas Lehre ist dies das Licht des Scharfsinnes (in) der Erkenntnis<sup>11</sup>. Finsternis und Liebeswünsche sind sogleich gänzlich ausgegilt.

§ 57

Gerade wie (man) die Frucht des Getreides nicht im leeren Raume<sup>1</sup> erzeugt, sät (man) in die Erde, (man) die Frucht des Ge-

126

treides erzeugt, so bringt (man) den Bodhisattva nicht im Mir-  
vāna<sup>2</sup> hervor.

§ 58

Bereitet (man) seine Erde mit Dünger auf, gedeiht der Same des  
Getreides üppig.<sup>1</sup> Inmitten der Liebeswünsche<sup>2</sup> bringt (man) den  
Bodhisattva hervor.<sup>2</sup>

§ 59

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie (man) inmitten der Wildnis  
wie auf Bergen<sup>1</sup> Lotusblumen und Utpala-Blumen nicht erzeugt,  
geht der Bodhisattva nicht inmitten der Lehren aller Arhats und  
Pratyekabuddha<sup>2</sup> hervor.

§ 60

Gerade wie (man) im Schlamm des Wassers eines großen Teiches  
Lotusblumen und Utpala-Blumen erzeugt, erzeugt (man) aus der  
Mitte der Liebeswünsche<sup>1</sup> die Wesenseigentümlichkeiten<sup>2</sup> des Bo-  
dhisattva.

§ 61

Gerade wie die vier großen Meere stehen bleiben<sup>1</sup>, vollendet der  
Bodhisattva inmitten der Vorzüge<sup>2</sup> der Dreiwelt nach Wunsch<sup>3</sup> den  
Weg<sup>4</sup> des Bodhisattva.<sup>5</sup>

§ 62

Gerade wie der vom Du-Insekte ausgefressene Hohlraum eines Senf-  
kornes<sup>1</sup> soviel<sup>2</sup> ist die Erkenntnis des Arhat und Pratyekabuddha<sup>3</sup>

§ 63

Gerade wie das Sesamöl, spaltet (man) ein Haar, macht 100 Teile  
(daraus), nimmt einen einzigen Teil (davon), taucht (ihn) in

127

Sesamöl hinein, um etliche<sup>1</sup> Tropfen herauszunehmen, so ist die  
Erkenntnis der Arhats und Pratyekabuddha.<sup>2</sup>

§ 64

Soweit vergleichsweise der leere Raum<sup>1</sup> der zehn Weltgegenden  
reicht, (in) so (lichem Ausmaße) erkennt ein Bodhisattva die Er-  
kenntnis Buddhas.<sup>2</sup>

§ 65

Es ist gerade, wie wenn ein Cakravartin 1000 Söhne hat, (darun-  
ter aber) nicht ein einziger Sohn ist, (der) den Merkmalen des  
Cakravartin entspricht. Obschon (er) so viele<sup>1</sup> Söhne hat, befin-  
den (sie) sich (doch) nicht unter (denen, die als) Sohn gerech-  
net (werden).<sup>2</sup> Gibt es Arhats an Zahl tausend Koṭī<sup>3</sup> hunderttau-  
send zehntausend Menschen, befinden (sie) sich (doch) nicht un-  
ter (denen, die als) Buddha gerechnet (werden). Ist (unter  
ihnen) nicht ein einziger Bodhisattva, erfüllt sich<sup>4</sup> (ihnen)  
nicht, Söhne Buddhas zu sein, (und dies,) obschon Buddha so  
viele Arhats hat.<sup>5</sup>

§ 66

Es ist gerade, wie wenn die Hauptgemahlin eines Cakravartin mit  
einem armen Teufel zusammen Verkehr hat und (sie) daraus einen  
Sohn gebiert.

Buddha sprach zu Kāśyapa: Wie, dürfte (der) ein Sohn des Cakra-  
vartin sein?

(Darauf) antwortete Kāśyapa Buddha: Nein.

Sprach Buddha: So sind, Kāśyapa, die (bei mir) vorhandenen  
Arhat, obschon sie mitten aus (meiner) Lehre hervorgehen, (doch)  
nicht Söhne Buddhas.<sup>1</sup> (Sie) sind nicht der Art des Bodhisattva.  
128

(Und)warum (das)? Weil die Bodhisattva die Lehre Buddhas nicht abreißen lassen.<sup>2</sup>

§ 67

Es ist gerade, wie wenn ein Cakravartin mit einer Dienerin Verkehr hat, und (sie) dann hernach einen Sohn gebiert. Ist (der) völlig vollendet an den Merkmalen des Cakravartin, ist (er), obgleich (er) von einer Dienerin geboren wurde, deshalb (doch) Sohn des Cakravartih.<sup>1</sup>

So wird der Bodhisattva, obgleich (er) sich inmitten von Geborenwerden und Sterben<sup>2</sup> befindet, (auch) die Kraft seiner Betätigung (noch) wenig vermag, (doch) den Söhne Buddhas Seienden zugesellt.<sup>3</sup>

§ 68

Es ist gerade, wie wenn die Gemahlin eines Cakravartin mit einer Leibbefrucht gesegnet ist sieben Tage, (die) insgesamt die Merkmale des Cakravartin vollenden muß. (Da) sehen die Götter allesamt ohne Ausnahme nach dem Fötus im Mutterleibe. Obschon der Söhne des Cakravartin viele sind, derer keiner (aber) die Merkmale des Cakravartin besitzt, sagen die Götter, nichts komme deshalb dem gleich, dem siebentägigen Sohne im Mutterleibe Verehrung darzubringen.<sup>1</sup>

So verhält es sich (auch) mit dem Bodhisattva, der den Gedanken (an die Erleuchtung) aufkommen ließ.<sup>2</sup> Inmitten seines Daseins<sup>3</sup> führt (er) den Weg<sup>4</sup> Buddhas aus. (Das) in (ihren) Gedanken erwägend sagen die Götter: Obwohl es Arhats gibt eine Billion an Zahl, hervorragend und geehrt, kommt (doch) nichts dem gleich, den Bodhisattva zu verehren, der den Gedanken (an die Erleuch-

tung) aufkommen läßt.<sup>5</sup>

§ 69

Es ist gerade wie mit einer Mani-Perle.<sup>1</sup> Hat (man) einen Bergkristall (so) groß wie den Sumeru-Berg, kommt (er doch) nicht einer einzigen Mani-Perle gleich.<sup>2</sup>

Der Bodhisattva, welcher (eben) erst den Gedanken (an die Erleuchtung) aufkommen ließ, kann von allen<sup>3</sup> Arhats und Pratyekabuddha nicht erreicht werden.<sup>4</sup>

§ 70

Gerade wie wenn ein Cakravartin einen kleinen Sohn hat, dem die Kleinkönige, die (ihm) zur Seite stehenden Minister<sup>1</sup> allesamt (ihre) Verehrung erweisen<sup>2</sup>, so (verhält es sich auch mit dem Bodhisattva, der (eben) erst den Gedanken (an die Erleuchtung) aufkommen ließ. Alle Götter, Śakra und Brahman, die Menschen der Welt, die Schlangendämonen, die dämonischen Gespenster erweisen ihm allesamt (ihre) Verehrung.<sup>3</sup>

§ 71

Gerade wie die Heilkräuter des großen Berges allesamt aus seinem Gipfel hervorgehen, auch niemandem gehören<sup>1</sup>, (von ihnen) die Krankheiten alle geheilt werden, gibt man sie je nach der Krankheit, welche einer hat, so (verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.<sup>2</sup>

Er nimmt die Arznei der Weisheit<sup>3</sup> zur Hand, und heilt die Krankheiten der Geburt und des Todes<sup>4</sup>, des Alters der Menschen der Welt in den zehn Weltgegenden. (Dabei) ist (er) gegen alle gleicher Gesinnung.

§ 72

Es ist gerade, wie wenn der Mond zu entstehen beginnt, (dann) die Menechen allesamt ihm (ihre) Verehrung erweisen, vollendete der Mond (aber) seine Fülle, es keinen gibt, der ihm Verehrung erweist.<sup>1</sup>

Wenn da (einer) ist, der an Buddha glaubt, in der Lehre Buddhas (als) Bodhisattva den Gedanken (an die Erleuchtung) aufkommen läßt, (und) wenn da (welche) sind, die an Buddha glauben, erweisen (die) dem Bodhisattva viel(fach)<sup>2</sup> Verehrung. Warum? Weil der Bodhisattva die Buddha(sohaft) vollendet.<sup>3</sup>

§ 73

Gerade wie wenn da ein Wissender<sup>1</sup> ist, (dieser) den Mond nicht hintansetzt und (den) Gestirn(en)<sup>2</sup> Verehrung erweist<sup>3</sup>, so (verh)ält es sich auch mit den) hochgebildet(en) Mensch(en).

(Sie) setzen nicht (den) Bodhisattva hinten und erweisen (dem) Arhat Verehrung.<sup>4</sup>

§ 74

Es ist gerade, wie wenn (die) oben im Himmel und (die) in der Welt zusammen einen einzigen Bergkristall herrichten, (sie doch) vereint keine Mani-Perle (daraus) zu bekommen vermögen.<sup>1</sup>

Obschon der Arhat eine Menge ist, (deren) jedweder die Sittengebote<sup>2</sup>, Dhyāna, Samādhi und den Scharfsinn (in) der Erkenntnis<sup>3</sup> beobachtet, vermögen (sie) sich (doch) nicht unter den Baum Buddhas zu setzen, vermögen nicht Buddha zu werden.<sup>4</sup>

§ 75

Zu der Zeit sprach Buddha zu Mahākāśyapa: Der Bodhisattva studiert um der Menschen der zehn Weltgegenden willen. Der

131

Bodhisattva schafft Vorsüße<sup>1</sup> um der Menschen der zehn Weltgegenden willen. Schafft der Bodhisattva Vorsüße, ist (er) selbst nicht hochmütig. Der Bodhisattva muß die Menschen der zehn Weltgegenden ewig belehren, (um sie) von ihren Krankheiten zu heilen.<sup>2</sup>

§ 76

Wie heilt (er) ihnen (ihre) Krankheiten?

Was die sinnliche Leidenschaft angeht, (so) nimmt (er) die Betrachtung<sup>1</sup> als Arznei.<sup>2</sup>

Was den Haß angeht, (so) nimmt (er) die gleichmütige Gesinnung<sup>3</sup> als Arznei.<sup>4</sup>

Was die Torheit angeht, (so) nimmt (er) die zwölf Gründe<sup>5</sup> als Arznei.<sup>6</sup>

Was Zweifel<sup>7</sup> und Unglauben angeht, (so) nimmt (er) die Leerheit als Arznei.<sup>8</sup>

Was die Stütze der Wünsche, die Stütze der Gestalt und die Stütze der Gestaltlosigkeit<sup>9</sup> angeht, wenn (einer) diese zu erkennen<sup>10</sup> wünscht, (so) nimmt (er) die Merkmalslosigkeit als Arznei.<sup>11</sup> (Für) das Selbsthafte, das Nichtselbsthafte<sup>12</sup>, (das) woran die Liebeswünsche<sup>13</sup> denken, nimmt (er) die Wunschlosigkeit als Arznei.<sup>14</sup>

(Von den) vier Verkehrtheiten<sup>15</sup> hat jede für sich selbst eine Arznei.<sup>16</sup>

Welches sind die Arzneien, die jede für sich selbst hat?

1. (Beim) Ewigen nimmt (er) das Nichtewige als Arznei.<sup>17</sup>

2. (Beim) Glücke nimmt (er) das Leid als Arznei.<sup>18</sup>

3. Sind da (welche, die) vom Selbsthaften reden, (für die) nimmt (er) das Nichtselbsthafte als Arznei.<sup>19</sup>

132



4. (Für) den seienden Körper<sup>20</sup> (dafür) nimmt er die Betrachtung<sup>21</sup> als Arznei.<sup>22</sup>

§ 77

Die vier Festpunkte des Denkens<sup>1</sup> sind dadurch Arznei, (daß sie) den Körper (und) Gedanken<sup>2</sup> zum Nachsinnen nehmen.<sup>3</sup> (Das) vier-(fache) Denken setzt jedem Bösem ein Ende.<sup>4</sup> (Dem) ganz und gar ein Ende zu machen, das ist die Arznei.

Der vier Übernatürlichen Fähigkeiten<sup>5</sup> eingedenk zu sein bietet die Aufgabe (durch die) Leerheit<sup>6</sup> als Arznei (dagegen), den Körper durch Vereinigung zu vollenden.<sup>7, 8</sup>

Die fünf Vermögen und die fünf Kräfte<sup>9</sup> sind (durch die) Vorzüge<sup>10</sup> des Nachsinnens (über) Unglauben und Trägheit Arznei.<sup>11</sup>

Die sieben Gedanken der Erleuchtung<sup>12</sup> lassen in die Scharfsicht<sup>13</sup> der Lehre eintreten (und) sind (dadurch) Arznei.<sup>14</sup>

(Für die) Außenseiter<sup>15</sup> und die Ungläubigen nimmt (man) den acht(gliedrigen) Weg als Arznei.<sup>16</sup>

Das sind im einzelnen die unterschiedlichen Arzneien.<sup>17</sup>

§ 78

Buddha sprach zu Kāśyapa: Was in Jambudvīpa sowohl die Ärzte wie die Arztschüler angeht, (so) ist Jīvaka<sup>1</sup>, der König der Ärzte, der aller geehrteste. (Was die in) 3000 Reichen<sup>2</sup> deren Mitte Anfüllenden (angeht), (so mögen) Jivaka, Könige der Ärzte, deren Mitte anfüllen.<sup>3</sup> Wenn es indes auch schon so viele Könige der Ärzte gäbe, vermöchten sie doch nicht die Außenseiter und die Ungläubigen zu heilen. (Sie) wissen (nämlich) nicht, welche Arznei(en) der Lehre (sie) ergreifen müßten, (jene zu) heilen.

Der Bodhisattva stellt folgende Erwägung an: (Ich) ergreife

133

nicht weltliche Arzneien, der Menschen Krankheiten zu heilen.

(Ich) muß (die) Arznei(en) der Lehre Buddhas ergreifen, der Menschen Krankheiten zu heilen.

§ 79

Welches sind die Arzneien der Lehre Buddhas?<sup>1</sup>

Dem Grunde und der Ursache nachgehen.<sup>2</sup>

In der Weisheit<sup>3</sup> gibt es kein Ich<sup>4</sup>, gibt es kein (Seelen)männchen<sup>5</sup>, gibt es kein langes Leben<sup>6</sup>, gibt es kein Leben(sprinzip)<sup>7, 8</sup>.

Glauben an die Leerheit (als) die Erlösung.

(Beim) Hören (von) der Leerheit (und) der Nichtleerheit furchtlos und unerschrocken zu sein.<sup>9</sup>

Sich an die Energie<sup>10</sup> haltend<sup>11</sup> vorantreiben, über den Gedanken nachzusinnen.<sup>12</sup> Welche Gedanken lassen in die sinnliche Leidenschaft<sup>13</sup> eintreten?<sup>14</sup> Welche Gedanken lassen in den Haß<sup>15</sup> eintreten? Welche Gedanken lassen in die Torheit<sup>16</sup> eintreten? Tritt (man darein) ein, indem (man) sich an den vergangenen, zukünftigen, jetzt gegenwärtigen Gedanken hält?<sup>17</sup> Der vergangene ist zu Ende.<sup>18</sup> Der gerade eben kommen wird, ist noch nicht herbeigekommen.<sup>19</sup> Der jetzt gegenwärtige hat nichts, wo er steht.<sup>20</sup>

§ 80

Buddha sprach zu Kāśyapa: Der Gedanke ist gestaltlos, unerkennbar, unsichtbar.<sup>1</sup>

Buddha sprach zu Kāśyapa: Daß auch die Buddha den Gedanken nicht sehen<sup>2</sup>, (besagt, daß dieser) seinem Wesen nach<sup>3</sup> ohne Sein<sup>4</sup> ist, ohne jeden Grund.<sup>5</sup> (Er) schafft sich den Grund und die Ursache<sup>6</sup> selbst. Er selbst erlangt den Tod und die Geburt.<sup>7</sup>

134

Der Gedanke kommt weithin, geht aber allein.<sup>8</sup>

Der Gedanke gleicht dem auf fließendem Wasser entstehenden Blaseschaume, ist (er) doch im Nu zunichte.<sup>9</sup>

§ 81

Der Gedanke gleicht dem Himmel, (von dem) ein plötzlicher Regen auf einmal kommt, ohne daß der Zeitpunkt (dafür) sei, So kommen auch die Liebeswünsche<sup>1</sup> auf einmal, es gibt keinen (festen) Zeitpunkt (dafür).<sup>2</sup>

Der Gedanke gleicht dem fliegenden Vogel (und) dem Affen. Es kommt nicht dazu, daß (er) an einem Orte stehen bleibt. Was der Gedanke verursacht, kommt nicht dazu, an einem Orte stehen zu bleiben.<sup>3</sup>

Gerade wie jedwedes angeborene Talent<sup>4</sup> der Meistermaler ist jedweder der Gedanken verschieden. So entspricht, was (er) tut, (dem, was er) betreibt.<sup>5</sup>

Gerade wie der König inmitten aller Menschen der höchste ist, ist der Gedanke inmitten aller Vorsüge<sup>6</sup> der allerhöchste<sup>7,8</sup>.

§ 82

Gerade wie wenn eine Schmeißfliege sich auf einem Düngerhaufen befindet, sie selbst (ihn) für rein erachtet, so tritt auch der Gedanke in die Liebeswünsche<sup>1</sup> ein und erachtet (sie) seinerseits für rein.<sup>2</sup>

Der Gedanke gleicht einem Feinde. Stößt (dieser) die Menschen ins Elend hinein, (so jener) in die üblen Lebensformen.<sup>3</sup> Es gibt keinen (festen) Zeitpunkt (dafür).

Gerade wie wenn (jemand) Asche erfaßt (und daraus) eine Stadt macht, erfaßt (der Gedanke) das Nichtewige und macht (daraus)

135

das Ewige.<sup>4</sup>

Gerade wie wenn (jemand) einen Haken in die Hand nimmt, angeln geht und ein Fisch gefangen wird, nimmt der Gedanke das Nichtselbthafte als Selbthafte.<sup>5</sup>

§ 83

Der Gedanke gleicht dem Räuber. Die Vorzüge, welche (einer) bewerkstelligte, macht (er) selbst wiederum zu Schanden.<sup>1</sup>

(Er) ist wie das Auf und Ab auf einem Bergabhänge. Im Augenblicke hat der Gedanke Liebe, im Augenblicke hat (er) Haß.<sup>2</sup>

Der Gedanke gleicht dem Feinde. (Er) späht nur den Vorteil des Menschen aus.<sup>3</sup>

Der Gedanke wünscht ewig zu Wohlgerüchen zu gelangen. (Das) gleicht (dem, daß man) in eine bemalte Vase Exkremente tut.<sup>4</sup>

Was gäbe es für eine andere Wunderlichkeit<sup>5,6</sup>

Der Gedanke freut sich am Geschmacke. Einer Sklavin gleich befolgt (er) die Weisungen eines großen Herren.<sup>7</sup>

Der Gedanke ergötzt sich am Fühlbaren.<sup>8</sup> Gerade wie eine fliegende Motte wirft (er) sich selbst in die Flamme der Lampe.<sup>9</sup>

§ 84

Buddha sprach zu Kāśyapa: Der Gedanke, versuchte (man) ihn zu finden, kann nicht erlangt werden.<sup>1</sup>

Wenn (er) schon nicht erlangt werden kann, ist (er) ohne Existenz.<sup>2</sup>

Wenn (er) schon ohne Existenz ist, ist (er) deshalb ohne Geborenwerden.<sup>3</sup>

Wenn (er) schon ohne Geborenwerden ist, ist (er) auch ohne Hervorkommen.<sup>4</sup>

136

Wenn (er) schon ohne Hervorkommen ist, ist (er) auch ohne Zerstörtwerden.<sup>5</sup>

Wenn (er) schon ohne Zerstörtwarden ist, ist (er) auch ohne Sterben, ist (er) auch ohne Geburt.<sup>6</sup>

Wenn (er) schon ohne Geborenwerden, ohne Sterben ist, gibt (es) dem Wesen nach<sup>7</sup> keinen Grund, (keine) Ursache zu sterben und geboren zu werden.<sup>8</sup>

Wenn (es) schon (den) Grund (und die) Ursache dem Wesen nach nicht gibt, (es) keine Geburt gibt, gibt (es) auch kein Wünschen.<sup>9</sup>

Wenn es schon kein Wünschen gibt, gibt es auch nichts, was (man?) erfaßt.<sup>10</sup>

Wenn es schon nichts gibt, was (man?) erfaßt, das ist das Erlöschen<sup>11</sup> des Arhat.<sup>12</sup>

#### § 85

Das ist das Erlöschen<sup>1</sup> des Arhat: es gibt keine Beschränkung.<sup>2</sup>

Was Sterben und Geborenwerden<sup>3</sup> angeht, was die Summe<sup>4</sup> der Vergehen<sup>5</sup> anbelangt, welche (man) vollzieht, (so) gibt es (die) im Grunde<sup>6</sup> nicht.

Das ohne Sterben und Geborenwerden sein, das ist das Erlöschen des Arhat.<sup>7</sup>

Das Erlöschen des Arhat ist auch ohne körperliches Tun, ohne mündliches Tun, ohne gedankliches Tun.<sup>8</sup>

Das Erlöschen ist ohne Unterschied.<sup>9</sup> Aus welchem Grunde? Weil alle Lehrtexte eines Charakters sind.<sup>10</sup>

#### § 86

Das Erlöschen ist in allem gleich wie der leere Raum.<sup>1</sup>

Das Erlöschen kommt dazu, (daß es) nichts gibt, was (es) nicht hat.<sup>2</sup>

(Es) ist sowohl ohne das Selbsthafte wie ohne das Nichtselbsthafte.<sup>3</sup>

Das Erlöschen ist wahr, dem Wesen nach ohne Wahrheit.<sup>4</sup>

Das Erlöschen ist seinem Wesen nach rein, (es) ist ohne Flecken und Schmutz der Liebeswünsche.<sup>5</sup>

Seinem Wesen nach ist das Erlöschen abgesondert.<sup>6</sup>

Das Erlöschen dem Wesen nach ist das Erlöschen, demgemäß (man) das Nirvāṇa erreicht.<sup>7</sup>

Das Erlöschen ist ohne Ende<sup>8</sup>, dem Wesen nach ist es ohne Geborenwerden.

Das Erlöschen ist glücklich<sup>9</sup>, weil (man) dadurch das Nirvāṇa erreicht.<sup>10</sup>

Friede ist das Erlöschen.<sup>11</sup>

Das ewige Erlöschen, (die) ewig(en) Lehrtext(e) sind ohne Ursprung.<sup>12</sup>

Das Erlöschen (ist ein)gut(es) Weggehen, es ist dem Wesen nach ohne Sterben (und ohne) Geborenwerden.<sup>14</sup>

#### § 87

Buddha sprach zu Kāśyapa: Sucht euere<sup>1</sup> Angelegenheiten (in euch) selbst, kümmert euch nicht um die äußeren Dinge<sup>2,3</sup>

Später, in künftigen Generationen, wird eine Klasse der Bhikṣu dem Hunde gleichen, der mit einem Erdklumpen beworfen wird.<sup>4</sup> Der Hund rennt nur nach dem Erdklumpen, rennt (aber) nicht nach dem Menschen.<sup>5</sup> So verhält es sich auch mit (den) zukünftigen Bhikṣu. Sie wünschen Orte der Einöde inmitten von Bergen<sup>6</sup>, wünschen ewig Glück und Freude zu erlangen<sup>7</sup>, verstehen sich (aber) nicht dazu,  
138

sich selbst<sup>1</sup> in sich selbst zu betrachten.

§ 88

Weil (sie) so die Gestalt<sup>1</sup>, das Ohr, die Nase, die Zunge und den Körper<sup>2</sup> nicht erkennen<sup>3</sup>, aus welcher Ursache (sollten sie) demnach die Erlösung erlangen? Gehen (sie) danach in die Stadt auf den Bettelgang, nehmen sie, wenn (sie) in ein Dorf, eine Stadt gekommen sind, Gestalten, Laute, Gerüche, Geschmack(sarten) und Fühlbares<sup>4</sup> wahr.<sup>5</sup> Die (sie) anzunehmen wünschen<sup>6</sup>, geraten deshalb alsbald in Verfall. Sterben sie inmitten der Berge<sup>7</sup>, wenn (sie) die Sittengebote mehr oder weniger halten (aber) nicht in ihr Inneres schauen, dann werden sie oben im Himmel (wieder) geboren.<sup>8</sup> Von oben im Himmel kommen (sie) hernieder und werden in der Welt (wieder) geboren. Von da an hernach verlassen (sie) die drei üblen Wege<sup>9</sup> nicht (mehr).<sup>10</sup>

Buddha sprach zu Kāśyapa: Die Bhikṣu rennen dem Hunde gleich nach dem/Erdrklumpen. Die Leute lästern (sie), und (sie) lästern jene wieder. Die Leute schlagen (sie), und (sie) schlagen jene wieder.<sup>11</sup> Die ihre Gedanken nicht beherrschen, mit denen steht es auch so.

§ 89

Gerade wie ein Meister dessen, die Pferde zähmen, hat ein Pferd Mucken<sup>1</sup>, es immer wieder abrichten muß, (bis) lange danach die Zähmung gut ist, so (verhält es sich damit, daß) der Bhikṣu durch beständige Betrachtung der Lehre die Bezähmung des Gedankens beherrscht und seine Schlechtigkeiten nicht (mehr) gewahrt.

§ 90

Gerade wie wenn ein Mensch an einem Kehlleiden erkrankte, sein gesamter Körper deshalb gänzlich krank ist<sup>1</sup>, so (verhält es

139

sich) auch (damit, daß) die Gedanken des Menschen am Selbsthaften und Nichtselbsthaften<sup>2</sup> festhängen (und sie) den Außenseitern folgen.<sup>3</sup>

§ 91

Buddha sprach zu Kāśyapa: Eignen einem Śramaṇa zwei Dinge, fällt er in die Hölle<sup>1,2</sup>

1. (Er) spricht vom Selbsthaften.<sup>3</sup>

2. (Er) sucht die Leute (und) wünscht Ehrungen zu erlangen.<sup>4</sup>

§ 92

Eignen einem Śramaṇa wiederum zwei Dinge, binden (sie ihn).<sup>1</sup>

Welches sind die zwei Dinge?

1. (Er) atudiert (die) Weg(e) der Außenseiter.<sup>2</sup>

2. In großen Mengen wünscht (er) aufzuhäufen Gewänder und Kāṣāya, Almosentöpfe.<sup>2</sup>

§ 93

Eignen einem Śramaṇa wiederum zwei Dinge, ist der mittlere Weg zu Ende.<sup>1</sup>

Welches sind die zwei Dinge?

1. Dicke Freundschaft mit den Weißgekleideten.<sup>2</sup>

2. Sieht (er) Śramaṇa, welche die Sittengebote gut halten, wendet (er) sich davon zurück und haßt (sie).<sup>3</sup>

§ 94

Eignen einem Śramaṇa wiederum zwei Dinge, fällt (er) in Schmutz.<sup>1</sup>

Welches sind die zwei Dinge?

1. Ewig die Liebeswünsche<sup>2</sup> im Gedächtnisse zu behalten.<sup>3</sup>

2. Sich daran zu freuen, Verkehr mit Bekannten und Freunden zu haben.<sup>4</sup>

140

§ 95

Eignen einem Śramaṇa wiederum zwei Dinge, hängt (er) fest.<sup>1</sup>

Welches sind die zwei Dinge?

Hat (er) selbst Fehler, ist (er) nicht geneigt, (sie) zu bereuen.<sup>2</sup>

Umgekehrt behält (er) anderer Leute Übles im Gedächtnisse.<sup>3</sup>

§ 96

Eignen einem Śramaṇa wiederum zwei Dinge, fällt (er) in (die) Niraya.<sup>1</sup>

Welches sind die zwei Dinge?

1. (Er) macht den Weg der Lehrtexte herunter.<sup>2</sup>

2. (Er) macht die Sittengebote schlecht.<sup>3</sup>

§ 97

Einem Śramaṇa eignen wiederum zwei Dinge.<sup>1</sup>

Welches sind die zwei Dinge?

1. (Er) bricht die Sittengebote gänzlich.<sup>2</sup>

2. In der Lehre gibt es nichts, was (er) erlangt.<sup>3</sup>

§ 98

Eignen einem Śramaṇa wiederum zwei Dinge, bereut (er das).<sup>1</sup>

Welches sind die zwei Dinge?

1. (Er) darf (sich) nicht Gewalt antun, den Kāśāya anzulegen.<sup>2</sup>

2. Hält (er) persönlich die Sittengebote selbst nicht, allem zuwider<sup>3</sup> Dienstleistungen empfangen von Bhikṣu, welche die Sittengebote halten.<sup>4</sup>

§ 99

Eignen einem Śramaṇa zwei Dinge, ist (seine) Krankheit<sup>1</sup> schwer zu heilen.<sup>2</sup>

Welches sind die zwei Dinge?

141

1. (Seine) Gedanken sind schlecht und verworren.<sup>3</sup>

2. Gibt es unter den Menschen welche, die den Weg des Bodhisattva ausführen, tut (er ihnen) Einhalt und läßt (sie) Schluß (damit) machen.<sup>4</sup>

§ 100

Buddha sprach zu Kāśyapa: Aus welchem Grunde wird ein Śramaṇa zu recht als Śramaṇa bezeichnet? Es gibt vier Dinge, (einen) als Śramaṇa zu bezeichnen.

Welches sind die vier?

1. Das Bild (seines) äußeren Aussehens und (seiner) Gewandung gleichen dem (eines) Śramaṇa.<sup>1</sup>

2. Außen gleicht (er) dem Śramaṇa, im Inneren hegt er Hinterlist.<sup>2</sup>

3. (Er) sucht zu erlangen, daß (man) seinen Ruhm hinausschreit und ist selbst hochmütig.<sup>3</sup>

3. (In seinem Wandel) verletzt (er) das rechte Śramaṇa(tum) nicht.<sup>4</sup>

§ 101

Welches sind, die (ihrem) äußeren Aussehen und (ihrer) Gewandung nach den Śramaṇa gleichen?

(Sie) rasieren den Kopf, scheren<sup>1</sup> die Barthaare, legen den Kāśāya<sup>2</sup> an, halten den Almosentopf in der Hand. (Ihre) Gedanken sind (indes) nicht aufrecht, (sie) halten die Sittengebote nicht<sup>3</sup>, wünschen nur Böses zu tun<sup>4</sup> und freuen sich, den Weg des Außenseiters zu studieren.

Das sind die der Gewandung nach den Śramaṇa gleichen.

§ 102

Aus welchem Grunde sind (sie) welche, die äußerlich dem Śramaṇa

142

gleichen, im Inneren Hinterlist<sup>1</sup> hegen?  
(Sie) gehen gelassen (ihres Weges), gelassen gehen (sie aus einem Hause) hinaus, gelassen treten (sie darein) ein.<sup>2</sup> (Wie) Außenseiter (leben sie von) grober und schlechter (Nahrung)<sup>3</sup>, inmitten der Berge ist eine Grashütte ihre Behausung. (Doch) sind (sie) in ihrem Inneren ohne Glauben, haften fest am Ich, haften fest am Mein.<sup>4</sup> Inmitten ihres Daseins<sup>5</sup> leiden sie deshalb.<sup>6</sup> Die wahrhaft Gläubigen, (von denen) wenden (sie) sich ab. (Sie) sind selbst neidisch.<sup>7</sup>

§ 103

Aus welchem Grunde sind (sie) solche, die zu erlangen suchen, daß man ihren Ruhm hinausschreit?  
Hinterlistig halten (sie) die Sittengebote, um zu bewirken, daß andere Leute (sie) herausstreichen.<sup>1</sup>  
Hinterlistig studieren (sie) die Lehrtexte, um zu bewirken, daß andere Leute (sie) herausstreichen.<sup>2</sup>  
Hinterlistig halten (sie) sich in der Abgeschlossenheit auf, um zu bewirken, daß andere Leute (sie) herausstreichen.<sup>3</sup>  
Indem (sie) selbst über das Tadelhafte<sup>4</sup> nicht obsiegen, suchen (sie) zu erlangen, (über den Ozean des Leides) hinüberzusetzen zur Erlösung. (Dabei) eignet (ihnen) aber bloß Hinterlist.<sup>5</sup>

§ 104

Welches sind, die (in ihrem) Wandel (das) wahre Śramaṇa(tum) nicht verletzen?  
(Sie) sparen (ihr) Leben nicht, schädigen (ihren) Körper, wieviel weniger suchen (sie gar), sich (denen) anzuschließen, die Ehren(geschenke) vergeben.<sup>1</sup>  
Wenn es Bhikṣu gibt, die den Wandel in der Leere beobachten,

143

regt es (sie) ewig zur Freude an<sup>2</sup>, hinter dem her zu sein, bis (sie) alle Gegebenheiten ganz und gar (als) rein erschauen, ihrer Natur nach (als) ohne Flecken und Schmutz.<sup>3</sup>  
(Sie) bewirken selbst den lichten Scharfsinn, nehmen nicht von anderen Leuten das Licht des Scharfsinns.<sup>4</sup>  
(Sie) kleben<sup>5</sup> auch nicht an der Lehre Buddhas fest, wieviel weniger kleben (sie) ewig an der Gestalt fest.<sup>6</sup>  
(Für sie) gibt es weder Bindung noch auch Erlösung.<sup>7</sup>  
(Für sie) gibt es nichts, was (sie) seinem Wesen nach nicht (als) Nirvāṇa erschauten. Weder sterben (sie) und werden geboren, noch auch nirvanieren (sie).<sup>8</sup>

Das sind die wahren Śramaṇa.

Buddha sprach zu Kāśyapa: Die höchst wahrhaftigen Śramaṇa müssen ewig an folgendes denken: (Ich) muß mich bemühen, ein wahrer Śramaṇa (zu sein), darf mich nicht bemühen, ein Śramaṇa schreienden Ruhmes und der Schmeichelei<sup>9</sup> (zu sein).

§ 105

Es ist gerade, wie wenn ein Armer sich den Namen Großer Reicher<sup>1</sup> zulegt, (aber) nur den Namen Reicher bekommt (sonst) ganz und gar nichts besitzt.

Buddha sprach zu Kāśyapa: Sollte der Mensch erlangen, (einer zu) sein, (der) diese Bezeichnung hat?

Kāśyapa antwortete: Nein.

Sprach Buddha: So, Kāśyapa, gleicht auch (einer, der) die Lehre des Śramaṇa nicht ausführt, obschon (er) die Bezeichnung Śramaṇa hat, dem armen Manne, (der) sich (als) Großer Reicher rühmt.

§ 106

Gerade wie ein Mensch, der vom Wasser untergetaucht wird, trotz-

144

dem<sup>1</sup> vor Durst sterben möchte, so möchte der Śramaṇa, (der) vielfach Lehrtexte rezitiert, (trotz seiner) Begabung (aber) nicht aus den Leidenschaften herauskommt<sup>3</sup>, inmitten der Leidenschaften vor Durst sterben (und) ist dazu verurteilt<sup>4</sup>, in den Niraya, die Tiere und Preta einzugehen.<sup>5</sup>

§ 107

Gerade wie mit einem Arzte, (der) ein Gefäß mit Arzneien anfüllt und nicht vermag, selbst seine Krankheit zu heilen, (so steht es mit dem, der,) obschon (er) vielfach Lehrtexte rezitiert, doch (die) Sittengebot(e) nicht hält.<sup>1</sup>

§ 108

Gerade wie wenn ein Mensch krank ist, (er) eine Arznei für Könige nimmt, und (er, da er) nicht auf sich achtgibt, infolgedessen<sup>1</sup> stirbt, so (steht es auch mit einem, der), obschon (er) vielfach Lehrtexte rezitiert, doch (die) Sittengebot(e) nicht hält.<sup>2</sup>

§ 109

Gerade wie wenn ein Manijuwel in Exkremente fällt, (so steht es auch damit, daß einer,) obschon (er) vielfach Lehrtexte rezitiert, doch (die) Sittengebot(e) nicht hält.<sup>1</sup>

§ 110

Gerade wie ein gestorbener Mann (,der) einen mit Gold hergerichteten Schmuck angelegt hat, gleicht (einer, der die) Sittengebot(e) nicht hält und dem zuwider (doch) den Kāsāya anlegt, dem Śramaṇa, der (die) Sittengebot(e) hält.<sup>1</sup>

§ 111

Gerade wie wenn der Älteste (der Kaufmannsgilde) sich in Schmuck kleidet, ein neues Gewand anlegt, neu hergerichteten

Schmuck anlegt, so ist auch die Herrlichkeit (dessen, der) vielfach Lehrtexte rezitiert und (die) Sittengebot(e) hält.<sup>1</sup>

§ 112

Buddha sprach zu Kāśyapa: Eignen (ihm) vier Dinge, ähnelt der die Sittengebote<sup>1</sup> nicht hält (in seiner) Erscheinung dem Menschen, der die Sittengebote hält.

Welches sind die vier?

1. Wenn da ein Bhikṣu ist, (der) tatsächlich nicht verletzt und bricht, was die Verbote<sup>2</sup> aussagen, (doch) obschon dem so ist, daran festhängt auszurufen: Es gibt (den) Menschen.<sup>3</sup>
2. Wenn ein Bhikṣu die Mönchszucht und die Lehrtexte<sup>4</sup> ganz und gar kennt (und doch) daran festhängt, den Wandel im Selbsthaften zu befolgen.<sup>5</sup>
3. Wenn da ein Bhikṣu ist, (der) am Selbst (und) am Selbsthaften festhängt.<sup>6</sup>
4. Ewig die gleiche Gesinnung<sup>7</sup> auszuüben, die gleiche Gesinnung gegen die Menschen (und) an der Furcht vor Sterben und Geborenwerden<sup>8</sup> festzuhängen.

Das sind die Śramaṇa (,welche) die Sittengebote nicht halten (und) dem Namen nach die Sittengebote halten.<sup>9</sup>

§ 113

Buddha sprach zu Kāśyapa: Das Gebot<sup>1</sup>, (welches) formlos<sup>2</sup> ist, nicht an der Dreiwelt haftet<sup>3</sup>, weshalb bezeichnet (man dies) als (das) Sittengebot?<sup>4</sup>

Es ist ohne Ich, ohne Mein<sup>5</sup>, ohne (Seelen)männchen<sup>6</sup>, ohne Lebensprinzip<sup>7</sup>, ohne Gedanken<sup>8</sup>, ohne Namen<sup>9</sup>, ohne Samen<sup>10</sup>, ohne Bekehrung<sup>11</sup>, ohne Belehrung<sup>12</sup>, ohne einen Täter zu haben<sup>13</sup>, ohne irgendwo hinzukommen, ohne irgendwo wegzugehen<sup>14</sup>, ohne Regu-

lierungen<sup>15</sup>, ohne Zerstörung<sup>16</sup>, ohne alles Verletzen durch eine Tat, ohne alles Verletzen durch ein Wort, ohne alles Verletzen durch einen Gedanken<sup>17</sup>, ohne Welt<sup>18</sup>, ohne Spekulation<sup>19</sup>, ohne etwas, worauf die Welt steht<sup>20</sup>, ohne daß es (die) Sittengebot(e) gibt noch auch (die) Sittengebot(e) nicht gibt<sup>21</sup>, sowohl ohne eines eingedenk zu sein<sup>22</sup> als auch ohne Zerstreutheit<sup>23</sup> als auch ohne Sitzen (und) Stehen.<sup>24</sup>  
Deshalb ist (dies das) Gebot<sup>1</sup>.<sup>25</sup>

§ 114

Damals sprach Buddha: (Der das) Sittengebot hält, ist ohne Haften an Flecken<sup>1</sup> und Schmutz.  
Der (das) Sittengebot hält, ist ohne Ausschweifung(en), ohne Zorn.<sup>2</sup>  
Ruhig gesammelt<sup>3</sup> vollendet (er) das Nirvāṇa.  
So ist (der, welcher das) Sittengebot<sup>4</sup> hält.  
(Er) liebt den Körper nicht, liebt auch das Leben nicht.<sup>5</sup>  
(Er) freut sich nicht an den fünf Wegen.<sup>6</sup>  
Ganz und gar klärt (er) die Menschen zum vollen Verständnisse über (Buddhas) Lehre<sup>7</sup> auf.  
Deshalb ist (er der, welcher) in der Lehre Buddhas (das) Sittengebot hält.<sup>8</sup>  
(Er) kommt dazu, (daß er) sich nicht (in der) Mitte befindet (und an beiden) Ende(n) haltmacht.<sup>9</sup>  
(An der) Mitte, (beiden) Ende(n) hängt (er) nicht fest.<sup>10</sup>  
(Er) haftet nicht fest, ist nicht gebunden.<sup>11</sup>

§ 115

Gerade wie der Wind im leeren Raume<sup>1</sup> ist der, (welcher das) Sittengebot hält; (Sein) Ruhm<sup>2</sup> und (sein) Geschlecht<sup>3</sup> machen nirgendwo halt.  
(Der) gesammelte Gedanke des Menschen haftet an überhaupt nichts fest.<sup>5</sup>  
(Er) ist ohne die Vorstellung des Ich, ist ohne die Vorstellung des (Seelen)männchens.<sup>6</sup>  
Wer das klar erkennt, der ist (der, welcher das) Sittengebot in Reinheit hält.<sup>7</sup>  
Erachtet (er) die Gebote<sup>8</sup> nicht als unwichtig, ist (er) selbst nicht hochmütig, wünscht (er) ewig den (Heils)weg<sup>9</sup> zu beobachten, hält (er das) Sittengebot).  
Wer so überhaupt keine Übertretung zu begehen vermag, abgeschieden ist von der Vorstellung des Mein<sup>10</sup>, (für den) gibt es das ganz und gar nicht: eigenes Ich und Mein.<sup>11</sup>  
(Er) glaubt an die Leerheit und den Wandel in der Lehre Buddhas.<sup>12</sup>  
(Er) ist nicht besudelt in der Welt, hängt nicht an der Welt<sup>13</sup> fest.  
Aus der Finsternis tritt (er) ein ins Licht.<sup>14</sup>  
(Er) kommt soweit, (daß) es nirgendwo einen Grund gibt.  
(Er) haftet (deshalb) nicht an der Dreiwelt fest.  
Der ist (der, welcher das) Sittengebot hält.

§ 116

Zur Zeit, da Buddha die Lehre des Lehrtextes verkündete, erlangten 22 000 Götter<sup>1</sup>, und das Menschenvolk der Welt, alle



Schlangendämonen und dämonischen Gespenster<sup>2</sup> allesamt den Weg des Srotaāpanna. 800 Śramaṇa erlangten insgesamt den Weg des Arhant.

500 Śramaṇa, (die) seit je<sup>3</sup> alle dem oblegen (hatten), (ihre) Gedanken<sup>4</sup> in Hut zu halten (und) den Weg des Dhyāna erlangt (hatten), verstanden alle, (als sie) Buddha den tief(sinnig)en Lehrtext verkünden hörten, (ihn) nicht und glaubten (ihn) nicht. Als bald entfernten (sie) sich von den Sitzen der Versammlung und entflohen anderswohin.

§ 117

(Da) sprach der Bhikṣu Kāśyapa zu Buddha: (Als) die 500 das Dhyāna beobachtenden Bhikṣu den tief(sinnig)en Lehrtext hörten, verstanden (sie ihn) nicht und glaubten (ihn) nicht.....<sup>1</sup> und gingen weg.

(Darauf) sagte Buddha zu Kāśyapa: Die 500 das Dhyāna beobachtenden Bhikṣu glauben an andere Gemeinschaften.<sup>2</sup> (als sie) die Unterweisung (in) der tief(sinnig)en Lehre hörten, verstanden (sie sie deshalb) nicht und glaubten (sie) nicht.

§ 118

Buddha sprach zu Kāśyapa: Die 500 Bhikṣu führten nämlich früher, zur Zeit des Buddha Kāśyapa, alle den Weg der Brāhmaṇa aus.<sup>1</sup> Einmal<sup>2</sup> hörten (sie) beim Buddha Kāśyapa den (Heils)weg der Lehrtexte<sup>3</sup> und (sie) freuten sich daran in ihren Gedanken. Sogleich sprachen die 500 Leute unter sich: (Daß,) was der Buddha Kāśyapa verkündet, erfreut, dem ist so.

(Da) die 500 Leute die glückhafte Hilfe erlangten, wurden (sie) am Ende ihres Lebens alle oben (unter den) Trāyastriṃśa-Göttern

149

wieder geboren.

Buddha sprach: Nachdem die 500 Bhikṣu das Glück erlangt hatten, wurden sie später Śramaṇa in meiner Lehre. (Als sie) jetzt den tief(sinnig)en Lehrtext hörten, verstanden (sie ihn) nicht und glaubten (ihn) nicht.

Buddha sprach zu Kāśyapa: Nehmen die 500 Bhikṣu den tief(sinnig)en Lehrtext an, welchen sie hörten, (dann) erreichen (sie), nicht in die üblen Lebensformen zu fallen.<sup>4</sup> (Sie) alle werden in ihrer jetzigen Generation erreichen, im Parinirvāṇa des Arhat abzuschneiden.<sup>5</sup>

§ 119

Buddha sprach zu Subhūti: Geh du, die 500 entflohenen Bhikṣu zu belehren, und veranlasse (die) zurückzukehren.

(Darauf) sprach Subhūti zu Buddha: Die 500 Bhikṣu wollten nicht einmal hören, was Buddha verkündete. Wie wären (die) willens, den Worten eines kleinen Arhat zu folgen?

(Da) zauberte<sup>1</sup> Buddha sogleich zwei Bhikṣu hervor. (Sie) gingen vor den 500 Bhikṣu gemächlich einher. (Dadurch) wurden die 500 Bhikṣu alle veranlaßt auszusprechen, um die beiden Bhikṣu vor ihnen einzuholen.

(Dann) fragten die 500 Bhikṣu die beiden Bhikṣu vor ihnen: Ihr beiden Ehrenwerten<sup>2</sup>, wo wollt (ihr) hingehen zusammensein?<sup>3</sup>

(Darauf) antworteten die beiden Bhikṣu: (Wir) wollen an eine Stätte des Glückes in den Bergen der Waldeseinsamkeit gelangen<sup>4</sup>,

(um) selbst (dessen) wahrzunehmen, im Dhyāna zu sitzen. (Wir) vermögen nicht, uns weiter<sup>5</sup> um anderes<sup>6</sup> zu kümmern.

(Darauf) fragten wiederum die 500 Leute: Aus welchem Grunde?

150

(Danach) sprachen wiederum die beiden Bhikṣu: Den tief(einnig)en Lehrtext, welchen Buddha verkündete, (den) glauben wir nicht und verstehen (ihn) nicht.

§ 120

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Auch wir wollen in die Berge gehen und an einer Stätte der Waldeseinsamkeit bleiben, (um) uns (daran zu) freuen, im Dhyāna zu sitzen, ohne daß ein Mensch käme, uns zu stören. Wir hörten auch noch den von Buddha verkündeten Lehrtext, glauben (ihn aber) nicht und freuen uns (seiner) nicht.

(Darauf) antworteten die beiden Bhikṣu wiederum: Die Angelegenheit muß gemeinsam ernst geprüft werden, das ist kein Spaß.

(Dabei) ist die Streitlosigkeit das Gesetz der Bhikṣu.<sup>1</sup>

Aus welchem Grunde ist das Nirvāṇa? Gibt es im Körper<sup>2</sup> (das) Ich<sup>3</sup>, gibt es (das) geistige Wesen<sup>4</sup>, gibt es (das) Lebensprinzip<sup>5</sup>, gibt es (das) (Seelen)männchen<sup>6</sup>, gibt es (den) Geist.<sup>7</sup> Es muß<sup>8</sup> wohl (das) geben, was den Ort des Nirvāṇa erreicht.<sup>9</sup>

§ 121

(Darauf) antworteten die 500 Leute: (In) diesem Körper gibt es weder (das) (Seelen)männchen, noch gibt es (das) Ich, noch gibt es (das) Leben(sprinzip)<sup>1</sup>, noch gibt es (den) Geist, noch gibt es (das) sonst, was hinget zum Orte des Nirvāṇa.

(Darauf) antworteten wiederum die beiden Bhikṣu: Welches<sup>2</sup> (Gegebenheiten) gehen (für den) zu Ende, der das Nirvāṇa erlangen wird?

(Darauf) antworteten wiederum die 500 Leute: Die zu Ende gegangene sinnliche Leidenschaft, der zu Ende gegangene Zorn, die zu Ende gegangene Torheit, das ist das Nirvāṇa.<sup>3</sup>

151

(Danach) fragten die beiden Bhikṣu wiederum: Ihr Herren, gehen sinnliche Leidenschaft, Zorn und Torheit zu Ende oder nicht?

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Es gibt (sie) weder im Inneren, noch gibt es (sie) außen.<sup>4</sup>

(Darauf) fragten die beiden Bhikṣu wiederum: Ihr Ehrenwerten, ihr dürft nicht (woran) haften und auch nicht (woran) haften. Wofern<sup>5</sup> (ihr) nicht (woran) haftet, nicht (woran) nicht haftet, das ist das Nirvāṇa.<sup>6</sup>

§ 122

Das Gebot<sup>1</sup> befindet sich nicht im Sterben und Geborenwerden<sup>2</sup>, auch befindet es sich nicht im Nirvāṇa.<sup>3</sup>

Der Scharfeinn (in) der Erkenntnis<sup>4</sup>, Samādhi<sup>5</sup>, der Scharfsinn (in) der Schau der Erlöschung<sup>6</sup> befinden sich auch nicht im Sterben und Geborenwerden und befinden sich auch nicht im Nirvāṇa. Die weesehaften Gegebenheiten sind leer<sup>7</sup>, ohne Gestalt<sup>8</sup>, unsichtbar<sup>9</sup>.<sup>10</sup>

Gibt die Vorstellung(en) der Denkinhalte auf, gibt die Vorstellung des Nirvāṇa auf!<sup>11</sup> Die Vorstellung der Denkinhalte, das Gefühl zu vernichten, muß schnell erreicht werden.<sup>12</sup> Sinnt (bei) allen Gegebenheiten<sup>13</sup> nicht nach, sinnt auch nicht nicht nach! (Für den, der) die Vorstellung der Denkinhalte, das Gefühl vernichtet, ist überhaupt nichts zu tun.<sup>14</sup>

§ 123

Zur Zeit da die beiden Bhikṣu die Lehre des Lehrtextes verkündeten, erlangten die 500 Leute allesamt den Weg des Arhat. Die 500 Leute gaben klein bei und kehrten zu Buddha zurück.<sup>1</sup>

(Dort) fragte Subhūti die 500 Leute und sprach: Ihr Ehrenwerten, wohin kamt (ihr), (als ihr) weggingt und woher kommt (ihr)?<sup>2</sup>

152

(Darauf) antworteten die 500 Leute: (Nach) dem Lehrtexte, welchen Buddha verkündete, gibt es keinen Ort, von dem kommend (man) weggeht, auch gibt es keinen Ort, wohin (man) kommt.<sup>3</sup>

(Des weiteren) fragte Subhūti die 500 Leute: Wer ist, der euer Lehrer?<sup>4</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute: (Der) dem Wesen nach ohne (eine) Geburt zu haben ist, aus welchem Grunde sollte (der einen) Weggang haben?<sup>5</sup>

§ 124

Subhūti fragte wiederum: Wer ist, ihr Herren, (derjenige), welcher den Lehrtext verkündete?<sup>1</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute: (Der) ohne die fünf den Körper ausmachenden Bestandteile ist, ohne die vier groben Elemente ist, ohne die sechs Verfall bewirkenden (Dinge) ist, der ist unser Lehrer.<sup>2</sup>

Subhūti fragte wiederum und sprach: Was für Lehrtexte<sup>3</sup> verkündete auch der Lehrer?<sup>4</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: (Sie) sind ohne Bindung und sind auch ohne Befreien.<sup>5</sup>

Subhūti fragte wiederum und sprach: Aus welchem Grunde, (welcher) Ursache bewahrt (ihr) eigentlich<sup>7</sup> den (Heils)weg?<sup>8</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute: Es gibt weder Bewahren noch auch nicht Bewahren.

§ 125

Subhūti fragte wiederum und sprach: Was (ihr) tut, seid (ihr die, welche) zu solchem fähig sind?

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Es gibt nur keinen,

(der) fähig wäre zu solchem, was (er) tut.<sup>1</sup>

Subhūti fragte wiederum und sprach: Ihr Herren, zu welcher Zeit werdet (ihr) parinirvieren?

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Wenn die hervorgezauberten<sup>2</sup> Leute parinirvieren, zu der Zeit werden auch wir hinwiederum<sup>3</sup> parinirvieren.<sup>4</sup>

Subhūti fragte wiederum und sprach: Wer ist euch Überlegen?

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: (Der) ohne Körper ist, ohne Gedanken<sup>5</sup> ist, der ist unser Lehrer. (Er) ist uns ohne Frage Überlegen.

§ 126

Subhūti fragte wiederum und sprach: Ihr Herren, sind (euere) Liebeswünsche<sup>1</sup> zu Ende?<sup>2</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Alle Gegebenheiten aus einem Grunde<sup>3</sup> sind ihrem Wesen nach zu Ende.<sup>4</sup>

Subhūti fragte wiederum und sagte: Haltet (ihr) dafür, Māra unterworfen zu haben?<sup>5,6</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Es gibt nicht die fünf den Körper ausmachenden Bestandteile<sup>7</sup> im Verband mit Māra.<sup>8</sup>

Subhūti fragte wiederum und sprach: Ihr Herren, steht (ihr) schon auf der Stufe des Arhat?<sup>9</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Es gibt weder annehmen noch abgeben.<sup>10</sup>

Subhūti fragte wiederum und sprach: Ihr Herren, ist (für euch) Sterben und Geborenwerden<sup>11</sup> bereits zu Ende?<sup>12</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Es ist seinem Wesen zu Ende (und) auch unsichtbar.<sup>13</sup>

154

153

Subhūti fragte wiederum und sprach: Ihr Herren, steht (ihr) fest (darin), zur Stufe der Geduld fähig zu sein?<sup>14</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Jedweder ist bereits erlöst in der mittleren Lehre.<sup>15</sup>

§ 127

Als Subhūti die 500 Leute von wegen dessen fragte, was (sie) antworten könnten<sup>1</sup>, da erlangten 1 200 000 Menschen und alle Götter, dämonischen Gespenster<sup>2</sup>, Schlangendämonen allesamt den Weg des Srotaṅgana. 1300 Bhikṣu erlangten allesamt den Weg des Arhat.

§ 128

Als Buddha den Lehrtext verkündet hatte, freuten sich die Bhikṣu, Bhikṣuṅī, Upāsaka, Upāsikā, alle Götter, die Menschen der Welt, die dämonischen Gespenster und Schlangendämonen allesamt. (Nachdem sie) vorher Buddha ihre Verehrung erwiesen hatten, gingen sie von dannen.

Von Buddha verkündeter Ji-mo-ni-Lehrtext.<sup>1</sup>

Anmerkungen zur Übersetzung

§ 1

- 1) skt.: prajñāpārihāṇāya saṃvartante. Lehre = dharma.
- 2) skt.: agauravau bhavati dharme oa dharmabhāṅake ca. Lehrtext = sūtra.
- 3) skt.: dharmakāmanān oa pudgalānām dharmāntarāyaṃ karauti vīochanda[yati] vikṣipati / na deśayati / pratīochādayati. Ein Ende machen = ohid, er trennt sie davon ab, entfremdet sie dem. Skt. Nr. 3.
- 4) skt.Nr. 2: dharmā ca bhavaṃti / dharmācāryamaṣṭiṇī ca karoti, tib. o'os la ser sna byed oih o'os la slob dpon gyi dpe mk'yud byed pa yin.
- 5) skt.: ābhimānikaś ca bhavaty ātmotkarṣī parapamsakah.

§ 2

- 1) skt.: mahāprajñāṭāyāḥ saṃvartante.
- 2) skt.: sagauravo bhavati dharme ca dharmabhāṅake ca.
- 3) Vgl. § 1, Anm. 3.
- 4) tib.: ji ltar k'oñ du c'ud pañi c'os rname gñan dag la rgya c'er yañ dag par rab tu ston par byed pa yin.
- 5) Begriff vīrya. tib.: nan tan sñiñ por byed kyi.

§ 3

- 1) akt.: bodhisattvasya bodhicittam muhyati, tib.: byañ c'ub kyi seme brjed par hgyur te. Danach übersetze ich den chinesischen Ausdruck 菩薩道意. Er kann auch besagen bodhisattvamārgacitta. Das gilt auch für die Nr. 3 und 4.
- 2) Oder auch: täuschend hält er seinen Lehrer zum Narren.

Rocznik Orientalistyczny 21, S. 494, [ācāryaguru] dākṣiṇīya-visaṅvādanataya, Śikṣāsamuccaya, S. 52, Z. 13, liest -dakṣi- und -tayā.

- 3) 長短. In der Tjin-Fassung des skt. § 140 steht dem Ausdrucke uparāmbha gegenüber. Oder auch: Stänkereien und stänkern.
- 4) Śikṣāsamuccaya, S. 52, Z. 14: pareṣām akauṛṭye kauṛṭyopasamharanātayā. RO, a.a.O., mit lautlichen Abweichungen.
- 5) Śikṣāsamuccaya, S. 52, Z. 14: mahāyānasamprasthitānām ca satvānām avarṇayaśc kīrtya[ś] lokaṇiścāranātayā. Hier setzt auch Baron v. STAEL-ROLSTEINE Handschrift wieder ein.

#### § 4

- 1) skt.: caturbhiḥ ... dharmaiḥ samanvāgatasya bodhisatvasya sarvāsu jātiṣu jātamātrasya bodhicittam āmukhībhavati na cāntarā [mu-]hyati yāvad bodhimaṇḍaṇiḍadanāt. yāvad bodhimaṇḍaṇiḍadanāt ist hier mit 及自致至佛 wiedergegeben, § 24 = skt. § 29 mit 自致乃成佛.
- 2) skt.: jīvitahetor api samprajāna mṛṣāvādam na bhāṣate antamaśa hāsyapreksyam api. Zu 說也 findet sich hier wie § 7, Nr. 3; § 104 = skt. 125 die Lesart | 說. § 100, Nr. 2 = skt. § 121 wechselt 婦女間 mit 說語. Ist statt 說 vielleicht 說. zu lesen?
- 3) Vgl. Couvreur, Dictionnaire classique de la langue chinoise suivant l'ordre alphabétique de la prononciation, 3. Aufl., S. 142 b. Vielleicht besagt das Chinesische 不兩舌形笑他人 auch: macht (er) sich nicht doppelzüngig ob ihrer Erscheinung, ihrer Gestalt, über andere Leute lustig.

157

- 4) Aus dem skt. Texte läßt sich dem nur das bereits ausgehobene antamaśa hāsyapreksyam api an die Seite stellen.
- 5) skt.: adhyāśayena sarvasatvānām antike tiṣṭhaty apagatamāyā-śāṭṭhyatayā. Statt feundlicher Gesinnung mag auch zu übersetzen sein mitleidiger Gedanken.
- 6) prathamacittam utpāday.
- 7) skt.: sarvabodhisatvesu ca śāstrasamjñam utpādayati. Der Rest fehlt.

#### § 5

- 1) skt.: caturbhiḥ ... dharmaiḥ samanvāgatasya bodhisatvasyotpannotpannāma (tib.: dge baḥi c'os skyes śiḥ byuḥ ba rname) kuśalā dharmāḥ paryādīyante yair na vivardhanti [kuśalai] r dharmaiḥ.
- 2) abhimānikasya lokāyatanamantraparyeṣṭyā. 外道 entspricht tīrthika.
- 3) skt.: lābhasatkārādhyXXX evakulapratyavalokanena. tib.: rñed pa daḥ bkur sti la lhag par ḥen pas / k'yim la lta ba daḥ /. Der chinesische Ausdruck für ehren, 供奉, entspricht im allgemeinen pūj.
- 4) skt.: bodhisatvavidvesābhyākhyānena. Vgl. § 93, Nr. 2.
- 5) Oder leichtfertig, unvernünftigerweise. Lesart 忘: durch Vergessen oder aus Nachlässigkeit.
- 6) Wörtlich gestoppt, zum Stillstande gebracht.
- 7) D.h. zum Verschwinden gebracht, zum Untergange verurteilt.
- 8) skt.: āsrutānām anuddiṣṭānām ca sū [trāṇām] Xīna. tib.: ma t'os pa daḥ ma zin paḥi mdo sde rname spoḥ ba.

#### § 6

- 1) D.h. den Heilsweg, welchen die Lehrtexte verkünden. 佛學

158

- 2) skt.: bodhisatvaḥ aparihānadharma bhavati viśeṣagāmitāyāḥ.
- 3) skt.: suśrutam paryeṣate na duśrutam / yad uta ṣaṭpāramitā-  
bodhisatvapitakaparyeṣti. 佛品 entspricht wörtlich  
etwa buddhaparivarta, buddhavarga.
- 4) oder gehässiger. krodha oder dveṣa. Gedanke = citta.
- 5) 大夫 . Lesart 丈夫 eine hervorragende Persönlichkeit. Vgl.  
§ 83.
- 6) skt.: śvasadr̥śas ca bhavati nirmānatayā sarvasatveṣu.
- 7) skt.: dharmalābhasamtustas ca bhavati / sarvamithyājīvapari-  
varjitaḥ āryavaṃśasamtustāḥ XXXtāyā cāpatyā na parāṃś  
codayati / na ca doṣāntaraskhalitagaveśī bhavati /
- 8) skt.: yeṣu cāśya buddhir na gāhate tatra tathāgatam eva  
sāksīti kṛtvā na pratikṣipati / tathāgata eva jānāti  
nāham XXXXXX dhir nānādhimuktikānām satvānām yathādhi-  
muktikatayā dharmadeśanā pravartate. Erkenntnis = 智  
verselbige ich mit jñāna.
- § 7
- 1) skt.: catvāra ime ... kuṭilās cittotpādās tena bodhisatvenā  
parivarjitavyāḥ. Gedanke = citta. Im Chinesischen steht  
statt kuṭilās der verneinte Ausdruck.
- 2) skt.: kāṅkṣā vimatir viciḥsā sarvabuddhadharmaṣu. Man kann  
auch übersetzen: er beargwöhnt, ist unentschieden bei.
- 3) Vgl. § 6, Ann. 4.
- 4) 頽很 = 很 .
- 5) Oder verachtet er.
- 6) skt. mānamadamrakṣakrodhavyāpādāḥ sarvasatvaiṣu.

7) Vgl. § 4, Ann. 2.

8) skt.: irgṃāṃtsaryeṣaḥ paralābheṣu.

9) skt.: avarṇāyabokīrtiśabdāślokanibōāranatayā.

§ 8

1) skt.: catvāra ime ... ṛjukasya bodhisatvasya ṛjukalakṣaṇāni.  
Vielleicht auch: bewirkt er schnurstracks die höchste  
Wahrhaftigkeit.

2) 遇惡 entspricht landläufig dosa.

3) skt.: āpattiāpanno na pracchādayaty ācāste vivṛṇoti niṣparyut-  
thāno bhavati.

4) skt.: yena satyavacanena rāj [y] aparihānir vā dhanaparihānir  
vā kāyajīvitāntarāyo bhavet tat satyavacanam na vigūha-  
ti nānyenānyam prati niṣṛtya vācā bhāṣate.

5) skt.: sarvaparopakrameṣu cākroṣaparibhāṣaṇekumsanapaṣanātā-  
ḍanatarjanavadhabandhanāparādheṣu ātmāparādhī bhavati /  
karmavipākapratisarāno na pareṣāṃ kupyati nānuṣayam  
vahati.

6) skt.: sa śraddhāpratiṣṭhitas ca bhavati / sarvāśraddheyān api  
buddhadharmā śraddadhāti āśayaśuddhatam upādāya.

§ 9

1) skt.: catvāra ime ... bodhisatvakhadumkāḥ.

2) skt.: śrutoddhatadharmavihārī ca bhavati na ca pratipadyate /  
dharmānudharmapratipattim.

3) skt.: anuśāsane nuddhatadharmavihārī ca bhavati / na ca  
śuśrūṣaty ācāryopādhyāyānām.

4) skt.: śraddhādeyaḥ vinipātayati cyutapratijñās ca śraddhā-  
deyaḥ paribhunkte.

5) 成就 steht auch § 10, Nr. 4, neben dāntājāneyaprāpta.

6) skt.: dāntājāneyaprāptas ca bodhisatvāṃ dṛṣṭvā agoravo bhavati mānagrāhī.

§ 10

- 1) skt.: catvāra ime ... ājāneyā bodhisatvāḥ.
- 2) dharma.
- 3) skt.: arthapratisaraṇas ca bhavati na vyaṃjanapratisaraṇaḥ.
- 4) Oder ohne Liebedienerei. Vgl. § 4, Anm. 2. Im skt. steht als Nr. 2: pradakṣiṇagrāhī bhavaty avavādānūsāsane / suvacāḥ sukṛtakarmakārī ca bhavati / guruśubrūṣāniryātaḥ.
- 5) śīla.
- 6) skt.: ājāneyabhojanāni ca pariḥkṛte / acyutaśīlasamādhir.
- 7) Siehe Anm. 4: suvacāḥ sukṛtakarmakārī ca bhavati.
- 8) skt.: dāntājāneyaprāptas ca bodhisatvāṃ dṛṣṭvā sagauravo bhavati sapratīśaḥ tannimnaḥ tatpravaṇaḥ tatprāgbhāraḥ tadguṇa-pratikāṃkṣi.

§ 11

- 1) skt.: catvāra ime ... bodhisatvaskhalitāni. Oder Vergehen.
- 2) skt.: aparipāoiteṣu satveṣu viśvāso bodhisatvasya skhalitaḥ.
- 3) skt.: abhājanībhūteṣu satveṣūdarabuddhadharmasamprakāśanātā bodhisatvasya skhalitaḥ.
- 4) bodhisattvāmārga.
- 5) skt.: udārādhimuktikeṣu satveṣu hīnayānasamprakāśanā bodhisatvasya skhalitaḥ.
- 6) skt.: sanyakpratyupasthiteṣu satveṣu śīlavatsu kalyānadharmaprativimānanā duḥśīlapāpadharmasamgraho bodhisatvasya skhali [taṃ]. Vgl. Śikṣāsamucaya, S. 54, Z. 13.

161

§ 12

- 1) skt.: catvāra ime ... bodhisatvamārgāḥ.
- 2) skt.: samacittatā sarvasatveṣu.
- 3) skt.: buddhajñānasamādāpanatā sarvasatveṣu.
- 4) skt.: Nr. 4: sanyakprayogatā sarvasatveṣu.
- 5) skt. Nr. 3: samadharmadeśanā sarvasatveṣu.

§ 13

- 1) skt.: catvāra ime ... bodhisatvapratiṛūpa [kāḥ].
- 2) skt.: lābhasatkārārthiko bhavati na dharmārthikaḥ.
- 3) skt.: kīrtiśabdaślokarthiko bhavati na guṇārthikaḥ.
- 4) skt.: ātmasukhārthiko bhavati na satvadukhāpanayanārthikaḥ.
- 5) skt.: parṣadgaṇārthiko bhavati na vivekārthikaḥ. Textausgabe: parṣadgaṇā-, tib.: hk'or gyi ts'ogs.

§ 14

- 1) skt.: catvāra ime ... bodhisatvasya bhūtā bodhisatvaguṇā.
- 2) skt.: śūnyatāṃ cādhimucyate / karmavipākāṃ oābhīraddadhāti.
- 3) = oitta.
- 4) skt.: nairātmyaṃ cāsyā kṣamate. Vergleicht man die Stellen, wo in unserem Texte 我所 vorkommt, mit den entsprechenden des sanskritischen, so läßt sich sein Begriff nicht eindeutig festlegen. In späteren chinesischen Übersetzungen entspricht der Ausdruck mama (Nagao, Sūtrālaṅkāra-Index II, S. 178 b), mamakāra (Rosenberg, Vocabulary, S. 204 c 33), ātmīya (Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 284 b, Rahder, Glossary of the Daśabhūmika-sūtra). Da in unserem Texte unterweilen 我 neben我所 steht, nehme ich 我所 als in diesem Sinne gebraucht, unbeschadet, was im sanskritischen Kāśyapaparivarta ihm

162

sur Seite stehen mag.

- 5) skt.: sarvasatveṣu mahākaruṇā]. Nr. 3 und 4 unseres Sanskrittextes fehlen in dieser chinesischen Fassung.

§ 15

- 1) skt.: catvāra ime ... bodhisatvasya kumitrāṇi Kusahāyās.

知識 Übersetzt vielfach mitra.

- 2) skt.: śrāvakayāniyo bhikṣu ātmahitāya pratipannāḥ. Welchen Begriff 意 ausdrückt, vermag ich nicht auszumachen. Meist gibt es manas wieder. Es mag zu Übersetzen sein wollen.

- 3) skt.: pratyekabuddhayāniyo lpārtho lpakṛtyah.

- 4) skt.: lokāyatiko vicitrāmantrapratibhānah. Vgl. 佛學大辭典, S. 2026 c. Die Stelle besagt, derjenige sei ein Übler Freund, welcher die Menschen belehrt, auf Grund der vom Tathāgata gelehrten Lehre und der upāyapauśalya des Wandels zu pflegen, sie nicht lehrt, durch Intuition die Buddhaschaft zu erreichen.

- 5) skt.: yaṃ ca pudgalaṃ sevamāna tato lokamiśasamgraho bhavati na dharmasamgrahaḥ.

§ 16

- 1) catvāra ime ... bodhisatvasya bhūtakalyānamitrāṇi. Vgl. § 15, Anm. 1.

- 2) Lesart: den anderen.

- 3) skt.: yācanako bodhisatvasya bhūtakalyānamitraṃ bodhimārgopastambhāya samvartate. Oder auch: die Erleuchtung des Buddha.

- 4) bahusruta.

- 5) skt.: dharmabhāpako bodhisatvasya bhūtakalyānamitraṃ śruta-

163

prajñopastambhāya samvar[ta] te.

- 6) cittam utpāday. Oder: sich dazu zu entschließen.

- 7) skt.: pravrajyāsamādāpako bodhisatvasya bhūtakalyānamitra sarvakuśalamūlopastambhāya samvartate.

- 8) Plural nach dem Sanskrit.

- 9) devātidevāḥ.

- 10) buddhā bhagavanto bodhisatvasya bhūtakalyānamitra sarvabuddhadharmopastambhāya samvartate. Vollendet sein an = sampūrṇa. 具足 entspricht, vielleicht häufiger, samanvita, samanvāgata.

§ 17

- 1) skt.: catvāra ime ... bodhisatvasya mahānid[h]ānapratilambhāḥ.

- 2) skt.: buddhotpādārāganatā.

- 3) skt.: ṣaṭpāramitāśravaṇaḥ.

- 4) skt.: apratihatacittasya dharmabhāṇakadarśanaḥ. Herz = citta.

- 5) Soviel ich den §§ 39 = skt. 48, 40 = skt. 49, 56 = skt. 71, 58 = tib. 73, 60 = tib. 75, 86 = skt. 104, 94 = skt. 114, 126 = skt. 148 entnehmen kann, dürfte 愛欲 kleśa entsprechen. Dazu kommt vielleicht noch § 89 = skt. 99 mit seinem upakleśa. Andernorts ist es schwerer, den chinesischen auf einen sanskritischen Ausdruck zu beziehen. An unserer Stelle könnte man vielleicht an den Begriff pramāda denken, wenn beide einander auch nicht eben nahe stehen. Suzuki führt in seinem Laṅkāvatāra-Index S. 376 a, maithuna als Entsprechung an.

- 6) aranyavāsa oder rahogata, dies letztere bei Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 296 a.

164



7) apremattasyāraṇyāvāsabhirataḥ. Lies - tiḥ?

§ 18

1) oāvāra ime ... bodhisatva(sya) Mārapathasamatikramaṇā dharmāḥ.

2) skt.: bodhicittaśyānatsargaḥ.

3) Vgl. § 6, Anm. 4.

4) skt.: sarvasatveṣu apratihatacittatā.

5) Vielleicht auch: ganz und gar unterrichtet über.

6) skt.: sarvadṛṣṭīkṛtānām avabodhanā.

7) skt.: anatinanyanā sarvasatveṣu.

§ 19

1) skt.: oāvāra ime ... bodhisatvasyāprameyā puṇyasambhārāḥ.

2) skt.: nirāmiṣacittasya dharmadānaḥ.

3) skt.: duṣṭīleṣu ca satveṣu mahākaruṇā.

4) skt.: sarvasatveṣu bodhicittārocanaṭā.

5) skt.: durbaleṣu satveṣu kṣāntiyā sevanatā.

§ 20

1) Für Namen und bezeichnen als steht im Chinesischen das nāmli-  
che Wort. skt.: na khalu ... nāmanātreṇa bodhisatvo mahāsatva  
ity ucyate.

2) skt.: dharmacaryayā.

3) tib.: c'os la gnas pa dañ ldan pa?, skt. dharmāḥKṛitābhīḥ?

隨法立用 ?

4) Sie sind im Chinesischen nicht gezählt. Ob ich sie immer  
richtig herauschäle, mag in einzelnen Fällen zweifelhaft  
sein. Ich vermag nicht jede Aussage an den sanskrit-tibeti-  
schen Text anzuschließen.

5) 安隱 dürfte hier hita entsprechen, Rahder, Glossary of the

Daśabhūmikasūtra, Susuzi, Laṅkāvatāra-Index, S. 275 b.

6) Oder mitleidiger. Vgl. § 4, Nr. 3. Man kann geteilter Meinung  
darüber sein, ob "dessen eingedenk zu sein" zu diesem oder  
dem nächsten Satze zu ziehen sei. skt.: hitasukhādhyāśayatayā  
sarvasatveṣu.

7) skt.: sarvajñājnānāvatareṇatayā kim ahaṃ arg(h)amīti pareṣāṃ  
jñānākunaṣatā.

8) skt.: niradhimānatayā.

9) skt.: dṛḍhādhyāśayatayā.

10) skt.: akṛtrimaprematayā / atyaṃtamitratā / mitrāmitreṣu  
samacittatayā / yāvan nirvāṇaparyāṃtatāye.

§ 21

1) § 20, Anm. 10: mitrāmitreṣu samacittatayā.

2) skt.: upādatteṣu bhāreṣv [a]v[ī]ḡ[ā]d[a]n[atā]. tib.: k'ur  
blaṅs pa rṃams la sgyid lug pa med pa.

3) Oder mild, 和暢 .

4) skt.: anṛta (lies: sūnṛta)vākyaṭā smṛtamukhapūrvābhībhāṇata,  
tib.: ts'ig ran oin.

5) samacitta.

6) skt.: aparikhinnamānasatayā?

7) Möglicherweise ist dieser Teilsatz auch zur vorhergehenden  
Aussage zu ziehen, wie es die Herausgeber des Textes tun.

8) Oder mitleidige.

9) skt.: aparic(h)innamahākaruṇatā. Für abbrechen und aufhören  
lassen steht im Chinesischen dasselbe 斷 = ohiḍ.

10) skt.: saddharmaparyeṣṭim ārabhyātṛ[pti]ḡ[ā]śrutārthatayā.

11) Vgl. Anm. 10. Im Sanskrit und tibetischen Texte sind die vor-  
hergehende und diese Aussage zu einer einzigen vereint.

166

Vielleicht sähle ich hier falsch. Statt Lehre mag auch Lehren zu lesen sein.

- 12) Oder Fehlern. Vgl. § 8, Nr. 1.
- 13) ekt.: ātmaskhaliteṣu doṣadarśanatayā.
- 14) skt.: paraaskhaliteṣv aruṣṭāpattioodanatayā.
- 15) 究竟 entspricht dem Begriff niṣṭhā, Nagao, Sūtrālaṅkāra-Index II, S. 183 a, Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 290 b. So ließe sich auch verdeutschen: Der völlige Höhepunkt, die günstige Vollendung aller glückhaften Verdienste (gupa).
- 16) Weniger wahrscheinlich kommt mir die an sich ebenso mögliche Auffassung vor: (Danach) suchen, was er alles schenken könnte.
- 17) ekt.: sarvai ryapathesu bodhicittaparikarmatayā.
- 18) 一切不索有所生心 . Ob ich richtig verdeutsche, steht dahin. Der Satz ist schon deshalb schwierig, weil in der Überlieferung die Verneinung teilweise fehlt. Ist dann zu übersetzen: Unter allen suchen, ob es derer gibt, denen er den Gedanken (an Buddha) entstehen lasse?
- 19) ekt.: sarvasatveṣv apratihatā kṣāntih.

§ 22

- 1) Neben 思想 steht § 122 = skt. § 144 zweimal saṃjñā.
- 2) 不願於其中也 . 願 = praṇihita § 48 (ekt. § 63) und § 76 (ekt. § 94). Mir ist es unwahrscheinlich, daß die Stelle besage: inmitten dessen nichts wollen, erstreben. Da sollte man eine andere Wortstellung erwarten. Mir ist nicht eben klar, was der Satz bedeute.
- 3) skt.: ārūpya dhātva parikarṣitaṃ dhyānaṃ, tib.: gsuge med

167

pahi k'ame rnam par geal bahi beam gtan. Oder ist im Skt. zu lesen dhātva parikarṣitaṃ?

- 4) Oder bewahren. ekt.: upāyasaṅgrhītā prajñā.
- 5) Oder verschiedene, 雜; Das Wort gibt auch saṃyukta wieder.
- 6) Im allgemeinen verstehen sich unter den vier Dingen: Kleiden, Essen, Trinken und Bettstatt oder Wohnung. Im ekt. Texte steht an entsprechender Stelle: catuḥsaṅgrahavastusamprayukṭa upāya. Angesichts dessen dürfte es sich hier bei den vier Dingen wohl um dāna, priyavādītā, arthacaryā, samānārthatā handeln.
- 7) skt.: satkṛtyāraṇyavāsaḥ sarvalokavicitreṣv anabhiratiḥ.
- 8) skt.: hīnayānāspṛhaṇatā (Ausg. -naspr-).
- 9) skt.: mahāyāne cānuṣaṃsaṅgadarśitayā.
- 10) skt.: pāpamitravivarjanat[ā].
- 11) skt.: kalyāṇamitraśevanatā.
- 12) skt.: paṅcābhijñāvikrīḍanatā. 旬, das hier offensichtlich abhijñā entspricht, kann ich so verwendet sonst nicht belegen.
- 13) skt.: jñānapratīsarāṇatā?
- 14) ekt.: ekāṃśavacanatā.
- 15) ekt.: satyagurukatā.

§ 24

- 1) ekt.: tad yathā ... iyaṃ mahāpṛthivī sarvasatvopajīvyā nirvikārā niṣpratīkārā. Ist hier pratīkar im Sinne von gegen etwas wirken verstanden worden?
- 2) skt.: evam eva ... prathamacittotpādiko bodhisatvo yāvad bodhimaṇḍaṇiṣadanā tāvat sarvasatvopajīvyo nirvikāro niṣpratīkāro bhavati.

168

§ 25

- 1) skt. § 31: tad yathā tejodhātuḥ sarvasasyāni paripā(ō)ayati / evam eva ... bodhisatvasya prajñā sarvasatvānāṃ sarvasūkladharmān paripācayati. Der Ausdruck für Verdienst, 功德, gibt guṇa und auch puṇya wieder. Siehe dasu etwa Rahder, Glossary of the Daśabhūmikasūtra.

§ 26

- 1) skt. § 30: tad yathā ... abdhātu sarvatṛṇagulmoṣadhivanaspatayo rohāpayati / evam eva ... āśayaśuddho bodhisatvaḥ sarvasatvāni maitratayā spharitvā viharan sarvasatvānāṃ sarvasūkladharmān virohayati.

§ 27

- 1) skt. § 32: tad yathā ... vāyudhātuḥ sarvabuddhakṣetrāni viṭhapayati evam eva ... bodhisatvasyopāyakaubālyam sarvabuddhadharmān viṭhapayati.

§ 28

- 1) Das Wort Leute fehlt in der Überlieferung teilweise.  
2) 道 kann mārga und bodhi bedeuten.  
3) skt. § 35: tad yathāpi nāma ... sūryamaṇḍalam ekapramuktābhi sūryarāśmibhiḥ satvānāṃ avabhāsam karoti / evam eva ... bodhisatvam ekapramuktābhiḥ prajñārāśmibhiḥ satvānāṃ jñānāvabhāsam karoti.

§ 29

- 1) vīrya.  
2) skt. § 34: tad yathāpi nāma ... śuklapakṣe candramaṇḍalam paripūryate vardhate ca / evam eva ... āśayaśuddho bodhisatvaḥ sarvasūkladharmair vardhate.

169

§ 30

- 1) Lesart: (seiner) Ehrfurcht gebietenden Vorsüße.  
2) skt. § 36: tad yathāpi nāma ... siṅho mrgarājā yato yata eva prakramate sarvatrābhīto nu(t)trasta evaṃ prakramati / evam eva ... śīlaśrutaguṇadharmapratisthito bodhisatvo yato yata eva prakramate sarvatrābhīto nu(t)trasta eva prakramate.

§ 31

- 1) 三處 entspricht hier wohl traidhātuka.  
2) Das ohinesische Wort bedeutet ohid.  
3) skt. § 39: tad yathāpi nāma ... viṭapacchinno vṛkṣo mule nupahate punar eva virohati / evam eva ... upāyakaubālyakleśacchinno bodhisatvaḥ sarvakuśalamūlasamyojane nupahate punar eva traidhātuke virohati.

§ 32

- 1) 行 oarya.  
2) guṇa oder puṇya.  
3) rasa.  
4) prañidhi.  
5) skt. § 40: tad yathāpi nāma ... nānādigvidikṣu mahānadīḥv āpekandho mahāsamudre praviṣṭaḥ sarvam ekaraso bhavati yad uta lavaṇarasaḥ evam eva ... nānāmukhopacitam kuśalamūlam bodhisatvasya bodhāya pariṇāmitaṃ sarvam ekarasaṃ bhavati yad ida vimuktirasam.

§ 33

- 1) skt. § 41: tad yathāpi nāma ... Sumerupratisthitā Caturmahā rājākāyāḥ Trayastriṃśāś ca devāḥ evam eva ... bodhicittakuśalamūlapratisthitā bodhisatvasya sarvajñatā.

170

§ 34

- 1) 譬如樹蔭却雨. Der Parallelismus halber muß die Aussage positiv sein. Werfen die Bäume Schatten, dann scheint die Sonne, und es regnet sicherlich nicht. Ob ich den Nagel auf den Kopf treffe, mag dahin stehen. skt. § 44: tad yathāpi nāma Kāśyapa [a?] bhraḡhanameghasamutthitā varṣadhārā sasyāny abhivarṣati.
- 2) mārga oder bodhi.
- 3) skt. : evam eva ... mahākaruṇādharmaṃmeghasamutth[ita] bodhisatvasya saddharmavṛṣṭis satvānām abhivarṣati.

§ 35

- 1) skt. § 42: tad yathāpi nāma ... ānātyasaṃgrhītā rājānaḥ sarvarāj[ya]lakāryāṇi kurvanti / evam eva ... upāyasaṃgrhītā bodhisatvasya prajñā sarvabuddhakāryāṇi karoti.

§ 36

- 1) skt. § 43: tad yathāpi nāma ... vyabhre deve vigatevalāhake nāsti varṣasyāyadvāraṃ evam eva alpabrutasya bodhisatvasyāntikā nāsti saddharmavṛṣṭer āyadvāraṃ.

§ 37

- 1) Lesart: seine 7 Kleinode von selbst da sind.
- 2) Oder mit der Zeit.
- 3) skt. § 45: tad yathāpi nāma ... yatra rājā cakravartī utpadyate tatra saptaratnāny utpadyante evam eva ... yatra bodhisatva utpadyate tatra saptatrimśad bodhapakṣyā dharmā utpadyante. Die Wendung 三十七品經 scheint in genau dieser Form bisher nicht belegt zu sein. Vgl. Mochizuki, Bukkyo-daijiten, S. 1548 b. 經

171

steht öfters neben dharma. Vgl. z.B. Han § 12, Nr. 4, neben skt. § 12, § 13, Nr. 1, neben skt. § 15, § 15 neben skt. § 13, § 16 neben § 16, § 85, neben skt. § 103, § 86 neben skt. § 104.

§ 38

- 1) Oder ein Mani-Juwel.
- 2) Der Ausdruck 饒益 begegnete bereits § 24 = skt. § 29.
- 3) skt. § 46: tad yathāpi nāma ... yatra maniratnāyadvāraṃ bhavati bahūnāṃ tatra karṣāpaṇasatasahasarāṇām āyadvāraṃ bhavati.
- 4) evam eva ... yatra bodhisatvasyāyadvāraṃ bhavati / bahūnāṃ tatra śrāvakaḥpratyekabuddhasatasahasarāṇām āyadvāraṃ bhavati.

§ 39

- 1) skt. § 48: tad yathāpi nāma ... mantrausadhaparigrhītaṃ viṣaṃ na vinipātayati.
- 2) 智慧 gibt meist prajñā wieder, und in unserer chinesischen Übersetzung stehen sich beide Begriffe auch manchmal gegenüber. Siehe §§ 1; 2; 22, Nr. 21 = skt. § 25; 25 = skt. § 31. Doch findet sich da auch jñāna daneben. Vgl. § 22, Nr. 29 = skt. § 25; 39 = skt. § 48. Ich behalte durchgehende Weisheit bei.
- 3) durgati.
- 4) Vgl. § 17, Anm. 5.
- 5) skt.: evam eva ... jñānopāyakaubalyaparigrhīto bodhisatvasya kleśaviṣaṃ na śaknoti vinipātayitum.

§ 40

- 1) skt. § 49: tad yathāpi nāma ... yaṃ mahānagaresu saṃkarakūṭaṃ bhavati sa ikṣukṣetreṣu śālikṣetreṣu mṛdvīkākṣetre-

172

gu oopakāribhavati / evam eva ... yo bodhisatvasya kleśaḥ sa sarvajñatāyām upakāribhūte bhavati.

§ 41

- 1) 遺日羅 . Zu diesem schwierigen Ausdrücke vgl. Baron v. STAHL-HOLSTEIN, Kāśyapaparivarta, Einleitung, S. ix.
- 2) Begriff vīrya.
- 3) Eher vielleicht singularisch zu verstehen.
- 4) skt. § 52: tasmin tarhi ... iha mahāratnakūṭe dharmaparyāye śikṣitukāmena bodhisatvana yoniḥo dharmaprayuktena bhavitavyaṃ.
- 5) 識 gibt sehr oft vijñāna wieder, auch dort, wo wir diesen Begriff als Bewußtsein auffassen. Hier dürfte ihm pratyavekṣā entsprechen.
- 6) dharma. Das fehlt in der Begriffsaufreihung des skt. § 52.
- 7) ātman.
- 8) poṣa, puruṣa oder pudgala.
- 9) jīva.
- 10) nitya. Das fehlt im skt. § 52. Von hier an weicht der Sanskrittext ab.
- 11) rūpa. Die Grundbedeutung des chinesischen Wortes 色 ist Farbe.
- 12) vedanā, Rahder, Glossary of the Daśabhūmikasūtra.
- 13) samjñā. Vgl. § 22, Anm. 1.
- 14) saṃsāra.
- 15) 本根 mag Synonymkompositum sein und mūla bedeuten.
- 16) skt. § 52: yatra ... nātmapratyavekṣā nasatvanajīva napaṣana-pudgalāna-manujanamānavapratyavekṣā / iyaṃ ucyate ... madhyamā pratipad dharmāṅgā bhūtapratyavekṣā.

173

§ 42

- 1) Das Chinesische besagt eigentlich: Ewig befindet sich an einer Grenze, Nichtewig befindet sich an einer Grenze. Skt. § 56: nityam iti ... ayam eko ntaḥ anityam iti ... ayam dvitīyo ntaḥ.
- 2) arūpin, 無色 .
- 3) anidarśana, 無見 .
- 4) Wohl avijñaptika, 無識 .
- 5) Zugefügt nach skt. iyaṃ, vielleicht ist das Wort auch zu tilgen.
- 6) Oder der Ursprung.
- 7) 智點 ist hölzern übersetzt. Ich finde den Ausdruck in den mir zugänglichen Hilfsmitteln nicht. 點智 verzeichnet das Kitajsko-russkij slovar' Palladij-Popovs, II, S. 405 b, mit der Bedeutung um. In unserem Texte steht es §§ 42 = skt. 56, 43 = skt. 54, 46 = skt. 60, 47 = skt. 61 neben pratyavekṣā; § 55 = skt. 70 wohl neben ye śeśa = jñāna; 56 = skt. 71 und 122 = skt. 144 neben prajñā. § 74 = skt. 91 fehlt, soweit ich sehe, im Sanskrit eine Entsprechung. Bekannt ist 點慧 = prajñā, Mochizuki, Bukkyō-daijiten, S. 4258 a = paṇḍita, medha, medhavin, Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 415 a. Bedeutet der Ausdruck etwas wie Einsicht, Weisheit?
- 8) skt.: yad etayor dvayo nityānityayor madhyam tad arūpy anidarśanam anābhāsam avijñaptikam apratiṣṭham aniketam iyaṃ ucyate ... madhyamā pratipad dharmāṅgā bhūtapratyavekṣā.

174

§ 43

- 1) dhātu, 界 .
- 2) Vgl. § 42, Anm. 2-4.
- 3) anātman.
- 4) Diese Übersetzung ist wahrscheinlich falsch. Vor und hinter 無我 steht das gleiche 無識 . Wurde dies nur aus Versehen wiederholt und heißt beide Male das Unerkennbare? Der Ausdruck kann an und für sich avijñāna ausdrücken.
- 5) Wohl apratiṣṭha gleichzusetzen. Vgl. Suzuki, Lankāvatāra-Index, S. 220 a = pratiṣṭhāpayitavya.
- 6) Prinzip, Grundlage, Basis.
- 7) Vgl. § 42, Anm. 7.
- 8) Der skt. § 54 geht nur in dem Worte pṛthivīdhātu mit unserem chinesischen Texte überein.

§ 44

- 1) skt. § 58: bhūtacittam iti ... ayam eko ntaḥ abhūtacittam iti ... dvitīyo ntaḥ.
- 2) Vgl. § 43, Anm. 4.
- 3) Prinzip, Grundlage, Basis.
- 4) skt. § 58: yatra na cetanā na mano na vijñānam iyam ucyate ... madhyamā pratipad dharmāṇāṃ bhūtapratyavekṣā. Fehlt na cittam.

§ 45

- 1) Oder auch: die Lehre (dharma) der Lehrtexte aller Buddha.
- 2) 有德無德 = kuśala und akuśala. Vgl. Rahder, Glossary of the Daśabhūmikasūtra, Titelkopf kuśalamūla.
- 3) skt. § 59: lokika und lokottara.

175

4) 雙欲

- 5) Wenn diese Stelle skt. § 59 wiedergibt, dann liegt eine sehr großzügige Inhalteangabe vor. Dort steht nämlich: evam sarvadharmāṇāṃ kuśalākuśalāṇāṃ lokikalokottarāṇāṃ sāvadyānavadyānāṃ sāsraṇāśraṇāṇāṃ saṃskṛtāsaṃskṛtāṇāṃ saṃkleśa iti ... ayam eko ntaḥ vyavadānam ity ayam ... dvitīyo ntaḥ yo syāntadvāsyānugamo nudāhāro pravayāhāra iyam ucyate ... madhyamā pratipad dharmāṇāṃ bhūtapratyavekṣā.

§ 46

- 1) Zur Ausdrucksweise vgl. § 42, Anm. 1.
- 2) skt. § 60: astīti ... ayam eko ntaḥ nāstīty ayam dvitīyo ntaḥ.
- 3) Vgl. § 44, Anm. 3.
- 4) skt.: yad etayor dvayor antayor madhyam iyam ucyate ... madhyamā pratipad dharmāṇāṃ bhūtapratyavekṣāt. Vgl. § 42, Anm. 7.

§ 47

- 1) Ob 苦癡 wirklich als Dvandva aufzufassen sei, läßt sich dem Chinesischen nicht entnehmen. Formal könnte auch ein Tatpurusa oder Karmadhāraya vorliegen. Dafür spricht, daß man statt zweier Begriffe eigentlich nur einen erwartet. Den chinesischen Wörtern entsprechen landläufig duḥkha und moha.
- 2) Zur Ausdrucksweise vgl. § 42, Anm. 1.
- 3) Welchem sanskritischen Begriffe 點 entspricht, vermag ich nicht festzustellen. Darf man ihm aus § 62 skt. Wortlautes tib. šes pa = jñāna an die Seite stellen? Im Schlusssatze steht 智點 . Das fügt sich wohl zu pratyavekṣā.

176

- 4) Vgl. § 44, Anm. 3.
- 5) 中明 = 中 des § 44 = skt. 60.
- 6) Die §§ 61 und 62 des skt.-tib. Textes weichen im Wortlaute stark ab.
- § 48
- 1) dharma.
- 2) Ich glaube, 本 laesse sich hier am ehesten mit prakṛti ver-selbigen. Vgl. Nagao, Sūtrālaṅkāra-Index II, S. 254 a. Ihrem Wesen nach.
- 3) so!
- 4) skt. § 63: punar aparam ... dharmāṇām bhūtapratyavekṣā yaṁ na śūnyatāyā dharmā śūnyā karoti dharmā eva śūnyā.
- 5) skt. § 63: yaṁ nānimittena dharmān animittān karoti dharmā caivānimittāḥ.
- 6) skt. § 63: yaṁ nāpraṇihitena dharmā / praṇihitān karoti dhar-mā evāpraṇihitāḥ. Vgl. Kāśyapaparivarta, Heft 2, S. 100, Anm. 6.
- 7) 死生 = 生死 = saṁsāra. Sie unterliegen nicht dem, immer wieder zu werden.
- 8) Chinesischer und sanskritisch-tibetischer Text gehen von hier an stark auseinander.
- 9) = saṁsāra.
- 10) 出生, anuṭpāda, ajāti?
- 11) anirodha.
- 12) 處所. Das bedeutet praktisch, daß sie keine realen Ob-jekte sind.
- 13) 無形. Das letzte Wort übersetzt oft samsthāna, vgl. etwa

177

Nagao, Sūtrālaṅkāra-Index II, S. 188 a, Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 286 b. Ob ich mit meiner Verdeutschung den Nagel gerade auf den Kopf treffe, steht dahin. Körperlosigkeit, Formlosigkeit? Ist ihm hier aus dem skt. Texte svabhāva beizuordnen?

- 14) Dieser und die gleichgebauten voraufgehenden Sätze ließen sich auch so wiedergeben: (Durch) Merkmalslosigkeit schafft (man) die Gegebenheiten nicht. Das schliesse sich enger an den Sanskrit an.
- 15) Das ist für mich ein schwieriger Satz. Vielleicht ist er auch so zu verstehen: Das ist (dann): die Gegebenheiten ihrer Natur nach in der Mitte (zwischen zwei extremen) zu betrachten. Ich glaube, daß die Herausgeber des chinesischen Textes die überkommenen Lesarten (Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 191, Anm. 1 und 2) zurecht verwarfen.

§ 49

- 1) Verstehe ich diesen Satz richtig, dann besagt er, daß die Leerheit des Körpers nicht dadurch erkannt wird, daß man etwas wie die Merkmale, die Ansicht, es gebe eine Leerheit als reales Objekt, von dem Körper abzieht. Damit beließe man diese Dinge als reale Objekte.
- 2) Neben den 2. Satz stellt sich aus skt. § 64 śūnyatā caiva śūnyatā.
- 3) D.h. des Zukünftigen. 南 begegnet in gleichem Zusammenhange noch einmal § 79 = skt. § 97, wo dafür als Lesart 復 auftritt.
- 4) skt. § 64 lesen wir statt dessen: atyantāśūnyatā / purvānta-śūnyatā aparāntāśūnyatā pratyutpannāśūnyatā.

178

- 5) moha.
- 6) Oder dessen Fehler. 漏 fasse ich als doṣa, vgl. Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 85.
- 7) skt. § 64: ye khalu puna ... śunyatopalaṃbhena śunyatā prati-  
earamti.
- 8) skt. § 64: varam khalu puna ... Sumerumātrā pudgaladr̥ṣṭir  
āśritā na tv evādhimānikasya śunyatādr̥ṣṭimālina (lies:  
-ālīnā?) / tat kasmād dheto pudgaladr̥ṣṭigatānām ...  
śunyatā niḥsaraṇam śunyatādr̥ṣṭi puna ... kena niḥsari-  
ṣyamti.

§ 50

- 1) 於迦葉意云何, skt. § 65: tat kiṃ manyase.
- 2) skt. § 65: gādhataraś ca tasya puruṣasya tad gelānyam bhavet.
- 3) Zu 外餘道 vgl. § 18, Nr. 3, skt. § 65: evam eva ... sar-  
vadr̥ṣṭigatānām śunyatā niḥsaraṇam yasya khalu punaḥ ...  
śunyatādr̥ṣṭis tam aham acikitsyam iti vadāmi.

§ 51

- 1) skt. § 66: tib. nam mk'a = ākāṣa.
- 2) Hier steht wie eingangs 虛空. Ich entscheide mich deshalb  
für meine Verdeutschung, weil sonst zweimal ausgesagt wird,  
daß sie sich vor der Leerheit fürchten. Im Tibetischen des  
skt. § 66 steht nur de bñin du dge sbyon dan / bram ze gañ  
dag stoñ pa ñid kyis skrag rab tu skrag na / de dag ni sems  
hk'ruge pa c'en por hgyur ro žes nas bśad do.

§ 52

- 1) skt. § 67: tib.: de bñin du ... byis pa so sohi skye bo  
rname kyañ.

- 2) Ich trenne die Sätze etwas andere als die Herausgeber ab.
- 3) tib.: bdag ñid kyis byas pañi gsugs dan / sgra dan / dri dan  
/ ro dan / reg bya rname kyis hk'or ba na hk'or yañ /
- 4) dharma. Oder auch: die Gegebenheiten.
- 5) tib.: c'os de dag yañ dag pa ji lta ba bñin du rab tu mi šes  
so.

§ 53

- 1) skt. § 69: tib.: dper na śin gñis rluñ gis drud pa de las me  
byun ste / byuñ nas śin de gñis sreg pa.
- 2) Die Stellen, an welchen in unserem Texte 獲見 vorkommt, er-  
möglichen es nicht, einen Begriffsinhalt sicher abzugrenzen.  
Damit werden in chinesischen Übersetzungen gar manche sanskri-  
tische Wörter wiedergegeben, wovon man sich aus Rosenbergs  
Vocabulary, S. 423 a ff., Suzukis Laṅkāvatāra-Index, S. 429,  
und Nagaoes Sūtrālaṃkāra-Index II, S. 180 a, Überzeugen kann.  
Ich glaube, hier sei ihm aus skt. § 69 tib. yañ dag par so  
sor rtog pa = bhūtapratyavekṣā oder wenigstens pratyavekṣā  
an die Seite zu rücken. Dafür scheint mir zu sprechen, daß  
§ 87 = skt. § 105 neben 不肯內自觀身也 tib.: nañ du  
so sor rtog pa la mñon par mi brtson te steht.
- 3) Neben 黑吉 stellt sich aus dem Tibetischen (skt. § 69) wohl  
šes rab kyī dbañ po = prajñendriya, so daß das chinesische  
Wort mit prajñā verselbigt werden dürfte.
- 4) tib. (skt. § 69): de bñin du ... yañ dag par so sor rtog pa  
yod na / hp'ags pañi šes rab kyī dbañ po skyes te / de skyes  
pas yañ dag par so sor rtog pa de ñid sreg par byed do /

§ 54

- 1) 對 = spraṭavya kann ich sonst nicht belegen. Vgl. 字井  
180





§ 60

1) skt. § 75, tib.: de bñin du ñion moñs pañi lud yod pañi hdam  
rdsab log pa ñid du ñes pañi sems can rñams la byañ o'ub  
sams dpañi sañs rgyas kyī o'os rñams skyehō.

2) dharma.

§ 61

1) skt. § 76, tib.: dper na rgya mte'o o'en po bñi mar sar gyis  
yons su gañ bar gyur pa.

2) 功德 = guṇa. Diese Aussage fñllt einigermaßen auf, hñllt  
man daneben etwa skt. § 73.

3) Da 潤澤 auch smigdha wiedergibt - siehe Rosenberg, Vocabu-  
lary, S. 300 b 41, Nagao, Sūtrālaṅkāra-Index II, S. 207 a  
(von der Stimme gebraucht) -, mag die Stelle auch bedeuten  
können: er vollendet glatt. Der Ausdruck begegnete bereits  
§ 58.

4) Oder die Erleuchtung, mārga oder bodhi.

5) tib.: de bñin du byañ o'ub sems dpañi dge bañi rtsa ba mñon  
par hñus byas pa blta par byahō.

§ 62

1) skt. § 78: ghuññakhādītasya sarṣapam abhyantare ākāśadhātu.

2) 爾所 wiederholt sich § 65 = skt. 82.

3) skt.: evam eva ... śrāvakaśyābhisamskṛtañ jñānañ draṣṭavya.

§ 63

1) 幾所滯 .

2) skt. § 77, tib.: du bñin du ... ñan t'os kyī dge bañi rtsa  
ba mñon par hñus byas pa blta bar byahō.

183

§ 64

1) skt. § 79: ākāśadhātu.

2) skt.: evam bodhisatvasyābhisamskṛtañ (tib.: hñus ma byas)  
jñānañ draṣṭavya.

§ 65

1) Vgl. § 62, Anm. 2.

2) skt. § 82: tad yathāpi nāma ... rājñā cakravartinah putrasa-  
hasrañ bhavet / na cātra kaści cakravartilakṣaṇasaman  
vāgato bhavet / na tatra rājñas cakravartinah putra-  
samjñā manyeta (lies nach tib. hñu ñes mi skyed pa  
-samjñōtpadyeta?).

3) Vgl. § 56, Anm. 4.

4) 具足 verstehe ich im Sinne von sampūrṇa, es reicht bei  
ihnen nicht dazu.

5) skt. § 82: evam eva ... kiñ cāpi tathāgato koṭīśatasahasrapa-  
rivārah śrāvaker na cātra kaścid bodhisatvo bhavati na  
tatra tathāgatasya putrasamjñōtpadyate.

§ 66

1) skt. § 80: evam eva ... kiñ cāpi mama śrāvakār dharmadhātu-  
nirjātā na ca punas te tathāgatasyābhiṣekyaputrā iti  
vaktavyāñ.

2) 斷 = ohid.

§ 67

1) skt. § 81: tad yathāpi nāma ... rājā kṣatriyo mūrddhābhiṣik-  
tañ pratyavarayā ceṭikayā saha pratipadyeta / tasya  
tata putra utpadyeta / kiñ cāpi ... sa pratyavarayā ce-  
ṭikayā sām̐tikād utpanno tha ca puna sa rājaputra iti  
vaktavyāñ.

184

2) = saṁsāra.

3) skt. § 81: evam eva ... kiṃ oāpi prathamacittotpādiko bodhisattvaḥ apratibalaḥ saṁsāre saṁsaran satvān vinayi kāṣam atha ca puna sa tathāgataputro iti vaktavyaḥ.

§ 68

1) skt. § 83: tad yathāpi nāma ... rājñāś cakravartino agrama-hiṣyā kukṣa saptarātropapannaḥ kumārāś cakravartilakṣa-ṇasamanvāgataḥ tasya kukṣigatasypāripakvendriyasya ka-lalāmahābhūtagatasya balavantatarā tatra devatā sṛḥm utpādayanti / na tv eva teṣu balajavanavegaathamaprāpte-ṣu kumāreṣu tat kasmād dheto sa hi cakravartivambāsyānu-pacohedāya sthāsyati.

2) cittaṃ utpāday.

3) Ob ich 中有 richtig versteht, dessen bin ich mir nicht si-cher. Es begegnet ein anderes Mal § 102 = akt. § 123. Gewöhn-lich entspricht der Ausdruck antarābhava. Das scheidet an beiden Stellen aus.

4) mārga oder bodhi.

5) skt. § 83: evam eva ... prathamacittotpādiko bodhisattvaḥ apa-ripakvendriya kalalamahābhūtagata eva samāno-d-atha ca punar balavantatarā tatra pūrvadarśano devā (tib.: snon saṅs rgyas mt'on baḥi lha rnam) sṛḥm utpādayanti / na tv evaṣṭavimokṣedhyāyīṣv arhatsv / tat kasmād dhetoḥ sa hi buddhavamāsyānupacohedāya sthāsyati.

§ 69

1) Vgl. § 38, Ann. 1.

2) akt. § 85: tad yathāpi nāma ... ekaṃ vaidūryaṃ maṇiratnaṃ Sumerumātraṃ rāśi kācamaṇikān abhībhavati.

185

3) Ich teile den Satz etwas anders ab als die Harunageber.

4) skt. § 85: evam eva ... prathamacittotpādiko bodhisattvaḥ sar-vatrāvakaḥ pratyekabuddhān abhībhavati.

§ 70

1) Vgl. § 35.

2) skt. § 86: tad yathāpi nāma ... rājñe (tib.: kh'er loe sgyur baḥi rgyal poḥi) grahaḥiṣyā tathāpajāteḥ kumāra sarva-śreṣṭhinaigamañāpātā kettarājñāś ca namaṣyanti.

3) skt. § 86: evam eva ... prathamacittotpādiko bodhisattvaḥ sa-devako loke namaṣyanti.

§ 71

1) 無有主 = amma.

2) skt. § 87: tad yathāpi nāma ... yāni Himaṁtāḥ parvatarājā bhāṣajyāni virobhanti sarvāṇy amāṇy aparigrahaṇy avi-kalpāni / yatra ca punar vyādhyā vyuppanāyante taṃ vyādhyā grahaṇayanti.

3) Vgl. § 39, Ann. 2, skt. § 87 steht jānabhaṣajya.

4) skt. § 87: evam eva ... prathamacittotpādiko bodhisattvo ya-jñānebhaṣajyaṃ samudānayati tat sarva nirvikalpa samu-dānayati amacittatā sarvasatveṣu cikitsā prayati (tib.: rab tu sbyor ro).

§ 72

1) akt. § 88: tat yathāpi nāma ... navacandro nmasakryate sū-oeva pūrvacandro na tathā nmasakryate.

2) Man kann auch Übersetzen: erweisen vielen dem Bodhisattva Verehrung. Mich bedünkt, dann deckt sich diese zweite Aus-sage nicht recht mit der ersten, nach welcher alle Leute den Neumond verehren. Mir scheint es sich deshalb zu empfehlen,

186

多 adverbial zu verstehen.

- 3) skt. § 88: evam eva ... ye mama braddadhamā te balavamātaram bodhisatvaṃ namaskartavya / na tathāgataḥ tat kaśya heto bodhisatvanirjātā hi tathāgataḥ. Ob die zwei Sätze 若有信佛者 singularisch oder pluralisch zu verstehen seien; 1MSt sich dem Chinesischen nicht entnehmen.

§ 73

- 1) 智者 = skt. paṇḍita.  
2) Der chinesische Ausdruck übersetzt auch nakṣatra.  
3) skt. § 90: tat yathāpi nāma ... na jātu kenacic candramaṇḍalam utarjya tāraḥ rūpam namaskṛta pūrvam.  
4) skt. § 90: evam eva ... na jātu paṇḍito mama śikṣāpratipanna bodhisatvaṃ riñcivā śrāvakaṃ namaskaroti.

§ 74

- 1) skt. § 91: tad yathāpi nāma ... sadevako loko kācamaṇikasya parikarma kuryāt na jātu sa kācamaṇiko vaidūryamaṇiratno bhaviṣyati.  
2) śīla.  
3) Vgl. § 42, Anm. 7.  
4) skt. § 91: evam eva ... sarvaśīlaśikṣādhutagaṇasamādhisamavagato pi śrāvako na jātu sa bodhimāṇḍe niṣadyānuttara samyak sambodhim abhisambotsyate.

§ 75

- 1) guṇa.  
2) skt. § 93 weicht stark ab.

§ 76

- 1) Vgl. § 53, Anm. 2. Dieselbe Wendung steht im Schlußsatze dieses Abschnittes noch einmal. Ich vermag den Begriff nicht auf sein skt. Gegenstück zurückzuführen. pratyavekṣaṇā?  
2) skt. § 94: rāgasya aśubhā (tib.: mi edug pa) cikitsā.  
3) samacitta(tā).  
4) skt. § 94: dveṣasya mairī cikitsāḥ.  
5) 十二因緣 = pratītyasamutpāda.  
6) skt.: mohasya pratītyasamutpādapratyavekṣaṇā cikitsāḥ.  
7) vicikitsā, kāṅkṣā, vimati.  
8) skt. § 94: sarvadṛṣṭīgatanām śunyaṭā cikitsāḥ.  
9) kāmaloka, rūpaloka, arūpaloka. Im skt. § 94 sind kāmadhātu, rūpadhātu und ārupyadhātu in die folgende Aussage gebunden.  
10) Ob ich 覺 am treffendsten verdeutsche, steht offen. Da das chinesische Wort auch kalpa (Suzuki, Lan-kāvatāra-Index, S. 419 a) und vitarka (Nagao, Sūtrālan-kāra-Index, II, S. 179 a) wiedergeben kann, obwaltet vielleicht doch ein Bezug zu der in Anm. 11 ausgehobenen skt.-Stelle.  
11) skt. § 94: sarvakalpavikalpaparikalpārambhana vitarkamaṇasīkaraṇam ānimitta cikitsāḥ.  
12) Ob ich hier den richtigen Begriff wähle, 我所 und 非我所 wiederzugeben, steht offen. Damit wird übersetzt mamakāra und amama (Rosenberg, Vocabulary, S. 204 c 33 bzw. S. 501 b 38). 我我所 = aham mameti (Nagao, Sūtrālan-kāra-Index II, S. 178 b), = ātmaātmiya (Suzuki, Lan-kāvatāra-Index, S. 284 b). 我所 = ātmīya (Rahder, Glossary of the Daśabhūmi-kaśūtra). 非我 = nairātmya (Suzuki, a.a.O. S. 307 a). In unserem Texte finde ich wie zu dieser Stelle auch zu

§ 102 內無信者我著我所 nichts, was dem aus skt.

§ 123 könne zur Seite gestellt werden.

Sonet findet sich in unseren Texte neben einem der chinesischen Ausdrücke an entsprechender des sanskritischen nicht immer das nämliche Wort.

§ 14, Nr. 3, steht 心念萬物皆非我所 neben

skt. § 16, Nr. 2, nairātmyaṃ oāśya keamate. Zu § 112, Nr. 2

若行是我所行 fügt sich schwerlich aus skt. § 134,

Nr. 1, sa ca bha (va) ty ātmavādī. Für § 90 人心繫於是

我所非我所 遺外道亦如是 findet sich

skt. § 109 evam eva ... sarvadṛṣṭigatānāṃ ātsagrāho dharmā-

jivitendriyasoparodhana vartate. Neben § 91, Nr. 1 言是

我所 lesen wir skt. § 112, Nr. 1: ātmadrṣṭikṛtabandhanam.

Hiersu sei auf § 76, Heilmittel für viparyāsa Nr. 3 verwie-

sen. Da lautet das Chinesische 有言是我所以非我

所為藥, der Sanskrittext: anātmāye ātmāyaṃjñāyā

anātmāna sarvadharma itī cikitsāh. (skt. § 94).

§ 112, Nr. 3, 若有比丘著我是我所 darf man viel-

leicht aus skt. § 134 mit ahaṅkāraśthitaḥ in Bezug setzen,

wenn dies da auch in Nr. 4 steht. § 86 是滅 (Lesarten:

滅, 滅) ..... 亦無是我所亦非是 (fehlt

teilweise) 我所 begegnet neben dem skt. Wortlaute: ama-

mam tad gotraṃ ahaṅkāramamakāravigataṃ (skt. § 104).

Wie immer die Überlieferungsgeschichte dieser Stellen liegen

mag, bleibt mir nur übrig, der Katze den Schwanz absuhacken.

13) Vgl. § 17, Anm. 5.

14) skt. § 94: sarvakāmadhāturūpadhātvarūpyādhātuprahāṇāyāṃ  
apraṇihita cikitsāh.

189

15) viparyāsa.

16) skt. § 94: sarvaviparyāsāṃ catvāro viparyāsa cikitsāh.

17) skt. § 94: amitye atītyasaṃjñāyāḥ amityāḥ sarvasaṃskārā itī  
cikitsāh.

18) skt. § 94: ābhāḥ sukhasaṃjñāyā ābhāḥ sarvasaṃskārā itī ci-  
kitsāh.

19) skt. § 94: anātmāye ātmāyaṃjñāyā anātmāna sarvadharma itī  
cikitsāh.

20) arthāya.

21) Vgl. § 53, Anm. 2.

22) Dafür steht skt. § 94: abubhāḥ sukhasaṃjñāyāḥ śāntaṃ nirvāṇa  
itī cikitsāh.

§ 77

1) Das 意止 arṣtyupastāna wiedergibt, ist klar, die vier Din-  
ge, auf welche die Besonnenheit fest ausgerichtet sein muß,  
kāya, vedanā, citta und dharma. Weniger sicher läßt sich der  
Begriff 意 bestimmen.

2) Wie 身 und 心 zueinander stehen, ist dem Chinesischen for-  
mal nicht zu entnehmen. Ich verstehe ihn nach der indischen  
Begriffsbestimmung von arṣtyupasthāna (vgl. Anm. 3) als  
Dvandva.

3) skt. § 95: catvāri arṣtyupasthānāni kāyavedanācittadharmasam-  
nībrītānāṃ cikitsāh (Ausgabe: kāye-).

4) 斷 = chid.

5) 神足 = ṛddhipāda: chanda, vīrya, citta, mīśamā. Die aus-  
führliche Formel findet man bei Sakari, Mahāvvyutpatti,  
Nr. 966 - 970.

6) śūnyatā.

190

- 7) Das besagt, den Körper dadurch zu einem Ganzen zu gestalten, daß man die ihn zusammensetzenden Teile zusammensetzt, ihn nicht als eine Summe auffaßt.
- 8) skt. § 95: catvāri dr̥ddhipādāḥ kāyacittapiṇḍagrāhotsargāya samva [rtam] te.
- 9) indriya und bala, jedes umfaßt im einzelnen śraddhā, vīrya, smṛti, samādhi und prajñā.
- 10) 功德 entspricht meist guṇa, seltener puṇya.
- 11) skt. § 95: pañcendriyāṇi pañca balāni aśrāddhyakausidyamuṣi-rasmṛticittavikṣepaasamprajanyatāduṣprajñātācīkītsāḥ.
- 12) 覺者 = bodhyamga: smṛti, dharmapraṇaya, vīrya, prīti, praśrabdhi, samādhi, upekṣā.
- 13) 點 . Vgl. § 53, Anm. 3.
- 14) skt. § 95: sapta bodhyangāni dharmasamūhājñānasyacīkītsāḥ. samūha = saṃhoḥa.
- 15) tīrthika.
- 16) skt. § 95: āryāṣṭāṅgo mārga daṣṭaprajñāsarvaparapravādinām kumārgapratipannānām cikītsāḥ.
- 17) skt. § 95: iyam ucyate ... bhūtaçikītsāḥ tatra ... bodhisatvena yogah karanīyah.

§ 78

- 1) 者或 = Jīvaka. Die Satzzeichen sind im Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 192 a, irrig gesetzt.
- 2) 國土 ist belegt als Wiedergabe von kṣetra, deśa, pratiṣṭha rājya (Suzuki, Lañkāvatāra-Index, S. 339 a), als deśa übersetzt bei Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 192 b.
- skt. § 96: trisāhasramahāsahasrā lokadhātu. Trotz des wortmäßigen Unterschiedes sind beide Wendungen doch wohl als

191

gleichwertig zu betrachten. Spielen doch 3000 Reiche in buddhistischem Schrifttum sonst keine Rolle.

- 3) skt. § 96: yāvantaḥ ... trisāhasramahāsahasrāyāṃ lokadhātu satvāḥ te sarve Jīvakavaidyārājasadr̥ṣā bhaveyuh.

§ 79

- 1) skt. § 97: tatra katareṃ lokottareṃ jñānabhaiṣajyam.
- 2) Ich schließe mich dem an, wie der Text im Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 192 a, abgetrennt ist. In Baron v. STAEL-HOLSTEINS Ausgabe des Kāśyapaparivarta sind diese und die folgende Aussage zu einer einzigen zusammengezogen. skt. § 97: hetupratyaya jñānaḥ. Schwierig ist für mich 其 der chinesischen Wendung 隨其因緣 . Liegt ein einziger Satz vor, dann wäre etwa zu verdeutschen: Entsprechend derer Grund und Ursache gibt es in der Weisheit kein Ich usw. Das besagte dann: Demgemäß daß die im folgenden genannten Dinge Ich usw. einen Grund, eine Ursache haben, schließt dies aus, daß die Weisheit ein Ich usw. unterstellt. Soviel ich sehe, entraten beide Auffassungen der Schwierigkeit nicht.
- 3) 點慧 . skt. § 97 steht an entsprechender Stelle jñāna. Ich unterstelle - ob zurecht oder nicht -, für den chinesischen Ausdruck prajñā nach Mochizuki, Bukkyō-daijiten, S. 4258 a. Vgl. auch § 42, Anm. 7.
- 4) 無我 anātman, skt. § 97: nairātmya.
- 5) Aus skt. § 97 entspricht nispoṣa (nisṣuṣa) oder nisṣudgala.
- 6) 無壽 . Das übersetzt nach Rahder, Glossary of the Daśabhūmikasūtra nirjīva. Ob dies für unsere Stelle zutrefte, ist deshalb recht zweifelhaft, weil hier unmittelbar darauf 命 folgt, und nach § 121 = skt. § 143 dies wohl eher als

192

nirjīva angesprochen werden darf. § 104 begegnet 壽命 neben skt. § 125 jivita. An unserer Stelle geht skt. § 97 nirjīva voraus niḥsatva. Ich weiß die Sachlage hier nicht zu klären.

- 7) Vgl. Anm. 6.
- 8) skt. § 97: nairātayeniḥsatvahnirjīvanispoṣanispudgaleṣudharmeṣv adhimuktijñānam.
- 9) Für diese beiden Aussagen bietet skt. § 97 nur: śunyatānupalambheṣu dharmeṣu anu(t)trāsaḥ. Ob ich die zweite der chinesischen Aussagen richtig deute, steht darin.
- 10) vīrya.
- 11) Vielleicht ist dies auch als Aussage für sich zu fassen. skt. § 97: cittaparigaveṣatāya vīryam.
- 12) skt. § 97 steht hier noch der Satz: sa evaṃ cittam parigaveṣate.
- 13) rāga.
- 14) skt. § 97: kataram cittam rajyati vā duṣyati vā muhyati vā.
- 15) dveṣa.
- 16) moha.
- 17) skt. § 97: atītam vā anāgataṃ vā pratyutpannam vā.
- 18) skt. § 97: yadi tāvad atītam cittam tad kṣīṇam.
- 19) skt. § 97: yād anāgataṃ cittam tad asaṃprāptam.
- 20) skt. § 97: atha pratyutpannasya oittasya sthitir nāsti.

§ 80

- 1) skt. § 98: cittam hi ... arūpy anidarśanam apratiṣṭhitam anābhāsam avijñāptikam apratiṣṭhitam aniketam wird hier im Chinesischen vertreten durch 心無色無視無見

Für die gleiche Folge von Begriffen im Prädikate dieser

193

Aussage findet sich Han § 42 = akt. § 56 無色無見無識  
視 und 見 fallen der Bedeutung nach ziemlich zusammen.  
Daß 無視 = 無識 sei, also avijñāptika, ist unwahrscheinlich. Ist 無視 mit anābhāsa gleichzusetzen? Für nirābhāsa ist allerdings nur 無現 belegt. Vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 311 b 14. Ich durchschaue die Sachlage nicht.

- 2) skt. § 98: oittaṃ hi ... sarvabuddhair na dṛṣṭam na paśyanti na paśyisyanti na draṣṭavyanti.
- 3) Vgl. § 48, Anm. 2.
- 4) 無所有 kommt § 105 = skt. § 127 wieder vor und bedeutet da: gar nichts besitzen. Auf Sanskrit entspreche akīṃcana, und der chinesische Ausdruck gibt auch ākīṃcanya wieder. Vgl. etwa Rahder, Glossary of the Daśabhūmikasūtra. Daß an unserer Stelle vom Mangel an jeglichem Besitze gesprochen werde, kommt mir unwahrscheinlich vor. Die chinesische Wendung bedeutet auch nāstitva, nirābhāsa (Suzuki, Lan-kāvātāra-Index, S. 355). Das scheint sich mir hier dem Zusammenhange nach eher zu empfehlen.
- 5) Hinter 無所因 vermute ich nirhetuka. Der skt. Wortlaut weicht stark ab. Vgl. § 115 (Prosa), skt. § 137 (Verse).
- 6) hetupratyaya.
- 7) saṃsāra.
- 8) dūrāgama und ekacāra. skt. § 98: oittaṃ hi ... vāyusadrśam dūrāgamaṃ agrāhyam apracāra. Zu ekacāra vgl. skt. § 99.
- 9) skt. § 98: oittaṃ hi ... nadīrotasadrśam anavasthitam utpannam bhagnavilīna.

194

§ 81

- 1) Vgl. § 17, Anm. 5.
- 2) skt. § 99: cittaṃ hi ... ākāśadr̥śam āgantuker upakleśe sam-  
kliḥyate.
- 3) skt. § 99: cittaṃ hi ... vānarasadṛśa viṣayābhilāṣi vicitra-  
karmasamsthānatayā.
- 4) 各各賦影, Übersetzung unsicher.
- 5) skt. § 99: cittaṃ hi ... citrakarasaḍṛśa vicitrakarmābhisams-  
karanatayā.
- 6) guṇa.
- 7) anuttara.
- 8) skt. § 99: cittaṃ hi ... rājasadr̥śam sarvadharmādhipateyā.

§ 82

- 1) Vgl. § 17, Anm. 5.
- 2) skt. § 100: cittaṃ hi ... nīlamakṣikāśadr̥śam abūco śucisam-  
jñāyā.
- 3) durgati hat hier doppelte Bedeutung. Der ohinesischen Aussage  
lassen sich aus skt. § 100 zwei an die Seite stellen: cittaṃ  
hi ... pratyarthikasaḍṛśa vividhakāraṇākaranatayā und cittaṃ  
hi ... arisaḍṛśam sadā cchidrārāmagaveśanatayā. Zum letzten  
vgl. § 83.
- 4) skt. § 100: cittaṃ hi ... pāṃsvāgārasadr̥śam anitye nityasam-  
jñāyā.
- 5) Vgl. § 76, Anm. 12. cittaṃ hi ... matsyabaḍṛśasaḍṛśa dukkhe  
sukhasamjñāyā.

§ 83

- 1) skt. § 101: cittaṃ hi ... oorasadr̥śa sarvakūśalamūlamusana-  
tayā.

195

- 2) skt. § 101: cittaṃ hi ... sadā unnatāvanatam anunayapratigho-  
pahataṃ.
- 3) Vgl. § 82, Anm. 3.
- 4) Vielleicht auch: (er) gleicht (dem, der) usw.
- 5) Vgl. § 54.
- 6) skt. § 101: cittaṃ hi ... sadā gandhārāma varāha iva mīd[h]a-  
kunape.
- 7) skt. § 101: cittaṃ hi ... rasārāma rasabhojyacetiśadr̥śam.
- 8) Vgl. § 54, Anm. 1.
- 9) skt. § 101: cittaṃ hi ... sparśārāma makṣikeva tailapātre.  
Oder doch: cittaṃ hi rūpārāma pagataṅganetrasadr̥śam?

§ 84

- 1) skt. § 102: cittaṃ hi ... parigaveśamāṇam na labhyate.
- 2) skt. § 102: yan na labhyate ..... tan naivāsti  
neva nāsti.
- 3) Oder auch: wird (er) deshalb nirgends geboren. skt. § 102:  
yan naivāsti na nāsti tad ajātaṃ.
- 4) skt. § 102: yad ajātaṃ (tasya nāsti svabhāvaḥ yasya nāsti  
svabhāvaḥ) tasya nāsty utpāda. Der Begriffsinhalt von  
出 ist schwer zu erfassen, tritt er nirgends in Er-  
scheinung, vielleicht entwickelt er sich nicht.
- 5) yasya nāsty utpādaḥ tasya nāsti nirodhaḥ.
- 6) skt. § 102: yasya nāsti nirodhaḥ tasya nāsti vigamaḥ aviga-  
mas tasya ṛna gatiḥ nāgatir na cyutir nopapattiḥ.
- 7) Vgl. § 48, Anm. 2.
- 8) 死生 entspricht saṃsāra.
- 9) Vgl. § 22, Anm. 2.
- 10) 持 .

196



- 11) 滅 . Der unterliegende skt. Ausdruck läßt sich nicht eindeutig bestimmen.
- 12) skt. § 102: yatra na kecit samakārah tad asamekṛtam / tad āryāṇāṃ gotra. Statt 滅 lesen die chinesischen Drucke teilweise 滅 , teilweise 滅 (Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 192, Anm. 8). Diese Spielformen wiederholen sich weiterhin. Was dies Wort hier bedeute, dessen bin ich mir nicht gewiß, der Schatz?

§ 85

- 1) Vgl. § 84, Anm. 12.
- 2) skt. § 103: yad āryāṇāṃ gotra / tatra na śikṣā na nīśrayaṇā. 戒 (Var. 戒) 禁 gibt śīlavrata wieder (Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 283 a; Rosenberg, Vocabulary, S. 206 a 45), auch śīlavratatapas nach Suzuki, a.a.O. Jedes Wort allein kann śīla entsprechen (Nagao, Sūtrālaṅkāra-Index II, S. 177 b, 185 a). Der chinesische Ausdruck dürfte sich kaum von 戒 禁 unterscheiden, dem śikṣā und samvara zur Seite stehen. Vgl. Rahder, Glossary of the Daśabhūmikasūtra und Mochizuki, Bukkyō-daijiten, S. 4968 a. śikṣā sowohl wie samvara begegnen im skt. § 103. Liegt ein Dvandva vor?
- 3) = saṃsāra.
- 4) 計 , zusammenzählen, berechnen, prüfen, abschätzen.
- 5) 罪 entspricht § 8, Nr. 2, āpatti. Das Wort gibt auch andere skt. Begriffe wieder. Vgl. etwa Nagao, Sūtrālaṅkāra-Index II S. 195 a.
- 6) 本 , dem Wesen nach. Vgl. § 48, Anm. 2.
- 7) skt. § 103: tad āryāṇāṃ gotraṃ.

197

- 8) skt. § 103: nāpi tatra gotre kāyena karma kṛyate na vācā na manasā.
- 9) skt. § 103: nirviṣeṣaṃ tad gotraṃ.
- 10) skt. § 103: sarvadharmaikarṣatayā. Der skt. § 103 weicht im Wortlaute stark ab. In unserem Texte steht 經 öftere neben dharma. Vgl. § 12, Nr. 4; § 13, Nr. 1; § 16, Nr. 2; § 116 = skt. § 138; § 118 = skt. § 140; § 119 = skt. § 141; § 120 = skt. § 142; § 124 = skt. § 146.

§ 86

- 1) skt. § 103: samaṃ tad gotraṃ akāśasamatayā.
- 2) 是滅通無所莫 Das ist eine schwierige Stelle, wenigstens für mich.
- 3) skt. § 104: amamaṃ tad gotraṃ ahaṅkāramamakāravigataṃ. Vgl. § 76, Anm. 12.
- 4) 是滅歸本無歸 . Der Schluß ließe sich auch so auffassen: dem Wesen nach, im Grunde gibt es keine Wahrheit. skt. § 104: satyaṃ tad gotraṃ paramārthasatyā ta yā.
- 5) skt. § 104: vimalaṃ tad gotraṃ sarvakleśamalavigata. Vgl. § 48, Anm. 2 und § 17, Anm. 5.
- 6) skt. § 104: viviktaṃ tad gotraṃ kāyacittavivekatayā.
- 7) skt. § 104: anumolaṃ tad gotraṃ nirvāpasya. Dieser und der vorausgehende Satz sind einigermaßen schwierig. Ich hoffe, den Text richtig interpungiert zu haben.
- 8) skt. § 104: akṣayaṃ tad gotra atyaṃtatānutpannaṃ.
- 9) 空隱 gibt yogakṣema wieder (Rosenberg, Vocabulary, S. 139 c 22), hita (Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 275 b). In unserem Texte entsprechen dem chinesischen Ausdrucke hita (§ 20, Nr. 1 = skt. § 23), tib. bde ba (86 = skt. § 104),

198

das neben anderem auch sukha überetzt (F. Weller, Index to the Tibetan Translation of the Kāśyapaparivarta, S. 100), sukha (§ 119 = skt. § 141). § 87 = skt. § 105 steht neben

| | 快樂 sukhalika.

- 10) Dabei, den ohinesischen Wortlaut in Sätze abzuteilen, lasse ich mich vom skt. Texte leiten, welcher lautet: aśubhaṃ tad gotraṃ nirvāṇaparamatayā / śubhaṃ tad gotraṃ sarvākāramalavigataṃ. Im ersten Satze ist aśubhaṃ verderbt, wie sich aus der tib. Fassung ergibt: rigs de ni mya ṅaz las ḥdas pa mo'og gi p'yir dge baḥo. Danach wird man sukhaṃ für aśubhaṃ unterstellen dürfen.
- 11) Ob ich richtig verdeutsche, steht dahin. Für Friede steht der in Anm. 9 ausgehobene chinesische Ausdruck.
- 12) Dem stellt sich aus skt. § 104 an die Seite: nityaṃ tad gotraṃ sadā dharmatathatayā. Ohne Ursprung = 無本 ? Vgl. § 85, Anm. 10.
- 13) Irgendwie scheint mir 是滅好去 zusammensuhängen mit der Aussage des skt. § 104: aviśamaṃ tad gotraṃ bhūtabhūtasamatayā n i r y ā t a m. Dieser Absatz enthält harte Nüsse.
- 14) = saṃsāra. Oder lies hier: der Erlöschene?
- § 87
- 1) 身 .
- 2) Vgl. § 22, Nr. 23.
- 3) skt. § 105: adhyātmaṃ ... parimargatha mā bahir vidhāvadhvam.
- 4) skt. § 105: bhaviṣyanti ... anāgate dhvani bhikṣavaḥ śva-loṣṭvānujavanasadṛśah.

5) skt. § 105: tad yathāpi nāma ... śvāno loṣṭunā trāsitaḥ tam eva loṣṭur anudhāvati / na tam anudhāvati / yena sa loṣṭuṃ kṣiptaḥ bhavati.

6) skt. § 105: aranyāyatana.

7) skt. § 105: sukhalikānuyogam anuyuktā viharaṣṭi. Vgl. § 86, Anm. 9.

§ 88

1) 色 = rūpa. Die Grundbedeutung des ohinesischen Wortes ist Farbe.

2) skt. § 106: te na jāna jānanti na buddhyaṃti kim rūpasabdaganधारasasparśanāṃ niḥsaraṇam iti.

3) 曉 findet sich § 49 = skt. § 64, § 50 = skt. § 65, § 52 = skt. § 67, § 64 = skt. § 79, § 115 (Prosa) neben skt. § 137 (Vers).

4) 細軟 kann ich als Entsprechung für sparśa sonst nicht nachweisen. Der Ausdruck bedeutet fein und weich, trjapki (o ličnyx veščax Ošanin, Kitajsko-russkij slovar', Nr. 1749 | 賴 .

5) skt. § 106: te ajānāntāḥ abuddhyaṃtāḥ teṣāṃ rūpasabdaga[ndha]rasasparśanāṃ āsvādam cādīnavam ca niḥsaraṇam ca avatīrṇā grāmanaganariganarāṣṭrarājadhāniṣva (lies: -ṣu) punar eva rūpasabdaganधारasasparśar (lies: -sair) hamnyante.

6) Hier interpungiere ich den Wortlaut etwas andere als die Herausgeber des ohinesischen Textes.

7) Die Herausgeber ziehen die Worte inmitten der Berge zum vorhergehenden Satze. Dies zu tun, widerrät der skt. Text § 106: saced aranyagatā kalam kurvaṃti.

8) skt. § 106: teṣāṃ lokikasamvarasthitānā svargaloka upapattir 200

bhāvati.

9) durgati.

10) skt. § 106: te tatas cyutā aparīsmuktā samānās oaturbhir

apāyair nirayatiryagyoniyamalokasuraiḥ.

11) skt. § 107 fehlt in der Han-Übersetzung des Werkes. Diese

zwei Sätze sind das einzige, was einen schwachen Bezug dazu hat.

§ 89

1) Ob dies dem chinesischen Ausdruck 蹠蹠 und seinen

Lesarten 蹠蹠, 蹠蹠, 蹠蹠 (Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 192, Anm. 15) ganz gerecht werde, steht dahin.

skt. § 108: tad yathāpi nāma ... kuśalo śvadamaka suto /  
yatra yatra pṛthivīpradeśe śva skhalati / utkuṃbhati vā kha-  
dumkadriyā vā karoti / tatra tatra oaiḥ pṛthivīpradeśe  
nigṛhṇāti ea tathā tathā nigṛhṇāti yan na punar api na pra-  
kūpyate / evam eva ... yogāro bhikṣur yatra yatraivam cit-  
tasya vikāram paśyati / tatra tatraivānya nigrāhāya prati-  
padyate / ea tathā tathā cittam nigṛhṇāti yathā na puna pra-  
kūpyate.

§ 90

1) skt. § 109: tad yathāpi nāma ... galagraha earvendriyāpām

graha bhavati jīvitendriyasyoparodhe vartate.

2) Vgl. § 76, Anm. 12.

3) skt. § 109: evam eva ... sarvadṛṣṭigatānām ātmagrāho dharmā-

jīvitendriyasyoparodhena vartate.

§ 91

1) niraya.

2) skt. § 112: dvāv imau ... pravrajitasya gādhabandhano.

201

3) skt. § 112: ātmadrṣṭīkṛtabandhanam. Vgl. § 76, Anm. 12.

4) skt. § 112: lābhasatkāraśloka-bandhanam.

§ 92

1) skt. § 111: dvāv imau ... pravrajitasya kṣāpāligodhan. Der  
chinesische Wortlaut läßt sich auch so verstehen: Einem  
Śramaṇa eignen Bindungen (bandhana) zweier Dinge. Das  
kommt mir den parallelen Stellen nach weniger wahr-  
scheinlich vor.

2) skt. § 111: lokāyatamaṅtraparyeṣṭitā.

3) skt. § 111: utsadapātraoīvaradhāraṇatayā. 衣被 = Gewänder  
ist mir nicht klar. Das Wort für und steht im Texte.

Lies: Stoff?

§ 93

1) skt. § 113: dvāv imau ... pravrajitasya āntārayakaro dharmā.

Zu Ende sein = 斷 = chid.

2) skt. § 113: gṛhapatipakṣasevanā.

3) skt. § 113: āryapakṣavidveṣanā.

§ 94

1) skt. § 114: dvāv imau pravrajitasya malau.

2) Vgl. § 17, Anm. 5.

3) skt. § 114: kleśādhipāsanā.

4) skt. § 114: mitrakulabhikṣākakulāddhyavasānatāgrahaṇam (Aus-  
gabe: -kulād vyasa-).

§ 95

1) Die Übersetzung von 著 ist sehr ungewiß. skt. § 116: dvāv  
imau ... pravrajitasya vṛṇau.

202

- 2) skt. § 116: svadauṣapratichādanatā.  
 3) skt. § 116: paradauṣapratyavekṣaṇatā.

§ 96

- 1) skt. § 115: dvāv imau ... pravrajitasyāśaniprapātau. Der Plural ist im Chinesischen formal nicht bezeichnet.  
 2) skt. § 115: saddharmapratikṣepas ca. 經 neben dharma begegneten wir bereits in den §§ 85, 86 = skt. §§ 103, 104.  
 3) skt. § 115: cyutaśīlaasya ca śraddhādeyaparibhṅgam. Zu 毀 vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 273 a, = paṃsana, nindā, vigarha. Oder auch er bricht.

§ 97

- 1) skt. § 120: dvāv imau ... pravrajitasya śalyo. Ich ließ in meiner Übersetzung nichts aus.  
 2) skt. § 120: śikṣāpadasamatikramaṇ.  
 3) skt. § 120: anādattasārasya ca kālakriyā.

§ 98

- 1) skt. § 117: dvāv imau ... pravrajitasya paridāgho.  
 2) skt. § 117: sakaśāyasya ca kāṣāyadhāraṇaṃ. Ausgabe: sakāṣāyasya, tib.: rñog pa dan bcas paḥi seme kyis.  
 3) 反 .  
 4) skt. § 117: śīlavantā guṇavantā cāntikād upasthānaparicaryās-vikaraṇaṃ.

§ 99

- 1) Vielleicht ist auch zu Übersetzen: sind (seine) Krankheiten.  
 2) Dem entspricht eher aus § 119: dvāv imau ... pravrajitasya aoikitso gailānyau als aus § 118: dīrghaglānyau.  
 3) skt. § 118: abhimanikasya oa cittanidhyaptir.

203

- 4) skt. § 118: mahāyānasamprasthitānāṃ ca satvānā vicchandanā.

斷 = chid.

§ 100

- 1) skt. § 121: varṇarūpalingasaṃsthānāśramaṇa.  
 2) skt. § 121: ācāraguptikuhakaśramaṇaḥ. Lesart: Schmeichelei, Liebedienerei.  
 3) skt. § 121: kīrtiśabdaślokaśramaṇaḥ.  
 4) skt. § 121: bhūtapratipattiśramaṇaḥ.

§ 101

- 1) Oder rasieren.  
 2) skt. § 122: saṅghāṭīpariveṣṭhito.  
 3) Aus skt. § 122 entspricht wohl am ehesten duḥśīla.  
 4) skt. § 122: pāpadharmasamārāḥ.

§ 102

- 1) Vgl. § 100, Anm. 2.  
 2) Dem steht skt. § 123 zur Seite: ihaikatyaśramaṇaḥ ācāracāri-trasaṃpan[n]o bhavati saṃprajānacārī caturbhi īryāpathair.  
 3) Den Satz - wenn es einer ist - 外道魔惑 verstehe ich nicht. Ich fürchte, ich übersetze die Stelle falsch. Irgendwie dürfte diese Aussage mit der des skt. § 123 zusammenhängen, welche lautet: lūhānnapānabhojī. Ihn so aufzufassen: Die Außenseiter sind grob und schlecht, böse, scheidet deshalb aus, weil dies keinen Zusammenhang ergibt. Diese ausgehobene Stelle mit dem folgenden zu verbinden, wie es die Herausgeber des chinesischen Textes durch ihre Unterpunktion tun, behebt - wenigstens für mich - die Schwierigkeiten auch nicht. 外道 zum Vorhergehenden zu ziehen, schließt meines Erachtens der Bau der zwei ersten Sktze aus, die mit 空徐 einsetzen.

204

So klemmere ich mich an lūhānapānabhojī, ohne Überseugt zu sein, daß dies richtig sei.

- 4) 我 und 我所, wofür man hier vielleicht ahaṃ und mama unterstellen darf. Vgl. § 14, Anm. 4.
- 5) Daß mir 中有 nicht klar ist, gab ich schon § 68, Anm. 3, an. Ich befürchte, auch hier treffe meine Verdeutschung nicht zu.
- 6) Statt 困苦 findet sich die Lesart 困苦, Taishō-Tripitaka, S. 192, Anm. 20. Das bedeutete dann: sie leiden.
- 7) Oder eifersüchtig. Es kommt mir wahrscheinlicher vor, daß dies ausgesagt werde, als daß der Satz bedeute: Die wahrhaft Gläubigen wenden sich von ihnen ab, (die) selbst neidisch sind. Ich lasse mich dabei beeinflussen von dem Satze des skt. § 123: sunyatāvādinām ca bhikṣuṇām antike aprasādaseṃjñim utpādayati.  
Der Wortlaut des entsprechenden skt. § 123 weicht stark ab.

§ 103

- 1) ihaikatyaśramaṇaḥ pratisaṃkhyāya śīlaṃ rakṣati / kathamān pare jānīyuh śīlavān iti, skt. § 124.
- 2) skt. § 124: pratisaṃkhyāya śrutam udgrhṇīte kathamān pare jānīyur bahubruta iti.
- 3) skt. § 124: pratisaṃkhyāyāraṇye prativasati / kathamān pare jānīyur āraṇyaka iti.
- 4) Zu 責 vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 438 a 16: paribhāsa, paribhāsa, nirbhārtṣita, nigarhaṇīya.
- 5) Unser Text weicht beträchtlich von der zweiten Hälfte des skt. § 124 ab.

205

§ 104

- 1) skt. § 125: yaḥ ... bhikṣur anarṭhiko bhavati kāyena ca jīvitenaṃpi / kaḥ punar vāde lābhasatkāraṃloke.
- 2) 勸樂 begegneten wir bereits § 16, Nr. 3.
- 3) skt. § 125: sunyatā ānimitā apranīhitā ca dharmān śrutvā āptamano bhavati tathatvatāyān pratipanno und weiterhin: atyantaparibuddhaś ca prakṛtyā sarvadharmā asaṃklistān paśyati.
- 4) skt. § 125: ātmadvīpaś ca bhavaty ananyadvīpaḥ. Zu 累苦 vgl. § 42, Anm. 7; § 53, Anm. 9; § 55, Anm. 1.
- 5) 著 .
- 6) skt. § 125: dharmato pi tathāgataḥ na samanupaśyati kaḥ punar vāda rūpakāyena.
- 7) skt. § 125: na mokṣaṃ paryeṣate / na bandhaṃ.
- 8) skt. § 125: prakṛtiparanirvṛtā ca sarvadharmān viditvā na saṃsarati na pariṇirvāyati.
- 9) Vgl. § 4, Anm. 2.
- 10) skt. § 125: bhūtepratipattiyā śrūṣaṇyāyogah karaṇīyo na nāma hetena bhavitavyo. tib.: min gis gnod par ni mi bya ste. Der skt. Wortlaut dieses Absatzes weicht beträchtlich von dem des chinesischen Gegenstückes ab.

§ 105

- 1) skt. § 127: Saṃrddhakośa.

§ 106

- 1) Ob ich 友 hier richtig verstehe, steht dahin. Vgl. § 110 = skt. § 132.
- 2) Ich glaube, durch 欲 in | 死 soile der Obstativ des skt. Satzes in § 128 wiedergegeben werden, welcher lautet:

206

tad yathāpi nāma ... kaścid eva puruṣo mahatā udakārṇavenohya-  
mānaḥ tṛṣṭyā kālaṃ kuryāt, d.i. sterben dürfen.

3) skt. § 128: evam eva ... ihekatyē śreṇaṇabrāhmaṇo bahūn dhar-  
mān paryāpnuvanti na rāgaṭṛaṇān vinodayanti / na dveṣa-  
ṭṛaṇā na mohatṛṣṭā śaknuvanti vinodayituṃ. Ob der chine-  
sische Satz singularisch oder pluralisch zu verstehen  
sei, läßt sich nicht eruieren.

4) Zu 坐 vgl. § 52 und § 108 = skt. § 130 不自發坐死  
§ 106 ließe sich auch übersetzen: und geht infolgedessen ...  
ein.

5) skt. § 128: te mahatā dharmaṇavenohyamānā kleśatṛṣṭyā kāla-  
gatā durgatigāmīno bhavanti.

§ 107

1) skt. § 129: tad yathāpi nāma ... vaidyo oṣadhabhāraṃ (tib.  
-bhastram) grhītvā anuśocaret / tasya kaścideva vyādhi  
utpadyeta na ca taṃ vyādhi śaknuvā oikitsituṃ / evam  
eva ... bahurūtasya kleśavyādhi draṣṭavyā yas tena  
śrutena na śaknoti ātmanah kleśavyādhi oikitsituṃ /  
nirarthakaṃ tasya tac chrutaṃ bhaviṣyati /

§ 108

1) Vgl. § 106, Anm. 4.

2) skt. § 130: tad yathāpi nāma ... glāneḥ puruṣo rājārhan bhe-  
sajyam upayujyāsamvareṇa kālaṃ kuryāt / evam eva ... ba-  
hurūtasya kleśavyādhiṃ draṣṭavyāḥ yas tenāsamvareṇa  
kālaṃ karoti / yo rājārhaṃ bhaisajyaṃ paryāpunitvā  
aśamvareṇa apāyagāmī bhavati.

§ 109

1) skt. § 131: tad yathāpi nāma ... anarhaṃ vaiḍūryamahāmaṇi-

207

ratnaṃ uccāre patitam akāryopakam bhavati / evam eva ... ba-  
hurūtasya lābhasatkārauccārapatanam draṣṭavya / niṣkiñcanam  
devamanuṣyeṣu.

§ 110

1) skt. § 132: tad yathāpi nāma ... mṛtakasya śirasi suvarṇamālā  
/ evam eva ... duḥśīlasya kāśayadhāraṇam draṣṭavyam.

§ 111

1) skt. § 133: tad yathāpi nāma ... avadātavas [tra]sya pravara-  
candanānulliptasya śreṣṭhiputrasya vā rājaputrasya vā śi-  
raśi cāpakamālābaddham bhavet / evam eva ... [śi]lavato  
bahurūtasya kāśayadhāraṇam draṣṭavyaḥ. Der tib. Wort-  
laut weicht davon leicht ab.

§ 112

1) śīla. skt. § 134: catvāra ime ... duḥśīlā śīlavatpratirūpa-  
kāḥ.

2) 禁戒 = saṃvara, Rosenberg, Vocabulary, S. 325 c 25. skt.  
§ 134: iha e[ka]tyo bhikṣuḥ prātimokṣasaṃvaraśamvṛto viha-  
ti. Der chinesische Wortlaut weicht beträchtlich vom sanskri-  
tischen wie tibetischen ab. Vgl. § 113, Anm. 4.

3) 有人, das zweite Wort entspricht im allgemeinen manusya,  
puruṣa, pudgala. skt. § 134 steht an erster Stelle: sa oa  
bha[va]ty ātmavādī. Beide Aussagen darf man hier vielleicht  
doch aneinander rücken, weil 人 gelegentlich auch ātmava  
neben sich hat. Vgl. Nagao, Sūtrālakṣāra-Index, Band II, S.  
239 b und Band I, S. 274 unter skandhātmatvaprasaṅga.

4) vinaya und sūtra.

5) Vgl. § 76, Anm. 12. Statt 著行是我所行 steht  
skt. § 134, Nr. 2, satkāyadrṣṭir asyānu[c]calitā bhavati.

208

- Dem entspricht das Chinesische nicht. Keine zwischenzeitliche Verdeutschung lockt kaum einen Pudel hinter dem Ofen hervor. Ich erkenne nicht, was hinter 我所行 stecke, mamakāra?
- 6) Vgl. § 76, Anm. 12. Auf Sanskrit dürften entsprechen aham und mama, vielleicht eher als ātman und ātmīys. Die skt. Nrn. 3 und 4 des § 134 scheinen im chinesischen Texte umgestülpt zu sein. skt. Nr. 4 steht ahamkāra.
- 7) samacitta(tā).
- 8) samsāra. Die beiden Begriffe folgen sich in der Überlieferung des Textes teilweise in umgekehrter Ordnung. skt. § 134, Nr. 3: sa ca ajāti sarvvadharmāṇāṃ śrutvā u[t]trasati / sam-trasati / samtrāsam āpadyate. Die Texte gehen stark auseinander.
- 9) skt. § 134: [iṃe Kāḥya]pa catvāro duḥ[śī]lā śīlavāntapratirūpakā draṣṭavyāḥ.
- § 113
- 1) Vgl. § 112, Anm. 2.
- 2) 無形 . Das zweite Wort übersetzt sapathāna, Nagao, Sūtrā-lamkāra-Index II, S. 188 a. Der chinesische Ausdruck kann auch bedeuten körperlos, erscheinungslos. Für arūpin erwartete man nach §§ 42 (= skt. § 56), 80 (= skt. § 98, 76 (arūpa = skt. § 94) 無色 .
- 3) Die Wendung begegnet § 115 Prosa, skt. § 137 Vers, in der Form 不著於三界 ohne skt. Entsprechung wieder. skt. § 135 findet sich gegen Ende traidhātukānupagatam.
- 4) 戒 = śīla. skt. § 135: śīlam śīlam iti ... ucyate / yatra ... Hier wird 禁戒 durch 戒 abgelöst, wie dies auch in der Djin-Fassung des Kāḥyapaparivarta geschieht. Vgl.

209

- Mitteilungen des Institutes für Orientforschung, Band 12, 1966, S. 451, Anm. 1 zu § 112. Des skt. Gegenstück zu 禁戒 schwanzt in unserem Texte: § 112 = skt. § 134 samvara, §§ 113, 122 = skt. §§ 135, 144 = śīla, § 115 = skt. § 137 = śikṣā ist unsicher, weil hier Prosa Versen gegenübersteht. § 85 = skt. § 103 begegnen wir 戒 (Lesart 戒) 禁 neben śikṣā. Wogiharas Ausgabe der Mahāvūyutpatti, § 104, Nr. 38, (Rosenberg, Vocabulary, S. 206 a 45) ist 戒禁取 mit śīlavretaperāmarṣa verselbigt. Ich glaube, angesichts des skt. Textes lasse es sich vertreten, 禁戒 auch mit Gebot (śīla) wiederzugeben.
- 5) 無吾無我 . Übersetzung unsicher. skt. § 135: yatra nātma ..... nātmīyam, tib.: gañ la bdag med pa dañ / bdag gir bye ba med pa dañ.
- 6) purusa oder pudgals.
- 7) jīva.
- 8) 無意 , der Ausdruck kommt § 121 = skt. § 143 im gleichen Zusammenhange noch einmal vor, ohne daß sich das skt. Gegenstück bestimmen ließe. Im 佛學大辭典 , S. 2195 b, wird er so erklärt: 無虛忘之意思也. 是為禪道之至極 , ohne falsche Gedanken, d.i. die höchste Stufe des Dhyāna. Vielleicht ist auch zu übersetzen ohne Ideen. Ich finde im skt. § 135 kein deckendes Gegenstück.
- 9) skt. § 135: na nāman.
- 10) 無種 . Nach 佛學大辭典 , S. 2183 a, glaube ich, daß abīja dahinter stecke. Siehe auch Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 386 a.

210

- 11) 無化 .
- 12) 無教 . Zu diesen drei Ausdrücken vermag ich kein Gegenstück aus skt. § 135 anzugeben.
- 13) 無有作者 . skt. § 135: na kriyā nākriyā / na karaṇam nākaraṇam.
- 14) Diesen beiden Aussagen läßt sich aus skt. § 135 an die Seite stellen: na cāro nācāraḥ na pracā(ro)nāpracāraḥ.
- 15) Oder auch Anweisungen. 希] entspricht aus skt. § 135 pra-jñapti. Vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 59 c 46 und Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 221 b. Im skt. Texte steht das Wort allerdings nur als zweites Kompositionsglied.
- 16) 滅 gibt sehr oft nirodha wieder. Da Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 260 a, auch śama als Gegenstück verzeichnet, wird dem chinesischen Worte auch hier aus skt. § 135 śama zugrunde liegen.
- 17) kāya, vāc, citta. Davon finden sich skt. § 135 nur die zwei letzten, und die in ganz abweichendem Zusammenhange.
- 18) 無世 = skt. § 135: na loko. Vgl. Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 221 a.
- 19) Ob ich dies 無計 gerade am deckendsten verdeutsche, mag dahinstehen. In jedem Falle unterliegt dem hier eine nominale Ableitung der Wurzel kalp. akt. § 135: na (śilā)kalpanā na vikalpanā na sampalpanā na parikalpanā. Vgl. Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 324 b.
- 20) 無世所住 = skt. § 135: na nīrayo. Vielleicht entspricht daraus auch: sarvanīrayāpagatam.
- 21) 亦無有戒亦不無戒 entspricht etwa: na śīlam nāśīlam. Das fehlt skt. § 135.

211

- 22) 亦無所念 , wohl Wurzel smar.
- 23) 亦無敗壞 . Nach dem vorausgehenden dürfte 敗壞 eher mit vikṣepa zu versalbigen sein als mit vināśa. Zum ersten vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 224 b 39: 敗壞想 = vikṣiptakaaṃjñā, zum zweiten Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 350 b: 敗壞之法 = vināśadharmin.
- 24) Bei diesem Ausdruck sitze ich auf. Es ist völlig müßig zu fragen, ob dies eine Kurzform für Īryāpatha sei.
- 25) skt. § 135 lesen wir statt dessen: iyam ucyate ... āryāpā śīla / anāravam aparyāpanṇam traidhātukānupagatam sarvanīrayāpagatam.

§ 114

- 1) Oder an Fehl und Schmutz. Der entsprechende skt. § 136 ist in Versen abgefaßt, der chinesische Text in Prosa. Schmutz = mala.
- 2) Statt Zorn mag Haß zu lesen sein.
- 3) samāhita.
- 4) śīla.
- 5) skt. § 136: na kāyasāvekṣi ná jīvitārthiko.
- 6) skt. § 136: hy anarthikaḥ earvabhavopapattibhiḥ. 五道 pañca gatayah.
- 7) dharma.
- 8) Auch hier steht im Texte wörtlich nur: Aus diesem Grunde ist (das das) Sittengebot in Buddhas Lehre. Nach der zweiten Aussage 戒者無者無願慧 glaube ich umso mehr, daß sich alle auf die Person beziehen, als auch im skt. Texte nur vom śīlavanta gesprochen wird.

212



- 9) Oder auch, (daß er) sich nicht (in der) Mitte (und an beiden) Enden befindet (und) haltmacht.
- 10) Dafür steht skt. § 136: *yasya na pāraṃ na ca pāramadhy(ṃ) / Xpārapāre ca na jātu śaktaḥ*. tib.: *gañ la ts'u rol med ciñ p'a rol dbus kyañ med / p'a rol ts'u rol dag la nams kyañ mi c'ags śiñ*.
- 11) skt. § 136: *avabaddhasakto*, tib.: *bcīns dañ c'ags med*.
- § 115
- 1) *ākāśa*.
- 2) *nāman*.
- 3) 種 bedeutet hier, wie ich nach § 137, Verszeile 11, meine, gotra. Steht dort doch *āryāṇa gotraṃ*. Auch dieser Absatz ist im Chinesischen in Prosa gehalten, während der skt. Text Verse bietet. Vz. 1 steht da: *nāne ca rūpe ca asaktamānaḥ*.
- 4) skt. § 137, Vz. 2: *samāhitas so hi sudāntacittah*.
- 5) *samāhita* und *citta*.
- 6) skt. § 137: *yasyeha ātmā na ca ātmanīyam*. Lies *nātmā* nach tib.: *gañ la bdag med bdag gir hdsin pa med pa ni?*
- 7) skt. § 137: *etāvata śīlasthito nirucyate*.
- 8) 禁戒 . Vgl. § 112, Anm. 2, § 113, Anm. 4.
- 9) *mārga*.
- 10) Vgl. § 76, Anm. 12.
- 11) skt. § 137: *ahaṃ mamaitīha na tasya bhoti*.
- 12) skt. § 137: *adhimucyate śunyatabuddhagocaraṃ*.
- 13) An der ersten Stelle steht für Welt 世, an der zweiten 世間.
- 14) Oder auch: ins Wissen (*vidyā*), 明

## § 116

- 1) 天人 .
- 2) 鬼神 darf man vielleicht deshalb mit *asura* verselbigen, weil § 128 = skt. § 166 daneben im tib. Texte *lha ma yin* steht. skt. § 138 weicht von dem chinesischen Wortlaute stark ab.
- 3) 素 . Oder beständig.
- 4) 意, der genaue Begriffsinhalt ist für mich schwer zu bestimmen.

## § 117

- 1) 不解不信摩訶而去 . Daraus verstehe ich 摩訶 nicht. Das umschreibt lautlich *mahā*.
- 2) 衆多 . Die letzten beiden Wörter mögen *saṃgha* bedeuten. Belegen kann ich diese Gleichung nicht. Der Ausdruck bedeutet Menge, Vielzahl.

## § 118

- 1) skt. § 140 steht statt dessen: *anyatīrthikaśrāvakā abhuvan*. Dazu paßt die einschlägige Aussage des § 117 besser.
- 2) 一返 .
- 3) 經 findet sich in unserem chinesischen Texte öfters dort, wo im sanskritischen *dharma* steht. Vgl. § 85, Anm. 10.
- 4) skt. § 140: *na bhūyo vinipātagāmino bhaviṣyanti*.
- 5) skt. § 140: *ebhir eva skandhaiḥ parinirvāsyanti*.

## § 119

- 1) 化作, wörtlich durch Verwandlung schaffen. skt. § 141: *atha khalu bhagavāms tasyāṃ velāyā yena mārgaṇa te bhikṣavo gacchanti sma / tasmīṃ mārga dvau bhikṣu nirmimīte sma*.

- 2) 賢 , skt. § 141: kutra āyusmaṇto gamiṣyathah. Nach Mochizuki, Bukkyō-daijiten, S. 104 a, Übersetzt 賢 ārya.
- 3) 欲何至瀑 . Ob diese Übersetzung so ganz richtig sei? Vgl. Anm. 2.
- 4) skt. § 141: gamiṣyāma vayan aranyāyataneṣu sukham phasaṃ viharisyāmah.
- 5) Zu 復 vgl. Nagao, Sūtrāṅkāra-Index II, S. 249 b.
- 6) 餘 = anya, Nagao, a.a.O. II, S. 262 a.
- § 120
- 1) skt. § 142: avivāda paramo hi śramaṇadharmah.
- 2) Nach skt. § 142: katamaḥ sa dharmo yaḥ pari[nirvā]syati kaścit punar asmim kāya ātmā vā satvo vā jīvo vā jaṃtur vā pausaḥ vā pudgalo vā manuḥ vā mānava [vā] kartā vā kārako vā vedako vā jānako vā saṃjānako vā utthāpako vā samutthāpako vā yaḥ parinirvāsyati interpungiere ich den chinesischen Wortlaut anders als die Herausgeber.
- 3) skt.: ātman.
- 4) 神 entspricht dem, was wir so im allgemeinen Seele nennen. Entspricht aus § 142 satvo?
- 5) skt.: jīva.
- 6) skt.: pausa oder pudgala.
- 7) 意 . Den Begriff vermag ich nicht genauer zu bestimmen. Da 意生 = manuja ist (Rosenberg, Vocabulary, S. 196 c 21), darf man hier vielleicht auch an manuja oder mānava des skt. Wortlautes denken.
- 8) Zu 當 ist im Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 193 c, Z. 8, keine Lesart verzeichnet.
- 9) Diese Stelle ist insofern etwas schwierig, als der hier be-

215

findlichen Aussage 身中有我有神有命有人有意  
耶當有至泥洹處者耶 als Antwort in § 121 =  
skt. § 143 gegenübersteht 是身亦無人亦無我  
亦無命 (Lesart 名) 亦無意亦無有行至  
泥洹處者也 . Hier ist 亦無有 recht unbequem.

§ 121

- 1) Lesart: (den) Namen.
- 2) Der Plural ist formal ausgedrückt.
- 3) skt. § 143: rāgakṣayā dveṣṣkṣayā mohakṣayā ... parinirvāṇam iti.
- 4) skt. § 143: na te ādhyātmēna na bahirdhā nobhayaṃ antareṇopalabhyante.
- 5) 難佳 , obschon, wenn auch, unterstellen wir, daß. Übersetzung vielleicht zweifelhaft. Vgl. § 84.
- 6) skt. § 143: (yadā ... na kalpayiṣyathah vikalpayiṣyathah) tadā ... na raṃkṣyatha na virakṣyathah yaś ca ... na rako na viraktaḥ [sa] śānta ity ucyate.

§ 122

- 1) 禁戒 . Vgl. § 112, Anm. 2; § 113, Anm. 4.
- 2) saṃsāra.
- 3) skt. § 144: śīlam ... na saṃsarati na parinirvāti.
- 4) Zu 智點 vgl. § 42, Anm. 7; § 55, Anm. 1; § 56, Anm. 11. Der Ausdruck wird hier mit prajñā gleichzusetzen sein.
- 5) Daß 適等 samādhi entsprechen, rate ich. In den mir zugänglichen Hilfsmitteln fand ich den Ausdruck nirgends.
- 6) 度脫見點 kann vimuktijñānadarśana des skt. § 144 wiedergeben. Dann fehlte aber aus der Formel samādhiprajñā-

216

- vimuktivimuktijñānadarśana das erste vimukti. Es bleibt damit zweifelhaft, ob der chinesische Wortlaut nicht so zu gliedern sei: 智點-適等-度脫-見點. Dann ließe sich dieser Fügung folgender Sinn abgewinnen: der Scharfsinn (in) der Erkenntnis, Samādhi, Erlösung und Scharfsinn (in deren) Schau. Zu 度脫 vgl. 佛學大辭典, S. 1575 a.
- 7) skt. § 144 śūnya.
- 8) arūpin. 無色 heißt eigentlich ohne Farbe.
- 9) 無所見 begegnet noch einmal § 126 本斷亦無所見 neben skt. § 148: anucchedaśāsavatātāt. Dasselbe wie diese chinesische Fügung bedeutet 無見, was nach §§ 42 - skt. § 56, 80 = skt. § 98 anidarśana wiedergibt.
- 10) skt. § 144 steht statt dessen: ete ca dharmā śūnyā viviktā agra[hyā(h?)]. Unter den 本法 sind die Gegebenheiten zu verstehen, welche auf ihr letztes, eigentliches Sein zurückgeführt sind, die Gegebenheiten ihrer wahren Natur nach.
- 11) skt. § 144: prajāhīte tām ... samjñā yad uta parinirvāṇam iti. Für 思 vermag ich kein sicheres Gegenstück anzugeben.
- 12) skt. § 144: sam[jñā]vedayitanirodhasamāpattim ... samāpadyadhvam.
- 13) Gegebenheit = dharma. Ob die Worte 所有法 zu diesem Satze oder zum vorhergehenden zu ziehen seien, darüber kann man geteilter Meinung sein. Im zweiten Falle wäre etwa zu übersetzen: muß sich schnell auf alle Gegebenheiten eretrecken. skt. § 144 lautet der entsprechende Text: mā ca kalpayatha mā vikalpayathah.

217

- 14) skt. § 144: samjñāvedayita[nirol]dhasamāpannasya bhikṣor nāsty uttare karaṇiyam.
- § 123
- 1) skt. § 145: asmim khalu punar dharmaparyāye bhāṣyamāṇe [te -] ṣaṁ paṁcānāṁ bhikṣusatanām anupādāyāsravebhyah cittāni vimuktāni.
- 2) skt. § 145: kva nu khalv āyusmaṁto gatā kuto vā āgatāḥ.
- 3) skt. § 145: akvacidgamanāya / na kutaścid āgamanāya / bhadanta Subhūte bhagavatā dharmo deśitah.
- 4) skt. § 145: ko nāmāyusmantā śāstā.
- 5) skt. § 145: yo [no]tpanno [na pa] rinirvāsyati; tib.: gaṅ ma skyes śin yoṅs su mya ṅan las mi hda baḥo. Dem Wesen nach = 本, vgl. § 48, Anm. 2. Zu 出 = Weggang kann ich das skt. Gegenstück nicht angeben. Vgl. etwa Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 206 b.
- § 124
- 1) skt. § 146: kasya sakāśād yuṣmākaṁ dharmaṁ śrutam.
- 2) skt. § 146: yasya na skandhā na dhātavo nāyatanāni. Zu 六衰 = ṣaḍ āyatanāni vgl. 佛學大辭典, S. 650 a. 色等六塵. 能衰耗人之真性. 故曰 六衰猶言六賊. "Das sind die sechs (Formen des) Staub(es); Gestalt (rūpa) usw., sie vermögen den Verfall der wahren Natur des Menschen zu bewirken. Deshalb nennt man sie die sechs Verfall bewirkenden (Dinge) wie man von den sechs Räubern spricht."
- 3) Der Plural ist hier formal bezeichnet.
- 4) skt. § 146: katham punar yuṣme dharmaṁ śrutam.
- 5) skt. § 146: na bandhanāya na mokṣāya. 放 neben mokṣa ist 218

ungewöhnlich, soweit meine Erfahrung reicht. Da das Wort loslassen bedeutet, kann es auch besagen, jemanden frei lassen.

- 6) Dies Wort fehlt hier teilweise in der Überlieferung des Textes.
- 7) 本 . Wenn ich recht verstehe, besagt dies: im Grunde, dem eigentlichen Wesen nach.
- 8) mārga. Dasu weiß ich aus skt. § 146 keine Parallele anzusehen.

#### § 125

1) Der Fragesatz 所作為當如是 und die Antwort darauf 亦無有當所作如是 sind für mich sehr schwierig. Ich weiß nicht, ob ich sie richtig verstehe. Meine versuchte Verdeutschung ruht auf der Vermutung, dahinter stecke aus § 147 des skt. Textes kṛtaṃ yuṣmabhiḥ karaṇīya und kāraṇānupa[la]bdhitvāt. Mich bedünkt, dies Paar Frage und Antwort käme eher in Frage als das da vorausgehende: kṛtaṃ yuṣmābhi evakārtha und arthānupalabdhatvāt.

2) 化 = nirmita aus skt. § 147.

3) 復 .

4) skt. § 147: keva cireṇa yūyaṃ parinirvāsyathaḥ. yāvaccireṇa tathāgatānirmita[kā]ḥ parinirvāsyanti tāvaccireṇa vāyaṃ parinirvāsyāmaḥ.

5) citta.

#### § 126

1) Vgl. § 17, Anm. 5.

2) skt. § 148: kṣīṇā yuṣmākaṃ kleśāḥ.

3) 緣 , Lesart 經 , alle Gegebenheiten (dharma) der Lehr-

texte (sūtra), alle Lehren der Lehrtexte. Das scheint sich mir wenig zu empfehlen.

4) skt. § 148: atyaṃtakaṣayavāt sarvadharmāṇāṃ. Sie sind an sich zu Ende.

5) In der Ausgabe des Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 194 a, Z. 9, fehlt dies Paar Frage und Antwort. Es findet sich da S. 194a, Z. 3-4. Diese Stelle entspricht meinem § 124 = skt. § 147. Sie ist da zwischen das erste und zweite Paar Fragen und Antwort eingefügt.

6) skt. § 148: dharṣitā yu[ṣmābhi]r Māraḥ.

7) skandha.

8) skt. § 148: skandhamārānupalabdhitvāt.

9) Stufe = 地 = bhūmi. skt. § 148: sthita yuṣmākaṃ dākṣiṇeya-bhūmauḥ.

10) skt. § 148: agrāhataḥ a[pra]tigrāhataḥ.

11) saṃsāra

12) skt. § 148: cchinnā yūyaṃ saṃsāraṃ.

13) skt. § 148: anucchedaasāsvatavāt.

14) 住能於忍地耶. 忍地 entspricht wörtlich kṣānti-bhūmi. Zum Begriffe kṣānti vgl. Edgerton, Dictionary, S. 199 b. Sachlich handelt es sich um eine Stufe auf dem Wege des Bodhisattva zur Erlösung, zur Bodhi. Vgl. Soothill/Hodous, A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, S. 237 a (忍地); 525 b (悟); 45 b (十信); 115 (五十二位). Im 佛學大辭典, S. 1121 c, wird 忍地 so erklärt: 無生法忍之悟地住也. Dazu siehe ebenda S. 1119 c, Titelkopf 四忍, Nr. 1, und S. 2151 c, Titelkopf 無生法. Gesprochen wird danach von der Stufe der Einsicht, Er-

wecktheit, wo man einräumt, gelten höchst, daß alle Gegebenheiten der Erfahrungswelt ihrem eigentlichsten Wesen nach unerstanden, leer sind. Ich bin mir nicht klar darüber, wie 能 in den Satzbau einzubeziehen sei: Steht (ihr) fest (in euerem) Vermögen auf der Stufe des Geltenlassens?

15) 一切已脫著中法 .

§ 127

1) 須菩提問事以所可報五百人 .

2) Vgl. § 116, Anm. 2.

§ 128

1) Nach Baron v. STAEL-HOLSTEINs Ausgabe lautet hier der Titel 日摩尼經, das wäre - handelt es sich um eine Übersetzung - Wort für Wort etwa Sūryamanisūtra. Im Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 194 a steht als Unterschrift 遺日摩尼寶經. Beide Formen des Werktitels weichen von der in § 41 auftretenden ab. Vgl. § 41, Anm. 1. Siehe auch G. Ono, Bussho Kaisetsu Daijiten, Band 11, S. 140 a.

221

### Korrekturen

zu F. Tellers Käbyasparivarta nach der Han-Fassung verdeutsch:

- S. 60, Z. 20 lies: bhūtapratyavekṣā steht.  
 S. 61, Z. 22 lies: S. 58/59.  
 S. 66, Z. 19 lies: Han-Übersetzung einbezogen  
 Z. 20 lies: in den Vorläufer  
 S. 72, Z. 21 lies: auszumachen, selbst  
 S. 75, Z. 19 lies: § 144 statt / 144.  
 Z. 25 lies: einigermassen frei.  
 S. 79, Z. 18 lies: dvātriṅśatīnām  
 S. 83, Z. 4 lies: Caractères  
 Z. 26 lies: K. Nr. 481: kīp: so auch Z. 27 vor: .Das fügt  
 S. 84, Z. 12 lies: bhikkhupī  
 Z. 20 lies: 'jīāu  
 S. 85, Z. 8 lies: śīā  
 Z. 17 lies: K. Nr. 1011: d'ā;  
 Z. 20 lies: + g'wān,  
 Z. 27 lies: auf āpanna hin.  
 S. 86, Z. 9 lies: + g'wək,  
 Z. 12 lies: + g'wān,  
 Z. 15 lies: + g'wāt,  
 Z. 27 lies: s- statt ḡ-  
 S. 87, Z. 22 lies: + b'āḡg.  
 S. 88, Z. 12 lies: Über d und ḡ  
 Z. 12 tilg am Ende: l. Übergehen  
 Z. 24 lies: (< d'āḡ-)  
 S. 89, Z. 10 lies: ā  
 Z. 11 lies: dāḡ,  
 S. 90, Z. 12 lies: + g'wək,  
 Z. 21 lies: + b'āwāt,  
 S. 92, Z. 10 lies: K. TP. S.  
 S. 93, Z. 5 lies: + b'āwāt,  
 Z. 11 lies: + pā,  
 Z. 12 lies: + lā,  
 Z. 13 lies: K. Nr. 617: nīēt;

- S. 93, Z.13 lies: S.115 a:  $\text{a:ajj}^{\text{t}}(-\delta)$   
 Z.14 lies:  $^{\text{t}}\text{ajj}^{\text{t}}$ ,  $\text{ajj}^{\text{t}}$   
 Z.17 lies: 156:  $\text{b}^{\text{c}}\text{uo} (< -\text{u})$   
 Z.17 lies: S.117 a:  $\text{b}^{\text{c}}\text{uo}$ ;  
 Z.18 lies:  $\text{a}^{\text{t}}(-\delta)$   
 Z.22 lies:  $\text{kj}^{\text{t}}$   
 Z.23 lies:  $\text{j}^{\text{t}}\text{p} (< \text{d}-)$   
 Z.23 lies: S.121 a:  $\text{j}^{\text{t}}\text{p}$ ,  $\text{aj}^{\text{t}}\text{p}$ .  
 Z.24 lies:  $^{\text{t}}\text{ajp}$ ,  $\text{j}^{\text{t}}\text{p}$   
 Z.25 lies:  $\text{aj}^{\text{t}}\text{p}$
- S. 94, Z.25 lies: S.119 a:  
 S. 97, Z.23 lies:  $\text{d}$  statt  $\text{d}$   
 S. 98, Z.13 lies:  $\text{pj}^{\text{t}}\text{k}$   
 S.103, Z.10 lies: skt. § 141.  
 Z.16 lies:  $\text{T}^{\text{c}}\text{oung}$
- S.104, Z. 1 lies: S. 87  
 S.105, Z. 4 lies:  $\text{Maha-}$   
 S.111, Z.12 lies: zehn  
 S.113, Z. 4 lies: § 16  
 Z.27: füg zu: Das sind die vier.
- S.120, Z.13 lies: hervorkommen statt hervor.  
 S.121, Z. 8 lies:  $\text{j}^{\text{t}}$   
 S.124, Z. 7 lies:  $\text{Kāśyaka ?}^1$   
 S.130, Z.12 lies: dem)  
 S.133, Z.22 lies:  $\text{Jīvaka}$   
 Z.23 lies: anfüllen
- S.138, Z.18 lies:  $\text{weggehen}^{13}$   
 S.139, Z.21 lies: derer  
 S.142, Z. 7 lies: zurecht  
 S.144, Z.16 lies: (zu sein).<sup>10</sup>  
 S.148, Z. 6 lies: fest<sup>4, 5</sup>  
 S.149, Z.16 lies: (Als  
 S.151, Z.16 lies: Geist?<sup>7</sup>
- S.152, Z. 6 lies: und auch nicht nicht (woran) haften.  
 S.153, Z.20 lies: wiederum<sup>6</sup>  
 S.155, Z.17 lies:  $\text{Ji}$

- S.157, Z.10 lies:  $\text{evarṇayaśo}^{\text{t}}\text{kīrtya[ś]lokanibcāraṅgatayā}$ .  
 S.158, Z. 3 lies:  $\text{apagatanāyā-}$   
 S.160, Z.12 lies:  $\text{satyavacanam}$   
 S.167, Z.13 lies:  $\text{sarvairyaṅpatheṣu}$   
 Z.27 lies:  $\text{ārūpya[dhātva]parikarṅgitaṅ}$   
 S.171, Z. 6 lies:  $[\text{a}^{\text{t}}]\text{bhraṅghanameghasamutthitā}$   
 S.173, Z.26 lies:  $\text{nasatvanajīvanapōsana-}$   
 Z.28 lies:  $\text{bhūtapratyavekṣā}$
- S.175, Z.10 lies: S. 220 a,  $\lambda = \text{pratiṣṭhāpayitavya}$ .  
 S.178, Z. 9 lies: das Sanskrit  
 Z.12 lies: Extremen  
 Z.27 lies:  $\text{atyantaśunyatā purvānta-(Z.28)śunyatā}$
- S.181, Z.11 lies: fehlt an dieser Stelle teilweise  
 S.184, Z. 8 lies:  $\text{cakravartīlakṣaṅgasaman- (Z.9) vāgato}$   
 S.186, Z.17 lies:  $\text{jñānabhaiṣajya}$ .  
 S.187, Z.22 lies:  $\text{nisadyānuttarā}$   
 S.189, Z.12 lies:  $\text{jīvitendriyasoparodhana}$   
 S.190, Z. 7 lies:  $\text{sarvadhamā}$   
 Z.14 lies:  $\text{smṛtyupasthāna}$   
 Z.26 lies:  $\text{Sakaki}$
- S.191, Z. 4 lies:  $\text{catvāro}$   
 Z. 5 lies:  $\text{samva[rtan]te}$   
 Z. 9 lies: § 95:  $\text{pañcenriyāṅi}$   
 Z.9/10 lies:  $\text{abrāddhyakausidyaṅṣi-(Z.10) tasmṛticitta}$   
 usw.  
 Z.26 lies: Übersetzend statt Übersetzt
- S.193, Z. 2 lies:  $\text{jīvita}$ .  
 S.194, Z.23 lies:  $\text{vāyusadrṣam}$   
 S.195, Z.27 lies:  $\text{sarvakūśalamūlamuṣaṅa- (Z.28) tayā}$ .  
 S.196, Z.24 lies:  $\text{rṇa}$  statt  $\text{ṛṇa}$   
 S.197, Z.11 lies:  $\text{rṇa}$  statt  $\text{ṛṇa}$   
 S.198, Z.17 lies:  $\text{paramārthasatya[ta]yā}$ .  
 Z.21 lies:  $\text{anulomaṅ}$
- S.199, Z.18 lies:  $\text{bhūtābhūta- (Z.19)samatayā}$   
 Z.26/27 lies:  $\text{śva- (Z.27) loṣṭvānujavanasadṛṣāḥ}$ .  
 S.201, Z. 3 lies:  $\text{samānāś}$

- Z.13/14 lies: kha- (Z.14) *ḡuṅkakriyā*  
 S.204, Z.13 lies: *pāpadharmasamūcārah.*  
 S.205, Z.14/15 lies: *aprasādasap-* (Z.15) *jñīm*  
 Z.20/21 lies: *jā-* (Z.21) *nīyur*  
 Z.25 lies: *nirbhārtaita,*  
 S.206, Z.10 lies: § 53, Ann. 3;  
 Z.27 lies: Optativ  
 S.207, Z. 2 lies: *dūrftē* statt *dūrfen.*  
 Z.15 lies: *amuvicaret* und *kaścid eva.*  
 S.208, Z.14 lies: *śīla.*  
 S.209, Z.20 lies: ( = akt. § 98),  
 S.212, Z.10 lies: *traidhātukānu [pa]gataḥ*  
 S.213, Z.17 lies: *ātanīyam.*  
 S.214, Z.17 lies: *abhūvan.*  
 S.215, Z. 5 lies: *phāsaṅ*  
 Z.12 lies: *kāye*  
 S.216, Z.16 lies: *viraṅksyathāḥ*  
 S.217, Z.11/12 lies: §§ 42 = (Z.12) akt. § 56,  
 S.218, Z. 2 lies: *karaṅīyam.*  
 Z. 4 lies: *bhāṣyamāṇe*  
 S.219, Z.11 füg hinter 是 noch 者 su.  
 Z.14 lies: *yusābhīh*

## DIE SUNG-FASSUNG DES KĀŚYAPAPARIVARTA

### Versuch einer Verdeutschung

FRIEDRICH WELLER

Leipzig

### I. EINLEITUNG

Man verrät kein Geheimnis, wenn man ausspricht, daß sich Buddhologen nicht gerne mit chinesischen Übersetzungen buddhistischer Texte aus der Sung-Zeit befassen. Ihr gehört auch die Fassung des Kāśyapaparivarta an, welche ich auf den nachfolgenden Seiten zu verdeutschen versuche. Entammt sie doch dem letzten Fünftel des 10. Jahrhunderts.<sup>1</sup>

Auch dies Werk macht es verständlich, weshalb die Buddhologen sich ungerne auf solche Übertragungen einlassen, die unter den Sung getätigt wurden. Unser Kāśyapaparivarta verdolmetscht den indischen Wortlaut sehr ungenau, die Inhalte der Aussagen sind oft sehr frei wiedergegeben. Manchmal weiß man wirklich nicht mehr recht, ob der gleiche Wortlaut für die Quelle zu unterstellen sei, wie ihn Baron von Staël-Holstein veröffentlichte. Der Boden, über den man geht, wird umso schwankender, als auf der einen Seite der Sung-Text tatsächlich etwas anderes vermeldet als der uns bekannte sanskritische,<sup>2</sup> auf der anderen aber eine recht freie Wiedergabe des Inhaltes einer Aussage kaum einen anderen Wortlaut voraussetzt, als wir ihn aus dem sanskritischen Wortlaute kennen. Dazu kommt, daß die klobige Sprache des chinesischen Werkes rechte Unbequemlichkeiten enthält, die garstige Steine des Anstoßes abgeben. Es wäre am klügsten, dem weisen Rate eines japanischen Fachmannes zu folgen und davon abzustehen, sich daran zu wagen, den chinesischen Text ins Deutsche zu wenden. Sieht man auf das einzelne, so ist daraus für die Textkritik nach der an erster Stelle

1) Bunyiu Nanjio, *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka*, Nr. 805 und Spalte 453 unter Nr. 161; *Hōbōgirin*, S. 147 b unter Sego.

2) Vgl. F. Weller. *Zum Kāśyapaparivarta*, Heft 2, Verdeutschung des sanskrit-tibetischen Textes, § 22.

geschilderten Sachlage nicht viel bare Münze zu schlagen. Ich vermag auch mehr wie eine Stelle nicht recht zu deuten.

Trotz allem, was sich dagegen anführen läßt, eine Verdeutschung dieses Sung-Textes zu unternehmen, läßt sich auch nicht abstreiten, daß ihm doch für die Textgeschichte des Kāśyapaparivarta sein Wert innewohnt. Gibt er doch für eine fest bestimmte Zeit Auskunft über seine Form, seinen Umfang und in einer allgemeinen Weise auch über seinen Inhalt, mag dies letztere im einzelnen auch recht unzulänglich geschehen. So kann man die Sung-Fassung nicht einfach übergehen, will man dem nachspüren, wie der Kāśyapaparivarta sich geschichtlich entwickelte. Dann steht aber über dem Beginnen leider eine Forderung, die ich irgendwo bei Eugène Burnouf las: "Il faut traduire." Entschuldigt mich die allgemeine Sachlage auch nicht, wo ich fehle, so mag es der Umstand, daß wenig immerhin noch mehr ist als gar nichts, verzeihlich erscheinen lassen, daß ich trotz aller Bedenken die nachfolgende Übersetzung vorlege, sei sie, wie sie sei.

Ich sprach schon davon, daß die Sprache unseres Werkes nicht eben einladend ist. Mißt man sie an der Eleganz, mit der Chinesen sich in ihrer Muttersprache auszudrücken verstehen, dann sticht die des hier auf dem Tapete stehenden Kāśyapaparivarta gar sehr dagegen ab.

Es mutet mich befremdlich an, wie in dem Werke 彼 verwendet wird. § 39 etwa stoßen wir auf den Satz: 以方便力斷 | 煩惱不斷 | 種. Hier kann das Wort nur als bestimmter Artikel stehen. Die Chinesen gebrauchen diesen sonst in ihrer Sprache nicht so freigebig, wie es in unserem Werke geschieht. Vorausgesetzt, die zweite Satzhälfte beziehe sich auf den Samen der Kleśa—und man kann ihn wohl kaum anders verstehen—, könnte man sich gut denken, statt des überlieferten einen Satz wie den zu finden: 斷諸煩惱不斷其種. Der wäre wohl chinesischer. In unserer Übersetzung aus der Sung-Zeit tritt nun aber das Wort recht häufig als bestimmter Artikel auf, wie es mir vom Chinesischen aus gesehen scheint, ohne Not. Ich führe beispielshalber an: § 35: 譬如日出放大光明照 | 世間, § 43: 於 | 世間終無降雨之相, § 40: 與 | 涅槃同歸一味, § 47, Vers 2: 譬如切利天 / 住 | 雜林者 /,

§ 64: 寧可見 | 補特迦羅如須彌山量, § 66: 譬如愚人觀 | 虛空 (ākāśa), § 66: 若 | 愚迷沙門婆羅門亦復如是, § 67, Vers 2: 譬如工畫師 / 畫 | 惡夜叉, § 69: 於正見道生 | 慧根, 慧根既生燒 | 正觀, § 69, Vers 2: 譬如鑽二木 / 風吹生 | 火 /, § 74, Vers 3: 譬如鹹陸地 / 不可出蓮華 / 於 | 泥水中 / 出生甚氤馥 /, § 76: 如是見 | 菩薩所作善根, § 77: 於 | 毛頭滴微細水, § 77: 如是見 | 聲聞所作微善而求無上, § 78: 譬如芥子內蟲食 | 芥子. Es ließen sich mehr Beispiele anführen. Man kann gewiß in die Wagschaale werfen, 彼 sei hier eingeführt, in der Prosa den Satzrhythmus, im Verse die Wortzahl zu wahren. Das scheint mir indes die Kernfrage nicht zu klären, wie es dazu kam, daß der für das Chinesisch ungewohnte bestimmte Artikel verwendet wurde.

Dafür steht aber auch in unserem Werke noch 其. So lesen wir in § 4, Nr. 3: 爲 | 佛使. Das bedeutet gewiß nicht: Er ist der Gesandte *dieses* Buddha, noch auch: Er ist der Gesandte *seines* Buddha. Das hebt sich von selbst auf. Es kann nur als ganz allgemein geltend ausgesagt werden: Der Bodhisattva ist der Gesandte des Buddha, d.h. jeder Bodhisattva ist Buddhas Gesandter. 其 muß also bestimmter Artikel sein. Auch diese Ausdrucksweise kommt mir für einen Chinesen auffällig und ungewohnt vor. So wird es aber öfter gebraucht. Ich verweise etwa auf § 6, Nr. 1: 願聞 | 善不願聞惡. Hier wird ganz sicher nicht ausgesagt: Er wünscht das *ihm* Heilsame zu hören. Abgesehen davon, daß dies sachlich deshalb ausscheidet, weil er hören will, was jedermann heilsam ist, widerrät, die Stelle so aufzufassen, auch der Schluß der Aussage, wo 其 vor 惡 fehlt. So kann dem Worte nur der Wert des bestimmten Artikels zufallen. Zu allem Überflusse wird, daß 其 weder Possessivpronomen ist noch "dieser" bedeutet, durch die zugehörige Versstelle erhärtet, welche lautet: 常願聞 | 善 / 非願聞諸惡, wo 其 einem 諸 gegenübersteht, d.h. "alle" oder "all die," wenn es nicht einfach einen Plural bezeichnet.

So wird nun 其 öfter verwendet. Ich verweise etwa auf § 30: 而彼水界於 | 草木無愛無救, § 31, Vers 5: 而彼火界 / 於 | 苗稼 / 無求無愛, § 32, Vers 7: 以善方便 / 爲 | 佛子 / 說最上法 /, § 43, Vers 7: 寡聞少智 / 於 | 有情 / 無說法相 /, woneben in der Prosa steht: 於諸有情終無說法之相, § 75: 如是煩惱邪行衆生



亦可生 | 佛法種智 — die entsprechende Verszeile 4 bietet: 亦生佛法種 / —, §88: 如是我子有 | 信力歸命菩薩不歸命如來, §91: 若眞瑠璃珠摩尼寶於 | 世間有大利用, §99: 心如 | 王, §100: 心如青蠅於 | 不淨生淨想故, §101: 心如豬犬於 | 不淨貪香美故.

Mag man auch einräumen, daß dies vielleicht sogar zu einem bloßen Füllsel herabsank, um den Satzrhythmus oder die nötige Wortzahl im Verse intakt zu halten, mich bedünkt doch, es nehme sich im Munde eines Chinesen seltsam aus.

是 wird demgegenüber sehr selten als bestimmter Artikel verwendet. Ich führe, um diesen Gebrauch zu belegen, Folgendes an: §18, Vers 9: | 人依此行 / 得彼眞空際, §71, Vers 7: | 彼舍黑暗 / 不言我久住 /.

Der Übersetzungssprache ist es zuzurechnen, wenn 中 oder 於... 中 auftritt, einen Lokativ zu bezeichnen. Als Beispiele führe ich an aus §A: 佛在王舍城鷲峯山中, “er hielt sich am oder auf dem Gṛdhrakūṭa-Berge auf,” oder §141: 於中路中逆往五百苾芻, “mitten auf dem Wege.”

Ziemlich oft kommt in der Sung-Fassung des Kāśyapaparivarta 於 vor, ein Objekt zu bezeichnen. Aus vielen Belegen hebe ich nur wenige aus. §74 findet sich: 譬如鹹鹵陸地不可種 | 蓮華, §80, Vers 7: 唯行 | 自利, §83: | 彼正觀八解脫阿羅漢而不愛重, woraus auch zu ersehen ist, daß solche Objekte sowohl vor- wie nachgestellt auftreten. Ich vermag nur zu fragen, ob sich in solcher Ausdrucksweise die damalige Umgangssprache abspiegele?

Lexikographisch ist es mir nicht immer möglich, sicher auszumachen, ob zwei aufeinanderfolgende Wörter als Doppelausdruck aufzufassen seien und einen einzigen Begriff ausdrücken oder deren zwei.

Fragt man sich auf der einen Seite, wie solche sprachliche Gegebenheiten zu erklären seien, ob ein Chinese, der in seiner Muttersprache schrieb, alles so ausgedrückt hätte, wie es im Texte steht, so kommt es mir auf der anderen doch auch wieder vor, als könne der chinesische Wortlaut schwerlich einen indischen Mönch

zum Vater haben. Es geht einem nämlich nicht recht ein, daß ein solcher das sanskritische Original unterweilen so könne mißverstanden haben, wie es in der Sung-Fassung des Werkes der Fall ist. Dies zu verdeutlichen hebe ich die folgenden Stellen aus. §15, Nr. 4: 於實德能不生分別樂欲, skt.: *parśadgunārthiko bhavati na vivekārthikaḥ*, wofür nach dem tib.: *hk'or gyi ts'ogs parśadganārthiko* zu lesen ist. §24, Nr. 16: 所生戒德滅諸輪迴, skt.: *sarvabhavagatyupapa(ttya)niḥśritaṃ śīlaṃ*, tib.: *srid paḥi hgro bar skye ba t'ams cad la mi gnas paḥi ts'ul k'rims*. §26, Vers 12: 憂慙於重擔, skt.: *upā(t)tabhāre* — *dāryaṇatvaṃ*, tib.: *k'ur blaṅs pa la sgyid lug žum pa med*. §26, Vers 10: 雖到於涅槃, skt.: *yāvan na nirvāṇaparāyaṇatvaṃ*, ebenso §23, Nr. 6: 雖到涅槃, skt.: *yāvan nirvāṇaparyāntatāye*. §27, Vers 8–9: 所持諸戒德 / 斷滅於輪迴, skt.: *anaXtaṃ śīladbhavaṃgatīṣu*, wo *śīla-* zu lesen ist, tib.: *ts'ul k'rims srid paḥi hgro bar gnas ma yin*. §74: 如是無行性者本自非有未來不生, tib.: *de bžin du gaṅ hduṣ ma byas la byaṅ c'ub sems dpahi saṅs rgyas kyi c'os rnam skye ba ni* (lies na?) *ma byuṅ mi hbyuṅ no*. §74, Vers 5–7: 無性亦如是 / 過未本來無 / 終不生佛種, tib.: *de bžin hduṣ ma byas la saṅs rgyas c'os / skye ba gaṅ duhaṅ ma byuṅ hbyuṅ mi hgyur*. §70: 若非黑暗何顯燈光, tib.: *mar me la brten nas mun pa mun nag med par hgyur ro*, §70: 又若無智本無有智何顯, tib.: *ye śes la brten nas mi śes pa med par hgyur ro*. §80: 彼得無生法界聲聞我是如來灌頂之子如是亦然, skt.: *kiṃ cāpi mama śrāvakār dharmadhātunirjātā na ca punas te tathāgatasyābhīṣekyaputrā iti vaktavyāḥ*. §80, Vers 6: 聲聞亦如是 / 離欲證無生 / 唯行於自利 / 非是於如來 / 灌頂法王子 / skt.: *evam eva ye śrāvaka vītarāgā / na te bhīṣekyā mama jātu putrāḥ*. §83: 彼過去佛見生其愛重 skt.: *tatra pūrvadarśano devā sprhām utpādayamti*, tib.: *de la sñon saṅs rgyas mt'oṅ baḥi lha rnam re ba skyed kyi*. §115: 有二種法於出家人如臨崖險, skt.: *dvāv imau pravrajītasyaśānīprapātau*, tib.: *ser ba hbab pa*. §122: 又不親近在家出家四聖種族 skt.: *saṃtuṣṭaḥ caturbhir āryavaṃ ser asaṃsṛṣṭo grhasthapravrajitair*. §136, Vers 2: 不住於等 (Lesart: Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 214, Anm. 1: 相) 引, skt.: *samāhītas so* (*hi sudāntacittaḥ*). §148: 化苾芻言尊者須菩提汝令彼去, skt.: *iti hy āyusmantāḥ Subhūti paripreçchataḥ teṣā(ṃ ca) bhikṣūṇāṃ visarjayantānāṃ*. tib.: *dge sloṅ de dag gis lan btab*

*nas.* Schiefer und laxer Übersetzungen gibt es mehr, als hier namhaft gemacht wurden. Liest man eine Stelle wie die eben aus § 115 ausgehobene, so fragt man sich unwillkürlich, ob der Übersetzer statt *aśani-* nicht *āsanna-* in seiner Quelle vorgefunden habe. Die Djin- und Tjin-Fassung lasen sicher *aśani-*; 雹雨 bezw. 雨雹 entspricht dem tib. *ser ba hbab pa*, "Hagelschlag." Im Han-Texte steht 墮泥犁中, das entspricht *narayaprapāta*. So scheidet dieser aus, die Lesart zu bestimmen. Ja, die aufgeworfene Frage läßt sich überhaupt nicht sicher beantworten. Sehr wahrscheinlich kommt mir eine Lesart *āsanna-* der sonstigen Überlieferung nach nicht vor. Alles bleibt in der Schwebe.

Man wird gewiß auch bei der kurz darauf angezogenen Stelle aus § 136, Vers 2, zunächst vermuten, der übersetzte Sanskritwortlaut habe anders gelautet, als er in Baron v. Staël-Holsteins Handschrift steht. Nur ist die Aussage in der Sung-Fassung so befremdlich, daß der sanskritische Text wohl nur verderbt gewesen sein kann. Ich verstehe mit dieser Stelle nichts anzufangen und muß sie auf sich beruhen lassen.

Es trifft zu, daß die Handschrift, welche der Sung-Übersetzung unterliegt, gelegentlich einen anderen Wortlaut enthielt, als ihn Baron v. Staël-Holsteins Text bietet. Als hier einschlägig siehe Fussnote 2. Ich verweise weiter auf § 8 柔輒相 neben skt.: *ṛjukalakṣaṇa* und § 158 = skt. § 159 des Sanskrittextes. Ich bezweifle es indes, daß an vielen Stellen, wo sich die Sung-Fassung nicht mit unserem sanskritischen Originale deckt, zu unterstellen sei, die sanskritische Quelle, nach welcher die Sung-Übersetzung hergestellt wurde, habe da anders gelautet als der uns bekannte Sanskrittext. Stimmt gewiß auch beide Sanskrithandschriften nicht immer genau überein, so liegen ebenso sicher doch auch nicht zwei verschiedene Formen des Werkes vor. Dagegen spricht, daß der Umfang wie die Ordnung der Teile von unbeträchtlichen Einzelfällen abgesehen in beiden Zweigen der Überlieferung gleich sind, und hält man sich einmal nicht bei der Wortgebung auf, dann fallen aufs große Ganze gesehen auch die Aussagen so zusammen, daß man nicht mit zwei unterschiedlichen Fassungen rechnen kann. Um eine Übersetzung des sanskritischen Originales handelt es sich dabei streng genommen nicht, das Werk ist doch ziemlich

frei wiedergegeben worden, manchmal sehr großzügig, zuweilen ohne sich viel um Worte und Wendungen des Sanskrittextes zu kümmern. Das Ergebnis ist nicht immer glücklich.

Der chinesische Text schwankte im Verlaufe der Überlieferung nur belanglos im Wortlaute. Die Spielformen, welche das Taishō-Tripitaka verzeichnet, sind im ganzen ohne Gewicht. Nur ausgangs des § 142 = skt. § 143 weicht der Wortlaut im Abdrucke der Baron v. Staël-Holsteinschen Ausgabe stark von dem im Taishō-Tripitaka ab, ohne daß hier die Lesart angegeben wäre, welche wir bei Baron v. Staël-Holstein finden. Mir kommt der hier vorliegende Wortlaut als verderbt vor.

§ 132 (skt. § 133) ist im Chinesischen eine alte Textlücke weitergeschleppt worden. Hier fiel ein Wort für "abschneiden," "scheren" aus. Damit ist erwiesen, daß alle chinesischen Drucke des Werkes auf derselben Ausgabe beruhen.

Um diese kurzen Darlegungen über die Sung-Fassung des Kāśyapaparivarta in einen einzigen Satz zusammenzufassen, möchte ich sagen, daß sie zwar eingesetzt werden kann, allgemeinere Fragen zur Geschichte der Textbildung und seiner Überlieferung anzuschneiden, sie aber versagt, zu Einzelfragen der Wortgebung aufklärend beizutragen.

Sanskritentsprechungen, welche ich, ohne sie dem Kāśyapaparivarta zu entnehmen, neben chinesische Ausdrücke stelle, sollen vor allem dem dienen, den Weg aufzuzeigen, auf welchem ich zu meiner Auffassung einer Textstelle kam. Ob sie immer ganz deckend seien, das ist in Einzelfällen noch eine andere Frage. Nicht-jeder chinesische Ausdruck entspricht nur einem einzigen sanskritischen Gegenstücke. Das gut Mögliche muß nicht immer das Richtige ausmachen.

Betrübt euch nicht, ihr guten Seelen!  
Denn wer nicht fehlt, weiß wohl wenn andre fehlen;  
Allein wer fehlt der ist erst recht daran,  
Er weiß nun deutlich wie sie wohl getan.

Goethe, *West-östlicher Divan*.

## II. ÜBERSETZUNG

Nous sommes allés chercher de la laine, et nous allons revenir tondus.

Balzac, *Les Chouans*.

## 1. Kapitel

So habe ich gehört :

Einmal weilte Buddha am Geiergipfelberge<sup>3</sup> (bei) der Stadt Rājagṛha<sup>4</sup> zusammen mit einer großen Gemeinde von Bhikṣu, 8000 Mann insgesamt, und 16000 Bodhisattva, (die) nach noch einer einzigen Geburt die allerhöchste, vollkommene, rechte Erleuchtung erlangten. Sie waren alle von verschiedenen Buddhagefilden<sup>5</sup> herbeigekommen sich zu versammeln.

## § 1

Damals befand sich der ehrwürdige<sup>6</sup> Große Kāśyapa<sup>7</sup> in der großen Versammlung und saß still da.

Damals sprach der von der Welt Geehrte<sup>8</sup> zu Kāśyapa und sagte: Es gibt viererlei Dinge,<sup>9</sup> (welche) die Weisheit<sup>10</sup> des Bodhisattva vernichten.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Viererlei Dinge, was bedeutet das? Die viererlei Dinge sind:

1. (Er<sup>11</sup>) läßt Mißachtung aufkommen gegen die von Buddha gelehrtete Lehre.<sup>12</sup>

3) *Gṛdhrakūṭa*.

4) Auch der Stadtname ist übersetzt.

5) *buddhakṣetra*.

6) *āyusmant*.

7) *Mahākāśyapa*.

8) Am meisten entspricht *lokajyeṣṭha*. Im Sanskrittexte steht *bhagavant*.

9) *dharma*.

10) skt.: *prajñāpārihāṇāya saṃvartante*.

11) Im Chinesischen steht kein Subjekt. Es ist nach dem Sanskrittexte eingeführt.

12) *dharma*.

2. In (seinem) Range als Lehrer der Lehre<sup>13</sup> haßt er den Lehrer der Lehre.
3. Er verbirgt die rechte Lehre und läßt sie nicht zu Gehör gebracht werden.
4. Wollen andere sich an der Lehre erfreuen, (dann) behindert er sie vielfach, haßt<sup>14</sup> (sie), trennt (sie) ab vom Heilsamen,<sup>15</sup> verdeckt (ihnen die Lehre<sup>16</sup>), verkündet (sie ihnen) nicht,<sup>17</sup> betrügt<sup>18</sup> die anderen Menschen und sucht nur für sich selbst Nutzen.

Kāśyapa, so sind die viererlei (Dinge) geheißen, (welche) die Weisheit des Bodhisattva zugrunde richten.

In Bezug darauf<sup>19</sup> spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse<sup>20</sup> und sage:

Wenn ein Mensch die Lehre<sup>12</sup> Buddhas verachtet,<sup>21</sup>  
 Er den Rang<sup>13</sup> des Lehrers der Lehre haßt,  
 Sie denen verbirgt, die sich an der Lehre freuen,  
 Er die, welche nach der Lehre streben, behindert,  
 Er ihnen grollt und die Wurzeln des Heilsamen<sup>22</sup> abschneidet,  
 Er sie der Lehre abspenstig macht,<sup>23</sup> sie ihnen nicht verkündet,  
 Er seine Freude daran hat, andere zu betrügen,  
 Er ständig betreibt, für sich selbst nach Nutzen zu suchen,  
 (So) sage ich, daß diese vier Dinge<sup>9</sup>  
 Die Weisheit des Bodhisattva vernichten.  
 Aus solchem Grunde müssen die vier Dinge<sup>9</sup>

13) 於法師處, skt.: *dharmabhāṇaka*. Der Ausdruck ließe sich auch lokal verstehen: "Er haßt den Lehrer der Lehre am Orte des Lehrers der Lehre." Das hieße in unsere Ausdrucksweise umgesetzt: "auf der Lehrkanzel".

14) Oder auch: "Er ist ergrimmt (über sie)." Im Skt. steht statt dessen: *vicchanda(yati) vikṣipati*.

15) *kuśala*.

16) skt.: *praticchādayati*.

17) skt.: *na deśayati*.

18) 誑賺

19) 於此 = skt.: *tatra*. In diesem Satze steht im Chinesischen das Subjekt.

20) 頌 Vgl. Rosenberg, *Vocabulary*, S. 505 c7.

21) skt.: *mātsaryarato... bhoti*.

22) *kuśalamūla*.

23) Oder: "die Lehre verdeckt".

Von euch gekannt werden.

## § 2

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es gibt vier allerhöchste Dinge, beobachtet<sup>24</sup> man die, mehrt man die große Weisheit<sup>25</sup> des Bodhisattva.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Was bedeutet das?

Was diese vier Dinge angeht, (so sind die:)

1. Gegen die von Buddha gelehrtete Lehre läßt er die tiefste Hochachtung aufkommen.
2. Gegen den Rang des Lehrers der Lehre läßt er keine Mißachtung aufkommen.
3. Wie er (sie) hörte (und) die Lehre erlangte, erklärt er sie anderen. Er hält (den) rechte(n) Gedanken hoch und erstrebt keinen Gewinn und keine Ehrung(en).<sup>26</sup>
4. Er rühmt, in der Lehre sehr unterrichtet zu sein,<sup>27</sup> als das, was die Weisheit mehrt. Einzig auf den rechten Gedanken aus, bewahrt er (die Lehre), wie er sie hörte, wandelt den wahrhaftigen Wandel und lügt nicht.

Kāśyapa, weil diese viererlei Dinge die große Weisheit des Bodhisattva mehren, spreche ich jetzt in Bezug darauf, (es) wiederholend, die Verse und sage:

Er achtet die Lehre Buddhas hoch

Und den Rang des Lehrers der Lehre.

Wie er (die Lehre) hörte, verkündet er sie anderen.

Er erstrebt nicht Gewinn und Ehrung(en).

Auch zielt er nicht auf Ruhm ab.

24) Im Textabdrucke des Taishō-Tripiṭaka wird das Wort zum vorhergehenden Satze gezogen.

25) 大智 könnte an und für sich auch bedeuten: "die große Erkenntnis". Gegen Ende steht statt dessen 大智慧. Danach scheidet angesichts des Sanskrittextes aus, 智 als *jñāna* zu verstehen.

26) *lābhasātkāra*. Dabei ist *sātkāra* im Sinne von Ernährung, Unterhalt, Bewirtung verstanden.

27) *bahuśruta*, *bāhuśrutya*. Vielleicht ist die Aussage auch auf die Person zu beziehen.

Einzig darauf ist er aus, die Überlieferung (der Lehre)<sup>28</sup> zu suchen,

Erzeugt (doch,) in der Lehre sehr unterrichtet zu sein, die Weisheit.

Wie er sie hörte, bewahrt er die Lehre.

Nachdem er sie aufgegriffen hat, gründet er sich auf den Wandel (nach) der Lehre.

Er preist die Lehre, weil sie wahr ist.

Das ist der Wandel des Lehrers der Lehre:

In Worten und Denken gibt er nichts Nichtiges.<sup>29</sup>

Durch die vier Dinge kann er zum Lehrer<sup>30</sup> werden,

Erreichen die große Weisheit Buddhas.

## § 3

Buddha sprach zum Großen Kāśyapa: Ist da einer, dem vier Dinge eignen,<sup>31</sup> führt (das) in die Irre und errichtet für den Bodhisattva einen Damm gegen den Gedanken an die Bodhi.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge (,die) in die Irre führen und einen Damm gegen den Gedanken an die Bodhi errichten?

Was diese vier Dinge angeht, (so sind dies:)

1. Alle Ācārya-Lehrer und die guten Freunde,<sup>32</sup> die hochgeachtet werden, (weil) sie einen tugendsamen Wandel befolgen, (gegen die) bringt er im Gegenteil Verleumdungen auf.
2. Was andere an Heilsamem<sup>33</sup> mehrten, das vernichtet er ihnen.
3. Wenn alle Lebenden dem Wandel im großen Fahrzeuge<sup>34</sup> folgen, rühmt (er es oder sie) nicht, redet lügnerisch (darüber) und verleumdet (es oder sie).

28) *śruta*, *śruti*.

29) 虛妄. Oder: "nutzloses," "unnützes," "falsches", *Vitatha*; Mochizuki, Bukkyō-daijiten, 1383 a.

30) *śāstar* steht hier wohl im Sinne von Buddha.

31) 具足 entspricht etwa *samanvāgata*, *samanvita*.

32) *kalyāṇamitra*.

33) *kuśala*.

34) *mahāyāna*.

4. Er wendet sich vom rechten Gedanken ab und spekuliert in falscher Weise.<sup>35</sup>

So, Kāśyapa, sind diese viererlei Dinge, die in die Irre führen und für den Bodhisattva einen Damm gegen den Gedanken an die Bodhi errichten.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage :

Ācārya-Lehrer und gute Freunde,  
(Die, weil sie) einen tugendsamen Wandel befolgen, von allen hochgeachtet werden,  
(Denen) begegnet er nicht mit Gedanken der Verehrung,  
Im Gegenteile läßt er (gegen sie) Verachtung aufkommen und schmäht sie.

Ist das Heilsame anderer zu Fülle gediehen,<sup>36</sup>  
Vernichtet (er es und) richtet die anderen zugrunde.  
Menschen, (die sich) auf dem großen Wandel nach der Bodhi (befinden).

Verleumdet er und behandelt sie mit Mißachtung.  
Er wendet sich ab vom rechten Gedanken  
Und spekuliert in falscher Weise.  
Dergleichen vier üble Verfahrensweisen  
Führen in die Irre und errichten einen Damm gegen die Bodhi Buddhas.

Darum entfernen (einen) diese vier Dinge  
Weitweg von der allerhöchsten Erleuchtung.  
Wer diese vier Verfehlungen nicht hat,  
Erreicht im höchsten Maße die Bodhi.

#### § 4

Buddha sprach zu Kāśyapa: Ist da einer, dem vier Dinge eignen, (so) bewirken die allen Bodhisattva, daß ihnen an der Stätte jedweder Geburt der Gedanke an die Bodhi aufkommt, bis sie die Bodhi erreichen und auf dem Platze der Erleuchtung<sup>37</sup>

35) 分別 dürfte hier einer Ableitung von *kalp* entsprechen. Vgl. etwa Nagao, *Sūtrāṅkāra-Index*, II, S. 250 b.

36) Zu 熾盛 vgl. Tz'ü-yüan: = 繁盛.

37) *bodhimaṇḍa*.

sitzen, und es gibt (dabei) kein Hindernis.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

1. Nicht (einmal) um des körperlichen Lebens willen folgt er einer falschen Ansicht,<sup>38</sup> spricht er lügnerisch (und) verworrenes Zeug.<sup>39</sup>
2. Er beseitigt allen Lebenden falsche Spekulationen.<sup>40</sup>
3. Er ist der Gesandte Buddhas,<sup>41</sup> er läßt jedwede Art Keim der Bodhi entstehen,<sup>42</sup> wahrheitsgemäß strömt der Ruhm<sup>43</sup> allerwärts in die vier Weltenden aus.
4. Alle Lebenden, jedweden, bekehrt er durch die Lehre<sup>1</sup> und bewirkt, daß (alle) die anuttarā Samyaksambodhi erlangen. Jeder sagt, er erreiche sie jetzt.

Kāśyapa, eignen ihm solche vier Dinge, kommt dem Bodhisattva an der Stätte jedweder Geburt der Gedanke an die Bodhi auf, bis er die Bodhi erreicht und auf dem Platze der Erleuchtung sitzt, ohne daß er dazwischen in die Irre ginge.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage :

Nicht (einmal) um seines eigenen körperlichen Lebens willen  
Spricht er falsch und lügt.

38) *mithyādrṣṭi*; Rosenberg, *Vocabulary*, S. 436 b 18.

39) "schillernde Rede," *sambhinnapralāpa*; Mochizuki, *Bukkyō-daijiten*<sup>1</sup>, S. 509c.

40) 虛妄分別, vgl. Anm. 35.

41) Ich glaube, es sei — anders als in Baron v. Staël-Holsteins Ausgabe — zu interpungieren: 爲其佛號, 發起 usw.

42) Der Satz 發起一切善提種相 ist schwierig; ob ich ihn richtig verstehe, ist zweifelhaft. Herr Professor Yuichi Kajiyama, Universität Kyoto, den ich um Hilfe anging, kommt in seinem Briefe vom 14. April 1964 zu folgender Lösung: the Chinese... may be translated: "he becomes a messenger of the Buddha and manifests all the aspects of the enlightenment, (causing) the true fame (of his or the enlightenment?) to flow all over the four directions." 發起 entspricht vielfach *ārambha*, *ārabdha*, *prārambha*, *vyutthāna*; Belege bei Nagao, *Sūtrāṅkāra-Index*; Suzuki, *Laṅkāvatāra-Index*. Im Sanskrittexte findet sich statt dessen: *sarvabodhisattveṣu ca śāstṛsaṃjñām utpādayati*. Das gibt der Sung-Text nicht wieder oder wenigstens nicht so, wie mān es erwartete.

43) wessen?, des Buddha, der Bodhi oder vielleicht seiner selbst?

In seinem Herzen<sup>44</sup> bemitleidet er beständig alle Lebenden.  
 Er tut die Lüge und die Trägheit<sup>45</sup> ab.  
 Er vermag den Gesandten des Tathāgata zu machen  
 Und Lehrer aller Lebenden zu sein.  
 Er verbreitet,<sup>46</sup> dem Wandel nach der Bodhi zu folgen,  
 Er rühmt (sie so, daß dies) die vier Weltgegenden durch-  
 dringt.  
 Durch die Lehre bekehrt er alle Lebenden  
 Und läßt sie die allerhöchste Erleuchtung vollenden.  
 Steht (er) sicher in diesen vier Dingen,  
 Weicht der Gedanke an die Bodhi nicht (von ihm) zurück.

### § 5

Buddha sprach zu Kāśyapa: Ist da einer, dem vier Dinge eignen, (so) bewirken die, daß die bereits entstandenen und die noch nicht entstandenen heilsamen Momente<sup>47</sup> der Bodhisattva, bewirken sie, daß sie allesamt vernichtet werden,<sup>48</sup> sie ewig nicht gemehrt werden.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

1. Er ist (den) Ansicht(en) vom Ich<sup>49</sup> tief verhaftet, welche es in der Welt gibt.<sup>50</sup>
2. Er sieht sich die Geschlechter an,<sup>51</sup> hält sich an Gewinn und Ehrungen, betreibt die kräftigen Praktiken der Zauberformeln.<sup>52</sup>
3. Er haßt den Bodhisattva, die Lehre Buddhas preist er (nur)

44) *citta*.

45) *kausīdya*.

46) 顯發 = *uttānikar*, vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 508 c 13. Oder auch: "er gibt kund, man solle folgen."

47) *kuśalā dharmāḥ*.

48) Der chinesische Ausdruck gibt "gang und gäbe" *nirodha* wieder. Im Sanskrittext steht *pariyāḍīyaṃte*.

49) *ātmadṛṣṭi*.

50) Vom Chinesischen her gesehen scheint es sich mir anzuraten, den Wortlaut so aufzufassen, wie ich es tat, trotzdem dabei Schwierigkeiten bestehen. Man müßte dann unterstellen, daß dem Übersetzer dabei vorschwebte, wie unterschiedlich dies *Ich* bezeichnet wurde, als *ātman*, *puruṣa*, *pudgala* usw. Im Sanskrittext lesen wir statt dessen: *abhimānikasya lokāyatana-mantraparyeṣṭyā*. Irgendwie dürfte hinter dem Chinesischen *lokāyatana* stecken.

51) skt.: *kulapratyavālokana*. Zu 觀察 vgl. § 53, Anm. 365: = *pratyavekṣā*.

52) *mantra*.

teilweise,<sup>53</sup> er rühmt sie nicht überall.

4. Nicht gehörte Lehren<sup>54</sup> schwer zu sehender Lehrtexte bezweifelt er, hört er sie, und lästert über sie.

Kāśyapa, ist einer so dieser vier Dinge teilhaft, (so) bewirken die, daß die bereits entstandenen und die noch nicht entstandenen heilsamen Momente der Bodhisattva allesamt vernichtet werden, sie ewig nicht gemehrt werden.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage:

Infolge davon, daß er in der Ansicht vom Ich festhängt,  
 Bewirkt er, daß die heilsamen Momente insgesamt zu Ende gehen.

Er sieht sich die Geschlechter an,  
 Mit Zauberkunst erstrebt er Gewinn und Ehrungen.

Er schmät die Lehre des Bodhisattva

Und rühmt (sie oder ihn) nicht überall.

Sehr tiefe Lehrtexte, welche er noch nicht hörte,

Gegen die läßt er Zweifel aufkommen, hört er sie, und lästert über sie.

Führt einer, ihrer teilhaft, diese vier Dinge aus,

(Dann) gehen in nicht langer Zeit die heilsamen Momente zu Ende.

Deshalb sind die Bodhisattva,

Welche diese vier Dinge ausführen,

Weit weg von der Bodhi des Buddha,

Gleich (weit) wie der Himmel von der Erde.

### § 6

Buddha sprach zu Kāśyapa: Ist da einer, dem vier Dinge eignen, (so) bewirken die, daß die heilsamen Momente des Bodhisattva nicht zugrunde gehen, (sondern er) erreicht, daß die Momente<sup>55</sup> sich zur Vorzüglichkeit steigern.<sup>56</sup>

53) Oder: "unvollkommen," "einseitig".

54) *dharmā*.

55) *dharmā*.

56) 增勝, skt.: *viśeṣagāmitā*. Zu 勝 = *viśeṣa* vgl. Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 211 b; Suzuki, Lankavatāra-Index, S. 361 b.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

1. Er wünscht die gute (Überlieferung der Lehre) zu hören, wünscht nicht, die schlechte zu hören.<sup>57</sup> Er strebt danach, die sechs Pāramitā auszuführen und das Bodhisattvapiṭaka.<sup>58</sup>
2. Er verwirft die Ansicht vom Ich. In seiner Gesinnung<sup>59</sup> behandelt er (alle) gleich. Er bewirkt, daß alle Lebenden, jedweder, die Freude entstehen lassen, den Gewinn der Lehre<sup>60</sup> zu erreichen.
3. Er ist weit entfernt von einem falschen Leben,<sup>61</sup> erlangt Freude am Geschlechte der Edlen.<sup>62</sup> Er spricht nicht über anderer Fehler,<sup>63</sup> seien sie wahr oder nicht wahr, auch schaut er nicht aus nach anderer Vergehen.
4. Wenn diese tiefe Lehre von seiner eigenen Erkenntnis<sup>64</sup> nicht eingesehen<sup>65</sup> wird, verleumdet<sup>66</sup> er sie doch nicht. (Sagt er sich doch:)<sup>67</sup> Der Buddha, Tathāgata, erkennt<sup>65</sup> so, weiß<sup>68</sup> so. Ich vermag nicht(s) zu wissen.<sup>68</sup> Buddhas Erkenntnis<sup>64</sup> ist unendlich, in jeder Weise ungehemmt. Der Tathāgata legt allen Lebenden diese Lehre aus.

Kāśyapa, ist einer so dieser vier Dinge teilhaft, (so) bewirken die, daß die heilsamen Momente des Bodhisattva nicht zu Ende gehen, (sondern er) erreicht, daß die Momente sich zur Vorzüglichkeit steigern.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage:

Ewig wünscht er die gute (Überlieferung der Lehre) zu hören,

57) skt.: *suśruta* und *duśruta*.

58) *-pitaka* ist übersetzt, nicht umschrieben.

59) *citta*. Begriff *samacitta*.

60) *dharmalābha*. skt.: *dharmalābhasaṃtuṣṭaḥ*.

61) *mithyājīva*.

62) skt.: *āryavaṃśasaṃtuṣṭa*.

63) *doṣa*.

64) 智, wohl *jñāna*.

65) Oder: "erkannt wird", 見 = *drś*.

66) Oder: "lästert er doch nicht darüber."

67) Etwas desgleichen muß man ergänzen nach dem sanskritischen Satze: *tathāgataṃ eva sākṣīti kṛtvā*.

68) 知 = *jñā*.

Wünscht nicht die schlechten (Überlieferungen) zu hören.  
Beständig führt er die sechs Pāramitā aus  
Und erstrebt das Bodhisattvapiṭaka.  
Er hat die Ansicht vom Ich abgetan  
Und übt (gegen alle) die gleiche Gesinnung aus.<sup>69</sup>  
Allerwärts bewirkt er allen Lebenden  
Die Freude am Gewinne der Lehre zu erlangen.  
Während er im Leben steht, führt er ein lauterer Leben.  
Ferner hält er sich an das Geschlecht der Edlen.<sup>70</sup>  
Fehlten andere, sei es wahr oder nicht wahr,  
Spricht er keinesfalls darüber.  
Angenommen, er sehe die Vergehen,  
Ist es gerade so, als sehe er sie nicht und höre (nichts davon).  
Diese Lehre ist sehr tief, geheimnisvoll,  
Mit geringem Verständnisse<sup>64</sup> vermag (man sie) nicht zu  
erkennen.<sup>71</sup>  
Nur Buddha selbst hat sie völlig verstanden,<sup>72</sup>  
Aber (er) läßt keinen Zweifel entstehen, (keine) Lästerung.  
Buddhas Erkenntnis<sup>73</sup> ist endlos an Weite.  
Der Tathāgata verkündet (sie) allen.  
Wer diese vier Dinge ausführt,  
Erkennt<sup>74</sup> (in) vorzüglich(er Weise) die Lehre (als) unver-  
gänglich.<sup>75</sup>  
Steht er sicher in diesen vier Dingen,  
Ist die Bodhi (für ihn) nicht schwer zu erlangen.

## § 7

Buddha sprach zu Kāśyapa: Sind viererlei Dinge da, (so)

69) *samacitta*.

70) skt.: *sthita āryavaṃśe*. 值 = *āsri*; Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 231 b.

71) 知 = *jñā*.

72) 明了, vielleicht *vid*.

73) 智, wohl *jñāna*.

74) 智 = *jñā*.

75) In 勝 steckt gewiß *viśeṣam* des Verses 14 des Sanskrittextes. "Lehre" = *dharmā*. 無盡 = *aksaya*; vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 306 c 38. Dieser Vers bereitet mir große Schwierigkeiten. Ob ich richtig wiedergebe, was er aussagt, steht offen. Allein vom Chinesischen aus angesehen, könnte man ihn auch so übersetzen: "(der) ersiegt die Erkenntnis, daß die Lehre unvergänglich ist", "(der) erkennt sieghaft die Unvergänglichkeit der Lehre, die unvergängliche unter den Lehren". skt.: *na hāpaye jātu viśeṣam uttamam*.

erzeugen (die) unrechte Gedanken,<sup>76</sup> (welche einen) vom Wandel des Bodhisattva<sup>77</sup> entfernen.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

1. Er bezweifelt die Lehre des Buddha, freut sich (ihrer) in seinem Herzen<sup>78</sup> nicht.
2. Stolz<sup>79</sup> auf die Ansicht vom Ich haßt er die Wesen.
3. Erlangt ein anderer Gewinn und Ehrungen, giert er danach und neidet (sie ihm).
4. Gegen Buddha und den Bodhisattva läßt er keinen Glauben aufkommen, (keine) Ehrfurcht. Auch rühmt er sie nicht, sondern verleumdet sie vielmehr.

Kāśyapa, solche vier Dinge erzeugen unrechte Gedanken, (welche einen) vom Wandel des Bodhisattva entfernen.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage:

Er bezweifelt die Lehren Buddhas,  
Mutwillig<sup>80</sup> freut er sich (ihrer) nicht.  
Stolz wird von ihm die Ansicht vom Ich gesteigert,  
Weil er alle Lebenden haßt.  
Er giert nach dem Gewinne und den Ehrungen, welche andere  
erlangen  
Und läßt Neid (dagegen) aufkommen.  
Gegen Buddha, die Schar(en) der Bodhisattva  
Läßt er in seinem Herzen<sup>78</sup> keinen Glauben<sup>81</sup> aufkommen.  
Diese vier unrechtlichen Gedanken  
Entfernen weitweg vom Wandel des Bodhisattva.

76) skt.: *catvāra ime . . . kuṭilās cittotpādāḥ*.

77) *bodhisattvacaryā*.

78) *citta*.

79) Vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 438 a 5.

80) 作意 entspricht *manaskāra*; Rosenberg, Vocabulary, S. 30 a 17; *manasikāra*, *āśaya*; Nagao, Sūtrāṅṅāra-Index II, S. 193 b. Es gibt aber auch *saṃcintya* wieder; Nagao, a.a.O. Danach fasse ich den chinesischen Ausdruck auf als: "er setzt sich in den Sinn", "vorsätzlich".

81) 信受 besagt streng genommen: "gläubig aufnehmen"; "annehmen". Vgl. § 9, Nr. 3. Zum Ausdruck verweise ich auf Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 316 b: 不能信受 = *āśraddheya*, doch siehe auch Nagao, Sūtrāṅṅāra-Index II, S. 218 a.

## § 8

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es gibt viererlei Dinge, (die) bewirken, daß die Bodhisattva (die) Merkmal(e) des Mildens<sup>82</sup> erlangen.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

1. Was er sich an Aparādha<sup>83</sup> zuzieht,<sup>84</sup> das bekennt er, nachdem er es sich zugezogen hat. Er verbirgt es keinesfalls und entfernt sich weit von dem Verstoße.
2. Er muß aufrichtig<sup>85</sup> sein; was er sagt, ist die lautere Wahrheit. Eher könnte er (seiner) Königswürde (ihr) Ende bereiten, (seinen) Reichtum vernichten, sein Vermögen vergeuden, sein körperliches Leben aufgeben, als daß er einmal löge. Was er spricht, ist aufrichtig.<sup>85</sup> Auch veranlaßt er andere nicht, hohle<sup>86</sup> Reden zu führen.
3. Er äußert keine bösen Worte, verleumdet alle Lebenden (nicht), achtet sie (nicht) für nichts.<sup>87</sup> Und sogar, (wenn) Gute mit nicht Guten<sup>88</sup> streiten, Vorhaltungen wegen Verfehlungen gemacht werden,<sup>89</sup> (sie) sich gegenseitig schlagen, (er)<sup>90</sup> eingekerkert, gefesselt, in den hölzernen Halskragen der Verbrecher eingeschlossen wird, spricht er von solchen Vergehen auch nicht (einmal). Befürchtet er (doch), er selbst

82) skt.: *catvāra ime . . . ṛjukasya bodhisattvasya ṛjukalakṣaṇāni bhavanti*. 柔順 entspricht — wohl am häufigsten — *mṛduka*, es gibt auch *mañjuṣaka*, *ślakṣṇya* wieder. Vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 255 b 9; Nagao, Sūtrāṅṅāra-Index, S. 238 b. Seltener Gleichungen kommen kaum in Betracht. Stand in der Quelle der chinesischen Übersetzung *mṛduka* statt *ṛjuka*? Ich vermag die Sachlage nicht aufzuklären. Man kann auch verdeutschen: "des Weichen", "des Sanftmütigen".

83) 阿鉢羅誦, Vers 1 steht dafür 阿本羅. skt.: *āpattiāpanna*.

84) Das entsprechende chinesische Wort bedeutet: "erlangen".

85) Oder: "wahr", "wahrhaftig".

86) 虛妄 begegnete bereits § 2 Vers 12; § 4, Nr. 2.

87) 蔑無. Ob ich den Begriffsinhalt dieses Ausdruckes deckend wiedergebe, mag offen stehen.

88) Diese Aussage ist etwas seltsam. Vgl. indes Vers 15. Steckt dahinter irgendwie das skt.: *nānyenānyam prati nisṛtya*?

89) Lies 爭 statt 諍?

90) Das Subjekt ist nicht angegeben. Ich setze es nach dem Sanskrittexte an. Auch im vorhergehenden Satze ist es nicht ausgedrückt. Ist zu übersetzen: "Er sich mit einem anderen schlägt"?



habe gefehlt<sup>91</sup> und erlange (nun) die Vergeltung für (seine eigene) Tat.<sup>92</sup>

4. Er gründet sich auf den Wandel im Glauben, glaubt tief alle Lehren Buddhas, jedwede, sein Denken<sup>93</sup> ist rein.

Kāśyapa, solche vier Dinge bewirken, daß die Bodhisattva (die) Merkmal(e) des Milden erlangen.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage :

(Bei den) Aparādha, welche er sich zuzieht,  
Fürchtet er, er habe eine Verfehlung begangen,  
Er wagt nicht, sie in sich zu verbergen,  
(Sondern) er reinigt sein Herz und bekennt es.  
Er ist darauf bedacht,<sup>94</sup> unbedingt aufrichtig<sup>95</sup> zu sein,  
Was er spricht, muß die lautere Wahrheit sein.  
Eher bereitet er (seinem) Reiche, (seiner) Königswürde ein  
Ende,

Gibt sein Leben auf, ruiniert sein Hab und Gut,  
Als daß er lügnerische Reden äußere.  
Davon abgewandt führt er einen wahrhaftigen Wandel.  
Auch lehrt er andere Menschen nicht,  
(Um sie zu) veranlassen, nichtige<sup>96</sup> Angelegenheiten auszu-  
führen.

Ferner begeht er keine Verleumdungen  
Und achtet (nicht) alle für nichts.<sup>97</sup>  
Und sogar, (wenn) Gute mit nicht Guten streiten,  
Vorhaltungen wegen Verfehlungen gemacht werden und so  
weiter,

Sagt er keinesfalls, daß er die anderen (darum) ansehe.  
Fürchtet er (doch), er habe dies als Vergeltung für sein  
eigenes Tun heraufbeschworen.

Seine Gedanken bleiben bei dem lauterem Wandel stehen.

91) Wörtlich: "einen Fehler vollbracht".

92) *karmaphala*.

93) 心意 entspricht hier doch vielleicht skt.: *āśaya*. "Sein Geist ist lauter";  
"sein Wollen, das, worauf er denkt, ist lauter".

94) 用意.

Er glaubt an die Bodhi Buddhas und freut sich (ihrer).  
Diese vier sind von Buddha bekanntgemacht worden,<sup>95</sup>  
Alle Lebenden sollten sich eng (an sie) halten.

### § 9

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es gibt viererlei Dinge, (die) bewirken, daß das Denken<sup>96</sup> der Bodhisattva störrisch<sup>97</sup> wird.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

1. Die allerhöchste vortreffliche Lehre, welche er hört,<sup>98</sup> befolgt er in seinem Herzen<sup>99</sup> nicht freudig.
2. Obschon er Lehre und falsche Lehre<sup>100</sup> als die reine und verderbte erkennt,<sup>101</sup> wird (von ihm) die reine Lehre nicht befolgt, sondern er folgt der falschen Lehre.
3. Er steht nicht in enger Verbindung mit dem Ācārya, der Lehre des Lehrers usw.<sup>102</sup> (sondern) er nimmt lügnerische Worte gläubig auf,<sup>103</sup> und er kennt den Ort nicht, (wo er) essen (darf).<sup>104</sup>
4. Sieht er die Bodhisattva, (denen) ihre prächtigen Tugend(en) eignen, verehrt er sie allesamt nicht, (durch die) Ansicht vom Ich mißachtet er sie.

Kāśyapa, solche vier Dinge bewirken, daß das Denken der Bodhisattva störrisch wird.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage :

95) Statt 宣揚, wie in Baron v. Staël-Holsteins Textausgabe steht, lese ich mit der des Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 202 b 5, 宣揚. 揚 dürfte verdruckt sein. Im TT ist keine Lesart verzeichnet.

96) 心意. oder auch: "der Geist".

97) skt.: *catvāra ime . . . bodhisatvakhadumkāḥ*.

98) Oder: "welche ihm überliefert wird", *śru*.

99) *citta*.

100) 非法, "die Nichtlehre".

101) 知=*jñā*.

102) *śāstr* wird hier den Buddha meinen. Der chinesische Text kann auch bedeuten: "den Lehren des Lehrers".

103) Zu 信受 vgl. oben § 7, Vers 8, und Anm. 81 dazu.

104) 不知食處. Im skt. Texte steht statt dessen: *śraddhādeyaṃ vinipātayati cyutapratijñāś ca śraddhādeyaṃ paribhūṃkte*.

Hört er die allerhöchste Lehre,  
 Befolgt er sie in seinem Denken<sup>96</sup> nicht freudig.  
 Er pflegt nicht der reinen Lehre,  
 (Sondern) läßt Freude an der falschen Lehre entstehen.  
 Er wendet sich vom Ācārya ab,  
 Hat keine Ehrfurcht vor der Lehre des Lehrers.<sup>102</sup>  
 Den Ort, (wo er) Essen empfangen (darf), kennt er nicht.  
 Gläubig folgt er lügnerischen Worten.  
 Besitzen Bodhisattva vortreffliche Tugend(en),  
 Läßt er (gegen sie) keine Hochachtung entstehen,  
 Wird (doch von ihm) die niedrige Ansicht vom Ich gesteigert.  
 Störrischen Herzens<sup>99</sup> mißachtet er sie.  
 (Von) diesen vieren macht Buddha selbst bekannt:  
 Ich<sup>105</sup> halte mich auch ewig weit davon entfernt.

### § 10

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es gibt viererlei Dinge, (die) dem Bodhisattva bewirken, (daß seine) Schau der Erkenntnis<sup>106</sup> völlig klar<sup>107</sup> wird.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

1. Hört er die gute (Überlieferung der Lehre),<sup>108</sup> befolgt er sie freudig; hört er die schlechte,<sup>109</sup> freut er sich, (bei jener) stehen zu bleiben.<sup>110</sup> Er erkennt die Lehre, (welche) wahr ist, und wendet sich von der ketzerischen ab. Er nimmt den rechten Weg an und befolgt ihn.
2. Er hält sich weit davon fern zu verleumden, er bemüht sich um das ausschließlich Gute.<sup>111</sup> Gute Worte werden verbreitet,

105) Das Subjekt ist hier ausgedrückt.

106) 知見 entspricht wortmäßig am meisten: *jñānadarśana*. Vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 345 b 46.

107) Der Ausdruck 明了 findet sich bereits § 6, Vers 17. Er gibt nach Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 256 a, *pratīta, vyakti* wieder, nach Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 311 a, übersetzt | | 顯示 *abhidhyotana*.

108) *suśrūta*, vgl. § 6, Nr. 1.

109) *duḥśrūta*, vgl. § 6, Nr. 1.

110) 止 ließe sich auch transitiv fassen: "freut er sich, (ihr) Einhalt zu tun."

111) 純善相應. Da im kommenden Vers 6 dafür steht: 善業得相應, glaube ich, hinter der eingangs dieser Anmerkung verzeichneten Wendung stecke *sukṛtakarmakārī* der sanskritischen Prosa. 相應 übersetzt: *yukta, yoga, yogya, samprayukta*,

welche alle lieben und verehren.

3. Er steht der Lehre des Lehrers eng verbunden, kennt (die) Ort(e), (wo man) essen (darf).<sup>112</sup> Er hält alle Sinne(swerkzeuge)<sup>113</sup> in (seiner) Hut. Von den Sittengeboten und der (geistigen) Sammlung trennt er sich nicht ab.<sup>114</sup>
4. Er erlangt selbst die Bodhi und gibt (gleichwohl) alle Lebenden nicht auf. Führt er (doch) das wahre Mitleid aus und bewirkt, (daß) sie sich an den ausgedehnten wahren Vorzügen<sup>115</sup> freuen.

Kāśyapa, solche vier Dinge bewirken dem Bodhisattva, daß seine Schau der Erkenntnis völlig klar wird.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage:

Hört er die gute (Überlieferung der Lehre), wünscht er, ihr freudig zu folgen,  
 Hört er die schlechte, wünscht er in seinem Herzen,<sup>116</sup> (bei jener) stehen zu bleiben.<sup>110</sup>  
 Weil er sich vom Schlechten und Falschen abwendet,<sup>117</sup>  
 Nimmt er den acht(gliedrigen) rechten Weg an und befolgt ihn.  
 Von Verleumdungen hält er sich ständig weitweg fern.  
 Guten Werken gilt sein Bemühen.<sup>111</sup>  
 Er verbreitet den Klang guter Worte  
 Und bewirkt, daß alle Liebe und Hochschätzung aufkommen lassen.<sup>118</sup>

*saṃyukta* (Rosenberg, Vocabulary, S. 341 a 41); *pratisaṃyukta, yukta, yuganaddha, yoga, samanvita, samprayukta* (Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 225 a); *upanibaddha, saṃyukta, yukti-* (Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 317 b).

112) Anstelle dessen steht im Sanskrit: *ājāneyabhojanāni ca paribhūṃkte*. Vgl. Vers 10 und § 9, Nr. 3.

113) *indriya*.

114) skt.: *acyutaśīlasamādhir*.

115) 德, entspricht meist *guṇa*.

116) *citta*.

117) Statt 業背 steht im Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 202 b 29: 業背 "weil er sich in seinem Tun (*karman*) abwendet von". Eine Lesart ist auch hier nicht verzeichnet.

118) Der Prosa nach dürfte sich dies darauf beziehen, daß alle seine Worte gerne mögen und schätzen. Wie man dies allerdings mit Vers 4 des Originaltextes: *suvaḥ guru sevati dharmakāma* unter einen Hut bringen soll, weiß ich nicht.

Er steht der Lehre des Lehrers eng verbunden.  
 Er kennt die Orte, (wohin er), essend, kommt.<sup>119</sup>  
 Er hält in Schranken und unterwirft sich die Sinne (swerkzeuge), welche die Sinnesobjekte aufnehmen.  
 Sicher steht er in den Sittengeboten und der (geistigen) Sammlung.<sup>120</sup>  
 Obschon er die Bodhi Buddhas erlangt,  
 Gibt er (doch) die Welt der Wesen nicht auf.  
 Führt er (doch) das wahre Mitleid aus  
 Und bewirkt, nach dem allerhöchsten Vorzuge<sup>115</sup> zu suchen.  
 Diese vier werden von Buddha bekannt gemacht,  
 (Um) schnell die Frucht des Sugata<sup>121</sup> (zu) erlangen.

## § 11

Buddha sprach zu Kāśyapa: Für den Bodhisattva gibt es viererlei Vergehen.<sup>122</sup>

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die viererlei?

1. Ist die Fähigkeit zum Glauben<sup>123</sup> aller Lebenden noch nicht gereift, (doch) daran zu gehen, die anderen zu bekehren, (das ist) ein Vergehen des Bodhisattva.
2. Allen Lebenden niedriger, falscher Ansichten die Lehre Buddhas ausführlich zu verkünden, (das ist) ein Vergehen des Bodhisattva.
3. Allen Lebenden des kleinen Fahrzeuges<sup>124</sup> die Lehre des großen Fahrzeuges<sup>125</sup> zu verkünden, (das ist) ein Vergehen des Bodhisattva.
4. Alle Lebenden, die den rechten Wandel führen, die Sittengebote halten, zu mißachten und sich aller Lebenden anzunehmen, die einen schlechten Wandel führen und die Sittengebote brechen.

119) Vgl. Anm. 112. Hier lesen wir im Originale: *subhojanam* (tib. wohl *sa bhojanam*) *bhūṃjati śīlasamvṛtaḥ*.

120) skt.: *śīle samādhanu ca sadā pratiṣṭhito*.

121) 善逝果.

122) 違犯, skt.: *skhalita*.

123) *śraddhendriya*.

124) *hīnayāna*.

125) *mahāyāna*.

Kāśyapa, so sind die viererlei Vergehen des Bodhisattva.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage:

Ist der Glaube aller Lebenden noch nicht gereift,  
 Doch darangehen, sie zu bekehren,  
 Niedrigen, schlechten Wesen,  
 Denen ausführlich die Lehre zu verkünden,  
 An den Orten der Śrāvaka<sup>126</sup>  
 Die Lehre des großen Fahrzeuges zu zergliedern,<sup>127</sup>  
 Menschen, die den rechten Wandel führen, zu mißachten  
 Und sich derer anzunehmen, welche die Sittengebote brechen,  
 Diese vier (als) Vergehen kennend,  
 Muß sich der Bodhisattva weit von ihnen fern halten.  
 Führt er, auf diese vier Dinge sich gründend, seinen Wandel,  
 Wird die Bodhi nicht vollendet.

## § 12

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es gibt viererlei Dinge, den Weg des Bodhisattva<sup>128</sup> zu vollenden.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

1. Jedweden, alle Lebenden behandelt er gleich in seiner Gesinnung.<sup>129</sup>
2. Jedweden, alle Lebenden bekehrt er, indem er sie mit der Erkenntnis Buddhas belehrt.<sup>130</sup>
3. Jedwedem, allen Lebenden verkündet er ausführlich die wunderbare Lehre.<sup>131</sup>
4. Bei jedwedem, allen Lebenden führt er (das) rechte (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen) geeignete Mittel<sup>132</sup> aus.

126) Der Begriff ist übersetzt, nicht umschrieben.

127) 分別 ist seinem Begriffsinhalte nach nicht eindeutig zu bestimmen. Vielleicht entspricht eine Ableitung von *kalp*.

128) *bodhisattvamārga*.

129) skt.: *samacittatā sarvasatveṣu*.

130) skt.: *buddhajñānasamādāpanatā sarvasatveṣu*.

131) *saddharma*. skt.: *saṃdharmadeśanā sarvasatveṣu*.

132) *upāya*. Im Sanskrittexte steht statt dessen: *samyakprayogatā sarvasatveṣu*.

Kāśyapa, so sind die vier Dinge, den Weg des Bodhisattva zu vollenden.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage :

Die (verschiedenen) Arten der Menschheit  
Behandelt er beständig in gleicher Gesinnung :  
Er unterweist alle Wesen  
Und bewirkt, daß sie in die Erkenntnis des Tathāgata eintreten.  
Ewig verbreitet er die tiefsinnige Lehre.  
Errettend setzt er jedweden Menschen über (den Ozean des Leides).  
Sicher steht er in der Wahrheit.<sup>133</sup>  
Das heißt (das) rechte Mittel (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen).  
Diese vier gleichen<sup>134</sup> Dinge  
Werden von Buddha ständig selbst verkündet.  
Gründet sich (einer) auf die Lehre, und führt (er) sie beständig aus,  
Vollendet (er) den Weg des Bodhisattva.

### § 13

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es gibt viererlei Dinge, die Feinde<sup>135</sup> des Bodhisattva sind und nicht ausgeübt werden dürfen.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

1. Er freut sich, des kleinen Fahrzeuges zu pflegen, (das ist das) Betreiben des eigenen Nutzens.<sup>136</sup>
2. Er folgt dem Fahrzeuge der Pratyekabuddha, einer Lehre seichter Vernunft.<sup>137</sup>

133) Das entspricht wohl skt.: *pratipattisusthito*.

134) Gleich für wen? Für alle Wesen? Daran denkt man angesichts des skt.: *sarveṣu satveṣu samam careta*.

135) 怨, skt.: *kumitrāṇi kusahāyās*.

136) skt.: *śrāvakayānīyo bhikṣu ātmahitāya pratipannaḥ*.

137) Ob 理 begrifflich richtig gefaßt sei, steht dahin. Der Sanskrittext bietet: *pratyekabuddhayānīyo lpārtho lpakṛtyaḥ*. Vielleicht ist auch zu übersetzen: "flachen Wesens", "belangloser Natur", "unbedeutenden Zweckes".

3. Er befolgt die Praktiken weltlicher Zauberei.<sup>138</sup>
4. Mittels scharfsinniger Erörterungen weltlicher Erkenntnisse häuft er die nichtigen, nutzlosen Lehren der Welt auf.<sup>139</sup>

Kāśyapa, solche vier Dinge sind die Feinde des Bodhisattva, man darf keine Gemeinschaft mit ihnen machen.<sup>140</sup>

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage :

Wenn er dem Fahrzeuge der Śrāvaka folgend  
Aus dem Hausleben auszieht,<sup>141</sup> wird der eigene Nutzen betrieben.  
Und die Pratyekabuddha  
Kommen in ihrem Verständnisse zu einem Wandel seichter Vernunft.<sup>142</sup>  
(Ihn) verlangt nach<sup>143</sup> weltlichen Künsten,<sup>144</sup>  
Magischen Verfahrensweisen,<sup>145</sup> Zaubersprüchen<sup>146</sup> und dergleichen.  
Ferner häuft (er) mittels Erörterungen weltlicher Erkenntnisse  
Nichtig nutzlose Lehren auf.<sup>139</sup>  
(Er) betrügt alle Lebenden,  
Erreicht die absolute Wahrheit<sup>147</sup> nicht.  
Werden diese vier vom Bodhisattva ausgeübt,  
Werden die Wurzeln des Heilsamen<sup>148</sup> allesamt zerstört.

138) skt.: *lokāyatiko vicitramantrapratibhānaḥ*.

139) skt.: *yaṃ ca pudgalam sevamāna tato lokāmiśasamgraho bhavati na dharmasamgrahaḥ*. 用世智聰辯 enträt der Schwierigkeit nicht.

140) Wörtlich: "man darf nicht mit ihnen zusammen gehen".

141) *pravraj*.

142) skt.: *lpakṛtyaḥ*. Oder: "flachen Wesens", "belangloser Natur", "unbedeutenden Zweckes".

143) 耽著 = *adhyavasāna, sukhallikā*; Rosenberg, Vocabulary, S. 380 c 25.

144) 藝 = *kalā*; Rosenberg, Vocabulary, S. 408 b 27, und *vidyā*.

145) 伎術 verstehe ich als 技術. Ich kann den Ausdruck nicht auf sein sanskritisches Gegenstück zurückführen. Übersetzung geraten. Der chin. Ausdruck bedeutet sonst "Kunstfertigkeit", "Handwerk".

146) 禁呪 steht § 48 *mantra* zur Seite.

147) *bhūtakoti*; Rosenberg, Vocabulary, S. 342 c 44, "das wahre Ziel".

148) *kuśalamūla*.

Mit (diesen) Feinden mache man keine Gemeinschaft.<sup>140</sup>  
Buddha sagt, es empfehle sich, sich weit davon fern zu halten.

### § 14

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es gibt viererlei Dinge, die sind gute Freunde<sup>149</sup> des Bodhisattva.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

1. Alle, die den Weg Bodhi<sup>150</sup> erstreben, sind gute Freunde des Bodhisattva.
2. Die als Lehrer der großen Lehre<sup>151</sup> wirken, sind gute Freunde des Bodhisattva.
3. Diejenigen, welche dadurch, daß sie (im) Nachsinnen (über die) Überlieferung (der Lehre) der Weisheit pflegen,<sup>152</sup> jedwede Wurzel des Heilsamen<sup>153</sup> aufkommen lassen,<sup>154</sup> sind gute Freunde des Bodhisattva.
4. Diejenigen, welche bei Buddha, dem von der Welt Geehrten, jedwede Lehre Buddhas erstreben, sind gute Freunde des Bodhisattva.

Kāśyapa, solche vier Dinge sind gute Freunde des Bodhisattva.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage:

Diejenigen, welche die Bodhi zu vollenden erstreben,  
Sind vertraute, gute Freunde<sup>155</sup> der Söhne Buddhas.  
Die wirken als die großen Lehrer, welche die Lehre verkünden,  
Die verbreiten die Weisheit (aus dem) Nachsinnen (über die)  
überlieferte Lehre,  
Durch (ihre) Lehre alle Lebenden bekehren,

Und die fünf Wurzeln des Heilsamen aufkommen lassen,  
(Die) sind beständig die Söhne des Sugata.<sup>156</sup>  
Sie werden die Erleuchtung des völlig Erleuchteten erlangen.<sup>157</sup>  
Diese vier Dinge verkündete Buddha  
(Als die, welche) nicht irre werden lassen am rechten Wandel  
(Und) bewirken, die große Bodhi zu erlangen.  
Sie heißen die wahren guten Freunde.

### § 15

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es gibt viererlei Dinge, die sind Schattenbilder<sup>158</sup> des Bodhisattva.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

1. Er ist auf Gewinn und Ehrungen aus, ist nicht aus auf die Lehre.<sup>159</sup>
2. Er ist auf Preis und Ruhm aus und sucht sie zu erlangen, ist nicht aus auf die Vorzüge (der) Sittengebote.<sup>160</sup>
3. Zu seinem eigenen Nutzen strebt er nach Glück, er nützt nicht allen Lebenden, die leiden.
4. Bei (denen, die) zu wahrer Tugend befähigt (sind),<sup>161</sup> läßt er nicht Gefallen an der Absonderung entstehen.

Kāśyapa, solche vier Dinge sind die Schattenbilder des Bodhisattva.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage:

156) Der Ausdruck ist übersetzt: "der gut Dahingegangene".

157) 正覺道 kann auch entsprechen: *saṃbuddhabodhi*, *saṃbodhimārga*. Vielleicht besagt der Ausdruck auch einfach: "die völlige Erleuchtung"; skt.: *saṃbuddhamārga*.

158) skt.: *pratirūpaka*.

159) skt.: *lābhasatkārārthiko bhavati na dharmārthikaḥ*.

160) skt.: *kīrtiśabdaślokārthiko bhavati na guṇārthikaḥ*. Der chinesische Text kann ebensogut heißen: "auf die Sittengebote (und) Vorzüge".

161) Für 於實德能不生分別樂欲 steht im Versteckten: 於彼實德能 / 無樂無分別 / . Das ist ein seltsames Widerspiel des Skt.: *parśadguṇārthiko* (tib.: *-gaṇā-*) *bhavati na vivekārthikaḥ* bzw. *parśadguṇārthi* (tib.: *-gaṇā-*) *na vivekakāmo*. 能 entspricht: *praviṇa*, *pratibala*, *parākrama* (Rosenberg, *Vocabulary*, S. 385 b 15); *yogyatā*, *śakti* (Nagao, *Sūtrālamkāra-Index II*, S. 240 b).

149) *kalyāṇamitra*.

150) *bodhimārga*.

151) Oder auch: "als große Lehrer der Lehre".

152) Zur Wendung 聞思修 vgl. Rosenberg, S. 382 b 12.

153) *sarvakuśalamūla*.

154) Des Satz läßt sich auch so verdeutschen: "Diejenigen, welche durch Nachsinnen (über die) überlieferte Lehre der Weisheit pflegen und jedwede Wurzel des Heilsamen aufkommen lassen."

155) Vgl. Rosenberg, *Vocabulary*, S. 421 c 28.

In ausgedehntem Maße erstrebt er Gewinn und Ehrungen.  
 Er ist nicht darauf aus, die Lehre zu hören und sie anzunehmen.  
 Er freut sich darüber, daß von den Menschen sein Ruhm verbreitet wird.  
 Er läßt die tugendhaften Werke fahren,  
 Ist einzig darauf aus, nach seinem eigenen Glücke zu streben.  
 Er hat kein Mitleid mit dem Leide aller Lebenden.  
 An (denen, die) zu wahrer Tugend befähigt (sind),<sup>161</sup>  
 Hat er keine Freude, die Abgeschlossenheit gibt es (für ihn) nicht.  
 (Von) solchen viererlei Dingen  
 Sagt Buddha, daß sie Schattenbilder sind.  
 Ihr alle, die Scharen der Bodhisattva,  
 Haltet euch füglich, jeder für sich, weit davon fern.

### § 16

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es gibt viererlei Dinge, die sind die wahren Vorzüge des Bodhisattva.<sup>162</sup>

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

1. Er tritt ein in die Leerheit (als) das Tor der Erlösung (und) glaubt, daß die Vergeltung des Tuns ohne Eigenwesen ist.<sup>163</sup>
2. Er tritt ein in die Ichlosigkeit (als) das Tor der Wunschlosigkeit.<sup>164</sup> Obschon er das Nirvāṇa erlangt, läßt er beständig großes Mitleid aufkommen und freut sich, alle Lebenden (über den Ozean des Leides) hinüberzusetzen.
3. In der großen Wanderung durch immer neues körperliches Werden<sup>165</sup> spendet er geschickt die (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen) geeigneten Mittel.<sup>166</sup>
4. Obschon er dem obliegt, allen Wesen Gaben zu spenden, erstrebt

er keine Vergeltung (dafür).

Kāśyapa, solche vier Dinge sind die wahren Vorzüge des Bodhisattva.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage:

Er tritt ein in die Leerheit (als die) Erlösung.  
 Gläubig betrachtet er das Tun<sup>167</sup> (als) ohne Eigenwesen.<sup>163</sup>  
 Die Ichlosigkeit (ist ihm) das Tor (zur) Wunschlosigkeit.<sup>164</sup>  
 Fest steht er in der Ausübung des Mitleides.  
 Obschon er dessen gewiß ist,<sup>168</sup> daß das Nirvāṇa Leer(heit) ist,  
 Spendet er geschickt die (zur Belehrung und Bekehrung) geeigneten Mittel<sup>166</sup>  
 Inmitten der Wanderung durch immer neues körperliches Werden,<sup>165</sup>  
 Weil er sich freut, alle Lebenden (über den Ozean des Leides) hinüberzusetzen.  
 In ausgedehntem Maße hilft er der Menschheit,  
 Er hofft (dabei) nicht auf eine Vergeltung (seines) Verdienstes.<sup>169</sup>

### § 17

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es gibt viererlei Dinge, die sind der große Schatz des Bodhisattva.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

1. An allen Orten, wo ein Buddha ist, achtet und verehrt er ihn.
2. Beständig führt er die sechs Hinüberführenden, (die) großen Pāramitā, aus.<sup>170</sup>

167) *karman*.

168) 證 mag etwas wie *sākṣātkar*, *adhigama*, *pratipatti* entsprechen.

169) *puṇya*.

170) Ob ich den lächerlichen Satz 恆行六度大波羅蜜多 richtig verdeutsche, steht dahin. Stünde neben ihm im Versteckten nicht: 大乘六度中/所行波羅蜜/, übersetzte man ihn: "Ständig führt er die sechs (über den Ozean des Leides) hinüberführenden großen Pāramitā aus." Daß dies zutrefte, wird leider durch den Versteckten sehr zweifelhaft. Stehen da doch die 六度 selbständig neben den 波羅蜜.

162) skt.: *bhūtā bodhisatvagunā*.

163) skt.: *śunyatāṃ cādhimucyate / karmavipākam cābhīraddadhātī*. 無性 = *niḥsvabhāva*; Nagao, *Sūtrālaṅkāra-Index II*, S. 258 a.

164) skt.: *nairātmyaṃ cāśya kṣamate*, 無願 = *apraṇihita*; Rosenberg, *Vocabulary*, S. 311 c 13.

165) *saṃsāra*.

166) *upāya*.

3. Er achtet den Lehrer der Lehre hoch, wendet sich in seinem Herzen<sup>171</sup> nicht (von ihm) zurück.
4. Er freut sich, in der Waldeswildnis zu weilen,<sup>172</sup> in seinem Herzen<sup>171</sup> gibt es keine Verwirrung.

Kāśyapa, solche vier Dinge sind der große Schatz des Bodhisattva.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage :

An all den Orten, wo Buddha sind,  
Verehrt er jedweden Buddha.  
Unter den sechs Hinüberführenden des großen Fahrzeuges  
Sind, was er ausführt, die Pāramitā.<sup>170</sup>  
Er achtet den Lehrer hoch, welcher die Lehre verkündet.  
Übernimmt er ein Geschäft,, (so) gibt es in seinem Herzen  
kein Zurückweichen (davon).  
Ewig weilt er in der Waldeswildnis,  
Ist lauter und ohne Verwirrung.  
Diese vier sind vom Sugata verkündet  
(Als) der große Schatz der Lehre des Sohnes Buddhas.

### § 18

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es gibt viererlei Dinge, die entfernen den Bodhisattva weitweg vom Wege Māras.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

1. Bei allen Handlungen, die er ausführt, entfernt er sich nicht vom Gedanken an die Bodhi.<sup>173</sup>
2. Keinem einzigen Lebenden tut er in seinem Herzen weh,<sup>174</sup>
3. Jedwede Lehre wird in völliger Klarheit mit seinem Verständ-

Die Sachlage wird da, wenigstens für mich, umso angespannter, als 六度 *ṣaṭ pāramitā* übersetzt, 波羅蜜 *pāramitā* oder *pārami* lautlich umschreibt. Das nachgestellte 中 wird einen Lokativ bezeichnen.

171) *citta*.

172) skt.: *araṇyavāsābhīrataḥ*.

173) *bodhicitta*.

174) skt.: *apratihatacittatā*. 惱害 = *vihethaka*; Rosenberg, Vocabulary, S. 195 c 45.

nisse durchdrungen.

4. Gegen jedweden, alle Lebenden läßt er keine Mißachtung aufkommen.

Kāśyapa, solche vier Dinge entfernen den Bodhisattva weitweg vom Wege Māras.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage :

(Bei) allen guten Handlungen, welche er ausführt,  
Entfernt er sich nicht vom Gedanken an die Bodhi.  
Der ganzen Menschheit  
Tut er die ganze Zeit über nicht weh.  
Alle Lehren werden (von ihm) mit seinem Verständnisse gut  
durchdrungen.  
Er setzt der Mißachtung gegen die Lebenden ein Ende.  
Von diesen vieren verkündet der Sugata,  
Daß sie von den Wegen Māras weit entfernen.  
Gründet sich der Mensch auf diese vier Begehungen,  
Erreicht er die wahre Absolutheit, Leer(heit).<sup>175</sup>

### § 19

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es gibt viererlei Dinge, die dem Bodhisattva jedwede Wurzel des Heilsamen<sup>176</sup> aufsammeln.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge:

1. Er freut sich, im Walde zu weilen, (ist) völlig still<sup>177</sup> und zurückgezogen.<sup>178</sup>
2. Durch Spenden, liebevolle Worte,<sup>179</sup> Betreiben des Nutzens (der anderen),<sup>180</sup> gleiche Zielsetzung (für sich und die anderen)<sup>181</sup> zieht er alle Lebenden an sich.<sup>182</sup>

175) 眞空際.

176) skt.: *kuśaladharmasaṃgrahāya saṃvartante*.

177) Am ehesten entspricht wohl etwas wie *śānta*, *praśānta*.

178) Man denkt an *pratisaṃlīna*. Rosenberg, Vocabulary, S. 144 b 27.

179) *priyavacana*.

180) *arthacaryā*.

181) *samānārthatā*.

182) skt.: *pratīkārapratīkāṃkṣiṇāś c(atvāri) saṃgrahavastūni*.

3. Er freut sich, nach der wunderbaren Lehre zu streben, (so sehr, daß er) sein körperliches Leben (dafür) preisgibt.<sup>183</sup>
4. Den Sinn (der Lehre) zu hören findet er kein Genügen.<sup>184</sup> Alle Wurzeln des Heilsamen aufzusammeln betreibt er mit Eifer und ist energisch (dabei).

Kāśyapa, solche vier Dinge vermögen es, den Bodhisattva jedwede Wurzel des Heilsamen aufsammeln zu lassen.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage:

Er freut sich, in der Einsiedelei<sup>185</sup> zu weilen,  
Zurückgezogen ist er lärmender Unrast fern.  
Mit den vier (Mitteln, die Wesen bei Buddhas Lehre) festzuhalten,<sup>186</sup> lenkt er alle Lebenden  
Und bewirkt, daß sie den Weg der Erleuchtung vollenden.<sup>187</sup>  
Eifrig nach der wunderbaren Lehre strebend,  
Gibt er sein körperliches Leben (dafür) preis.  
Mit Energie sammelt er die Wurzeln des Heilsamen auf.  
Die Lehre zu hören gibt es in seinem Herzen kein Genügen.  
Buddha spricht, diese vier Begehungen.  
Lassen endloses Heilsame aufkommen.

### § 20

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es gibt viererlei Dinge, die dem Bodhisattva unermeßliches Verdienst<sup>188</sup> erzeugen.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

1. Beständig obliegt er dem, die Lehre zu spenden,<sup>189</sup> er hat keinen Geiz<sup>190</sup> in seinem Herzen.

183) skt.: *kāyajīvitotsargaḥ saddharmaparyeṣṭim ārabhya*.

184) *atr̥ptitā*.

185) Wörtlich: "an eingefriedigtem ruhigem Orte".

186) *catvāri saṃgrahavastūni*.

187) Oder: "emporsteigen."

188) *puṇya*.

189) skt.: *dharmadāna*.

190) skt.: *nirāmisacitta*.

2. Er läßt Gedanken großen Mitleides aufkommen, alle Lebenden zu erretten, welche die Sittengebote brechen.
3. Er bekehrt alle Wesen, daß sie sich dem Gedanken an die Bodhi erschliessen.<sup>191</sup>
4. Niedrige, böse Menschen errettet er durch seine Nachsicht.<sup>192</sup>

Kāśyapa, solche vier Dinge erzeugen dem Bodhisattva unermeßliches Verdienst.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage:

Ausführlich verkündet er die wunderbaren Lehren,  
Lauteren Herzens ist er (dabei) nicht knauserig.<sup>193</sup>  
Alle Wesen, welche die Sittengebote brechen,<sup>194</sup>  
Errettet er und wendet ihnen sein Mitleid zu.  
Er bewirkt, daß all die Arten Lebender  
Sich dem reinen Gedanken an die Erleuchtung erschließen.  
Die verschiedenen Arten schwacher, böser Menschen  
Errettet er (so, daß er) Nachsicht (gegen sie) übt.  
Die Bodhisattva und die Buddha  
Führen gemeinsam diese vier Begehungen aus.

### § 21

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es gibt viererlei Dinge, die vermögen die Laster,<sup>195</sup> (die mit) der Unwissenheit<sup>196</sup> des Erkenntnisvermögens<sup>197</sup> (verbunden sind), dem Bodhisattva zu vernichten.<sup>198</sup>

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

191) skt.: *bodhicittārocanatā*.

192) *kṣānti*.

193) skt.: *cittena śuddhena nirāmiṣeṇa*.

194) skt.: *apetaśīla*.

195) *kleśa*.

196) *avidyā*.

197) Zu 意地無明煩惱 vgl. Nagao, *Sūtrālamkāra-Index II*, S. 171 b: 意地三煩惱 = *manakleśa*. Ob die beiden ersten Ausdrücke als Tatpuruṣa oder als Dvandva aufzufassen seien, ist formal nicht auszumachen.

198) skt.: *catvāra ime... dharmā bodhisatvasya avidyābhāgīyā kleśasamatikramāya saṃvartante*. tib.: *byañ c'ub sems dpahi ma rig pahi bag c'ags kyi sahi ñon moñs pa hjom s par hgyur ba ste* |



1. Der Wandel nach den Sittengeboten ist vollendet, welchen er führt, es gibt keinen Bruch (der Sittengebote).
2. Er bewahrt die wunderbare Lehre,<sup>199</sup> (dabei) sind sein Körper und sein Gedanke<sup>200</sup> unermüdlich.
3. Gemäß der Auslegung ihres Sinnes<sup>201</sup> gibt er in ununterbrochener Folge die Lampe der Lehre weiter.
4. Durch Kulthandlungen ehrt er die Vorzüge Buddhas, er schlägt sich auf seine Seite und rühmt (sie).

Kāśyapa, solche vier Dinge vermögen dem Bodhisattva die Laster zu vernichten, (die mit) der Unwissenheit des Erkenntnisvermögens (verbunden sind).

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage:

Er hält fest (an den) vollendet(en) Sittengebot(en),  
Sein Erkenntnisvermögen<sup>197</sup> ist ohne Fehl und Verstoß.  
Die wunderbare Lehre wird (von ihm) beständig bewahrt,  
Tag und Nacht gibt es (dabei) in seinem Herzen keine Ermüdung.

Die Lehren Buddhas, welche er auslegt,<sup>201</sup>  
Spendet (er ihrem) Sinne gemäß (als) Lampe der Lehre.  
Er rühmt jedweden Buddha,  
Schlägt sich auf seine Seite, verehrt ihn und vollzieht die Kulthandlungen.

Führt ein Wissender diese vier aus,  
Vermag er Schluß zu machen<sup>202</sup> mit der Stufe<sup>203</sup> des Nichtwissens.

All die Söhne Buddhas, jedweder,  
Welche sich auf diese gründen, erlangen die Bodhi.

199) *saddharma*.

200) *citta*.

201) skt.: *pradīpadānam*. Ob ich 隨其意解 richtig verstehe und übersetze, steht dahin. Das könnte auch bedeuten: "Gemäß dem Verständnisse ihres Geistes". Vielleicht auch: "Sinngemäß (die Lehre) auslegend". Verstext: 隨意施法燈.

202) 斷 entspricht wörtlich: *chid*.

203) 地, tib.: *sa*, dürfte *bhūmi* entsprechen.

## § 22

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es gibt viererlei Dinge, die erzeugen dem Bodhisattva die ungehemmte Erkenntnis.<sup>204</sup>

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Dinge?

1. Das Spenden aller Lehren.<sup>205</sup>
2. Die wunderbare Lehre zu bewahren.<sup>206</sup>
3. Andere Menschen nicht zu verletzen.<sup>207</sup>
4. (Sie) auch nicht zu mißachten.<sup>208</sup>

Kāśyapa, solche vier Dinge erzeugen dem Bodhisattva die ungehemmte Erkenntnis.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage:

Was er betreibt, (ist) das Spenden der wunderbaren Lehre.<sup>209</sup>  
(Er) bewirkt (dadurch), daß jene (sie) erlangen und bewahren.

Er ist nicht neidisch<sup>210</sup> auf die Schulung<sup>211</sup> aller Lebenden.

Er achtet die hoch, welche die Sittengebote halten.

(Durch) die vier Dinge tut er alte Fehler ab

Und erreicht, die allerhöchste Erleuchtung zu vollenden.

Gründet (er) sich auf diese, erlangt (er) die Bodhi.

(Er) bringt die ungehemmte Erkenntnis hervor.

Weiter (sind) zwölf andere<sup>212</sup> Begehungen,

204) skt.: *anāvaranajñānatā*.

205) tib.: *dam pañi c'os sbyin pa*, skt.: *indriyaśamvaraḥ*.

206) tib.: *dam pañi c'os yoñs su hdsin pa*, skt.: *gambhīrārthavivaraṇatā*.

207) tib.: *p'rag dog med pa*, skt.: *śvalābhenāvamanyānā*.

208) tib.: *gžan dag la mi brñas pa*, skt.: *paralābheṣv anadhya... natā*.

209) Diese Verszeilen sind zum Teile, wenigstens für mich, recht schwierig richtig zu verstehen und zu deuten. Die ersten beiden Verszeilen verdeutschte man wohl lieber so: "Das Spenden der wunderbaren Lehre, dem er obliegt, bewirkt" usw. Ich entscheide mich deshalb anders, weil ich glaube, in den Verszeilen 1-4 seien die vier Dinge genannt, von denen die fünfte spricht.

210) Begriff *īrṣyā*; Rosenberg, Vocabulary, S. 134 c 1.

211) *śikṣā*.

212) Ich gebe 別 deshalb als "andere" wieder, weil im Sanskrittexte steht: *tathāparā dvādaśa sevya pañḍitā*. Vom Chinesischen aus kann man den Wortlaut auch so verstehen: "Weiter unterscheidet man zwölf Begehungen", "Handlungen".

(Durch welche) der (sie) Kennende<sup>213</sup> die Bodhi erlangt.  
 (Sie) bringen den Genuß des Nektars der Unsterblichkeit<sup>214</sup>  
 zur Vollendung.  
 (Durch sie) werden alle Lebenden, so viele es ihrer gibt,  
 Mit dem Auge für die tiefe Lehre ausgerüstet.<sup>215</sup>  
 Erklären, rezitieren und bewahren (sie die Lehre),  
 (So) sagt Buddha über die Menschen<sup>216</sup> aus,  
 (Daß das von ihnen) erreichte Verdienst<sup>217</sup> unermesslich ist.  
 Erfüllte (man) vollständig (mit den) sieben Kleinoden  
 Koṭi Buddhakṣetra,  
 Soviele als nur Sand(körner) an der Gaṅgā (sind),  
 Und verehrte sie jedwedem Buddha,  
 (So) wäre das Verdienst (zwar) auch unermesslich,  
 Wenn (aber) ein Mensch diese Lehre im Gedächtnisse behält,  
 (Selbst nur) den Lehrtext einer vierzeiligen Gāthā,  
 Übertrifft (dies) Verdienst jenes.  
 Ferner, Kāśyapa,  
 Wenn (einer) diese vier Verszeilen aufgreift,  
 Erlangt der, welcher noch nicht Bodhisattva genannt wird,  
 Den Namen, ein Bodhisattva zu sein.  
 Erfüllt er die zehn guten Begehungen,  
 (Welche) in diesen vier Dingen<sup>218</sup> verkündet sind,  
 Gründet er sich auf die Lehre<sup>218</sup> (und ist) gleicher Gesinnung<sup>219</sup>  
 (gegen alle),  
 Heißt er deshalb Bodhisattva.

## 2. Kapitel

### § 23

Buddha sprach zu Kāśyapa: Wenn die Bodhisattva mit 32

213) *jñā*.

214) Der chinesische Ausdruck entspricht: *amṛtarasa*.

215) Für 深法眼 steht im Sanskrittexte *dhramanetri=dharmanetri*. "Ausgerüstet" 具 ist etwa *samanvita*.

216) Die Mehrzahl ist nicht bezeichnet.

217) *puṇya*.

218) *dharma*.

219) *samacitta*.

Dingen versehen<sup>220</sup> sind, ist ihr Name Bodhisattva.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die 32 Dinge?

- (1) Was er tut, nützt jedwedem, allen Lebenden.
- (2) (Er ist?) der Same der Erkenntnis des Allwissenden.<sup>221</sup>
- (3) Nicht wägend, ob arm oder reich,<sup>222</sup> läßt er (die Wesen) die Weisheit<sup>223</sup> erlangen.
- (4) Gegen jedweden alle Lebenden ist er bescheiden,<sup>224</sup> Ichgefühl geht ihm ab.<sup>225</sup>
- (5) Des Mitleides wahrhaft eingedenk zu sein, davon wendet sich sein Sinn<sup>226</sup> nicht zurück.
- (6) Gute Freunde und böse Freunde, (die) behandelt er gleich in seiner Gesinnung.<sup>227</sup>

### § 24

- (7) Obschon er das Nirvāṇa erreicht,<sup>228</sup> ist er dessen eingedenk, liebevoll zu sprechen, vorher denkt er daran, sich nach (des anderen) Wohlbefinden zu erkundigen.
- (8) Mitleidig sieht er auf die schwer(e Last) Tragenden.
- (9) Gegen all die Lebenden läßt er beständig Gedanken des Mitleides aufkommen.
- (10) Ewig strebt er nach der wunderbaren Lehre. In seinem Herzen gibt es (dabei) keine Ermüdung, keinen Überdruß, die Lehre zu hören gibt es (für ihn) kein Genüge.
- (11) Ewig prüft er, ob er selbst sich vergangen habe. Brachen andere (Gebote), redet er nicht (darüber).

220) skt.: *samanvāgata*.

221) Die einzelnen Punkte sind im Chinesischen nicht gezählt. Ob ich sie überall richtig herauschäle, steht nicht so ganz fest. Ich setze diese Aussage als Nr. 2 an, weil im Sanskrittexte *sarvajñajñānāvātāraṇatayā* ganz sicher als 2. Eigenschaft selbständig dasteht. Als Subjekt läßt sich ebensogut "es" unterstellen. Auch könnte man im Chinesischen diese 2. Aussage mit der 1. zusammenfassen, wenn es als Subjekt eingeführt wird.

222) Oder auch: "ob hoch oder niedrig".

223) *prajñā*.

224) 低心.

225) Wörtlich: "er ist abgesondert vom Ich", "dem Ich fern".

226) 意, wohl *manas*.

227) skt.: *samacittatā*.

228) skt.: *yāvan nirvānaparyamātāye*. tib.: *mya nan las ḥdas paḥi mt'ahī bar du gtan du mḍsa ba*. Der skt. Text enthält eine Lücke.

- (12) Er ist mit (den vier Formen) ehrfurchtgebietenden Benehmens<sup>229</sup> ausgerüstet.  
 (13) Ständig ist er dem großen Gedanken aufgeschlossen.<sup>230</sup>  
 (14) Er pflegt alles vorzüglichen Tuns.  
 (15) Er erstrebt keine Vergeltung (dafür).  
 (16) Die Vorzüge der Sittengebote,<sup>231</sup> welche er hervorbringt, vernichten alle Wanderungen durch immer neues körperliches Werden.<sup>232</sup>  
 (17) Er bewirkt allen Wesen, daß der Gedanke an die Erleuchtung<sup>233</sup> fortschreitet.

## § 25

- (18) Jedwede Wurzel des Heilsamen, allesamt (sie) aufzusammeln wird durchgeführt.<sup>234</sup>  
 (19) Obschon er Nachsicht<sup>235</sup> ausübt, ist er energisch.<sup>236</sup>  
 (20) Er ist gleichsam in die Versunkenheit der Formlosigkeit eingetreten.<sup>237</sup>  
 (21) Die Weisheit ist völlig erfaßt (durch das) gute Verständnis der (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen) geschickten Mittel.<sup>238</sup>  
 (22) Die (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen) geschickten Mittel werden beständig vermittlels der vier (Mittel, die Wesen bei Buddhas Lehre) festzuhalten, aufgegriffen und durchgeführt.<sup>239</sup>  
 (23) Die, welche die Sittengebote halten, und die, welche die Sittengebote brechen, sind für sein mitleidiges Herz unter-

229) *iryāpatha*.

230) Das bedeutet begrifflich: *bodhicittasya . . . utpādaḥ*; Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 253 b/254 a. Man könnte auch verdeutschen: "macht er kund".

231) *śīlaguṇa*.

232) *samsāra*.

233) *bodhicitta*. 增進 begegnet § 34 Vers 7, wieder.

234) skt.: *sarvakuśalamūlasamādānanāya vīryam*.

235) *ksānti*.

236) *vīrya*.

237) skt.: *ārūpyaXXparikarṣitaṃ dhyānaṃ*, tib.: *gzugs med paḥi k'ams rnam par gsal baḥi bsaṃ gtan*. Danach ist im Sanskrittexte *ārūpyadhātu* zu lesen. *parikarṣita* scheint mir verderbt zu sein.

238) skt.: *upāyasamgrhitā prajñā*. 方便善解 entspricht: *upāyakauśalya* oder *upāyajnāna*, Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 223 b.

239) skt.: *catuḥsamgrahavastusamprayuktā upāya*.

schiedslos.<sup>240</sup>

- (24) Ewig wohnt er im Gebirge und im Walde und freut sich, nach der tiefen Lehre zu fragen.<sup>241</sup>  
 (25) Was es alles Verschiedenes in der Welt gibt, davon wendet er sich überdrüssig ab.  
 (26) Er freut sich am Überweltlichen (und das) nicht um (des) Vorzug(es) des Ergebnisses willen.<sup>242</sup>  
 (27) Er hält sich weit weg vom kleinen Fahrzeuge und führt auf rechte Weise den Wandel im großen aus.  
 (28) Er läßt die bösen Freunde fahren und ist den guten Freunden eng verbunden.  
 (29) Die vier Unermeßlichen<sup>243</sup> und die fünf übermenschlichen Erkenntnisvermögen<sup>244</sup> durchdringt er allesamt mit seinem Verstande.  
 (30) Nachdem er die Nichterkenntnis<sup>245</sup> bereinigt hat, haftet er nicht an Falsch und Richtig.  
 (31) Der Wahrheit gemäß gründet er sich auf den Lehrer.<sup>246</sup>  
 (32) Er erschließt sich<sup>247</sup> dem Gedanken an die Bodhi ganz und gar und ausschließlich.<sup>248</sup>

## § 26

Kāśyapa, so mit 32 Dingen versehen heißt er dann Bodhisattva.

In Bezug darauf spreche ich jetzt, (es) wiederholend, die Verse und sage:

Er nützt allen Lebenden.

240) "Herz" = 心 = *citta*. "Unterschiedslos" = 不二 = *advaya*.

241) skt.: *sakṛtya dharmasravaṇam*. Angesichts dessen erwartete man, statt 聞 eher 聞 vorzufinden. Nach dem sanskritischen wie tibetischen Texte handelt es sich dabei um zwei Dinge.

242) 果德 ist wörtlich *phalaguṇa*. Praktisch handelt es sich um das Nirvāṇa, vgl. 佛學大辭典 *Fo Hsüeh Ta Tz'ü Tien*, Schanghaier Ausgabe, S. 1289 unten.

243) 四無量 = "die vier *brahmavihāra*". 佛學大辭典 *Fo Hsüeh Ta Tz'ü Tien*, S. 791 a.

244) = "die 5 *abhijñā*". Vgl. § 28, Vers 1-2.

245) *ajñāna*.

246) *śāstar*.

247) Vgl. § 24, Anm. 230.

248) 純一無雜.

Er wünscht einen lautereren Wandel zu führen.  
 Er bewirkt, daß die Allwissenheit entsteht.  
 Er wählt nicht (zwischen) Armen (und) Reichen,<sup>249</sup>  
 Gleichmäßig läßt er (sie) in die Weisheit des Tathāgata  
 eintreten.  
 Alle Lebenden bemitleidet er wahrhaftig.  
 Sein Geist erschläft nicht.<sup>250</sup>  
 Die guten Freunde und die bösen Freunde,  
 Die schaut er gleichmäßig an.<sup>251</sup>  
 Obschon er das Nirvāṇa erreicht,<sup>252</sup>  
 Spricht er liebevoll. Vorher befragt er sich nach dem Wohl-  
 befinden.  
 Er ist besorgt um die schwer(e Last) Tragenden und bemitleidet  
 sie.  
 Und gegen alle Lebenden  
 Läßt er sein großes Mitleid nicht aufhören.<sup>253</sup>

### § 27

Nach der Lehre zu streben ist ihm in seinem Herzen nicht  
 leidig.<sup>254</sup>  
 Ihren Sinn zu vernehmen findet er ewig kein Genüge.  
 Beständig prüft er, ob er selbst fehlte.  
 Anderer Leute Vergehen<sup>255</sup> tadelt er nicht.  
 Vollständig pflegt er alle(r Formen eines) ehrfurchtgebietenden  
 Benehmen(s),<sup>256</sup>  
 Und er erweckt zum Wandel im großen Fahrzeuge.<sup>257</sup>

249) Oder: "Hohen und Niedrigen".

250) "Geist" = 心意 · 退轉 fasse ich als *kheda*; Nagao, Sūtrāṅkāra-Index II, S. 228 a.

251) Das stimmt nicht eben gut zu § 25, Nr. 28. Doch vgl. § 23, Nr. 6.

252) skt.: *satveṣu cātyantasumitratāyā/yāvan na nirvāṇaparāyaṇatvaṃ* // Vgl. oben § 24, Nr. 7. tib.: *mya ṅan ḥdas paḥi mt'a la t'uḡ bar du/sems can rnam la gtan du rab tu mdsal*

253) 斷 = *chid*.

254) skt.: *nāsti khedaḥ*. 苦 vertritt *gāṅ* und *gābe duḥkha*. "Herz" = *citta*.

255) Oder: "Bruch (eines Gebotes)".

256) *īryāpatha*.

257) 起 fasse ich als im Sinne von *utpāday* gebraucht: "er läßt aufkommen", "bewirkt". 起大乘 = *viryārambho mahāyāne*; Nagao, Sūtrāṅkāra-Index II, S. 181 a.

Er erstrebt keine Vergeltung.<sup>258</sup>  
 Die Vorzüge der Sittengebote,<sup>259</sup> welche er hält,  
 Setzen der Wanderung durch immer neues körperliches Werden<sup>260</sup>  
 ein entschiedenes Ende.<sup>261</sup>  
 Er bewirkt, daß all die Wesen  
 Sich (davon) fernhalten, (was) den Gedanken an die Erleuch-  
 tung<sup>262</sup> zu steigern schädigt.  
 (Durch) Nachsicht<sup>263</sup> sammelt er Wurzeln des Heilsamen<sup>264</sup> auf.  
 (Mit) Energie<sup>265</sup> pflegt er aller Handlungen.<sup>266</sup>  
 Er ist gleichsam in die Versunkenheit<sup>267</sup> der Formlosigkeit ein-  
 getreten.  
 Die Weisheit (ist durch<sup>268</sup>) die (zur Belehrung und Bekehrung  
 der Wesen) geeigneten Mittel  
 Völlig erfaßt und gut verstanden.<sup>269</sup>  
 Die vier (Mittel, die Wesen bei Buddhas Lehre) festzuhalten,  
 werden (von ihm) beständig aufgegriffen und durchgeführt.<sup>270</sup>  
 (Die die Sittengebote) halten (und die sie) brechen, werden  
 alle beide (von ihm) bemitleidet.  
 Ewig wohnt er im Walde.  
 Beständig freut er sich, die tiefe Lehre zu hören.

258) skt.: *vipāka*, "Vergeltung für das, was er anderen Gutes tut".

259) Vgl. § 24, Anm. 231.

260) *saṃsāra*.

261) Wörtlich: "abschneidend vernichten".

262) 道意 = *bodhicitta*.

263) *kṣānti*.

264) *kuśalamūla*.

265) *vīrya*.

266) Bei 行 denkt man zunächst an *caryā*. Worauf sich die Aussage beziehe, ist mir dunkel, ob ich richtig verdeutsche, ungewiß. Ich vermag diese Verszeile weder an die Prosa des § 25 anzuschließen, noch an den sanskritischen Verstehtext.

267) skt.: *ārūpyadhā* — *vakṛṣṭaṃ ca dhyānaṃ*, tib.: *gzugs med k'ams spaṅs pa yi bsam gtan dan*/. Danach ist 定 als *dhyāna* verstanden, es gibt öfter *saṃādhi* wieder.

268) Diese beiden Verszeilen sind für mich recht schwierig. Ich halte mich bei meiner Deutung an den sanskritischen Wortlaut: *upāyato saṃgrhītā ca prajñāḥ*. Vgl. oben § 25, Nrn. 21, 22.

269) Zu 善解 vgl. § 25, Nr. 21 und Anm. 238 dazu. Danach fragt es sich, ob nicht auch im Verstehtexte ausgesagt werden solle: "und (die *upāya*) werden gut verstanden"?

270) Vgl. § 25, Nr. 22.

Überdrüssig wendet er sich von der Welt ab.  
 Liebend verehrt er die allerhöchste Frucht.  
 Er hält sich weit weg vom Fahrzeuge der Śrāvaka,  
 Pfl egt aber des Wandels im großen Fahrzeuge.  
 Er läßt die bösen Freunde fahren  
 Und ist den guten Freunden eng verbunden.

## § 28

Die fünf übernatürlichen Erkenntnisvermögen,<sup>271</sup> die vier Unermeßlichen,<sup>272</sup>  
 Die Weisheit<sup>273</sup> werden alle von seinem Verstande durchdrungen.  
 Er bereinigt (sie und) setzt der Nichterkenntnis<sup>274</sup> ein Ende,<sup>275</sup>  
 Haftet nicht (mehr) an Falsch und Richtig.  
 Er gründet sich auf den Lehrer<sup>276</sup> und geht der Wahrheit auf  
 den Grund,  
 Ganz und gar und ausschließlich<sup>277</sup> betreibt (er das).  
 Buddha spricht: Faßt einer ins Auge, die Lehre auszuführen,  
 Erschließe er sich vorher dem Gedanken an die Bodhi.  
 Wenn dieser zweiunddreißig,  
 (Die der) Sugata eben darlegte,  
 Der Bodhisattva teilhaft ist und sie ausführt,  
 Erlangt er den Genuß des Nektars der Unsterblichkeit<sup>278</sup>  
 Buddhas.

## § 29

Buddha sprach zu Kāśyapa: Ich verkünde für den Bodhisattva  
 die Lehre (in) Vergleichen,<sup>279</sup> (um zu) bewirken, daß jener wisse  
 und erkenne, (was) die Vorzüge<sup>280</sup> des Bodhisattva (sind).

(Darauf) sprach Kāśyapa: Was bedeutet das?

271) *abhijñā*.272) *brahmavihāra*. Vgl. § 25, Anm. 243.273) *prajñā*. Der Wortlaut ist im Anschlusse an § 25, Nr. 29, übersetzt.274) *ajñāna*.275) *chid*.276) *śāstar*.

277) Vgl. § 25, Anm. 248.

278) *amṛtarasa*.279) skt.: *upamopanyāsanirdeśās te Kāśyapa nirdeśyāmi*, chin.: 說譬喻法.280) *guṇa*.

Kāśyapa, gerade wie die Größe der Erde<sup>281</sup> für alle Lebenden,  
 jedweden, (das) abgibt, worauf sie sich gründen, sie bewirkt, daß  
 sie gedeihen,<sup>282</sup> die Größe der Erde<sup>281</sup> aber von all den Lebenden  
 nichts erstrebt, nichts begehrt,<sup>283</sup> so verhält es sich auch mit dem  
 Bodhisattva.

Von da an, daß ihm zum ersten Male der Gedanke (an die  
 Erleuchtung) aufgeht,<sup>284</sup> bis er auf dem Platze der Erleuchtung  
 niedergesessen<sup>285</sup> die Bodhi zu vollenden erlangt, dazwischen be-  
 fördert er jedweden, alle Lebenden (über den Ozean des Leides),  
 ohne daß er (dafür) etwas begehre, etwas erstrebe.

Das ist wiederum auch so.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Gerade wie die Größe der Erde<sup>281</sup>  
 Für alle Lebenden (das) abgibt,  
 (Worauf) sich gründend sie sich aufhalten und gedeihen,  
 Sie von all den Lebenden (indes)  
 Nichts (dafür) erstrebt, nichts begehrt,  
 So steht es auch mit dem Bodhisattva.  
 Von da an, daß ihm zum ersten Male der Gedanke (an die  
 Erleuchtung) aufgeht,  
 Bis er auf dem Platze der Erleuchtung<sup>286</sup>  
 Die allerhöchste Erleuchtung vollendet,  
 Befördert er die Wesen (über den Ozean des Leides),  
 Ohne (dafür) etwas zu erstreben, ohne (dafür) etwas zu  
 begehren.  
 Für ihn gibt es weder Feind noch Verwandten.<sup>287</sup>  
 In gleicher Weise nimmt er sich ihrer an<sup>288</sup>  
 Und bewirkt, daß sie die Bodhi erlangen.

281) 地大, skt.: *mahāprthivī*.282) skt.: *upajīvyā*. Zu 長養 vgl. Nagao. Sūtrālamkāra-Index II, S. 232, b, *posayati, samvardhayati*; Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 302 a, *puṣṭa, poṣa*.283) 無求無愛 skt.: *niṣpratikāra*.284) skt.: *prathamacittotpādiko bodhisatvo*.285) skt.: *yāvad bodhimaṇḍanisadanāt*.286) Hier steht im skt. Verse: *yāvan na buddho bhavitā jinottama*.287) skt.: *putre ca śatruṃhi ca tulyamānaso*.

288) 攝受.

## § 30

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie der Bereich Wasser<sup>289</sup> jedwede Heilpflanze, (jedweden) Baum netzt (und ihnen dadurch) nützt,<sup>290</sup> der Bereich Wasser aber von den Gräsern und Bäumen nichts begehrt und nichts erstrebt:<sup>291</sup> so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Mit (seinen) lauterer Gedanken des Mitleides, (die er) allerwärts bei allen Lebenden, jedwedem, ins Werk setzt, netzt und nützt<sup>290</sup> er dem Samen der hellen<sup>292</sup> Lehre der Wesen und bewirkt, (daß dieser) gedeiht, ohne (dafür etwas für sich) zu begehren, ohne (dafür etwas für sich) zu erstreben.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Gerade wie der Bereich Wasser  
Jedwedes Heilkraut, (jedweden) Baum  
Netzt (und ihnen dadurch) nützt,<sup>290</sup>  
Er bewirkt, daß sie zu sprießen und gedeihen erlangen,  
Ohne daß er (etwas dafür) begehrt, ohne daß er (etwas dafür) erstrebt,  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
Mit (seinen) reinen Gedanken des Mitleides  
Erreicht er allerwärts die Wesen.  
Der Reihe nach netzt er überall  
Den Samen des Reinen, (daß er) gedeiht.  
(Er) vernichtet den Māra großer Kraft  
Und erlangt die Bodhi Buddhas.

## § 31

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie der Bereich Feuer<sup>293</sup>

289) Diese linkische Übersetzung soll 水界=*abdhātu* wiedergeben. Zu 界=*dhātu* vgl. Suzuki, *Laṅkāvatāra-Index*, S. 316 a; Nagao, *Sūtrālaṅkāra-Index II*, S. 178 b. *dhātu* wird in dieser Verbindung allgemein mit "Element" übersetzt. Ob dies der indischen Auffassung gerecht werde, steht noch auf einem anderen Tapet.

290) Oder: "und sie (dadurch) wachsen läßt".

291) Vgl. § 29, Anm. 283.

292) 白法.

293) skt.: *tejo dhātu*.

jedwedes sprossende Korn der Getreidearten zur Reife bringt, der Bereich Feuer von ihnen (dafür) nichts begehrt und nichts erstrebt, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Durch (seine) große Weisheit bringt er die Sprossen des Heilsamen<sup>294</sup> aller Lebenden, jedwedes, zur Reife.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Gerade wie der Bereich Feuer  
Zur Reife bringt jedwedes  
Sprießende Korn der fünf Getreide(arten),  
Der Bereich Feuer aber  
Von den sprießenden Körnern  
Nichts erstrebt und nichts begehrt,  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
Durch das Feuer (seiner) Weisheit  
Bringt er zur Reife jedweden  
Sproß des Heilsamen aller Lebenden.  
Der Bodhisattva erstrebt (aber dafür)  
Nichts (von ihnen) und begehrt nichts (dafür).

## § 32

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie der Bereich Wind<sup>295</sup> alle Buddhakṣetra, jedwedes, überall erfüllt, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Durch (seine) guten (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen) geeigneten Mittel bewirkt er überall<sup>296</sup> (in) allen Welten der Lebenden, daß sie die Lehre Buddhas verstehen.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Gerade wie (durch den) Bereich Wind  
Entsprechend der ihm eigenen Kraft

294) 善芽.

295) *vāyudhātu*. Vgl. § 30, Anm. 289.

296) Die Prosastelle läßt sich auch so verstehen: "Mit den guten Upāya durchläuft er alle Welten der Lebenden und bewirkt, daß sie die Lehre Buddhas verstehen." Den Verstext kann man so verstehen: "Gerade wie der Bereich Wind die Buddhakṣetra überallhin durchläuft".

Allerwärts Buddhakṣetra (sind),  
 So verhält es sich auch wiederum  
 Mit allen Scharen der Bodhisattva.  
 Mit den guten (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen)  
 geeigneten Mitteln  
 Wird von den Söhnen Buddhas  
 Die allerhöchste Lehre verkündet.

## § 33

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie wenn Māra, der Feindselige,<sup>297</sup> die Soldaten seines vier(gliedrigen) Heeres anführt, die Götter der Welt sinnlicher Wünsche<sup>298</sup> ihn nicht zu unterwerfen vermögen, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Erlangte er die Reinheit des Geistes,<sup>299</sup> vermögen alle Māra, jedweder, nicht, ihn durch Zweifel zu verwirren.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Gerade wie wenn Māra, der Feindselige,  
 Die Soldaten seines vier(gliedrigen) Heeres anführt,  
 Die Götter der Welt sinnlicher Wünsche  
 Den nicht zu unterwerfen vermögen,  
 So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
 Erlangte er die Reinheit des Geistes,<sup>299</sup>  
 Kann er von allen Māra, jedwedem,  
 Nicht durch Zweifel verwirrt werden.

## § 34

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie der Mond (der) hell(en Monatshälfte) allmählich zunimmt, bis er dann ganz voll ist, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva;

Mit unbeflecktem Herzen<sup>300</sup> strebt er nach jedweder Lehre

(Buddhas), bis er die Vollendung erreicht.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Gerade wie der Mond (der) hell(en Monatshälfte)  
 Allmählich zunimmt,  
 Bis er voll ist,  
 So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
 Mit unbeflecktem Herzen<sup>300</sup>  
 Strebt er danach, alles Heilsame<sup>301</sup> zu pflegen.  
 Allmählich schreitet er fort  
 Zur Vollendetheit der hellen Lehre.<sup>302</sup>

## § 35

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie wenn die Sonne aufgeht und ihr großes Licht aussendet, sie die Welt erleuchtet, (dann) nichts unerhellt ist, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Sendet er das Licht der Weisheit aus, erleuchtet er alle Lebenden, es gibt keinen, dem er nicht das Verständnis (für Buddhas Lehre) eröffne.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Gerade wie wenn die Sonne aufgeht  
 Und sie die Welt erleuchtet,  
 (Dann) von den Formen aller Dinge  
 Keine unerhellt ist,  
 So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
 Sendet er das Licht der Weisheit aus,  
 Erleuchtet er alle Wesen,  
 Es gibt keines, dem er nicht das Verständnis (für Buddhas  
 Lehre) eröffne.

## § 36

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie der Löwe, der König

301) 善=*kuśala*.

302) Vgl. § 30, Anm. 292.

297) skt.: *Mārasya pāpīmatas*.

298) *kāmaloka*.

299) skt.: *śuddhāśaya*. Es mag auch zu verdeutschen sein: "die Reinheit des Wollens".

300) Herz=*citta*. skt.: *āśayaśuddho bodhisattvaḥ*, Vers: *śuddhāśayabodhisattvoḥ*. Vgl. § 33, Anm. 299.

der wilden Tiere, große Ehrfurcht gebietende Vorzüge besitzt, er an jedwedem Orte, wohin er geht, nicht erschrickt und sich nicht fürchtet, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Er steht sicher (darin, in der Lehre) sehr unterrichtet zu sein<sup>303</sup> und in den Vorzügen der Sittengebote. So erschrickt er nicht und fürchtet sich nicht an jedwedem Orte, wohin er geht.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Der Löwe, der König der wilden Tiere,  
Ist durch seine Ehrfurcht gebietenden Vorzüge grimmig.  
An dem Orte, wohin er geht,  
Erschrickt er in seinem Herzen nicht und fürchtet sich nicht.  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
Sicher steht er darin, (in der Lehre) sehr unterrichtet zu sein.  
Er hält (sich an) die Sittengebote und die Weisheit.  
An dem Orte, wohin er geht  
In der Welt,  
Ist ihm alle Furcht fern.

### § 37

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie ein Nāga-Elefant<sup>304</sup> große Kraft besitzt, er jedweden schweren Gegenstand trägt, (dabei) aber nicht unter Ermüdung leidet, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Er trägt alles Leid der fünf (den Körper ausmachenden) Bestandteile<sup>305</sup> aller Lebenden, jedwedes, und erlangt deren Leid nicht.<sup>306</sup>

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie der Nāga-Elefant<sup>304</sup>  
Große Kraft besitzt,

303) *bahuśruta, bāhuśrutya; śīlaguṇa.*

304) 龍象 ist eine Wörterbuch-Übersetzung. Das erste chinesische Wort bedeutet "Drache" und gibt *nāga* im Sinne von "Schlange", "Schlangendämon" wieder.

305) *skandha.*

306) skt.. *na parikhidyate.*

Er auf dem Rücken seines Körpers schwere Gegenstände trägt,  
Aber nicht an Ermüdung leidet,  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
Er trägt aller Lebenden  
Alles Leid der fünf (den Körper ausmachenden) Bestandteile,<sup>305</sup>  
Und er leidet auch nicht an Ermüdung.

### § 38

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie die Lotusblume im Wasser entsteht und wächst, schlickiges, schlammiges Wasser sie jedoch nicht zu beflecken vermag, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Obschon er in der Welt geboren wird, vermögen die verschiedenen Befleckungen ganz und gar nicht (an ihm) zu haften.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie die Lotusblume  
Im Wasser entsteht,  
Sie aber vom Schlick schlammigen Wassers  
Nicht befleckt werden kann,  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
Obwohl er in der Welt geboren wird,  
Vermögen doch alle die Arten verschiedener Befleckungen  
Nicht (an ihm) zu haften.

### § 39

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie wenn da ein Mann wäre, der auf geeignete Weise<sup>307</sup> einen Baum beschnitte, (doch) die Wurzel des Baumes nicht abschnitte, und (dieser deshalb) in späterer Zeit wieder (auf der) großen Erde entsteht, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Durch die Kraft der (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen) geeigneten Mittel<sup>307</sup> schneidet er die Laster<sup>308</sup> ab, er schneidet (aber)

307) Der hier verwendete Ausdruck 方便 bezeichnet in der Fachsprache der Buddhisten *upāya*.

308) *kleśa.*



nicht den Samen<sup>309</sup> ab. Durch die Wurzeln des Heilsamen<sup>310</sup> (seines) großen Mitleides<sup>311</sup> entsteht (er) in der Dreiwelt wieder.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie wenn da ein Mann wäre,  
(Der) auf die geeignete Weise<sup>307</sup>  
Den Stamm des Baumes beschnitte,  
Nicht (indes) die Wurzel des Baumes abschnitte,  
(Der Baum) so in späterer Zeit  
Wieder (auf der) großen Erde entsteht,  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva  
Durch die guten (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen)  
geeigneten Mittel<sup>307</sup>  
Schneidet er die Laster<sup>308</sup> ab,  
Er schneidet (aber) den Samen<sup>309</sup> nicht ab.  
(Dadurch) wird er auf Grund seines großen Mitleides  
Wieder in der Dreiwelt geboren.

#### § 40

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie das Wasser der Flüsse, die in allen Gegenden fließen, sich alles zum großen Meere kehrt (und dann) des einen gleichen salzigen Geschmacks wird, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Jedwede Wurzel des Heilsamen, soviele es ihrer gibt, nützt er auf alle mögliche Weise die Bodhi zu entwickeln.<sup>312</sup> Sie kehren sich (einem) einzigen Charakter<sup>313</sup> zu, (dem, der) mit dem Nirvāṇa gleich(artig) ist.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

309) 種 *bīja* oder "Keim".

310) *kuśalamūla*.

311) skt.: *upāyakaūsalyakleśacchinno bodhisattvaḥ sarvakuśalamūlasaṃyojane nupahate punaḥ eva traidhātuke virohati*. Im Chinesischen ist nicht sicher auszumachen, wie der Satz abzutrennen sei. Man könnte ihn auch so auffassen: "Durch sein großes Mitleid (und) die Wurzeln des Heilsamen wird (er) in der Dreiwelt wieder geboren."

312) 廻向 übersetzt *pariṇāmayati*; Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 175 a. Man kann also auch verdeutschen: "zur Reife zu bringen".

313) 味=*rasa*.

Gerade wie alles Wasser  
Jedweden Stromes und Flusses  
Allesamt in das große Meer eintritt  
Und (dann) gemeinsam des einen salzigen Geschmacks wird,  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
Jedwede Wurzel des Heilsamen,  
Soviele es ihrer gibt, nützt (dem),  
Die Bodhi zu entwickeln.<sup>312</sup>  
Zur absoluten Wahrheit<sup>314</sup> gekommen  
Kehren sie sich gemeinsam einem einzigen Charakter<sup>313</sup> zu.

#### § 41

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie die vier großen Götterkönige<sup>315</sup> und die Schar der Trāyastriṃśa-Götter als (ihres) festen Standortes des Berges Sumeru<sup>316</sup> bedürfen, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Die heilsamen Momente,<sup>317</sup> derer er für die Allwissenheit pflegt, bedürfen als des festen Standortes des großen Gedankens an die Bodhi.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie die vier Könige<sup>315</sup>  
Und die Schar des Kaisers Śakra<sup>318</sup>  
Als (ihres) festen Standortes  
Des Berges Sumeru<sup>316</sup> bedürfen,  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
Die heilsamen Momente,<sup>317</sup> derer er pflegt  
Für die Allwissenheit,  
Stehen fest (auf der) Bodhi.

#### § 42

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie wenn der König eines

314) Zu 眞際 vgl. 佛學大辭典, Schanghai Ausgabe, S. 1760.

315) skt.: *caturmahārājakāyikās . . . devāḥ*.

316) 妙高之山="der wunderbar hohe Berg" oder "der Berg der wunderbaren Höhe".

317) *kuśaladharmā*.

318) 帝釋=*devānām indraḥ Śakraḥ*. skt.: *trāyastriṃśā*.

Reiches die Königsgeschäfte ausführen will, er sich der Staatsminister bedienen muß, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit Bodhisattva.

Will er die Obliegenheiten Buddhas bewirken, muß er sich der (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen) geeigneten Mittel (seiner) Weisheit<sup>319</sup> bedienen.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie wenn der König eines Reiches  
Die Königsgeschäfte ausführen will,  
Er sich auf die Staatsminister verlassen muß,  
Und er (dann) sie zu vollenden erlangt,  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
Will er die Obliegenheiten Buddhas bewirken,  
Bedient er sich der Weisheit (der zur Belehrung und Bekehrung  
der Wesen) geeigneten Mittel,<sup>320</sup>  
(Um sie) ganz sicher zu vollenden.

#### § 43

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie wenn am heiteren Himmel keine Wolken, (kein) Nebel da sind, es in der Welt ganz und gar kein Anzeichen dafür gibt, daß Regen fallen werde, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Ist er wenig unterrichtet (in der Lehre Buddhas)<sup>321</sup> und geringer Erkenntnis,<sup>322</sup> (dann) gibt es für alle Wesen ganz und gar kein Anzeichen dafür, daß er die Lehre verkünden werde.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

319) skt.: *upāyasamgrhītā bodhisattvasya prajñā sarvabuddhakāryāṇi karoti*. Wie Glieder der Aussage 知慧方便 zu verbinden seien, läßt sich formal nicht ausmachen. Man kann ebenso übersetzen: "der Weisheit (*prajñā*) und der geeigneten Mittel (*upāya*)".

320) skt.: *tatha bodhisattvasya upāyasamgraho/buddhārtha prajñāya karonti nitya*/. Im Chinesischen stehen hier die Glieder der Aussage umgekehrt wie in der Prosa: 方便慧. Auch das kann man übersetzen: "der geeigneten Mittel (*upāya*) und der Weisheit (*prajñā*)".

321) skt.: *alpaśruta*.

322) *jñāna*, oder: "geringen Wissens".

Gerade wie wenn der Luftraum<sup>323</sup>  
Heiter ist, keine Wolken, (kein) Nebel da sind,  
In der Welt  
Ganz sicher kein Regen fallen wird,  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
Ist er wenig unterrichtet (in der Lehre Buddhas)<sup>321</sup> und geringer Erkenntnis,<sup>322</sup>  
Gibt es für die Wesen  
Kein Anzeichen, daß er die Lehre verkünden werde.

#### § 44

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie wenn im Luftraume große Wolken aufziehen und (starker) Donner (sich erhebt), unbedingt erquickender Regen fallen wird, der das sprossende Getreide zur Reife bringt, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Er läßt in der Welt die Wolke (seines) Mitleides aufziehen, und der fallende Regen der wunderbaren Lehre bringt alle Lebenden zur Reife.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie wenn im Luftraume  
Wolken plötzlich aufziehen und der Donner (sich erhebt),  
Unbedingt erquickendes Naß<sup>324</sup> fallen wird,  
(Welches) das sprossende Getreide zur Reife bringt,  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
Allerwärts deckt er (über die Wesen) die Wolke seines  
Mitleides aus  
Und läßt den günstigen Regen der Lehre fallen,  
(Der) die Wesen zur Reife bringt.

#### § 45

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie der edle<sup>325</sup> König

323) 虛空, *ākāśa*.

324) 澤.

325) *ārya*.

Cakravartin<sup>326</sup> sieben Kleinode besitzt, die beständig im Gefolge des Königs gehen, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Er besitzt die sieben (für die) Bodhi (wesentlichen) Glieder,<sup>327</sup> die beständig dem Bodhisattva folgen.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie in der Welt  
Die sieben Kleinode, welche besitzt  
Der edle König Cakravartin,  
Beständig im Gefolge des Königs gehen,  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
Er besitzt die sieben (für die) Bodhi (wesentlichen) Glieder.  
Sie folgen dem Bodhisattva nach  
An den Ort, wohin er kommt.

#### § 46

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie (man) durch ein Mañjuwel<sup>328</sup> viel Reichtum erlangt, einen Reichtum, der Hunderttausend(e) Kārṣāpaṇa wert ist, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

(Er) erlangt viel Reichtum, einen Reichtum, dessen Wert in Hunderttausend(en) Śrāvaka und Pratyekabuddha besteht.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie (durch ein) Mañjuwel  
(Man des) Reichtum(s) eine ungeheuerere Menge erlangt—  
(An) Kārṣāpaṇa  
Hunderttausend(e) können (damit) nicht verglichen werden—  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
(Sein) Reichtum ist doppelt soviel.  
(An) Pratyekabuddha und Śrāvaka  
Hunderttausend(e) sind auch schwer (damit) zu vergleichen.

326) *cakravartin* ist übersetzt: "der das Rad Drehende".

327) *bodhyaṅga*. skt.: *saptātrimśad bodhāpakṣyā dharmā(h)*.

328) skt.: *mañiratna*. Zu 寶珠 vgl. Rahder, *Glossary of... the Daśabhūmikāsūtra*, unter *ratna*.

#### § 47

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie die Schar der Trāyastriṃśa-Götter, wenn sie im Miśrakā-Walde<sup>329</sup> weilt, Reichtümer zur Nutzung empfängt<sup>330</sup> die (für alle) gleich und nicht unterschiedlich<sup>331</sup> sind, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Wenn (er) in lauterer Gedanken<sup>332</sup> verharret,<sup>333</sup> sind für alle Lebenden, jedweden, die rechten (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen) geeigneten Mittel gleich und nicht unterschiedlich.<sup>331</sup>

Demgemäß<sup>334</sup> spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie die Trāyastriṃśa-Götter,  
Welche in dem Miśrakā-Walde weilen,  
Reichtümer zur Nutzung empfangen,  
Welche (für alle) gleich und nicht unterschiedlich sind,  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva,  
Welcher in der Lauterkeit des Gedankens verharret.  
Auf rechte Weise sind für die Menschheit  
Die (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen) geeigneten  
Mittel auch nicht unterschiedlich.

#### § 48

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie wenn da ein Mensch ist, der Zauberformeln<sup>335</sup> wunderbar unwirksam macht und die Arzneien (gegen) Gifte gut kennt, (dem) jedwedes Gift<sup>336</sup> keinen

329) Der Name ist übersetzt, nicht umschrieben.

330) 受用 übersetzt auch *upabhoga*, *paribhoga*. Vgl. etwa Nagao, *Sūtrālamkāra-Index II*, S. 204 a. skt.: *upabhogaparibhogāḥ samāḥ saṃtiṣṭhaṃte*.

331) 無二=*advaya*.

332) skt.: *āśayaśuddha*.

333) Für "weilen" und "verharren" steht im Chinesischen dasselbe Wort.

334) In Baron v. Staël-Holsteins Textabdruck findet sich hier seltsamerweise 如此. Im Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 206 b 17/18, steht wieder 於此, und zwar ohne Variante.

335) skt.: *māntra*. 禁呪.

336) Für "Arznei gegen Gift und Gift" steht im Chinesischen dasselbe 毒藥. Angesichts des skt.: *maṃtrauśadhaparigṛhītaṃ viṣam* kommt es mir unwahrscheinlich vor, daß der Ausdruck auch an der ersten Stelle Gift bedeute.

Schaden zu stiften vermag, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Ausgerüstet mit der großen Weisheit,<sup>337</sup> die (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen) geeigneten Mittel gut ausführend, vermag (ihm) keinerlei Laster<sup>338</sup> Schaden zu stiften.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie einem Menschen der Welt,  
Der die Arzneien gut kennt (und) die Zaubersprüche,  
Jedwedes Gift und so weiter  
Keinen Schaden zu stiften vermag,  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
Wenn er mit den (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen)  
geeigneten Mitteln (und) der Weisheit<sup>339</sup> ausgerüstet ist,  
Vermag ihm keinerlei Gift der Laster<sup>338</sup>  
Schaden zu stiften.

#### § 49

Buddha sprach zu Kāśyapa : Gerade wie in der Welt gedüngte Erde üppiges Zuckerrohr hervorzubringen vermag, so verhält es sich, Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Wenn er auf der Erde wohnt, die mit den Lastern<sup>340</sup> gedüngt ist, vermag er den Samen<sup>341</sup> der Allwissenheit hervorzubringen.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie gedüngte Erde  
Zuckerrohr hervorbringt  
Doppelt soviel als gewöhnlich und üppig,  
(So) bringt der Bodhisattva, der sich in den Lastern<sup>340</sup> aufhält,

337) 智慧 gibt häufig *prajñā* wieder. Der Sanskrittext bietet hier indessen *jñāna*, womit der chinesische Ausdruck auch verselbigt werden mag. Man kann auch verdeutschen: "die *upāya* gut auszuführen".

338) *kleśa*.

339) 慧, skt.: *jñāni*. Vielleicht ist auch zu übersetzen: "mit der Weisheit der Kenntnis der geeigneten Mittel".

340) *kleśa*.

341) 種 *bīja* oder "Keim".

Die Allwissenheit hervor.

Der Sinn ist auch so.

#### § 50

Buddha sprach zu Kāśyapa : Es ist gerade so, wie wenn da ein Mann wäre, der die Kriegskunst nicht studierte. Wenn (der) eine Waffe<sup>342</sup> in die Hand nimmt, wie verstünde er sich darauf sie anzuwenden ?<sup>343</sup> So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.

Hörte er früher die Lehre noch nicht, ist er geringer Erkenntnis<sup>344</sup> (über) das wirksame Heilmittel.<sup>345</sup> Wenn er eine Theorie des Wissens<sup>346</sup> aufgreift, wie soll er da falsch und wahr unterscheiden ?

#### § 51

Buddha sprach zu Kāśyapa : Gerade wie ein Töpfermeister, der Porzellanwaren brennen will, ein großes Feuer verwenden muß, so verhält es sich; Kāśyapa, auch mit dem Bodhisattva.

Will er allen törichten Lebenden die Weisheit eröffnen, muß er das Feuer der Erkenntnis<sup>347</sup> der Lehre Buddhas verwenden.

#### § 52

Kāśyapa, darum bewirkt diese rechte Lehre des großen Juwelenhaufens,<sup>348</sup> daß der Bodhisattva, pflegt er (ihres) Studiums und bewahrt<sup>349</sup> er sie, den Wandel in der Lehre zu verstehen erlangt.

(Darauf) sprach Kāśyapa : Wie bewahrt<sup>349</sup> sie der Bodhisattva

342) 器仗.

343) Für die Übersetzung dieser Stelle bin ich den Herren Professoren Yuichi Kajiyama und Shimizu der Kyotoer Universität zu Dank verpflichtet. Sie verstehen 寧 hier im Sinne von "wie" und 解 als "to be able to". Zu 施設 vgl. §95 und Anm. 605 dazu. Die japanischen Gelehrten kommen zu folgendem Ergebnisse: The passage may be translated: "Even if he takes a weapon in the hand, how can he be able to use it?"

344) 寡識 etwa *alpavijñāna*.

345) 機業.

346) 智見 = *jñānadṛṣṭi* oder *jñānadarśana*. Oder auch "Theorie der Erkenntnis".

347) 智火 skt.: *udāradharmadeśanā veditavyaḥ*.

348) *mahāratnakūṭa*.

349) Oder auch: "eignet er sie sich an". 受持 entspricht *udgrah* und *dhāray*.

und sieht den rechten Wandel in der Lehre?

Kāśyapa, wenn er selbst den Körper betrachtet (als) ohne Ich seiend,<sup>350</sup> (als) ohne (Seelen)männchen,<sup>351</sup> (als) ohne Wesen,<sup>352</sup> (als) ohne Lebensprinzip,<sup>353</sup> (als) ohne Namen, ohne Merkmal<sup>354</sup> seiend, wird solches, Kāśyapa, weil (dabei) die Saṃskāra nicht betrachtet werden,<sup>355</sup> mit Namen bezeichnet (als) die mittlere Lehre,<sup>356</sup> die Scheinbilder<sup>357</sup> auf rechte Weise zu betrachten.

### § 53

Des weiteren, Kāśyapa, die mittlere Lehre, die Scheinbilder auf wahrhaft rechte Weise zu betrachten, wie ist, Kāśyapa, die mittlere Lehre (über die) Scheinbilder?<sup>358</sup>

Wenn man die Gestalt<sup>359</sup> auf rechte Weise betrachtet, sie weder (als) ewig noch auch (als) nicht ewig betrachtet,<sup>360</sup> so das Gefühl,<sup>361</sup> die Vorstellung,<sup>362</sup> die Saṃskāra, das Bewußtsein,<sup>363</sup> (als) sei (bei ihnen) ewig samt nicht ewig nicht feststehend (und) sei nicht nicht feststehend,<sup>364</sup> (dann) wird dies, Kāśyapa, die mittlere Lehre

350) skt.: *yatra nātmapratyavekṣā*, 無我.

351) skt.: *naṣa, napuruṣa*, 無人.

352) skt.: *naśatva*, 無衆生.

353) skt.: *najīva*, 無壽命. In allen Fällen handelt es sich um das, was wir landläufig unter Seele als Inbegriff des Ewigen im Vergänglichen verstehen.

354) Von den beiden letzten Begriffen steht nichts im Sanskrittexte. Sie entsprechen *na nāma na lakṣaṇaṃ, na nimittaṃ*.

355) Wörtlich: "weil (es) ohne die Saṃskāra zu betrachten ist". 行 ist gang und gäbe Wiedergabe von *saṃskāra*. Im Sanskrittexte entspricht dem nichts. Da lautet die Formel: *iyam ucyate Kāśyapa madhyamā pratipad dharmāṇāṃ bhūta-pratyavekṣā*.

356) *dharmā*.

357) 影像 übersetzte §15 *pratirūpaka*. Es mag auch *pratibimba* entsprechen. Der Ausdruck besagt wörtlich: "Schattenbilder".

358) skt.: *punar aparāṃ Kāśyapa madhyamā pratipad dharmāṇāṃ bhūtapratyavekṣā yā rūpasya na nityam iti pratyavekṣā nānityānīti* (lies: *nānityam iti pratyavekṣā* usw. Die chinesische Fassung ist in jedem Falle verschoben, sie gibt den sanskritischen Wortlaut nicht richtig wieder.

359) *rūpa*.

360) Vgl. Anm. 358.

361) *vedanā*.

362) *saṃjñā*.

363) *viññāna*.

364) 無定無不定. Dies Prädikat der Aussage fehlt im Sanskrittexte. Darf man bei 定 an *aikāntika* denken? Nagao, *Sūtrālamkāra-Index II*, S. 215 a; Rahder, *Glossary of the Daśabhūmika-Sūtra* unter *ekāntika*. §56 entspricht 定 *nitya*.

genannt, die Scheinbilder wahrheitsgemäß zu erforschen.<sup>365</sup>

### § 54

Des weiteren, Kāśyapa, (besteht) die mittlere Lehre, die Scheinbilder wahrheitsgemäß zu erforschen, (in folgendem:) Ist (beim) gesamten Bereiche Erde<sup>366</sup> ewig samt nicht ewig nicht feststehend (und) ist es nicht nicht feststehend, so (beim) Bereiche Wasser,<sup>367</sup> (beim) Bereiche Feuer,<sup>368</sup> (beim) Bereiche Wind,<sup>369</sup> (beim) Bereiche leerer Raum,<sup>370</sup> (beim) Bereiche Bewußtsein<sup>371</sup> auch wiederum so (ewig samt nicht ewig) nicht feststehend und nicht nicht feststehend, (dann) wird dies, Kāśyapa, die mittlere Lehre genannt, die Scheinbilder wahrheitsgemäß zu erforschen.

### § 55

Des weiteren, Kāśyapa: Ist (beim) gesamten Bereiche des Gesichts(sinnes)<sup>372</sup> das ewige und das nicht ewige (Eigen)wesen<sup>373</sup> nicht feststehend, und ist es nicht nicht feststehend, und so (beim) Bereiche des Gehör(sinnes),<sup>374</sup> (beim) Bereiche des Geruchs(sinnes),<sup>375</sup> (beim) Bereiche des Geschmacks(sinnes),<sup>376</sup> (beim) Bereiche des Tast(sinnes),<sup>377</sup> (beim) Bereiche des geistigen Sinnes<sup>378</sup> das ewig und das nicht ewige (Eigen)wesen<sup>373</sup> nicht feststehend, und ist es nicht nicht feststehend, (dann) wird dies, Kāśyapa, die wahrheitsgemäße Erforschung der mittleren Lehre (von den) Scheinbildern genannt.

### § 56

Des weiteren, Kāśyapa: Dies ist feststehend, (das ist) die

365) 觀察 begegnete §5, Nr. 2, neben skt.: *pratyavalokana*.

366) skt.: *prthivīdhātu*.

367) skt.: *abdhātu*.

368) skt.: *tejo dhātu*.

369) skt.: *vāyudhātu*.

370) skt.: *ākāśadhātu*.

371) skt.: *viññānadhātu*.

372) skt.: *cakṣurāyatana*. Für *āyatana* steht im Chinesischen 處 = "Ort".

373) 性 entspricht oft *svabhāva*.

374) skt.: *śrotra... āyatana*.

375) skt.: *ghrāṇa... āyatana*.

376) skt.: *jihvā... āyatana*.

377) skt.: *kāya... āyatana*.

378) skt.: *manāyatana*.

eine Gegebenheit. Dies ist nicht feststehend, (das ist) die zweite Gegebenheit.<sup>379</sup> (Was) gemäß beiden Gegebenheiten in der Mitte der Formen<sup>380</sup> (ist), dies wird, Kāśyapa, die wahrheitsgemäße Erforschung der mittleren Lehre (von den) Scheinbildern genannt, weil (dies Mittlere) nicht gesehen wird,<sup>381</sup> nicht (an einem Orte) steht,<sup>382</sup> ohne Winzig(keit),<sup>383</sup> ohne Willensimpuls und Ausdrucksgebärde des Wollens,<sup>384</sup> auch ohne Merkmal<sup>385</sup> ist.

### § 57

Des weiteren, Kāśyapa: Die Ansicht (vom) Ich<sup>386</sup> (ist) die eine Gegebenheit. Die Ichlosigkeit<sup>387</sup> (ist) die zweite Gegebenheit. (Was) gemäß den beiden Gegebenheiten in der Mitte der Formen (ist), dies wird, Kāśyapa, die wahrheitsgemäße Erforschung der mittleren Lehre (von den) Scheinbildern genannt, weil (dies Mittlere) nicht gesehen wird, nicht (an einem Orte) steht, ohne Winzig(keit), ohne Willensimpuls und Ausdrucksgebärde des Wollens, auch ohne Merkmal (ist).

### § 58

Des weiteren, Kāśyapa: Dies (ist) der wahre Gedanke,<sup>388</sup> (das

379) skt.: *nītyam iti . . . ayam eko ntaḥ anītyam iti . . . ayam dvitīyo ntaḥ*. "Gegebenheit" = 法 = *dharmā*. Vgl. § 53, Anm. 364.

380) 色 = *rūpa*.

381) Dem entspricht aus dem Sanskrittexte wohl am ehesten *anidarśana*.

382) Dem mag skt. *apraṭiṣṭha* gleichzustellen sein. Daneben steht im Sanskrittexte noch *aniketa*.

383) 無微. Das zweite Wort übersetzt oft *sūkṣma*, *aṇu*. Ich vermag mit den mir zugänglichen Hilfsmitteln den Ausdruck nicht sicher zu verselbigen. Weil der Ausdruck vor der Übersetzung von *avijñaptika* steht und 微 das kaum Wahrnehmbare bezeichnet, dürfte er skt. *anābhāsa* entsprechen.

384) *avijñaptika*. Dafür steht im Chinesischen 無識. Ohne den Sanskrittext verstünde man diesen Ausdruck als *avijñāna*, *nirvijñāna*, "ohne Bewußtsein". Welchen Begriffsinhalt der Übersetzer 無識, *avijñaptika*, beimaß, das läßt sich nicht so sicher ausmachen. Ich halte mich an den Sanskrittext. Der Absatz 56 ist nicht ganz unbeschwerlich.

385) *alaksyaṇa*, *animitta*.

386) skt.: *ātmeti . . . ayam eko ntaḥ*.

387) skt.: *nairātmyam ity ayam dvitīyo ntaḥ*. Das chinesische 無我 kann *nairātmya* wie *anātman* entsprechen.

388) skt.: *bhūtacittam iti . . . ayam eko ntaḥ*.

ist) die eine Gegebenheit. Dies (ist) der nicht wahre Gedanke,<sup>389</sup> (das ist) die zweite Gegebenheit. Sind, Kāśyapa, beide Gegebenheiten überall ohne Gedanken,<sup>390</sup> ohne Erkennen,<sup>391</sup> ohne Geist,<sup>392</sup> ohne Bewußtsein,<sup>393</sup> (dann) wird dies, Kāśyapa, die wahrheitsgemäße Erforschung der mittleren Lehre (von den) Scheinbildern genannt.

### § 59

Des weiteren, Kāśyapa: (Bei) Heilsamem und nicht Heilsamem,<sup>394</sup> Weltlichem und Überweltlichem,<sup>395</sup> Fehlerhaftem und Fehlerlosem,<sup>396</sup> dem mit den Einflüssen Behafteten und dem ohne die Einflüsse Seienden,<sup>397</sup> dem mit *saṃskṛta* Behafteten und dem ohne *saṃskṛta* Seienden,<sup>398</sup> dem Lasterhaften und dem Lasterlosen,<sup>399</sup> (und) so (bei) jedweder Gegebenheit, (ist), Kāśyapa, die eine der Gegebenheiten, (daß) diese geboren wird, die zweite der Gegebenheiten, (daß) diese vernichtet wird.<sup>400</sup> Was die Mitte der zwei Gegebenheiten angeht, (die) ohne Aufsammlung,<sup>401</sup> ohne Zerstreung ist,<sup>402</sup> (die) gesucht nicht zu erlangen ist,<sup>403</sup> diese wird, Kāśyapa, die

389) skt.: *abhūtacittam iti . . . ayam dvitīyo ntaḥ*.

390) tib.: *gañ na sems med pa*. Das [entsprechende *na cittam* fehlt im Sanskrittexte.

391) 無覺 = *na cetanā*. Welcher Begriffsinhalt dem vom Übersetzer zugemessen wurde, läßt sich nicht eindeutig bestimmen. "Erwägen"?

392) 無意 = *na mano*. Auch hier ist es nicht möglich, den Begriffsinhalt des chinesischen Wortes eindeutig zu bestimmen.

393) *na vijñānam*.

394) skt.: *kuśala* und *akuśala*.

395) skt.: *lokika* und *lokottara*.

396) skt.: *sāvadya* und *anāvadya*.

397) skt.: *sāsrava* und *anāsrava*.

398) skt.: *saṃskṛta* und *asaṃskṛta*, 有爲無爲.

399) Hier weicht die chinesische Übersetzung vom Sanskrittexte ab. skt.: *saṃkleśa*.

400) skt.: *saṃkleśa iti Kāśyapa ayam eko ntaḥ vyavadānam ity ayam Kāśyapa dvitīyo ntaḥ*. Der Schlußsatz ließe sich auch so übersetzen: "(Dabei ist, daß) diese entsteht, das eine der Gesetze (*dharmā*), (daß) diese vernichtet wird, das zweite der Gesetze".

401) 無集. Das zweite Wort. "sich versammeln", "sich vereinigen", dürfte am häufigsten *saṃudaya* entsprechen. Es gibt aber auch andere sanskritische Wörter wieder wie *ācāya*, *ārabh*, *cāya* (Nagao, *Sūtrālaṃkāra-Index* II, S. 205 b), *upacāya*, *saṃcita*, *saṃudānīta* (Text: *saṃudānīta*), *saṃūha-āgama*, *rāśi* (Suzuki, *Laṅkāvatāra-Index*, S. 363 a):

402) 無敬. Das zweite Wort entspricht begrifflich etwa *vipraṇāsa*, *vikṣepa*.

403) 不可求得.

wahrheitsgemäße Erforschung der mittleren Lehre (von den) Scheinbildern genannt.<sup>404</sup>

### § 60

Des weiteren, Kāśyapa: Dies ist, (das ist) die eine der Gegebenheiten.<sup>405</sup> Dies ist nicht, (das ist) die zweite der Gegebenheiten.<sup>406</sup> (Was) gemäß diesen beiden Gegebenheiten in der Mitte der Formen (ist), dies wird, Kāśyapa, die wahrheitsgemäße Erforschung der mittleren Lehre (von den) Scheinbildern genannt, weil (dies Mittlere) nicht gesehen wird, nicht (an einem Orte) steht, ohne Winzig(keit), ohne Willensimpuls und Ausdrucksgebärde des Wollens, auch ohne Merkmal ist.

Des weiteren, Kāśyapa: Diese Wanderung durch immer neues körperliches Werden<sup>407</sup> (ist) die eine Gegebenheit. Dies Nirvāṇa (ist) die zweite Gegebenheit. (Was) gemäß den beiden Gegebenheiten in der Mitte der Formen nicht gesehen wird, nicht (an einem Orte) steht, ohne Winzig(keit), ohne Willensimpuls und Ausdrucksgebärde des Wollens (ist), dies wird, Kāśyapa, die wahrheitsgemäße Erforschung der mittleren Lehre (von den) Scheinbildern genannt.

### § 61

Des weiteren Kāśyapa: Ich verkündete euch:

Auf Grund des Nichtwissens entstehen die Saṃskāra, auf Grund der Saṃskāra entsteht das Bewußtsein, auf Grund des Bewußtseins entstehen Name und Form, auf Grund von Name und Form entstehen die sechs Sinnesbereiche, auf Grund der sechs Sinnesbereiche entsteht die Berührung,<sup>408</sup> auf Grund der Berührung entsteht das Gefühl, auf Grund des Gefühls entsteht das Begehren,<sup>409</sup> auf Grund des Begehrens entsteht das Ergreifen, auf Grund des Ergreifens entsteht das Werden, auf Grund des Werdens entstehen Alter und

404) skt.: *yo syāntadvayasyānu(pa)gamo nudāhāro pravayāhāra iyam ucyate... madhyamā pratipad dharmāṇām bhūtapratyavekṣā.*

405) skt.: *astīti... ayam eko ntaḥ.*

406) skt.: *nāstīty ayaṃ dvitīyo ntaḥ.*

407) *saṃsāra.*

408) 觸 heißt eigentlich "anstoßen". Die Objekte stoßen an die Sinneswerkzeuge.

409) 愛, das hier *trṣṇā* wiedergibt, ist das gewöhnliche Wort für "lieben".

Tod,<sup>410</sup> auf Grund von Alter und Tod entstehen Sorge, Traurigkeit, Leid, Kummer, so, Kāśyapa, erlange (man, sich) vereinernd,<sup>411</sup> diese einzige große Menge<sup>412</sup> Leides.

### § 62

Wird alles Nichtwissen vernichtet, dann werden die Saṃskāra vernichtet; werden die Saṃskāra vernichtet, dann wird das Bewußtsein vernichtet; wird das Bewußtsein vernichtet, dann werden Name und Form vernichtet; werden Name und Form vernichtet, dann werden die sechs Sinnesbereiche vernichtet; werden die sechs Sinnesbereiche vernichtet, dann wird die Berührung vernichtet; wird die Berührung vernichtet, dann wird das Gefühl vernichtet; wird das Gefühl vernichtet, dann wird das Begehren vernichtet; wird das Begehren vernichtet, dann wird das Ergreifen vernichtet; wird das Ergreifen vernichtet, dann wird das Werden vernichtet; wird das Werden vernichtet, dann wird die Geburt vernichtet, dann werden Alter und Tod vernichtet; werden Alter und Tod vernichtet, dann werden Sorge, Traurigkeit, Leid, Kummer die Vernichtung erlangen; so erlange (man) die Vernichtung dieser einzigen großen Menge Leides.

Wenn (man nun), Kāśyapa, durch (seine) Erkenntnis<sup>413</sup> Wissen und Nichtwissen (als) gleich, (als) ohne diese zwei Merkmale, (zu entstehen und vernichtet zu werden,) erschaut, dies (ist dann), Kāśyapa, die wahrheitsgemäße Erforschung der mittleren Lehre (von den) Scheinbildern.

Des weiteren Kāśyapa: So (verhält es sich mit) den Saṃskāra und der Vernichtung der Saṃskāra, so (mit) dem Bewußtsein und der Vernichtung des Bewußtseins, so (mit) Name und Form und der Vernichtung von Name und Form, so mit den sechs Sinnesbereichen und der Vernichtung der sechs Sinnesbereiche, so (mit) der

410) Auch in der Ausgabe des Taishō-Tripiṭaka, Band 12, S. 207 a, fehlen die Glieder: "auf Grund des Werdens entsteht die Geburt, auf Grund der Geburt entstehen Alter und Tod".

411) 集得. Das erste der beiden Wörter ist mit Entsprechungen § 59, Anm. 401, verzeichnet.

412) 蘊 entspricht landläufig *skandha*.

413) 智 = *jñāna*. "Wissen und Nichtwissen" = *vidyā* und *avidyā*.

Berührung und der Vernichtung der Berührung, so (mit) dem Gefühle und der Vernichtung des Gefühles, so (mit) dem Begehren und der Vernichtung des Begehrens, so (mit) dem Ergreifen und der Vernichtung des Ergreifens, so (mit) dem Werden und der Vernichtung des Werdens, so (mit) der Geburt und der Vernichtung der Geburt, so (mit) Alter und Tod und der Vernichtung von Alter und Tod.

Erschaut (man) so (durch seine) Erkenntnis das (Eigen)wesen des Entstehens (und die) Vernichtung<sup>414</sup> und scheidet, Kāśyapa, diese beiden Merkmale (des Entstehens und der Vernichtung) aus, weil (jener) (Eigen)wesen ohne die zwei Merkmale ist, (dann) wird dies die wahrheitsgemäße Erforschung der mittleren Lehre (von den) Scheinbildern genannt.

### § 63

Des weiteren, Kāśyapa, soll (man) die mittlere Lehre (von den) Scheinbildern auf rechte Weise (so) betrachten :

Die Gegebenheiten<sup>415</sup> sind weder leer noch auch nicht leer. So haben die leeren Gegebenheiten weder das Merkmal von Gegebenheiten, noch haben sie das Merkmal von Gegebenheiten nicht.<sup>416</sup> Das Merkmal der Gegebenheiten ist eben das Merkmal der Leerheit. Das Merkmal der Leerheit (besteht) eben (darin), ohne Merkmal zu sein.

Ohne Merkmal zu sein, (das besteht) nun (darin), ohne Wunsch zu sein.<sup>417</sup> Warum gilt das? Weil (die Leerheit) nichts hat, was (sie) zu tun wünscht.<sup>418</sup> Ohne Merkmal zu sein, (darin besteht) eben das Merkmal der Leerheit.

Wer so verfährt,<sup>419</sup> (dem) entstehen Gegebenheiten, wenn sie noch nicht entstanden sind, nicht. Weil (die) Gegebenheit(en) noch nicht entstanden,<sup>420</sup> ist es gleichsam, als entstünden die Gegebenheiten (und) entstünden sie auch nicht. Weil (sie) entstanden<sup>421</sup> zerstoßen sind, sind (sie) so ohne Entstehen. Weil das Entstehen abgeschlossen ist vom Ergreifen,<sup>422</sup> sind (die) Gegebenheit(en) ohne Eigenwesen. Ohne (Eigen)wesen zu sein, (darin besteht) eben die Leerheit. So ist die rechte Betrachtung. Diese wird die mittlere Lehre (von den) Scheinbildern genannt.

Des weiteren, Kāśyapa: Der Pudgala ist ohne zerstört zu werden Leer(heit),<sup>423</sup> die Persönlichkeit ist eben an sich leer. Weil (er) im Grunde<sup>424</sup> nicht besteht, ist er nicht leer (hinsichtlich) des

### § 64

414) Der Wortlaut 如是智觀生性滅性無二相故迦離此二相... ist schwierig. Baron v. Staël-Holstein sowohl wie der Herausgeber des Textes im Taishō-Tripitakā, Band 12, S. 207 b 6, teilen ihn so ab: 如是智觀生性滅性無二相故. Das läßt sich so verdeutschen: "Erschaut (man) so (durch seine, in seiner) Erkenntnis (das Eigen)wesen (des) Entstehen(s) (und die, seine) Vernichtung, (und) läßt, weil (das, derer) (Eigen)wesen ohne (die) zwei Merkmale (d.h. Entstehen und Vernichtetwerden) ist, diese zwei Merkmale beiseite, (dann) wird dies die wahrheitsgemäße Erforschung der mittleren Lehre (von den) Scheinbildern genannt". Die Satzzeichen stammen von den Herausgebern, sie fehlen von Haus aus im chinesischen Texte. Sie deuten den Text. Man kann aber, glaube ich, die Wortfolge auch so in sich abtrennen: 如是智觀生性滅性無二相故. Dann böte sich an, folgendermaßen zu übersetzen: "Erschaut (man) so (durch seine, in seiner) Erkenntnis (das Eigen)wesen (des) Entstehen(s) (und das Eigen)wesen (der) Vernichtung (und) läßt, Kāśyapa, weil es die zwei Merkmale (d.h. Entstehen und Vernichtetwerden) nicht gibt, diese zwei Merkmale beiseite, dann wird dies die wahrheitsgemäße Erforschung der mittleren Lehre (von den) Scheinbildern genannt". Ich für mein Teil entscheide mich dafür, den Wortlaut so abzutheilen. Für Entstehen findet sich das nämliche Wort, welches ich in der Kausalitätsformel mit Geburt wiedergab. 性 entspricht *svabhāva*.

415) *dharma*.

416) 如是空法無法相非無法相. Wir sagten dafür: "Sie haben weder das Merkmal von Gegebenheiten noch von Nichtgegebenheiten".

417) *apranihita*.

418) Es bleibt wohl kaum ein anderer Weg offen, als zu unterstellen, daß die Leerheit Subjekt der Aussage sei.

419) Das chinesische 如是行者 so zu verdeutschen, ist zwar gut möglich. Man fragt sich aber trotzdem, ob sich in 行 irgendwie *abhisamkaroti* des Sanskrittextes niederschlug. Vgl. im übrigen §72, Anm. 478.

420) Wie die Kausalsätze in den Zusammenhang einzuordnen sind, ist mir nicht so ganz sicher.

421) 生 *jan*.

422) Oder: "ohne Ergreifen", 離取. Das zweite Wort gibt in der Kausalitätsformel *upādāna* wieder. Vielleicht steckt hier hinter 離取 *agrāhya* des Sanskrittextes?

423) skt.: *na khalu punaḥ... pudgalabhāvavināśāya śūnyatā pudgalaś caiva śūnyatā*. 補特伽羅非破壞空 "Der Pudgala ist nicht zerstört leer". 體 fasse ich im Sinne von *ātmabhāva*; Nagao, *Sūtrālamkāra-Index II*, S. 228 b.

424) 本. Der Kausalsatz mag auch mit dem vorausgehenden Satze zu verbinden sein.



früheren Anfanges, ist er nicht leer (hinsichtlich) des späteren Endes,<sup>425</sup> gegenwärtig<sup>426</sup> ist er eben leer.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Der Pudgala, (von dem) erkenne, verstehe, weiß ich jetzt, daß er leer ist. Weil (man) das Ich zerstört,<sup>427</sup> ist jedwedes, alles leer, so ist diese Lehre.

(Darauf) sprach Buddha: Kāśyapa, deine Rede trifft nicht zu. Kāśyapa, besser wäre es (noch), den Pudgala an Ausmaß (wie den) Berg Sumeru zu sehen, doch die Leer(heit) zu erschauen, indem man das Ich absondert, (das) dürfte (man) nicht erlangen. Warum? Das Ich zu vernichten trennt ab<sup>428</sup> (von der) Leer(heit) (und davon,) die Alleer(heit)<sup>429</sup> zu erfassen.<sup>430</sup> Ich sage deshalb, daß das eine große Krankheit ist, der kein Ende zu bereiten ist.<sup>431</sup>

### § 65

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es ist gerade, wie wenn ein Mensch erkrankt, seine Krankheit sehr schwer ist, und er eine gute Arznei schluckt, (um zu) bewirken, daß sie, eingenommen, wirke, die Krankheit (aber), obschon die Arznei in seine Eingeweide eindrang, sich ganz und gar nicht bessert.<sup>432</sup> Kāśyapa, erlangt der Mensch, der Krankheit zu entgehen?

(Darauf) sprach Kāśyapa: Nein, von der Welt Geehrter.  
Sprach Buddha: Was denkst du dir (dabei)?

(Darauf antwortete Kāśyapa:) Von der Welt Geehrter, weil die Krankheit dieses Menschen schwer ist, kann (er oder sie) nicht geheilt werden.

425) Für "Anfang" und "Ende" steht dasselbe 際 = "Grenze". Die beiden Ausdrücke entsprechen skt.: *pūrvānta* und *aparānta*.

426) skt.: *pratyutpanna*.

427) Vielleicht ist auch dieser Kausalsatz zum vorhergehenden Satze zu ziehen: "Ich weiß jetzt, daß (der Pudgala) leer ist, weil man das Ich (*ātman*) zerstört. Jedwedes, alles ist leer, so ist diese Lehre".

428) 斷 = *chid*.

429) 一切空 = *sarvaśūnyatā*.

430) Die beiden Abschnitte, §§ 63, 64, haben es in sich.

431) Oder: "von der man nicht errettet werden kann".

432) 差, skt.: *nirgacchet*.

(Darauf) sprach Buddha: Kāśyapa, so verhält es sich wiederum auch (mit dem), der an der Leer(heit) festhängt. Hängt (einer) an jedwedem Orte sehr an der Ansicht von der Leer(heit) fest, (so) heile ich (den) nicht (davon).

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Gerade wie wenn ein Schwerkranker  
Veranlaßt wird, eine gute Arznei einzunehmen,  
Die Krankheit (aber), obwohl er sie einnahm, nicht zurückgeht,  
Der Mensch (dann) unheilbar ist,  
So steht es auch mit dem, der an der Leer(heit) festhängt.  
Hängt (einer) an jedwedem Orte sehr  
Fest an der Ansicht von der Leer(heit),  
Nenne ich den unheilbar.

### § 66

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es ist gerade, wie wenn ein dummer Mensch den leeren Raum<sup>433</sup> sieht, und er Furcht aufkommen läßt, sich an die Brust schlägt und erbärmlich weint. Und warum das? Er fürchtet, daß der leere Raum auf die Erde niederfällt und seinen Körper beschädigt.

Buddha sprach (weiter): Kāśyapa, vermag der leere Raum auf die Erde niederzufallen?

(Darauf) antwortete Kāśyapa: Nein.

(Danach) sprach Buddha (weiter): Kāśyapa, gerade so verhält es sich wiederum auch mit dem dummen, verblendeten Śramaṇa und Brāhmana. Hört er die Lehre von der Leer(heit),<sup>434</sup> entsteht in seinem Herzen<sup>435</sup> Schrecken und Furcht. Warum? Wenn das leere Ich<sup>436</sup> (der) große Gedanke (ist), wie (könnte ihnen dies,) gründen (sie sich darauf), nützen?<sup>437</sup>

433) tib.: *nam mk'a = ākāśa*.

434) *śūnya, śūnyatā*.

435) *citta*.

436) 空我, wortmäßig *śūnyātman*. 大心 = *mahācitta*.

437) 行用. Im Verstexte steht statt dessen 受用, das gleicher Bedeutung ist. Zum letzteren vgl. § 47 und § 47, Vers 3. Der Satz ist für mich schwierig zu verstehen.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Es ist gerade, wie wenn ein dummer, verblendeter Mensch  
Vor dem leeren Raume Furcht aufkommen ließe,  
Er erbärmlich weinte und weit weg ginge,  
Er fürchtete, daß der leere Raum auf die Erde niederfiele.  
Der leere Raum behindert gar nichts,  
Er schädigt alle Lebenden nicht.  
Dieser Mensch läßt durch seine eigene Dummheit und Verblendung  
Fälschlich Schrecken und Furcht aufkommen.  
So verhält es sich auch mit den Śramaṇa und Brāhmaṇa,  
(Die eine) dumme Ansicht (haben).  
Hören sie, daß all die Gegebenheiten leer sind,  
Lassen sie in ihrem Herzen Furcht entstehen.  
Wenn (die) Leer(heit) das Ich vernichtet,  
Wie (könnten sie,) sich (darauf) gründend, (ihren) Nutzen  
entstehen lassen ?

### § 67

Buddha sprach zu Kāśyapa : Gerade wie wenn ein Maler selbst einen häßlichen, bösen Yakṣa malte, und er, nachdem er ihn gemalt, (davor) erschärke, sich (davor) fürchtete, (davon) betört und (darüber) besorgt mit seinem Gesichte der Erde zugewandt niederfiele, so verhält es sich, Kāśyapa, wiederum auch mit all den Lebenden gewöhnlichen Schlags.<sup>438</sup> Sie selbst gestalten<sup>439</sup> die Gegebenheiten der<sup>440</sup> Gestalten, der Laute, der Gerüche, des Geschmackes, der Berührungen. (Doch) nachdem (sie sie) gestalten, betören (diese) sie, (so daß sie) der Wanderung durch immer neues körperliches Werden<sup>441</sup> verfallen.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

438) *prthagjana*.

439) 作 = *kar*.

440) Die Konstruktion ist formal nicht auszumachen. Es könnte auch sein, daß 法 = *dharmā* den anderen fünf Begriffen gleichgeordnet und als Objekt des *manas* zu verstehen sei. Dies zu tun hält mich der tibetische Text ab, wo *c'os de dag* als zusammenfassender Begriff steht. Doch schlägt diese Erwägung nicht nach der Seite hin durch, wie der chinesische Wortlaut aufzufassen sei.

441) *samsāra*.

Gerade wie wenn ein kunstbegabter Maler  
Den bösen Yakṣa malte,  
(Und er dann) selbst vor ihm erschärke und sich fürchtete,  
(So daß er davon) betört, (davor) besorgt mit dem Gesichte  
ihr zugewandt auf die Erde fiele,  
So verhält es sich wiederum auch mit den Menschen gewöhnlichen Schlags.  
Sie selbst haften an Lauten und Gestalten fest,  
(Die) sie betören, erkennen (das aber) nicht,  
Und verfallen (so) dem Wege, durch immer neues körperliches  
Werden zu wandern.<sup>441</sup>

### § 68

Buddha sprach zu Kāśyapa : Gerade wie wenn ein Meister der Zauberkunst durch Verwandlung ein Zauber(wesen) schüfe, und dies jenes Zauber(wesen) den Meister der Zauberkunst zu verwandeln vermöchte, so verhält es sich wiederum, Kāśyapa, auch mit dem Yogācārin-Bhikṣu und den Gedanken, (die er) selbst aufkommen läßt.<sup>442</sup> (Was er) so spricht, (das ist) jedwedem, alles nichtig.<sup>443</sup> Das (ist) leer,<sup>444</sup> unwahr.<sup>445</sup> Auch so vermag (er zu) sprechen.<sup>446</sup>

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie mit dem Meister der Zauberkunst,  
(Der) durch Verwandlung Zauber(wesen zu) schaffen vermag,  
(Dessen) hervorgezauberte Menschen aber  
Auch den Meister der Zauberkunst umzuwandeln vermögen,  
So verhält es sich auch mit dem Yogācārin-Bhikṣu,

442) 發意 ist nach dem 佛學大辭典, § 68, Schanghaier Ausgabe, S. 2071 b, gleich 發心, *cittam utpāday*. Vgl. Nagao, *Sūtrālamkāra-Index* II, S. 253 b. Im Tibetischen steht allerdings: *gañ dañ gañ yid la byed pa*. Hier geht also die Rede vom *manas*. Das kann 意 auch bedeuten. Man könnte auch übersetzen: "und den von ihm selbst ausgesprochenen Ideen".

443) 空.

444) 虛空.

445) 無實.

446) Dieser lächerliche Satz bereitet mir Kopfzerbrechen. Im Tibetischen steht: *gañ dañ gañ yid la byed pa de t'ams cad de la gsog tu snañ no/gsob dañ stoñ pa dañ sniñ po med pa ñid du snañ no/*.

(Der) Gedanken aufkommen läßt.<sup>442</sup>  
 Spricht (er) sie aus, ist alles nichtig,<sup>447</sup>  
 Unwahres, Leeres<sup>447</sup> wird auch gesprochen.

### § 69

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie wenn zwei Hölzer<sup>448</sup> (in)einander gebohrt werden, Feuer entsteht, wenn Wind weht, (und dann) das Feuer, kaum daß es entstand, die zwei Hölzer verbrennt, so verhält es sich, Kāśyapa, wiederum auch mit der wahrheitsgemäßen rechten Betrachtung.<sup>449</sup> Erzeugt (man) auf dem Wege der rechten Ansicht<sup>450</sup> den Sinn für die Weisheit,<sup>451</sup> (so) verbrennt der Sinn für die Weisheit, mit dem er entstanden ist, die rechte Betrachtung.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Gerade wie wenn (man) zwei Hölzer (eines ins andere) bohrt,  
 Windeswehen das Feuer entstehen läßt,  
 (Und) ist das Feuer entstanden, es innerhalb eines Kṣaṇa  
 Die beiden Hölzer wiederum verbrennt,  
 So verhält es sich auch mit der rechten Betrachtung.  
 (Sie) vermag den Sinn für die Weisheit zu erzeugen.  
 Entstanden verbrennt der wiederum  
 (In) dem einen (und demselben) Kṣaṇa die rechte Betrachtung.

## 3. Kapitel

### § 70

Zu der Zeit hellte der von der Welt Geehrte erneut, wiederum mit Vergleichen, diesen Sinn<sup>452</sup> auf.

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es ist gerade, wie das Licht einer

- 447) Für "nichtig und Leeres" steht dasselbe 空 im Verse.  
 448) 木 bedeutet "Baum" und "Holz".  
 449) tib.: *yañ dag par so sor rtog pa*.  
 450) 正見道 ist hier wohl gleicher Bedeutung mit 正觀道.  
 451) *prajñendriya*.  
 452) 義, wohl *artha*.

Lampe jedwede schwarze Finsternis zu vernichten vermag. Von woher aber die schwarze Finsternis weggeht, sie geht nicht (nach) östlicher Himmelsrichtung weg, sie geht nicht (nach) südlicher Himmelsrichtung weg, sie geht nicht (nach) westlicher Himmelsrichtung weg, sie geht nicht (nach) nördlicher Himmelsrichtung weg. Sie geht weg und geht auch nicht weg, sie kommt und kommt auch nicht.

Des weiteren, Kāśyapa: Dem Lichte der Lampe kommt auch nicht folgender Gedanke:<sup>453</sup> Ich vermag die schwarze Finsternis zu vernichten. Und wenn (es) nicht die schwarze Finsternis (ist), was läßt das Licht der Lampe erscheinen?<sup>454</sup> Kāśyapa, das Licht der Lampe und die schwarze Finsternis sind im Grunde<sup>455</sup> ohne eigenes Wesen.<sup>456</sup> Diese zwei sind eines wie das andere leer, sie sind ohne Erlangen, ohne Aufgeben.<sup>457</sup>

So verhält es sich wiederum, Kāśyapa, auch mit der Weisheit.<sup>458</sup> Wenn die Erkenntnis<sup>459</sup> entsteht, wird eben die Nichterkenntnis aufgegeben. Wohin aber geht, sich zurückziehend, die Nichterkenntnis weg? Sie geht nicht (nach) östlicher Himmelsrichtung weg, sie geht nicht (nach) südlicher Himmelsrichtung weg, sie geht nicht (nach) westlicher Himmelsrichtung weg, sie geht nicht (nach) nördlicher Himmelsrichtung weg. Ihr Weggehen ist eben ein Nichtweggehen, sie kommt und kommt auch nicht.

Des weiteren, Kāśyapa: Wenn die Erkenntnis entsteht, wird eben die Nichterkenntnis aufgegeben. Der Erkenntnis kommt nicht der Gedanke: Ich vermag die Nichterkenntnis zu zerstören. Und wenn die Nichterkenntnis ursprünglich<sup>455</sup> nicht ist, wie erschiene (da) die Erkenntnis?<sup>460</sup>

453) 燈光亦非. Die beiden letzten Worte entsprechen offenbar: *naivaṃ bhavati*.

454) Im Tibetischen lesen wir statt dessen: *mar me la brten nas mun pa mun nag med par hgyur ro*.

455) 本.

456) *asvabhāva*.

457) tib.: *de gñi ga stoñ pa ste/gzuñ du med cin byed pa med do/*.

458) 智慧 entspricht landläufig *prajñā*.

459) 智 gibt zumeist *jñāna* wieder.

460) Im Tibetischen finden wir statt dessen: *ye śes (= prajñā) la brten nas mi śes pa (= ajñāna) med par hgyur ro/*.

Kāśyapa, Erkenntnis und Nichterkenntnis sind allesamt ohne eigenes Wesen,<sup>456</sup> diese zwei sind eines wie das andere leer, sie sind ohne Erlangen, ohne Aufgeben.<sup>457</sup>

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Es ist gerade wie beim Lichte der Lampe,  
 (Das) die schwarze Finsternis zu vernichten vermag.  
 Dann wenn die Finsternis zugrunde geht und verschwindet,  
 Gibt es (unter) allen Himmelsrichtungen keine, wohin sie  
 weggeht.  
 Was weiter dieses Licht der Lampe anbelangt,  
 Ist die Finsternis nicht, vermag es nicht zu erscheinen.  
 Die zwei sind allesamt ohne eigenes Wesen.<sup>456</sup>  
 Ohne (Eigen)wesen sind die zwei allesamt leer.  
 So verhält es sich auch mit der Weisheit.<sup>458</sup>  
 Dann wenn die Erkenntnis<sup>459</sup> entsteht,  
 Wird die Nichterkenntnis von selbst aufgegeben.  
 Diese zwei gleichen der Blume des leeren Raumes.<sup>461</sup>  
 Allesamt haben sie kein eigenes Wesen.  
 Sie können nicht ergriffen und aufgegeben werden.<sup>462</sup>

## § 71

Buddha sprach zu Kāśyapa : Es ist gerade, wie wenn in einem leeren Hause, (das) ohne Türe und Fenster ist, hunderttausend Jahre hindurch kein Mensch<sup>463</sup> gewesen wäre, das Haus finster ist, (und nun) plötzlich ein Gott (oder) Mensch<sup>464</sup> dawäre, (der) in dem Hause das Licht einer Lampe ansteckt, was meinst du, Kāśyapa, (käme) der schwarzen Finsternis folgender (Gedanke): Hunderttausend Jahre hindurch weilte ich hier, ich gehe jetzt nicht weg ? Gibt es diese Sache ?

(Darauf) antwortete Kāśyapa : Nein, von der Welt Gehrter.

461) tib.: *nam mk'añi me tog ðdra.*

462) tib.: *ston pa gzuñ med.*

463) 人物. Dies so zu verdeutschen ist möglich. Vgl. Anm. 464.

464) Der Ausdruck 天人 ist nicht eindeutig. Ich entscheide mich nach Vers 3 : 天及人. Im Sanskrittexte steht: *atha ca tatra kaścīd eva puruṣaḥ tailapradīpaṃ kuryāt.*

Die schwarze Finsternis ist kraftlos. Wenn das Licht der Lampe entsteht, muß sie unbedingt weggehen.

(Darauf) sprach Buddha zu Kāśyapa : So verhält es sich wiederum auch mit dem Tun (und) den Lastern,<sup>465</sup> (die) hunderttausend Kalpa hindurch im Bewußtsein<sup>466</sup> verbleiben,<sup>467</sup> läßt etwa der Yogin<sup>468</sup> einen einzigen Tag (und eine einzige) Nacht, angespannt<sup>469</sup> in der rechten Betrachtung, die Lampe der Weisheit entstehen.

Kāśyapa, was so den Edlen<sup>470</sup> angeht, wenn der Sinn der Weisheit<sup>471</sup> entsteht, sind dies Tun (und) die Laster<sup>465</sup> sicherlich nirgends mehr da.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gleichwie wenn in einem Hause, (das) keine Türe (und kein) Fenster hat,  
 Hunderttausend Jahre kein Mensch gewesen wäre,  
 Plötzlich ein Gott und ein Mensch dawäre,  
 (Der) darin das Feuer einer Lampe entzündete,  
 Die so lange (darin) weilende Finsternis  
 In einem Kṣaṇa doch zugrunde geht und verschwindet,  
 Die schwarze Finsternis jenes Hauses  
 Nicht sagt : Ich weilte lange  
 Hier und gehe nicht weg,  
 So verhält es sich auch mit dem Sinne<sup>472</sup> dessen :  
 Bewußtsein des Tuns<sup>473</sup> und Aufhäufung der Laster.  
 Obschon sie hunderttausend Kalpa verbleiben,<sup>467</sup>

465) skt.: *karmakléśa.* Oder auch: "mit den Lastern des Tuns".

466) *viññāna.*

467) 住.

468) 行人 ist an sich nicht eindeutig. Der Ausdruck könnte auch bedeuten: "ein Mensch, der (Buddhas Lehre) befolgt". Ich entscheide mich nach dem folgenden 相應 für meine Verdeutschung.

469) 相應 = *yukta* oder *yoga*, "im Yoga der rechten Betrachtung".

470) *ārya.*

471) *prajñendriya.*

472) 義 = *artha.*

473) *karmaviññāna.*

Ist (ihr Eigen)wesen<sup>474</sup> im Grunde nicht wirklich.<sup>475</sup>  
Tritt ein Yogin<sup>468</sup> innerhalb eines Tages (und einer) Nacht  
Auf rechte Weise in die wahrheitsgemäße Betrachtung ein,  
Entsteht die leuchtende Helle der Lampe der Weisheit,  
(Und) sie, die Aufhäufungen der Laster,  
Können nicht einen Kṣaṇa bestehen (bleiben).

## § 72

Buddha sprach zu Kāśyapa : Gerade wie der leere Raum<sup>476</sup> das  
Samenkorn nicht Fuß fassen läßt,<sup>477</sup> so (ist es), Kāśyapa, wenn  
der Yogin<sup>478</sup> fest dabei verharret, mit den Ansichten<sup>479</sup> Schluß zu  
machen.<sup>480</sup> Nachdem die vergangenen vernichtet sind, werden  
zukünftige nicht dasein. Wie (sollte einer da) das Samenkorn der  
Lehre Buddhas Fuß fassen lassen?<sup>477</sup>

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie (mit dem) großen leeren Raume,<sup>476</sup>  
(Der ohne Ufer ist, kein Maß hat,—  
Wenn ein Mensch inmitten der Leere (ist),  
An welchem Orte (könnte er da) ein Samenkorn pflanzen?—  
So verhält es sich auch damit, mit den Ansichten<sup>479</sup> Schluß zu  
machen.<sup>480</sup>  
Können sie in der Vergangenheit nicht dagewesen sein,  
Entstehen sie in der Zukunft auch nicht,  
(Und) gegenwärtig gibt es (infolgedessen) keinen Samen der  
Lehre Buddhas.<sup>481</sup>

474) 本性. Oder auch: "ist ihr Grundwesen unwirklich".

475) 眞實.

476) tib.: *nam mk'a = ākāśa*.

477) tib.: *mi skyeho*, d.i. skt. Wurzel *jan*. Statt dessen bietet das Chinesische  
住, das am ehesten *sthā, vihar* entspricht.

478) 行者 = *yogin*; vgl. Nagao, *Sūtrālamkāra-Index* II, S. 184 b; Suzuki, *Lañ-  
kāvatāra-Index*, S. 265 a. Der chinesische Ausdruck bedeutet zunächst nur Prakti-  
kant. Vgl. § 63 und Anm. 419 dazu; § 71, Anm. 468.

479) *drṣṭi, darśana*, "Theorie der Weltanschauung". Der Plural ist im Chinesi-  
schen nicht bezeichnet.

480) 斷 = *chid*.

481) Man kann nicht sagen, daß sich diese Aussagen gut mit denen des tibeti-  
schen Textes decken. Der chinesische Ausdruck kommt mir reichlich unbeholfen  
vor.

## § 73

Buddha sprach zu Kāśyapa : Gerade wie man in die große  
Erde, die voller Dung ist, jedwedem Samenkorn säen<sup>482</sup> kann, so  
kann man, Kāśyapa, jedwedem Samenkorn der Lehre Buddhas säen<sup>482</sup>  
in der Welt, die voll vom Dunge des Tuns (und) der Laster<sup>483</sup> ist.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie wenn die große Erde gedüngt ist,  
Man dem Orte entsprechend säen und pflanzen kann,  
(So) kann der Sohn Buddhas,<sup>484</sup> wenn er in enger Verbindung  
(damit) steht,  
Einsenken den Samen der Lehre Buddhas  
(In den) Dung der Laster aller Lebenden,  
(Der) sich über die ganze Welt hin erstreckt.

## § 74

Buddha sprach zu Kāśyapa : Gerade wie man auf salzigem  
Festlande keine Lotusblumen säen kann, so (verhält es sich,)  
Kāśyapa, (auch mit folgendem :) Ist das (Eigen)wesen<sup>485</sup> des As-  
amskrta<sup>486</sup> ursprünglich<sup>487</sup> nicht selbst vorhanden, entsteht es in der  
Zukunft nicht. Wie (sollte man dann) den Samen der Bodhi er-  
langen?<sup>488</sup>

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie man auf salzigem Festlande  
Keine Lotusblumen kann hervorkommen lassen,—  
In dem schlammigen Wasser  
Kommen sie hervor, wachsen und duften sehr —,

482) Oder: "pflanzen".

483) *karmakleśa*.

484) *bodhisattva*.

485) 性 entspricht meist *svabhāva*.

486) 無行性者, tib.: *gañ hduṣ ma byas la*.

487) 本 = "Wurzel", "Ursprung", "von Ursprung her".

488) Das entspricht dem Inhalte des tibetischen Textes gar seltsam. Ich glaube,  
die sanskritische Quelle sei mißverstanden worden.

So verhält es sich auch mit dem (Eigen)wesenlosen.<sup>489</sup>  
 Wäre es in der Vergangenheit nicht ursprünglich,<sup>487</sup> gäbe es  
 (das) im Kommenden nicht,  
 (Dann) erzeugte man den Samen Buddhas ganz und gar nicht.

### § 75

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie man in schlammiger Erde Lotusblumen kann wachsen lassen, so können, Kāśyapa, auch alle Lebenden im schlechten Wandel in den Lastern<sup>490</sup> die Erkenntnis<sup>491</sup> des Samens der Lehre Buddhas entstehen<sup>492</sup> lassen.

In Bezug darauf spreche ich jetzt den Vers und sage:

Gerade wie man aber in schlammiger Erde  
 Lotusblumen kann wachsen lassen,  
 (So) lassen auch alle Lebenden im Tun<sup>493</sup> eines schlechten Wandels  
 Den Samen der Lehre Buddhas entstehen.

### § 76

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie die vier großen Meere, (die) mit Wasser bis zum Rande angefüllt grenzenlos sind, so sehe man, Kāśyapa, die Wurzeln des Heilsamen<sup>494</sup> an, welche der Bodhisattva vollbrachte.<sup>495</sup> (Sie) vermögen den Bereich der Lehre<sup>496</sup> überall hin zu durchdringen.<sup>497</sup>

In Bezug darauf spreche ich jetzt den Vers und sage:

489) 無性亦如是。 Der Sinn wäre: "Mit dem Absoluten verhält es sich ebenso". Faßt man den Text so auf, scheinen mir wenigstens die Aussagen in Prosa und Vers übereinzugehen. Ich halte es danach und nach der tib. Prosa für sicher, daß 無行 zusammengehören.

490) *kleśa*.

491) *jñāna*.

492) Für "wachsen" und "entstehen" findet sich im Chinesischen das nämliche Wort: 生 = *jan*.

493) *karman*.

494) *kuśalamūla*.

495) *kar.* tib.: *mñon par ḥdus byas pa = abhisamṣkṛta*.

496) *dharmadhātu*.

497) Ob ich 徧 richtig wiedergebe, steht offen. Das Wort heißt: "überall hingehen". Es gibt auch *vyāpin* wieder. Darf man, davon ausgehend, den Text so übersetzen: "(Sie) vermögen den (ganzen) Bereich der Lehre zu umspannen"?

Gerade wie die vier großen Meere  
 Bis zum Rande angefüllt an Ausdehnung grenzenlos sind,  
 So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
 (Seine) Wurzeln des Heilsamen durchdringen überall hin<sup>497</sup> den  
 Bereich der Lehre.

### § 77

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie wenn ein hervorragender Mann<sup>498</sup> mit der Spitze eines Haares, (das) hundertfach gespalten ist (und wovon er) einen (Teil) nähme, (mit dem) winzigen Wasser des Tropfens an dem Haarende eine Koṭi vierer großer Meere bewerkstelligen wollte, so sieh (es) an, Kāśyapa, daß der Śrāvaka (mit dem) geringen Heilsamen,<sup>499</sup> das er bewirkte, doch das Allerhöchste erstrebt.

In Bezug darauf spreche ich jetzt den Vers und sage:

Gerade wie wenn von einem Menschen die Spitze eines Haares  
 Hundertfach gespalten würde, (und er davon) einen (Teil)  
 nähme,  
 (Und er mit) dem winzigen Wasser des Tropfens daran  
 Eine Koṭi Meere bewerkstelligen wollte,  
 So verhält es sich auch mit dem Śrāvaka,  
 (Der) die allerhöchste Erleuchtung zu vollenden erstrebt  
 (Vermittels) seiner eigenen Wurzeln des Heilsamen, die er  
 bewirkte,  
 Durch seine eigene geringe, flache Erkenntnis.<sup>500</sup>

### § 78

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie wenn im Inneren

498) Der Ausdruck 天人 begegnete bereits §71. Hier wie dort entspricht im Sanskrit *puruṣa*. Während aber im Versteile des §71 dafür 天及人 steht, wird es hier im Versteile durch 人 abgelöst. Meine hier vorgetragene Übersetzung ist möglich. Vielleicht ist der Wortlaut der Prosa entgegen der von den Herausgebern wohl nach dem Verstexte eingeführten Interpunktion auch so zu verdeutschen: "Gerade wie wenn ein Gott, ein Mensch mit dem 100. Teile der Spitze eines einzigen Haares das winzige Wasser eines einzigen Tropfens an dem Haarende nähme (und er damit) eine Koṭi großer Meere bewerkstelligen wollte".

499) *kuśāla*.

500) *jñāna*.

eines Senfkornes ein Insekt das Senfkorn ausfräße, man das Innere des Senfkornes ansähe und sagte, das gleiche dem leeren Raume,<sup>501</sup> so ist, Kāśyapa, die kleine Erkenntnis,<sup>502</sup> deren der Śrāvaka pflegt. Mit der Leer(heit), welche man ihn hervorbringen<sup>503</sup> sieht, verhält es sich auch wiederum so.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie wenn im Inneren eines Senfkornes  
Ein das Senfkorn ausfressendes Insekt dawäre,  
(Und man) die Stätte darin, die keinen Widerstand<sup>504</sup> bietet,  
Sieht (man) sie, den leeren Raum nannte,  
So ist auch der Sinn dessen,  
(Daß) die Erkenntnis,<sup>505</sup> deren der Śrāvaka pflegt,  
Ihn des einen Teiles Leer(heit) innerwerden<sup>505</sup> läßt,  
Was er (davon) sieht, ist aber nicht groß.

### § 79

Buddha sprach zu Kāśyapa : Gerade wie wenn ein Mensch da ist, der sieht, daß der leere Raum<sup>506</sup> der Welt in den zehn Himmelsgegenden unbegrenzt ist, so ist, Kāśyapa, auch der Bereich der Lehre<sup>507</sup> ohne äußerste Grenze, welchen der Bodhisattva durch seine große Erkenntnis erschaut, für die es keine Behinderung gibt.<sup>508</sup>

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie der Bereich des leeren Raumes<sup>509</sup>  
Uferlos ist in den zehn Weltgegenden,  
(In) allen Welten, jedweder,

Es infolgedessen kein Hindernis<sup>510</sup> gibt,  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
Die höchste Erkenntnis, welche er zustande bringt,  
Erleuchtet (ihn), die Leer(heit) des Bereiches der Lehre zu  
erschauen  
(Als) grenzenlos, ohne etwas, das (man) erlangt.

### § 80

Buddha sprach zu Kāśyapa : Es ist gerade, wie wenn ein Kṣatriya gesalbter König ist, jenes Königs Hauptgemahlin Heimlichkeiten mit einem gemeinen Manne hätte, und sie danach ihren Sohn zur Welt brächte. Was meinst du, Kāśyapa, erhielte der Sohn, den sie gebar, den Namen eines Sohnes des gesalbten Königs ?

(Darauf) sprach Kāśyapa : Nein.

Sprach der von der Welt Geehrte : Ebenso verhält es sich, Kāśyapa, auch damit, daß der Śrāvaka, welcher den Lehrbereich<sup>511</sup> der Geburtslosigkeit<sup>512</sup> erlangte, (von sich sagt :) Ich bin ein gesalbter Sohn des Tathāgata.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Hat die Hauptgemahlin eines Königs der Kṣatriya  
Heimlichkeiten mit einem gemeinen Manne,  
(Und) gebiert sie späterhin ihren Sohn,  
Nennt (man den) nicht Sohn eines Gesalbten,  
So verhält es sich auch mit dem Śrāvaka.  
Er hält sich von sinnlichem Verlangen fern, wird der Geburts-  
losigkeit inne,<sup>513</sup>  
(Und) betreibt nur seinen eigenen Nutzen.  
Er ist nicht beim Tathāgata  
Ein gesalbter Sohn des Königs der Lehre.

501) *ākāśa*.

502) *jñāna*.

503) 生, *jan* oder *utpāday*.

504) 無礙 *mag apratihaṭa* entsprechen. Nagao, *Sūtrālaṅkāra-Index I*, 24.

505) 證 *mag* begriffsmäßig etwas wie *sākṣātkar*, *adhigama*, *pratipatti*, *prāpaka* entsprechen.

506) *ākāśa*.

507) *dharmadhātu*.

508) Was ich hier mit dem Satze wiedergebe: "für die es keine Behinderung gibt", übersetzte ich im § 78: "die keinen Widerstand bietet". Vgl. § 78, Anm. 504.

509) *ākāśadhātu*.

510) skt.: *anāvṛtam*. 無障礙 *avyāghāta*, *avyāhata*, Nagao, *Sūtrālaṅkāra-Index I*, S. 40.

511) *dharmadhātu*.

512) 無生 = *ajāti*. skt.: *kiṃ cāpi mama śrāvakār dharmadhātunirjātā(h)*. Der Satz ließe sich auch so verstehen: "daß der Śrāvaka (meines) Lehrbereiches, (welcher die) Geburtslosigkeit erlangte", usw.

513) 證 Vgl. § 78, Anm. 505.

Der Sohn Buddhas<sup>514</sup> betreibt zweier Nutzen.

§ 81

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es ist gerade, wie wenn ein Kṣatriya gesalbter König ist, er eine ihm nahestehende, aufwartende<sup>515</sup> Sklavin hätte, welche der König liebte und der er seine Huld erwiese, und sie später einen Sohn zur Welt brächte. Was meinst du, Kāśyapa, erhalte dieser von der Sklavin geborene Sohn den Namen Königssohn?

(Darauf) antwortete Kāśyapa: Dieser ist ein Königssohn.

Ebenso, Kāśyapa, erhält auch der Bodhisattva den Namen, ein Sohn des Tathāgata zu sein, welcher eben erst den Gedanken (an die Erleuchtung) aufkommen ließ,<sup>516</sup> obschon (seine) Kraft (zur Erleuchtung<sup>517</sup> (zu) gering ist, all die Lebenden zu bekehren, und er aus der Wanderung durch immer neues körperliches Werden<sup>518</sup> noch nicht heraus ist.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Gerade wie wenn die Sklavin eines Königs Weltenherrschers<sup>519</sup>  
Vom König geliebt und ihr seine Huld erwiesen würde,  
Und sie später ihren Sohn zur Welt brächte,  
(Der) auch Sohn eines Kṣatriya ist,  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
Hat er (auch) eben erst den Gedanken an die Bodhi aufkommen  
lassen,  
(Und) trotzdem die Ausübung (seiner) Vorzüge<sup>520</sup> (noch) schwach  
und gering (ist),  
Alle Lebenden durch die (zur Belehrung und Bekehrung der  
Wesen) geeigneten Mittel<sup>521</sup> zu bekehren,

514) = *bodhisattva*.

515) 近侍 bedeutet vielleicht auch einfach "ihm nahestehende".

516) skt.: *prathamacittotpādiko bodhisattvaḥ*.

517) 道力 skt. nur *apratibalaḥ*. Oder: "die Kraft des Heilsweges"?

518) *samsāra*.

519) *cakravartin*.

520) 德行.

521) *upāya*.

(Und) obschon er noch nicht aus der Dreiwelt heraus ist,  
(So) erlangt er doch den Namen (eines) recht(en) Sohn(es)  
Buddhas.

Preist (doch alles,) was er tut, den Gedanken Buddhas.

§ 82

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es ist gerade wie wenn ein König Weltenherrscher sich tausend Söhne erzeugte, (die) großer Kraft, kühn, redekundig,<sup>522</sup> aufrecht (sind), der unter seine Sprößlinge fallen soll, muß die Gesamtheit der Merkmale des Königs Weltenherrschers erlangen. Wenn (aber) kein einziger Sohn da ist, der die Merkmale des Königs Weltenherrschers insgesamt besitzt, der König Weltenherrscher nicht die Bezeichnung<sup>523</sup> eingeborener Sohn<sup>524</sup> gebraucht, so, Kāśyapa, gebraucht der Tathāgata auch nicht die Bezeichnung Sohn,— hätte der Tathāgata als Gefolgsleute seiner Gemeinde (selbst) eine Umgebung von hunderttausend Koṭi Śrāvaka —, wenn (ihrer) nicht ein einziger die Merkmale des Bodhisattva besitzt.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Es ist gerade, wie wenn es unter den tausend Prinzen,  
Welche ein König Weltenherrscher erzeugte,  
Nicht einen einzigen Sprößling gäbe,  
Der die Merkmale des Königs Weltenherrschers vereinte,  
(Und) diese dann nicht einen Zoll<sup>525</sup> des Königs (Weltenherrschers) besäßen,  
Der König (dann) für keinen die Bezeichnung des eigentlichen  
Sohnes<sup>526</sup> hätte,  
So verhält es sich auch mit dem Sohne Buddhas.  
Obschon er tausend Koṭi

522) 辯才 gibt *pratibhāṇa* wieder. Vgl. etwa Rosenberg, Vocabulary, S. 450 b 43.

523) *saṃjñā*.

524) Das übersetzt sehr frei 親子. Darunter versteht sich ein "Prinz königlichen Geblütes und Ranges". Vielleicht gäbe "Erbprinz" den Begriff besser wieder.

525) 分, oder: "einen Teil".

526) Statt 王無自子想 lesen die Yüan- und Ming-Ausgabe 自無, "der König selbst nicht die Bezeichnung Sohn hätte" statt: "der König nicht die Bezeichnung eigener Sohn hätte".



Śrāvaka (als) Umgebung (in) seiner Gemeinde<sup>527</sup> hat.  
Besitzen sie nicht ein einziges Merkmal des Bodhisattva,  
Betrachtet der Sugata die Leute  
Nicht als solche, denen die Bezeichnung Sohn Buddhas zukäme.

## § 83

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es ist gerade, wie wenn die Hauptgemahlin, welche ein edler König Weltenherrscher hat, sieben Tage schwanger ist, und sie ganz sicher einen Sohn zur Welt bringen wird, (der) mit den Merkmalen des Königs Weltenherrschers versehen ist. Befindet er sich (auch noch) im Mutterleibe (so) groß (wie ein) Kalala, hat er auch noch nicht die Gestalt (seiner) Sinne(swerkzeuge),<sup>528</sup> obschon er seine Gestalt noch nicht vollendete, (so) gibt es doch Götter (und) Menschen,<sup>529</sup> die sich dafür entscheiden,<sup>530</sup> (ihn) zu lieben und zu verehren, (aber) nicht (dafür,) die Söhne zu lieben, (welche) kühn und großer Kraft (sind). Was meinst du dazu?

(Darauf antwortete Kāśyapa:) Sie verehren den König Weltenherrscher, das Geschlecht des Königs (soll) nicht abreißen.

(Da sprach Buddha:) So verhält es sich, Kāśyapa, wiederum auch mit dem Bodhisattva, der (eben) erst den Gedanken (an die Erleuchtung) hat aufkommen lassen.<sup>530</sup> Obschon seine Fähigkeiten<sup>531</sup> noch nicht ausgereift sind, er noch nicht über die Wanderung durch immer neues körperliches Werden<sup>532</sup> hinaus ist, freut er sich (doch), die Lehre Buddhas auszuführen. Die Buddha der Vergangenheit<sup>533</sup> lassen, sehen sie (ihn), ihre Liebe und Verehrung entstehen. Den Arhant aber, der auf rechte Weise die acht Erlösung(sstuf)en betrachtet,<sup>534</sup> lieben und verehren sie nicht. Aus welchem Grunde?

527) *saṃgha*.

528) 未有根形 skt.: *aparipakvendriya*.

529) 天人. Im Sanskrittexte entspricht hier *devatā*. Das kann der chinesische Ausdruck auch bedeuten. Vgl. § 77, Anm. 498.

530) 發心. Das gibt oft *cittam*, *bodhicittam utpāday* wieder.

531) *indriya*.

532) *samsāra*.

533) skt.: *pūrvadarśano devā sphām utpādayanti*, tib.: *ñon sañs rgyas mt'oñ bañi lha rnam re ba skyed kyil*.

534) skt.: *aṣṭavimokṣadhyañiṣv arhatsu*.

Deshalb, weil durch den Bodhisattva, der (eben) erst den Gedanken (an die Erleuchtung hat aufkommen lassen,) das Geschlecht der Buddha nicht abreißt.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Gerade wie wenn eines Königs Weltenherrschers  
Hauptgemahlin schwanger wäre,—  
Hat (auch) ihre Leibesfrucht (nach) sieben Tagen ihre Gestalt  
noch nicht vollendet —,  
Götter (und) Menschen<sup>535</sup> (zu ihr doch) Liebe<sup>536</sup> aufkommen  
lassen,  
Sie nicht hochschätzen (seine) kühnen, kräftigen (Söhne),  
Sondern das Geschlecht des Königs Weltenherrschers verehren,  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
Hat er (nur eben) erst den Gedanken an die Bodhi aufkommen  
lassen,  
Erweisen ihm doch ihre Verehrung  
Alle Tathāgata der Vergangenheit,  
Weil er (die Lebenden) über die Wanderung durch immer neues  
körperliches Werden<sup>537</sup> hinüberzusetzen wünscht,  
(Indem sie sich sagen:) Dieser Mensch setzt die Angelegenheiten  
Buddhas fort.  
Gegen alle Scharen der Śrāvaka,  
Die auf rechte Weise die acht Erlösung(sstuf)en betrachten,  
Lassen sie keine Verehrung und Liebe aufkommen,  
(Da sie sich sagen: Unter ihnen) gibt es den nicht, der einen  
Teil Buddhas vollendet.

§ 84<sup>538</sup>

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie falsche Mañi, (falsche) Vaidūrya-Perlen, seien (diese auch) aufgehäuft wie der Sumeru-Berg,<sup>539</sup> nicht an einen einzigen echten Mañi, (ein einziges echtes) Vaidūrya-Juwel heranreichen, so vermögen, Kāśyapa, wären es

535) 天人, skt.: *deva*. Das kann der chinesische Ausdruck auch heißen.

536) 愛護.

537) *samsāra*.

538) =skt. § 85.

539) *Sumeru* ist wieder übersetzt: "der wunderbar hohe Berg."

selbst alle Śrāvaka und Pratyekabuddha, (auch die) nicht heranzureichen an einen einzigen Bodhisattva, der (eben) erst den Gedanken an die Bodhi hat aufkommen lassen.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie falsche Vaiḍūrya  
 Und die (falschen) Maṇi-Perlen,  
 Seien sie (auch) aufgehäuft wie der Sumeru,  
 Nicht heranreichen an einen echten Maṇi,  
 Ein einziges (echtes) Juwel des Vaiḍūrya,  
 So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
 Selbst wenn die Scharen der Śrāvaka  
 Und Pratyekabuddha  
 An Zahl wie die feinen Staub(körner) wären,  
 Sie reichen doch nicht heran an einen einzigen Mann der  
 Bodhisattva,  
 Welcher (eben) erst den Gedanken (an die Erleuchtung) hat  
 aufkommen lassen  
 (Und) die Bodhi erstrebt.

#### § 85<sup>540</sup>

Buddha sprach zu Kāśyapa : Es verhält sich gerade wie mit dem Karaviṅka-Vogel. Zur Zeit, da er sich in dem Ei befindet, (so) früh kann er mit jedwedem Vogel verglichen werden, aber alle gleichen (sie ihm) nicht. Was meinst du, Kāśyapa, dazu ?

(Darauf antwortete Kāśyapa : Dem ist deshalb so,) weil er jedweden wundersamen Laut<sup>541</sup> hervorbringen wird.

(Da sprach Buddha :) So (verhält es sich auch,) Kāśyapa, (mit dem) Bodhisattva, der (eben) erst den Gedanken (an die Erleuchtung) hat aufkommen lassen. Obwohl er sich (noch) im Schoße<sup>542</sup> des Tuns, der Laster und der Unwissenheit<sup>543</sup> befindet, kann er (doch so) früh (schon) mit jedwedem Śrāvaka und Pratyekabuddha

540) =skt. § 84.

541) *śabda*.

542) 藏中 dürfte etwa *garbhe* entsprechen. Vgl. Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 226 b.

543) *karman, kleśa, avidyā*.

verglichen werden, aber (keiner) kann (ihm) gleichgestellt werden. Was meinst du, Kāśyapa, dazu ?

(Darauf antwortete Kāśyapa : Dem ist deshalb so,) weil er die (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen) geeigneten Mittel<sup>544</sup> besitzt, die Lehre zu verkünden, (welche sie) den Wurzeln des Heilsamen<sup>545</sup> zuwenden.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Es ist gerade wie mit dem Karaviṅka-Vogel,  
 (Der) sich (noch) in dem Ei befindet.  
 Obschon (man) die Gestalt seines Körpers noch nicht sieht,  
 Ist er doch, (damit) verglichen, von allen Vögeln verschieden.  
 (Insofern er) wunderbare Klänge<sup>546</sup> hervorbringen wird,  
 (Die) bewirken, daß die Menschen (ihn) ewig lieben und sich  
 (seiner) freuen.

So verhält es sich auch mit dem Sohne Buddhas.  
 Hat er (nur) erst den Gedanken an die Bodhi aufkommen lassen,  
 Können (ihm) wiederum auch nicht verglichen werden  
 Jedweder Pratyekabuddha  
 Und die Scharen der Śrāvaka,  
 (Auch wenn er) noch nicht aus dem Schoße<sup>542</sup> der Laster  
 herauskam.  
 Er wendet (sie) dem großen Glücke zu  
 Und nützt den Wesen (durch die zu ihrer Belehrung und Bekehrung) geeigneten Mittel.<sup>544</sup>  
 Durch seinen schmutzfreien Geist des Mitleides  
 Vermag er tief sinnige Worte<sup>546</sup> kundzumachen.

#### § 86

Buddha sprach zu Kāśyapa : Gerade wie wenn der Sohn eines Königs, welchen die Hauptgemahlin eines Königs Weltenherrschers zur Welt brachte, mit den glückhaften Merkmalen des Königs Weltenherrschers versehen ist, jedweder König des Reiches<sup>547</sup> und

544) *upāya*.

545) *kuśalamūla*.

546) 音, wohl *svara*.

547) skt.: *kottarājānas*.

alles Menschengeschlecht, sie allesamt sich vor ihm (zur Verehrung) niederstrecken,<sup>548</sup> so (verhält es sich,) Kāśyapa, (auch mit dem) Bodhisattva, welcher (eben) erst den Gedanken (an die Erleuchtung) hat aufkommen lassen. Allesamt strecken sich die Wesen (vor ihm zur Verehrung) nieder, jedwedes oben im Himmel und unter den Menschen.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Es ist gerade wie (bei dem) Sohne, welchen die Hauptgemahlin  
Eines Königs Weltenherrschers zur Welt brachte.

Obschon er an Körper ein Knäblein ist,

Ist er mit den glückhaften Merkmalen des Königs (Weltenherr-  
schers) versehen,

(Dann) neigen sich ihm alle und jedweder zu,<sup>549</sup>

Die Könige des Reiches,<sup>550</sup> die Minister und das Volk.

So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.

Hat er (nur) erst den Gedanken an die Bodhi aufkommen  
lassen,

Ist er versehen mit den Merkmalen des Sohnes Buddhas,<sup>551</sup>

(Dann) neigen sich ihm in lauterer Gedanken zu

Alle Arten der Lebenden, Götter und Menschen<sup>552</sup>

Aller Welten, jedweder.

### § 87

Buddha sprach zu Kāśyapa : Gerade wie die auf dem König  
der großen Schneeberge<sup>553</sup> hervorgewachsenen höchst wunderbaren  
Heilpflanzen alle Krankheiten, jedwede, zu heilen vermögen — be-  
reitet man (daraus) eine Mischung und nimmt sie ein, (so) gibt es  
im Herzen keinen Zweifel mehr, daß man bestimmt Besserung  
erlangt —, so (verhält es sich auch,) Kāśyapa, bezüglich (dessen,  
daß) der Bodhisattva durch die Arznei der Erkenntnis,<sup>554</sup> welche er

548) 歸伏. skt.: *namasyanti*.

549) 歸向, skt.: *prānamānti*. Vgl. Nagao, *Sūtrālamkāra-Index* II, S. 182 a :  
*āvarjana, āvrj, samāvrj*.

550) skt.: *koṭṭarājā*.

551) = *bodhisattva*.

552) 天人, skt.: *lokaśadevo*. Vgl. oben § 77, Anm. 498 ; § 83, Anm. 529, 535.

553) skt.: *Himavantah parvatarājā*.

554) skt.: *jñānabhaisajya*.

besitzt, alle Krankheiten der Laster<sup>555</sup> aller Lebenden, jedwedes, zu  
heilen vermag. Mit gleicher Gesinnung<sup>556</sup> beschenkt der Bodhisattva  
(damit) allerwärts jedwedes Wesen. Wer sie einnimmt, dessen  
Krankheit ist sogleich behoben und geheilt, ohne daß es (darüber)  
einen Zweifel mehr gibt.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie die auf dem großen Schneeberge

Hervorwachsenden höchst wunderbaren Heilkräuter

Jedwede Krankheit heilen,

Es gar keinen Zweifel weiter gibt, daß er Besserung erlangt,

Wenn einer da ist, der sie einnimmt,

So verhält es sich auch mit dem Sohne Buddhas.

(Durch) die Arznei (seiner) wunderbaren Erkenntnis, welche  
er hervorbringt,

Vermag er jedweden Menschen zu heilen

Von seinen alten Krankheiten, die aus den Lastern<sup>555</sup> entstanden.

Gleichmäßig erweist er ihnen seine Gunst.

Alle, die sie einnehmen,

(Deren Krankheit) bessert sich unbedingt, (darüber) gibt es  
keinen Zweifel.

### § 88

Buddha sprach zu Kāśyapa : Gerade wie die daseienden Men-  
schen ihre Zuflucht beim Monde der ersten Monddekate<sup>557</sup> suchen,<sup>558</sup>  
sie aber so beim Vollmonde ihre Zuflucht nicht suchen, so verehren,<sup>559</sup>  
Kāśyapa, meine Söhne, welche die Kraft des Glaubens besitzen, den  
Bodhisattva, sie verehren (aber) nicht den Tathāgata. Warum ist  
dem so ? Weil der Tathāgata aus dem Bodhisattva entsteht, wenn  
(indes) Śrāvaka und Pratyekabuddha vom Tathāgata her entstehen,  
sie nicht dem Bodhisattva gleichen.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

555) *kleśa*.

556) *samacittatā*.

557) 初月, skt.: *navacandra*.

558) 歸依 = *śaraṇa*; vgl. etwa Rosenberg, *Vocabulary*, S. 271 c 47; Nagao,  
*Sūtrālamkāra-Index* II, S. 182a.

559) 歸命 *namas*, vgl. Rosenberg, *Vocabulary*, S. 271 c 34.

Gerade wie diese Wesen  
Den Mond der ersten Monddekate verehren,<sup>559</sup>  
Sie aber so beim Vollmonde  
Ihre Zuflucht nicht suchen,<sup>558</sup>  
So suchen auch meine Söhne  
Ihre Zuflucht beim Bodhisattva.  
Sie wenden sich nicht dem von der Welt Geehrten zu,  
Weil (jener), ausgerüstet mit der Kraft der großen Erkenntnis,  
Den Körper des Tathāgata entstehen läßt,  
(Dies) nicht die Klasse der Śrāvaka (tut),  
(Deren) Weisheit winzig ist.  
Auf jenem (Bodhisattva) beruhend entsteht der Tathāgata.

## § 89

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie die Radikale der Schriftzeichen<sup>560</sup> jedwede Sinneserörterung (und) dergleichen Dinge gänzlich in sich zu beschließen<sup>561</sup> vermögen, so vermag, Kāśyapa, der Bodhisattva, (sobald er nur) erst den Gedanken (an die Erleuchtung) aufkommen ließ, gänzlich verbindend zusammenzufassen alle Wundertaten Buddhas, jedwede, (zum) Grunde der allerhöchsten Erkenntnis.<sup>562</sup>

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Es ist gerade wie mit den Radikalen der Schriftzeichen.  
Unter den Menschen und oben bei den Göttern  
Beruhen Sinneserörterung und Redegewandtheit<sup>563</sup>

560) skt.: *mātrikā*.

561) 包含, oder: "zu enthalten".

562) Ob ich dem chinesischen Texte gerecht werde, dessen bin ich mir gar nicht sicher. Zunächst unterstelle ich, daß 化行 skt. *vikurvita* entspreche. Das erscheint mir als möglich, wenn ich den Ausdruck in dieser Entsprechung auch nicht nachweisen kann. Er ist in anderer Bedeutung aus der Wendung 化行二教=化教與行教 bekannt. Vgl. 佛學大辭典, S. 735 a. Es ist dabei noch eine andere Frage, wie in der chinesischen Übersetzung *vikurvita*=化行 begrifflich aufgefaßt wurde ("Ausführung von Bekehrung[en]"), im genannten viergliedrigen Ausdrucke bedeutet 化行 "Bekehrung" und "Disziplinierung", "Befolgung der Gebote". 智因 ist zwar wörtlich übersetzt aber doch unbefriedigend. Mir ist die ganze Aussage nicht eben klar.

563) *pratibhāṇa*.

Allesamt auf dieser Grundlage.<sup>564</sup>  
So verhält es sich auch mit dem Bodhisattva.  
Hat er (nur) erst den Gedanken an die Bodhi aufkommen lassen,  
Vollendet er die Erkenntnis der Stufe Buddhas<sup>565</sup>  
Und die Ausführung aller (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen) geeigneten Mittel.<sup>566</sup>

## § 90

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie es unter den Menschen der Welt noch keinen gab, der den hellen Mond aufgegeben und die Sternbilder verehrt<sup>567</sup> hätte, so gibt es, Kāśyapa, auch keinen, der meine Sittengebote annähme, (und der dann) den Bodhisattva aufgab und den Śrāvaka verehrte.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Gerade wie es unter den Menschen der Welt  
Diese Sache noch niemals gab,  
Daß einer den Mond aufgegeben  
Und bei den Sternen seine Zuflucht hätte suchen<sup>568</sup> wollen,  
So (ist es auch) mit meinen Schülern.  
(Bezüglich) ihrer (obwaltet) auch wiederum der Sinn ebenso.  
Was das angeht, daß einer meine Sittengebote annähme,  
(Und er) seine Zuflucht nicht beim Bodhisattva suchte,  
Sondern sich dem Śrāvaka zuzuwenden wünschte,  
(So) ist diese Sache sehr wunderbar.<sup>569</sup>

## § 91

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie eine falsche Vaiḍūrya-Perle in der Welt der Götter und Menschen<sup>570</sup> ganz und gar ohne

564) 建立 = *niveśana*, *pratiṣṭhāpana*, *pratiṣṭhita*, *prasthā*, *prasthāpayati*, *yojana*, *ropita*, *vyavasthāna*, *vyavasthāpana*, *vyavasthāpita*, *samādāpana*; Nagao, *Sūtrālamkāra*-Index II, S. 193 a.

565) *buddhabhūmijñāna*.

566) *upāya*.

567) Vgl. § 88, Anm. 559.

568) Vgl. § 88, Anm. 558.

569) 希有 übersetzt *adbhuta*. Wörtlich wiedergegeben besagte die Verszeile: "Diese Sache ist sehr selten vorhanden".

570) 天人世間, skt.: *sadewako loko*. Vgl. § 86, Anm. 552.

Nutzen ist, wenn eine echte Vaiḍūrya-Perle, eine (echtes) Maṇi-Juwel in ihrer Welt (ist), sie großen Nutzen (davon) haben, so (ist es auch,) Kāśyapa, wenn der Śrāvaka teilhaft<sup>571</sup> ist der Sittengebote,<sup>572</sup> der Disziplin,<sup>573</sup> teilhaft jedwedem Dhutawandels,<sup>574</sup> der Verfahrensweise des Samādhi.<sup>575</sup> Er vermag ganz und gar nicht zu erlangen, auf dem Platze der Bodhi<sup>576</sup> niederzusetzen und die anuttarā samyaksambodhi zu vollenden.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Es ist gerade wie (mit einem) falschen Vaiḍūrya.  
Wird seine äußere Erscheinung (auch) auf Hochglanz gebracht,<sup>577</sup>  
Ist er hergerichtet doch ohne Nutzen  
In der Welt der Götter und Menschen.<sup>578</sup>  
Wenn das ein echtes Vaiḍūrya-,  
Und das ein (echtes) Maṇi-Juwel (ist),  
Ist das (Eigen)wesen (ihrer) Substanz<sup>579</sup> davon verschieden.  
Hergerichtet liefern (sie) großen Nutzen.  
So (verhält es sich auch mit) dem Śrāvaka.  
Obschon er des Dhutawandels teilhaft ist,  
(Dessen,) die Sittengebote zu halten, sehr unterrichtet (in der  
Lehre) zu sein,<sup>580</sup>  
Jedwedem Samādhi,  
Vermag er (doch) die vier Māra nicht zu unterwerfen,  
Niederzusetzen auf dem Sitze der Bodhi,  
Und zu erlangen, sich zum Sugata zu vollenden,  
Weil er nicht dem Bodhisattva gleicht.

571) 具足, skt.: *samanvāgata*.

572) skt.: *śīla*.

573) skt.: *śikṣā*.

574) *dhutacaryā*, skt.: *dhutaḡaṇa*.

575) Wortmäßig entspräche dem chinesischen Ausdrucke am genauesten *samādhi-dvāra*.

576) *bodhimāṇḡa*.

577) Wörtlich: "gereinigt". skt.: *kācamaṇiṣya śuddhaye*. "Äußere Erscheinung" = 體.

578) 於天人世間, skt.: *loka . . . sadevakah*.

579) Wörtlich: "Körper". skt.: *jāti*.

580) *bahuśruta*, *bāhuśrutya*.

## § 92

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie ein echtes Vaiḍūrya-, ein (echtes) Maṇi-Juwel, dann wenn man sie herrichtet<sup>581</sup> und verwendet, hunderttausend Kārṣāpaṇa wert sind, so (sind) dann, Kāśyapa, wenn alle Vorzüge,<sup>582</sup> welche der Bodhisattva pflanzt,<sup>583</sup> ausgebildet<sup>581</sup> sind und ausgeübt werden, viele die Śrāvaka und Pratyekabuddha. (Ihre) Zahl (ist die) der hunderttausend Kārṣāpaṇa.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Es (ist) gerade wie mit einem echten Vaiḍūrya-  
Und dem (echten) Maṇi-Juwel.  
Hat man die Herrichtung ausgeführt, sind sie dann, wenn man  
sie verwendet,  
Wert an Zahl hunderttausend  
Kārṣāpaṇa.  
So verhält es sich auch mit dem Sohne Buddhas.  
Ist der eigene Wandel<sup>584</sup> (in) allen Vorzügen,<sup>582</sup> die er pflanzt,<sup>583</sup>  
Ausbildet<sup>581</sup> und wird gebraucht, allen Lebenden zu nützen,  
(Sind) viele die Śrāvaka-Leute  
Und die Pratyekabuddha.  
Deren Zahl ist auch so  
(Wie die der) Kārṣāpaṇa.

## § 93

Zu der Zeit sprach der von der Welt Geehrte des weiteren: Ehrwürdiger<sup>585</sup> Großer Kāśyapa: Dann wenn in allen Ländern Kometen erscheinen, schläft (da) Kopfschwarz<sup>586</sup> auf dem Rücken liegend und bewirkt den Ländern Nöte. Kampf bricht aus und sie erlangen Ungemach.

581) 作事 verstehe ich als Entsprechung für *parikarma kar*. Vielleicht ist 爲事 in § 91 im gleichen Sinne zu verstehen. Vers 8 steht 事.

582) *ḡaṇa*.

583) 植. Vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 260 a 19.

584) 本行.

585) skt.: *āyusmant*.

586) 頭黑. skt.: *uṣṭradhūmaka kṛṣṇaśira uttānaśāyī bhavati*.

Kāśyapa, was die Länder angeht, wenn da ein Bodhisattva ist, dann erreichen all die Nöte schnell ihre Austilgung, und es gibt kein Ungemach wieder. Deshalb, Kāśyapa, sammelt die Betätigung des Bodhisattva<sup>587</sup> weit und breit jedwede Wurzel des Heilsamen<sup>588</sup> auf. (Es geschieht) aus dem Grunde, allen Lebenden zu nützen.

Und die Arznei der Erkenntnis, welche der Bodhisattva besitzt, läßt er durch die vier Weltgegenden ausströmen. Er heilt aller Lebenden, jedwedes, Krankheit der Laster<sup>589</sup> usw. (Die Heilung) ist wahrhaftig und nicht falsch.<sup>590</sup>

### § 94

(Darauf) sprach Kāśyapa: Mit welcher Art Arznei heilt man welche Art Krankheiten?

(Buddha antwortete:) Kāśyapa, welche Krankheiten an Begierden, Haß und Torheit<sup>591</sup> alle Lebenden (immer) besitzen, sie entstehen alle aus einem Grunde. Betrachtet man mit einem Mitleide (, das) ohne Grund ist, jenes jedwedes Tun der Begierde, des Hasses usw., (dann) gibt es (das) nicht, (daß derer) Form<sup>592</sup> eine tragende Basis hat?<sup>592</sup> Im Grunde<sup>593</sup> selbst ohne Entstehen<sup>594</sup> haben sie auch jetzt keine Form.<sup>592</sup> Die Welt sinnlichen Verlangens, die Welt der

587) 菩薩之行, *bodhisattvacaryā*.

588) *kuśalamūla*.

589) *kleśa*.

590) Ich beziehe die Aussage deshalb auf die Heilung, weil im skt. Texte steht: *sarvasatvānāṃ bhūtacikitsā kartavyāḥ bhūtacikitsāyā cca satvā cikitsitavyāḥ*. Ohnedem übersetzte man den chinesischen Wortlaut: "Das ist wahr und nicht leer(es Gerede)".

591) *lobha, dveṣa, moha*.

592) 以無緣慈觀彼一切惑業相有理無. Das ist im einzelnen ein schwieriger Satz. Im Sanskrittexte steht davon — und dies in ganz anderem Zusammenhange — nur *maitrī*=慈="Mitleid". 惑業 ist bei Nagao, *Sūtrālaṃkāra-Index II*, S. 369 b, belegt als *kleśakarman* in der Wendung 惑業生=*kleśakarmajanman*. Ich folge dem *佛學大辭典*, S. 2057 a. Für mein Wort "Form"="Erscheinungsform" steht im Chinesischen 相, das gewöhnlich *lakṣaṇa*, *nimitta* entspricht. Schwierig ist mir, den Begriffsinhalt von 理 zu bestimmen. Es bezeichnet wohl das immaterielle Prinzip, das mit dem Stofflichen zusammen die Wesen ausmacht, wenigstens nach landläufiger, nicht buddhistischer, Auffassung.

593) 本.

594) 生, am ehesten *jāti*.

Gestalt und die Welt ohne Gestalt<sup>595</sup> sind auch ebenso in Stille erloschen.<sup>596</sup>

Und (man) vernichte jedwede Verkehrtheit.<sup>597</sup> Welcher Art Verkehrtheiten? (Das sind) nun die vier Verkehrtheiten:

1. Deshalb, weil die Wesen bei dem Nichtewigen doch auf das Ewige zukommen, bewirken (sie) die Vorstellung,<sup>598</sup> daß jedwedes, alles nicht ewig ist.<sup>599</sup>
2. Kommen (sie) an der Stätte ihres Leides doch darauf zu, (daß das) Glück sei, bewirken (sie) die Vorstellung, daß jedwedes, alles ihr Leid ist.
3. Kommen (sie beim) Ichlos(en)<sup>600</sup> auf das Ich zu, (ist das der) Grund, die Vorstellung zu bewirken, (daß) jedwede Gegebenheit,<sup>601</sup> alle ohne Ich sind.
4. Kommen (sie beim) Nichtrein(en) auf das Reine<sup>602</sup> zu, (ist das der) Grund, die Vorstellung zu bewirken, (daß) jedwedes, alles unrein ist.

Nur dies Nirvāṇa ist der vier Vorzüge teilhaft.<sup>603</sup>

### § 95

Des weiteren wiederum: Die vier(fache) Gegenwart der Besonnenheit<sup>604</sup> einzusetzen<sup>605</sup> bewirkt:

- (1) daß die Wesen den Körper betrachten (als etwas, das) nichts hat, worin (er) besteht,<sup>606</sup> (sie die) Ansicht vom Ich<sup>607</sup> zu

595) *kāmadhātu, rūpadhātu, arūpadhātu*.

596) 寂滅 ist ein Ausdruck für *nirvāṇa*.

597) *viparyāsa*.

598) *saṃjñā*.

599) Die Nrn. 1 bis 4 stehen so auch im *Taiṣhō-Tripiṭaka*, Band 12, S. 211 a 7.

600) Oder *anātman, ātman*, skt.: *anātmīya* und *ātmīya*. Vgl. § 100.

601) *dharma*.

602) skt.: *aśubha* und *śubha*.

603) Das ist eine harte Nuß zu knacken.

604) skt.: *catvāri smṛtyupasthānāni*.

605) 施設. Das bedeutet nach dem *佛學大辭典*, Schanghaier, Ausgabe, S. 1682: 安立, 建立, 發起. Vgl. auch § 50.

606) Begriff: *ākīṃcanya*.

607) skt.: *ātmyaḍṛṣṭi*.

- zerstören vermögen ;
- (2) daß (sie das) Gefühl (so) betrachten, (daß es) kein Gefühl gibt, das (man als reales Objekt) erlangt, (sie die) Ansicht vom Ich zerstören ;
- (3) daß (sie den) Gedanken (so) betrachten, (daß es) keinen Gedanken gibt, (der als reales Objekt) erlangt werden kann, weil (sie) auch (das) Erfassen der Ansicht vom Ich<sup>608</sup> aufgeben.
- (4) daß (sie die) Gegebenheit(en)<sup>609</sup> (so) betrachten, (daß es) keine Gegebenheit gibt, (die als reales Objekt) erlangt werden kann, weil (sie) zerstören, (daß das) Ich der Gegebenheiten (als reales Objekt) erlangt wird.

Durch das vier(fache) rechte Aufgeben<sup>610</sup> ist in Sachen des Vollführens<sup>611</sup> und Aufgebens, das Vollführen : das eifrige Vollführen des Heilsamen ;<sup>612</sup> das Aufgeben : das eifrige Aufgeben des Schlechten.

Durch die vier übermenschlichen Vermögen<sup>613</sup> vollenden (sie) die Kraft übernatürlicher Einsicht.<sup>614</sup>

Durch die fünf Vermögen<sup>615</sup> und die fünf Kräfte<sup>616</sup> heilen (sie) die Krankheiten des Unglaubens,<sup>617</sup> der Trägheit,<sup>618</sup> (der) die Besonnenheit zu verlieren,<sup>619</sup> der Zerstretheit<sup>620</sup> und andere.

608) etwa : *ātmadr̥ṣṭigrahaṇa*.

609) *dharma*. Die Nrn. 2-4 sind schwierig zu verstehen. Ob ich den Text richtig deute, ist formal nicht zu entscheiden. Formal könnte man Nr. 2 auch so verstehen : "daß es nichts gibt, was das Gefühl erlangt". Das kommt mir nach Nr. 1 indes als unwahrscheinlich vor. Der Schlußsatz ließe sich formal auch so deuten : "weil sie vernichten, daß durch die Gegebenheiten das Ich erlangt, erfaßt wird".

610) skt. : *catvāri samyakprahāṇāni*. 斷 = *prahāṇa* entspricht in seiner Grundbedeutung *chid*, "abschneiden".

611) *prahāṇa* ist in doppeltem Sinne gefaßt als *pradhāna* und *prahāṇa* 修 und 斷. Jenes übersetzte ich an früheren Stellen : "einer Sache pflegen".

612) 善 = *kuśala*.

613) skt. : *catvāro dr̥ddhipādāḥ* (so!).

614) 通力, vgl. 佛學大辭典, Schanghaier Ausgabe, S. 1947 c; Nagao, Sūtrālaṅkāra-Index II, S. 233 a : *prabhāva, vibhutva*. Mochizuki, Bukkyō-daijiten<sup>1</sup>, S. 1261 c. Hier entspricht *abhiññā*.

615) skt. : *pañcendriyāṇi*.

616) skt. : *pañca balāni*.

617) skt. : *āsrāddhya*.

618) skt. : *kausidya*.

619) skt. : *muṣitasmr̥ti*.

620) skt. : *cittavikṣepaasamprajanyatāduṣprajñatā*.

Durch die sieben (für die) Erleuchtung (wesentlichen) Glieder<sup>621</sup> heilen (sie) jedwede Krankheit der Torheit.<sup>622</sup>

Durch den acht(gliedrigen) edlen Weg<sup>623</sup> heilen (sie) jedwede Nichterkenntnis,<sup>624</sup> die acht falschen (Wege)<sup>625</sup> und andere Vergehen.

Werden diese, Kāśyapa, benannt, (so) ist ihr Name : die Lehre<sup>626</sup> von der wahrhaftigen Heilung.<sup>627</sup>

## § 96

Kāśyapa, betrachtet man diesen Bodhisattva, (so) ist er innerhalb Jambudvīpas der allererste unter den Menschen, welche Krankheiten heilen. Alle Lebenden der Dreitausendgroßtausendwelt, Kāśyapa, soviele es ihrer gibt,<sup>628</sup> sehen, um ihr eigenes Leben zu schützen, auf den Bodhisattva, gleichwie man auf den König unter den Ärzten sieht.

(Darauf) sprach Kāśyapa : Die so in falschen Ansichten feststehen, mit welchen Arzneien heilt (er die)? (Er) wünscht (doch) nur, (die Lehre) auszulegen, (um) ihnen (zu) bewirken, (daß sie sie) völlig erkennen.

(Sprach Buddha :) Kāśyapa, errettet und heilt der Bodhisattva alle Lebenden, (dann) bedient er sich nicht der weltlichen Arzneien. Mit der überweltlichen Arznei jedweder Wurzel des Heilsamen, der Erkenntnis, welche ohne die Einfüße<sup>629</sup> ist, begibt er sich<sup>630</sup> in die vier Weltgegenden und heilt all die Lebenden, jedweden, von der Krankheit falscher Vorstellungen. (Die Heilung) ist wahrhaftig und nicht falsch.<sup>631</sup>

621) skt. : *sapta bodhyaṅgāni*.

622) *moha*.

623) skt. : *āryāṣṭāṅgo mārga*.

624) 無知, *ajñāna*, skt. : *dausprajña*.

625) Sie sind aufgezählt im 佛學大辭典, Schanghaier Ausgabe, S. 130 a.

626) *dharma*.

627) skt. : *bhūtacikitsā*.

628) Den Satz so zu konstruieren, bestimmt mich der Sanskrittext : *yāvantaḥ trisāhasramahāsāhasrāyāṃ lokadhātau satvāḥ*.

629) *anāsrava*.

630) 傳流, skt. : *gatvā*.

631) Vgl. § 93, Anm. 590.

## § 97

(Darauf) sprach Kāśyapa : Was ist namentlich die überweltliche Erkenntnis ? (Darauf antwortete Buddha :) Die Erkenntnis (vom) Entstehen aus dem Samen von Grund und Ursache ist von allen Unterscheidungen<sup>632</sup> abgesondert, ist ohne Ich,<sup>633</sup> ohne (Seelen)männchen,<sup>634</sup> ohne Wesen,<sup>635</sup> ohne Lebensprinzip.<sup>636</sup> So erkennt (man) die Gegebenheiten<sup>637</sup> in (ihrer) Leerheit (als) an nichts haftend.<sup>638</sup>

Kāśyapa, strebt ihr auf rechte Weise ! Erschreckt euch in (euerem) Herzen<sup>639</sup> nicht und fürchtet euch nicht ! Laßt den Gedanken (an die) Energie<sup>640</sup> aufkommen !<sup>641</sup> Der so Strebende bringt so den Gedanken zum Stillstande.<sup>642</sup>

(Darauf fragte Kāśyapa :) Wie bringt (er) den Gedanken zum Stillstande, wie bringt (er) den Gedanken nicht zum Stillstande ?

632) Der Satz 彼智從因緣種生離諸分別 ist schwierig. Sieht man ihn allein vom Chinesischen aus an, wird man ihn so zu verdeutschen geneigt sein : "Die Erkenntnis entsteht aus dem Samen von Grund und Ursache. (Sie) ist von allen Unterscheidungen abgesondert" usw., oder vielleicht auch : "Die Erkenntnis, aus dem Samen von Grund und Ursache entstanden, ist von allen Unterscheidungen abgesondert" usw. Zumindest im ersten Falle müßte der Übersetzer *hetupratyaya-jñānaḥ* arg mißverstanden haben. Besagt dies doch, die überweltliche Erkenntnis besteht darin, daß Grund und Ursache erkannt werden, d.h. es wird erkannt, daß alle sinnlich erfaßbaren Objekte, wie sie sich der unmittelbaren Erfahrung des Durchschnittsmenschen darbieten, abhängig und damit vergänglich sind, im letzten Sinne also unwirklich. Da nun auch im Chinesischen nach dem einleitenden Satze von der überweltlichen Erkenntnis gesprochen wird, fasse ich den chinesischen Satz so auf : Die Erkenntnis : Entstehen aus dem Samen von Grund und Ursache, ist von allen Unterscheidungen abgesondert. Ob dies den Nagel auf den Kopf treffe, ist noch eine andere Frage. 分別 scheint mir am ehesten dem Begriffe *vikalpa* zu entsprechen.

633) skt.: *nairātmya*.

634) skt.: *niṣpoṣa=niṣpuruṣa*.

635) 無衆生=skt.: *niḥsatva*.

636) skt.: *nirjīva*.

637) 智法.

638) Dahinter steckt gewiß *śūnyatānupalambheṣu dharmeṣu* des Sanskrittextes. 無著 entspricht etwa *nirāsaṅga*; Nagao, Sūtrālaṅkāra-Index, II, S. 232 a/b. Vielleicht gibt der Ausdruck hier *anupalambha* wieder.

639) *citta*.

640) *vīrya*.

641) *cittam utpāday*.

642) 住, "anhalten", "aufhören".

Es gibt vergangene, zukünftige, gegenwärtige (Gedanken).<sup>643</sup> Welchen soll (er) aber zum Stillstande bringen ?

(Buddha antwortete folgendermaßen :) Die, Kāśyapa, vergangen sind, die sind zugrunde gegangen, die zukünftigen sind noch nicht herbeigekommen, die gegenwärtigen sind ohne Bestand.<sup>644</sup>

## § 98

Ferner, Kāśyapa, ist diese Gegebenheit<sup>645</sup> Gedanke weder im Inneren, noch ist sie außerhalb (eines) noch auch dazwischen.

Ferner, Kāśyapa, enträt diese Gegebenheit Gedanke aller Merkmale der Gestalt, sie ist ohne Standort,<sup>646</sup> ohne Haften<sup>647</sup> und unsichtbar.<sup>648</sup>

Kāśyapa, in der Vergangenheit sah (den Gedanken) kein einziger Buddha, in der Zukunft wird (ihn) kein einziger Buddha sehen, in der Gegenwart sieht (ihn) kein einziger Buddha.

(Darauf) sprach Kāśyapa : Wenn es sich so verhält, daß in der Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart kein einziger Buddha (ihn) sah, (sehen wird und sieht,) wie hat (dann) der Gedanke verschiedene Erscheinungsformen ?<sup>649</sup>

(Darauf antwortete Buddha :) Kāśyapa, der Gedanke ist ohne Wirklichkeit,<sup>650</sup> er entsteht aus falscher Vorstellung.<sup>651</sup>

Er gleicht einem Blendwerke.<sup>652</sup> Auf verschiedene Weise erlangt

643) *citta* ist nach dem Sanskrittexte ergänzt.

644) Diese Übersetzung des Sanskrittextes ist keinesfalls gelungen.

645) Im Sanskrittexte steht nur *cittam*.

646) skt.: *arūpin* und wohl *apratīṣṭhita*.

647) Begrifflich mag *asaṅga* entsprechen; vgl. Nagao, Sūtrālaṅkāra-Index II, S. 258 b, Z. 1 von unten.

648) skt.: am ehesten *anidarśana*.

649) 行相 kann *ākāratva* wiedergeben; Nagao, Sūtrālaṅkāra-Index II, S. 184 b. Da indes im Sanskrittexte steht: *kidrśas tasya pracāro draṣṭavyam*, kann 行 auch *pracāra* entsprechen. Dann wäre etwa zu verdeutschen: "Wie hat (dann) der Gedanke verschiedene Formen der Betätigung?"

650) 無實 könnte *abhūta* entsprechen, muß es aber nicht. Das 2. chinesische Worte gibt auch *tattva, dravya, tathya, dravyatva* wieder.

651) *saṃjñā*.

652) *māyā*.



er seine Entstehung und gestaltet nichtige<sup>653</sup> Ansichten.

(Darauf) sprach Kāśyapa: Nichtig, nicht wirklich, womit läßt sich das vergleichen?

Sprach Buddha: Kāśyapa, der Gedanke gleicht einer auf dem Wasser treibenden (Luft)blase, entstanden ist er vernichtet, er besteht nicht.

Der Gedanke gleicht dem Gange des Windes, er ist nicht faßbar.<sup>654</sup>

Der Gedanke gleicht dem Lichte einer Lampe, er entspricht<sup>655</sup> Grund und Ursache.

### § 99

Der Gedanke gleicht dem leeren Raume,<sup>656</sup> er bekommt zufällige Flecken.<sup>657</sup>

Der Gedanke gleicht dem zuckenden Blitze, er besteht nicht ein Kṣaṇa.

Der Gedanke gleicht dem Affen, er hält sich an<sup>658</sup> die Sinnesbereiche.<sup>659</sup>

Der Gedanke gleicht einem Meistermaler, er stellt verschiedenartige Bilder her.

Der Gedanke steht bei keinem Nachsinnen<sup>660</sup> fest, er erzeugt jedwedens Laster.<sup>661</sup>

Der Gedanke geht<sup>662</sup> seinem Wesen nach allein,<sup>663</sup> weil er sich

653) 虛妄, oder auch "zufällige", vgl. § 99, Anm. 657, vielleicht auch "falsche".

654) 不可收, skt.: *agrāhya*.

655) 和合.

656) skt.: *ākāśa*.

657) skt.: *āgamtuker upakleśe samkliśyate*. Vgl. § 98, Anm. 653.

658) skt.: *viśayābhilāṣi vicitrakarmasamsthānatayā*. 攀緣=*ālambana*; Suzuki, *Laṅkāvatāra-Index*, S. 419 a. Vgl. § 125, Anm. 817.

659) skt.: *viśaya*.

660) Oder auch: "bei keinerlei Besonnenheit": 念念.

661) *kleśa*.

662) skt.: *ekacara*. Oder auch: "handelt".

663) 行體一. Das Wort, welches ich mit "Wesen" verdeutschte, heißt im Chinesischen zunächst "Körper".

keines zweiten Gedankens bedient.<sup>664</sup>

Der Gedanke gleicht dem König, weil er selbtherrlich den Grund für alle Dinge<sup>665</sup> abgibt.

Der Gedanke gleicht dem bösen Freunde, weil er jedwedens Leid aufkommen läßt.

### § 100

Der Gedanke gleicht dem großen Meere, weil er jedwede Wurzel des Heilsamen fortschwemmt und untersinken läßt.

Der Gedanke gleicht dem Menschen, welcher Fische angelt,<sup>666</sup> weil er im Leide die Vorstellung des Glückes erzeugt.

Der Gedanke gleicht dem Traume, weil er fälschlich mit dem Ich<sup>667</sup> rechnet.

Der Gedanke gleicht der blauen Fliege,<sup>668</sup> weil er beim Unreinen die Vorstellung des Reinen erzeugt.

Der Gedanke gleicht einem Dämon, weil er allerhand nicht gute Dinge tut.

Der Gedanke gleicht einem Yakṣa, weil er nach den Sinnesbereichen<sup>669</sup> giert und des Menschen Lebenskraft (aus)trinkt.

Der Gedanke gleicht einem Feinde, weil er beständig nach Fehlern<sup>670</sup> sucht.

### § 101

Der Gedanke verharret nicht ruhig, weil er bald oben, bald unten ist,<sup>671</sup> sich nähert (oder) abwendet, nicht gefestigt ist.

664) skt.: *advitīyacittābhisandhānatayā*.

665) skt.: *dharmā*.

666) skt.: *matsyabaḍḍīśasadṛśa*.

667) skt.: *anātmīye ātmīyasamjñāyā*. Vgl. § 94, Nr. 3.

668) skt.: *nīlamakṣikā*.

669) skt.: *sadāvatāragaveṣaṇatayā*. Für 境界 unterstelle ich nach § 99 *viśaya* als Entsprechung.

670) 過失 gibt *aparādha*, *avadya*, *ādīnava*, *duṣṭatā*, *doṣa* wieder. Nagao, *Sūtrālaṅkāra-Index* II, S. 178.

671) skt.: *unnatāvanata*.

Der Gedanke gleicht einem wilden Räuber, weil er jedweden heilsamen<sup>672</sup> Reichtum an Verdiensten<sup>673</sup> zerstört.

Der Gedanke gleicht dem Auge der Motte,<sup>674</sup> weil (er) beständig nach der Farbe der Flamme der Lampe giert.

Der Gedanke haftet am Laute,<sup>675</sup> weil er gleichsam nach dem Laute einer Kriegstrommel giert.

Der Gedanke gleicht einem Eber, einem Hunde,<sup>676</sup> weil er im Unreinen nach der Feinheit des Duftes giert.

Der Gedanke gleicht einer gemeinen Sklavin, weil (er) danach giert, übriggebliebene Leckereien<sup>677</sup> zu verzehren.

Der Gedanke vermag nach Tastbarem<sup>678</sup> zu gieren, weil er einer Fliege gleich am Hammelfettopfe hängt.

## § 102

Kāśyapa, der Gedanke kann nicht gesucht werden, sucht man (ihn), vermag man (ihn) nicht zu erlangen. Der vergangene ist nicht (mehr) da, der zukünftige ist auch nicht da, der gegenwärtige wird nicht erlangt.

Wenn der vergangene, der zukünftige und der gegenwärtige nicht zu erlangen sind, (dann ist das deshalb der Fall,) weil sie von den drei Zeiten abgetrennt sind.<sup>679</sup>

Dementsprechend, weil sie von den drei Zeiten abgetrennt sind, bestehen<sup>680</sup> sie infolgedessen nicht.

Wenn sie nicht bestehen,<sup>680</sup> wurden sie infolgedessen nicht

672) 善 fasse ich als *kuśala*.

673) *guṇa*.

674) skt.: *pagataṃganetra*.

675) skt.: *śabdārāma*.

676) 猪犬. Im Sanskrit steht nur *varāha*.

677) skt.: *rasabhojyacetiśadrśam*.

678) skt.: *sparśārāma*.

679) skt.: *ta(t) tr(y)adhvasamatikrāntam*. 世 bedeutet eigentlich die Lebenszeit einer Generation. "Abgetrennt" = 斷 = *chid*.

680) skt.: *tan naivāsti neva nāsti*. Vielleicht auch: "haben sie keine Existenz".

geboren.<sup>681</sup>

Wenn sie nicht geboren wurden, haben sie infolgedessen kein (Eigen)wesen.<sup>682</sup>

Wenn sie kein (Eigen)wesen haben, sind sie ohne Geburt und ohne Vernichtung.<sup>683</sup>

Wenn sie ohne Geburt und ohne Vernichtung sind, sind sie auch ohne Gehen und Kommen.<sup>684</sup>

Wenn sie ohne Gehen und Kommen sind, sind sie aber ohne (etwas) Beherrschendes.<sup>685</sup>

Wenn sie ohne (etwas) Beherrschendes sind, sind sie ohne Falsches und ohne Wahres.

Das ist dann das (Eigen)wesen der Edlen.<sup>686</sup>

## § 103

Kāśyapa, was das (Eigen)wesen<sup>687</sup> der Edlen angeht, (so) gibt es da weder die Sittengebote<sup>688</sup> annehmen noch ohne die Sittengebote zu sein. Es gibt da keinen lautereren Wandel, gibt da keinen schmutzigen Wandel. Es gibt da keine Handlung aus einem Grunde, gibt da kein Erreichen einer Frucht.<sup>689</sup> Auch gibt es da

681) skt.: *tad ajātam*, d.h. "sie entstanden nicht". Vgl. Anm. 683.

682) skt.: *tasya nāsti svabhāvaḥ*.

683) skt.: *utpāda and nirodha*. Der Sinn ist: "sie entstehen, entwickeln sich nicht und gehen nicht unter".

684) skt. entspricht wohl *na gatir nāgatir*.

685) 無主宰. Das kommt darauf hinaus, daß sie ohne Ich (*ātman*) sind. Vgl. 佛學大辭典, Schanghaier Ausgabe, S. 869 b. Der Text weicht hier vom skt. Wortlaute ab.

686) 聖性 fällt neben *āryānām gotra* auf. Lies 姓 statt 性? Doch entspricht dies Wort auch sonst *gotra*. Nagao, *Sūtrālaṃkāra-Index II*, S. 211 a. So wäre es vielleicht besser, statt "Eigenwesen", "Geschlecht" zu wählen.

687) skt.: *āryānām gotra*. Vgl. § 102, Anm. 686.

688) *śila*; skt.: *śikṣā*.

689) Frucht = *phala* = Folge der aus einem Grunde fließenden Handlung, Vergeltung. Der Sinngehalt der Aussage ist sicher deckend wiedergegeben. Wie die Stelle wortmäßig aufzufassen sei, ist damit noch nicht geklärt. 因行 und 果行 entsprechen wortmäßig *hetucaryā* und *phalacaryā*. 行 gibt aber auch *pratipatti* wieder. In diesem Sinne fasse ich es im zweiten Ausdrucke. Vgl. etwa Rosenberg, *Vocabulary*, S. 419 a 8/9.

nicht Gedanken (und) Gegebenheiten des Geistes.<sup>690</sup> Wenn es da keine Gedanken (und) Gegebenheiten des Geistes gibt, gibt es für sie<sup>691</sup> auch kein Tun (und keine) Vergeltung des Tuns.<sup>692</sup> Wenn es da kein Tun (und keine) Vergeltung (des Tuns) gibt, gibt es da auch kein Leid (und kein) Glück.<sup>693</sup>

Wenn es da kein Leid (und kein) Glück gibt, ist das das (Eigen)wesen der Edlen.<sup>694</sup> Was das (Eigen)wesen der Edlen angeht, (so) gibt es da unter ihnen nicht hoch, niedrig und mittel. Taten, Worte und Geist<sup>695</sup> können nicht festgestellt werden.<sup>696</sup> Aus welchem Grunde (gilt das)? (Das gilt deshalb,) weil das (Eigen)wesen durchgängig leer, gleichmäßig, unterschiedslos<sup>697</sup> ist.

Angefangen von der Stelle nach (den Worten :) weil es unterschiedslos ist, fehlt ein Blatt Sanskrittext.

#### § 104–107

fehlen im Sungtexte.

### 4. Kapitel

#### § 108

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie wenn ein Mann da ist, der sich gut darauf versteht, Pferde abzurichten, dieser Mann, ist sein Pferd von Natur (auch) böse und schwer gefügig zu

690) Im Sanskrittexte entspricht: *na cittam na cetasikā dharmāḥ*.

691) 彼 bezieht sich sicher auf die Edlen.

692) skt.: *na karmo na vipākaḥ*.

693) skt.: *tatra na sukhaṃ na duḥkhaṃ*.

694) skt.: *tad āryāṇām gotraṃ*.

695) skt.: *tatra na karmo na karmābhisaṃskāro nāpi tatra gotre kāyena karma kṛyate na vācā na manasā*.

696) 住著. Ich setze 住 mit *vyavasthāpana* gleich. Vgl. Nagao, *Sūtrālamkāra-Index II*, S. 206 a, wo das Wort unter anderem auch als Übersetzung von *avasthāpana* belegt ist. skt.: *vyavasthāna*. 等 in 身口意等 verstehe ich als Pluralpartikel. Das Wort kann an sich auch *-ādi* entsprechen.

697) skt.: *samaṃ tad gotraṃ akāśasamatayā/nirviśeṣaṃ tad gotraṃ sarvadharmai-karasatayā*.

machen,<sup>698</sup> es (doch so) zähmt und abrichtet, (daß es) von selbst gut ist, so vermag (auch), Kāśyapa, der Yogācārin-Bhikṣu die Verbote<sup>699</sup> und die Mönchsdisziplin<sup>700</sup> zu wahren. Stürmt (auch) die Erkenntnis (seiner) Gedanken hochmütig dahin,<sup>701</sup> ist (sie auch) schwer gefügig zu machen, wird (sie) von diesem Bhikṣu (doch) unter Kontrolle gebracht, botmäßig gemacht und gelenkt, (so daß er) den Zorn usw, abtut, und (er) auf keine Weise (mehr) aus der Fassung kommt.<sup>702</sup>

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Gerade wie wenn ein Pferd böser Natur  
Dem Manne begegnet, der es zähmt und abrichtet,  
(So daß es) auf jede Weise gefügig gemacht wird  
Und nach nicht langer Zeit durch die Zählung gut ist,  
(So) hält der Yogācārin-Bhikṣu  
Gut die Verbote und die Mönchsdisziplin,  
(Der) Erkenntnis (und) Gedanken<sup>703</sup> unter Kontrolle bringt,  
(Und dadurch) bewirkt, (daß sie) in völliger Ruhe feststehen.<sup>704</sup>

#### § 109

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie wenn da ein Mensch ist, der an einer Geschwulstkrankheit<sup>705</sup> in seiner Kehle leidet, und

698) Der chinesische Ausdruck 制伏 bedeutet eigentlich "unterwerfen".

699) Ob ich 禁律 richtig fasse, mag offen stehen. Ich weiß nicht anzugeben, welchem Begriffe das erste Worte entspricht: *saṃvara*? oder *śīla*?

700) *vināya*.

701) 心識意馳. Im Sanskrittexte steht statt dessen: *cittasya vikāraṃ paśyati*. Ob ich 心識 richtig als *cittavijñāna* auffasse, ist unsicher. Vgl. zum Ausdrucke 佛學大辭典, Schanghaier Ausgabe, S. 711 a. Damit kann ich hier, neben dem entsprechenden Sanskrittexte, nichts Rechtes anfangen. Nach Mochizuki, *Bukkyō-daijiten*<sup>1</sup>, S. 1188 b, handelt es sich dabei um die fünf *viñāna*: *cakṣurviñāna*, *śrotaviñāna* usw. Die Übersetzung aufzunehmen sein. Die Sung-Fassung deutete dann den sanskritischen Wortlaut aus. 覺 ist für mich schwierig. Das Wort bedeutet: "laut schreien", "gröhlen"; "stolz", "hochmütig" (=驕), "zufrieden".

702) 不動. skt.: *yathā na puna prakupyate*.

703) Hier steht 識心.

704) 淨安住.

705) Oder "Wucherungskrankheit", "Kropferkrankung". skt.: *galagraha*.

es dazu kommt, daß (sie) den Lebensnerv<sup>706</sup> zerstört, (er) Ungemach<sup>707</sup> erfährt, so (verhält es sich), Kāśyapa, (auch), wenn wiederum ein Mensch da ist, welcher der Vorstellung vom Ich tief verhaftet ist. Der erfährt in seinem eigenen<sup>708</sup> Leben später großes Leid.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie ein an einer Geschwulst erkrankter Mensch  
Ungemach erleidet in seinem eigenen Leben,  
Es in seinen Tagen und Nächten  
Keinen Augenblick gibt, (da er) Glück erlangt,  
(So) gilt dasselbe auch  
Für alle am Ich haftenden Lebenden.  
Wird ihr Körper zerstört,  
Entsteht ihnen hernach alles Leid.

#### § 110

Buddha sprach zu Kāśyapa : Gerade wie wenn da ein Mensch ist, der<sup>709</sup> gefesselt wurde, er aber erlangt befreit zu werden, setzt er in geschickter Weise geeignete Mittel<sup>710</sup> ein, so Kāśyapa, (verhält es sich auch), wenn das Wesen guten Yoga betreibt. (Dann) gebietet er dem Affen Gedanken Einhalt und bewirkt zu erlangen, sich von den Bindungen fernzuhalten.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie ein gefesselter Mensch  
Geschickte geeignete Mittel einzusetzen vermag,  
(Um) sich von den Fesseln an<sup>711</sup> seinem Körper zu befreien,  
(Er) bewirkt, daß er Unabhängigkeit<sup>712</sup> erlangt,  
(So) tut ein Wesen, (das) gut (ist) im Yoga,

706) skt.: *jīvitendriya*.

707) 苦惱 = *daurmanasya* ; Suzuki, Lankāvatāra-Index, S. 318 b.

708) Wörtlich: "im Leben seines eigenen Körpers".

709) Wörtlich: "dessen Körper gebunden wurde".

710) *upāya*.

711) 邊. Steckt dahinter irgendwie *samantāt samantato* des Sanskrittextes?

712) 自在 entspricht etwa *svatantra*.

Der Erkenntnis (seiner) Gedanken<sup>713</sup> Einhalt  
(Und) bewirkt, (daß er) sich von den Bindungen fernhält.  
Das hat denselben Sinn.

#### § 111

Buddha sprach zu Kāśyapa : (Es verhält sich) gerade wie (mit dem) leeren Raume,<sup>714</sup> (der) seiner Natur nach<sup>715</sup> selbst weit ausgedehnt ist. Für den gibt es zwei Dinge, von denen er bedeckt werden kann.

Welches sind die zwei Dinge ?

Es sind die Wolken und der Nebel.

So, Kāśyapa, (verhält es sich auch mit dem) Menschen, der aus dem Haus(leben) auswanderte<sup>716</sup> (und) seiner Natur nach<sup>715</sup> selbst still ist, aber nach den Lehren<sup>717</sup> weltlicher Zauberpraktiken<sup>718</sup> sucht und an Kleidern, Almosentöpfen, Reichtümern Vorräte aufhäuft bequem zu leben.<sup>719</sup> Dies sind für ihn die Verhüllungen.<sup>720</sup>

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie bei Wolken und Nebel,  
(Die) den leeren Raum verhüllen,  
So steht es wiederum auch mit dem Bhikṣu,  
Befolgt er die weltlichen Lehren.<sup>717</sup>  
Obliegt er dem, Zauberpraktiken zu studieren,  
Häuft er Kleider und Almosentöpfe auf,  
(So) behindern<sup>721</sup> diese zwei den Gefolgsmann (Buddhas).<sup>722</sup>

713) Vgl. §108, Anm. 701, 703. In der Yüan- und Ming-Ausgabe dieser Übersetzung steht dafür: "dem Affen des Gedankens". Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 212, Anm. 1.

714) *ākāśa*. skt.: *dvāv imau . . . pravrajītas yā kāśapaligodhau*.

715) 本.

716) skt.: *pravrajita*.

717) *dharma*.

718) skt.: *lokāyatana māṅṅtraparyeṣṭitā*.

719) Zu 受用 vgl. §§47, 66. Der Ausdruck gibt *upabhoga*, *paribhoga* wieder. *utsadapātracivaradhāraṇatā*.

720) 覆障 entspricht oft *āvaraṇa*.

721) 障 mag *āvar* entsprechen.

722) 行人.

Der Bodhisattva muß sich weit (davon) fernhalten.

### § 112

Buddha sprach zu Kāśyapa : Für diesen aus dem Haus(leben) ausgewanderten Menschen gibt es zwei Arten Fesseln.<sup>723</sup>

Welches sind die zwei Arten ?

Kāśyapa, die erste ist die Fessel des Gewinnes und der Ehrungen.<sup>724</sup> Die zweite ist die Fessel des Ruhmes.<sup>725</sup>

Der aus dem Haus(leben) ausgewanderte Mensch muß sich von jeder weit fernhalten.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Wenn der aus dem Haus(leben) ausgewanderte Mensch  
Gierig an Gewinn und Ehrungen haftet,  
Und er einen guten Ruf liebt,  
Sind dies zwei Arten<sup>726</sup> Fesseln (für ihn).  
Sie hemmen auch die Befreiung des Edlen.

Der aus dem Haus(leben) Ausgewanderte muß sich weit (davon) fernhalten.

### § 113

Buddha sprach zu Kāśyapa : Es gibt zweierlei Dinge, die die Vorzüge<sup>727</sup> dessen vernichten, der aus dem Haus(leben) auswanderte.

Welches sind die zwei Dinge ?

Das erste ist, in enger Verbindung (zu denen zu) stehen, (die ein) Familienleben führen.<sup>728</sup> Das zweite ist, die Edlen zu hassen.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

723) skt.: *gāḍhabandhana*.

724) *lābhasatkāra*.

725) *śloka*.

726) Lesart: "zwei schwere Fesseln".

727) *guṇa*.

728) 在家=*grhastha*. skt.: *grhapatipakṣasevanā*.

In enger Verbindung (zu den) Leuten (zu) stehen, (die ein) Familienleben führen,

Die Edlen zu hassen,

Diese zwei abwegigen Dinge

Vernichten die Vorzüge des aus dem Haus(leben) Ausgewanderten.

Bodhisattva-Leute, die aus dem Haus(leben) auswanderten,

Die müssen sich schnell weit (davon) fernhalten.

### § 114

Buddha sprach zu Kāśyapa : Es gibt zweierlei Dinge, die sind für den aus dem Haus(leben) Ausgewanderten Schmutzflecken.

Welches sind die zwei Dinge ?

Das erste ist, in seinem Herzen die Laster<sup>729</sup> gutheißen. Das zweite ist, die guten Freunde preiszugeben und sich an die schlechten Freunde zu halten.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Wenn der Mensch, welcher aus dem Haus(leben) auswanderte,  
In seinem Herzen die Laster gutheißt,

Die tugendhaften Freunde preisgibt, ihnen den Rücken kehrt,  
Er in enger Verbindung zu den bösen Freunden steht,

(So) sagt Buddha von diesem Menschen,

(Das) sei der Schmutz der aus dem Haus(leben) Ausgewanderten.

(In) jedweder Schar der Bodhisattva

Muß jeder einzelne sich weit (davon) fernhalten.

### § 115

Buddha sprach zu Kāśyapa : Es gibt zweierlei Dinge bei einem aus dem Haus(leben) ausgewanderten Menschen, (welche dem) gleichen, sich dem Absturze eines Berges zu nähern.<sup>730</sup>

Welches sind die zweierlei ?

729) *kleśa*.

730) 臨崖險 skt.: *pravrajitasyāsaniprapātau*. Oder: "einem steil abfallenden Abgrunde".

Das erste ist, die wunderbare Lehre<sup>731</sup> zu mißachten. Das zweite ist, (an den zu) glauben (und) sich (über den zu) freuen, (der die) Sittengebote<sup>732</sup> bricht.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Wenn der aus dem Haus(leben) ausgewanderte Mensch  
Die wunderbare Lehre mißachtet,  
Er (an den) glaubt (und den) schätzt, welcher die Sittenge-  
bote bricht,  
(So) gleicht (das dem,) an den Absturz eines Berges hinauf-  
zusteigen,<sup>733</sup>  
(Wo) abzustürzen im Augenblicke gegenwärtig ist.  
Diese zwei sind ohne Selbstbeherrschung.<sup>734</sup>  
Jedwede, alle Söhne Buddhas  
Müssen sich von den zweien weit fernhalten.

#### § 116

Buddha sprach zu Kāśyapa : Es gibt zweierlei Dinge, (die) sind für den aus dem Haus(leben) Ausgewanderten Drangsale.<sup>735</sup>

Welches sind die zweierlei ?

Das erste ist, die Fehler des anderen zu sehen. Das zweite ist, seine eigenen Fehler zu verdecken.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Wenn da ein aus dem Haus(leben) Ausgewandeter ist,  
(Der) beständig die Übertretungen anderer Leute sieht,  
Die eigenen Vergehen (dagegen) verbirgt,  
(So) sind dies zwei große Fehler.  
Ihr verletzendes<sup>736</sup> Gift gleicht dem Feuer.

Die Wissenden müssen sich weit (davon) fernhalten.

#### § 117

Buddha sprach zu Kāśyapa : Es gibt zweierlei Dinge, (welche) die Aufregung<sup>737</sup> der aus dem Haus(leben) Ausgewanderten steigern.

Welches sind die zweierlei ?

Das erste ist, den Kāśāya anzunehmen<sup>738</sup> und im Herzen<sup>739</sup> Unreinheit zu hegen. Das zweite ist, im Vertrauen auf die Vorzüge der eigenen Sittengebote<sup>740</sup> (einen) unrechten Wandel(s)<sup>741</sup> zu tadeln und zu schelten.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Daß einer, obschon er weiterhin den Kāśāya trägt,  
In seinem Herzen einen unlauteren Wandel befolgt,  
Er, gesetzt er selbst besitze die Vorzüge der Sittengebote,  
Doch böse Worte gebraucht,  
(Denen) unrechten Wandel(s) zuzusetzen und sie zu demüti-  
gen,  
Von diesen zweien muß man sich weitweg fernhalten.

#### § 118

Buddha sprach zu Kāśyapa : Es gibt zweierlei Dinge, (welche) die Krankheiten des aus dem Haus(leben) ausgewanderten Menschen, heilen.<sup>742</sup>

Welches sind die zwei Dinge ?

Das erste ist, (daß derjenige,) welcher dem großen Fahrzeuge folgt, erschaut (er einen) Gedanken, ganz fest ist.<sup>743</sup> Das zweite

731) *saddharma*.

732) *śīla*.

733) Oder auch : " an den Absturz heranzukommen ".

734) 非律儀 fasse ich als *asaṃvara*. Rosenberg, Vocabulary, S. 178 b 7; Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 264 b. Oder : " die Nichtselbstbeherrschungen ".

735) skt.: *vraṇa*. 過惡 gibt *ādinava* wieder; Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 178 a.

736) Zu 損惱 vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 217 a 44 : *vihetḥana*.

737) 熱惱 skt.: *paridāgha*. Oder auch : " Unruhe ".

738) 受持 skt.: *kāśāyadhāraṇa*.

739) *citta*.

740) *śīla*.

741) 非行.

742) skt.: *dvāv imau . . . pravrajitasya dirghaglānyau*, tib.: *nad gsor mi ruñ ba = acikitso gailāngau*, skt. § 119.

743) skt.: (1) *abhimānikasya ca cittanidhyaptir* (2) *mahāyānasamprasthitānām ca satvānā vicchandana*. 行大乘者見心決定, Vers. 1-3 : 若有出家者 / 行彼大乘行 /

ist, (daß er) allen Lebenden die Lehre Buddhas nicht vorenthält.<sup>744</sup>

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Wenn einer da ist, der aus dem Haus(leben) auswanderte,  
Dem Wandel (im) großen Fahrzeuge folgt,  
(Er,) erschaut (er einen) Gedanken, ständig ganz fest ist,<sup>743</sup>  
(Und) er die Lehre Buddhas nicht vorenthält,<sup>744</sup>  
(Von) diese(n) zwei aus dem Haus(leben) ausgewanderten  
Menschen  
Sagt Buddha, sie seien (als die) zu benennen, (welche) ohne  
Krankheit sind.

### § 119

Buddha sprach zu Kāśyapa : Es gibt zweierlei Dinge, (die)  
sind für den aus dem Haus(leben) ausgewanderten Menschen lange  
Krankheiten.<sup>745</sup>

Welches sind die zweierlei ?

Das erste ist, das schwere Vergehen der Āpatti zu erlangen.  
Das zweite ist, nicht zu vermögen, (das Vergehen) zu bekennen  
und zu bereuen.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

見心恆決定 / 見心 kann *cittadarśana* entsprechen; Suzuki, *Laṅkāvatāra-Index* 283 b.  
決定 gibt *niścaya* wieder; Mochizuki, *Bukkyō-Daijiten*<sup>1</sup>, S. 904 c; *nija*, *niyata*,  
*niyatipāta*, *niścaya*, *naiyamyapāta*, *vinīścaya*; Nagao, *Sūtrālaṅkāra-Index* II, S.  
188 b. Die Stelle kann besagen, daß, wer aus dem Hausleben auswanderte, sich  
dahin entscheide, darüber Sicherheit gewinne, daß es sich, erschaut er einen Ge-  
danken, dabei um seinen eigenen Gedanken handelt, auf daß nicht angesichts dieses  
Gedankens *adarśanāt svacittasya drṣṭijālaṃ pravartate* (*Laṅkāvatārasūtra*, S. 301,  
Vers 273 c-d), auf daß nicht, sieht er nicht, daß er seinen eigenen Gedanken vor  
sich hat, ein Netz ketzerischer Theorien aufkomme, in dem er sich verfängt.  
Die Textstelle der Prosa so zu verstehen, scheint mir der entsprechende Wortlaut  
der Verszeilen wahrscheinlich zu machen. Das besagte, daß *mahāyānasamprasthi-*  
*tānām satvānā(m)* irrig in den ersten Punkt der Aussage einbezogen wurde. Die  
Übersetzung der Stelle, welche ich in dem Buche: *Zum Kāśyapaparivarta*, Heft,  
2, S. 130, Anm. 12, niederschrieb, ist abwegig. Ich glaube, sie besage: Angesichts  
eines Gedankens sei er ganz fest, entschieden.

744) 斷 = *chid*.

745) skt.: *gailānya*. § 118: *dirghaglānya*.

(Für) die Schar der aus dem Haus(leben) ausgewanderten  
Bhikṣu,  
(Welche) die Āpatti verletzt  
(Und) nicht vermag; das Vergehen durch Reue zu vernichten,  
(Die) tōricht die Sittengebote nicht schätzt,  
(Für die) werden (von) Kṣaṇa (zu) Kṣaṇa wahrlich  
Diese Übel für lange eine Krankheit.

### § 120<sup>746</sup>

Buddha sprach zu Kāśyapa : Diese gibt es (als) die Śramaṇa,  
(denen) der Name Śramaṇa beigelegt wird.<sup>747</sup>

(Darauf) sprach Kāśyapa : Welches sind die Śramaṇa, (denen)  
der Name Śramaṇa beigelegt wird ?

(Sprach Buddha :) Kāśyapa, von diesen gibt es vier Arten  
Śramaṇa. Welches sind die vier Arten ?

Der erste ist der Śramaṇa, welcher die Merkmale der (äußeren)  
Form erfüllt.

Der zweite ist der Śramaṇa, welcher heimlich Betrug<sup>748</sup> aus-  
führt.

Der dritte ist der Śramaṇa, welcher nach Ruhm und Preis  
strebt.

Der vierte ist der Sramaṇa des wahrhaftigen Wandels.  
Dies sind, Kāśyapa, die vier Arten Śramaṇa.

### § 121

Kāśyapa sprach zu Buddha : Wieso nennt (man einen) Śra-  
maṇa, der die Merkmale der äußeren Form erfüllt ?

(Darauf antwortete Buddha :) Kāśyapa, obschon dieser eine  
Śramaṇa sich Kopf- und Barthaare abschert, er den Kāśya Buddhas  
anlegt, er den Almosentopf in der Hand hält, er mit den Merk-

746) =skt. § 121.

747) Dieser einigermaßen schwerfällige Satz kam wohl so zustande, daß im  
abschließenden 名 das skt. *iti* ausgedrückt werden sollte.

748) 虛誑.

malen der (äußeren) Form versehen ist, ist doch sein Tun nicht lauter, ist seine Rede nicht lauter, ist sein Geist<sup>749</sup> nicht lauter. Er behält selbst nicht die Gewalt über das Ungeschlachte,<sup>750</sup> nicht Gute, giert in weitem Maße nach Vermögen. Sein Leben ist nicht lauter. Es kommt soweit,<sup>751</sup> (daß er) die Sittengebote bricht und gegen die Lehre fehlt.

Dieser, Kāśyapa, heißt Śramaṇa, der die Merkmale der (äußeren) Form erfüllt.

### § 122

Kāśyapa sprach (zu Buddha:) Wieso nennt (man einen) Śramaṇa, der heimlich Betrug ausführt?

(Darauf antwortete Buddha:) Kāśyapa, obschon dieser eine Śramaṇa (die) Werk(e)<sup>752</sup> auszuführen weiß, er auch mit einem ehrfurchtgebietenden Benehmen<sup>753</sup> ausgerüstet ist, er schlechten Trank und (grobe) Speise zu sich nimmt,<sup>754</sup> heuchelt er (doch) Zufriedenheit,<sup>755</sup> heuchelt Freude. Bei Gehen, Stehen, Sitzen und Liegen<sup>756</sup> kommt es beständig zu Betrug. Und er steht nicht in enger Verbindung mit denen, die sich im Haus(leben) befinden, den aus dem Haus(leben) Ausgewanderten, den vier Geschlechtern der Edlen.<sup>757</sup> Heuchlerisch ist er still, ist ohne zu reden,<sup>758</sup> er betrügt die Wesen. In seinem Herzen<sup>759</sup> gibt es keine Reinheit, auch das

749) *kāya, vāc, manas.*

750) 惡 entspricht im § 122 (skt. 123) *lūha*. Vgl. auch Rosenberg, Vocabulary, S. 522 b 28. Das kann sich auf grobe Rede anderen gegenüber beziehen, der Ausdruck besagt aber auch *sthūlātīyaya*. Mochizuki, Bukkyō-Daijiten<sup>1</sup>, S. 3668 c.

751) 得.

752) Ich möchte vermuten, das beziehe sich auf *kāya-, vāk-, manaskarman*. Vgl. skt. § 121.

753) *īryāpatha*.

754) skt.: *lūhānnapānabhojī*. Vgl. § 121, Anm. 750.

755) Das nimmt sich neben *saṃtuṣṭaḥ* im skt. § 123 seltsam aus. Verstand dies der Übersetzer als (a)*saṃtuṣṭaḥ*??

756) Das sind die vier Formen des *īryāpatha*.

757) Im skt. § 123 steht an entsprechender Stelle: *saṃtuṣṭaḥ caturbhīr āryavaṃśer asaṃsṛṣṭo gr̥hasthapravrajitair*.

758) skt. § 123: *alpabhāṣyo lpamaṃtraḥ*.

759) *citta*. Oder auch: "keine Lauterkeit".

gibt es nicht, daß er sich in Hut hält.<sup>760</sup> Auch ist er nicht ruhig besonnen,<sup>761</sup> in falscher Weise trifft er seine Feststellungen (von Namen her).<sup>762</sup> Er bleibt feststehen beim Merkmal Ich (und Seelen)männchen.<sup>763</sup> Wenn er auf die Lehre von der Leerheit stößt, läßt er aber Furcht aufkommen, gleichwie wenn er an den Abgrund eines Berges hinaufsteige. Wenn er einen Bhikṣu sieht, der gut über die Leerheit spricht, ist es ihm so, als begegne er einem Feinde.

Kāśyapa, von diesem sagt man, daß sein Name ist Śramaṇa, der heimlich Betrug ausführt.

### § 123

Kāśyapa sprach: Wieso ist der Name: Śramaṇa, der nach Ruhm und Preis strebt?

(Darauf antwortete Buddha:) Kāśyapa, dieser eine Śramaṇa führt, die Sittengebote zu halten, betrügerisch aus, um nach Ruhm und Preis zu streben. Er macht durch Zweifel andere Menschen verwirrt. Er setzt sein Vertrauen darein, marktschreierisch auszuposaunen, daß er mit der Überlieferung (der Lehre) gut vertraut ist,<sup>764</sup> um zu erzielen, daß andere ihn preisen. Sei es nun, er halte sich in der Bergwildnis auf, sei es, er weile im Walde, er stellt betrügerisch zur Schau, (daß er) wenig wünscht, ohne Gier ist. Heuchlerisch befolgt er den reinen Wandel. Im Inneren seines Herzens ist nichts davon da, sich von sinnlichem Verlangen abgeschieden zu haben, ist nichts davon da, daß er beruhigt, lauter ist, ist nichts davon da, daß er die Spekulation zur Ruhe bringt.<sup>765</sup> Er ist ohne der Bodhi inne zu werden.<sup>766</sup> Auch kümmert (er) sich nicht um (das) Śramaṇen(tum), kümmert sich auch nicht um das

760) 調伏.

761) 息念, übersetzt *ānāpānasmṛti*, "Besonnenheit bei Ein- und Ausatmen". Rosenberg, Vocabulary, S. 193 a 32. Das dürfte hier neben skt. § 123: *na śamāya nopasāmāya* ausscheiden. Vgl. § 134 und Anm. 899 dazu.

762) skt. § 123: *upalambhadrṣṭikaś ca bhavati*. 虛妄推度. Zu 推度 vgl. Mochizuki, Bukkyō-Daijiten<sup>1</sup>, S. 887 c, und zu *abhinirūpaṇā* L. de la Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, I, S. 61, Anm. 3.

763) *ātman* und *puruṣa*.

764) *bahūsruta, bāhuṣrutya*.

765) 息慮, 慮, fasse ich als *tarka* nach Rosenberg, Vocabulary, S. 200 a.

766) 無證菩提. skt. § 124: *nā saṃbodhaye*.



Brahmanen(tum), kümmert sich auch nicht um (das) Nirvāṇa,<sup>767</sup> sondern sucht nach Preis und Ruhm.

Kāśyapa, dieser heißt Śramaṇa, der nach Ruhm und Preis sucht.

### § 124

Kāśyapa, sprach: Wieso benennt (man einen:) Śramaṇa des wahrhaftigen Wandels?

(Darauf antwortete Buddha:) Kāśyapa, dieser eine Śramaṇa betreibt nicht wegen (seines) Körpers (und wegen seines) Lebens äußere Dinge. Auch redet er nicht über Ruhm, Gewinn und Ehrungen.<sup>768</sup> Er befaßt sich<sup>769</sup> nur mit der Leerheit,<sup>770</sup> dem Merkmallosen,<sup>771</sup> dem Wunschlosen.<sup>772</sup> Wenn er jedwede Lehre gehört hat, erwägt er im rechten Geiste die Absolutheit des Nirvāṇa.<sup>773</sup> Beständig pflegt er des Brahmawandels, (doch) erstrebt er (dafür) keine weltliche Vergeltung. Auch erörtert und wägt er die Dinge der Freude (an) der Dreiwelt nicht. Er sieht nur die Leerheit des (Eigen)wesens,<sup>774</sup> dingliche Gegebenheiten<sup>775</sup> erlangt er nicht. Auch stellt er keine Erörterungen an über das Ich,<sup>776</sup> das (Seelen)männchen,<sup>777</sup> das Wesen,<sup>778</sup> (den oder das) Belebende(n)<sup>779</sup> und den Pudgala. Er schaut die rechte Absolutheit<sup>780</sup> und gibt alles Unwirkliche<sup>781</sup> auf. Auf dem Wege der Erlösung tilgt er alle Laster aus.<sup>782</sup> Er durchdringt (geistig) jedwede Gegebenheit, (ihr) eigenes

767) skt. § 124: *na śrāmaṇyāya / na brāhmaṇyāya / na nirvāṇāya.*

768) skt. § 125: *lābhasatkāraśloka.*

769) 行, "betreiben", "befolgen", "ausführen".

770) skt.: *śūnyatā.*

771) skt.: *ānimittā.* Lies mit der Textausgabe im Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 213 a 6, 相 statt 想, wie in der Baron v. Staël-Holsteins steht.

772) skt.: *apraṇihitās ca.*

773) 涅槃實際. Im skt. § 125 steht statt dessen: *tathatvatāyāṃ pratipamno.*

774) 性空, *svabhāvaśūnyatā.*

775) 事法 d.h. Dinge der Erscheinungswelt als reale Objekte.

776) skt.: *ātman.*

777) skt.: *pauṣa.*

778) skt.: *sattva.*

779) Hier steht 壽者 für skt.: *jīva.*

780) 正法位, vgl. 佛學大辭典, Schanghai Ausgabe, S. 1388 a.

781) 虛妄.

782) "Laster" = *kleśa*. "austilgen" = *chid*. skt. § 125: *kleśānāṃ ca adhyātmavimokṣa margati.*

Wesen (wird) rein.<sup>783</sup> Er haftet nicht (am) Inneren, (nicht am) Äußeren.<sup>784</sup> (Für ihn) gibt es kein Aufsammeln, gibt es kein Zerstreuen.<sup>785</sup> In dem Körper der Lehre wird der Tathāgata ganz klar (geistig) durchdrungen.<sup>786</sup> Für ihn gibt es das nicht, sich mit (ketzerischen) Ansichten zu befassen.<sup>787</sup> Auch stellt er keine Erörterungen an über den Körper der Gestalt (Buddhas).<sup>788</sup> Von (sinnlichen) Wünschen abgeschieden<sup>789</sup> sieht er auch nicht die Merkmale der Gestalt.<sup>790</sup> Auch werden die drei (Arten des) Tun(s) nicht ausgeführt.<sup>791</sup> Auch an der Gemeinde aller Edlen<sup>792</sup> hält er nicht fest. (Für ihn) sind die Gegebenheiten ohne alles.<sup>793</sup> Er macht Schluß mit allen Unterscheidungen.<sup>794</sup> Das eigen(tlich)e Wesen ist ewig.<sup>795</sup> (Er) erlangt den Wandel durch immer neues körperliches Werden nicht,<sup>796</sup> erlangt das Nirvāṇa nicht. (Für ihn) gibt es keine Bindung,<sup>797</sup> gibt es keine Erlösung,<sup>798</sup> gibt es kein

783) skt. § 125: *atyantapariśuddhaś ca prakṛtyā sarvadharmā asaṃkṣitān paśyati.* Oder: "er dringt durch zur Reinheit des eigenen Wesens jedweder Gegebenheit."

784) skt. § 125: *na bahirdhā dhāvati.* Vgl. Anm. 782.

785) 無集無散. Diese Aussage verstehe ich nicht recht. An und für sich könnten den chinesischen Ausdrücken *asamudaya* und *avipranāśa* entsprechen. Es ist ebenso müßig zu fragen, ob dahinter etwa *saṃnipāta* und *prarhāṇa* des skt. § 125 stecken, und zwar schon deshalb, weil sie im Sanskrittexte an anderer Stelle in anderem Zusammenhange auftreten.

786) 法身 = *dharmakāya*. skt. § 125: *dharmato pi tathāgataṃ na samanupaśyati kaḥ punar vāda rūpakāyena.*

787) 見取, *dṛṣṭiparāmarśa*. Rosenberg, Vocabulary, S. 421 a 48.

788) *rūpakāya*. Ich beziehe nach der unter Anm. 786 ausgehobenen Stelle die Aussage auf den Körper Buddhas.

789) Begriff *virāga*. Ob ich den Satz richtig abtrenne und die Teile richtig zueinander füge, steht offen.

790) *rūpalakṣaṇa*.

791) Von den 三業 gibt es mehrere Gruppen. Am nächsten scheint mir zu liegen, an *kāyakarman*, *vākkarman* und *manaskarman* zu denken.

792) *ārya*. skt.: *asaṃskṛtam api cāryasaṃghaṃ na vikalpayati / kaḥ punar vādo gaṇasaṃnipātataḥ.*

793) *dharmā* und *akimcana*.

794) 斷 = *child*. = "Schluß machen mit". 分別 dürfte *vikalpayati* des skt. § 125 wiedergeben. Es mag zu verdeutschen sein: "Er hat Schluß gemacht mit aller analytischen Spekulation."

795) 凝然. Vgl. 實用佛學辭典, Schanghai, S. 1733 a; Mochizuki, Bukkyō-Daijiten<sup>1</sup>, S. 1574 a. Oder: "unwandelbar".

796) *saṃsāra*.

797) skt.: *bandha*.

798) skt.: *moḥsa*.

Kommen, gibt es kein Weggehen.<sup>799</sup> (Er) weiß, daß jedwede Gegebenheit in völliger Stille beruhigt ist.<sup>800</sup>

Kāśyapa, dieser wird bezeichnet als der Śramaṇa des wahrhaftigen Wandels, weil er den Wandel des Yogin ausführt und nicht nach Ruhm strebt.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

### § 125

Ist, soviel es (bei ihm) des drei(fachen) Tuns an Handlungen, Worten und Gedanken gibt,<sup>801</sup> nicht lauter,  
Ist er gierig,<sup>802</sup> hält sich nicht in Hut,<sup>803</sup>  
Wird ungeschlachter<sup>804</sup> Wandel nicht verheimlicht,<sup>805</sup>  
Kleidet er sich (doch) geschorenen Hauptes<sup>806</sup> in die drei Gewänder (des Mönches)  
Und hält den Almosentopf in seiner Hand,  
(Dann) sagt Buddha, (daß) dieser Śramaṇa  
Beständig (nur) die Merkmale der (äußeren) Form vollzieht.<sup>807</sup>  
(Ein anderer) ist, wenn er sich auch auf den Wandel (nach Buddhas Lehre) gründet,<sup>808</sup>  
(Doch) verlogen und nicht wahrhaftig (dabei):  
Heuchlerisch zeigt er die vier (Formen) ehrfurchtgebietenden Benehmen(s),<sup>809</sup>

799) Wohl *āgati* und *gati*.

800) skt.: *praktīparinirvṛtā ca sarvadharmān viditvā*.

801) *kāya-, vāk-, manaskarman*.

802) skt.: *lubdha*.

803) 不調伏, skt.: *adāntagupta*.

804) 惡 entspricht Vers 14 *rūkṣa* und § 122: *lūha*. Es gibt auch *sthūla* und in 惡語 *paśunya* wieder nach Mochizuki, Bukkyō-Daijiten<sup>1</sup>, SS. 3668 c und 1075 c.

805) 行不密 Dem läßt sich aus § 126 des Sanskrittextes wohl nur *avinīta* zugesellen.

806) Neben 圓頂 steht skt. § 126: *muṇḍaśiraś*. Diese Entsprechung vermag ich, sonst nicht zu belegen.

807) 色相, skt. § 126: *saṁsthānalīṅga*. Den chinesischen Ausdruck wird man zunächst als *rūpaliṅga* deuten.

808) Hier setzt nach skt. § 126: *ācārācaryāpi samanvito pi* die Beschreibung des zweiten Śramaṇa ein. Mit dem tibetischen Wortlaute ist zu lesen: *ācārācaryā-disamanvito pi*.

809) *īryāpatha*.

Macht bekannt, daß er mit den Edlen vereint ist,<sup>810</sup>  
Sondert sich weithin ab von Orten der Versammlung (von Menschen),<sup>811</sup>  
Ißt beständig grobe Speise.<sup>812</sup>  
Er ist (jedoch) ohne den lautereren Wandel,  
Betreibt heimlich Betrug.<sup>813</sup>  
Oder, um nach Ruhm zu streben,  
Haßt jener andere (und) vollführt, (sich selbst) zu preisen.<sup>814</sup>  
Heuchlerisch pflegt er der Sittengebote und der (geistigen) Sammlung.<sup>815</sup>  
Marktschreierisch posaunt er aus, daß er die Dhuta ausführt.  
(Doch) der Geist in seinem Inneren wird nicht in Hut gehalten.  
Betrügerisch täuscht er bei Gaben, (die aus) Glauben (gespendet werden).<sup>816</sup>  
Er betreibt das Heilsame nicht (,das) von den sinnlichen Wünschen absondert.  
Auch bringt er die Grundlagen der Gedanken nicht zur Ruhe.<sup>817</sup>  
Wird verkündet, daß die Gegebenheiten leer an Merkmalen sind,  
Fürchtet er sich gerade, als steige er an den Absturz eines Berges hinan.  
Mag sein, er wohne in der Bergwildnis,

810) skt.: *caturāryavamśehi samanvito pi*. Der chinesische Text läßt sich auch so verstehen: "erklärt, daß er mit den Edlen gleich ist."

811) skt.: *saṁsarga dūrāt parivarjayaṁto*.

812) skt.: *rūkṣānna*.

813) Aus dem Sanskrittext entspricht *ācāraguptiḥ kuhako (davitīyoḥ)*. Demnach endet auch mit dieser chinesischen Verszeile die Beschreibung des zweiten Śramaṇa.

814) Ob ich die beiden Verszeilen 或彼爲求名 / 惡他行稱讚 / richtig verstehe und wiedergebe, steht dahin. Statt 惡 liest ein Teil der Ausgaben 要. Der Text besagte dann: "Oder jener sucht, um nach Ruhm zu streben, zu erreichen, daß andere ein Rühmens von ihm machen." Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 213, Anm. 2.

815) Statt dieser und der folgenden Verszeile steht im skt. § 126: *dhutā guṇā śīla śrutam samādhiḥ / parasya visvāpanahetu kurvati /*

816) Oder auch: "Betrügerisch täuscht er die gläubig Spendenden."

817) 亦不息攀緣. Die beiden letzten chinesischen Wörter geben *ālamba(na)* wieder; Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 419 a. Vgl. auch 佛學大辭典, Schanghai Ausgabe, S. 2849 a. "Wie der Greis eines Stockes bedarf, sich darauf zu stützen, kommt kein Gedanke auf ohne Basis, worauf er fußt." Siehe L. de la Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, II, S. 306, *ālambanapratyaya*.

Er hat aber nicht den Geist der Wahrhaftigkeit.  
 Buddha sagt, dieser (ist) Śramaṇa,  
 Weil er nach Ruhm strebt.<sup>818</sup>  
 Wenn der wahrhaftig Wandelnde  
 Nicht um (seines) Körpers (und seines) Lebens willen  
 In falscher Weise nach Ruhm, Gewinn und Ehrungen strebt,  
 Auch nicht nach Glück<sup>819</sup> strebt  
 (Sondern) nur der rechten Erlösung<sup>820</sup> pflegt,  
 Sich von allen schlimmen Lebensformen<sup>821</sup> zu retten,  
 Obschon er die tiefe Leerheit der Gegebenheiten<sup>822</sup> kennt,  
 Er die völlige Stille nicht erlangt,<sup>823</sup>  
 Es (für ihn) auch die Nichtstille nicht gibt,  
 Er nicht im Nirvāṇa feststeht,  
 Er Geburt und Tod<sup>824</sup> nicht erlangt,  
 Er nicht an den edlen Menschen<sup>825</sup> haftet,  
 (Und) er die Durchschnittsmenschen<sup>826</sup> nicht aufgibt,  
 Es (für ihn) selbst (in der letzten) Wurzel<sup>827</sup> nichts gibt,  
 woher er kommt,  
 Es (für ihn) jetzt auch nichts gibt, wohin er weggeht,  
 (Für den) jedwede Gegebenheit<sup>828</sup> still (ist),<sup>829</sup>  
 Diesen Menschen nennt Buddha  
 (Der zu) sein, (welcher) der wahrhaftig Wandelnde heißt.

## § 126

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es ist gerade, wie wenn ein

818) Damit endet die Beschreibung der dritten Art Śramaṇa.

819) 快樂 = *sukha*; Nagao: Sūtrālaṅkāra-Index II, S. 178 b.

820) skt.: *vimokṣa*.

821) *durgati*.

822) Statt 去 der Baron v. Staël-Holsteinschen Ausgabe ist mit dem Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 213 b 7. 法 zu lesen. skt. § 126: *atyantaśunyās ca parīkṣa (= parīkṣya) dharmān*.

823) Weil das Nirvāṇa kein reales Objekt ist, sondern "parinirviert zu sein" das Absolute ist. skt. § 126: *na nirvṛtiṃ paśyati nāpy'anirvṛtiṃ*.

824) = *samsāra*. *Samsāra* und *nirvāṇa* sind lediglich Vorstellungen des Gedankens, nichts tatsächlich Existierendes.

825) *ārya*.

826) *pṛthagjana*.

827) 本.

828) *dharmā*.

829) d.h. jede Gegebenheit ihrem letzten Wesen nach parinirviert, Absolutheit ist.

armer Mann in seinem Hause keinen Reichtum hat, er selbst (trotzdem) zu allen Menschen seine Rede ausgehen ließe und sagte: In meinem Hause befindet sich ein großes Schatzhaus, (das) mit Wertgegenständen gefüllt ist. Was meinst Du, Kāśyapa? (Was) dieser arme Mann sagt, ist die Sache wahr?

(Darauf) sprach Kāśyapa: Nein, von der Welt Geehrter!

Sprach Buddha: So, Kāśyapa, verhält es sich wiederum auch (damit, daß) der Śramaṇa, Brāhmaṇa, selbst die Vorzüge der Sittengebote<sup>830</sup> nicht besitzt, (trotzdem) aber wiederum die Rede ausgehen läßt: "Ich<sup>831</sup> bin mit großen Tugendwerken versehen.<sup>832</sup> (Da) diese Rede nicht wahr ist, ist die Sache schwer zu glauben.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Gerade wie wenn ein ganz armer Mann  
 Sprache, er selbst besitze ein Schatzhaus,  
 Erfüllt vom Reichtume an den sieben Kleinoden,  
 Die Rede nicht angemessen ist,  
 So verhält es sich auch mit dem Śramaṇa,  
 Brāhmaṇa (zu dem) nichts ist,<sup>833</sup>  
 (Dessen) drei Werke<sup>834</sup> ohne Lauterkeit sind,  
 (Und der) selbst sagt, daß er mit den Vorzügen der Sittengebote<sup>830</sup> ausgestattet ist.

## § 127

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es ist gerade, wie wenn da ein Mensch ist, (der) in ein großes Wasser<sup>835</sup> eintritt, sich aber nicht ganz darauf einstellt, (sondern nur) nach seiner Laune sein Spiel im Wasser treibt und sich nicht bewußt ist, (daß er), geht er unter, stirbt.<sup>836</sup>

So verhält es sich, Kāśyapa, wiederum auch mit diesem

830) Oder: "die Sittengebote und Vorzüge", *śīla* und *guṇa*.

831) Wörtlich: "mein Körper".

832) 具 entspricht etwa *samanvīta*, *samanvāgata*.

833) 虛妄, oder auch: "falsch".

834) *kāyā-*, *vāk-*, *manaskarman*.

835) skt.: *udakārṇava*.

836) Oder auch: "daß er durch Ertrinken stirbt".

Śramaṇa (und) Brāhmaṇa, (der) viel weiß (und) sich an (den) Lehren<sup>837</sup> erfreut, in das große Meer der Lehren eintritt (und) seine Gedanken nicht zu mäßigen vermag, (sondern) gerne (seiner) Gier, (seinem) Hasse und (seiner) Torheit<sup>838</sup> nachgeht. Er wird von (seiner) Gier der Laster<sup>839</sup> (darein) hineingezogen, in schlechten Lebensformen<sup>840</sup> wieder geboren zu werden.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie wenn ein Mensch, der im Wasser sein Spiel treibt,  
In das große Wasser hineingeht  
Und dabei selbst seine Gedanken nicht gebraucht,  
Dessen Leben vom Wasser ertränkt werden wird,  
So sinkt ein Śramaṇa (und) Brāhmaṇa,  
(Der) gierig in das große Meer der Lehren eintritt,<sup>841</sup>  
Ab in schlechte Lebensformen,  
Folgt er nach Neigung (seiner) Gier, (seinem) Hasse und  
(seiner) Torheit.

#### § 128

Buddha sprach zu Kāśyapa : Es ist gerade, wie wenn ein Arzt<sup>842</sup> dem obliegt, Arzneien zusammenzubringen in der Absicht, in die vier Weltgegenden zu gehen, (um) alle Krankheiten heilen zu wollen, er plötzlich selbst eine Krankheit bekommt, aber nicht vermag, (ihr) ein Ende zu bereiten.

So ist es, Kāśyapa, wenn der Bhikṣu dem obliegt, viel (von der überlieferten Lehre) zu hören,<sup>843</sup> (um) die Wesen bekehren zu wollen, (und) er ganz unerwartet selbst die Laster<sup>844</sup> aufkommen läßt und sie nicht unterzukriegen vermag.

Diesem gemäß spreche ich jetzt die Verse und sage :

837) Der Plural ist im Chinesischen nicht bezeichnet. skt. § 128 : *bahūn dharmān paryāpnuvanti*.

838) *lobha, dveṣa, moha*.

839) *kleśa*.

840) *durgati*.

841) skt.: *bahudharmatṛṣṇā*.

842) 醫人, skt.: *vaidya*.

843) skt.: *bahūśruta*.

844) *kleśa*.

Gerade wie wenn ein tüchtiger Arzt  
Dem obliegt, alle Arzneien zusammenzubringen,  
(Und) mit ihnen in die vier Weltgegenden geht,  
Die Krankheiten aller Lebenden zu heilen,  
Er (aber) sich selbst nicht zu heilen vermag,  
Hat er selbst plötzlich ein Krankheitsleiden,  
So verhält es sich auch mit dem Bhikṣu,  
Der dem obliegt, die viele Überlieferung (der Lehre)<sup>843</sup> zu  
studieren,  
(Um) die Bekehrung und Führung (der Wesen) ausführen zu  
wollen,  
(Aber) nicht vermag, (ihnen) gut Einhalt zu gebieten,  
Entstehen bei ihm selbst plötzlich die Laster.<sup>844</sup>  
Er spendet den Elenden<sup>845</sup> (die Lehre) vergeblich.<sup>846</sup>

#### § 129

Buddha sprach zu Kāśyapa : Gerade wie wenn da ein Mensch wäre, der eine schwere Krankheit hat, dem nicht entgeht, daß sein Leben endet, nähme er (auch) die wunderbarste, berühmte-(ste) Arznei ein, so, Kāśyapa, (verhält es sich auch,) wenn das Wesen<sup>847</sup> mit der Krankheit der Laster<sup>848</sup> behaftet<sup>849</sup> ist, aber (doch) viel (von der überlieferten Lehre) hören<sup>850</sup> will. Obliegt es dem, (die Lehre) auszuführen, entgeht es dem auch nicht abzusinken (in niedere Lebensformen).

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie ein schwerkranker Mensch,  
(Der) lange krankt, (dessen Zustand) sich indes nicht bessert,  
Keinesfalls dem Nichtewigen<sup>851</sup> entgeht,  
(Selbst) wenn er eine treffliche Arznei einnimmt,

845) 辛苦=*ārta*; Rosenberg, Vocabulary, S. 450 a 20.

846) 虛, skt.: *vṛthā*.

847) *sattva*.

848) *kleśavyādhi*.

849) 具, etwa *samanvita, samanvāgata*.

850) Begriff *bahūśruta*, "der in der überlieferten Lehre wohl unterrichtet zu sein wünscht."

851) 無常=*anitya*.

So (verhält es sich) auch mit allen Lebenden,  
 (Die) beständig von der Krankheit der Laster<sup>848</sup> befallen<sup>852</sup>  
 sind.  
 Obliegen sie (auch) freudig dem, viel (von der überlieferten  
 Lehre) zu hören,<sup>850</sup>  
 Entgehen sie (doch) dem Absinken (in niedere Lebensformen)  
 nicht.

## § 130

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie wenn ein Mañi-  
 juwel<sup>853</sup> in Kot<sup>854</sup> fällt, der Körper des Juwels besudelt wird (, und  
 es) für die Verwendung nicht geeignet ist, so, Kāśyapa, lassen  
 alle Götter und das Menschevolk keine Hochschätzung<sup>855</sup> aufkom-  
 men, wenn der Bhikṣu, obschon er (mit der) überlieferten (Lehre)  
 sehr vertraut ist,<sup>856</sup> in unlauteren Gewinn und (unlautere) Ehrun-  
 gen<sup>857</sup> fällt.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Gerade wie wenn ein Mañi-Juwel  
 In Kot<sup>854</sup> fällt,  
 (Es durch den) Schmutz seine Besudlung bekommt,  
 Und für die Verwendung nicht geeignet ist,  
 So verhält es sich auch mit dem Bhikṣu,  
 (Der,) obschon er wiederum (mit der) überlieferten (Lehre)  
 sehr vertraut ist,<sup>856</sup>  
 In unlauteren Ruhm,  
 Gewinn und (unlautere) Ehrungen fällt,  
 (Zu dem) aber alle Götter und das Menschevolk  
 Keine Liebe und Verehrung aufkommen lassen.

## § 131

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie wenn da ein Mann

852) 染 entspricht wortmäßig am ehesten *rakta*.

853) skt.: *vaiḍūryamahāmañiratna*.

854) 不淨, "in-Unreinheit", skt.: *uccāra*.

855) Vielleicht auch: "keine Hochschätzung (und keine) Liebe".

856) *bahuśruta*.

857) *lābhasatkāra*.

wäre, (dessen) Leben plötzlich endete, und man mit seinem gol-  
 denen Diadem,<sup>858</sup> einem Blumenkranze sein Haupt schmückte, so,  
 Kāśyapa, (verhält es sich auch,) wenn der Bhikṣu vollkommen mit  
 den Sittengeboten<sup>859</sup> bricht,<sup>860</sup> aber seinen Körper mit dem Kāśāya  
 schmückt. Was hat er (davon) für einen Nutzen?

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Gerade wie wenn ein Mensch am Ende seines Lebens  
 Mit seinem schönen Blumenkranze  
 Und unter Verwendung eines Diadems aus Gold und Edel-  
 steinen  
 Auf dem Kopfe des Verstorbenen geschmückt wird,  
 Der Mensch nichts davon brauchen kann,  
 So verhält es sich auch mit dem Bhikṣu,  
 (Der) doch seinem Körper, (der) die Sittengebote bricht,  
 Den Kāśāya umhängt  
 (Und damit) geschmückt ein ehrfurchtsgebietendes Benehmen<sup>861</sup>  
 ausführt.  
 Er hat keinerlei Nutzen davon.

## § 132

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie wenn ein Mann da  
 ist, der sich badete und reinigte, sich mit seinem(?) duftenden Öle  
 auf seinem Körper einrieb, und Kopfhaar, Finger- und Zehennägel  
 (schnitt),<sup>862</sup> sich ein weißes Gewand anlegte und auf dem Kopfe  
 einen Kranz von Campaka-Blüten trägt, der höchste (vornehme)  
 Herr<sup>863</sup> ist, so, Kāśyapa, (verhält es sich auch,) wenn der Bhikṣu  
 (in der überlieferten Lehre) wohl unterrichtet<sup>864</sup> ist, weise,<sup>865</sup> sich

858) 冠 übersetzt *kholā*, Rosenberg; Vocabulary, S. 53 c 9; *kirīṭa*, *mukāṭa*; Suzuki, *Laṅkāvatāra-Index*, S. 316 a.

859) 戒律=*śīla*; Rosenberg, Vocabulary, S. 205 c 39. skt.: *duḥśīla*.

860) 破盡.

861) *iryāpatha*.

862) Der Wortlaut im Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 214 a 11, stimmt mit Baron v. Staël-Holsteins Textabdruck überein. Es fehlt überall das Wort für "abschneiden".

863) Im Sanskrittexte wird von *śreṣṭhiputra* und *rājaputra* gesprochen. 族子 entspricht *kulaputra*, "ein Angehöriger der Geschlechter".

864) *bahuśruta*.

865) 智慧 entspricht meist *prajñā*. Ich verstehe es als *prājñā*.

das Gewand der Lehre anzieht und mit den Formen eines (tadellosen) Benehmens ausgerüstet ist. (Der) ist der Schüler Buddhas.

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage :

Gerade wie ein weltlicher Mann,  
 (Der) sich badete und dessen Körper gereinigt ist,  
 Sich mit gut duftendem Öle einrieb,  
 (Dessen) Haupt mit einem Blumenkranze geschmückt ist,  
 (Der) sich ein weißes Gewand anlegte,  
 Als der höchste (vornehme) Herr gepriesen wird,  
 So (verhält es sich) auch mit dem Bhikṣu,  
 (Der in der überlieferten Lehre) wohl unterrichtet ist, über  
 Selbstbeherrschung<sup>866</sup> verfügt.  
 (Dessen) Vorzüge der Sittengebote<sup>867</sup> ständig lauter sind,  
 (Der) das Gewand der Lehre anzieht,  
 Ausgerüstet ist mit den Formen eines (tadellosen) Benehmens.  
 Dieser wird der wahre Sohn Buddhas genannt.

### § 133

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es gibt vier Arten Bhikṣu, welche die Sittengebote brechen<sup>868</sup> und Schattenbildern derer gleichen, welche die Sittengebote halten.<sup>869</sup>

(Darauf) sprach Kāśyapa: Welches sind die vier Arten, die die Sittengebote brechen?

(Sprach Buddha:) Kāśyapa, es gibt einen Bhikṣu, der die Sittengebote des Prātimokṣa in vollem Maße hält,<sup>870</sup> Verbote und

866) 具總持. Die beiden letzten Wörter sind als gang und gābe Entsprechung für *dhāraṇī* bekannt. Sie geben auch *dhāraṇā* wieder; Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 225 b. Ich glaube, der Ausdruck entspreche hier skt.: *saṃvarastha*, wörtlich etwa *saṃvarasamanvāgata*, *saṃvaravant*, "er hält das Gute, Heilsame fest und läßt das Böse nicht aufkommen". Vgl. 佛學大辭典, S. 2786 b. "Er hält sich unter Kontrolle". Siehe aber da auch Titelkopf 四種總持, Nrn. 1 und 2. Danach könnte man auch übersetzen: "und bewahrt sie und ihren Sinngehalt."

867) Oder: "Sittengebote und Vorzüge", *śīla+guṇa*.

868) skt.: *duḥśīta*.

869) skt.: *śīlavantaṃpratirūpaka*.

870) 別解脫戒, skt.: *prātimokṣasaṃvarasaṃvṛto viharati*. Das legt nahe, die Wendung als Tatpuruṣa aufzufassen, nicht als Dvandva. 具足 kann bedeuten "in vollem Maße etwas beherrschen" aber auch *samanvita*, *-mant*: "einer, der mit etwas versehen ist", "einer Sache teilhaft sein".

Mönchsdisziplin<sup>871</sup> gut kennt, den bei winzigen Fehlern tiefe Angst überkommt,<sup>872</sup> der sich beständig auf die Moralgebote<sup>873</sup> gründet, der die Reinheit der Sittengebote<sup>874</sup> verkündet, der teilhaft<sup>875</sup> ist des Tuns an Taten, Worten und Gedanken<sup>876</sup> (und) ohne Vergehen (dagegen) ist, der sich beim Essen von einem falschen Leben<sup>877</sup> fernhält. (Doch) hat dieser seinen Fehler. Warum gilt das? Weil er sich an seine eigene Fähigkeit<sup>878</sup> hält, (um) seine Hingabe an (religiöse) Gebote und Praktiken zu vollenden.<sup>879</sup>

Kāśyapa, dieser ist der erste, welcher die Sittengebote bricht und einem Schattenbilde derer gleicht, welche die Sittengebote halten.

Des weiteren, Kāśyapa, gibt es einen Bhikṣu, der Verbote und Mönchsdisziplin<sup>871</sup> gut kennt, sich immer an den Wandel nach den Sittengebotes hält.<sup>880</sup> Vollkommen übt er die drei (Arten) Werke aus.<sup>881</sup> (Indes) der hat die Ansicht von einem (seienden) Körper,<sup>882</sup> weil er die Empfindungen<sup>883</sup> festhält (und) nicht aufgibt.

Kāśyapa, dieser ist der zweite, welcher die Sittengebote bricht und einem Schattenbilde derer gleicht, welche die Sittengebote halten.

871) 禁律.

872) skt.: *aṇumātreṣu avadyeṣu bhayadarśī*.

873) 學處=*śikṣāpada*.

874) 戒=*śīla*.

875) Hier entspricht im skt.: § 134: *samanvāgata* 具足. Vgl. Anm. 870.

876) *kāyā*, *vāk*-, *manaskarman*.

877) skt.: § 134: *parisuddhājīvaḥ sa ca bha(va)ti*. Dem Ausdrucke "falsches Leben" entspricht am ehesten *mithyājīva*. Rosenberg, Vocabulary. S. 463 a 45, verzeichnet als Entsprechung aus der Mahāvīyutpatti *viṣamājīva*.

878) skt.: § 134: *ātmanvādī*. 功能 entspricht nach Suzuki, Laṅkāvatāra-Index. S. 255 b, *svagūṇa*, nach Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 185 b, *sāmarthya*, nach Mochizuki, Bukkyō-Daijiten<sup>1</sup>, S. 647 b, *samartha*. So mag auch zu übersetzen sein: "an seine eigenen Vorzüge", "seine eigene Tugend". Dabei steht im Chinesischen ein Gegenstück zu *grah*.

879) 戒取=*śīlavrataparāmarśa*; Rosenberg, Vocabulary, S. 206 a 17; Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 283 a.

880) skt.: § 134: *ihekatyo bhikṣur vinayadharo bhavati / pravartavinayo (tib.: ḥdul ba la žugs te) vinayaguptiḥpratiṣṭhitah*.

881) Ob ich den Satz 密用三業 richtig verstehe steht offen. Die Rede geht wohl von *kāya*-, *vāk*-, *manaskarman*. Schwierig ist für mich 密, "in einer geheimnisvollen Weise", das kann bedeuten: "in einer ganz vollendeten Weise".

882) skt.: § 134: *satkāyadṛṣṭir asyānuc(c)alitā bhavati*.

883) 情 bedeutet seelische Empfindungen wie Freude, Kummer, Haß, Liebe usw. Das Wort begegnet '§ 143=skt. § 144 wieder und entspricht dort wohl *veda-yita*. Vgl. § 143, Anm. 1010.

Des weiteren, Kāśyapa, gibt es einen Bhikṣu, der ständig (den) Gedanken des Mitleides ausführt, die Wesen bemitleidet, ausgerüstet ist<sup>884</sup> mit der Güte des Mitleides. Hört er (aber), daß jedwede Gegebenheit unentstanden<sup>885</sup> ist, entsteht ihm in seinem Herzen<sup>886</sup> Furcht.

Kāśyapa, dieser ist der dritte, der die Sittengebote bricht und einem Schattenbilde derer gleicht, welche die Sittengebote halten.

Des weiteren, Kāśyapa, gibt es einen Bhikṣu, der den großen Wandel in den zwölf Dhuta(guṇa) ausführt, dessen teilhaft<sup>884</sup> ist, ohne daß er (etwas daran) fehle. Er hat aber den Gedanken des Ich,<sup>887</sup> verharret beim Merkmale des Ich (und) (Seelen)männchens.<sup>888</sup>

Kāśyapa, dieser ist der vierte, welcher die Sittengebote bricht und dem Schattenbilde derer gleicht, welche die Sittengebote halten.

Dies sind, Kāśyapa, die vier Arten, welche die Sittengebote brechen und die Schattenbildern derer gleichen, welche die Sittengebote halten.

### § 134

Des weiteren, Kāśyapa: Wenn (man) von diesem Sittengebote spricht,<sup>889</sup> (so ist das) ohne (Seelen)männchen,<sup>890</sup> ohne Ich,<sup>891</sup> ohne Wesen,<sup>892</sup> ohne Leben(sprinzip),<sup>893</sup> ohne Wandel (und) auch ohne Nichtwandel,<sup>894</sup> ohne Tun (und) auch ohne Nichttun,<sup>895</sup> (es gibt da)

884) 具足=skt. § 134: *samanvāgata*.

885) skt. § 134: *ajāti*.

886) *citta*.

887) *ātmacitta*.

888) 相=*lakṣaṇa*, falls es nicht für 想 steht. Dann wäre zu verdeutschen: "verharret bei der Vorstellung (*saṃjñā*) des Ich (und) des (Seelen)männchens".

889) Der Singular ist nach skt. § 135 eingesetzt: *śīlam śīlam iti . . . ucyate*.

890) *puruṣa*.

891) *ātman*.

892) *sattva*.

893) *jīva*.

894) skt. § 135: *na cāro nācāraḥ*, d.h. ohne daß man das Sittengebot befolgt und auch ohne daß man es nicht befolgt.

895) Aus dem skt. § 135 mag *na kriyā nākriyā* entsprechen. Darauf folgen hier noch *na karaṇam nākaraṇam*.

weder Verletzen noch nicht Verletzen,<sup>896</sup> es ist ohne Namen,<sup>897</sup> ohne Form (und) nicht ohne Namen (und) Form, ohne Merkmal (und) nicht ohne Merkmal,<sup>898</sup> ohne ruhige Besonnenheit (und) nicht ohne ruhige Besonnenheit,<sup>899</sup> ohne Erfassen, ohne Aufgeben<sup>900</sup> (und) nicht ohne Erfassen (und) Aufgeben, weder Gefühl noch nicht Gefühl,<sup>901</sup> ohne Bewußtsein, ohne Gedanken (und) nicht ohne Bewußtsein (und) Gedanken,<sup>902</sup> ohne Welt(liches und) auch ohne Überwelt(liches),<sup>903</sup> ohne etwas, worauf es steht (und) auch nicht ohne Standort,<sup>904</sup> ohne daß man selbst das Sittengebot hält (und) ohne daß andere das Sittengebot halten, in diesem Sittengebote hat man alle Verleumdungen aufgegeben,<sup>905</sup> es ist ohne Täuschung,<sup>906</sup> ohne Festhalten.<sup>907</sup> Dieses wird, Kāśyapa, das rechte Sittengebot der Edlen<sup>908</sup> genannt, das ohne die Einflüsse<sup>909</sup> ist. Es ist weit entfernt von jedwedem Standorte der drei (Gruppen) Sittengebote.<sup>910</sup>

896) Der Ausdruck besagt, daß die Sittengebote (*śīla*) weder verletzt noch nicht verletzt werden.

897) skt. § 135: *na nāmaṃ na rūpa*.

898) skt. § 135: *na nimittaṃ nānimittaṃ*.

899) Zu 息念 siehe oben § 122, Anm. 761. Hier steht daneben im skt. § 135: *na śamo na praśamaḥ*, tib.: *rab tu ži ba ma yin pa daḥ/rab tu ma ži ba yaḥ ma yin pa daḥ*=*na praśamo nāpraśamaḥ*.

900) skt. § 135: *na grāho notsargaḥ*.

901) 非受非不受 läßt sich zwar verdeutschen, wie ich es tat, weil 受 gang und gābe *vedanā* übersetzt. Vielleicht gebe ich indes den ausgehobenen Wortlaut doch falsch wieder, weil skt. § 135 an entsprechender Stelle steht: *na grāhyaṃ nā(grā)hya*. Dem könnte der chinesische Wortlaut auch gleichzusetzen sein.

902) Im skt. § 135 findet sich an entsprechender Stelle: *na satvo na satvaprājñaptiḥ na vān na vākprajñaptiḥ na cittaṃ na cittaprajñaptiḥ*.

903) skt. § 135: *na loka nālokaḥ*.

904) skt. § 135: *na niśrayo nāniśrayaḥ*.

905) 毀謗 kann *dūṣaka* entsprechen. Es kann aber ebensogut sein, daß der Ausdruck *paṃsanā* des skt. Wortlautes in § 135 entspricht: *nātmaśīlotkarṇam/na paraduḥśīlapaṃsanā*.

906) Oder: "ohne Irren".

907) 無執. Diesen Ausdruck verstehe ich nicht. 執 gibt meist *grah* oder eine Ableitung davon wieder. Ist dem *aparyāpamna* aus skt. § 135 an die Seite zu stellen?

908) Statt 聖者, wie in Baron v. Staël-Holsteins Textausgabe zu lesen ist, findet sich in der des Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 214 b 15, | 著. Ich glaube, dies sei verdruckt.

909) *anāsrava*.

910) skt. § 135: *traidhātukānu(pa)gataṃ sarvaniśrayāpagataṃ*. Unter den 三戒 verstehen sich die drei Gruppen der 5, 8 und 10 Gebote für die Anhänger Buddhas. Vgl. 佛學大辭典, Schanghai Ausgabe, S. 303 c. Statt 遠離三戒一切住處, wie in Baron v. Staël-Holsteins Ausgabe zu lesen ist, steht in der des Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 214 b 15: | | 三界 | | | |, "es ist weit entfernt von jedwedem

## § 135

Zu der Zeit sprach aber der von der Welt Geehrte die Verse und sagte :

Das schmutzfreie<sup>911</sup> Sittengebot, welches (einer) hält,  
Hat seinen Standort nicht (im) Merkmale<sup>912</sup> Ich (und) (Seelen)-  
männchen.<sup>913</sup>

Es gibt (bei ihm) kein Verletzen, auch gibt es (bei ihm) kein  
Halten (der Sittengebote).

Es gibt (bei ihm) keine Bindung, auch gibt es (bei ihm) keine  
Erlösung.

Es ist sehr fein,<sup>914</sup> sehr tief (und) gut,  
Weitweg entfernt dem Zweifel.

Kāśyapa, diese Form<sup>915</sup> des Sittengebotes

Wird vom Tathāgata in Wahrheit genannt

Das schmutzfreie Sittengebot, welches (einer) hält.<sup>916</sup>

Aber in der Welt

Gereicht es dem eigenen Körper und Leben nicht zum Nutzen.  
Allerwärts setzt (es) alle Menschheit (über den Ozean des  
Leides) hinüber,

(So daß sie) gleichmäßig in die wahre Absolutheit<sup>917</sup> eintritt.

Kāśyapa, diese Form<sup>915</sup> des Sittengebotes

Wird vom Tathāgata in Wahrheit genannt

Das schmutzfreie Sittengebot, welches (einer) hält.<sup>916</sup>

Dabei gibt es bezüglich (?) des Ich (und) des (Seelen)männ-  
chens<sup>918</sup>

Standorte (*niśraya*) in der Dreiwelt." Ich glaube, an der ersten Stelle sei der Text verdruckt. Eine Lesart ist nirgends angegeben.

911) In diesen Versen wechselt 離垢 mit 無垢=*vimala*.

912) Vgl. § 133, Anm. 888.

913) 我人, *ātman* und *puruṣa*.

914) Am ehesten scheint mir hier *sūkṣma* zu entsprechen.

915) 相. Das bedeutet meist *lakṣaṇa*, *nimitta*.

916) Ich glaube, diese Verszeile entspreche der sanskritischen in § 136: *sā śīlavān Kāśyapa buddhaśāśane*. Da diese zweimal einen Vers beschließt, denke ich, sie stehe auch in der chinesischen Übersetzung als Schlußzeile einer Aussage.

917) 眞如際.

918) Hier ist mir zunächst unsicher, ob 於...中 zusammengehören oder 於彼. Ich entscheide mich zweifelnd für das zweite. Dann bleibt mir 我人中 unklar, das entspricht auch dann *ātmapuruṣamadhya*, wenn man 於...中 zusammenzieht. Ich fasse die Wendung als im Sinne eines sanskritischen Lokativs stehend auf.

Keine Befleckung, auch gibt es keine Reinheit.<sup>919</sup>  
Es gibt keine Finsternis, auch gibt es kein Licht,<sup>920</sup>  
Es gibt kein Erlangen, auch gibt es kein Verlieren,  
Nicht an diesem Ufer stehen,  
Nicht jenes Ufer erreichen,  
Auch nicht in der Mitte (dazwischen) treiben,<sup>921</sup>  
Sondern Bindung und Befreiung sind ausgeglichen,<sup>922</sup>  
Wie für den leeren Raum<sup>923</sup> gibt es keinen Standort,<sup>924</sup>  
Nicht Merkmal (und) nicht Nichtmerkmal.<sup>925</sup>  
Kāśyapa, diese Form<sup>915</sup> des Sittengebotes  
Wird vom Tathāgata in Wahrheit genannt  
Das schmutzfreie Sittengebot, welches (einer) hält.

## § 136

(Er<sup>926</sup>) haftet nicht an Name und Form.

(Er) steht nicht (fest bei dem, wobei) der Geist gesammelt  
ist.<sup>927</sup>

Mit einem an Lauter(keit) wunderbaren Herzen<sup>928</sup>

Hält (er) sich beständig vom Ich fern,<sup>929</sup> (er) hat das Merk-  
mallose.<sup>930</sup>

Bei dem Prātimokṣa.

Ist (er) weit davon fern, (die Bestimmungen) zu halten (und)  
zu verletzen usw.

919) Es mögen etwa *saṃkleśa* und *vyavadāna* entsprechen; vgl. Nagao, *Sūtrā-  
lakṣaṇa-Index II*, S. 223 b.

920) Das letzte Wort 明 übersetzt oft *vidyā*.

921) Ich unterstelle, daß "es gibt" weiter gilt.

922) 平等=*sama*.

923) *ākāśa*.

924) 住 entspricht *sthā*, *niśri*.

925) *na lakṣaṇaṃ nālakṣaṇaṃ*.

926) In diesem Abschnitte ist nirgends ein Subjekt ausgedrückt. Ich ergänze es hier nach dem sanskritischen Wortlaute. skt. § 137: *nāme ca rūpe ca asakta-  
mānasaḥ*.

927) skt. § 137: *saṃāhitas so hi sudāntacittāḥ*. Die chinesische Verszeile 不住  
於等引 entspricht etwa: *na saṃāhite tiṣṭhati*.

928) *citta*.

929) skt. § 137: *yasyeha ātmā na ca ātmanīyam*, tib.: *gañ la bdag med bdag gir  
bdzin pa med pa ni*. Danach mag etwa zu lesen sein: *yasyeha nātmā*.

930) 無相=*alakṣaṇa*, *animitta*.



(Für ihn) gibt es kein Sittengebot,<sup>931</sup> gibt es kein Nichtsittengebot,  
 Gibt es keine (geistige) Sammlung,<sup>932</sup> gibt es auch keine Zerstreuung.<sup>933</sup>  
 Auf dies sich gründend<sup>934</sup> befolgt er den Weg.<sup>935</sup>  
 (Durch) eindringende Einsicht<sup>936</sup> gibt es (für ihn) nicht Erfassen der Zweiheit.<sup>937</sup>  
 Dies Sittengebot<sup>938</sup> ist rein, sehr fein,<sup>939</sup>  
 (Er ?) steht ruhig im Samādhi.<sup>940</sup>  
 Der Samādhi erzeugt (eindringende) Einsicht.<sup>941</sup>  
 Die Weisheit<sup>942</sup> ist von selbst rein.<sup>943</sup>  
 Das wird benannt das vollendete Sittengebot.<sup>944</sup>

## 5. Kapitel

### § 137

Zur Zeit, als der von der Welt Geehrte diese Lehre in Gāthā verkündete, kamen die Einflüsse<sup>945</sup> bei 800 Bhikṣu zu Ende, ihr Geist<sup>946</sup> verstand (sie) und ihre Gedanken erlangten die Erlösung.<sup>947</sup>

931) *śīla*.

932) *samādhi*.

933) 散 darf man vielleicht *vikṣepa* an die Seite stellen.

934) etwa *niśri*.

935) 行道, oder: "führt er die Erleuchtung (*bodhi*) aus".

936) 智觀 übersetzt im *Laṅkāvatārasūtra* *prativipaśyat* und ist mit 昆鉢舍那 = *vipaśyanā* umschrieben, tib.: *lhag mt'oñ*. Suzuki, Index, S. 114 a.

937) Ich verstehe 無二取 als *advayagrahaṇa*. Im Sanskrittexte findet sich nichts Entsprechendes.

938) skt. § 137: *śīle pratiṣṭhāya samādhi śuddhaḥ*.

939) Vgl. § 135, Vers 5.

940) Wie man damit die Aussage Vers 2 über einen Leisten bringen soll, ist mir unklar.

941) 觀 = *vipaśyanā*? skt. § 137 steht: *prajñabhāvanā*.

942) *prajñā*.

943) skt. § 137: *prajñāya jñānaṃ bhavate viśuddhaṃ*. Vielleicht ist auch zu verdeutschen: "ist an sich rein".

944) Diese Verszeile kann auch besagen: "Der ist der mit dem Sittengebote Ausgerüstete", "der des Sittengebotes Teilhafte".

945) *āsrava*.

946) 意.

947) skt. § 138 steht nur da: *cittāni vimuktāni*.

Drei Millionen Menschen entfernten den Staub,<sup>948</sup> taten den Schmutz ab,<sup>949</sup> und erlangten die Klarheit der Einsicht in die Lehre.<sup>950</sup>

(Als) 500 Bhikṣu, (welche) Samādhi erlangt (hatten), diese sehr tiefe, sehr feine<sup>951</sup> Lehre (von dem) Sittengebote hörten, wurde es ihnen schwer sie zu verstehen, wurde es ihnen schwer, darein einzudringen. Sie glaubten sie nicht, studierten sie nicht. Sie erhoben sich von ihren Sitzen und entfernten sich rasch aus der Versammlung Buddhas.

### § 138

Damals sprach der ehrwürdige Große Kāśyapa zu dem von der Welt Geehrten: Wie kommt es, daß es diesen 500 Bhikṣu, obwohl sie Samādhi erlangt haben, als sie diese sehr tiefe Lehre gehört, schwer wurde, sie zu verstehen, schwer wurde, in sie einzudringen, sie sie nicht glauben, nicht studieren, sie sich vielmehr von ihren Sitzen erhoben und sich alsdann rasch zurückzogen?

(Darauf) sprach Buddha: Kāśyapa, von jenen, den 500 Bhikṣu, war die Ansicht vom Ich<sup>952</sup> noch nicht aufgegeben. Nachdem (sie sie) gehört, ist es (deshalb) schwer (für sie), diese von den Einflüssen<sup>953</sup> freie Lehre von dem reinen Sittengebote<sup>954</sup> zu verstehen, schwer (darein) einzudringen. In ihrem Herzen entstand Schrecken und Furcht, weshalb (sie die Lehre) nicht glauben, nicht befolgen.

Kāśyapa, diese Lehre vom Sittengebote in Gāthā ist sehr tief, sehr fein,<sup>955</sup> Die Bodhi der drei Buddha<sup>956</sup> geht allesamt aus dieser

948) 遠塵, *virajo*.

949) 離垢, *vigatamalaṃ*.

950) 得法眼淨, *dharmacakṣur viśuddhaṃ*.

951) Vgl. § 135, Vers 5: § 136, Vers 11.

952) *ātmaḍṛṣṭi*.

953) *anāsrava*.

954) *śīla*. 戒法 übersetzt auch *śaikṣadharmā*; Rosenberg, Vocabulary, S. 206 b 3.

955) Vgl. § 137, Anm. 951.

956) Unter den drei Buddha verstehen sich der des *nirmāṇakāya*, des *saṃbhogakāya* und des *dharmakāya* nach 佛學大辭典, Schanghaier Ausgabe, S. 300 b; Mochizuki, Bukkyō-Daijiten<sup>1</sup>, S. 1528 a; Soothill & Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, S. 58 b.

hervor. Jene, üblen Freunde,<sup>957</sup> vermögen aber nicht einzudringen in die wunderbare Güte dieser Erlösung.<sup>958</sup>

### § 139

Des weiteren sprach er: Kāśyapa, jene 500 Bhikṣu sind Schüler von Außenseitern<sup>959</sup> in der Doktrin<sup>960</sup> des Tathāgata. Weil sie so, Kāśyapa, (als die) Grundidee<sup>961</sup> des Tathāgata erfassen, (er) suche nach einer dinglichen Gegebenheit,<sup>962</sup> glauben sie, wenn sie eine einzelne Lehre hören,<sup>963</sup> ganz fest daran und nehmen (sie) an, und auf die Doktrin<sup>964</sup> gegründet, obliegen sie dem, eine solche Lehre<sup>965</sup> der Gāthā zu studieren. (Dann) sagen (sie), die Doktrin ist sehr geheimnisvoll.<sup>966</sup> Aus diesem Grunde erschrecken sie und fürchten sich.

Des weiteren sprach er: Kāśyapa, jene Bhikṣu denken<sup>967</sup> an den Tathāgata, den Verehrungswürdigen,<sup>968</sup> den völlig Erleuchteten,<sup>969</sup> (und um) eine Gegebenheit<sup>962</sup> (zu) erstreben, lassen sie den Gedanken aufkommen,<sup>970</sup> (seiner Lehre zu) obliegen (und ihr zu) folgen.<sup>971</sup> Sie erstreben, nach dem Ende ihres Lebens im Palaste der Trāyastriṃśa-Götter (wieder) geboren zu werden. Um solcher Sache willen suchen sie in der Doktrin Buddhas die Auswanderung

957) 罪友, skt. § 139: *pāpamitra* (*pariṅghīta*). Der chinesische Ausdruck kann *pāpamitra* entsprechen, (vgl. Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 95) muß es aber nicht. In den Ausgaben der Sung-, Yüan- und Ming-Zeit steht dafür 非友=*amitra*.

958) Vielleicht auch: "in diese Erlösung, (die) wunderbar gut (ist)."

959) skt. § 140: *anyatīrthikaśrāvakā* (*h*).

960) skt. § 140: *pravacane*.

961) 本意.

962) 事法. Gegebenheit=*dharmā*.

963) 一法, *eko dharmāḥ*. Hinter diesem Satze steckt sicher skt. § 140: *ekā dharmadeśanā śrūtā*, wenn dies im Sanskrittexte auch in ganz anderer Verbindung steht..

964) 教. "Gegründet" = 依 = etwa *nīśri*.

965) *dharmā*.

966) 玄妙, oder "mystisch", "überirdisch". skt. § 140 könnte vielleicht *āścārya* entsprechen.

967) 意. Dahinter könnte aus skt. § 140 *abhiprāya* stecken.

968) *arhant*.

969) *samyaksambuddha*.

970) 發心 entspricht wohl am ehesten: *cittam utpāday*.

971) 修行 kann auch bedeuten: "(ihn zu) verehren". Vgl. Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 204 b, *parjyupās*.

aus dem Hausleben.<sup>972</sup>

Kāśyapa, von diesen 500 Bhikṣu wurde die Ansicht von (einem seienden) Körper<sup>973</sup> noch nicht aufgegeben. Hören sie die sehr tiefe Lehre,<sup>974</sup> entsteht ihnen Schrecken und Furcht. Sie glauben (sie) nicht, studieren (sie) nicht. Diese fallen am Ende ihres Lebens unbedingt in die schlechten Lebensformen.<sup>975</sup>

### § 140

Damals sprach der von der Welt Geehrte zum ehrwürdigen<sup>976</sup> Subhūti: Geh du zu den 500 Bhikṣu hin und unterweise<sup>977</sup> sie mit den guten (zur Belehrung und Bekehrung) geeigneten Mitteln.<sup>978</sup>

(Darauf) sprach Subhūti: Von der Welt Geehrter, nachdem du so die Lehre verkündet hattest und die Belehrung<sup>979</sup> war gehört worden, glaubten sie sie nicht und befolgten sie sie nicht. Ich selbst bin geringen Wissens,<sup>980</sup> meinen Ausführungen mangelt es an Erkenntnis.<sup>981</sup> Wie soll ich sie bekehren?

Zu der Zeit befanden sich die 500 Mönche ihrerseits mitten auf dem Wege.

Damals zauberte der von der Welt Geehrte sogleich durch seine übernatürliche Kraft<sup>982</sup> zwei Bhikṣu hervor. Sie gingen mitten auf dem Wege den 500 Bhikṣu entgegen und fragten (diese) sogleich: Verehrte, wohin wollt ihr gehen?

(Darauf) entgegneten die (500) Bhikṣu: Wir wollen jetzt in den Wald gehen, um in der Stille jenes Ortes selbst das Glück (geistiger) Sammlung<sup>983</sup> zu erlangen, und wir werden an dem Orte

972) *pravrajyā*, *pravraj*.

973) *satkāyadrṣṭi*.

974) *dharmā*.

975) *durgati*.

976) *āyusmant*.

977) Vielleicht auch: "unterweise und führe sie".

978) *upāya*.

979) Vielleicht auch: "die Belehrung und die Vergleiche".

980) *jñāna*.

981) 識, wohl *viññāna*.

982) 神力, "Geisterkraft", = *rddhibala*.

983) 定 kann *samādhi* und *dhyāna* wiedergeben. Vielleicht ist auch zu verdeutlichen: "der Versunkenheit". Gegen Ende steht dafür 禪定, meist = *samādhi*, aber auch = *dhyāna*, vielleicht auch *dhyāna* und *samādhi*.

verweilen.

(Danach) fragten die hervorgezauberten Bhikṣu: Was habt ihr im Sinne, daß ihr in der Waldeswildnis weilen wollt?

(Darauf) entgegneten jene, die Bhikṣu, sogleich: Die Lehre, welche der von der Welt Geehrte verkündete, wurde von uns früher noch nicht gehört. Nachdem wir sie eben gehört haben, ist es (für uns) schwer sie zu verstehen, schwer in sie einzudringen. In unserem Herzen entstehen Schrecken und Furcht, sie kann (von uns) nicht geglaubt und studiert werden. Darum freuen wir uns, unsere Zuflucht in der Waldeswildnis zu suchen, um an ruhigem Orte (geistig) gesammelt<sup>983</sup> das Glück zu erfassen.

### § 141

(Darauf) sprachen die hervorgezauberten Bhikṣu: Verehrte, die Lehre, welche der von der Welt Geehrte verkündete, ist für uns doch schwer zu verstehen. (Auch in unserem) Herzen entstehen Schrecken und Furcht, (auch wir) glauben sie nicht, studieren sie nicht, befolgen sie nicht, sondern suchen unsere Zuflucht in der Waldeswildnis, (um) durch (geistige) Sammlung<sup>984</sup> das Nirvāṇa zu bewirken. Was das (in sich) befaßt, wißt ihr nicht.

Verehrte, es ist das Gesetz<sup>985</sup> der Śramaṇa, in einer Erörterung zu untersuchen, (worin) keine Übereinstimmung (besteht). Wir fragen jetzt die Verehrten: Was wird (als die) Gegebenheit<sup>986</sup> Nirvāṇa benannt? Wenn einer in seinem eigenen Körper das Nirvāṇa erlangt, erlangt (er) dann den Pudgala, das Ich,<sup>986</sup> das (Seelen)männchen,<sup>987</sup> das Wesen,<sup>988</sup> das Lebensprinzip?<sup>989</sup> Was erlangt das Nirvāṇa? Diese Gegebenheit Nirvāṇa (ist) weder Merkmal noch nicht Merkmal.<sup>990</sup>

984) 定. Vgl. § 140, Anm. 983. skt. § 142: *te vayan aranyāya (ta)neṣu dhyānasukhavihārair viharīṣyāmaḥ*. Das steht hier allerdings in die Rede der 500 ausgezogenen Mönche gebunden.

985) *dharmā*.

986) *ātman*.

987) skt. § 142: *pausa=puruṣa*.

988) skt. § 142: *satva*.

989) skt. § 142: *jīva*.

990) Das letzte entspricht *naiva lakṣaṇam nālakṣaṇam, naiva nimittam nānimitam*.

### § 142

(Darauf) sprachen die (500) Bhikṣu: Da es sich mit dem Nirvāṇa so verhält, wie verwirklicht es der einzelne?<sup>991</sup>

Sprachen die hervorgezauberten Bhikṣu: (Dadurch, daß man) die Gegebenheiten des (sinnlichen) Begehrens, des Hasses und der Torheit<sup>992</sup> gänzlich unterbindet.

(Darauf) sprachen die (500) Bhikṣu: Die Gegebenheiten des (sinnlichen) Begehrens, des Hasses und der Torheit, wie werden die gänzlich unterbunden?

Sprachen die hervorgezauberten Bhikṣu: Die Gegebenheiten des (sinnlichen) Begehrens, des Hasses und der Torheit sind weder im Inneren, noch sind sie außen noch mitten dazwischen vorhanden. (Da) sie im Grunde<sup>993</sup> selbst ohne Entstehen sind,<sup>994</sup> werden sie jetzt auch nicht vernichtet.

(Des weiteren) sprachen die hervorgezauberten Bhikṣu: Verehrte, kommt (ihr) nicht dazu (sie) aufzugreifen, kommt (ihr) auch nicht zu Zweifeln!<sup>995</sup> Wenn, ihr Verehrten, (sie) nicht aufgreift, nicht zweifelt, dann bewahrt<sup>996</sup> (ihr sie) weder, noch freut (ihr) euch nicht, (sie zu) bewahren, noch freut ihr euch nicht

991) 證得=*pratyātmavedaniya* nach Nagao, Sūtrālakṣāna-Index II, S. 213 a.

992) *lobha, dveṣa, moha*.

993) 本, "letzten Endes".

994) *jāti*.

995) 不得執亦不得疑 ist ein schwieriger Satz. Es ist schon unsicher, wie er formal aufzufassen sei. Nach der entsprechenden Sanskritstelle wird man vermuten, es handele sich um einen Imperativsatz. Lautet da doch der Text: *tena māyusmanto māsman kalpayataḥ māsmān vikalpayataḥ*. Ob das Zeichen, welches Baron v. Staël-Holstein als Visarga auffaßte, das wirklich ist, oder ob es sich um den Daṇḍa handelt, steht hier wie auch anderweit offen. Ich zweifele nicht, daß 疑="Zweifel" *vikalpay* entspricht. Da nach Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 55 a. 執着 *kalpa* wiedergibt, darf man zum mindesten fragen, ob sich in unserem Satze hinter 執 nicht auch *kalpay* verberge.

996) skt. § 143: *tadāyusmanto na raṁkṣyatha na virāṁkṣyathaḥ*. Die chinesische Übersetzung 護="behüten", "beschützen", "bewahren", kam offenbar dadurch zustande, daß *raṁkṣyatha* und *virāṁkṣyathaḥ* als Formen der Wurzel *rakṣ* aufgefaßt wurden.

nicht.<sup>997</sup> Das heißt das Nirvāṇa bewirken.<sup>998</sup>

### § 143

Verehrte, diese Form<sup>999</sup> des reinen Sittengebotes<sup>1000</sup> entsteht nicht und wird nicht vernichtet.<sup>1001</sup> (Sie) entsteht aus dem Samādhi, entsteht aus der Weisheit,<sup>1002</sup> entsteht aus der Erlösung,<sup>1003</sup> entsteht aus der Schau der Erkenntnis der Erlösung,<sup>1004</sup> ist abgesondert vom Werden,<sup>1005</sup> ist abgesondert vom Nichtwerden,<sup>1006</sup> (ist) weder Merkmal<sup>1007</sup> noch nicht Merkmal.<sup>1008</sup>

Die sobeschaffene Form des Sittengebotes, Verehrte, ist denn das wahre Nirvāṇa.

So gibt es das Nirvāṇa nicht, (welches durch) Erlösung<sup>1003</sup> erlangt werden kann, gibt es die Laster<sup>1009</sup> nicht, (welche) aufgegeben werden können.

Verehrte, die ihr durch Vorstellungen (sinnlicher) Empfindungen<sup>1010</sup> die vollendete Ruhe<sup>1011</sup> erstrebt, (ihr) erlangt (durch) diese

997) 非非不樂. Statt dieses seltsamen Wortlautes, wie er in Baron v. Staël-Holsteins Textausgabe steht, bietet die des Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 215 b 1, folgenden Wortlaut: "Wenn (ihr), Ehrwürdige, (sie) nicht aufgreift, nicht zweifelt, dann bewahrt (ihr sie) weder noch bewahrt (ihr sie) nicht, freut (ihr) euch weder noch freut (ihr) euch nicht". Mich bedünkt, diese Textform sei vorzuziehen, unbeschadet ob der sanskritische Wortlaut sehr glücklich wiedergegeben sei oder nicht. Lesarten sind nirgends angedeutet oder verzeichnet.

998) Oder auch: "das heißt das Nirvāṇa zu sein".

999) 相.

1000) śīla.

1001) Etwa: *na jāyate na nirudhyate*.

1002) *prajñā*.

1003) *vimukti*.

1004) *vimuktijñānadarśana*.

1005) *bhava*.

1006) *abhava*.

1007) *na lakṣaṇam, na nimittam*.

1008) *nālakṣaṇam, nānimittam*.

1009) *kleśa*.

1010) 情想. Zu 情 vgl. § 133, Anm. 883. Der Begriffsinhalt kann nicht wesentlich verschieden sein von dem des Ausdruckes 受想, der hier wenig später folgt. Vgl. Anm. 1014.

1011) 圓寂=*parinirvāṇa*; vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 94 b 26.

(eine) falsche Vorstellung,<sup>1012</sup> nicht das Nirvāṇa. Wenn (man<sup>1013</sup>) inmitten von Vorstellung(en) (eine) Vorstellung erzeugt, ist (die) nicht (das) Nirvāṇa. Durch Vorstellung(en) wird (man) gebunden. Wenn (man) so Gefühl (und) Vorstellung(en)<sup>1014</sup> vernichtet, erlangt (man) die wahre Samāpatti.<sup>1015</sup>

Verehrte, wenn der Yogin<sup>1016</sup> (das) ausführt, gibt es (für ihn) darüber hinaus nichts Höheres mehr.

### § 144

Als zu der Zeit die Hervorgezauberten diese rechte Lehre verkündet, und nachdem die 500 Bhikṣu diese Lehre gehört hatten, wurde ihr Geist durch das Ende der Einflüsse<sup>1017</sup> einsichtig und ihre Gedanken erlangten die Erlösung.

So gingen die 500 Bhikṣu wieder zu Buddha hin, und nachdem sie angekommen waren, verneigten sie sich mit ihrem Haupte zur Verehrung vor seinen Füßen, umwandelten Buddha dreimal und setzten sich ihm an einer Seite nieder.

Zu der Zeit erhob sich der ehrwürdige<sup>1018</sup> Subhūti sogleich von seinem Sitze und fragte jene Bhikṣu: Verehrte, wohin geht ihr weg und von woher kommt ihr jetzt?

(Darauf) sprachen sie: Im Grunde<sup>1019</sup> gingen wir nirgendswohin weg und kommen jetzt auch nicht her.

Sogleich befragte darum der ehrwürdige Subhūti Buddha: Von der Welt Geehrter, diese Lehre, welche sie verkünden, was ist deren Sinn?

1012) Statt 相 steht im Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 215 b 7, besser 想.

1013) Oder: "ihr"? Im skt. § 144 steht: *yaḥ saṃjñayā saṃjñā parijānāī saṃjñābandhanam evāsyā tad bhavati*.

1014) 受想.

1015) skt. § 144: *saṃjñāvedayitanirodhasamāpattim . . . samāpadyadhvam*.

1016) 行者. Vgl. oben § 72, Anm. 478.

1017) *āsrava*.

1018) *āyusmant*. 長老 entspricht auch *jyeṣṭha*; Rosenberg, Vocabulary, S. 478 c 16.

1019) 本, "auf das Wesen zurückgeführt", "im eigentlichsten Sinne".

(Darauf) sprach Buddha: Es gibt keine Geburt, es gibt kein Vernichtetwerden.<sup>1020</sup>

### § 145

(Des weiteren) sprach Subhūti: Ihr, Verehrte, wie hörtet ihr die Lehre?

(Darauf) sprachen die Bhikṣu: Es gibt keine Bindung, es gibt keine Befreiung.<sup>1021</sup>

(Darauf) sprach Subhūti: Wer bekehrte<sup>1022</sup> euch?

Sprachen die Bhikṣu: (Er) hat keinen Körper, hat keinen Gedanken.<sup>1023</sup>

(Weiter) sprach Subhūti: Wie pflegt ihr des Wandels?

(Darauf) sprachen die Bhikṣu: Es gibt keine Vernichtung des Nichtwissens,<sup>1024</sup> es gibt auch kein Entstehen des Nichtwissens.<sup>1025</sup>

### § 146

(Des weiteren) sprach Subhūti: Wie seid ihr Schüler?<sup>1026</sup>

(Darauf) sprachen die (500) Bhikṣu: Wir erlangen nicht Schüler, auch werden wir nicht zum vollendeten Buddha.<sup>1027</sup>

(Weiter) sprach Subhūti: Wie ist euer Brahmawandel?<sup>1028</sup>

(Darauf) sprachen die Bhikṣu: Wir verharren<sup>1029</sup> nicht in der Dreiwelt.

(Des weiteren) sprach Subhūti: Zu welcher Zeit geht ihr in das Nirvāṇa ein.<sup>1030</sup>

(Darauf) sprachen die Bhikṣu: Dann, wenn der Tathāgata in das Nirvāṇa eingeht, nirvanieren wir sogleich.

(Weiter) sprach Subhūti: Ist, was ihr (zu) tun (habt), bereits ausgeführt?<sup>1031</sup>

(Darauf) sprachen die Bhikṣu: Wir kennen völlig das Ich, das (Seelen)männchen.<sup>1032</sup>

### § 147

(Des weiteren) sprach Subhūti: Sind euere Laster<sup>1033</sup> zu Ende?

(Darauf) sprachen die (500) Bhikṣu: Jedwede Gegebenheit<sup>1034</sup> ist auch zu Ende.

(Des weiteren) sprach Subhūti: Habt ihr den König Māra gut vernichtet?

(Darauf) sprachen die Bhikṣu: Nicht einmal der Skandha-Körper<sup>1035</sup> wird erlangt, wie gäbe es da des Königs Māra Vernichtung?

(Weiter) sprach Subhūti: Kennt ihr (den) Lehrer?<sup>1036</sup>

(Darauf) sprachen die Bhikṣu: Weder (als) Körper noch (als) Rede noch (als) Gedanken.<sup>1037</sup>

(Des weiteren) sprach Subhūti: Erlangtet ihr die Spitzenstufe der Reinheit?<sup>1038</sup>

1020) *jāti* und *nirodha*.

1021) skt. § 146: *na bandhanāya na mokṣāya*.

1022) lt. skt. § 146: *kena yūyaṃ vinitāḥ*.

1023) skt. § 146: *yasya na kāyapārinispattir na cittapracāraṃ*.

1024) skt. § 146: *nāvidyāprahāṇāya*.

1025) skt. § 146: *na vidyotpādāya*.

1026) skt. § 147: *kasya yūyaṃ śrāvakāḥ*.

1027) skt. § 147: *yasya na prāpto nā(bhī)sambuddhaḥ*, § 146: *yena na prāpta nābhisam(buddhaḥ)*. Der erste Teil der chinesischen Aussage könnte auch bedeuten: "Wir kommen nicht dazu, Schüler (zu sein)".

1028) skt. § 147: *keva yuṣmākaṃ sabrahmacārīna*.

1029) 住=*sthā*, vihar. skt. § 147: *ye traidhātuke nopacaramti/na pracaram(ti)*.

1030) skt. § 147: *keva cireṇa yūyaṃ parinirvāsyathaḥ*.

1031) skt. § 147: *kṛtaṃ yuṣmābhiḥ karaṇīya*.

1032) 我人, *ātman* und *puruṣa*. skt. § 147: *kāraṇānupa(la)bdhitvāt*.

1033) skt. § 148: *ksṛṇā yuṣmākaṃ kleśāḥ*.

1034) *dharma*.

1035) skt. § 148: *dharsitā yuṣmābhiḥ Māraḥ te āhuḥ skandhamārānupalabdhitvāt*. 蘊身 besagt: "der aufgehäufte Körper". Das erste Wort entspricht *skandha*.

1036) Lehrer=Buddha. skt. § 148: *paricirṇo yuṣmābhis tathāgataḥ*.

1037) skt.: 148: *(na) kāyena (na) vācā na cittena*.

1038) skt. § 148: *sthitā yuṣmākaṃ dākṣiṇeyabhūmauḥ*. 清淨勝地 entspricht Wort für Wort *viśuddhiviśeṣabhūmi*; vgl. Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 212 a; I, S. 227. Nach Sūtrālamkāra, hrg. von S. Lévi, Band I, S. 148, Z. 4 ff., mag sich der Ausdruck auch darauf beziehen, daß die zehn Stufen unterschiedlicher Vorzüglichkeit der Reinheit erreicht wurden.

(Darauf) sprachen die Bhikṣu: Es gibt kein Nehmen, gibt kein Aufgeben.<sup>1039</sup>

(Des weiteren) sprach Subhūti: Seid ihr aus der Wanderung durch immer neues körperliches Werden<sup>1040</sup> herausgekommen und habt ihr jetzt jenes Ufer erreicht?

(Darauf) sprachen die Bhikṣu: (Wir<sup>1041</sup>) erreichen nicht jenes Ufer und erlangen nicht die Wanderung durch immer neues körperliches Werden.

(Des weiteren) sprach Subhūti: Glaubt ihr an die Stufe des Siegers?<sup>1042</sup>

(Darauf) sprachen die Bhikṣu: Jedweder befaßt (in sich) die Erlösung.<sup>1043</sup>

(Des weiteren) sprach Subhūti: An welchen Ort geht ihr weg?

(Darauf) sprachen die Bhikṣu: An den Ort, an welchen der Tathāgata weggeht, gehen wir weg.

### § 148

(Da) sprachen die hervorgezauberten Bhikṣu: Verehrter Subhūti, du bewirktest, daß jene wegingen.<sup>1044</sup>

Als (man) die Lehre verkündete, da waren in der Versammlung 800 Bhikṣu, (denen) ließ sie den Geist der Śrāvaka aufgehen,<sup>1045</sup>

1039) skt. § 148: *agrāhataḥ a(pra)tigrāhataḥ*, tib.: *ḥdsin pa med ciñ sdud pa med pas* so. chin.: 取 und捨.

1040) *samsāra*. skt. § 148: *cchinnā yūyaṃ samsāraṃ*.

1041) Oder: "man"?

1042) skt. § 148: *pratipannā yūyaṃ śramaṇaśramaṇabhūmau*, chin.: 勝地. Ich glaube, 勝地 entspreche hier *jinabhūmi*. Meine ich doch, der Übersetzer habe *śramaṇaśramaṇabhūmi* aufgefaßt als: "die Stufe des Śramaṇa der Śramaṇa". Vgl. zu 勝地 Anm. 1038.

1043) skt. § 148: *asamgāvimuktau*. Ob ich 執, "in der Hand halten", "festhalten", gerade richtig verdeutschte, steht offen.

1044) skt. § 149: *iti hy āyuṣmantaḥ Subhūti paripṛcchataḥ teṣā(m ca) bhikṣūṇāṃ visarjayantānām*. In dieser chinesischen Übersetzung ist *visarjay* falsch verstanden.

1045) 發聲聞意. 發意=發心, *cittam utpāday*, 佛學大辭典 S. 2071 b. Śrāvaka ist übersetzt.

(und ihre) Gedanken erlangten die Erlösung.<sup>1046</sup> 3.200.000 Lebende (in) der Versammlung<sup>1047</sup> entfernten den Staub, taten den Schmutz ab und erlangten die Klarheit der Einsicht in die Lehre.

### § 149

Damals war in der Versammlung ein Bodhisattva Mahāsattva, dessen Name lautete Samantāloka.<sup>1048</sup>

(Der) erhob sich sogleich von seinem Sitze, legte seine Hände gegen Buddha gewandt (zum Añjali) zusammen und sprach zu Buddha: Von der Welt Geehrter, diese rechte Lehre des großen Juwelenhaufens<sup>1049</sup> wurde (von dir für) alle Bodhisattva als Gebot verkündet.<sup>1050</sup> Wie muß er sie studieren, wie muß er sich verhalten?<sup>1051</sup>

(Darauf) antwortete Buddha: Herr,<sup>1052</sup> die rechte Lehre, welche ich verkündete, ist der Wandel im wahren Sittengebote.<sup>1053</sup> Greift ihr sie auf,<sup>1054</sup> müßt ihr euch so verhalten, (um) in dieser rechten Lehre großen und guten Nutzen (zu) erlangen:

### § 150

Herr, es ist gerade wie wenn da ein Mensch wäre, der das irdene Schiff bestiege und über einen tiefen, breiten, großen Fluß setzen wollte. Herr, was meinst du, was für ein (geeignetes) Mittel der Mensch anwendete, welcher dies irdene Schiff bestieg, (um) schnell (zu) erreichen, an jenem Ufer anzukommen?

(Darauf) sprach Samantāloka: Von der Welt Geehrter, er muß große Kraft, Kühnheit und Energie gebrauchen, (um) jenes Ufer stracks zu erreichen.

1046) skt. § 149: *cittāni vimuktāni*.

1047) skt. § 149: *dvātriṃśatinām ca prāṇasaahasrāṇām*. Vgl. § 137.

1048) Der Name ist übersetzt: "Allseitiges Licht".

1049) *Mahāratnakūṭa*.

1050) 令, "anbefohlen".

1051) skt. § 150: *mahāratnakūṭe dharmaparyāye śikṣitukāmena bodhisatvena katham sthātavyaṃ katham pratipattavyaṃ/katham śikṣitavyam*.

1052) 善男子=*kulaputra*.

1053) *śīla*. Oder: "der wahre Wandel im Sittengebote"?

1054) 受持, skt. § 150: *udgṛhya*.

Sprach Buddha zu Samantāloka: Was ist der Grund, daß er Eifer und Kraft darangeben muß?

(Darauf antwortete Samantāloka:) Von der Welt Geehrter, in dem Flusse ist die Strömung tief, und ferner ist er breit. Das bewirkt, daß der Mensch besorgt ist und befürchtet, wenn er nicht eifrig und kraft(voll) sei, werde er unbedingt untergetaucht werden.<sup>1055</sup>

(Darauf) sprach Buddha zum Bodhisattva Samantāloka: So müssen die Bodhisattva, wenn sie dem obliegen, die rechte Lehre zu studieren, und sie über den großen Fluß der vier Strömungen von Geburt und Tod<sup>1056</sup> hinübersetzen wollen, die Kraft der Kühnheit und Energie an den Tag legen, Buddhas Lehre (geistig) zu durchdringen. Wenn sie dem Studium nicht mit Energie obliegen, fallen sie ganz sicher (in niedere Lebensformen) zurück.

### § 151

Und weiterhin bedenke<sup>1057</sup> (der Bodhisattva): Dieser Körper ist kraftlos,<sup>1058</sup> nicht ewig,<sup>1059</sup> dem Gesetze schnellen Verfaulens unterworfen.<sup>1060</sup> Die vier Strömungen sind uferlos. Wie erreiche (ich da), alle die Lebenden hinüberzusetzen, welche ständig auf diesem Ufer hausen?

Haltet ihr euch jetzt an das große Schiff der wunderbaren Lehre, (um) alle Lebenden, jedweden, hinüber zu befördern über den Fluß immer neuen körperlichen Werdens<sup>1061</sup> und das Ufer der Bodhi zu erreichen.

### § 152

(Danach) sprach der Bodhisattva Samantāloka wiederum zu

1055) Oder: "untergehen und sterben".

1056) *samsāra*.

1057) 思惟, skt. § 152; *manasikāra*.

1058) Im skt. § 152 entspricht wohl *adhruva*.

1059) 無常=*anitya*. skt. § 152; *anāśvāsika*.

1060) Aus dem skt. § 152 stellt sich dem vielleicht eher noch *vidhvamsanadharmā* als *vipariṇāmadharma* an die Seite.

1061) *samsāra*.

Buddha: Von der Welt Geehrter, wie hält sich<sup>1062</sup> der Bodhisattva an das große Schiff der wunderbaren Lehre?

(Darauf antwortete Buddha: Herr, was (er durch) alles Spenden,<sup>1063</sup> die Sittengebote halten,<sup>1064</sup> Nachsicht,<sup>1065</sup> Gedanken des Mitleides<sup>1066</sup> aufammelt, (ist sein) grenzenloses Verdienst.<sup>1067</sup>

(Dadurch, daß er eine) gleichmäßige Gesinnung<sup>1068</sup> aufkommen läßt, schmückt (er) alle Lebenden, jedweden.

(Daß) in den sieben Teilen der Bodhi<sup>1069</sup> das Heilsame<sup>1070</sup> (ist), vergißt (er) nicht (und) vernachlässigt (er nicht).<sup>1071</sup>

(Dadurch, daß er) sich an die Energie<sup>1072</sup> hält,<sup>1062</sup> erzeugen (seine) Gedanken Entschiedenheit.<sup>1073</sup>

Durch die geschickten Mittel<sup>1074</sup> (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen läßt er) die Absolutheit<sup>1075</sup> (geistig) tief durchdringen.

Durch (die) Gedanke(n) großen Mitleides<sup>1066</sup> vernichtet (er) das Leid<sup>1076</sup> aller Lebenden.<sup>1077</sup>

1062) 受持. Dem steht skt. §153 gegenüber: *tatra... kīḍṛṣe dharmanau bodhisattvarya samudānayaī(tavyā)*, tib.: *sbyar bar bya ba*. Der chinesische Ausdruck übersetzt: *udgrhita, udgrahaṇa, upādā, grāhaka, dhāraṇa, samādāṇa*; vgl. Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 203 b f. Vgl. § 149, Anm. 1054.

1063) *dāna*. Das Subjekt ist nirgends wortmäßig ausgedrückt.

1064) Vielleicht ist 持戒 auch einfach *śīla*; vgl. Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 200 a.

1065) *kṣānti*.

1066) *karuṇā-* oder *maitricitta*.

1067) *puṇya*.

1068) *samacitta*.

1069) *bodhyaṅga*.

1070) *kuśala*.

1071) 忘, Spielform 妄, 失.

1072) *virya*.

1073) 決定 vermag ich begrifflich nicht eindeutig festzulegen. Vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 281 b; Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 188 b; Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 290 a; Mochizuki, Bukkyō-Daijiten<sup>1</sup>, S. 905 c.

1074) *upāya*.

1075) 實相. Vgl. Rosenberg, Vocabulary, 147 a 45.

1076) *duḥkha*.

1077) Viel vom Sanskrittexte blieb hier in der Sung-Fassung nicht erhalten.

## § 153

Durch die vier Mittel (, die Wesen bei der Lehre Buddhas) festzuhalten,<sup>1078</sup> beschützt (er) alle Wesen.

Mit den vier Unermeßlichen<sup>1079</sup> fördert (er) alle Lebenden.

Durch die vier Vergegenwärtigungen im Gedächtnisse<sup>1080</sup> ist (er) beständig selbst besonnen.<sup>1081</sup>

Durch die vier rechten (Formen des) Aufgebens (und) eifrigen Bemühens<sup>1082</sup> werden Aufgaben und rechtes Bemühen gepflegt.

Durch die vier (Formen) übermenschlichen Vermögens<sup>1083</sup> entfaltet (er) schnelle übernatürliche Einsicht.<sup>1084</sup>

Durch seine fünf Vermögen<sup>1085</sup> bewirkt (er) alles Heilsame der Lebenden.

Durch seine fünf Kräfte<sup>1086</sup> ist (er) gefestigt und weicht nicht zurück.

Durch den edlen acht (gliedrigen) Weg<sup>1087</sup> hält (er) sich weit fern von Māra dem feindseligen und verweilt nicht auf falschem Wege.

In (seiner ?) Śamathavipaśyanā gibt es kein Merkmal, gibt es kein Haften.<sup>1088</sup>

Der Bodhisattva bewirkt, daß diese weite, große Lehre (ihren)

1078) 攝法, skt. § 153: *saṃgrahavastu*, oder: "die Wesen an Buddhas Lehre heranzuziehen", "sie dafür einzunehmen".

1079) *catvāry apramāṇāni*=die vier *brahmavihāra*. skt. § 153.

1080) skt. § 154: *catusmṛtyupasthāna-*

1081) Zu 思惟 vgl. § 151, Anm. 1057.

1082) skt. § 154: *samyakprahāṇa*. *prahāṇa* ist im Sinne von *prahāṇa* und *pradhāna* wiedergegeben. 斷 bedeutet als erstes *chid*.

1083) skt. § 154: *ri(ddhipā)da*.

1084) 迅神通 entspricht skt. § 155 (=unser § 154) *ksiprābhijñatā*.

1085) *indriya*.

1086) *bala*.

1087) *āryaṣṭāṅgamārga*.

1088) "Merkmal"=*lakṣaṇa*, "Haften"=*saṅga*; Suzuki, *Laṅkāvatāra-Index*, S. 174 a.

Ruhm in die zehn Weltgegenden ausgehen läßt, und (er) bewirkt, daß alle Lebenden zu dem großen Schiffe der sehr feinen,<sup>1089</sup> rechten Lehre kommen und (darein) einsteigen, (um) hinüberzufahren über den großen Fluß der vier Strömungen von Geburt und Tod<sup>1090</sup> und jenes Ufer des Glückes des Nirvāṇa zu erreichen, die Furchtlosigkeit<sup>1091</sup> zu erlangen und für immer von allen Ansichten<sup>1092</sup> abgesehen zu sein.

## § 154

Herr,<sup>1093</sup> ihr sollt wissen, daß (der) Bodhisattva so mit dem großen Schiffe der wunderbaren Lehre über unermeßliche 100.000 Koṭi Nayuta Kalpa hin alle Lebenden, jedweden, über den großen Fluß der vier Strömungen hinüber befördert und (dabei) keine Ermüdung, (kein) Leid erlangt. So sollst du (auch) verharren, indem du dich so daran hältst.<sup>1094</sup>

(Ferner) sprach Buddha zum Bodhisattva Samantāloka: Setze du jetzt schnell die wahren (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen) geeigneten Mittel<sup>1095</sup> ein, laß Gedanken großen Mitleides aufkommen, (um) allen Lebenden, jedwedem, Lauterkeit des Geistes,<sup>1096</sup> Kühnheit (und) Energie<sup>1097</sup> zu bewirken, alle Wurzeln des Heilsamen<sup>1098</sup> zu pflanzen, (und dabei) keinen Rückfall entstehen zu lassen, sich ständig an der Auswanderung aus dem Haus(leben)<sup>1099</sup> zu freuen, die Lehre zu hören, ohne Überdruß (daran) zu haben, alle Wurzeln des Verdienstes<sup>1100</sup> zu pflanzen, die allerhöchste Erleuchtung<sup>1101</sup> zu erstreben, die Weisheit<sup>1102</sup> zu vollenden, die

1089) 微妙, oder: "tiefsinnigen", "geheimnisvollen". Am ehesten entspräche wohl *sūkṣma*.

1090) *samsāra*.

1091) *abhaya*.="Sicherheit".

1092) *ḍṛṣṭi*.

1093) *kulaputra*.

1094) 受持.

1095) *upāya*.

1096) 心意, vielleicht=*manas*; Suzuki, *Laṅkāvatāra-Index*, S. 231 b.

1097) *vīrya*.

1098) *kuśalamūla*.

1099) *pravrajyā*.

1100) *puṇya*.

1101) 道=*bodhi*.

1102) *prajñā*.



völlige Ruhe von Körper und Gedanken, glücklich in der Waldeswildnis zu hausen,

### § 155

sich weitweg fern von bösen Freunden zu halten, mit dem Verständnis in völliger Klarheit die letzte Wahrheit<sup>1103</sup> zu durchdringen.

Führe die rechten (zur Belehrung und Bekehrung der Wesen) geeigneten Mittel<sup>1104</sup> bei der wirklichen und landläufigen Wahrheit<sup>1105</sup> aus. Das (unterliegende) Grundsätzliche (und die) Erkenntnis-(inhalte)<sup>1106</sup> sind nicht zwei, sie sind gleich: eine einzige Leerheit.<sup>1107</sup> Bringe alle falschen Erwägungen zur Ruhe.<sup>1108</sup> Herr, der Bodhisattva muß sich um aller Wesen willen so (daran) halten, er muß so verharren. .

### § 156

Nachdem damals der ehrwürdige Große Kāśyapa die Lehre gehört hatte, sprach er zu Buddha: Von der Welt Geehrter, so ist die rechte Lehre des Großen Juwelenhaufens für den verkündet, welcher das große Fahrzeug<sup>1109</sup> sucht. Früher gab es sie noch nicht.

Von der Welt Geehrter, wenn ein Herr, eine Dame<sup>1110</sup> einen einzigen Satz, eine einzige Gāthā in dieser rechten Lehre des großen Juwelenhaufens bewahrt<sup>1111</sup> und auslegt,<sup>1112</sup> was bedeutet das Verdienst,<sup>1113</sup> welches sie (dadurch) erlangen?

1103) 第一義=*paramārtha*.

1104) *upāya*.

1105) *paramārtha*- und *saṃvṛttisatya*; Mochizuki, Bukkyō-Daijiten<sup>1</sup>, S. 2072 a.

1106) 理智無二. Wir sagten heute, das Ding an sich und die erkannte Erscheinungsform.

1107) *śūnya*(*tā*).

1108) "Erwägung"=念. Ob der Bodhisattva oder die Leerheit Subjekt sei, ist formal nicht zu entscheiden.

1109) *mahāyāna*.

1110) *kula*putra und *kula*duhitar.

1111) 受持 entspricht hier wohl *dhārayati*.

1112) skt. § 157: *upadiśet*.

1113) *puṇya*.

### § 157

Buddha sprach zu Kāśyapa: (Du) sollst folgendes wissen: Wenn da ein Herr, eine Dame<sup>1114</sup> ist, (die) einen einzigen Satz, eine einzige Gāthā in dieser rechten Lehre des Großen Juwelenhaufens bewahren,<sup>1115</sup> das Verdienst,<sup>1116</sup> welches sie (dadurch) erlangen, Herr, vergleicht sich dem, (daß) da ein Mensch ist, (der) mit den sieben Kleinoden,<sup>1117</sup> (womit) Welten an Zahl (wie die) Sand (körner) des Gaṅgā-Stromes angefüllt (sind), seine Verehrung Tathāgata gleich (den) Sand(körnern) des Gaṅgā-Stromes darbrächte,<sup>1118</sup> (und zwar) jeden einzelnen Tathāgata jeweils mit den sieben Kleinoden von Welten an Zahl (wie die) Sand(körner) eines einzigen Gaṅgā-Stromes beschenkte,<sup>1119</sup> und jedem einzelnen Tathāgata jeweils buddhistische Klöster und Klostergärten<sup>1120</sup> erbaute (so zahlreich wie die) Sand(körner) eines einzigen Gaṅgā-Stromes,

### § 158

und jeder einzelne Tathāgata jeweils eine Gemeinde<sup>1121</sup> unermeßlicher Śrāvaka<sup>1122</sup> hätte, (sie<sup>1123</sup> diesen) mit jedweder glückhaften Zurüstung<sup>1124</sup> über Kalpa (wie die) Sand(körner) eines einzigen Gaṅgā-Stromes hinweg, (sie) damit (diesen Gemeinden der Śrāvaka) ihre Verehrung darbrächten, und (sie<sup>1123</sup>), nachdem all die Tathāgata samt ihren Śrāvaka-Schülern in das Nirvāṇa eingingen, wiederum mit den sieben Kleinoden jeweils Stūpa<sup>1125</sup> erbauten, so ist, Herr,

1114) *kula*putra, *kula*duhitar.

1115) Vgl. § 156, Anm. 1111.

1116) *puṇya*.

1117) *sapta ratnāni*.

1118) *pūj*.

1119) Begriff *dāna*.

1120) 佛寺, wofür im Ming-Drucke nach Taishō-Tripitaka, Band 12, S 216, Anm. 2, 佛等=der Buddha, steht, und 精舍 bedeuten im Grunde das nämliche. Vielleicht sind als Gegenstücke *vihāra* und *ārāma* zu unterstellen.

1121) *saṃgha*.

1122) Das Wort ist übersetzt: "Hörer".

1123) d.h. "die Herren und Damen".

1124) 樂具=*sukhopadhāna*. Darunter begreift sich alles, was dazu dient, dem Mönche das äußere Leben zu sichern.

1125) 塔廟 entspricht skt. § 160: *cāitya*. An unserer Stelle entspricht skt. § 159: *stūpa*. Vgl. 佛學大辭典, Schanghaier Ausgabe, S. 2384 b.

(deren) Verdienst<sup>1126</sup> (zwar) unermeßlich, grenzenlos, (doch) gleicht es nicht (dem, daß) ein Mensch da ist, (der) einen einzigen Satz, eine einzige Gāthā in der rechten Lehre dieses Juwelenhaufens bewahrt und auslegt. (Dessen) Verdienst übertrifft jenes.

Wenn da wiederum ein Mensch ist, (der) für seinen Vater, seine Mutter diesen Lehrtext<sup>1127</sup> auslegt, (so) fällt der Mensch am Ende seines Lebens nicht in die schlimmen Lebensformen.<sup>1128</sup> Der spätere Körper seiner Mutter wird (in den eines) Mann(es) gewandelt werden.

### § 159

(Des weiteren) sprach Buddha: An welchem Orte (er) sich (auch) befinde, wenn da wiederum ein Mensch ist, (der) diesen Lehrtext<sup>1129</sup> des Großen Juwelenhaufens abschreibt, bewahrt,<sup>1130</sup> rezitiert,<sup>1131</sup> auslegt,<sup>1132</sup> diesen Ort halten die Götter, Menschen und Asura jedweder Welt in hoher Achtung, (sie) verehren ihn wie einen Stūpa<sup>1133</sup> des Buddha.

Wenn da ein Lehrer der Lehre ist, (der) diesen Lehrtext<sup>1129</sup> der rechten Lehre des Juwelenhaufens hört, Gedanken der Hochachtung aufkommen läßt, ihn bewahrt,<sup>1130</sup> rezitiert, abschreibt und verehrt, (und) wenn da ein Herr, eine Dame ist, (die) den Lehrer wie Buddha verehren, hochachten, in hoher Achtung halten, sich mit ihrem Haupte (vor seinen Füßen) zur Verehrung neigen und ihn rühmen, dem Menschen wird im gegenwärtigen Leben von Buddha die Prophezeiung zuteil, er werde die anuttarā Samyaksambodhi erlangen. Wenn (er<sup>1134</sup>) sich dem Ende seines Lebens nähert, erlangt (er) den Tathāgata zu schauen.

1126) *puṇya*.

1127) *sūtra*.

1128) *durgati*.

1129) 經典, skt. § 160: *dharmaparyāya*.

1130) 受持.

1131) *paṭh*.

1132) skt. § 160: *deśay*.

1133) Vgl. § 158, Anm. 1125.

1134) Nach dem Eingange des § 160 wird im Sung-Texte diese Aussage auf den Lehrer der Lehre bezogen.

### § 160

Ferner erlangt der Lehrer der Lehre noch zehnerlei Reinheiten körperlichen Tuns.<sup>1135</sup>

Welches sind die zehn?

1. Dann, wenn er sich dem Ende seines Lebens nähert, fühlt er nicht alle Leiden.
2. Das Bewußtsein (aus dem) Gesicht(ssinne)<sup>1136</sup> ist klar, er erblickt keine üblen Anzeichen.<sup>1137</sup>
3. Hand und Arm verharren ruhig, tasten nicht ins Leere.
4. Die Füße sind ruhig, er strampelt nicht.
5. Großes und kleines Bedürfnis gehen (ihm) nicht ab.
6. Alle Sinneswerkzeuge<sup>1138</sup> seines Körpers riechen nicht übel und sind nicht schmutzig.
7. Die Eingeweide seines Bauches sind unverändert,<sup>1139</sup> die Oberfläche ist nicht aufgetrieben.
8. Die Gestalt der Zunge ist glatt ausgestreckt und nicht krumm zusammengezogen.
9. Seine Augen sind erhaben und nicht abscheulich.
10. Obschon sein Körper in die Vernichtung eingeht, ist sein Aussehen, als wenn er geboren würde.

So erlangt er diese zehnerlei Reinheiten körperlichen Tuns.

### § 161

Des weiteren hat er zehnerlei Reinheiten mündlichen Tuns.<sup>1140</sup>

Welche sind die zehn?

1. Der Klang seiner Rede ist lieblich.
2. Was er sagt ist gütig.<sup>1141</sup>
3. Seine Rede ist höchst wunderbar.

1135) skt. § 161: *kāyakarmapāriśuddhi*.

1136) *cakṣurvijñāna*.

1137) 惡相.

1138) *indriya*.

1139) 宛然.

1140) tib. skt. § 162: *ñag gi las yoñs su dag pa*, = *vākkarmapariśuddhi*.

1141) 慈善.

4. (In seiner) Rede äußert (er) liebe Worte.
5. Seine Rede ist sanft.
6. Was er sagt ist wahr.
7. Bevor er spricht, befragt er sich nach dem Wohlergehen (des anderen).<sup>1142</sup>
8. Seine Rede verdient gehört und angenommen zu werden.
9. Götter und Menschen lieben (seine Rede) und freuen sich (ihrer).
10. Er redet wie Buddha.

So sind die zehnerlei Reinheiten mündlichen Tuns.

### § 162

Des weiteren hat er zehnerlei Reinheiten geistigen Tuns.<sup>1143</sup>

Welche sind die zehn?

1. Sein Geist ist ohne Zorn.<sup>1144</sup>
2. (Er) läßt keine Eifersucht<sup>1145</sup> entstehen.
3. (Er) verläßt sich nicht auf sich selbst.<sup>1146</sup>
4. (Er) ist ohne allen Verdruß.<sup>1147</sup>
5. (Er) scheidet sich von seinen Fehlern<sup>1148</sup> ab.
6. (Er) ist ohne verkehrte Vorstellungen.<sup>1149</sup>
7. (Er) ist ohne niedrige Vorstellungen.<sup>1150</sup>

1142) Oder auch: "begrüßt er den anderen".

1143) tib. skt. § 163: *yid kyi las yoñs su dag pa*, = *manaskarmapariśuddhi*.

1144) 瞋恚 = *krodha*; vgl. Nagao, *Sūtrālamkāra-Index II*, S. 219 a. Ebenso tib.: *k'ro bar mi hgyur ba*, skt. § 163.

1145) 嫉妬 = *irṣyā*, *mātsarya*. Rosenberg, *Vocabulary*, S. 134 c 3; Suzuki, *Lankāvatāra-Index*, S. 381 a. tib. = skt. § 163: *hk'on du hdsin pa med pa*.

1146) 不自恃估. Mir ist nicht klar, was diese Aussage: "er stützt sich nicht ...", "verläßt sich nicht auf sich selbst", eigentlich besage. Im tibetischen Texte (skt. § 163) steht als Nr. 3: *hc'ab par mi hgyur ba*. Damit vermag ich den chinesischen Wortlaut nicht unter einen Hut zu bringen.

1147) 冤惱. Vielleicht bedeutet der Satz auch: "er ist ohne allen Haß", "ohne alles Übelwollen". Ich glaube, ihm entspreche aus dem tibetischen Texte (§ 163): *hṭs'ig par mi hgur ba*. *hṭs'ig pa* entspricht nach Mahāvvyutpatti, hrg. von Sakaki, Nr. 1964, *pradāsa*, Pāli: *paḷāsa*.

1148) 過失 kann *dosa* bedeuten. Der Ausdruck gibt auch *ādinava* (Rosenberg, *Vocabulary*, S. 460 b 10), *aparādhā*, *avadya*, *ādinava*, *dustatā* (Nagao, *Sūtrālamkāra-Index II*, S. 178 a) wieder. tib.: *ñes pa la mi dga ba* (skt. § 163).

1149) 顛倒想 = *viparītasamjñā*, tib.: *hdu šes p'yin ci log tu mi hgyur ba*.

1150) 下劣想, oder: "ohne verächtliche Vorstellungen".

8. (Er) ist ohne die Sittengebote brechende Vorstellungen.<sup>1151</sup>
9. (Er) denkt (mit) rechtem Geiste und unablässigem Gedanken an<sup>1152</sup> die Buddhagefilde.<sup>1153</sup>
10. (Er) hält sich weit weg von Ich (und) (Seelen)männchen,<sup>1154</sup> erlangt Samādhi und vollendet alle Unterweisungen<sup>1155</sup> Buddhas.

So erlangt (er) die zehnerlei Reinheiten geistigen Tuns.

### § 163

In Bezug darauf spreche ich jetzt die Verse und sage:

Nähert er sich seinem Ende, fühlt er keine Leiden.

Er sieht nicht alle üblen Anzeichen.

Seine Hand tastet nicht in die Leere.

Seine Füße strampeln nicht.

Die Bedürfnisse hören auf abzugehen.

Die Sinneswerkzeuge seines Körpers riechen nicht übel und sind (nicht) schmutzig.

Die Eingeweide seines Bauches sind ohne Aufblähung.

Seine Zunge ist rot und nicht krumm zusammengezogen.

Die Erscheinung<sup>1156</sup> seiner Augen ist erhaben.

Am Ende seines Lebens ändert sich sein Antlitz nicht.

So sind des Körpers<sup>1157</sup> zehnerlei

Merkmale der für das Verdienst heilsamen Reinheit.<sup>1158</sup>

Der Klang seiner Rede besitzt große Schönheit.

1151) 無犯戒想. Diese Aussage ist mir nicht klar. Ich glaube sie verstehen zu sollen als: "ohne Vorstellungen (*samjñā*), welche die Sittengebote verletzen". Das hilft nicht viel weiter. Der Abfolge nach scheint daneben im tibetischen Texte zu stehen: *spoñ pa la bag yod par hgyur ba*. Ich vermag beide Aussagen nicht zusammenzubringen.

1152) 思惟 = *āśaya*, *citta*, *cintā*, *cintya*, *manasikāra*, *mīmāṃsā*, *samkalpa*. Vgl. Nagao, *Sūtrālamkāra-Index II*, S. 197 b.

1153) *buddhakṣetra*.

1154) *ātman* und *puruṣa*.

1155) 教法 = *śāsana* nach Suzuki, *Lankāvatāra-Index*, S. 340 b. Oder auch: "alle von Buddha gelehrteten Lehren (*dharma*)".

1156) 相.

1157) Vgl. § 160.

1158) 福善清淨相 entspricht etwa *puṇyakuśalaparīśuddhīlakṣaṇa*. Dabei mögen die beiden ersten chinesischen Wörter auch als Dvanda zu verstehen sein: "des Verdienstes und des Heilsamen".

Die Rede, welche er äußert, ist gütig.  
 Was er spricht ist seiner Natur nach absolut ewig.<sup>1159</sup>  
 Die Rede, welche er äußert, wird von den Menschen geliebt  
 und sie freuen sich (ihrer).  
 Ferner besitzt er eine sanfte Stimme.  
 Was er spricht ist wahr.  
 Auf geeignete Weise<sup>1160</sup> vermag er sich nach dem Wohlbefinden  
 (eines anderen) zu erkundigen.  
 Er ist befähigt zu bewirken, daß von den Menschen das  
 Gehörte angenommen wird.  
 Die Scharen der Götter und Schlangendämonen<sup>1161</sup> beachten (es)  
 auch.  
 Seine reine Stimme gleicht der Sprache Buddhas.  
 So (sind) die zehnerlei (Dinge) des Mundes,  
 (Durch welche) sein mündliches Tun Reinheit erlangt.<sup>1162</sup>  
 Sein Geist<sup>1163</sup> hat den Zorn abgetan,  
 Und Eifersucht entsteht nicht.  
 Auf sich selbst verläßt er sich nicht.<sup>1164</sup>  
 Auch Verdruß ist von ihm selbst aufgegeben.  
 Er erreicht, sich von allen Fehlern abzuschneiden.  
 Verkehrte Vorstellungen entstehen nicht.  
 Er tut das Niedrige nicht.  
 (An) Selbstbeschränkung<sup>1165</sup> läßt er es nicht fehlen.  
 (In) rechtem Geiste<sup>1166</sup> und unablässiger Besonnenheit<sup>1167</sup>  
 Hält er sich weitweg vom Ich (und) (Seelen)männchen.  
 Ferner erreicht er Samādhi  
 (Und) durchdringt (geistig) alle Lehren Buddhas.  
 So (sind) des Geistes<sup>1168</sup> zehnerlei  
 Merkmale der Reinheit gedanklichen Tuns.<sup>1169</sup>

1159) 自殊常.  
 1160) *upāya*.  
 1161) *nāga*.  
 1162) Vgl. § 161.  
 1163) 心意 kann *citta*, *manas*, *cittamanas* übersetzen. Suzuki, *Laṅkāvatāra-Index*, S. 231 b.  
 1164) Vgl. § 162, Anm. 1146.  
 1165) 禁戒=*saṃvara*; Rosenberg, *Vocabulary*, S. 352 c 26.  
 1166) 意.  
 1167) 念.  
 1168) 意 ist hier wohl *manas*.  
 1169) Vgl. § 162.

## § 164

(Des weiteren) sprach Buddha zum Großen Kāśyapa: Ob Herr<sup>1170</sup> (oder) Dame, ihr<sup>1171</sup> sollt mit Weihrauch, Blumen, kunstvoller Musik, seidenen Baldachinen, Fahnen, Trank und Speise, Kleidern, jedweder beglückenden Zurüstung<sup>1172</sup> diese rechte Lehre des Großen Juwelenhaufens verehren, fest entschlossen<sup>1173</sup> (sie) verehren,<sup>1174</sup> sie bewahren<sup>1175</sup> und rezitieren.

Warum? Kāśyapa, so gehen alle Buddha, Tathāgata, Arhats, völlig Erleuchtete, jedweder, allesamt aus dieser hervor. Ihr müßt sie mit der allerhöchsten Verehrung verehren.

## § 165

Nachdem Buddha diesen Lehrtext verkündet hatte, erwies (ihm) der ehrwürdige Große Kāśyapa mit ganzem Herzen die höchste Verehrung,<sup>1176</sup> die Bodhisattva Mahāsattva und jedwede große Versammlung der Bhikṣu, Götter, Schlangendämonen,<sup>1177</sup> Yakṣa Gandharva, Asura usw., sie alle freuten sich sehr, nahmen (ihn) gläubig an und befolgten (ihn) ehrfurchtsvoll.

Von Buddha verkündeter Lehrtext der rechten Lehre: vom Großen Kāśyapa gefragter Großer Juwelenhaufe.<sup>1178</sup>

## Nachtrag

Ich bitte, in den Anmerkungen statt "Vers 3, Vers 6" zu lesen: "Verszeile 3, Verszeile 6".

1170) *kulaputra*, *kuladuhitar*.

1171) Dies Subjekt steht wortmäßig im chinesischen Wortlaute.

1172) Vgl. § 158, Anm. 1124. Es bleibt im übrigen hier unsicher, ob 樂具 gleichwertig neben den übrigen Ausdrücken stehe oder den übergeordneten Begriff, sei es auch nur zu einem Teile der aufgezählten Dinge, abgebe.

1173) 志心.

1174) Vgl. § 88, Anm. 559. Oder bedeutet 歸命 hier doch: "seine Zuflucht bei etwas suchen"? Der erste Ausdruck für "verehren", 供養, entspricht *pūj*, der zweite *namas*.

1175) 受持. Vgl. § 159, Anm. 1130.

1176) 頂戴. Buddhistische Mönche legen sich die Texte, ehe sie sie zum Studium öffnen, auf ihren Scheitel.

1177) *nāga*.

1178) *Mahākāśyapapariprcchāmahāratnakūṭasaddharmasūtra*.



Bedenkt man nun, daß schon Grünwedel<sup>1</sup> die Yakṣa, welche die Füße des Pferdes tragen, auf dem der spätere Buddha flieht, aus antiken Reiterdarstellungen mit der Gaia unter dem Pferde abgeleitet hat; hält man sich weiter gegenwärtig, daß jener Stadtgottheit Kapilavastu mancher Reliefs vom Auszuge Gautamas, deren antikes Vorbild Foucher nachwies<sup>2</sup>, auf den Bildwerken des thrakischen Reitergottes — wenn hier auch ohne Mauerkrone und in geraderer Haltung — gar nicht selten eine Frauengestalt neben einem kubischen Altare entspricht<sup>3</sup>; besinnt man sich dann noch darauf, daß Schuster<sup>4</sup> erwies, wie die Gestalt des Vajrapāṇi auf manchem Relief, welches uns den Bodhisattva auf der Flucht aus Kapilavastu zeigt, mit Nike-Darstellungen antiker Reiterreliefs entwicklungsgeschichtlich zusammenhängt; fügt man dem schließlich noch zu, daß, wie auf antiken Reiterreliefs hierher gehörender Art Figuren Fackeln in der Hand tragen<sup>5</sup>, sich auch Fackeln in den Händen von Personen befinden, die unterweilen auf Plastiken und Malereien von der Flucht Gautamas aus seiner Vaterstadt mit dargestellt werden<sup>6</sup> — die Flucht wird von der Legende in die Nacht verlegt —, dann wird man um so weniger umhin können, auch die indische Darstellung, bei der Channa sich am Schwanz Kanthakas festhält, in der Plastik sowohl wie in der Malerei aus Reliefs griechischer oder hellenistischer Kunst der aufgewiesenen Art abzuleiten, als ja schließlich und endlich all die angegebenen Einzelbezüge aus verschiedenen Ausprägungen eines Reiterreliefs stammen, die, wie man sich durch den Augenschein überzeugen kann, wenn man nur Kazarows Tafelband durchblättert, alle unter sich zusammenhängen und für einander eintreten konnten.

Jedenfalls wird man unter diesen Umständen fragen müssen, ob es sich nicht aus verschiedenen Ausprägungen jenes griechischen und hellenistischen Reiterreliefs herleitet, wenn in der indischen darstellenden Kunst sich

1) Buddhistische Kunst in Indien, 2. Aufl., 98f. und Anm. 56. Vgl. dazu noch Schuster, Monumenta Serica ii, 64, Anm. 101.

2) L'Art Gréco-bouddhique du Gandhara, i, 360f.

3) Kazarow, a. a. O., z. B. Abb. 19, 168, 174, 222, 263, 422, Text S. 6, B. c. Gelegentlich stehen auch zwei Frauen beim Altar (Abb. 297, 342, Text S. 6 B d) oder ein Knabe (Abb. 476 und Beschreibung im Texte S. 167, Nr. 986).

4) Monumenta Serica ii, S. 63.

5) Kazarow, a. a. O., Frau trägt Fackel: S. 11, Z. 9, Abb. 174 = Text S. 69, Nr. 318; Reiter trägt Fackel: S. 11, Z. 7, S. 13, Z. 15 = S. 63, Nr. 287.

6) Burgess, The Stupas of Amaravati and Jaggayyapeta, S. 81; Fr. Weller, Artibus Asiae ix, Abb. bei S. 60 und Text S. 139.

Channa einmal am Pferde festhält, ein anderes Mal er überhaupt nicht folgt, denn man wird nun hierzu auch entsprechende Darstellungen des thrakischen Reiters etwa stellen, je nachdem, ob sich da ein Jüngling an dem Schwanz seines Pferdes festhält<sup>1</sup> oder keine Figur hinter dem Reiter steht<sup>2</sup>. Am schwierigsten zu erklären bliebe dann diejenige indische Replik, auf welcher ein Schirmträger dem Reiter folgt. Es kann hier sein Bewenden damit haben, darauf hinzuweisen, daß sich diese Art der Darstellung auch in sassanidischer Kunst wiederfindet<sup>3</sup>, weil diese Form der Darstellung nicht erörtert werden soll.

Welch eine erstaunliche Lebenskraft wohnt doch jenem Reiterbilde aus dem Bereiche griechischer Kultur inne! Auf der einen Seite wurden einzelne seiner Repliken, sei es nun, daß hinter dem Pferde ein Jüngling stand, der sich am Pferdeschwanz festhielt<sup>4</sup> oder nicht<sup>5</sup>, als Heiliger Georg verehrt — nach mancher Ausprägung des Motivs<sup>6</sup> kann man wohl auch kaum zweifeln, daß jenes Reiterrelief sich auch in das Heiligenbild St. Georgs ausgewirkt hat —, auf der anderen griff es gestaltend und unterscheidend in die Darstellungen indischer Kunst

1) Kazarow, a. a. O., Abb. Nr. 5, 11, 26, 35, 70, 138, 148, 179, 198, 205, 211, 215, 225, 237, 260, 270, 272, 283, 285, 288, 296, 297, 301, 306, 309, 312, 315, 322 (?), 323 (?), 331, 333, 342, 354, 409, 410, 425, 445, 451, 461, 464, 466, 497, 502a, 506. Textband, S. 22 unter Nr. 5, S. 34 unter Nr. 104, S. 39 unter Nr. 139, S. 41 unter Nr. 150, S. 48 unter Nr. 184, S. 57 unter Nr. 252, S. 58 unter Nr. 256, S. 74 unter Nr. 342, S. 76 unter Nr. 353, S. 79 unter Nr. 367, S. 82 unter Nr. 386, S. 89 unter Nr. 437, S. 91 unter Nr. 451, S. 106 unter Nr. 551, 552, S. 113, unter Nr. 604, S. 116 unter Nr. 624, S. 132 unter Nr. 740 und Abb. 373, S. 162 unter Nr. 948, 952; S. 163 unter Nr. 954 und Abb. 462, §. 172 unter Nr. 1007, S. 173 unter Nr. 1017, S. 176 unter Nr. 1040 und Abb. 505, S. 182 unter Nr. 1100. Gelegentlich hält sich auf diesen Darstellungen am Pferdeschwanz auch eine Frau fest (Kazarow, a. a. O., S. 6 Ag) oder ihrer zwei (ebenda, S. 6, Anm. 24), oder es folgen zwei Männer (Abb. 47, 477) oder drei (Abb. 403), von denen einer oder zwei sich am Schwanz des Pferdes festhalten. Diese Darstellungen sind weitaus am seltensten. Vgl. auch Kazarow, a. a. O., S. 10, Z. 14ff. Ferner verweise ich auf Pedrizet, Revue Archéologique, 1904, i, S. 19ff. und Taf. i.

2) Vgl. etwa bei Kazarow, a. a. O., Abb. 1, 12, 13, 15 und andere, die ohne Mühe beim Durchblättern zu finden sind.

3) F. Sarre, Die Kunst des alten Persien, Berlin, 1922, Taf. 86, 87. Vgl. Schuster, Monumenta Serica, ii, S. 71.

4) Kazarow, a. a. O., S. 174, Nr. 1021.

5) Kazarow, a. a. O., S. 60, Anm. 1; S. 136, Nr. 765; S. 146, Nr. 837; S. 155, Nr. 900; S. 170, Nr. 1000.

6) Reinach, Répertoire des reliefs grecs et romains, ii, S. 263, Nr. 4. Vgl. auch: Schuster, Monumenta Serica ii, S. 78.

vom Auszuge des werdenden Buddha aus dem Leben der weltlichen Menschen ein, und mittelbar über sassanidische Kunst drang dann die Form des Bildwerkes, auf der ein Schirmträger dem Reiter folgt, nach China vor, wo noch unter den Mandschukaisern der erfolgreichste Examenkandidat Chuang yüan 狀元 in Stickereien so dargestellt wurde<sup>1</sup>.

Es ist nun ohne weiteres klar, daß Gautamas Flucht aus dem väterlichen Heime sich geschichtlich nur in einer Form abgespielt haben kann, sie kann damit an sich auch nur in einer Form berichtet oder in der Kunst dargestellt werden. Wenn aber die verschiedenen Darstellungen im Bildwerke sich gegenseitig ausschließen, insofern sie ein und dasselbe Geschehen in unterschiedlicher Form berichten — dies ist aber, soweit Channa bei der Flucht eine Rolle spielt, sicher der Fall, denn er kann nicht einmal einen Schirm getragen, zum anderen sich am Pferdeschwanz festgehalten haben, zu gleicher Zeit vor und hinter dem Pferde gewesen sein — so kann dies nur dadurch möglich geworden sein, daß selbst eine festgefügte Legende fehlte, die so bestimmt und sicher war, daß sie dem Bildhauer (oder Maler) keinen Spielraum ließ, das Geschehen so oder anders darzustellen. Wo in einer frommen Legende Einzelzüge so oder anders dargestellt werden können, muß die Legende zur Zeit, da der bildende Künstler sie gestaltete, eine Lücke aufgewiesen haben. Wie wir oben sahen<sup>2</sup>, ist dies wirklich in einem Teile der Texte so. Diese Lücke der legendären Erzählung konnte dann der darstellende Künstler nach freiem Willen ausfüllen, hier konnte er nach Belieben schalten, ohne befürchten zu müssen, den Widerspruch des kundigen Gläubigen herauszufordern, konnte so oder anders nach ihm von anderswoher geläufigen Vorbildern Einzelzüge seines Werkes gestalten und die Legende auffüllen.

Daß dabei aber das Vorbild von außen kam, nach dem Channa in der darstellenden Kunst sich am Schwanz Kanthakas festhält, dafür spricht vielleicht auch noch, daß im griechischen Bildwerke ein ganz natürlicher Vorgang dargestellt wird, während die Nidānakathā reichlich phantastisch ist. Eine Gruppe jener griechischen Reiterreliefs jedenfalls, auf denen sich ein Mann am Schwanz des Pferdes festhält, stellt dar, wie der Reiter von der Jagd heimkehrt<sup>3</sup>. Die Nidānakathā gibt zunächst

1) Schuster, Monumenta Serica, ii, 40ff., mit Nachtrag auf S. 437ff.

2) Vgl. S. 377, Anm. 6.

3) S. Reinach, Répertoire des reliefs grecs et romains, iii, 164, unten mit Verweisen auf Helbig, Coll. Barracco ii, 49 und Katal. Barracco, Nr. 135. Kazarow, a. a. O., S. 6 B d, S. 8/9 C.

überhaupt nur die Tatsache an, daß sich Channa am Schwanz festhalten soll<sup>1</sup>, weiterhin heißt es<sup>2</sup>, das Roß solle oder wolle, wenn das Stadttor sich nicht aufteue, über die Stadtmauer springen, während Channa sich dabei am Schwanz festhält. Das erscheint selbst in einer wundersamen Legende wundersam erdenfern. Vielleicht könnte man den Beweis schließen, wenn sich zeigen ließe, daß es nicht indischer Brauch war, sich unterwegs am Schwanz eines Tieres anzuhalten, wie dies auf dem Boden griechischer Kultur landesüblich war und vielleicht noch ist<sup>3</sup>. Leider konnte ich für Indien gar nichts darüber finden, so daß der Beweis von dem Inhalte der Reliefs aus nicht so recht geschlossen werden kann. Dafür darf man aber nachdrücklich darauf hinweisen, daß Channa nach zwei Stellen der Nidānakathā<sup>4</sup> — d. h. den beiden einzigen, welche da seine Haltung überhaupt beschreiben, — stehend über die Stadtmauer befördert werden soll, indem er sich am Schwanz des hinüberspringenden Pferdes Kanthaka festhält. Man braucht wohl nur diesen Zug der Legende herauszustellen, um deutlich werden zu lassen, wie unmöglich die ganze Lage der Dinge sachlich ist. Das geht einfach nicht, weil jeder Körper menschlicher Form dabei zwangsläufig mehr oder minder wagrecht durch die Luft fliegen wird. Dieser Legendenzug ist so wirklichsfremd, daß niemand aus seiner Erfahrung heraus darauf verfallen wird, die Geschehnisse so darzustellen, daß, wenn jemand an einem Pferdeschwanz hängend durch die Luft über eine Mauer gesetzt wird, der betreffende dabei stehen bleibt. Wenn aber ein Relief hinter der Erzählung steht, das sozusagen zwischenzeitlich in den Bericht eines Textes übersetzt wird, dann kann dieser unmögliche Zug auch schließlich im Wortlaute des Legendenberichtes auftreten. Mir scheint, daß gerade dieser Zug dafür spricht, daß Channa sich nach dem Vorbilde eines griechischen Reliefs einschlägiger Art am Pferdeschwanz festhält, denn da geht oder steht die Person immer, die sich am Schwanz des Reitpferdes anhält.

1) Jātaka, hrsg. v. Fausböll, i, S. 62, Z. 32: *Bodhisatto asavaroessa piṭṭhivaramajjhagato Channam asassa vāladhīm gāhēpēva adhārottasamaye mahādvārasamīpam pāto.*

2) Ebenda, S. 63, Z. 6: *so (bodhisatto) cintesi: saccē dvāraṃ na avāpuriyati aṅga Kanthakassa piṭṭhe nisinnno va vāladhīm gāhēva jhītena Channena eaddhīm yeva Kanthakam ūrūhi nippīpēva affhārasahatthubbdham pākāraṃ uppattiva atikkamissāmīti, und Z. 12: Kanthako pi cintesi: saccē dvāraṃ na vivariyati ahaṃ attano sāmikam piṭṭhiyam yathānisinnam eva Channena vāladhīm gāhēva jhītena eaddhīm yeva ukkhipēva pākāraṃ uppattiva atikkamissāmīti.*

3) Pedrizet, Revue Archéologique, 1904, i, S. 23/24 und S. 24, Anm. 1.

Aber auch ohnedem bleibt es bestehen, daß der bildende Künstler eine Episode der frommen Legende nur dort in verschiedenen, sich gegenseitig ausschließenden Arten darstellen konnte, wo der Legendenerzähler den Raum dazu offen ließ, die Legende nichts von den fraglichen Zügen vermeldete. Wenn aber dann die Legende bestimmte Züge annahm, sie sich fest ausprägte in der Weise, daß sie mit plastischen Darstellungen übereinstimmt, dann wird man nicht fehlgehen, wenn man unterstellt, die Legende sei hier in ihren Einzelzügen vom Kultbilde her geformt worden. Das träfe dann für den Zug der Buddhalegende zu, nach welchem sich Channa oder Chandaka bei der Flucht des Bodhisattva aus dem Palaste seines Vaters am Pferdeschwanz festgehalten habe.

Damit ist dann aber auch gesagt, daß alle Berichte der Buddhalegende, in denen dieser Zug vorkommt, jünger sind, als der griechische oder hellenistische Einfluß, welcher die zugrunde liegende Reiterrelief nach Indien brachte.

Wenn dies gewesen sei, das wird sich kaum so sicher angeben lassen. Nur wird man — bis das Gegenteil erwiesen ist — zunächst doch dafürhalten, daß Motive griechischer Plastiken mit griechischen Bildhauern und Steinmetzen eingewandert sind. Diese werden aber kaum vor dem Zuge Alexanders nach Indien, eher in seinem Gefolge gekommen sein. Jedenfalls dürfte dies beim heutigen Stande unseres Wissens das Wahrscheinlichere sein.

Damit würde sich aber dann ergeben, daß auch die Texte, welche Channa sich am Pferdeschwanz festhalten lassen, in der Form, in welcher wir sie jetzt haben, jünger als rund die Zeit Alexanders des Großen sein müssen. Auch die Nidānakathā könnte sonach nicht älter sein.

Ein Motiv kann, wie wir oben am Reiter mit dem Schirmträger sahen, so oder anders ausgedeutet werden. Ein verschiedener stofflicher Inhalt kann durch das nämliche Motiv bildender Kunst dargestellt werden.

Ein Reiter, hinter dessen Pferd ein Mann sich befindet, der sich am Pferdeschwanz festhält, begegnet uns nun auf einem Pfeiler von Bharhut<sup>1</sup>. Es wird damit eine Szene des Vidhurapanditajātaka dargestellt. Daß aber auch hier ein fertiges Motiv von außen übernommen wurde<sup>2</sup>, dürfte erwiesen sein, wenn

1) A. Cunningham, The Stupa of Bharhut, Taf. 18, Text S. 79ff.; bequemer zugänglich ist die Abbildung bei Stella Kramrisch, Grundzüge der indischen Kunst, Taf. 15 (Text S. 102) oder bei Ippel, Indische Kunst und Triumphalbild, Abb. 5.

2) Vgl. Ippel, Wirkungen griechischer Kunst in Asien, S. 20, Z. 10.

sich zeigen ließe, daß jenes Reiterrelief gar nicht richtig darstellt, was das Jātaka erzählt. Dem Texte<sup>3</sup> nach, und zwar Versgemäß, sollte man erwarten, einen bärtigen Reiter auf dem Relief zu finden, er ist aber genau so glatt rasiert wie sein antikes Vorbild meistens auch. Das fällt aber aus zwei Gründen besonders auf. Der erste ist, daß sich gelegentlich auch auf einem solchen Relief aus Europa ein bärtiger Reiter dargestellt findet<sup>4</sup>, an sich also für den darstellenden Künstler gar kein Anlaß vorlag. Punnaka hier auf dem Pferde ohne Bart abzubilden. Von da aus gesehen kann man sich die Dinge kaum anders als so erklären, daß dem darstellenden Künstler die Replik mit dem bärtigen Reiter eben nicht bekannt war, dafür aber die mit dem glattrasierten sich schon um so fester in den Motivschatz eingedrängt hatte. Dies wird durch den zweiten Grund gestützt, wenn nämlich die Angabe des Kommentars zum Jātaka zutrifft<sup>5</sup>. Diesen verstehe ich so: „Der Ausdruck: kappitakesamassu heißt: um sich zu schmücken, frisierete er sich Kopfhaare und Bart ordentlich, bei den Göttern aber gibt es so etwas wie Haare und Bart machen nicht“. Danach könnte der dargestellte Reiter doch wohl eigentlich überhaupt kein Yakṣa sein.

Dagegen ließen sich nun zwei Einwände erheben.

Der erste ist der, daß Punnaka hier absichtlich nicht als Yakṣa dargestellt sei, weil Vidhura diesen noch für den Brahmanenjüngling Kaccāna hält<sup>6</sup>. Aber einmal steht es offen, ob man überhaupt so fragen darf, weil der Berichtserzähler (Buddha) in den Versen immer angibt, daß der Yakṣa unter der Form eines Brahmanen mit Vidhura fortging<sup>7</sup>. Warum soll sich also der Berichtserzähler im Bilde auf einen anderen Standpunkt stellen? Überdem aber ist Punnaka ja gar nicht als Brahmanenjüngling abgebildet, sondern höchstens so, wie die Yakṣa auch sonst<sup>8</sup>. Dieser Einwand bricht also zusammen.

1) Jātaka, hrsg. v. Fausböll, vi, 268, 26 (Vers 23) *devavāhavaṃ yānaṃ asaṃ āruya Punnako | an-kato kappitakesamassu/pakkāmi vadhāyasaṃ antā-kikhe*. Dieser Vers wird S. 271, Z. 14 als Nr. 35 wiederholt.

2) Kazarow, a. a. O., Abb. 40 und Text S. 33, Nr. 98; Abb. 72 und Text S. 43; Abb. 76 und Text S. 44, Nr. 168; Nr. 159; Abb. 265 und Text S. 101, Nr. 518; Abb. 298 und Text S. 112, Nr. 599; Abb. 387 und Text S. 137, Nr. 770. Siehe auch S. 9, Z. 18, 21.

3) Jātaka, hrsg. v. Fausböll, vi, S. 270, Z. 6: *kappita . . . ti māṇḍanavaseṇa susevīṇīkakesamassu, devānaṃ pana kesamasukarāṇaṃ nāma natthi*.

4) Jātaka vi, S. 301, Vers 192.

5) Jātaka vi, S. 303, Vers 197ff. Die eckige Klammer stammt von Fausböll.

6) Cunningham, Stupa of Bharhut, Taf. xxi, xxii.

Zum anderen könnte man darauf hinweisen, daß Vidhura zu Punnaka spricht<sup>1</sup>: „sag mir, welche Gottheit du bist?“ und der Kommentator dies erklärt<sup>2</sup>: „der Ausdruck Gottheit will sagen, welcher Yakṣa du mit Namen unter den Yakṣa bist“, dies höbe die oben aus dem Kommentar ausgezogene Stelle auf und widerlege sie. Dem dürfte aber nicht so sein, denn hier spricht wirklich Vidhura — nicht ein Berichtserzähler —, der nicht weiß, wen er in Punnaka vor sich hat. Der Ausdruck *devatā* Gottheit ist ziemlich unverbindlich im Indischen, jeder Raja ist *deva*, man könnte geltend machen, der Ausdruck Gottheit sei hier in viel weiterem Sinne zu verstehen als *deva* an der ersten Stelle des Kommentars, wo die Yakṣa als *dii minorum gentium* den eigentlichen Göttern *deva* gegenüberstehen, und gerade, daß der Begriff *devatā* vom Kommentator erklärt wird, spräche dafür, daß er auch hier die Yakṣa gegen die eigentlichen Götter abgesetzt wissen will, die beiden Stellen stehen also für, nicht gegeneinander. Ich glaube, man wird damit ziemlich das Richtige treffen. Außerdem aber wird diese Szene vor allem gar nicht dargestellt auf dem Relief. Auch der zweite mögliche Einwand erscheint mir somit gegenstandslos.

Damit bleibt dann bestehen, daß Punnaka auf seinem Rosse vom Jātaka aus gesehen in jedem Falle falsch dargestellt ist. Das Relief kann insoweit dann auch nicht nach dem Texte hergestellert sein, sondern muß von anderswoher kommen.

Dazu kommt, daß dies Relief von Bharhut noch in einem anderen Punkte seiner Darstellung dem Berichte des Jātaka widerspricht.

Es heißt nämlich im Jātaka: „er löste den Schwanz des Pferdes („d. h. Punnakas“) auf“, faßte darauf mit seinen beiden Händen den Schwanz fest an, umschlang mit seinen beiden Beinen das Pferd an dessen Schenkeln und sprach dann: „Jüngling! Ich habe den Schwanz gefaßt, geh, wie es dir beliebt!“ In diesem Augenblicke trieb Punnaka sein aus magischer Kraft bestehendes Vollblut an, und dieses sprengte mit dem Pandit im Luftraum empor.“ Wenn wir uns aber die Plastik von Bharhut ansehen, dann hält sich da Vidhura gar nicht

1) Jātaka vi, S. 306, Vers 211 d: *dekkha me tesam katamāsi devatā*.

2) Jātaka vi, S. 307, Z. 3: *devatā ti yakkhānaṃ antare katarayakkho nāma tvaṃ*.

3) Jātaka vi, S. 302, 18: *assaṃ vāladhīm viyūhīva ubhoṃ hattheṃ dappāṃ vāladhīm gaheva doṭhi padehi asaṃ urusu pavīṇhetovā mānavaṃ gaṇhio me vāladhi, yathāruciyaṃ yāhiti āha, tasmīṃ khāṇe Punnako manomayasindhavassa saññaṃ adāsi, so paṇḍitaṃ adāya ākaṇe pakkhāndi*. Ich verstehe dabei nicht recht, was *vāladhīm viyūhīva* eigentlich heißt. War der Pferdeschwanz eingeflochten?

mit seinen Füßen an den Beinen des Pferdes fest, sondern er wird, am Schwanz hängend, frei schwebend hinter dem Rosse hergezogen oder geschleift.

Man könnte nun dagegen anführen, die ausgehobene Stelle stehe in der Prosa des Jātaka, die Verse 194 und 196<sup>3</sup> — der letztere wird wieder vom Berichtserzähler, unserem Buddha, gesprochen — sagten eben nur aus, Vidhura klammerte sich am Schweife des Reitpferdes fest und dieses zöge ihn durch die Luft (*vah*). Es ist indessen so eigenartig und unerwartet, daß Vidhura sich mit seinen Füßen an den Beinen des Pferdes festklammert, daß man wohl schon darum diesen Zug der Legende eher für echt als für unecht anzusprechen geneigt sein dürfte. Denn von dem Ausdruck *vah* aus kommt niemand so leicht darauf, sich Vidhura so, wie es im Texte steht, an dem Pferde festhalten zu lassen. Es weiß denn auch die Tradition, welche uns der Kommentator zur Stelle überliefert<sup>4</sup>, nichts davon, daß Vidhura so, wie es das Relief zeigt, durch die Luft gezogen wurde. Dieser gibt nämlich folgendes an: „Punnaka dachte sich nämlich, er lasse ihn auf einem weiten Ritze in der Gegend des Himälaja an Bäume und Felsen anschlagen und nähme, nachdem er ihn so umgebracht, das Fleisch seines Herzens, schneide die Leiche in die Berge und gehe dann in die Behausung der Schlangen. Ohne also auf Bäume und Berge zu achten, trieb er sein Pferd mitten durch sie hindurch. Durch die Macht des Großen Wesens (= Vidhura) gingen aber Bäume und Berge zu seinen beiden Seiten eine Elle weit zurück . . .“ Vidhura braucht danach gar nicht derart hinter dem Pferde hergezogen zu werden, wie es das Relief zeigt. Klammert er sich nämlich so am Pferde fest, wie die Prosa

1) Vers 194: *asaṃbhūto va gaṇhāsi ajānīyassa vāladhīm || idaṃ pacchimakam tuyaṃ jivalokassa dassanaṃ ti ||* Vers 196: *So assarāja Vidhuraṃ vāhanto | pakkāmi vadhāyasaṃ antālikhe || sikkhāsu seḷesu asaṃjamaṇo | Kāḷāgiriṃ khīppaṇaṃ upāgamaṇānti ||* Aus den hier und S. 386, Anm. 3 angegebenen Textstellen ergibt es sich, daß Subhūti oder Cunningham's Angabe (Stupa of Bharhut, S. 81, Z. 10ff.) zum mindesten ungenau und mißverständlich, wenn nicht falsch ist. Steht doch wirklich nicht so im Jātaka: „Punnaka said to him“ (d. h. zu Vidhura). „As this horse travels 'through the air, you must hold fast by his tail and be carried along hanging behind him.“ Die letzten drei Wörter habe ich gesperrt.

2) Jātaka vi, S. 302, 29: *Punnako kira cintesi: dīraṃ āganivā va imaṃ Himavantaṃ padese rukkhapabbatesu potheno māretovā kadāyamaṃsaṃ adāya kaḷebaraṃ pabbantare chaddetovā nāgabhaṇaṃ gamisāmiti so rukhe ca pabbate sa aparīharitovā tesam majjhen' eva asaṃ peseri, Mahāsatāsaṃ nūbhāvena rukkhāni pi pabbāsi pi tassa sarīrato ubhoṃ passeva ratanamatāṃ pakkāmantā . . .*

des Jātaka es schildert, kann er durch Bäume und Felsen wirklich von der Seite her vom Pferde abgestreift werden. Der Ausdruck *vaḥ* spricht nicht gegen diese Darstellung, die, so seltsam sie uns vorkommen mag, in sich doch einwandfrei und geschlossen ist.

Damit bliebe auch von diesem zweiten Punkte aus gesehen unerschütterter, daß Vidhura auf dem Relief von Bharhut anders dargestellt ist, als im Jātaka berichtet wird. Der Anlaß dazu müßte dann von außen kommen, anders ausgedrückt, es müßte ein fertiges Motiv in die plastische Darstellung übernommen worden sein, das zwar nicht genau, aber so in der Hauptsache abbildet, daß sich Vidhura am Schwanz des Pferdes anhält. Seine Kleidung ist übrigens dem Texte angepaßt<sup>1</sup>.

Es wäre denkbar, daß jemand darauf hinwiese, die Jātaka seien ein schwieriger Stoff, der Boden sei hier noch keineswegs festgestampft, auf dem man sich bewege. Gewiß, das trifft auch für das Vidhurapaṇḍita-jātaka zu. Es ist in seinem Textbestande schwer zu beurteilen, wie sich schon daraus ergibt, daß Beziehungen zu Versen des Mahābhārata<sup>2</sup> bestehen. Der Text, wie er uns heute in Fausbölls Ausgabe vorliegt, ist gestört überkommen. Es ist nach den Versen 286/7 gar nicht zu bezweifeln, daß die Verse 286—285 nachträglich in die Textfassung, wie sie Fausböll bietet, eingeschoben worden sind, und zwar aus einem andersartigen Manuskripte. Diese Quelle enthielt nämlich die Verse ohne die Zwischenprosa der Fausböllschen Fassung. Sie fehlt zwischen den Versen 266/7, 268/9, 272/3, 273/4, 274/5, 277/8, 278/9, 279/80, 281/2, 282/3, 283/4, 284/5. Man braucht zum Beweise dessen nur die Verse 242ff. aufzuschlagen. Man hat nur auf die Magadhismen hinzuweisen, die sich in Versen unseres Jātaka finden<sup>3</sup>, darauf, daß es aus dem Gange der Erzählung heraus gar nicht zu verstehen ist, wie Punṇaka von diesem Brautgelde wissen und zu dem Nāgamädchen sagen kann, er sei befähigt, durch seine Weisheit auf rechtliche Weise Vidhuras Herz zu beschaffen<sup>4</sup>, es ist nicht nötig, auf die Lesarten hinzuweisen, welche im Kommentare überliefert sind, weil sonstige Unstimmigkeiten sich noch dafür beibringen ließen, daß der Text unseres Jātaka wirklich gestört überkommen ist. Das ändert aber alles nichts daran, daß auch dann noch

Punṇaka und Vidhura am Schwanz seines Reittieres dem Texte nach in der Plastik falsch dargestellt sind.

Am einfachsten löst sich der Widerspruch, wenn in die Bharhuter Darstellung ein Motiv von außen her eingeführt wurde, das, unabhängig von der Erzählung, fertig da war, in den Hauptzügen paßte und die Nebenzüge beiseite ließ. Damit wäre dann erwiesen, daß ein griechisches Motiv einer Darstellung in Bharhut unterliegt.

Der Zeit nach bestehen keine Bedenken, man braucht nur auf die Säule Heliodors zu verweisen<sup>1</sup>. Auch scheinen die Steinmetzen aus dem Nordwesten Indiens Generationen hindurch begehrt in ganz Indien gewesen zu sein, dafür sprechen, wie ich glaube unmißverständlich, die Kharoṣṭhi-Zeichen, welche sich von Aśokas Zeit an — und da zwar ganz im Süden Indiens<sup>2</sup> — bis auf die Denkmäler von Bharhut<sup>3</sup> finden. Mit ihnen konnten griechische Motive hellenistischer Kunst natürlich besonders leicht und bequem wandern. Daß aber griechische Kunst sich nicht erst in der Gandhara-Kunst auswirkte, das hat Ippel, wie mir scheint sicher, erwiesen<sup>4</sup>.

Soviel ich ausmachen kann, ergibt sich damit aus unserer Betrachtung, daß jener Legendenzug, nach welchem Channa sich am Pferdeschwanz bei Gautamas Flucht anhielt, nicht später als das beginnende zweite Jahrh. v. Chr. in die Legende eingedrungen zu sein braucht, wenn er auch später übernommen sein kann, daß er über die darstellende Kunst in die Erzählung der Texte aus einem griechischen Motive gekommen und kaum älter als die Zeit ist, die auf Alexanders Zug nach Indien folgte.

1) Jātaka vi, 302, 17: *ayaṃ sātako mama aruciyaṃ mā muccīti adhiṣṭhānapāramiṃ purecārikam katva daḥam nivāsetvā* . . .

2) Mahābhārata, Ausgabe Sukthankar, Virāṭa-parvan, S. (18) b vor Noten zu Vers 7, S. (19) b zu Vers 10.

3) Z. B. Vers 5 c; Vers 7; Vers 25 a.

4) Jātaka vi, S. 265, Z. 19.

1) Lüders, Epigraphia Indica x, Appendix S. 63, Nr. 669. Für unseren Zusammenhang vgl. besonders Fleet, JRAS 1909, 1088; Vogel, Archaeological Survey of India, Annual Report 1908/09, S. 126.

2) Hultzsch, Inscriptions of Asoka, Oxford 1925, S. 178, Anm. 8 und S. 180, Anm. 8.

3) Cunningham, Stupa of Bharhut, S. 8 und Anm. 2 auf dieser Seite.

4) Vgl. die S. 378, Anm. 6 verzeichneten Schriften.

FRIEDRICH WELLER

### Divyāvadāna 244, 7ff.

Divyāvadāna 244, 7ff. lesen wir: *tatastasya stūpasya sarvairēva catur-bhikḥ pārsvaiḥ pratikaṅṭhakayā* (D: *pratikaṅṭhakayā*) *catvāri sopānānyārab-dhāni kārayitum | yāvadanupūrveṇa prathamā medhī tato 'nupūrveṇa dvitīyā tataṣṭīyā medhī yāvadanupūrveṇāṇḍam |*

*tathāvidhaṃ ca bhūpasyāṇḍam kṛtaṃ yatra sā yūpayasṭir* (so D; AC: *sāyupaṣṭir*, B: *sāpayasṭir*) *abhyantare* (MSS: *abhyantara*) *pratipādītā | paścāttasyātīnavāṇḍasyopari harmikā kṛtānupūrveṇa yaṣṭyāropanaṃ kṛtaṃ varṣasthāle mahāmaṇiratnāni tānyāropitāni |*

Diese Stelle wurde wiederholt behandelt<sup>1</sup>. Ausgangspunkt für jede Erörterung dieses Textstückchens bleibt Fouchers mit reichen sachlichen Erläuterungen ausgestattete Übertragung<sup>2</sup>. Er versteht den Text so: „Ensuite, sur toutes les faces de ce *stūpa* [projeté], au nombre de quatre, il commença à faire construire un à un quatre escaliers; puis, dans l'ordre, la première terrasse; ensuite, dans l'ordre, la seconde; ensuite, la troisième terrasse; puis, dans l'ordre, le dôme.

Et<sup>3</sup> le dôme du *stūpa* fut fait de telle sorte que le mât (vous savez, ce mât qui sert de hampe) était implanté à l'intérieur.

Après quoi, par-dessus ce dôme tout fraîchement bâti, on fit le pavillon et, dans l'ordre, on procéda à l'érection de la hampe; dans le pot-à-pluie on enchâssa ces gros bijoux en pierres précieuses que vous savez . . .“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Literatur bei Gombaz, *Mélanges chinois et bouddhiques* IV, S. 51, Fußnote 2, und S. 52, Anmerkung 1.

<sup>2</sup> *L'Art Gréco-bouddhique du Gandhāra*, Band 1, S. 96.

<sup>3</sup> Absätze sind im Text und Fouchers Übersetzung von mir eingeführt.

<sup>4</sup> Verdeutsch ist die Stelle bei Heinrich Zimmer; *Karman*, München 1925, S. 37: „Darauf ließ er an den vier Seiten des Kuppelbaus mit der Anlage von vier Treppen beginnen, dann der Reihe nach eine erste Terrasse aufführen, dann eine zweite, darauf eine dritte, und schließlich darüber die eiförmige Kuppel. Und diese Kuppel des gewölbten Baus wurde derart gemauert, daß der mit Sonnenschirmen von Stuck



Mir kommt es vor, als ergäben sich rechte sachliche Schwierigkeiten, faßt man den Text des ersten Abschnittes auf, wie Foucher es tat. Würde der Bau doch dann, wenn anders ich ihn richtig verstehe, so durchgeführt, daß zuvörderst vier Treppen wären errichtet worden, bevor noch ein Baukörper vorhanden war, zu dessen Umgängen oder Plattformen sie hinaufführten.

Bedünkt mich dies an sich unwahrscheinlich, so spricht dagegen, daß in dieser Textstelle ganz sicher kein Neubau eines Stūpa, sondern der Umbau eines alten beschrieben wird. Darauf wies bereits de la Vallée Poussin<sup>5</sup> hin, und der Text ist so eindeutig, daß dieses Urteil unanfechtbar bestehen bleibt<sup>6</sup>.

gekrönte Mast, der sie überragte, von oben in ihr Inneres hineinlief. Danach ward auf der noch frischen Eiwölbung eine kleine Terrasse geschaffen, und dann ging man daran, die Stange mit den Sonnenschirmen aufzuführen. Am Becken oben, das Regen und Tau auffängt, wurden, aus Juwelen gebildet, die Kleinodien der Welt Herrschaft angebracht.“ Ich finde nicht, daß diese Übersetzung diejenige Fouchers aussteche oder irgend entscheidend sei.

<sup>5</sup> *Harvard Journal of Asiatic Studies*, II, S. 281.

<sup>6</sup> Divyāvādāna 242, 30 ff.: *saptāhāparinirvṛtasa ca buddhasya bhagavataḥ Kṣemaṅkarasya tacchāsanamantarhitam, Kṣemaṅkarasya samyakṣambuddhasya Kṣemeṇa rājñā caityamalpeśākhyam pratiṣṭhāpitam | tena ca gatvā śreṣṭhina (so D; ABC: śreṣṭhino) janapadāḥ prṣṭāḥ | asti bhavantastasya bhagavato buddhasya kiṃcitstūpam pratiṣṭhāpitam | tairuktam | asti Kṣeṇa rājñālpēśākhyam caityam pratiṣṭhāpitam | tasyaitadabhavat | etanmayā suvarṇam Kṣemaṅkaram samyakṣambuddham (so!) uddiśyānītam sa ca parinirvṛto yannvahametenaiva suvarṇena tasyaiva buddhasya bhagavataścaityam mahēśākhyataram kārayeyam | evaṃ vicintya Kṣemaṅ rājānam vijñāpayati | mahārājadam mayā suvarṇam Kṣemaṅkaram samyakṣambuddham uddiśyānītam sa ca bhagavānparinirvṛta idānīm mahārāja yadi tvamanujānīyād (so!) ahametenaiva suvarṇen aitat tasya bhagavataścaityam mahēśākhyataram kārayeyam | sa rājñābhīhitāḥ (MSS: -hite) | yathābhipretaṃ kuru |* „Und als der Erleuchtete Kṣemaṅkara, der Erhabene, das völlige Nirvāṇa erreicht hatte, erlosch sieben Tage danach seine Lehre. Der König Kṣema hatte Kṣemaṅkara, dem völlig Erleuchteten, ein unbedeutendes Monument (*caitya* = *stūpa*, de la Vallée Poussin, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, II, S. 283) errichten lassen. Da machte sich der Gildenmeister auf und fragte die Einwohner des Landes (Speyer, *WZKM* XVI, S. 107), ob jenem Erhabenen, Buddha, irgend ein Stūpa sei worden errichten lassen. Sie bedeuteten ihm, König Kṣema habe (ihm) ein unbedeutendes Monument errichten lassen. Da kam ihm (dem Gildenmeister) der Gedanke, er habe ja dies Gold von wegen Kṣemaṅkaras, des völlig Erleuchteten, herbeigeht, (dies)er habe (jedoch) das völlige Nirvāṇa erreicht, er sollte doch wohl das Monument eben dieses Erleuchteten, Erhabenen, mit eben diesem Golde zu einem bedeutenderen gestalten (d. h. ausbauen) lassen. Nach solcher Erwägung trug er dem Könige Kṣema vor: „Großer König! Dies Gold holte ich von wegen Kṣemaṅkaras, des völlig Erleuchteten, herbei. Doch erreichte der Erhabene das völlige Nirvāṇa. Gestattest du es, großer König!, so möchte ich jetzt mit eben diesem Golde dieses Monument jenes Erhabenen in ein bedeutenderes (aus)bauen lassen.“ Der König beschied ihn, zu

Zwar führte nun Mus<sup>7</sup> aus, daß Poerbatjaraka<sup>8</sup> den zweiten Absatz des eingangs ausgehobenen Sanskrittextchens mißverstand<sup>9</sup>, und ich bin auch überzeugt, daß dem wirklich so ist, läßt doch auch ohnedem die Angabe des Textes, der Vorsteher der Kaufmannsgilde beabsichtige, diesen Stūpa größer bauen, d. h. vergrößern zu lassen, gar keinen Zweifel aufkommen, daß das Monument erweitert wurde, welches König Kṣema errichtet hatte. Es war ja, wie der Text vermeldet, das einzige, welches dem Buddha Kṣemaṅkara war errichtet worden. Das Urteil, es handle sich um einen Erweiterungsbau, ist also ganz unabhängig davon, wie man den besagten zweiten Absatz des ausgehobenen Textes auffasse.

Es scheint mir dies aber noch durch eine weitere Erwägung erhärtet zu werden. Wie immer man sich zu dem einheitlich überlieferten *atinava* stellen mag<sup>10</sup>, eines bleibt davon unberührt: daß nämlich der Kuppelbau erneuert wurde<sup>11</sup>. Damit ist doch auch mit ausgesagt, daß von den Treppen abgesehen der Teil des Stūpa unterhalb des Kuppelbaues belassen wurde, wie König Kṣema ihn errichtet hatte. Der wurde nicht erneuert.

Dann ergibt sich aber zwangsläufig, daß die vier Treppen an den alten Baukörper angesetzt wurden, und es fragt sich nun, ob die beiden ersten Textabschnitte, ohne daß man dem Wortlaute Gewalt antäte, sich so verstehen lassen, daß das Baugeschehen sich in den allgemeinen Rahmen des Erweiterungsbaues eines vorhandenen Stūpa einfüge.

tun, wie er wünsche.“ Danach dürfte auch die Übersetzung etwas abzuwandeln sein, welche Poerbatjakara (*Bijdragen*, 81, S. 532) für die Textstelle Divyāvādāna, S. 243, Zeile 7, bietet. Er gibt den Satz: *yannvahametenaiva suvarṇena tasya buddhasya bhagavataścaityam mahēśākhyataram kārayeyam* so wieder: „Laat ik dan maar met dit goud een grooteren caitya voor den heer Buddha maken.“ Dem Zusammenhange nach muß der bestimmte Artikel stehen: „Wenn ich nun das Monument Buddhas, des Erhabenen, größer machen liebe!“

<sup>7</sup> *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, 32, S. 319.

<sup>8</sup> *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 81, S. 534.

<sup>9</sup> Poerbatjakara übersetzt folgendermaßen: „daarop werd de bol, van denzelfden vorm als die van den koning, gemaakt, zóó dat de pinakel (van den kleinen stūpa, die dóór den koning was gemaakt) ommanteld werd.“

<sup>10</sup> de la Vallée Poussin, *HJAS* II, S. 281, liest *abhinava*, und *bh* und *t* sind in manchen Handschriften bekanntermaßen einander ziemlich ähnlich und werden auch von den Abschreibern verwechselt.

<sup>11</sup> Ich brauche nur auf Fouchers Übersetzung zurückzuverweisen und aus de la Vallée Poussins genanntem Aufsätze auszuheben, daß er die Worte: *tasyābhinavasyāṇḍasyopari* wiedergibt: „par dessus ce dôme tout fraîchemant bâti“, mag er auch zusetzen, sie lassen sich schwer in dieser Weise verdolmetschen. Ebenso lesen wir bei Poerbatjakara, *Bijdragen*, 81, S. 534: „Verder werd boven op den allernieuwsten bol een harnikā gemaakt.“

Mir scheint dies angängig zu werden, wenn man den Begriff des Wortes *yāvat* anders faßt, als es bisher geschah<sup>13</sup>, und zwar im gewöhnlichen: bis. Dann bedeutet der erste Absatz des Textes: „Darauf beganner, ausnahmslos nach allen vier Seiten des Stūpa zu einzeln (?) vier Treppen erbauen zu lassen, der Reihe nach bis zum ersten Rundgang, darauf der Reihe nach (bis zum) zweiten, darauf (bis zum) dritten Rundgang, (und) der Reihe nach bis zum Kuppelbau (*aṇḍa*).“ Soviel ich sehe, bleibt dabei nur ungewiß, was *pratikanṭhukayā* oder *pratikanṭhakayā* heißt. Trifft Böhtlingk das Richtige<sup>13</sup>, bedeutet das Wort: „einzeln“, dann läßt sich der Ausdruck verschieden verstehen. Dabei kommt es mir deshalb wenig wahrscheinlich vor, daß *pratikanṭhukayā* oder *pratikanṭhakayā* besage, die Treppen seien horizontal gegen einander abgesetzt gewesen, weil es die übliche Art zu bauen war, die Treppen nicht um das ganze Bauwerk geschlossen herumzuführen<sup>14</sup>. Dann steht nur mehr offen, zwischen folgenden beiden Möglichkeiten zu wählen. Entweder wird ausgesagt, daß die Treppen Stück für Stück, eine um die andere, der gehörigen Abfolge nach hochgezogen werden, oder, daß die Treppen nicht in durchlaufender Flucht hochführten, sondern sie an den drei Umgängen gegeneinander abgesetzt waren. Soweit ich sehe, läßt sich das nicht sicher entscheiden. Weiter muß ich es dahingestellt bleiben lassen, ob Poerbatjakara (vgl. S. 271, Fußnote 12) den Begriffsinhalt des Wortes *pratikanṭhukayā* *pratikanṭhakayā* richtig bestimmt habe. Mir will es vorkommen, als sei es einstweilen ratsamer, diesen fraglichen Ausdruck nicht von *pratikanṭham* zu trennen. Es bleibt damit zunächst offen, ob sich seine Bedeutung nach den Angaben des Mahāparinibbānasuttanta bestimmen lasse, auf welche sich Poerbatjakara stützt. Statt *yāvat* mit dem Nominative zur Bezeichnung des örtlichen Grenzpunktes wäre der Akkusativ gewiß vertrauter, indessen ist ein gleichgearteter Fall im PW ausgehoben<sup>15</sup>, ein

<sup>13</sup> Foucher setzt dafür ein: puis, ich bin mir aber nicht sicher, ob *yāvat* in dieser Weise die zeitliche Abfolge zweier Handlungen bezeichnen kann. Poerbatjakara läßt das Wort in seiner Übersetzung aus: „aldus begon hij met het maken, aan de vier zijden, van de vier wegen, die op één punt samen komen (of: elkaar kruisen) [Fußn. 1: *pratikanṭhuka* of *-kaṅṭhaka*]; daarna de eerste met medhi, daarna de tweede en dan de derde met medhi en daarop werd de bol, van denzelfden vorm als die van den koning [Fußn. 2: Dit moet de beteekenis zijn van: *tathāvidham bhūpasyāṇḍam*], gemaakt, . . .“

<sup>14</sup> pW, Generalindex, unter *pratikanṭhakayā*. *Pratikanṭhukayā* wird hier stillschweigend verworfen. Auch Cowell und Neil übersetzten im Index zum Divyāvādāna: separately.

<sup>15</sup> Vgl. die Abbildungen bei Gombaz, *Mélanges Chinois et bouddhiques*, II, S. 181, Abb. 8; S. 218, Abb. 23; S. 249, Abb. 41; S. 255, Abb. 45; S. 288/9, Abb. 58—61; III, S. 129, Abb. 10a; S. 131, Abb. 11a; b; S. 132, Abb. 12b; S. 137, Abb. 14.

<sup>16</sup> VI 135a, Schlußbeleg unter e).

weiterer steht Tantrākhyāyika, hrsg. v. Johs. Hertel, Berlin 1910, S. 57, 7; und der zeitliche Grenzpunkt wird nach *yāvat* öfter durch den Nominativ festgelegt. Ich glaube darnach, gegen meine Übersetzung sei nichts Wesentliches einzuwenden.

Klar ist im ganzen auch der dritte Absatz. „Zuletzt wurde über der in beträchtlichem Ausmaße neuen Kuppel (eine) Harmikā gebaut, der Reihe nach wurde (ein oder der) Mast aufgerichtet und an (einer oder der) ‚Regenschale‘ wurden die großen Maṇi-Kleinode aufgesetzt.“

Abgesehen davon, daß nicht auszumachen ist, was die Maṇi-Kleinode eigentlich sind<sup>16</sup>, handelt es sich bei dieser Stelle lediglich darum, ob man das sonst unbelegte *atinava* mit de la Vallée Poussin<sup>17</sup> als irrig verwerfen und *abhinava* in den Text aufnehmen muß. Beide Wörter können einander in den Manuskripten ja zum Verwechseln ähnlich aussehen. Ich möchte mich für die überkommene Form *atinava* entscheiden, und zwar deshalb, weil wir im ersten Absatze des eingangs ausgehobenen Textstüchens erfahren, der Vorstand der Kaufmannsgilde habe die Treppen, welche er zubauen ließ, bis zur Kuppel hinaufführen lassen. Diese muß also zum alten Stūpa des Königs Kṣema gehört haben. Sie kann nicht „ganz neu“ (*abhinava*) hergestellt, sondern nur „in weitem Ausmaße neu“ gestaltet worden sein. Daß *atinava* sonst nicht belegt ist, beweist nichts gegen das Wort, das aus der Sprache der Maurer und Baumeister stammen dürfte.

Trügt nicht alles, so haben wir im dritten Absatze unseres Textstückchens einen Anhalt gewonnen, wie sein zweiter aufzufassen sei, und zwar sowohl in formaler Hinsicht wie nach Seiten des allgemeinen Inhaltes.

Was diesen angeht, so darf man nun unterstellen, es werde darin ausgeführt, was am Kuppelbau des Königs Kṣema erneuert wurde. Andernfalls bleibt der Ausdruck reichlich leer und bezuglos.

In formalem Betrachte aber ergibt sich, daß derjenige, welcher handelte (*kṛtam*) der Vorstand der Kaufmannsgilde ist. Dies folgert daraus, daß dieser auch das logische Subjekt zu *kṛtam* des dritten Abschnittes ausmacht. Wird nun im Hauptsatze berichtet, was und wie der Gildenmeister baute, dann kann der abhängige Relativsatz nur die nähere Ausführung dazu bringen, oder, mit anderen Worten, alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß das logische Subjekt zu *pratipādītā* ebenfalls der Gildenmeister ist. Damit scheidet zunächst einmal eine an sich mögliche Deutung

<sup>16</sup> Das pW übersetzt den Ausdruck einfach mit Juwelen. In der tibetischen Mahāvvyutpatti, Ausgabe Sakakis, wird er teils als Karmadhāraya (Nr. 3625, 5958), teils als Dvandva (Nr. 5942) wiedergegeben. Dies Werk ist nun nicht gerade ein Kronzeuge. Aber auch andre Stellen helfen nicht weiter, eine klare Einsicht zu gewinnen. Das bleibt aber für den Inhalt der Baugeschichte ziemlich belanglos.

<sup>17</sup> HJAS II, 281, Punkt 5.

des Textes aus. Man kann *kṛtam* und *pratipādītā* nicht plusquamperfek-tisch fassen und übersetzen: „Der Kuppelbau aber des Königs war so gemacht worden, daß da im Inneren der „Pfostenmast“ (*yūpayasṭi*) war eingesetzt gewesen.“ Nach allem scheint mir, es empfehle sich zu über-setzen: „Er (der Vorstand der Kaufmannsgilde) gestaltete den Kuppel-bau des Königs so, daß darin im Inneren der ‚Pfostenmast‘ eingesetzt wurde.“

Mir ist nicht recht eingängig, warum gezweifelt wurde, ob *bhūpasya* richtig überliefert sei<sup>18</sup>. Der Text fügt sich doch damit glatt zum sinnvollen Ganzen; und da der Kuppelbau umgeändert wurde, welchen König Kṣema errichtet hatte, kann man nunmehr auch *bhūpasya* nicht mehr in *stūpasya* umändern, weil vom Stūpa des Kaufherren gesprochen werde<sup>19</sup>.

Die Meinungen gehen auch sonst noch auseinander, was dies Text-stückchen eigentlich aussage. So versteht es de la Vallée Poussin dahin, der Vorstand der Kaufmannsgilde habe einen neuen Stūpa über dem alten erbaut, die neue Kuppel habe dabei die ursprüngliche König Kṣemas überdeckt, Mast und Schirme mit eingeschlossen<sup>20</sup>.

Ich weiß nicht, ob dies so sicher ist, daß jede andre Auffassung aus-geschlossen wird. Besagt der erste Absatz unseres Textchens, daß die drei ersten Treppenfluchten bis zum ersten, zweiten und dritten Rundgange hochgebaut wurden, dann kann man dem doch wohl nur entnehmen, daß der alte dreistöckige Bau belassen wurde, wie er von König Kṣema war errichtet worden. Es wurden lediglich vier Treppen, eine an jeder Seite, angebaut. Wird nun im Texte weiter berichtet, daß die Treppen bis zur Kuppel gebaut wurden, dann kann dies entsprechend auch nur bedeuten, daß sie bis zum Firste der Kuppel hochgeführt wurden, wobei wie im ersten Falle der dreigeschossige Unterbau auch die Ausmaße der Kuppel unverändert blieben. Wurde die letzte Treppenflucht bis zum Pole der Kuppel emporgebaut, wie König Kṣema ihn errichtet hatte, dann konnte

<sup>18</sup> Schon Cowell und Neil fragten in der 2. Anmerkung auf S. 244 ihrer Ausgabe des Divyāvadāna, ob nicht *stūpasyāṇḍam* zu lesen sei. Diesen Vorschlag griff Foucher auf (*L'Art Gréco-bouddhique du Gandhāra*, I, S. 96, Fußn. 1), und sie wird gegen Poerbatjakara (*Bijdragen*, 81, S. 534 und Fußnote 2) verteidigt von Mus (*BEFEO* 32, S. 319). Gombaz, *MChB* IV, S. 52, Anm. 2, neigt dem zu, *bhūpasya* bei-zubehalten.

<sup>19</sup> Mus, *BEFEO* 32, S. 319.

<sup>20</sup> *HJAS* II, S. 281, unter Punkt 4: „Nous savons que le travail du marchand est un travail d'emboîtement. On a un sens raisonnable, et une bonne explication de *pratipādītā*, en lisant: ‚Et l'oeuf du stūpa fut fait de telle sorte que la hampe du stūpa [primitif] se trouva placée à l'intérieur.‘ Le marchand construit un nouveau stūpa sur l'ancien, et le nouveau dôme recouvre l'ancien édifice, la hampe aux ombrelles comprise.“

sie vom Gildenmeister nicht überhöht werden. Abgeändert wurde die Kuppel nur insofern, als die *yūpayasṭi* eingesetzt wurde. Über diese so in beträchtlichem Ausmaße erneuerten Kuppel wurde dann eine Harmikā gesetzt.

Unter solcher Voraussetzung kann man, glaube ich, dem Texte auch entnehmen, daß der ursprüngliche Stūpa wie keine Harmikā so auch keinen Mast mit „Regenschale“ trug, daß auch diese letzteren Dinge vom Kaufherren zugefügt wurden, und er, um sie anbringen zu können, die alte Kuppel umbaute, indem er die *yūpayasṭi* einsetzte.

Leider ist der Text gerade hier nicht eben glücklich überliefert, wenn *sā yūpayasṭi* auch in der besten Handschrift D steht. Aber auch dieses Manuskript ist aus dem nepalesischen in das Devanāgarī-Alphabet um-geschrieben. Was in der Quelle steht, ist nicht so sicher auszumachen.

Lassen wir aber, da nichts anderes möglich ist, einmal gelten; daß *sā yūpayasṭi* die echte Lesart sei. Dann vermag niemand anzugeben, was dies von mir zwischenzeitlich übersetzte Wort eigentlich bedeute. Nur kommt es mir ganz unwahrscheinlich vor, unter dieser *yūpayasṭi* sei das-selbe zu verstehen, was im dritten Absatze des Textchens als *yasṭi* be-zeichnet wird. Träfe dies nämlich zu, dann sagten beide Abschnitte das gleiche aus. Könnte man bei solcher Voraussetzung doch die *yūpayasṭi* unmöglich einsetzen, ohne gleichzeitig auch die *yasṭi* mit aufzurichten. Da aber im Texte beide Handlungen aufeinanderfolgen, erst die *yūpayasṭi* eingesetzt, danach die *yasṭi* aufgepflanzt wird, muß *yūpayasṭi* etwas anderes meinen als *yasṭi*. Ich glaube, soweit sah Gombaz, *MChB* iv, S. 52, Fußn. 1, Absatz 5, richtig. Nur bedünkt mich, dann werde Fouchers Auffassung: „le mât (vous savez ce mât qui sert de hampe)“ doch etwas zweifelhaft. In dieser Übersetzung ist *yūpa* = mât, *yasṭi* = hampe ge-setzt. Sollte man bei Fouchers Deutung nicht auch eher *yasṭiyūpa* statt *yūpayasṭi* erwarten? Es ist müßig zu fragen, ob unter *yūpayasṭi* ein Schaft, ein Mantel oder ein irgendwie zubereitetes Fußstück der *yasṭi* zu verstehen sei, welches in das Bauwerk der Kuppel als Fundament für die *yasṭi* eingesetzt wurde. Sicher dürfte nur sein, daß *yūpayasṭi* etwas anderes als *yasṭi* benennt.

Vielleicht wird man nun darauf hinweisen, im Texte fehle jede aus-drückliche Angabe, daß Mast und „Regenschale“ seien neu angefertigt worden, es müßten also vorhandene Stücke sein verwendet worden. Schon das *sā* vor *yūpayasṭi* deute an, daß es sich um eine bestimmte *yūpayasṭi* handeln müsse, und das könne dann nur die sein, die schon im alten Bau des Königs Kṣema vorhanden war. Aber abgesehen davon, daß die Wort-gebung des Textes hier nicht gerade sehr fest steht, bleibt es doch, wie mir scheint, offen, ob man auf das *sā* einen so großen Nachdruck legen

dürfe nach der Seite hin, daß es die Identität der *yūpayasṭi* im neuen Bau mit einer des alten erhärte. Der bestimmte Artikel *tāni* findet sich ja auch bei *mahāmaṇiratnāni*, reichlich befremdlich steht er im Texte hinter dem nominalen Ausdrucke<sup>21</sup>. Bedeutet *sā*, daß die *yūpayasṭi* die des Königs Kṣema war, dann muß *tāni* auch bekunden, daß die *mahāmaṇiratnāni* ebenfalls die Kṣemas waren, welche wieder verwendet wurden. Wozu bedurfte es dann aber dessen, sie aufzusetzen? Konnten sie doch kaum je wo anders sein angebracht gewesen, als an der „Regenschale“, und gerade bei dieser fehlt ja der bestimmte Artikel, welcher sie als die des Königs Kṣema erweist, und diese Lücke bleibt auch dann sehr eigentümlich, wenn es sich um die bekannten sieben Kleinode handelt. Ist es die Aufgabe dieses *sā*, die *yūpayasṭi* als diejenige des Königs Kṣema vom alten Stūpa zu erweisen, dann fehlt der bestimmte Artikel oder irgend eine andre Identitätsbestimmung auch vor *yasṭi* in *yaṣṭyāropaṇa*. So sehr eindeutig kommt mir nach allem dieser bestimmte Artikel *sā* damit selbst dann nicht vor, wenn der Text hier richtig überliefert ist. Mich mutet es an, als sei die Sprache auch im übrigen in diesen Texten einigermaßen lässig. Es ist kein Grund abzusehen, warum *kārita* mit *krta* wechselt, und dies um so weniger, als *kārita* wohl an jeder Stelle klarer wäre als *krta*. Ich vermag diesem *sā* keine durchschlagende Beweiskraft nach der Seite hin zuzuerkennen, daß damit erwiesen werde, die *yūpayasṭi* sei diejenige des Königs Kṣema, es sei nach diesem *sā* unmöglich, *yūpayasṭi*, *yasṭi*, „Regenschale“ und die darauf aufgesetzten Kleinode als Dinge zu verstehen, welche der Vorstand der Kaufmannsgilde dem Bau neu zugefügt habe. Man wird zunächst einmal das nepalesische Manuskript einsehen müssen, aus welchem D umschrieben wurde, um Sicherheit zu gewinnen.

Fasse ich meine Ausführungen zusammen, so ergibt sich mir folgendes Bild: Vorhanden war ein recht unbedeutender Stūpa König Kṣemas in drei Geschossen, deren jedes einen Umgang trug<sup>22</sup>. Darauf ruhte ein Kuppelbau. An diesen Baukörper wurden neu vier Treppen angesetzt, nach jeder Seite zu eine. Sie wurden bis zu den drei Umgängen und zum Firste der Kuppel hochgezogen, sei es nun, daß sie einzeln gebaut wurden oder, was mich wahrscheinlicher bedünkt, daß sie an den drei Rundgängen gegeneinander abgesetzt waren und nicht in durchlaufender Flucht hochgezogen wurden. Die Kuppel ward in beträchtlichem Ausmaße erneuert. In das Innere ihres alten Baues wurde die *yūpayasṭi* eingesetzt,

<sup>21</sup> Die Worte kommen mir so seltsam gestellt vor, daß ich mich frage, ob hier der Wortlaut gestört überkommen sei.

<sup>22</sup> Vielleicht darf man doch darauf hinweisen, daß in der Hindī *medhi* auch denjenigen Teil der Tenne bezeichnet, auf welchem das Vieh im Kreise herumgetrieben wird, um die Körner auszutrampeln.

über der Kuppel (eine) *harmikā* neu errichtet. (Ein oder der) Mast wurde aufgerichtet und (eine oder die) Regenschale mit den großen Maṇi-Juwelen besetzt. Mir kommt es nicht unwahrscheinlich vor, daß wie die *harmikā* auch die restlichen Aufsätze dem alten Stūpa neu hinzugefügt wurden.

Die weiteren Zubauten um diesen Stūpa herum können hier auf sich beruhen bleiben. Es verdient aber doch festgehalten zu werden, daß das religiöse Verdienst, einen solchen Umbau durchgeführt zu haben, offenbar nicht dem Bauherrn des alten Heiligtumes zufiel, sondern demjenigen, welcher den alten Bau erweiterte. Das darf man nach unserem Texte wohl gelten lassen.

## Ein byzantinisches Sgraffito nach dem Pañcatantra.

Von Friedrich Weller.

Im Pantheon für 1941 bildet v. Falke auf S. 47 eine Sgraffitoschale ab, die, in Konstantinopel ausgegraben, byzantinischer Herkunft ist. In der oberen Hälfte sieht man einen Löwen über Rankenwerk, dessen einer Zweig eine Blume, nach v. Falke eine Rose, trägt. In der unteren Hälfte der Schale ist ein Hase dargestellt, welcher in vollem Laufe nach dem Kopfe des Löwen zu springt. Wie es mir vorkommt, tut er dies über eine Grasfläche; v. Falke äußert sich leider nicht darüber. Ob der Löwe gerade springend gedacht sei, wie v. Falke meint, das kann zweifelhaft sein. v. Falke begründet seine Auffassung nicht näher. Vielleicht liegt der Löwe auch nur da. Der Stoff wird an der gemeldeten Stelle nicht gedeutet.

Dargestellt sein wird nun auf dieser Schale eine Szene aus der Erzählung vom Löwen und dem schlaunen Häslein. Diese wird stofflich eindeutig bestimmt, wenn man auf Johs. Hertels Tantrākhyāyika-Ausgabe<sup>1</sup>, S. 25f., verweist. Damit will ich nicht sagen, jenes Sgraffito sei nach diesem Tantrākhyāyika hergestellt, ich führe diesen Text nur an, weil er sich am besten als die Quelle eignet, auf welche der Stoff bezogen werden kann. Ihn so allgemein zu beziehen scheint mir deshalb nötig zu sein, weil es einigermaßen schwierig bleiben wird, auszumachen, welche Textgestalt dem Künstler eigentlich geläufig war und aus welcher Textüberlieferung er letzten Endes schöpfte. Doch kommt unserer Abbildung schon recht nahe, was dem Anwār-i Suhaili nach das Häslein dem ergrimmt fauchenden und mit dem Schweife peitschenden Löwen vorschwindelte<sup>2</sup>. Darnach wäre auf dem Sgraffito dargestellt, wie das Häslein seinem Vorgehen nach zum Könige der Tiere eilte, nachdem es von dem erheuchelten Widersacher des abgebildeten Löwen angeblich war aufgehalten worden. Der Löwe läge dann in seinem Lager. Daß die Geschichte aber sich auf einer Wiese bei Bagdad abspielte, wird eingangs der Er-

zählung im Anwār-i Suhaili berichtet. Die Rose auf dem Sgraffito soll dann wohl andeuten, daß die Wiese von paradiesischem Dufte erfüllt war, wie es das Anwār-i Suhaili schildert, denn dabei wird auch im Texte von Rosen gesprochen.

Es ist mit alledem nicht ausgemacht, daß wirklich das Anwār-i Suhaili dem Bildchen zugrunde liegt, nur wird man nicht mehr bezweifeln, daß eine Szene aus dem Pañcatantra auf der Schale dargestellt ist.

<sup>1</sup>) Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, Neue Folge, Band 12, 2; Berlin 1910.

<sup>2</sup>) Ausgabe Ouseley, Hertford, 1851, S. 106.

## Buddhistische Einflüsse auf die christliche Kunst des europäischen Mittelalters.

Von

Friedrich Weller.

Von jeher fiel es auf, wie Meister Francke die Geburt Christi darstellte. Am bekanntesten ist das im Jahre 1424 bestellte Bild vom Thomasaltare der Englandfahrer in der Hamburger Kunsthalle.<sup>1</sup> Im wesentlichen wiederholt sich die Darstellung geschnitzt am Barbaraaltare zu Helsingfors.<sup>2</sup>

Gewöhnlich wird mit jenem ersten Bilde Meister Franckes zusammen eines Fra Filippo Lippis (etwa 1406—1469) genannt, welches — für die Hauskapelle der Mediceer gemalt — sich heute im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin befindet.<sup>3</sup> Auch zu diesem Bilde sind vom gleichen Manne noch zwei Fassungen<sup>4</sup> bekannt. Sie werden beide in Florenz aufbewahrt, das eine in den Uffizien,<sup>5</sup> das andere in der Galeria Antica e Moderna.<sup>6</sup> Die beiden ersten dieser drei Gemälde sind sich sehr verwandt, das dritte weicht stärker ab, gehört aber stofflich trotzdem mit ihnen zusammen.

<sup>1</sup> Bella Martens, Meister Francke, Textband S. 32 und Tafel xxiv. Am meisten zu empfehlen ist der ebenso billige wie schöne farbige Druck, welchen der Angelsachsenverlag unter Nr. iii/1 a, Deutsche Kunst M/n/go 98 herausgab.

<sup>2</sup> Martens, Meister Francke, S. 42 und Abbildung 2 im Textbande (links oben). Vgl. auch Anm. 85 in diesem Buche, wo verwiesen wird auf die Zeitschrift für bildende Kunst, N. F. 26, 1915, S. 18 und Abb. 8.

<sup>3</sup> Guter Abdruck einer Photographie bei H. Brockhaus, Forschungen über Florentiner Kunstwerke, Leipzig 1902, Tafel vi. Eine farbige Abbildung ist wohl am bequemsten zugänglich in Velhagen und Klasings Monatsheften für Dezember 1939, Titelbild.

<sup>4</sup> Maria Luisa Gengaro, Umanesimo e rinascimento (= Storia dell'arte classica e italiana, Band 3), Turin 1940, S. 175.

<sup>5</sup> Abgebildet bei Gengaro, a. a. O., Abb. 165.

<sup>6</sup> Wiedergegeben bei H. Brockhaus, Forschungen über Florentiner Kunstwerke, Abb. 21, oder bei Emile Mâle, L'Art religieux de la fin du moyen âge en France, Paris 1908, Abb. 3.

Es gibt noch andere Bilder, die dem Gegenstande nach wenigstens zum Teil hierher gehören, sicher mehr, als mir der Zufall in Mußstunden bekannt werden ließ. Für meine Zwecke reicht es aus, das eine oder andere Beispiel zu nennen. So verweise ich auf das leider stark zerstörte Altarbild von Lye im Historischen Museum zu Stockholm,<sup>1</sup> eine norddeutsche, wohl Lübecker Arbeit aus dem zweiten Viertel des 15. Jahrhunderts,<sup>2</sup> sowie auf das Mittelstück eines Gemäldes aus der Galerie Schleißheim.<sup>3</sup> Hierher gehören auch Bilder mit, wie das vom Ortenberger Altare im Darmstädter Museum, welches aus dem Anfange des 15. Jahrhunderts stammt und als Anbetung des Kindes angesprochen wird.<sup>4</sup> Auf einzelne Bilder sonst noch hinzuweisen, wird sich im Verlaufe meiner Ausführungen eine Gelegenheit ergeben, die Sachlage allgemein zu charakterisieren genügen die angeführten Kunstwerke.

Ihrem Wesen nach fallen diese Darstellungen der Geburt Christi unter diejenige Gruppe, welche in der christlichen Kunst gegen den Ausgang des 14. Jahrhunderts<sup>5</sup> aufkommt, um die ältere Form, wie die Geburt des Herrn in der bildlichen Kunst geschildert wurde, innerlich gänzlich umzuwälzen und zu verdrängen.<sup>6</sup> Auf den neuen Bildern gebiert Maria Christus nicht mehr, indem sie auf einer

<sup>1</sup> Abbildung 21 bei Henrik Cornell, *The Iconography of the nativity of Christ* (= Uppsala Universitets årsskrift 1924, filosofi, språkvetenskap och historiska vetenskaper, 3), Uppsala 1924, S. 24.

<sup>2</sup> Cornell, *Iconography*, S. 23/25.

<sup>3</sup> Nach Tafel 17 im Jahrbuche der kunsthistorischen Sammlungen des allerh. Kaiserhauses, Band 23, Wien 1903, wiedergegeben bei Wilhelm Molsdorf, *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst*, 2. Aufl., Leipzig 1926, Tafel 5.

<sup>4</sup> Farbige abgebildet auf Tafel xxv bei Burger-Schmitz-Beth, *Die Deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance*, Band II (im Handbuche der Kunstwissenschaft, Berlin-Neubabelsberg, Athenaion-Verlag).

<sup>5</sup> Cornell, *Iconography*, S. 1. Stephan Beissel führt in seiner Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters, Freiburg im Breisgau 1909, S. 603, aus, das Bild der Geburt Christi sei vom 13. Jahrhundert an umgewandelt worden. Das Gut, welches Cornells Ausführungen belegt, scheint diesem recht zu geben. Cornells Ansicht ist auch Mâle, *L'Art religieux de la fin du moyen âge en France*, S. 4.

<sup>6</sup> Mâle, am eben genannten Orte, S. 4, 5, 69.

Bettstatt liegt, das neugeborene Kind ruht auch nicht mehr in der Krippe. Unsere Bildwerke werden dadurch der neuen Art, Christi Geburt darzustellen, zugewiesen, daß sie — ganz oder zum Teil — folgende Züge wesenhaft enthalten, durch die sie sich gleichzeitig auch mehr oder minder in der neuen Gruppe selbst herausheben: 1. Christus wird im Walde,<sup>1</sup> nicht in einer Höhle oder Hütte geboren; 2. die Gottesmutter kniet aufgerichtet bei der Geburt;<sup>2</sup> 3. das eben geborene Kind liegt nackt auf dem Boden;<sup>3</sup> 4. hinter Maria hängt ein Tuch oder der Mantel herab, das Kleidungsstück wird dabei öfter von Engeln gehalten.<sup>4</sup>

Soviel ich nun nach der wissenschaftlichen Literatur ausmachen kann, ist dieser Stoff noch nicht erklärt. Dies dürfte aus den nachfolgenden Darlegungen ersichtlich werden.

Von den beiden Liedern der Lucrezia de' Medici, welche H. Brockhaus<sup>5</sup> abdruckt, sagt das erste gar nichts über die Umstände bei Christi Geburt aus. Das andere spricht von dem „nel presepio ignudo nato“, weiter heißt es da: „evvi ancora in compagnia / solo 'l bue e l'asinello“. Diese beiden Stellen aber können sich nicht auf Lippis Gemälde beziehen, welches in der Hauskapelle der Mediceer hing, weil das Christkind da auf einer blühenden Waldwiese liegt und Ochs und Esel darauf nicht abgemalt sind. Und wenn auch auf dieses Malers Bilde in der Galeria Antica e Moderna Ochs und Esel zu sehen sind, so treffen beide Lieder doch auch auf die restlichen zwei Werke Filippo Lippis nicht zu, weil da das neugeborene Kind im Walde auf der Erde, nicht in der Krippe liegt. Diese Lieder sind also sicher nach einem anderen Legendenkreise gedichtet, als die Bilder Fra Filippo Lippis gemalt.

<sup>1</sup> Martens, *Meister Francke*, S. 172.

<sup>2</sup> Cornell, *Iconography*, S. 6/7.

<sup>3</sup> Mâle, *L'Art religieux de la fin du moyen âge en France*, S. 5.

<sup>4</sup> Cornell, *Iconography*, S. 23/25, 42. Man braucht im übrigen nur die Abbildungen zu vergleichen, welche in dieser Arbeit S. 65, Anm. 1, 2; S. 66, Anm. 1, 3 aufgeführt wurden.

<sup>5</sup> Forschungen über Florentiner Kunstwerke, S. 66.

Ich fürchte aber auch, das unter Bernhard von Clairvaux' Namen gehende Gebet, nach welchem H. Brockhaus das Mediceerbild Lippis deuten möchte, reiche dazu nicht aus.<sup>1</sup> Denn von dem ganzen Geschehen, welches auf dem fraglichen Gemälde geschildert ist, wird in diesem lateinischen Gebete mit keinem Worte gesprochen. Brockhaus verbindet beide, Text und Bild, denn auch so, daß er meint, einzelne Züge jenes Hymnus seien allegorisch in Fra Filippo Lippis Bild dargestellt: der Weltbaumeister des Textes durch die Axt beim Christkinde des Gemäldes, der Bau der Welt sei an der Schichtung des Gesteins und dem Werden des Waldes mit seinem frischen und schlechten Bauholze zu verfolgen, durch die sprießenden Blumen sei Christus als immerwährender Quell charakterisiert und etliches andere mehr. Mich bedünkt, diese allegorischen Darstellungen seien, wenn sie wirklich im Bilde stecken, gegenüber dem eigentlichen Geschehen auf dem Malwerke nur sehr zweitrangig und nebensächlich. Betreffen sie doch die Hauptsache im Bilde, die Geburt Christi, gar nicht irgend wesentlich, sondern höchstens als Beiwerk, das ebensogut fehlen könnte, ohne daß dem Hauptgegenstande des Werkes, welcher ist: darzustellen, wie Christus geboren ward, auch nur das Geringste abginge. Daß Christus geboren wurde, und zwar im Walde; die Mutter vor dem eben geborenen Kinde mit aufgerichtetem Oberkörper kniet, noch kniet, weil sie ihren Sohn in dieser Haltung zur Welt brachte;<sup>2</sup> das neugeborene Knäblein nackt in einer blumigen Wiese auf der Erde liegt, dies wird aber, neben noch anderem, in jenem angezogenen Texte gar nicht berührt. Dabei ist dies aber nicht nur das Wesentliche im Bilde, mit dem alles andere steht und fällt, sondern dies Wesentliche ist, weil es stofflich vom Hergebrachten abweicht, auch das, was als das Auffällige, Fremde eigentlich zu erklären ist. Diesen Stoff aber hellt uns der lateinische Hymnus in keiner Weise auf.

<sup>1</sup> Der lateinische Text ist in seinen Forschungen über Florentiner Kunstwerke, S. 63, nachzulesen. Cornell pflichtet Brockhaus wohl nur bedingt und nicht für die Hauptsache bei (Iconography, S. 42).

<sup>2</sup> Cornell, Iconography, S. 9/10; 38, Z. 2 von unten.

Dabei kommt es mir überdem doch vor, als wäre die allegorische Deutung, welche H. Brockhaus vorträgt, im einzelnen vielleicht auch noch nicht so recht zwingend und abschließend. Jedenfalls findet man seine allegorischen Deutungen nicht so glatt bestätigt, wenn man in Molsdorfs Christlicher Symbolik des Mittelalters nachschlägt. Man sähe demnach die vorgetragene Symbolik doch gerne an die allgemeine damaliger christlicher Kunst oder dieser überhaupt angeschlossen und die einzelne Deutung aus ihr erhärtet.

Auch das von H. Brockhaus mitabgedruckte Textchen De Nativitate Domini enthält gar nichts, was Lippis Bilder erklärte. Mögen auch auf dem einen seiner drei Gemälde der Geburt Christi Ochs und Esel dargestellt sein, so gilt doch, was über die von H. Brockhaus angeführten Texte und ihr Verhältnis zum Mediceerbilde Filippo Lippis ausgesagt wurde, auch für die beiden anderen: sie beide enthalten wesenhafte Züge, welche nicht aus ihnen abzuleiten sind, sei es nun, daß das Uffizienbild einfach, als eine Art Spiegelbild zum Gemälde für die Mediceerkapelle, einen Nachweis im einzelnen nunmehr erübrigt, oder das andere dadurch, daß Maria vor dem Kinde auf der Erde aufgerichtet kniet, Bäume die Szene trotz des Gemäuers in den Wald verlegen, wesenhafte Züge gemeinsam mit den übrigen zwei Bildern hat, die schon im Mediceerbilde nicht aus den von H. Brockhaus angezogenen Texten aufzuhellen waren, dies zu tun also auch für das verbliebene Werk Lippis nicht möglich wird.

Ich bin aber auch überzeugt, daß das Auffällige im Stoffe der Bilder angegebener Art durch die von Beissel namhaft gemachte Stelle<sup>1</sup> aus den Meditationes vitae Christi Johannes de Caulibus<sup>2</sup> — sie gingen unter dem Namen Bonaventuras — nicht zu deuten ist. Dies bestätigt zu finden, braucht man neben die von Beissel aus den Meditationes übersetzte Stelle nur zu halten, wie er Meister Franckes

<sup>1</sup> Beissel, Marienverehrung, S. 604.

<sup>2</sup> Livario Oliger, Studi Francescani, 1921, S. 179 ff.

Bild<sup>1</sup> beschreibt. Weder lehnt sich Maria auf Franckes Gemälde an eine Säule — es ist überhaupt keine auf dem Bilde zu sehen —, noch hatte Joseph Heu aus der Krippe an die Erde gelegt, damit das Kind darauf zu liegen komme, wenn es geboren wird; die Worte, welche Maria nach der Geburt zu Christus betet, weichen auf dem Bilde und in der angegebenen Textquelle völlig voneinander ab; kurz und gut, Wortlaut und Bild Meister Franckes weichen so stark von dem Texte der *Meditationes vitae Christi* ab, daß jenes nicht nach diesen gemalt sein kann. Dasselbe gilt aus dem gleichen Grunde auch für die Gemälde Filippo Lippis: auf allen seinen Bildern ist Wald zu sehen, liegt das Knäblein auf der Erde, in den *Meditationes* aber wird Christus unter einem Regendach zur Welt gebracht.<sup>2</sup>

Auf Fra Filippo Lippis Mediceerbild geht Cornell<sup>3</sup> nicht ausführlicher ein, auf die anderen beiden überhaupt nicht; dafür leitet er Meister Franckes Bild vom Englandfahreraltare stofflich aus den Offenbarungen der heiligen Brigitte ab.<sup>4</sup> Dies zu tun bestimmt ihn einmal das Spruchband: „*Dominus meus et deus meus*“, er meint, diese Worte seien denen entnommen, mit welchen nach dem Gesichte der heiligen Brigitte in Bethlehem die Mutter Gottes das Christkind nach seiner Geburt anbetete: „(Bene veneris,) *Dominus meus et deus meus (et filius meus)*“; zum anderen beweise der von den Schultern Marias gefallene Mantel, welchen, sie halb umspannend, drei Engel hinter ihr halten, daß Meister Francke irgendwie an die Offenbarungen der heiligen Brigitte gebunden sei.

Mir kommt es jedoch so vor, als seien die Fäden, welche vom Texte zum Bilde führen, nicht eben fest gesponnen. Denn erstens wies schon vor Cornell Beissel darauf hin, daß die Worte auf dem

<sup>1</sup> Beissel, *Marienverehrung*, S. 609.

<sup>2</sup> *S. Bonaventurae . . . opera omnia*, herausgegeben von A. C. Peltier, Band xii, Paris 1868, S. 518 b: *et sic coguntur divertere ad quamdam viam coopertam, ubi homines tempore pluviae divertebant.*

<sup>3</sup> *Iconography*, S. 42.

<sup>4</sup> *Iconography*, S. 41/42.

Spruchbande des Franckeschen Bildes auch aus dem Johannesevangelium stammen können;<sup>1</sup> zweitens stimmt, abgesehen davon, daß das Kindlein nackt auf dem Boden liegt, Maria kniet, Joseph fehlt, Ochs und Esel hinter der Krippe stehen, doch gar vieles vom Eigentümlichsten in Franckes Gemälde nicht zur Offenbarung der heiligen Brigitte. Es fehlen all die kleinen Dinge, welche dem Texte nach Maria vor der Geburt auf die Erde legte: die Schuhe, der Mantel, die Windeln, das Kopftuch; sie dreht weiter der Krippe nicht den Rücken zu, wie es Brigittes Offenbarung erzählt,<sup>2</sup> noch erfahren wir daraus etwas dahingehend, daß sich die Geburt in einem Walde zutrug. Und wenn auf Meister Franckes Bilde Engel ihren Mantel oder ein Tuch um Maria so gespreitet halten, daß dies Kleidungsstück hinter ihrem Rücken zur Erde niederhängt, dann kommt es mir eher vor, als sei dies vom Texte der Brigitteschen Offenbarung, nach welchem Maria den Mantel auf die Erde legte, doch ebenso verschieden als die bei der Geburt Christi aufgerichtet kniende Mutter von der auf einem Bette liegenden der älteren Darstellungen. Auf Franckes Bilde fehlt die Kerze, welche Joseph der Brigitteschen Offenbarung nach in der Höhle anbrannte, noch anderes ließe sich leicht anführen, worin Text und Bild sich unterscheiden. Dies kann aber alles als für meine Belange gegenstandslos hier außer Betracht bleiben und beiseite gelassen werden. Denn auch ohnedem wird man mir einräumen müssen, daß Franckes Bild vom Seefahreraltare nicht mit dem der heiligen Brigitte offenbarten Gesichte zu erklären ist. Ebenso wenig ist daraus auch die Geburtsdarstellung auf dem Barbaraaltare zu Helsinki stofflich abzuleiten.

Noch weniger aber als Meister Franckes Bildwerke sind die Bilder Fra Filippo Lippis auf Brigittes Offenbarung zu beziehen. Dies gilt schon darum, weil Maria auf allen dreien ihren Mantel um die Schultern hängen hat. Auf zweien fehlen Ochs und Esel, dafür ist Joseph auf einem da, während er nach Brigitte während

<sup>1</sup> Johannes 20, 28; Beissel, *Marienverehrung*, S. 609.

<sup>2</sup> Cornell, *Iconography*, S. 9.



der Geburt aus der Höhle hinausgegangen war und erst wieder hereinkam, als Maria das gewickelte Kind auf ihrem Schoße hielt.<sup>1</sup> Ich möchte nur noch auf eines hinweisen, daß nämlich auf allen drei Gemälden Lippis die Höhle überhaupt fehlt, in welcher nach Brigittes Gesicht Christus geboren ward. Ich glaube, man darf darnach schon sagen, man könne sich kaum zwei Dinge denken, die trotz manches Gemeinsamen weiter auseinandergingen als Brigittes Offenbarung über Christi Geburt und die Darstellung dieses Geschehens auf Lippis Bildern.

Angesichts dessen kommt es einem doch etwas unerwartet, wenn Bella Martens den Stoff des Franckeschen Bildes vom Engländeraltare nach Cornell ebenfalls auf die Offenbarung der heiligen Brigitte zurückführt.<sup>2</sup> Man ist um so mehr überrascht, da, wie es mich wenigstens bedünkt, Bella Martens es eigentlich selbst als unmöglich erweist, den Stoff des Franckeschen Bildes aus Brigittes Gesicht abzuleiten. Denn erstens heißt es,<sup>3</sup> Meister Francke habe „den Gedanken, daß das Christkindlein das Licht der Welt in einer Spelunca, nicht aber in einer Hütte erblickt habe, aus der byzantinischen Ikonographie übernommen“, „selbstverständlich nur mittelbar“, und zwar über (Süd-)Frankreich.<sup>4</sup> Daß sich die Mutter Gottes auf Franckes Bilde trotzdem vor der Höhle<sup>5</sup> befindet, diesen Zwiespalt sucht B. Martens so zu überbrücken, daß sie in Franckes Bild nicht so sehr die Geburt dargestellt sieht als vielmehr das große

<sup>1</sup> Text bei Cornell, *Iconography*, S. 9, Z. 13 von unten: *exivit extra ne partui personaliter interesset*, und S. 10, Z. 14 von unten: *que tunc sedens in terra posuit filium suum in gremio . . .* Z. 11 von unten: *statim cepit eum diligenter involvere . . .*, Z. 6 von unten: *hiis igitur completis intravit senex, et prosternens se ad terram genibus flexis adorando eum plorabat pre gaudio.*

<sup>2</sup> Vorsichtiger geschieht dies in Anm. 50 des Textbandes über Meister Francke; bestimmter Anm. 296 und besonders S. 151 und Anm. 51. An dieser letzten Stelle werden mit Cornell auch die Worte auf dem Spruchbande: „*Domini meus et deus meus*“ als aus Brigittes Offenbarung entnommen angesprochen.

<sup>3</sup> Martens, Meister Francke, S. 81.

<sup>4</sup> Martens, Meister Francke, Anm. 175.

<sup>5</sup> Martens, Meister Francke, S. 32, 81/82.

Wunder des ersten „christlichen“ Gebetes:<sup>1</sup> den eben geborenen Christus anzubeten, dazu sei Maria „scheinbar erst eben aus der Höhle . . . hervorgetreten“.<sup>2</sup> Dann entsteht aber deshalb eine ganz unmögliche Sachlage, weil Bella Martens vergißt, die Mutter ihr Kind mit aus der Höhle herausnehmen und wieder auf die Erde legen zu lassen. Außerdem aber betet nach der Offenbarung der heiligen Brigitte Maria ja ihr eben geborenes Kind<sup>3</sup> gerade in der Höhle an, in welcher sie es zur Welt brachte.<sup>4</sup> Was Bella Martens ausführt, bedeutet also wirklich, daß sie praktisch die Brigittesche Offenbarung aufgibt, weil damit eben beim besten Willen das Auffällige, Unerwartete, Fremde im Stoffe der Franckeschen Darstellung nicht zu erklären ist. Es kann hier auf sich beruhen bleiben, daß der Zug, Maria trete zum Gebete vor die Höhle, aus keiner Legende belegt wurde, er also auch nicht als scheinbar unterstellt werden darf. Denn auch ohnedem ergibt sich doch wohl eines: wenn Meister Francke insofern von Brigittes Offenbarung abweicht, als er die abgestellten Schuhe, die hingelegten Windeln und anderes mehr nicht malt, das nach diesem Texte eigentlich auf dem Boden liegen sollte, dann kann die Sachlage nicht mehr die sein, daß der Maler absichtlich von Brigittes Offenbarung abwich, weil er eine andere Stimmung im Bilde ausdrücken wollte, als jene sie enthält; sondern Meister Francke wird viel eher jener Offenbarung überhaupt nicht gefolgt sein. Dies wird nun dadurch erhärtet, daß sich auf diesem Bilde manches vorfindet — von Gott Vater und der Taube des Heiligen Geistes ganz zu schweigen —, was im Gesichte der heiligen Brigitte nicht erwähnt wird: die Engel, welche ein Tuch oder ihren Mantel bei der Geburt des Herrn um Maria spannen; der Wald, worin die Geburt statthat. Und doch machen diese Dinge das wesenhaft Abweichende, Auffällige gegenüber allen anderen Bildern

<sup>1</sup> Martens, Meister Francke, S. 151.

<sup>2</sup> Martens, Meister Francke, S. 82.

<sup>3</sup> Maria kniet fraglos noch von der Geburt her, kniend brachte sie ihr Kind zur Welt. Das geht deutlich aus Cornells *Iconography*, S. 7, 10, hervor.

<sup>4</sup> Text bei Cornell, *Iconography*, S. 10.

und Berichten über Christi Geburt mit aus, nicht diejenigen Züge, welche Bella Martens herausgriff, nach Cornell Meister Franckes Bild der Geburt Christi aus den Offenbarungen der heiligen Brigitte abzuleiten. Die genannten Züge des Bildes heben es gerade gegen diejenigen ab, welche nach Brigittes Offenbarung gemalt sind. Die gibt es auch.<sup>1</sup>

Es bleibt somit auch nach Bella Martens Buch bestehen, daß von dem Ungewöhnlichen, Fremden in dieser Art Bilder der Geburt Christi noch zu erklären steht, woher es kommt. Dabei handelt es sich aber um folgende Züge: Christus wird im Walde geboren; die Mutter kniet mit aufgerichtetem Oberkörper bei der Geburt; das Kind liegt nackt auf dem Boden, teilweise auf einer blumigen Wiese wie in Lippis Mediceerbilde; es wird nicht in der Höhle oder einer Hütte zur Welt gebracht; um die Mutter wird ein Mantel oder ein Tuch gehalten, teilweise von Engeln. Zu all dem ist von Brigittes Offenbarung nur brauchbar, daß Christus nackt daliegt, aber schon der Ort, wo das neugeborene Kind liegt, stimmt in Bild und Text nicht überein. Daß aber Joseph auf Franckes Gemälde bei der Geburt nicht anwesend ist, das braucht nicht auf Brigittes Offenbarung zurückzugehen,<sup>2</sup> dies könnte auch aus Pseudo-Matthäus stammen.<sup>3</sup> Im Protevangelium des Jacobus ist zwar nicht klar ausgesprochen, wie die Lage ist, doch brauchte auch da Joseph bei Christi Geburt nicht zugegen zu sein.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cornell, *Iconography*, S. 15 ff.

<sup>2</sup> Martens, *Meister Francke*, S. 151, und Cornell, *Iconography*, S. 9, Z. 13 von unten: (Joseph) *exivit extra ne partui personaliter interesset*.

<sup>3</sup> v. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 2. Aufl., Leipzig 1867, S. 77 (xiii, 3).

<sup>4</sup> In Frage kommt die Stelle aus dem Protevangelium des Jacobus xviii, 1—xix, 2, bei Edgar Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2. Aufl., Tübingen 1923, S. 91. Vgl. auch Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1904, S. 106 f. Ich kann die Dinge schwer beurteilen, da mir die dazu nötigen Sprachkenntnisse teilweise abgehen. Nur scheint es mir, als sei im Protevangelium des Jacobus die Sachlage auch deshalb einigermaßen schwierig zu beurteilen, weil der Text hier gestört überkommen sein dürfte. Es ist doch sehr auffällig, daß Joseph hier in der ersten Person (von xviii, 2 bis xix, 1, ausgenommen den Schluß: *καὶ εἶπεν αὐτῷ ἡ μαῖα* bis *καὶ ἄπει ἡ μαῖα μετ' αὐτοῦ*) von sich und

Überschaut man rückblickend, was ich bislang anführte, so wird man mir, wie ich glaube, darin beipflichten, daß in der namhaft gemachten wissenschaftlichen Literatur der erste und vierte wesentliche Zug auf den Bildern der Geburt Christi, welche ich S. 67 dieser Arbeit zusammenstellte, überhaupt nicht erklärt werden, beim dritten — wonach das neugeborene Kind nackt auf dem Boden liegt — stimmen in Texten und Bildern die Orte der Geburt nicht so recht zusammen, insofern es dort eine Höhle oder ein Regendach, hier der Waldboden vor der Höhle oder eine blühende Waldwiese ist. Es bleibt also nur der zweite Zug als erklärt bestehen, daß Maria bei der Geburt kniet, nur ist es auch hierbei auffällig, daß in den *Meditationes vitae Christi* Johannes de Caulibus' nichts davon steht, daß Maria kniet, sie lehnt sich vielmehr an eine Säule.

dem erzählt, was er erlebt, während sonst im Texte die 3. Person steht (xviii, 1: „Und er fand daselbst eine Höhle... und ging aus, eine Hebamme... zu suchen. 2. Ich aber, Joseph, ging umher und ging nicht umher... xix, 1: Und sie (= die Hebamme) sprach zu mir: Bist du von Israel? Und ich sprach zu ihr: Es ist Maria... ich erloste sie mir zum Weibe, und (doch) ist sie nicht mein Weib... Und es sprach die Hebamme: Ist das wahr? Es sprach zu ihr Joseph“ usw. (angeführt nach Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2. Aufl., S. 91). Wie man sieht, geht die Erzählung ganz plötzlich und ohne ersichtlichen Grund von der 3. zur 1. Person über und umgekehrt. Da v. Tischendorf nur einen Teil der griechischen Handschriften in seinem Apparate verwertet hat (Hennecke, *Handbuch*, S. 106/107), so ist es auch von dieser Seite her bis auf weiteres unmöglich, so ganz sicher auszumachen, ob hier im Protevangelium, wie es der erste Eindruck ist, in der Textstelle xviii, 2—xix, 1 ein Einschub aus einer anderen Quelle in das Protevangelium zu erkennen sei. Verdächtig ist die Stelle dessen aber vorläufig. Dies im Auge zu behalten ist deshalb wichtig, weil van den Berg van Eysingha in seinem Buche: *Indische Einflüsse auf Evangelische Erzählungen*, 2. Aufl., Göttingen 1909, S. 76 f. (Nr. 19), annahm, diese Stelle aus dem Protevangelium des Jacobus sei indischen Ursprungs. In der 1. Aufl. der *Neutestamentlichen Apokryphen* von Edgar Hennecke, Tübingen und Leipzig 1904, hatte A. Meyer auf S. 51 aus dem gleichen Grunde wie ich geglaubt annehmen zu können, daß diese fragliche Stelle des Jacobusschen Protevangeliums anderswoher in den Text gekommen sei. Vgl. auch Edgar Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1904, S. 126. In der 2. Auflage der *Neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1924, S. 85, scheint A. Meyer von dieser seiner früheren Auffassung abgekommen zu sein, jedenfalls wird die Sache stillschweigend übergangen.

Jedenfalls gewinnt man aus alledem den Eindruck, daß die Einzelangaben der Texte und Bilder noch wo anders herkommen als aus den Köpfen der heiligen Brigitte und des Jacobus de Caulibus, es wird sich um Ströme von Überlieferungen handeln, die nebeneinander herlaufen, wenn auch die Verwandtschaft der Züge nicht abzuleugnen oder zu verkennen ist.

Dem sei aber zunächst, wie ihm wolle, der Tatbestand, daß diese fraglichen Züge in der Darstellung von Christi Geburt nicht aufgeheilt sind, wird auch durch E. Mâles Untersuchungen<sup>1</sup> nicht aufgehoben, nach denen die Ausdrucksformen der christlichen Ikonographie, wie sie seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert aufkommen, durch die Mysterienspiele gestaltet wurden. „Alle Szenen, welche damals in der plastischen Kunst auftraten, waren gespielt worden, ehe man sie malte.“<sup>2</sup> Auch die *Meditationes vitae Christi* Johannes de Caulibus' wirkten nach Mâle über die Mysterienspiele umgestaltend auf die bildende Kunst ein.<sup>3</sup>

Soweit ich sehe, hat Mâle erwiesen, daß auf den Bildern heiliger Legende der neuen Art viel Theater ist. Indessen befaßt er sich doch leider nicht mit jenen Zügen, welche beispielshalber die Darstellung der Geburt Christi Meister Franckes oder Filippo Lippis wesentlich gegen andere abheben: daß Christus im Walde geboren wird oder hinter Maria ein von Engeln gehaltener Mantel herabhängt. Diese Züge sind aber in der christlichen Kunst damaliger Zeit ebenso neu wie die, daß Maria ihr Kind kniend gebar und dies bei seiner Geburt auf dem Boden lag. Da Mâle die ersten beiden Umstände nicht behandelt, zeigt er eigentlich selbst, daß der Beweis, alle neuen Szenen seien aufgeführt worden, ehe man sie in der bildenden Kunst gestaltete, noch nicht so recht geschlossen ist. Denn es steht ja noch offen, wie jene Züge in die bildende Kunst kamen, über die Mâle nicht handelt.

<sup>1</sup> Emile Mâle, *L'Art religieux de la fin du moyen âge en France*, Paris 1908, S. 4 ff.

<sup>2</sup> Mâle, a. a. O., S. 20.

<sup>3</sup> Mâle, a. a. O., S. 10 ff., S. 20 ff.

Bei dieser Sachlage kann es dahingestellt bleiben, ob Mâle wirklich für jeden der von ihm behandelten Einzelzüge aus der Darstellung der Geburt Christi — nur sie steht hier zu erörtern — abschließend bewies, daß er über die Mysterienspiele in die bildende Kunst kam.<sup>1</sup> Selbst wenn dies aber der Fall wäre, sagte dies doch nichts darüber aus, woher jene Züge stammen, welche die neue bildliche Darstellung der Geburt Christi gegenüber der älteren so wesentlich umgestalteten, woher sie in die Legende kamen, wie sie sich etwa bei der heiligen Brigitte oder in den Meditationen über Christi Leben oder meinetwegen auf dem Weihnachtsbilde Meister Franckes erhalten hat. Denn daß die Maler sie selbst erfunden hätten,<sup>2</sup> das ist an sich schon nicht eben wahrscheinlich. Für Meister Francke kommt mir dies auch deshalb nicht sonderlich glaubhaft vor, weil, wie Martens darlegte,<sup>3</sup> die auf dem Englandfahreraltare abgebildete Thomaslegende auf Texten, nicht auf Mysterienspielen beruht. Darnach liegt es jedenfalls nahe, daß er auch die Geburt Christi nach Texten gestaltete. Ob dies mittelbar oder unmittelbar geschah, das ist von geringem Belange, denn damit wird die Frage, woher jene Züge stammen und auch in die Mysterienspiele kamen, nicht beantwortet, die Antwort wird nur hinausgeschoben.

<sup>1</sup> Mâle weist selbst darauf hin, daß er nicht beweisen könne, die Säule, an welche sich nach den *Meditationes vitae Christi* Maria bei der Geburt Christi anlehnte, sei über die Mysterienspiele in die Bilder gekommen (a. a. O., S. 26). Nach den Texten, welche Mâle S. 18 des angegebenen Buches anführt, bleibt aber, soviel ich sehe, auch fraglich, ob es über die Mysterienspiele in die Bildwerke kam, daß Christus bei seiner Geburt nackt auf der Erde lag. Die bei Mâle ausgehobenen Stellen sagen nur aus, daß Maria vor dem Neugeborenen kniet, ihn anzubeten, der nackt auf dem Heu (*le ferre* [*le foin*]) lag. Auf Heu könnte das nackte Kind an sich auch in der Krippe liegen. Wenn das Kind da auch in Wickeln steckt, kniet die Mutter Gottes doch vor der Krippe in der Darstellung der Geburt Christi, welche Gabriel Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux xiv<sup>e</sup>, xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont Athos* (= *Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome*, Band 109), Paris 1916, S. 95, Abb. 38, wiedergibt.

<sup>2</sup> Mâle, *L'Art religieux de la fin du moyen âge en France*, S. 34.

<sup>3</sup> Meister Francke, S. 27 f.

Da Mâle nun weiters in seiner Untersuchung auch nicht nachweist, daß die Künstler sie apokryphen Quellen entnahmen und daher die fraglichen Züge in die Bildwerke kamen,<sup>1</sup> so drängt sich mir immer wieder die Überzeugung auf, bisher stehe noch offen, wo die Quelle fließt, aus welcher jene genannten unterscheidenden Begebenheiten bei Christi Geburt in jene neue Art sie darzustellen kamen, ja es bleibt auch offen, woher sie die ihnen mittelbar oder unmittelbar zugrunde liegenden Texte oder Legenden geschöpft haben mögen. Denn mag man nun darauf hinweisen, Meister Francke sei von Südfrankreich her beeinflusst worden,<sup>2</sup> oder darauf, jene neue Art, die Geburt Christi darzustellen, setze in Italien ein,<sup>3</sup> das schiebt alles die Lösung nur hinaus, bringt sie aber nicht.

Es ließ sich leider nicht vermeiden, Stellung zu den bisherigen wichtigen Untersuchungen zu nehmen. Doch bringt dies immerhin den Vorteil mit, daß die Sachlage nunmehr zu überschauen und der allgemeine Tatbestand zu beschreiben ist. Läßt man nämlich alles: Quellen, Bildwerke und wissenschaftliche Behandlung, an sich vorüberziehen, so gewinnt man den Eindruck, daß jene beiden ersten, trotz aller im einzelnen bestehenden Verschiedenheiten, untereinander doch irgendwie und recht fest zusammenhängen. Die einzelnen Formen, in die sich die Überlieferung bildete, stellen sich einem dar als Ausprägungen oder Teileinheiten eines geschlossenen Ganzen, wie Rezensionen und Fragmente eines literarischen Stoffes. Diesen Stoff nun, aus welchem die christlichen Darstellungen wie die Legenden der Geburt Christi jener neuen Art stammen, die mit dem ausgehenden 14. Jahrhundert aufkommt, glaube ich im Berichte von Buddhas Geburt sehen zu dürfen. Er wird im Haine von Lumbini geboren; dabei steht die Mutter, aus deren rechter Seite er, ohne sie zu verletzen, ans Licht kommt, aufrecht unter einem Baume, in dessen Geäste sie sich mit ihrer rechten Hand festhält; nach teilweiser Überlieferung wird ein Tuch um die Mutter Mâyâ gehalten,

<sup>1</sup> Mâle, a. a. O., S. 34 ff.

<sup>2</sup> Martens, Meister Francke, S. 172, 197.

<sup>3</sup> Cornell, Iconography, S. 42.

während sie den nachmaligen Buddha zur Welt bringt, um sie den Blicken der Menschen zu entziehen.

Damit sind immerhin drei der auffälligsten Züge jener eingangs dieses Aufsatzes genannten merkwürdigen Darstellungen der Geburt Christi an die buddhistische Legende angeschlossen. Diese sind, wie sich weiterhin zeigen wird, in der buddhistischen Legende auch früher bezeugt und älter als in der christlichen, ja auch gegebener. Dies erhellt aus dem Zusammenhange des buddhistischen Berichtes. Bricht doch darnach Mâyâ, als sie die Geburt ihres Kindes nahen fühlt, vom Wohnsitze ihres Mannes Kapilavastu auf, um — wie es auch heißt — sich in die Siedelung ihres Vaters zu begeben. Jedenfalls kommt sie in den Hain von Lumbinî, wo sie sich ergeht. Dabei wird sie unter einem Baume von der Geburt überrascht. Daß sie als Frau eines Fürsten nicht allein reiste, sondern Gefolge mit sich hatte, ist nur natürlich, und daß sie diesem während der Geburt ihres Kindes verborgen bleibt, das hat in der buddhistischen Legende Sinn und Verstand, und es ist so aus ihr heraus leicht verständlich, daß man dazu ein Tuch um sie spannte, während die entsprechenden Dinge der christlichen Darstellung der Geburt fremd anmuten und unverständlich bleiben, wenn man sie aus dieser heraus als notwendig begreifen möchte.

Schwieriger als diese Züge ist der letzte zu beurteilen, nach welchem das neugeborene Christkind nackt auf dem Boden liegt. Denn so etwas wird, soweit die Buddhalgende bisher bekannt wurde, von den Buddhisten nicht erzählt. Sie berichten nur, daß der Bodhisattva nach seiner Geburt auf die Erde herniederstieg und sieben oder mehrmals sieben Schritte ging.

Soll es überzeugen, daß beide Überlieferungsreihen so zusammenhängen, daß die christliche auf die buddhistische zurückgeht, so fragt es sich vor allem, ob dies der Zeit nach möglich sei, aus welcher diese Legendenzüge hier und im Osten überliefert sind. Denn man wird mit Recht darauf hinweisen, daß die buddhistische Legende, trotz mancher und auch tüchtiger Arbeiten, ja eigentlich wissenschaftlich noch herzlich unbekannt ist. Ich will deshalb an-

führen, was sich darüber zu den einzelnen Zügen sagen läßt. Dabei werde ich mich, da sich das Datum buddhistischer Texte noch nicht fester bestimmen läßt, damit zufrieden geben müssen, mit Hilfe der chinesischen Übersetzung hier benutzter indischer Quellen oder auf anderem Wege denjenigen Zeitpunkt herauszustellen, vor welchem in der buddhistischen Legende der eine oder andere Zug bekannt gewesen sein muß.

Daß Buddha im Haine von Lumbinī zur Welt kam, ist uns aus *Aśvaghōṣas* *Buddhacarita*<sup>1</sup> wie aus dem *Lalitavistara*<sup>2</sup> bekannt. Ich glaube in diesem Zusammenhange davon absehen zu dürfen, noch weitere indische Texte anzuziehen, weil sie mit ihren beiden chinesischen Übersetzungen für meine Zwecke ausreichen, wenn man etwa noch das *Pu yau djing*<sup>3</sup> hinzuzieht.

<sup>1</sup> Text herausgegeben von E. H. Johnston, *The Buddhacarita* (= Punjab University Oriental Publications, Nr. 31), Calcutta 1936; übersetzt ist der Text vom selben Manne im 32. Bande der gleichen Sammlung. Soweit der Sanskrittext des ersten Gesanges verloren ist, übersetzt Johnston den tibetischen Wortlaut. Dieser ist herausgegeben von Fr. Weller (= Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, 2. Reihe, Heft 3, Leipzig 1926). Das *Buddhacarita* wurde in den Jahren 414—421 ins Chinesische übersetzt, wie aus *Bunyu Nanjio*, *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka*, Oxford 1883, Nr. 1351, zu ersehen ist. Die chinesische Fassung ist am leichtesten zugänglich im *Taishō-Tripiṭaka*, Band iv, Text Nr. 192. Der erste Gesang der chinesischen Übersetzung ist in den Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Ostasiatische Sektion, 1916, verdeutsch.

<sup>2</sup> Herausgegeben von S. Lefmann, 2 Bände, Halle a. d. S., 1902 und 1908. Diese Ausgabe überholte *Rajendra Lalamitras* Erstausgabe in der *Bibliotheca Indica*, wenn sie diese auch nicht ganz entbehrlich macht. Ins Französische ist das Werk übersetzt von *Foucaux* im 10. Bande der *Annales du Musée Guimet*, Paris. Derselbe Gelehrte veröffentlichte auch den größten Teil der tibetischen Fassung dieses Werkes mit einer französischen Übersetzung (*Ph. Ed. Foucaux*, *rGya tch'er rol pa ou Développement des jeux*. Teil i: tibetischer Text, Paris 1847; Teil ii: französische Übersetzung, Paris 1848).

<sup>3</sup> Von den beiden Texten, welche als chinesische Übersetzungen des *Lalitavistara* gelten, stimmt das *Fang-gwang da dschwang-yen djing* (方廣大莊嚴經, *B. Nanjio*, *Catalogue*, Nr. 159) viel genauer zum heutigen Sanskrit- und tibetischen Texte als das *Pu yau djing* (普曜經, *B. Nanjio*, *Catalogue*, Nr. 160). Jene Übersetzung stammt aus dem Jahre 683, diese aus dem Jahre 308 n. Chr.

Da nun in diesem Werke sowohl<sup>1</sup> wie im ersten Gesänge des *Buddhacarita* und seiner chinesischen Übersetzung,<sup>2</sup> sowie in der chinesischen Fassung des *Lalitavistara*, dem *Fang-gwang da dschwang-yen djing*,<sup>3</sup> belegt ist, daß Buddha im Walde von Lumbinī geboren wurde, war diese Überlieferung in buddhistischen Kreisen Indiens zwischen den Jahren vor 308 und vor 683 geläufig, d. h. also gerade in jenen Jahrhunderten, während derer im Westen Christi Geburt nach der alten Art dargestellt wurde, bei der auch nicht einer der für die zweite, neue Darstellung der Geburt Christi S. 67 genannten wesentlichen Züge auftritt. Diese unterscheidenden Wesenszüge tauchen ja erst Ausgang des 14. Jahrhunderts in der bildenden

Ich verweise auf die Ausgaben der Texte im T[aishō]-T[ripiṭaka], Band iii, Texte Nr. 187 und 186.

<sup>1</sup> TT 186 = Band iii, 493 b 19: 王勅嚴駕及諸侍從雲母寶車 嫖女圍繞出行遊觀隣鞞樹下. Vgl. auch Z. 25: 眷屬圍繞宿衛王后隣鞞樹下 und 494 a 1: 皆共侍送至隣鞞樹 sowie 494 a 26: 爾時菩薩從右脇生.

<sup>2</sup> *Buddhacarita* i, 6: *de ni Lum bi žes byai nags m'ar gyur pai sa | sna ts'ogs ljon šii sna ts'ogs šii rta m'ion dga bar | bsam gtan la bzod dben pai nags kyi m't'a bzed ma | gro bai c'ed dañ gnas p'yir mi skyon la žus so.* Vers 8: ... *tas-minvane ... rājapatnī prasūtikālam samavekṣamānā | śagyāṃ ... prapade ...* Vers 9: *tataḥ prasannaśca babhūva Puṣyastasyāśca devyā(h) ... || pārśvātsuto ... jajñe ...* Vgl. dazu TT 192 = Band iv, 1 a: (Māyā) 樂處空閑林/藍毘尼勝園/

weiter Z. 16: 王知其志願/而生奇特想/勅內外眷屬/俱詣彼園林/爾時摩耶后/自知產時至/偃寢安勝床/百千嫖女侍/時 (var. 於) 四月八日/清 (var. 時) 和氣調適/齋戒修淨德/菩薩右脇生/

<sup>3</sup> Z. B. *Lalitavistara* 411, 20: *yo 'sau Tuṣṭālayā cyutvā | okrāntu mātukukṣau hi || jātaśca Lumbinivane | pratigrhātāḥ Śacipatinā ||* = TT 187 (Band iii, 606 c 16): 從彼兜率宮//降生龍毘園/梵釋咸承捧//; oder *Lalitavistara* 96, 19: *itī hi bhikṣavo jātamātro bodhisattvaḥ sapta-rātram Lumbinivane divymānuṣyakaistūryatādāvacaraiḥ satkriyate sma* = TT 187 (Band iii, 555 b 18): 菩薩生已於龍毘尼園七日七夜人天擊奏種種微妙音樂.

Kunst des europäischen Christentums auf, und die Offenbarungen der heiligen Brigitte, die *Meditationes vitae Christi* Johannes de Caulibus' sind nicht viel älter.<sup>1</sup>

Dabei bleibt diese Nachricht, nach welcher Buddha im Haine von Lumbinī geboren ward, auch dann für diese Zeit erwiesen, wenn im *Buddhacarita* noch eine ganz andere, von dieser abweichende Legende über Buddhas Geburt zu erkennen ist, von der man aber bisher nicht sagen kann, ob sie da in der Geschichte der buddhistischen Legendenbildung auftaucht oder verschwindet, um einer anderen Erzählung zu weichen.<sup>2</sup>

Ein glücklicher Umstand gestattet uns aber, diese Angabe, nach welcher der spätere Buddha im Haine von Lumbinī zur Welt kam, für eine Zeit zu belegen, welche noch ein gutes halbes Jahrtausend vor der ältesten der benutzten chinesischen Übersetzungen liegt. Denn es steht auf der Säuleninschrift Aśokas von Rummideī, die in situ gefunden wurde, daß Aśoka seine Verehrung an der Stätte darbrachte, Lumbinī mit Steuern bevorrechtete, weil Buddha hier geboren ward, und er des zum Gedenken eine Steinsäule — eben die gefundene — errichten ließ.<sup>3</sup>

Vielleicht möchte nun jemand geltend machen, in der Inschrift stehe nicht ausdrücklich, daß Buddha im Haine von Lumbinī zur Welt kam. Dies zu entkräften brauchte man, wie ich glaube, nur auf Hüan-tsangs Reisebericht<sup>4</sup> sowie darauf zu verweisen, daß im Sprachgebrauche von Versen wie deren im *Lalitavistara* Lumbinī

<sup>1</sup> Cornell, *Iconography*, S. 41, schreibt zwar, die *Meditationes vitae Christi* seien beträchtlich früher herausgekommen als die Offenbarungen der heiligen Brigitte, aber im Vergleiche zu dem wesentlich höheren Alter buddhistischer Überlieferung der einschlägigen Dinge fällt der zeitliche Unterschied zwischen beiden Werken nicht ins Gewicht.

<sup>2</sup> Fr. Weller, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 93, 316.

<sup>3</sup> Eugen Hultzsch, *The Inscriptions of Asoka*, Oxford 1925, S. 164. Vgl. auch S. xxii.

<sup>4</sup> TT 2087 = Band li, 902 a/b (Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales*, i, Paris 1857, S. 322—325, oder S. Beal, *Si-yu-ki, Buddhist records of the Western World*, Band ii, London 1906, S. 24/25).

in derselben Bedeutung steht wie *Limbinīvana*<sup>1</sup> oder, genauer gesagt, daß Lumbinī im Texte steht, besagt dort, daß Buddha im Haine bei diesem Orte geboren wurde.

Damit ist dann aber auch erwiesen, daß jener Bericht, nach welchem Buddha im Walde von Lumbinī zur Welt kam, um 240 v. Chr.<sup>2</sup> unter den indischen Buddhisten bekannt war und geglaubt wurde. Dieser Zug aus der Geburtsgeschichte ist damit im Buddhismus über anderthalb Jahrtausend vor der Zeit beglaubigt, zu welcher, soweit wir heute wissen, im Westen die Geburt Christi auf Bildern Meister Franckes und Filippo Lippis etwa in einen Wald verlegt wurde. Dabei ist dies überdem der Kern im Geschehen, ohne den alles andere, soweit es hier zu erörtern steht, hinfällig wird.

Wie die Dinge zeitlich gelagert sind, ist der Buddhismus sicher nicht vom christlichen Westen her beeinflusst worden. Daß aber hier — unbeschadet auf welchem Wege dies geschah — das Christentum der empfangende Teil war, wird auch dadurch erhärtet, daß gar kein innerer Grund abzusehen ist, warum die alten Erzählungen, nach denen Christus in einer Höhle oder einem Stalle geboren wurde, in diejenige Form hätten umgewandelt werden müssen, nach welcher er in einem Walde zur Welt kam. Denn daraus, daß Meister Francke die Weihestimmung des Gebetes und die Abgeschlossenheit der Mutter besonders einprägsam hätte vorführen wollen,<sup>3</sup> kann man den Wechsel im Orte ganz gewiß nicht erklären. Was wissen wir schon, ob die Christen älterer Jahrhunderte vor ihrer anderen Darstellung der Geburt Christi nicht ebenso weihevoll und abgesondert vom Alltage standen wie Menschen der Gegenwart vor Meister Franckes Bild, vorausgesetzt einmal, daß dieser Maler

<sup>1</sup> Vgl. z. B. *Lalitavistara*, S. 81, 8: *adya jagati śreṣṭho jāyate Lumbinīye*. Daß man sich aber ganz gang und gäbe so ausdrückte, erweisen Stellen wie *Mahāvastu* (Ausgabe Senart), Band iii, S. 112, 9; *Kathāvatthu* (Ausgabe der Pali Text Society), i, London 1894, S. 97, Z. 2; ii, London 1897, S. 559, Z. 13: *Lumbinīyā Bhagavā jāto* und: *nanu Bhagavā Lumbinīyā jāto*.

<sup>2</sup> E. Hultzsch, *Inscriptions of Asoka*, S. xxxvi: 244 v. Chr.

<sup>3</sup> Bella Martens, *Meister Francke*, S. 151.

wirklich das ausdrücken wollte, was B. Martens vor dem Gemälde empfindet und ausspricht. Wozu, so wird man sich fragen, bedarf es dazu des Mantels, welchen Engel hinter Maria halten; er fehlt ja z. B. auch auf Lippis Bildern, und doch wird dieser vermutlich kaum etwas wesentlich anderes haben ausdrücken wollen wie Meister Francke, denn die Kunst war damals europäisch.<sup>1</sup>

Martens folgt hierbei im Grunde wohl nur wieder Cornell, welcher angibt,<sup>2</sup> es sei der heiligen Brigitte klar ausgesprochene Absicht gewesen, eine würdigere Form zu finden, wie sich Christi Geburt zugetragen habe. Das mag die heilige Brigitte immerhin gemeint haben. Aber davon abgesehen ist schwer zu ermessen, inwiefern die neue Art, in welcher Christus soll worden geboren sein, gegenüber der älteren würdiger ist, diese aber unwürdiger. Es kommen in der Offenbarung der heiligen Brigitte, den *Meditationes vitae Christi* eines Johannes de Caulibus ja doch vielleicht nicht weniger medizinische Einzelheiten aus der Geburt vor als in den Evangelienberichten und den alten Darstellungen dieses Ereignisses in der bildenden Kunst. Diese führen, wie es mich bedünkt, eigentlich eher mehr hinein in das natürliche Geschehen als ältere Darstellungen und Berichte und nicht davon weg zu einer geheimnisvolleren Geburt des Gottes. Ist aber die neue Art, Christi Geburt darzustellen, deshalb von der heiligen Brigitte und dann wohl auch von Johannes de Caulibus gewählt worden, weil sie dies Geschehen würdiger ausdrückt, dann wird einem doch nicht ganz klar, warum die Übersetzer in ihrer englischen oder deutschen Wiedergabe diese medizinischen Stellen stillschweigend übergehen, ohne daß auch nur angezeigt wäre, die Übersetzungen enthalten an der oder jener Stelle eine Lücke dem Texte gegenüber.<sup>3</sup> Bei dem unwürdiger gewordenen Berichte des Lukasevangeliums hat noch niemand etwas stillschweigend weggelassen, wenn er diesen Bericht übersetzte.

<sup>1</sup> Mâle, *L'Art religieux de la fin du moyen âge en France*, S. 69. Vgl. auch Cornell, *Iconography*, S. 41.

<sup>2</sup> Cornell, *Iconography*, S. 36, 39.

<sup>3</sup> Cornell, *Iconography*, S. 12, Z. 31, läßt den Text von S. 10, Z. 12 aus:

Der Glaube der heiligen Brigitte, eine würdigere Form der Geburtsgeschichte zu bieten, kann, so ehrlich er sein mag, den neuen Stoff nicht aus sich selbst geschöpft haben, so leicht sie eine neue Form der Erzählung in Einzelheiten und Kleinigkeiten ausschmücken mochte. Das folgert schon daraus, daß ihre Offenbarung gar nicht ausreicht, die Darstellung der Geburt Christi auf den hier behandelten Bildwerken zu erklären.<sup>1</sup> Daraus ergibt sich aber weiter, daß sie nur neben anderen Überlieferungen neuer Art über Christi Geburt steht, daß sie nur einen Teil jener neu aufkommenden Überlieferung enthält und weitergibt, von der andere Texte, wie etwa die *Meditationes vitae Christi* Johannes de Caulibus', und Darstellungen auf sich von Brigittes Bericht und dem der *Meditationes* über Christi Leben unterscheidenden Bildern und Plastiken ebenfalls einen — an sich gleichwertigen — Teil enthalten und weitergeben. Wir haben verschiedene Teilströme eines neuen Berichtes vor uns, die alle letzten Endes Gemeinsames genug haben, daß sie aus einer gleichen Quelle geflossen sein müssen. Nur so wird es verständlich, daß auf der einen Seite die alte Darstellung der Geburt Christi so tief umgeprägt wurde, daß wie auf dem *Mediceerbilde* Filippo Lippis weder Ochs noch Esel, Krippe, Hütte oder Höhle übrig blieb, sondern nur der Wald als Stätte der Geburt,<sup>2</sup> auf der anderen Seite auch Werke einer ausgesprochenen Mischrezension wie etwa die Tafel Meister Franckes<sup>3</sup> aufkommen konnte, auf denen sich aus dem neuen Berichte der Geburt Christi der Wald und einiges andere, aus dem alten Ochs und Esel, Höhle und Krippe

*vidi etiam pellem fecundinam iacentem prope eum involutam et valde nitidam; und S. 13, Z. 5 den Text von S. 10, Z. 26: et recepit cum digitis subtiliter umbilicium eius, qui statim abscisus est, nec inde aliquis liquor aut sanguis exivit. Beissel, Marienverehrung, S. 604, Z.14/15, läßt die Textstelle S. 518 b 35 Peltierscher Ausgabe weg: [pqsuit in gremio suo] et ubere de coelo pleno, et Spiritu sancto edocta, coepit lavare sive linire ipsum per totum cum lacte suo: [quo facto involvit eum . . .].*

<sup>1</sup> Ich verweise oben auf S. 70 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Lippis Bild aus der Hauskapelle der Medici.

<sup>3</sup> Vgl. Martens, Meister Francke, Tafel xxiv.

finden. Solche Werke bildender Kunst haben nichts Bedenkliches an sich, weil es wohl überhaupt kaum eine denkbare Abwandlung der Geburt Christi innerhalb der vom Stoffe gezogenen Grenzen gibt, die in der christlichen Kunst nicht auch wäre dargestellt worden — die meisten Bildwerke werden überdem, wie überall, auch hier verlorengegangen sein.

Damit glaube ich aber erhärtet zu haben, daß der eine Zug, nach welchem auf bildlichen Darstellungen der Geburt Christi dies Ereignis in den Wald verlegt wird, nicht aus dem Christentum stammt, sondern aus dem Buddhismus. Denn mag Martens immerhin recht damit haben, daß Meister Francke in seiner Art, den Wald darzustellen, Franzosen verpflichtet ist,<sup>1</sup> so löst das doch die Frage nicht, wie nicht nur auf Franckes, sondern auch auf anderen Gemälden damaliger Zeit die Geburt Christi überhaupt konnte in den Wald verlegt werden, wo er doch ein Jahrtausend lang gar keine Rolle spielte. Martens Ableitung aus französischer Malerei könnte überdem wohl nur dann etwas beweisen, wenn der Wald in der Geburtsszene bei Meister Francke sonst auf anderen Bildern nicht vorkäme. Das ist aber nicht der Fall. Ich verweise nur etwa auf Botticellis (1444/45—1510) Presepe in der Nationalgalerie zu London,<sup>2</sup> Giovanni di Paolos Geburtsbild im Vatikan,<sup>3</sup> Lorenzo Monacos Geburt Christi im Vatikan,<sup>4</sup> ja vielleicht stammen aus dieser neuen Überlieferung von Christi Geburt letzten Endes auch die Bäume auf Bildern wie der Anbetung der Magier Leonardo da Vincis (1452—1519)<sup>5</sup> in den Uffizien zu Florenz oder die auf Albrecht Dürers Weihnachtsbild aus dem Jahre 1502,<sup>6</sup> von denen der kleine Baum links an der Fuge der braunen und der grauen Wand in Höhe der Hirtenköpfe vielleicht nicht jedem das Gefühl einflößt,

<sup>1</sup> B. Martens, Meister Francke, S. 172.

<sup>2</sup> Abgebildet bei Gengaro, *Umanesimo e rinascimento*, S. 189, Abb. 179.

<sup>3</sup> Abb. 24 bei Cornell, *Iconography*, S. 29.

<sup>4</sup> Abb. 33 bei Cornell, *Iconography*, S. 41.

<sup>5</sup> Abb. 429 bei Gengaro, *Umanesimo e rinascimento*, S. 387.

<sup>6</sup> Glaser, *Altdeutsche Malerei*, S. 335, Abb. 226. Farbige abgebildet in Seemanns Galerien Europas, Bild Nr. 271.

daß er notwendig sei, der aber unerläßlich wird, wenn er den Wald versinnbildlicht, in welchem nach einer neu aufgekommenen Erzählung Christi Geburt statthatte. Daß dies Dürersche Bild aber noch andere Nachrichten aus buddhistischer Überlieferung verwertet, wird sich weiterhin zeigen.

Man kann nun darauf hinweisen, daß bereits Usener<sup>1</sup> darauf aufmerksam gemacht habe, die Höhle, worinnen Christus zur Welt kam, sei schon zu Origenes' und Konstantins Zeit im heiligen Haine des Adonis gezeigt worden. Zugehörige Miniaturen zeigten auch den einen oder anderen Baum dargestellt. Damit ist aber der Sachverhalt, wie er sich auf den hier von mir behandelten Bildern und plastischen Darstellungen der Geburt Christi findet, nicht zu erklären. Denn ganz abgesehen einmal davon, daß nach jenem Berichte, welchen Usener anzieht, das neugeborene Kind in der Krippe, nicht auf dem Erdboden, liegt, zeigen ja allein schon die oben auf der ersten Seite angezogenen drei Bilder Lippis weder Krippe noch eine Höhle, ja es zeigt auch bloß eines der drei Gemälde Ochs und Esel. Dafür aber ist die Geburt auf dem ursprünglich für die Hauskapelle der Mediceer gemalten Bilde wie in dem, das heute in der Sammlung der Uffizien zu Florenz aufbewahrt wird, überhaupt nur in einen Wald verlegt. Diese, vom Standpunkte der Legendenentwicklung aus gesehen, reinste Form buddhistischer Überlieferung schließt es aber aus, diese Lippische Darstellung der Geburt Christi mit jener zusammenhängen zu lassen, von welcher Usener berichtet. Das gilt deshalb, weil die Form der Geburt Christi, wie sie auf Lippis Bildern vorgeführt wird, gar nicht aus jener anderen herzuleiten ist, bei welcher Christi Geburt in einer Höhle stattfindet und das Kind in der Krippe ruht. Man kann aber die jüngere Verbildlichung deshalb nicht aus jener älteren herleiten, weil die Hauptsachen im Geschehen weggelassen wären. Das wird aber in einer heiligen Legende schwer zu erweisen sein, zumal in einer, die das

<sup>1</sup> Hermann Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, i. Teil: Das Weihnachtsfest; Bonn 1889, S. 283.



Kernstück einer Religion so mit ausmacht wie die Geburt Christi. Der Anstoß zur Änderung muß also wo anders gesucht werden, es kann nur so sein, daß die alte Legende durch eine neue ersetzt wurde, die ist aber eben buddhistischer Herkunft. Daß aber auch die Bilder Meister Franckes wie die der anderen angeführten Maler in die neue Art gehören, Christi Geburt darzustellen, erhellt nicht nur daraus, daß das Kind auf der Erde liegt, sondern wird auch dadurch erhärtet, daß dies eben geborene Kind vor der Höhle liegt, wo sich auch die anderen beteiligten Hauptpersonen befinden. Wenn sich nun auf diesen Bildwerken die Höhle, Ochs und Esel finden, so ist dies so zu erklären, daß hier Mischrezensionen der christlichen Geburtslegenden vorliegen, welche so zustande kamen, daß in die neue Form der Legende, wie sie Lippi rein darstellt, Züge aus der alten Fassung wieder eingebaut wurden, und zwar so, daß die neue Form blieb, die alte aber unverbunden dahinter gesetzt wurde, um die Höhle mit Ochs und Esel, mit der Krippe, an der sie stehen, doch auch wieder, weil diese Dinge das Altvertraute waren, im Kunstwerke vor Augen zu haben. Dies ist ein Zustand von Gegebenheiten, wie er jedem Philologen unter der Bezeichnung Kompilation geläufig ist. Eine solche Kompilation liegt auch in der heiligen Brigitte Geburtsvision vor.

Statt daß also der mögliche Einwand, dessen ich gedachte, meine Ableitung erschütterte, ist er nur angetan, sie zu bekräftigen.

Es scheint mir nun, als ließe es sich noch durch den einen oder anderen Zug auf diesen Bildern, welche Christi Geburt in den Wald verlegen, erweisen, daß hier die christliche Kunst der buddhistischen Legende verpflichtet ist. Dabei will es mir vorkommen, als seien diese Züge um so beweisender, als sie ganz beiläufig auftreten, sie so unbedeutend sind, daß sie sich der Beachtung leicht ganz entziehen.

Die Wiese, auf welcher das neugeborene Christkind liegt, blüht auf Lippis Bild aufs üppigste.<sup>1</sup> Auch auf Francias Madonna-

<sup>1</sup> Vgl. Brockhaus, Forschungen über florentiner Kunstwerke, Tafel vi.

bild in der Münchener Pinakothek<sup>1</sup> liegt das nackte Kind in einer blühenden Wiese. Auf Giovanni di Paolos (1403—1482?) Gemälde über die Geburt Christi<sup>2</sup> stehen die Bäume in Frucht, so viel wenigstens Cornells Abbildung erkennen läßt. Blumen scheinen auch auf der Wiese eines Bildes der Geburt des Herrn aus der Schule Fra Angelicos im Vatikan zu blühen, welches Cornell als Abbildung 29<sup>3</sup> wiedergibt.

Die Maler dieser Bilder kannten gewiß nur mehr den 25. Dezember<sup>4</sup> als Geburtstag des Christkindes. Das Blütenwunder, wie auch daß die Bäume Früchte tragen, wird, wie mir scheint, doch auch erst im Mittelalter in die Geschichte und bildliche Darstellung der Geburt Christi eingedrungen sein. Da nun im Buddhismus mit der Geburt des Bodhisattva im Haine von Lumbini auch ein Blütenwunder verbunden ist, der Legende nach die Bäume auch Früchte tragen, wird uns dies Wunder bei Christi Geburt vielleicht seiner Herkunft nach aufgeschlossener werden, wenn es mit dem Berichte von der Geburt des nachmaligen Buddha im Walde zusammen in den christlichen Geburtsbericht eingedrungen ist. Da beide im Buddhismus zu einem Ganzen zusammengehören, dürfte meine Ableitung gestützt werden, wenn auch im Christentum nicht nur ein Zug aus dem buddhistischen Legendenberichte übernommen wurde, sondern mehrere wesentliche, zusammenhängende Erscheinungen. Daß noch mehr derartige Züge aus der buddhistischen Legende stammen, wird sich, wie ich überzeugt bin, weiterhin noch herausstellen. Hier aber handelt es sich zunächst darum, zu prüfen, ob dieses Blüten- und Fruchtwunder bei der Geburt im Buddhismus älter ist als in der christlichen Geburtslegende und ihrer Darstellung in der bildenden Kunst.

<sup>1</sup> Abb. 301 auf S. 283 bei Gengaro, Umanesimo e rinascimento. Der Mann lebte 1460—1517.

<sup>2</sup> Vgl. S. 86, Anm. 3 dieser Arbeit.

<sup>3</sup> Iconography, S. 35. Vgl. auch Cornells Ausführungen auf S. 48/49 dieses Buches. Fra Angelico lebte 1387—1455.

<sup>4</sup> Vgl. Usener, Weihnachtsfest, S. 274.

Wir erfahren nun aus der Nidānakathā,<sup>1</sup> daß vom Erdboden an die Bäume mit einer einzigen Blütenpracht bedeckt waren, als der spätere Buddha geboren wurde. Es wiederholt sich hier also das Wunder, welches sich der Nidānakathā nach in ganz ähnlicher Art schon bei der Empfängnis des Kindes zugetragen hatte.<sup>2</sup> Könnte man daraus schon entnehmen wollen, daß jenes Wunder vielleicht enger an die buddhistische Geburtslegende gebunden sei als an die christliche, so wird dies dadurch bestätigt, daß auch sonst in buddhistischen Texten verschiedener Schulen jenes Blumenwunder ständig die Geburtslegende des Bodhisattva ausschmückt. Ich verweise beispielshalber auf das Mahāvastu,<sup>3</sup> den Lalitavistara.<sup>4</sup> Gleiche Nach-

<sup>1</sup> Nidānakathā, herausgegeben von Fausböll, Jātaka i, London 1877, S. 52, 16: (Māyā war von ihrem Manne ihrem Wunsche gemäß ins Haus ihres Vaters nach Devadaha gesandt worden. Zwischen ihres Mannes Wohnort und dem ihres Vaters lag der Lumbinī-Hain.) *Tasmīṃ samaye mūlato patthāya yāva aggasākhā sabbaṇi ekaphāliphullaṃ ahoṣi (sākhantarehi c'eva pupphantarehi ca pañcavaṇṇabhamaṇaṇā nānappekārā ca sakūṣasaṇḍhā madhurassarena viktijantā vicaranti). Sakalaṃ Lumbinivanam cittalatāvanasodisaṃ mahānubhāvassa rañño susajjitaāpānamaṇḍapam viya ahoṣi.* (Māyā tritt darauf in den Park, unter den Baum, erfaßt einen Ast und bringt den Bodhisattva zur Welt.)

<sup>2</sup> Jātaka i, 51, 19: *sabbatthakam eva pañcavaṇṇehi padumehi sañchannatalo ahoṣi, thalajalajādāni sabbapupphāni pupphīṃsu, rukkhānaṃ khandhesu khandhapadumāni sākhāsu sākhāpadumāni latāsu latāpadumāni pupphīṃsu, thale silātālāni bhinditvā uparūpari satta satta hutvā daṇḍapadumāni nāma nikkhamīṃsu, ākāse olambakapadumāni nāma nibbattīṃsu, samantato pupphavassaṃ vassīṃsu...*

<sup>3</sup> Ausgabe Senart, i, 99, 5: *sā devī rājānaṃ khinnaṃ vadati / vanavaram mahipate vrajeyaṃ yadicchasi | Lumbodyānaṃ puṣpākīrṇaṃ madhumadhuraparabhitarutaṃ manohṛdinandanaṃ...; Z. 8: sā codyānaṃ paryaṇvanti taruṇalatakisālayadharāṃ dadarśatha Lumbinīṃ; ebenda S. 100, 9: puṣpaughāscā divyā sṛṣṭā marubhi jinabalavaramukhe sacandanacūrṇitāḥ |; ebenda S. 220, 7: yaṃ tiṣṭhanti janaye vīraṃ saṃkṣumiteṣu sāleṣu / sarīramavalambyamānā taṃ anativaram jinaṃ vande.*

<sup>4</sup> Aus der Fülle der Stellen, die hier anzuziehen wären (Ausgabe Lefmann, S. 77, 19; 78, 10; 81, 7; 82, 9; 82, 16 f.; 85, 11/16; 91, 11; 92, 1; 92, 16; 97, 13), will ich nur die eine oder andere herausstellen, nämlich 82, 9: *sarvaṃ ca Lumbinivanam gandhodakasiktaṃ divyapuṣpābhikīrṇikṛtamabhūt. sarvaṃkṛtāscā tasminvanavare akālapatrapuṣpaphalāni dadanti sma. devaiṣca tathā tadvanam samalaṃkṛtamabhūt.* 82, 16: (Als Māyā in den Hain von Lumbinī eingetreten war und sieh darinnen erging) *yenāsu plakṣo mahādrumaratnavaravarahaṃsu vibhaktasākhāḥ samapatramañjariḍharo divyamānuṣyanānāpuṣpasampuṣpito varapravarasurabhigandhi-*

richten finden sich nun im Fang-gwang da dschwang-yen djing,<sup>1</sup> in der chinesischen Übersetzung des Buddhacarita<sup>2</sup> sowie im Pu yau

*nānāgandhinānāraṅgavastrābhīpralambito vividhamanivicitraprabhojvalitāḥ sarvaratnamuladaṇḍasākhāpatrasamalakṛtāḥ suvibhaktavistīrṇasākhāḥ karatalanibhe bhūmi-bhāge suvibhaktavistīrṇanilatīrṇamayūragrīvāsamṇibhe kācilindikasukhasamsparsa dharāṇitale samsthitāḥ pūrvajinajanetryābhiniṣitāḥ devasamgūtyanugitāḥ śubhavamalaviśuddhāḥ śuddhāvāsadevasatasahasraṣṇī prasāntacittairabhinatajāṃmukūṭāvalambitāvanatamūrḍhabhirabhinandyamānastam plakṣavṛkṣamupajagāma. 85, 11: yadā bodhisattvaścaramabhavika upajāyate, ... 16: sarvartukālikāscā vṛkṣāstasmīnāmāye trisāharamahāsāhāralokadhātav saṃkṣumitāḥ phalitāscā. 91, 11: iti hi jāte bodhisattve gaganatalagatānyapsaraḥkoṣinayutaśatasahasraṇi divyāḥ puṣpadhūpagandhamālyavilepanavastrābharāṇair Māyādevīmabhyavakiranti sma. 92, 1: yatha druma pariphulla saṃpuṣpitāḥ śālavṛkṣā ime ... lokottaraṇi tvam jāneṣi sutam. 97, 13: yathā saṃpuṣpitāḥ śālā medinī ca samā sthitā | dhruvam sarvajagatpūjyāḥ sarvajño 'yaṇ bhaviṣyati.*

<sup>1</sup> Z. B. TT iii, 552 c 17 = Lalitavistara 82, 16 爾時聖后既到園

已遊歷詳觀至波叉寶樹。其樹枝葉蒼蔚鮮潤。天花人花周匝開敷。微風吹動香氣芬馥。又以雜彩摩尼珠寶而嚴飾之。樹下周遍地平如掌。所出眾草其色青紺如孔雀尾。能生樂觸如迦隣陀衣。過去無量諸佛之母。亦皆來坐此寶樹下。是時百千淨居天子其心寂靜。或垂辮髮。或著寶冠。至此樹下圍遶聖后。

oder 553 b 7 = Lalitavistara 85, 11/6:

是時一切眾生歡喜踊躍大地震動。而諸眾生無有恐怖。三千大千世界所有非時藥木。皆悉榮茂。於虛空中出妙音聲。降微細雨。及兩種種天諸花香。

oder 554 b 22 = Lalitavistara 91, 11:

菩薩生時無量百千拘胝那由他天諸婁女以天妙花塗香末香花鬘衣服眾莊嚴具。散聖后上如雲而下。

oder 554 c 1 = Lalitavistara 92, 1: 尊生出三界/無上大醫王/

草木花葉敷/人天盡恭敬/...

<sup>2</sup> TT iv, 1 a 13/14: (Māyā) 樂處空閑林/藍毘尼勝園/流

djing.<sup>1</sup> Wenn sich die Texte dabei in Einzelheiten auch gegeneinander unterscheiden, so stimmen sie doch in der Hauptsache überein, daß alles, vor allem der Baum, an welchem sich Māyā bei der Geburt des Buddha festhält, mit Blüten bedeckt war und Früchte erschienen. Buddha wird nun zwar, wie etliche Texte angeben,<sup>2</sup> im Monate Puṣya geboren, also in einer Zeit, die in unsere Monate Dezember und Januar fällt. Dafür berichten es die Buddhisten auch als ein Wunder, daß alles in Blüte und Frucht steht, indem sie ausdrücklich angeben, daß diese außer der Zeit<sup>3</sup> erschienen.

泉花果茂/, oder 1 c Z. 10: 於藍毘尼園/遍滿林樹間/奇特衆妙花/非時而敷榮/

<sup>1</sup> TT iii, 492 c 28: 1. 後園樹林自然生果 2. 陸地生青蓮華大如車輪 3. 陸地枯樹皆生華葉. Wenn hier wirklich der Lalitavistara übersetzt ist, dann nehmen sich diese chinesischen Sätze immerhin recht seltsam neben den entsprechenden des Sanskrittextes aus: (Lalitavistara 76, 10) *sarvapuṣpāṇi suṅgībhūtāni na puṣpanti sma*, 2. *puṣkariṇīṣu cotpalapadmakumudapuṇḍarikāṇyabhyudgatāni kuṭmalībhūtāni na puṣpanti sma*, 3. *tadā ca puṣpaphalavṛkṣā dharaṇītalādabhyudgamya kṣārakajātā na phalanti sma*, zu welchem Wortlaute die entsprechende Stelle im Fang-gwang da dschwang-yen djing (TT iii, 551 c 2) sachlich stimmt. Weiter ziehe ich aus dem Pu yau djing an die Stelle TT iii, 493 b 15: 時王答曰。今懷聖人亦可行觀。樹木華實皆以茂盛, 493 b 26: 諸天散華, 493 c 13: 爾時王后坐帥子床。六反震動三千國土。諸天散華, 494 a 1: (Als Māyā nach Lumbini zieht) 皆共侍送至隣鞞樹。修治道路香汁灑地。以散天華。一切諸樹皆生華實, 494 a 23: (unmittelbar vor der Geburt des Bodhisattva) 諸天百千咸共散花。藥處金剛其精進力。從下方界自然出生七寶蓮華。

<sup>2</sup> Lalitavistara 77, 11: *puṣyaṇ ca nakṣatrayuktamabhūt* = Fang-gwang da dschwang-yen djing (TT iii, 551 c 22 [Nr. 21]): 弗沙之星將與月合。

Pu yau djing (TT iii, 493 a 22 [Nr. 19]): 沸宿下侍諸星衛從。Buddhacarita i, 9: *tataḥ prasannaśca babhūva puṣyastasyāśca devyā vratasaṃkṛtāyāḥ | pārsvātsuto lokahitāya jajñe ...* (TT iv, 1 a hat dafür: 8. Tag des 4. Monates.)

<sup>3</sup> Lalitavistara 82, 9 ff. Vgl. oben S. 90, Anm. 4.

Da sich nun dies Wunder schon im Pu yau djing findet, welcher Text im Jahre 308 n. Chr. ins Chinesische übersetzt wurde, so kann man sagen, daß die Buddhisten dies Blumen- und Fruchtwunder mindestens im 3. Jahrhundert vor Christus mit Buddhas Geburt verbanden, und da das Fang-gwang da dschwang-yen djing 683 abgefaßt wurde, glaubten die indischen Buddhisten gerade in den Jahrhunderten an dies Wunder bei Buddhas Geburt, während deren in christlicher Kunst und — soviel ich ausmachen kann — auch in der christlichen Legende — nichts davon zu sehen ist, daß bei Christi Geburt sich ein Blumen- und Fruchtwunder zutrug, wie es dann später auf den Bildern Filippo Lippis und Giovanni di Paolos gemalt wurde<sup>1</sup> und auch in der christlichen Legendenliteratur auftauchte.<sup>2</sup> Da nun auch in Florenz die Wiesen nicht gerade zu Weihnachten blühen, wird man nach Lage der Dinge schließen müssen, daß auch dies Blumenwunder ein Fremdling in der christlichen Legende ist, der aus dem buddhistischen Geburtsberichte übernommen wurde wie die vorher behandelte Geburt im Walde.

Damit sind wir aber noch nicht am Ende angelangt, denn es läßt sich, wie ich meine, noch mehr auf den Bildern und in den Legenden damaliger Zeit, so wie sie hier behandelt werden, als aus der buddhistischen Geburtslegende gekommen dartun. Wird doch von daher auf einmal verständlich, wie sich Maria nach den Meditationes vitae Christi Johannes de Caulibus' bei der Geburt Christi an eine Säule lehnen konnte.<sup>3</sup> Das stellt sich im weiteren Zuge der gleichen Ereignisse dem an die Seite, daß Māyā ihren Sohn so zur Welt bringt, daß sie unter einem blühenden Plakṣabaume im Haine von Lumbinī steht, wobei sie sich mit ihrer rechten Hand an einem Aste festhält, der sich ihr durch des Bodhisattva übernatürliche Macht zuneigte.

<sup>1</sup> Vgl. S. 65, Anm. 3; S. 86, Anm. 3; S. 89, Anm. 1.

<sup>2</sup> Cornell, Iconography, S. 47 f.

<sup>3</sup> Peltiers Ausgabe der gesamten Werke Bonaventuras, Band 12, S. 518 b: *cumque venisset hora partus, scilicet in media nocte dominicae diei, surgens virgo appodiavit ad quamdam columnam, quae ibi erat.*

Leider ist nun in Johannes de Caulibus' Text nicht mit ausdrücklichen Worten ausgesprochen, wie die Mutter Gottes dabei ihren Körper hält. Sind doch nur folgende Bewegungen oder Stellungen angegeben: 1. surgens virgo appodiavit ad quamdam columnam; (Joseph streut Heu aus der Krippe auf die Erde und wendet sich ab); 2. tunc filius dei aeterni exiens de matris utero . . . in momento . . . fuit extra uterum super foenum ad pedes matris suae; 3. et mater incontinenti se inclinans, 4. recolligans eum et 5. dulciter amplexans 6. posuit in gremio suo et 7. ubere de coelo pleno et Spiritu sancto edocta coepit lavare sive linire ipsum per totum cum lacte suo; 8. quo facto involvit eum in velo capitis sui et 9. posuit eum in presepio. Hier wird nichts davon gesagt, daß die Mutter das Christkind kniend zur Welt brachte, es heißt nur, daß sie aufstand und sich an die Säule lehnte. Darnach wird man wohl zunächst glauben, daß Maria ihr Kind stehend gebar, nicht kniend.

Dagegen könnte man geltend machen, der Wortlaut der Meditationen über Christi Leben sei von Johannes de Caulibus nun einmal zu ungenau abgefaßt, als daß sich sicher entscheiden ließe, ob Maria stand oder kniete. Johannes de Caulibus drücke sich überhaupt zu ungenau aus, es fehle ja z. B. auch, daß Maria sich setzte oder zum mindesten hinkauern mußte, wenn sie ihr Kind auf ihrem Schoße soll wickeln können, wie es der Text berichtet. Indessen scheint es mir, als spräche dieser Einwand eher dafür, daß Maria an der Säule stand, als sie ihr Kind gebar, nicht kniete. Denn wie vor der achten Handlung des Textes als selbstverständlich unterstellt wird, daß Maria dabei sitzt oder kauert, weil sie anders das Kind auf dem Schoße eben nicht wickeln kann, so wird daraus, daß dem Texte nach Maria bei der ersten Handlung aufsteht, sich erhebt, wohl zunächst auch zu erschließen sein, daß sie stehen bleibt und so gebiert.

Schauen wir uns um, ob diese Auffassung der Sachlage vielleicht durch andere Mittel geklärt werden kann, so fällt Friedrich Herlins Darstellung der Geburt Christi vom Hochaltare der Georgskirche

aus den Jahren 1477/78 im Nördlinger Rathause<sup>1</sup> sowie sein Gemälde über den gleichen Vorwurf vom Altare der Blasiuskirche in Bopfingen<sup>2</sup> aus dem Jahre 1472 auf. Hält man nämlich neben diese beiden Gemälde Herlins Verkündigung im Nördlinger Rathause,<sup>3</sup> so gleicht Marias Haltung auf den beiden ersten Bildern eigentlich mehr derjenigen des verkündenden Engels als derjenigen der knienden Maria auf dem dritten. Auch auf anderen Bildern malt Friedrich Herlin kniende Menschen sonst anders, als er Maria auf diesen beiden Bildern der Geburt Christi vorführt. Ich brauche des zum Beweise nur die Abbildungen 2, 3, 4, 7, 9, 11, 12 in Friedrich Haacks Buch über Friedrich Herlin anzuziehen, oder, um zu zeigen, daß kniende Menschen auch sonst anders dargestellt werden, etwa das Bild der Verkündigung eines Tiroler Meisters im Kloster Wilten aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts<sup>4</sup> neben M. Schongauers Verkündigung zu stellen.<sup>5</sup>

Vergleicht man die beiden letzten Bilder, dann ergibt sich, daß der verkündende Engel auf dem Tiroler Bilde zwar mit gebeugten Knien dasteht, aber nicht kniet. Darnach wird Maria auch auf den Herlinschen Gemälden über die Geburt Christi nicht knien, sondern mit gebeugten Knien dastehen. Die Bilder Herlins bewiesen uns also mittelbar auch, daß wir den Text der Johannes de Caulibusschen Meditationen über Christi Leben nicht falsch dahin verstanden, daß darin unterstellt wird, Maria stehe bei der Geburt des Herrn an die Säule gelehnt. Vielleicht ist es nun auch nicht zufällig, wie die heilige Brigitte sich in ihrer Offenbarung ausdrückt.

<sup>1</sup> Abb. 124 auf S. 189 bei Glaser, *Altdeutsche Malerei*.

<sup>2</sup> Abb. 128 auf S. 194 bei Glaser, *Altdeutsche Malerei*, oder Abb. 8 bei Friedrich Haack: *Friedrich Herlin, sein Leben und seine Werke* (= *Studien zur Deutschen Kunstgeschichte*, Heft 26), Straßburg 1900.

<sup>3</sup> Abb. 77 bei Fritz Burger, *Die deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance* (im *Handbuche der Kunstwissenschaft*), Berlin-Neubabelsberg, S. 84.

<sup>4</sup> Abb. 75, S. 82, bei Burger, am eben angegebenen Orte.

<sup>5</sup> Abb. 74 bei Fritz Burger, am eben angegebenen Orte, S. 82.

Sie sagt nämlich:<sup>1</sup> *et licet aliquid ostendi tibi in Neapoli super hoc, scilicet qualiter stabam, quando peperit filium meum; oder:*<sup>2</sup> *cumque hec omnia sic parata essent, tunc virgo genuflexa est cum magna reverentia ponens se ad orationem, et dorsum versus presepe tenebat, faciem vero ad celum levatam versus orientem. Erectis igitur manibus et oculis in celum intentis, stabat quasi in extasi contemplationis suspensa, inebriata divina dulcedine. Et ea sic in oratione stante, (vidi tunc ego moveri iacentem in utero eius . . .).*<sup>3</sup> Vielleicht steht darnach Maria auch eher, wenn auch mit gebeugten Knien, als sie eigentlich kniet, vielleicht stehen sich also die bildlichen Darstellungen auf den Herlinschen Gemälden über Christi Geburt, die Ausführungen der heiligen Brigitte und die Haltung Marias in den Meditationen über Christi Leben des Johannes de Caulibus innerlich noch näher, als es auf den ersten Blick ausschaut. Sie rückten dann alle an den buddhistischen Legendenbericht heran, nach welchem Māyā unter dem Baume steht — das Bein, auf welchem sie dabei nicht steht, wird in der Gandhārakunst im Knie gebeugt dargestellt.<sup>4</sup> Dann wäre noch zu erklären, woher es kommt, daß auf den meisten Bildern Maria in der Geburtsszene kniet, so leicht es möglich ist, daß diese Haltung sich aus jener entwickelte, in der Maria mit gebeugten Knien bei der Geburt dastand. Dies zu verfolgen innerhalb der europäischen Kunst, kann nicht meine Aufgabe sein. Denn es scheint mir auch ohnedem, daß drei Dinge klar sind, nämlich erstens, daß die Texte und Darstellungen der bildenden Kunst, nach denen Maria bei der Geburt sich an eine Säule lehnt, sie mit gebeugten Knien bei der Geburt steht, ja selbst mit aufgerichtetem Oberkörper bei der Geburt ihres Kindes kniet, einander innerlich näher stehen als jener alten Form der Geburt Christi, bei welcher Maria

<sup>1</sup> Text bei Cornell, *Iconography*, S. 11, Z. 10. Gesperrte Worte sind von mir so gedruckt.

<sup>2</sup> Cornell, *Iconography*, S. 9, Absatz B.

<sup>3</sup> Vgl. auch Cornell, *Iconography*, S. 38, Z. 3 von unten.

<sup>4</sup> Abb. 152, 154 bei A. Foucher, *L'Art Gréco-bouddhique du Gandhāra*, Band I, Paris 1905.

auf einer Bettstatt liegt; zweitens, daß jene neue Art, Christi Geburt darzustellen, sich nicht aus der alten Art mit der liegenden Maria entwickeln konnte; und drittens, daß die neue Art, in der Maria Christus gebiert, der, in welcher Māyā den nachmaligen Buddha zur Welt bringt, innerlich und der äußeren Form nach nähersteht als der alten christlichen Geburtsgeschichte mit der liegenden Mutter. Darin liegt es ja begründet, daß die Fachleute jene neue Art, Christi Geburt darzustellen, welche ausgangs des 14. Jahrhunderts in Europa aufkam, als eine Umwälzung in der christlichen Kunst empfinden.<sup>1</sup> Da sich nun die neue Form der Darstellung der Geburt Christi nicht aus der alten herleiten läßt, die Ähnlichkeit mit der buddhistischen Geburtslegende nicht zu verkennen ist, wird man es auf eine Einwirkung aus der buddhistischen Legende herleiten dürfen, wenn in meditativen Kreisen des westeuropäischen Mittelalters die alten Erzählungen und bildlichen Darstellungen beiseitegeschoben und durch die neue Form ersetzt wurden.

Auch für diesen Zug treten nun neben den Text noch Gemälde, die ungefähr der gleichen Zeit wie die Bilder Meister Franckes und Filippo Lippis entstammen oder sich daran anschließen und auf denen auch Säulen in die Szenerie gesetzt sind, worin sich Christi Geburt abspielt.<sup>2</sup> Einschlägige Bilder Roger van der Weydens (etwa 1400—1464),<sup>3</sup> Hans Memlings (gestorben 1494),<sup>4</sup> Friedrich Herlins

<sup>1</sup> Mâle, *L'Art religieux de la fin du moyen âge en France*, S. 5: *Ce rajeunissement presque soudain des thèmes religieux est un des épisodes les plus curieux de l'histoire artistique du moyen âge. Et le phénomène est d'autant plus intéressant qu'il est européen.*

<sup>2</sup> Kleinere zeitliche Unterschiede, die möglicherweise bestehen, sind für die geschichtlichen Wirkungen, welche hier verfolgt werden, gänzlich belanglos. Selbst wenn die Bilder mit Säulen etwas jünger sein sollten als diejenigen, welche Christi Geburt in den Wald verlegen, wird ihr Stoff doch durch denselben Zustrom neuer Vorstellungen aus der Fremde herangebracht.

<sup>3</sup> Das von Mâle angezogene Bild (au Musée de Berlin, sic!) ist farbig wiedergegeben bei Willy Burger, *Roger van der Weyden*, Leipzig 1923, Tafel 38.

<sup>4</sup> Die beiden von Mâle namhaft gemachten Bilder Memlings in Brügge und im Prado sind wiedergegeben bei Karl Voll, *Memling, des Meisters Gemälde* (= *Klassiker der Kunst in Gesamtausgaben*, Band XIV), Stuttgart und Leipzig 1909, Tafel 41/42 und 45/46.

(etwa 1435 bis gegen 1500)<sup>1</sup> und Hugo van der Goes' (geboren um 1440)<sup>2</sup> sind bereits von Mâle namhaft gemacht worden.<sup>3</sup> Dies sind nun aber keineswegs die einzigen Malereien, auf denen Christi Geburt bei einer Säule vorgeführt wird. Neben das von Mâle angezogene Bild Friedrich Herlins im Nördlinger Rathause ist seine Geburt Christi auf dem linken Innenflügel des Hochaltars der Blasiuskirche zu Bopfingen zu stellen<sup>4</sup> — man vergleiche auch sein Gemälde über die Anbetung der Könige, welches sich, aus dem gleichen Jahre 1472 stammend, auf dem rechten Innenflügel des nämlichen Altares befindet.<sup>5</sup> Ich verweise weiter auf ein Münchener Bild Hans Memlings aus dem Jahre 1480,<sup>6</sup> die Geburt Christi Bernhard Strigels (gestorben 1528) in der Gemäldegalerie zu Sigmaringen,<sup>7</sup> Veit Stoß' (um 1445—1533) Bamberger Altar,<sup>8</sup> die Geburtsdarstellung auf dem Altare von Mauer bei Melk in Niederösterreich,<sup>9</sup> die Marienbasilika Hans Holbeins des Älteren aus dem Jahre 1499 in der Augsburger Gemäldegalerie<sup>10</sup> sowie Holbeins des Jüngeren Geburt des Herrn im Freiburger Münster.<sup>11</sup> Überall spielt sich auf diesen Gemälden die Geburt bei einer Säule ab.

<sup>1</sup> Siehe oben S. 95, Anm. 1, wiedergegeben auch bei Cornell, *Iconography*, S. 31, Abb. 26.

<sup>2</sup> Unter Nr. 5 abgebildet bei Konrad Escher, *Malerei der Renaissance in Italien*, i. Die Malerei des 14.—16. Jahrhunderts in Mittel- und Unteritalien (= *Handbuch der Kunstwissenschaft*, Berlin-Neubabelsberg), i. Teil, S. 5.

<sup>3</sup> Mâle, *L'Art religieux de la fin du moyen âge en France*, S. 25.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 95, Anm. 2.

<sup>5</sup> Abgebildet als Nr. 9 bei Friedrich Haack, *Friedrich Herlin, sein Leben und seine Werke*.

<sup>6</sup> Abgebildet bei Voll, *Memling*, Tafel 37.

<sup>7</sup> Abbildung bei Glaser, *Altdeutsche Malerei*, S. 288, Abb. 196.

<sup>8</sup> Abb. 78 bei Wilhelm Pinder, *Die deutsche Kunst der Dürerzeit*, Leipzig 1939.

<sup>9</sup> Abb. 141 bei Pinder, *Deutsche Kunst der Dürerzeit*.

<sup>10</sup> Abgebildet bei Glaser, *Altdeutsche Malerei*, S. 291, Abb. 199. Leider ist diese Wiedergabe nicht in allem klar, doch scheinen darnach Marias Schuhe neben ihr zu stehen. Das Bild enthielte dann auch Züge, welche der Offenbarung der heiligen Brigitte entstammen. Es wäre also eine ausgesprochene Mischrezension der Geburtsgeschichte.

<sup>11</sup> Abgebildet bei Beissel, *Marienverehrung*, S. 612, Abb. 266 (links).

Diese Bilder reichen aus zu erweisen, daß die Säule nicht zufällig in die Berichte der Texte und bildlichen Darstellungen über Christi Geburt gekommen ist, sondern aus einem feststehenden Legendenzuge heraus, sonst könnte sie sich nicht dermaßen in der Szenerie der Geburt Christi verbreitet und gehalten haben. Dabei ist es nun für meine Belange wichtig, daß ein Fachmann wie Mâle darauf hinwies, wie ungeschickt sich diese Säule auf dem genannten Bilde Roger van der Weidens ausnimmt.<sup>1</sup> Es ist eigentlich nur natürlich, daß diese Säule, bei der kniend Maria ihr Kind zur Welt bringt, nicht in die Darstellung der Geburt Christi paßt, denn sie ist beim besten Willen nicht aus der älteren Art, wie dies Ereignis in Wort und Bild wiedergegeben wird, herzuleiten, sie ist als Fremdling mit der buddhistischen Legende in die Darstellung der Geburt Christi eingezogen. Hält Mâyā sich auch an einem Baume fest, und kann zunächst nicht sicher aufgeklärt werden, wie dieser Baum sich in die Säule der christlichen Überlieferung verwandelte, so steht doch ganz sicher fest, daß der Baum der buddhistischen Legende mit der Mâyā, die sich bei der Geburt Buddhas daran stützte, der christlichen Darstellung, wonach Maria sich, als sie Christus zur Welt brachte, an eine Säule lehnte, in jedem Falle sehr viel näher steht als diese neue christliche Form jener alten, bei welcher Maria Christus liegend gebar. Vielleicht aber erklärt sich die Säule in den Meditationen über Christi Leben des Johannes de Caulibus und bildlichen Darstellungen daher, daß jene bereits erwähnte Gedenksäule des Asoka den Baum, unter dem Buddha geboren ward, zumal in der Ferne, verdrängt hat und an seine Stelle im Geburtsberichte trat. Denn das Land um Kapilavastu war schon zu Fa-hsiāns Zeiten, der zwischen den Jahren 399—414 Indien bereiste, eine Wüstenei, wenn auch buddhistische Mönche den Hain von Lumbini noch besuchten.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Mâle, *L'Art religieux de la fin du moyen âge en France*, S. 25.

<sup>2</sup> James Legge, *A record of buddhist kingdoms being an account by the Chinese monk Fâ-hien of his travels in India and Ceylon (A. D. 399—414) in search of the buddhist books of discipline, translated and annotated, with a Korean recen-*

Ob in diesem Zusammenhange etwa Madonnenbilder, wie das Albrecht Dürers aus dem Jahre 1513<sup>1</sup> oder Matthias Grünewalds Maria mit dem Kinde zu Stuppach,<sup>2</sup> deshalb zu nennen seien, weiß Maria hier mit dem Christkinde unter einem Baume sitzt, an dessen Fuße auf Grünewalds Gemälde Blumen blühen? Dann rückten die christlichen Darstellungen dem buddhistischen Geburtsberichte noch näher, denn Säule und Baum auf christlicher Seite der Überlieferung wären nur Teilrezensionen der zusammengehörigen buddhistischen Nachrichtenreihe.

Sei dem aber, wie immer ihm wolle, auch ohne die letzten zwei Bilder wird es bestehen bleiben, daß Texte und bildliche Darstellungen, welche uns vorführen, daß Maria aufgerichtet kniend bei einer Säule ihr Kind zur Welt bringt, aus der buddhistischen Geburtslegende abzuleiten sind, in der *Māyā* ihr Kind unter einem Baume stehend zur Welt bringt. Daß die Mutter Gottes dieser Säule bald näher kniet, bald ihr ferner ist, das bleibt belanglos gegenüber der Tatsache, daß Christus in der geschilderten Art bei einer Säule geboren wird, wie Buddha entsprechend bei einem Baume. Vielleicht

sion of the Chinese text, Oxford 1886, S. 22, Z. 10: 迦維羅衛國大空荒。人民希疎。道路怖畏。白象師子不可妄行。 und S. 22, Z. 5/6: 城 (= Kapilavastu) 東五十里有王園。園名論民。夫人入池洗浴。出池比岸二十步。舉手攀樹枝。東向生太子。太子墮地。行七步。二龍王浴太子身。浴處遂作井。及上洗浴池。今衆僧常取飲之。 Übersetzt von Legge, S. 67, 68, Abel Rémusat, *Foe Koue Ki ou Relation des royaumes bouddhiques, ouvrage posthume revu, complété, et augmenté d'éclaircissements nouveaux* par MM. Klaproth et Landresse, Paris 1836, S. 199; H. A. Giles, *The Travels of Fa-hsien (399—414), or Record of the Buddhist Kingdoms*, 2. Aufl., Cambridge 1923, S. 38; Samuel Beal, *Si-yu-ki*, Band i, London 1906, S. 1.

<sup>1</sup> Abgebildet unter Nr. 117 bei Burger-Schmitz-Beth, *Die Deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance*, iii. Oberdeutschland im xv.—xvi. Jahrhundert (Handbuch der Kunstwissenschaft), Berlin-Neubabelsberg, S. 600.

<sup>2</sup> Abgebildet unter Nr. 219 auf S. 323 bei Glaser, *Altdeutsche Malerei*, oder unter Nr. 35 bei Burger-Schmitz-Beth, am eben genannten Orte, S. 621.

erklärt sich auf diese Weise auch jener merkwürdige Pfeiler, welcher auf dem Berliner Madonnenbilde Lorenzo di Credis (1459?—1537) hinter Maria gemalt ist.<sup>1</sup>

Wichtiger für meine Belange als dies letzte Gemälde scheint mir eine andere Gruppe Darstellungen der Geburt Christi zu sein, ich möchte sie etwa durch folgende Beispiele veranschaulichen und umreißen: a) das Tafelbild in der Pfarrei zu St. Moritz, Augsburg, aus der Zeit um 1450;<sup>2</sup> die Geburt Christi Stephan Lochners (gestorben 1451);<sup>3</sup> das Bild vom Ortenberger Altare;<sup>4</sup> Petrus Christus' Geburt Christi;<sup>5</sup> das Hans Pleydenwurff († 1472) zugeschriebene Gemälde von der Geburt Christi,<sup>6</sup> sowie ein oberrheinisches Bild: „die Geburt des Kindes“ vom Anfange des 16. Jahrhunderts im Colmarer Museum;<sup>7</sup> b) das Glasfenster der Bessererkapelle im Ulmer Münster, das wohl vor 1426 entstanden ist;<sup>8</sup> Hans Multschers Geburt Christi vom Jahre 1437;<sup>9</sup> die Geburt des Kindes vom Nieder-

<sup>1</sup> Abbildung bei Konrad Escher, *Malerei der Renaissance in Italien*, i: *Die Malerei des 14.—16. Jahrhunderts in Unteritalien*, Teil i (Handbuch der Kunstwissenschaft), Berlin-Neubabelsberg, S. 140, Abb. 129.

<sup>2</sup> Abgebildet bei Fritz Burger, *Die deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance* (Handbuch der Kunstwissenschaft), Berlin-Neubabelsberg, S. 108, Abb. 114. Unter diese Gruppe mag auch das bereits oben S. 98 genannte Gemälde Bernhard Strigels zu stellen sein.

<sup>3</sup> Abgebildet bei Curt Glaser, *Die altdeutsche Malerei*, München 1924, S. 150, Abb. 100.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 66, Anm. 4.

<sup>5</sup> Abgebildet bei Beissel, *Marienverehrung*, S. 604, Abb. 261.

<sup>6</sup> Abgebildet bei Glaser, *Altdeutsche Malerei*, S. 201, Abb. 134. Das Bild wird im Germanischen Museum zu Nürnberg aufbewahrt.

<sup>7</sup> Abgebildet bei Burger, *Die deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance*, S. 88, Abb. 85. Vgl. auch die unter Nr. 86 da wiedergegebene Anbetung der Könige.

<sup>8</sup> Abgebildet bei Burger-Schmitz-Beth, *Die deutsche Malerei der Renaissance*, Band ii (Handbuch der Kunstwissenschaft), S. 332, Abb. 411 a.

<sup>9</sup> Abgebildet bei Glaser, *Altdeutsche Malerei*, S. 102, Abb. 69. Vgl. auch Hans Multschers Bild über die Anbetung der Könige bei Burger-Schmitz-Beth, *Die deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zur Renaissance*, Band iii (Handbuch der Kunstwissenschaft), S. 505, Abb. 16.

wildunger Altare aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts;<sup>1</sup> einen Stich des Meisters E. S. im Dresdner Kupferstichkabinett<sup>2</sup> und Michael Pachters Anbetung des Kindes zu St. Wolfgang vom Jahre 1481;<sup>3</sup> c) Martin Schongauers Geburt Christi<sup>4</sup> sowie schließlich Albrecht Dürers Geburt Christi in der Alten Pinakothek zu München<sup>5</sup> aus dem Jahre 1502. Ich könnte für meine Zwecke auch noch Bilder mit anziehen, auf denen die mit der Geburt Christi ikonographisch eng zusammenhängende Anbetung der Könige geschildert ist, wie etwa Konrad Witzens Gemälde aus dem Jahre 1444 im Genfer Museum,<sup>6</sup> ich glaube aber, die namhaft gemachten Werke reichen auch so aus, meine Ausführungen zu veranschaulichen.

Diese Werke verlegen Christi Geburt zwar auch noch an eine Säule, dabei aber unterscheiden sie sich doch insofern von der schon von Mále namhaft gemachten Gruppe, als sie Christi Geburt aus der etwas bombastischen Säulenherrlichkeit, von welcher unterweilen nur noch ein geborstener Stumpf übrig geblieben ist,<sup>7</sup> wieder unter das niedrige Dach, in die Hütte verlegen, die schon in älterer Darstellung der Geburt Christi ihre Rolle spielten,<sup>8</sup> aus der Säule wird

<sup>1</sup> Abgebildet bei Burger-Schmitz-Beth, am angegebenen Orte, Band ii, S. 403, Abb. 489.

<sup>2</sup> Abgebildet bei Burger, Die Deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance, S. 108, Abb. 115.

<sup>3</sup> Abgebildet bei Glaser, Altdeutsche Malerei, S. 260, Abb. 175, oder bei Burger, Die deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance, S. 110, Abb. 117.

<sup>4</sup> Abgebildet bei Glaser, Altdeutsche Malerei, Titelbild; oder bei Burger, a. a. O., S. 110, Abb. 118 (hier: Schule Schongauer). Schongauer wurde kurz vor der Mitte des 15. Jahrhunderts geboren und starb 1491.

<sup>5</sup> Vgl. oben S. 86, Anm. 6.

<sup>6</sup> Abgebildet bei Glaser, Altdeutsche Malerei, S. 95, Abb. 66 (gibt für das Gemälde das Jahr 1444 an), oder bei Burger-Schmitz-Beth a. a. O., Band iii, S. 504, Abb. 15, wo das Bild als spätes Werk angesprochen wird. Witz starb 1447.

<sup>7</sup> Geburt Christi Bartolomäus Zeitbloms aus der Zeit um 1490 in der Pfarrkirche zu Bingen, abgebildet bei Glaser, Altdeutsche Malerei, S. 282, Abb. 191.

<sup>8</sup> Vgl. die Abb. bei Oskar Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst, Band i, S. 124, Abb. 110. Der Sarkophag stammt wohl vom beginnenden 5. Jahrhundert (Wulff, a. a. O., S. 124).

In dieser Gruppe von Bildern der Pfosten, welcher das Dach stützt. Der runde Stamm, welcher in der Gruppe *a* das Dach trägt, ist in der Gruppe *b* ein eckiger Balken. Bei Schongauer steht der runde Stamm zwischen zwei viereckigen Holzpfosten. Als das seltsamste unter allen Bildern aber will mir das Dürersche Werk vorkommen, weil hier die Geburt Christi an einen eckigen Holzpfosten des hölzernen Schutzdaches verlegt ist, die eigentlichen Säulen im Stalle hinter Maria, durch welche Ochs und Esel schauen, haben ihre Bedeutung und ihren Zweck, Ort der Geburt zu sein, aber verloren.

Ich komme auf diese Dinge deshalb zu sprechen, weil mir scheint, man könne aus den Bildern ablesen, wie fremd im Grunde den Malern die Säule in der Szenerie der Geburt Christi vorkam und wie sie deshalb das ihnen Fremde und Befremdliche in Vertrauterem umsetzten, ohne dabei zu einer innerlich recht geschlossenen Lösung zu kommen. Denn ein Regendach an der Straße ist das Zimmerwerk auf Dürers Bilde nun doch wohl nicht — läge es an einer Straße, dann stiege der eine der beiden Hirten im Hintergrunde doch gewiß nicht kniehoch, um auf das Fundament zu kommen, auf welchem es steht. Mich bedünkt, man könne schwer absehen, wozu jenes Holzdach auf Dürers Bilde gerade dort steht, wo es steht, ja wozu es überhaupt da ist. So bezeugt gerade dieses innigste Gemälde über die Geburt Christi im Grunde auch, wie fremd innerlich jene Säule, an welcher Christus der einen späten Überlieferung nach zur Welt gebracht wurde, in der Erzählung und der bildlichen Darstellung der Geburt des Herrn ist. Das ist das einzige, worauf ich hier hinweisen wollte.

Weiter ist N. P. Kondakova Ikonografija Bogomateri, Band i, Petersburg 1914, S. 194, Abb. 110, anzuziehen.

Vgl. ferner Jacobo Torritis Geburt Christi ans Santa Maria Maggiore zu Rom vom Ausgang des 13. Jahrhunderts, abgebildet bei Georg Graf Vitzthum und W. F. Volbach, Die Malerei und Plastik des Mittelalters in Italien (Handbuch der Kunstwissenschaft), S. 208, Abb. 168.

Siehe auch Giottinos Anbetung, aus einer Zeit nach der Mitte des 14. Jahrhunderts, abgebildet bei Graf Vitzthum-Volbach, a. a. O., S. 300, Abb. 239.

Zuletzt sei verwiesen auf Beissel, Marienverehrung, S. 663, Abb. 260. Es ist das Werk eines Kölner Malers aus der Zeit um 1400.



Damit scheint sich mir nun der Kreis zu schließen, wenn sich noch erweisen läßt, daß der buddhistische Bericht, nach welchem Māyā stehend unter einem Baume gebar, aus älterer Zeit zu belegen ist, als Texte und Bilder im europäischen Christentume stammen, nach denen Maria Christus stehend oder kniend bei einer Säule zur Welt brachte.

Zunächst ist nun da einmal darauf hinzuweisen, daß auch dieser Zug buddhistischer Legende sich in verschiedenen Schulen überliefert findet, weil er dadurch allein schon in ein höheres Alter gerückt wird. In der kanonischen Literatur wird uns in praktisch gleichem Wortlaute im Dīgha- und im Majjhimanikāya berichtet, daß Māyā ihrem Kinde stehend das Leben schenkte.<sup>1</sup> Daß sich auch dabei die Buddhisten dachten, Māyā habe an einem Baume gelehnt, wird durch die entsprechende Stelle des Tschang A-han djing<sup>2</sup> wohl auch für unsere Pāli-Stellen so gut wie sicher. Da dieser Text in den Jahren 412—413 ins Chinesische übersetzt wurde, ist jener Legendenzug, daß Māyā Buddha unter einem Baume stehend zur Welt brachte, während sie sich mit der Hand an einem Aste festhielt, für das 4. Jahrhundert n. Chr. beglaubigt. Doch waren die Buddhisten sicher schon in noch früherer Zeit überzeugt, daß ihr Meister so geboren wurde. Das ergibt sich einmal daraus, daß uns auch die Nidānakathā<sup>3</sup> dasselbe vermeldet wie auch der Lalita-

<sup>1</sup> Ausgaben der Pali Text Society, Band ii, S. 14, Z. 11 und Band iii, S. 122, Z. 14: *yathā (kho pan' Ānanda) aññā itthikā nisinnā vā nipannā vā vijāyanti, na h' evaṃ Bodhisattaṃ Bodhisattamātā vijāyati, thitā va Bodhisattaṃ Bodhisattamātā vijāyati.* Die eingeklammerten Worte stehen nur im Majjhimanikāya.

<sup>2</sup> TT i, 4 b 14: 諸佛常法。毗婆尸菩薩當其生時從右脇出專念不亂。時菩薩母手攀樹枝不坐不臥。 Im Dschung A-han djing konnte ich an entsprechender Stelle (TT i, 470) diese Nachricht nicht finden.

<sup>3</sup> Fausbölls Jātaka-Ausgabe, Band i, London 1877, S. 52, Z. 21: *amaccā devinī gahetvā sālavanam pavisiṃsu. Sā maigalasālamulam gantvā sālāsākhāyaṃ gaṇhītukāmā ahoṣi. Sālāsākhā suseditavettaḡgaṃ viya onamitvā deviyā hatthapatham upagañchi. Sā hattham pasāretvā sākhāṃ aggaheṣi. Tāvad eva c' assā kammajāvātā calīṃsu. Atha' assā sūṇim parikkhipitvā mahājano paṭikkami. Sālāsākhāṃ gahetvā tīṭṭhamānāya eva c' assā gabbhavuṭṭhānaṃ ahoṣi.*

vistara<sup>1</sup> und das Mahāvastu.<sup>2</sup> Denn mögen diese Texte auch — etwas irgend Sicheres läßt sich noch gar nicht aussagen — jünger sein, daß der gleiche Tatbestand in allen berichtet wird, ist nur erklärlich, wenn dieser Zug der Geburtslegende aus alter Zeit überliefert worden ist, denn nur so kann er in die einzelnen Sektenüberlieferungen gekommen sein, mögen deren schriftliche Denkmäler auch aus jüngerer Zeit stammen. Wie alt die gemeinsame Stelle sei, das ist nicht auszumachen. Aber da sich die aus dem Lalitavistara ausgezogene Stelle im Fang-gwang da dschwang-yen djing für das Jahr 683 n. Chr. bezeugt findet,<sup>3</sup> Fa-hsiän in seinem Reiseberichte — er fällt in die

<sup>1</sup> Ausgabe Lefmanns, S. 83, Z. 3 ff.: *atha sa plakṣavṛkṣo bodhisattvasya tejo'nubhāvenāvanamya praṇamati sma. atha Māyādevi gaganatalagateva vidyud-dṛṣṭiṃ dakṣiṇam bahum prasārya plakṣasākhāṃ grhītvā salīlam gaganatalam prekṣamānā vijrmbhamānā sthitāhhūt. atha tasminsamaye ṣaṣṭyaparaḥṣatasahasārīṇi Kāmāvacaradevebhya upasaṃkrāmya Māyādevyā upasthāne paricaryāṃ kurvanti sma. evamrūpeṇa khalu punarṛddhiprātihāryeṇa samanvāgato bodhisattvo mātuḥ kukṣigato 'sthit. sa paripūrṇānām daśānām māśānāmatyayena māturdakṣiṇapārśvānniskramati sma ... Zu vijrmbhamānā vgl. Senart, Mahāvastu i, 495 zur Textstelle i, 149, 16.*

<sup>2</sup> Mahāvastu i, 99, 8: *sā codyānam paryaṇvanti taruṇalatakīśalayadharāṃ dadarsatha Lumbinīṇi | tasyāḥ sākhāṃ ... grhyāna paramaratisukhamudītā salīlavasthitā | sā tatra sākhāṃ rakṣanti janayi jīnamajītamanaṣam mahāmuniṃmuttamam || Vgl. auch i, 149, 15: sā kriḍārthamupagatā plākṣāṃ sākhāṃ bhujebhiravalambya | pratijrmbhitā salīlam tasya yaśavato jananakāle || ... S. 150, 5: mātaramabādhamāno prādurbhūto manāpo Māyāye | dakṣiṇapārśveṇa munih ... Band ii, S. 19, 17: sā (= Māyā) kriḍārthamupagatā pilakṣasākhāṃ bhujāya avalambya | pravijrmbhitā salīlā tasya yaśavato jananakāle || ... S. 20, Z. 9: na khalu punar bodhisatvamātā bodhisatvaṃ janeti śayānā niṣiṇṇikā vā yathānyāḥ striyo || atha khalu bodhisatvamātā sthitikā eva bodhisatvaṃ saṃjaneti || bodhisatvo smṛto saṃprajāno mātaramabādhyamāno dakṣiṇapārśveṇa prādurbhāvati.*

<sup>3</sup> Taishō-Tripitaka, Band iii, 552 c 28: 爾時聖后放身光明。如空中電。仰觀於樹。卽以右手攀樹東枝。頻申欠吐。端嚴而立。是時欲界六萬百千諸天婁女。至聖后所承事供養。比丘當知。菩薩住胎成就如上種種功德神通變現。滿足十月。從母右脇安詳而生。正念正知而無染著。

Jahre 399—414 — uns diese Legende berichtet<sup>1</sup> und auch das im Jahre 308 n. Chr. übersetzte Pu yau djing<sup>2</sup> dies Geschehen vermeldet, da sich ferner in der Gandhārakunst Māyā stehend bei Buddhas Geburt dargestellt findet, wobei sie sich mit ihrer Rechten im Geäste des Baumes festhält,<sup>3</sup> so steht fest, daß dieser Legendenbericht über Buddhas Geburt für das 3. Jahrhundert n. Chr. beglaubigt ist, er wird der Sachlage nach aber für eine noch frühere Zeit gesichert gelten dürfen. Damit sind nun die indischen Zeugnisse um gut tausend Jahre älter als die christlichen Nachrichten, nach denen die Mutter Gottes bei der Geburt Christi an eine Säule gelehnt — doch wohl stehend — ihr Kind zur Welt brachte, oder mit aufgerichtetem Oberkörper kniend. Wenn es ein Zufall ist, daß Māyā dabei wie Maria in der Offenbarung Brigittes zum Himmel emporschaute, nach Osten gewandt,<sup>4</sup> dann ist das in diesem ganzen Zusammenhange doch ein seltsames Zusammentreffen.

Ehe ich weitergehe, wird es nützlich sein, hier an eine Legende zu erinnern, welche unter den arabischen Muselmanen umlief. Sie lautet:<sup>5</sup> „Als Gabriel so gesprochen“ (d. h. Maria im Tempel verkündigt hatte, daß sie als Jungfrau, trotzdem sie ledig ist, Jesus zur Welt bringen werde), „hob er mit dem Finger ihr Kleid vom Busen und hauchte sie an. Als sie sich hierauf schwanger fühlte,

<sup>1</sup> Ausgabe Legge, S. 22, Z. 6 und Übersetzung S. 67: Der Text ist in Anm. 2 auf S. 99 ausgehoben. Übersetzung H. A. Giles' S. 38 der 2. Aufl., Rémusat's S. 199, Beals S. 1.

<sup>2</sup> Taishō-Tripitaka iii, 494 a 9: . . . 王后適至於此樹下菩薩威神樹躬屈枝 . . . Z. 26: 爾時菩薩從右脇生。

<sup>3</sup> Vgl. die oben S. 96, Anm. 4 verzeichneten Abbildungen.

<sup>4</sup> Ich verweise auf die Anm. 1, 3, S. 105; 2, S. 99; ausgehobenen Textstellen. Der Wortlaut der Brigitteschen Offenbarung findet sich bei Cornell, Iconography, S. 9/10: virgo genuflexa est . . . ponens se ad orationem, et dorsum versus presepe tenebat, faciem vero ad celum levatam versus orientem. Erectis igitur manibus et oculis in celum intentis stabat quasi in extasi contemplationis suspensa, inebriata divina dulcedine. Et ea sic in oratione stante . . .

<sup>5</sup> G. Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, aus arabischen Quellen zusammengetragen und mit jüdischen Sagen verglichen. Frankfurt a. M., 1845, S. 284.

lief sie ins Feld, und kaum hatte sie noch Zeit, sich an einen abgedürzten Stamm eines Dattelbaumes zu stützen, als schon die Geburt eines Sohnes erfolgte. Da schrie sie: ‚Oh, wäre ich doch lieber längst gestorben und vergessen, als daß der Verdacht der Unkeuschheit mich treffe!‘ Gabriel erschien ihr abermals und sprach: ‚Fürchte nichts, Mariam! Siehe, der Herr läßt zu deinen Füßen eine süße Wasserquelle aus der Erde sprudeln, schon grünt der Stamm, an den du dich lehnt, und frische Datteln bedecken seine Zweige, iß und trinke, und hast du dich gelobt, so kehre zu deinen Leuten zurück. Wenn dich aber jemand nach deinem Kinde fragt, so schweige nur und überlasse ihm selbst deine Verteidigung.‘

Mariam pflückte einige Datteln, welche wie Paradiesesfrüchte schmeckten, und trank aus der Quelle, deren Wasser wie Milch war,<sup>1</sup> und ging mit ihrem Kinde zu ihrer Familie.“ . . .

Daß hinter dieser arabischen Erzählung über Christi Geburt die buddhistische Legende steckt, ist so mit Händen zu greifen, daß man kein Wort weiter darüber zu verlieren braucht. Ich will hier aber doch darauf hinweisen, daß eine zum mindesten sehr ähnliche Sachlage wie in dieser arabischen Legende im Lalitavistara insofern vorliegt, als auch in diesem Texte zwar bei Buddhas Geburt im Haine Lumbini die Bäume blühen und Früchte tragen, aber als die Zeit seiner Geburt gekommen war, im Hausgarten seines Vaters Śuddhodana Blumen und Blüten in Knospen stehen bleiben.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. im selben Buche S. 200.

<sup>2</sup> Ausgabe Lefmanns i, S. 76, 8: *iti hi bhikṣavo daśamāseṣu nirgateṣu bodhisattvasya janmakālasamaye pratyupasthite rājñah Śuddhodanasya gṛhodyāne dvātriṃśatpūrvānimittāni prādurbhūvan. katamāni dvātriṃśat? sarvapuṣpāni suṅgībhūtāni na puṣpanti sma. puṣkarīṇiṣu cotpala padmakumudapuṇḍarikāṇyabhyudgātāni kuṭmalābhūtāni na puṣpanti sma. tadā ca puṣpaphalavṛkṣā dharaṇītalādabhyudgāmya kṣārakajātā na phalanti sma.* Gewiß, ein verdorrter und ein in Knospen stehender Baum sind nicht dasselbe, aber ähnlich ist die Lage in beiden Fällen trotzdem. Es liegt nach einheimisch indischen Wörterbüchern — sie sind im großen Petersburger Wörterbuche unter *kṣāraka* angeführt — gewiß nahe, *kṣārakajāta* zu übersetzen: sie stehen in Blüte, sie stehen in Knospen, auch die beiden

Auch diese arabische Quelle ist jünger als die namhaft gemachten ältesten buddhistischen Stellen, sie ist nämlich nach der Einleitung zum Buche, dem ich diese Geburtsgeschichte Christi entnehme, nicht älter als Muhammed, dieser soll sie Gewährleuten — genannt werden in der Einleitung zum Buche (S. 5/6, 3) ein Perser und Juden — verdanken. Ein Araber wird deshalb nicht als Zwischenmann angesehen werden dürfen, weil, wie der Verfasser auf S. 5 des Buches ausführt, Muhammed diese Legenden den Arabern als etwas Neues, ihm Offenbartes mitteilte.

Daß die Christen den buddhistischen Legendenbericht aufgriffen, wird nach allem glaubhaft erscheinen, wo nicht, so können die weiteren Ausführungen die verbliebenen Zweifel gar beheben.

Ich nannte schon Albrecht Dürers Weihnachtsbild.<sup>1</sup> Hier wird das Kind insofern merkwürdig und auffällig zur Welt gebracht, als zwei Engel Christus im Saume von Marias Mantel schwebend über dem Fußboden halten. Es ist ganz deutlich zu erkennen, daß dieser Teil des blauen Umhanges nicht auf dem Absatze aufliegt, auf welchem die Menschen knien, auf welchen im Mittelgrunde des Bildes der eine Hirte seinen Fuß setzt. Dieser Zug aber ist nun öfter auf Bildern ungefähr der gleichen Zeit zu finden. Ich verweise z. B. auf die Geburt Christi, wie sie auf dem rechten Flügel zu einer Himmelfahrt Marias etwa aus dem Jahre 1459 zu sehen ist<sup>2</sup> — das Werk befindet sich im Schlesischen Museum zu Breslau —, sowie auf das ebenfalls bereits angezogene oberrheinische Gemälde aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts.<sup>3</sup> Dieses Bild unterscheidet sich insofern von den beiden vorausgehenden, als das Christkind von Engeln hier in einem besonderen Tuche gehalten wird. Dabei

ersten Vorzeichen sprechen dafür, dies zu tun; aber wenn auch *kyāraka* dies nicht bedeutet oder diese Bedeutung bisher nicht zu belegen ist, so darf man doch daran erinnern, daß diesem Worte griechisch *ξηρός* der Abstammung nach entspricht, dies Wort heißt aber trocken.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 86, Anm. 6.

<sup>2</sup> Abgebildet bei Burger-Schmitz-Beth, Die deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance, Band ii, S. 293, Abb. 363.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 101, Anm. 7.

kann ich mir wenigstens nicht recht denken, wie es kommt, daß das Kind auf dem Tuche liegen bleibt und nicht herunterrutscht, mögen die beiden vorderen Engel immerhin mit ihren äußeren Händen die vorderen Tuchzipfel halten. Vielleicht aber verrät sich darin doch, daß das Tuch, in dem Christus bei seiner Geburt auf diesen Gemälden gehalten wird, in der christlichen Legende eigentlich etwas Fremdes ist. Jedenfalls konnte ich weder in wissenschaftlichen Arbeiten der Fachleute dies Tuch erklärt finden, noch ist von ihnen, soviel ich ausmachen konnte, ein Text nachgewiesen, in dem steht, daß Christus bei seiner Geburt von Engeln im Saume des Mantels seiner Mutter oder in einem besonderen Tuche schwebend über dem Boden gehalten wurde.

Noch möchte ich hierzu auf Hans Baldungs Geburt Christi in Frankfurt a. M. aufmerksam machen, ein Werk, welches nach Glaser<sup>1</sup> aus dem 3. Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts stammt. „Ein seltsam krankhaftes Wesen“, schreibt Glaser zum Bilde,<sup>2</sup> „liegt in der Krippe. Mühsam richtet es sich empor. Der viel zu schwere Kopf neigt sich ein wenig vornüber. Ein starker Engelknabe stützt das schwächliche Kind.“ Ich muß gestehen, daß ich davon leider nicht viel auf der Abbildung sehe, welche Glaser seinen Worten beigibt. Vor allem kann der starke Engelknabe das Christkind schon deshalb gar nicht in der Krippe stützen, in der es angeblich liegt, weil auf dem Bilde gar keine gemalt ist. Ich sehe nur, daß ein Engel mit abgewandtem Gesichte das Christkind in Höhe seiner Hüfte hält, das Kind aber hat in seinen Händchen die Zipfel eines Tuches, welches sich in der Lendengegend um seinen Rücken zieht. Über diesem Tuche faßt der Engel Christus etwas höher als seine Hüfte an. Daß aber hier das Christkind wirklich nicht in einer Krippe liegend gedacht ist, das erhärtet ein zweites Gemälde des nämlichen Mannes, die Geburt des Herrn im Freiburger Münster aus den Jahren 1513—1517.<sup>3</sup> Wird

<sup>1</sup> Glaser, Altdeutsche Malerei, S. 393, Abb. 267.

<sup>2</sup> A. a. O., S. 392.

<sup>3</sup> Abgebildet bei Glaser, Altdeutsche Malerei, S. 395, Abb. 269.

doch hier das Kind in einem Tuche von drei Engeln in Höhe des Leibes Marias gehalten. Ob Albrecht Altdorfers Heilige Nacht aus dem Jahre 1507 — das Bild wird in der Bremer Kunsthalle aufbewahrt — hier zu nennen sei, kann ich deshalb nicht sicher ausmachen, weil die mir zugängliche Abbildung<sup>1</sup> zu undeutlich ist. Doch bedarf es dieses Bildes auch deshalb nicht, weil ganz sicher auf Altdorfers um fünf Jahre jüngerer Geburt Christi im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin<sup>2</sup> das Christkind von drei Engeln schwebend über dem Boden gehalten wird. Da dies Schnitzwerk bereits namhaft gemacht wurde,<sup>3</sup> möchte ich noch anführen, daß auch auf dem Altare von Mauer aus den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts<sup>4</sup> drei Engel das Christkind im Zipfel Marias Mantels aufgefangen halten.

Diese Bilder können, glaube ich, genügen zu zeigen, daß sich gar nicht so selten dargestellt findet, wie Christus bei seiner Geburt in einem Tuche oder im Saume des Umwurfes seiner Mutter von Engeln schwebend über dem Boden gehalten wird. Sehr alt scheint nach allem, was ich ausmachen konnte, dieser Zug in der Geburts-geschichte Christi nicht zu sein, er findet sich nach dem, was ich feststellen konnte, nicht auf den älteren Bildern der Geburt Christi, welche Maria liegend vorführen, und auch in der wissenschaftlichen Literatur scheint er nicht nachgewiesen zu sein.

Da nun auf diesen Bildwerken die Geburt Christi an die Säule verlegt wird und diese Darstellungen aus der buddhistischen Geburtslegende abzuleiten sind, werden wir uns auch hier nach verwandten Zügen in der Geschichte über Buddhas Geburt umsehen dürfen, die christlichen Sachverhalte zu verstehen. In der Tat hilft auch hier der Buddhismus. Wird da doch berichtet, daß Brahman und Indra den Bodhisattva in einem Tuche aus himmlischem Be-

<sup>1</sup> Abgebildet bei Glaser, Altdeutsche Malerei, S. 427, Abb. 292. Unbrauchbar ist leider auch die Abb. 427 (Flügel des Friedberger Altares, Darmstadt, bei Burger-Schmitz-Beth, Band ii, S. 345).

<sup>2</sup> Abgebildet bei Glaser, Altdeutsche Malerei, S. 429, Abb. 293, oder bei Wilhelm Pinder, Die deutsche Kunst der Dürerzeit, Abb. 163.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 98, Anm. 9.

<sup>4</sup> Pinder, Die deutsche Kunst zur Dürerzeit, S. 346/347.

naresstoffe entgegennahmen, als er aus der rechten Seite seiner Mutter herauskam,<sup>1</sup> anderweit wird erzählt, daß vier Mahābrahman-Götter ihn in einem goldenen Netze auffangen, um ihn dann vor seine Mutter zu stellen.<sup>2</sup>

Die erste dieser beiden Stellen ist durch das Fang-gwang da dschwang-yen djing<sup>3</sup> für das Jahr 683 n. Chr. als spätesten Zeitpunkt beglaubigt; daß mit der Nidānakathā nichts anzufangen ist, wenn es sich um chronologische Fragen handelt, darauf wies ich schon hin. Doch findet sich glücklicherweise die Nachricht, der Bodhisattva sei bei seiner Geburt von Göttern entgegengenommen worden, noch anderweit im Kanon der Buddhisten. Ich verweise auf das Dīgha- und Majjhimanikāya, wo der Text bis auf ein belangloses Wort übereinstimmt,<sup>4</sup> auf das Mahāvastu.<sup>5</sup> Auch hier erweist der Umstand, daß die fragliche Nachricht von verschiedenen Schulen überliefert worden ist, daß ihr doch ein beträchtliches Alter zukommt.

<sup>1</sup> Lalitavistara, herausgegeben von Lefmann i, S. 83, Z. 9: *sa paripūrṇā-nām daśānām māśānāmatyayena māturdakṣiṇapārśvānniṣkramati sma . . .* Z. 12: *tasmīn khalu punarbhikṣavaḥ samaye Sakro devānāmindro Brahmā ca saḥāpatih purataḥ sthitāvabhūvatām, yau bodhisattvaṃ paramagauravajātau divyakāsikavastrāntaritam sarvāṅgapratyāṅgaiḥ smṛtau saṃprajñāu pratigṛhṇāte sma.*

<sup>2</sup> Anschließend an die in Anmerkung 3 auf S. 104 ausgehobene Stelle heißt es in der Nidānakathā (Fausböll, Jātaka i, S. 52, Z. 27): *taṃ khaṇaṃ yeva cattāro pi suddhacittā Mahābrahmāno suvaṇṇajālaṃ ādāya sampattā tena suvaṇṇajālena bodhisattvaṃ sampatiṇṇhāvā mātu purato ṭhapetvā attamanā devī hohi, mahesakkho te putto uppanno ti āhamaṃ.*

<sup>3</sup> Taishō-Tripitaka, Band iii, 553 a 3: 滿足十月從母右脇安詳而生 . . . 是時帝釋及娑婆世界主梵天王恭敬尊重曲躬而前。一心正念即以兩手覆憐奢耶衣承捧菩薩 . . .

<sup>4</sup> Ausgaben der Pali Text Society, Band ii, S. 14, Z. 15 und Band iii, S. 122, 20: *yadā (Ānanda) bodhisatto mātu kucchimā nikkamati, devā paṭhamaṃ paṭiggahanti, pacchā manussā,* und auch Dīghanikāya ii, S. 14, Z. 18 = Majjhimanikāya iii, S. 122, Z. 25: *yadā (Ānanda) bodhisatto mātu kucchimā nikkamati, appatto va bodhisatto paṭhaviṃ hoti, cattāro na devaputtā paṭiggahetvā mātu purato ṭhapenti: attamanā devī hohi, mahesakkho te putto uppanno (MN upap-) ti.*

<sup>5</sup> Mahāvastu i, 218, 6 = ii, 20, 5: *atha caturī Lokapālā saparivārā āsureva sannipatitā | divyapraṇihastā devimupagatā pradakṣiṇato ||*

Vielleicht wird nun jemand aufstehen und sagen, in mancher der angezogenen Stellen stehe ja gar nicht, daß dabei der Bodhisattva mit einem Tuche aufgefangen wurde. Das stimmt dem Worte nach. Indessen besagt dieser Einwand gar nichts, es handelt sich dabei wirklich um dasselbe Geschehen. Man braucht des zum Beweise nur neben die Stelle Lalitavistara 83, 12, welche S. 111, Anmerkung 1 ausgezogen wurde, nur die Versstelle Lalitavistara 92, 13<sup>1</sup> zu halten oder neben die eben namhaft gemachte Stelle des Mahāvastu den Verstext i, 220, 13 = ii, 22, 14,<sup>2</sup> oder neben die aus dem Majjhimānikāya ausgehobenen Stellen den im Dschung A-han dǝng entsprechenden Wortlaut,<sup>3</sup> wo, anders als in der Pāli-Quelle, ja ausdrücklich vermeldet wird, daß die vier Götter (= *devaputra*) mit einem gar feinen Tuche<sup>4</sup> in den Händen vor der Mutter standen. Damit ist aber der Glaube, bei des Bodhisattva Geburt im Haine Lumbinī hätten vier Göttersöhne — der Ausdruck unterscheidet sich praktisch nicht eben sehr von unserem Begriffe Engel — mit einem Tuche in der Hand vor der werdenden Mutter gestanden,

<sup>1</sup> (*so ca puruṣasiṃha śuddhāvratō [bhittva] kukṣi nirdhāvito | kanakagirinikāsa śuddhāvratō niṣkramī nāyakaḥ. ||*) *Śakramapi ca Brahma tau pāṇibhiḥ saṅpratīcchā munim.*

<sup>2</sup> Angeführt wird hier die erste Stelle: *sampratijātaṃ sugataṃ devā prathamāṃ jinaṃ pratigrhṇe | pāścācca taṃ manuṣyāḥ anativaram aṅke dhāreṇsuḥ || pratyagrahensu devāḥ sugataṃ dvātriṃśalākṣaṇapradarśim | pāścācca taṃ manuṣyā anativaram aṅke dhāreṇsuḥ ||* Die Lesarten, welche die andere Stelle bietet, sind sachlich belanglos.

<sup>3</sup> Taishō-Tripitaka i, 470 b 22: 我聞世尊初生之時有四天子手執極細衣住於母前令母歡喜歎此童子甚奇甚特... Das Tschang A-han dǝng (TT i, 4 b 14) weicht sachlich ab. Der Text lautet da: 佛告比丘諸佛常法。毗婆尸菩薩當其生時從右脇出專念不亂。時菩薩母手攀樹枝不坐不臥。時四天子手奉香水。於母前立言。唯然天母。今生聖子勿懷憂感。此是常法。爾時世尊而說偈言。佛母不坐臥/住戒修梵行/生尊不懈怠/天人所奉侍。//

<sup>4</sup> 衣 = *vastra*.

immerhin für das 4. Jahrhundert n. Chr. bezeugt, denn diese Übersetzung stammt aus den Jahren 397/398. Dabei ist der Text dieses Werkes sicher sehr sorgfältig behandelt worden, denn es ist bei jedem Sūtra die Zahl der Schriftzeichen vermerkt, die es ausmachen.

Auch hier aber könnte man wieder darauf hinweisen, daß ja nicht im Texte stehe, die Göttersöhne hätten den Bodhisattva, als er zur Welt kam, in dem Tuche aufgefangen. Auch das stimmt. Nur möchte ich dann fragen, wozu die Göttersöhne überhaupt mit einem Tuche bei der Gebärenden sind. Darauf gibt uns die Gandhāraplastik Antwort. Ist da doch dargestellt, wie der Bodhisattva aus der rechten Seite seiner Mutter auf ein Tuch kommt, das Götter dazu hinhalten.<sup>1</sup> Da diese Szene auch aus der Kunst Zentralasiens<sup>2</sup> wie Tibets<sup>3</sup> bekannt ist, so darf man nach allem, Texten und bildlicher Kunst, schon sagen, jener Legendenzug, nach welchem Buddha bei seiner Geburt im Haine von Lumbinī von Göttern in einem Tuche aufgefangen wurde, sei im buddhistischen Indien mindestens im 4. Jahrhundert n. Chr. gang und gäbe gewesen, stamme aber ganz sicher aus noch älterer Zeit buddhistischen Glaubens. Aber auch das erste Datum liegt über ein Jahrtausend vor der Zeit, wo in der christlichen Kunst des Abendlandes Jesus bei seiner Geburt von Engeln in einem besonderen Tuche oder im Saume des Mantels seiner Mutter über der Erde schwebend gehalten wird,

<sup>1</sup> Vgl. H. Foucher, *L'Art Gréco-bouddhique*, i, Abb. 152, 154.

<sup>2</sup> Vgl. Albert Grünwedel, *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan*, Berlin 1912, S. 167, Abb. 384. Das Bild der Geburt Buddhas in der Pfauenhöhle der Ming-öi zu Qizil ist leider hoffnungslos zerstört (Albert Grünwedel, *Alt-Kutscha*, Berlin 1920, Tafel i/ii).

Siehe weiter M. A. Stein, *Ruins of Desert Cathay* ii, London 1912, Tafel vi (bei Seite 200) = M. A. Stein, *Serindia*, Band iv, Oxford 1921, Tafel lxxiv a (3. Feld von oben).

<sup>3</sup> Man vergleiche Joseph Hackin, *Les scènes figurées de la vie du Buddha d'après des peintures tibétaines* (= *Mémoires concernant l'Asie Orientale*, Band ii, Paris 1916), Tafel i und Text S. 11.

Vgl. ferner Ernst Waldschmidt, *Die Legende vom Leben des Buddha*, Volksverband der Bücherfreunde, Wegweiser-Verlag, Berlin, Tafel bei S. 48.

Wr. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. L. Bd.

damit er nicht auf die Erde niederfalle. Man wird es nach meinen Ausführungen dürfen gelten lassen, daß in diesem Betrachte die Darstellung christlicher Geburtslegende buddhistischer Herkunft ist. Dieser Zug setzt voraus, daß die Mutter stehend gebiert.

Auch hier möchte ich wieder auf eine Legende aufmerksam machen, welche sich die Muselmänner erzählten.<sup>1</sup> Darnach gebar Abrahams Mutter diesen heimlich in einer Höhle außerhalb der Stadt mit Gabriels Hilfe, wobei Abraham „vom Engel Gabriel empfangen“ wurde, „der ihn sogleich in ein weißes Tuch hüllte“. Daß sich auch hierin die buddhistische Geburtslegende widerspiegelt, dürfte außer Frage stehen.

Wie mich bedünkt, läßt sich nun hier wieder, wie schon bei der Säule in den Bildwerken, beobachten, daß dieser Legendenzug zuinnerst den Menschen christlichen Glaubens fremd blieb. Ich erschließe dies daraus, daß auch die Maler im Grunde nicht viel mit dem ursprünglichen Bericht, nach dem das Kind bei seiner Geburt von Göttern oder Engeln in einem Tuche oder Netze aufgefangen wird, anzufangen wissen, sie ihn deshalb — vielleicht hatten es schon die Leute getan, aus deren Munde die Maler diese neue Legende von Christi Geburt vernommen hatten — umbogen, umgestalteten, dabei allerdings diesen Zug, wie mir scheint, unverständlich werden ließen.

Wenn meine Ableitung der Dinge zutrifft, dann ist legendengeschichtlich gewiß diejenige Darstellung auf Bildern der Geburt Christi die älteste, wo Christus in einem besonderen Tuche von Engeln gehalten wird, wie beispielsweise auf dem angezogenen oberrheinischen Gemälde aus dem 16. Jahrhundert.<sup>2</sup> Ich wies schon darauf hin, daß hier das Kind nicht gerade sicher in das Tuch gebettet ist, sondern wohl herabrutschen würde. Zu diesen Bildern, auf denen ein Zug der Legende falsch dargestellt ist, scheint mir auch das genannte Gemälde Hans Baldungs<sup>3</sup> zu gehören. Es kommt

<sup>1</sup> G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, S. 68/69.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 101, Anm. 7.

<sup>3</sup> Vgl. S. 109, Anm. 1.

mir gar wenig glaubhaft vor, ja ist doch wohl eigentlich unmöglich, daß das neugeborene Christkind, welches wir auf diesem Werke vor uns sehen, in seinen beiden Händchen die Zipfel eines Tuches hält, das sich um seinen Rücken zieht. Mich bedünkt, nichts könne deutlicher bekunden, wie fremd dieser Zug dem Maler war, denn offen gesagt, verstand Baldung gar nichts damit anzufangen und hat die Dinge irrig gemalt. Denn der zugrunde liegenden Erzählung nach gehört dies Tuch nicht sowohl in die Hände des neugeborenen Kindes als vielmehr in die jenes stämmigen Engels, welcher nun auf dem Bilde das Christkind mit seinen bloßen Händen an der Hüfte festhält, in das Tuch aber gehört das Christkind hineingelegt. Nur dann, wenn das Kind in halber Höhe der Mutter bei seiner Geburt von dem Engel in einem Tuche aufgefangen wird, wie es die Buddhisten von dem Stifter ihrer Religion berichten, hat die ganze Geschichte überhaupt einen Sinn. Auf Baldungs Bilde ist eigentlich alles unverstanden gemalt, oder es ist doch das Fremde so umgedeutet, daß es unverständlich wird. Baldungs Geburt Christi im Freiburger Münster<sup>1</sup> scheint mir dies nur zu erhärten, denn auf diesem Werke ist alles zweckvoll und verständlich, wie es die buddhistische Legende verlangt.

Daß die Christen sich nicht eben wohl dabei fühlten, die Szene mit dem Tuche zu erzählen oder darzustellen, in welchem Christus bei seiner Geburt aufgefangen wurde, das verrät eine andere Gruppe von Bildern, in welchen die Legende im Bereiche der christlichen Malerei — und damit wohl auch die Legende selbst — bereits weiter entwickelt ist: aus dem freien Tuche ist der Saum des Mantels Marias geworden, in welchem das Kind aufgefangen und noch über der Erde schwebend gehalten wird. Ich ziehe als Beispiel für diese Bilder das bereits genannte Gemälde Albrecht Dürers nochmals an.<sup>2</sup> Die nächste Stufe, zu der sich dieser Legendenzug entwickelte, dürfte vorliegen, wo das Kind auf einer Bahn des Mantels Marias liegt, welche den Boden bedeckt. Dabei wird der Mantel-

<sup>1</sup> Vgl. S. 109, Anm. 3.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 86, Anm. 6.

saum nicht mehr von Engeln gehalten, sondern sie knien daneben, wie es etwa auf dem Bilde Rogers van der Weyden zu sehen ist<sup>1</sup>, oder der Meister von Kappenberg es am Altare der Klosterkirche zu Kappenberg geschildert hat.<sup>2</sup>

Auch diese Art, die Dinge darzustellen, ist nicht auf Deutschland beschränkt. Ich brauche nur etwa Ghirlandaios (1449—1494)<sup>3</sup> Anbetung der Hirten<sup>4</sup> zu Florenz in der Kirche Sta. Trinita, Peruginos (1445—1523)<sup>5</sup> Geburtsbild in der Villa Albani zu Rom<sup>6</sup> oder Spanzottis Darstellung der Geburt Christi<sup>7</sup> anzuziehen.

Es ist nicht meine Aufgabe zu verfolgen, wie sich jener Zug der Legende, nach welchem im Anschlusse an die buddhistische Legende das Christkind bei seiner Geburt in einem Tuche von Engeln aufgefangen wurde, innerhalb des Christentums in Wort und Bild entwickelte. Das kann ich mangels zureichender Stoffkenntnis nicht. Ich führe diese Dinge nur deshalb an, weil es mir notwendig erscheint darauf hinzuweisen, daß jener Bericht der heiligen Brigitte, nach welchem Maria nebst anderen Teilen ihrer Kleidung auch Windeln auf die Erde legte, möglicherweise nicht der Anfang, sondern das Ende einer innerchristlichen Entwicklung dieses von Haus aus buddhistischen Legendezuges ist, welche diesen, wie etwa auf Bildern eines Piero della Francesca (etwa 1415—1492)<sup>8, 9</sup> oder dem Monumente Amadeos (etwa 1447—1522) für Bartolomeo Colleoni in der Cappella Colleoni zu Bergamo,<sup>10</sup> noch anders ausprägte.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 97, Anm. 3.

<sup>2</sup> Abgebildet bei Glaser, *Altdeutsche Malerei*, S. 234, Abb. 154.

<sup>3</sup> Maria Luisa Gengaro, *Umanesimo e rinascimento*, S. 201.

<sup>4</sup> Abgebildet bei Gengaro, *Umanesimo e rinascimento*, S. 206, Abb. 200.

<sup>5</sup> Gengaro, a. a. O., S. 229.

<sup>6</sup> Abgebildet bei Gengaro, a. a. O., S. 230, Abb. 226.

<sup>7</sup> Abgebildet bei Gengaro, a. a. O., S. 320, Abb. 350. Dieser Maler ist nach Gengaro, a. a. O., S. 322, für die Jahre 1480—1528 bezeugt.

<sup>8</sup> Gengaro, *Umanesimo e rinascimento*, S. 166.

<sup>9</sup> Abgebildet bei Gengaro, *Umanesimo e rinascimento*, S. 173, Abb. 162.

<sup>10</sup> Abgebildet, leider etwas unklar, bei Gengaro, am eben angegebenen Orte, S. 302, Abb. 326, oben, Mittelstück. Die Lebensdaten sind S. 290 eben dieses Werkes entnommen.

Für meine Zwecke kann dem im übrigen sein, wie immer ihm wolle. Denn ich glaube, es steht auch ohnedem nach meinen Ausführungen nunmehr fest, daß es letzten Endes aus der buddhistischen Legende stammt, wenn auf christlichen Bildern Jesus bei seiner Geburt von Engeln in einem Tuche oder dem Saume des Mantels Marias aufgefangen wird, damit er nicht auf die Erde fällt, als er von der Mutter stehend geboren wird. Daß hier aber wirklich die christliche Legende von außen her gestaltet wurde, geht schon daraus hervor, daß jener Zug gar nicht aus den älteren Darstellungen der Geburt Christi abzuleiten ist, noch auch, soviel ich ausmachen kann, aus der christlichen Legendenliteratur, soweit man jedenfalls nach dem urteilen darf, was in wissenschaftlichem Schrifttume darüber greifbar ist.

Daß wir aber auf dem richtigen Wege gehen, wenn wir in der fraglichen Zeit die christliche von der buddhistischen Legende her beeinflußt sein lassen, wird nun auch noch dadurch erwiesen, daß auf manchen Bildern dieser Zeit um Maria bei der Geburt Christi ein Mantel gehalten wird. Denn wie die bereits behandelten, entstammt auch dieser Zug der buddhistischen Legende über die Geburt Śākyamunis. Daß aber auch dies Geschehen nicht von ungefähr in den Bildern damaliger Zeit auftaucht, sondern aus einem festen, der alten christlichen Überlieferung gegenüber neuen Legendezuge stammt, erhellt daraus, daß es auf unterschiedlichen Bildern verschiedener Herkunft geschildert wird. Ob und inwieweit dies Motiv, daß die Engel einen Mantel um Maria bei der Geburt ihres Kindes halten, sich innerhalb des Christentumes weiter entwickelte, das müssen die Fachleute ausmachen.

Die fraglichen Darstellungen nun können durch die beiden bereits angezogenen Bildwerke Franckes<sup>1</sup> sowie durch die von Molsdorf abgedruckte und gleichfalls bereits genannte Tafel<sup>2</sup> veranschaulicht werden.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 65, Anm. 1, 2.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 66, Anm. 3.

Soviel ich finden konnte, steht in der alten christlichen Überlieferung nichts davon, daß um die Mutter Gottes bei der Geburt Christi ein Tuch oder ihr Mantel von Engeln gehalten wurde, noch ist dies auf Darstellungen dieses Ereignisses, wie sie in der bildenden Kunst vor dem ausgehenden 14. Jahrhundert üblich waren, zu sehen. In der Legende von Buddhas Geburt aber wird es teilweise ausdrücklich angegeben, daß um Māyā, als sie den Bodhisattva unter dem Baume im Haine von Lumbinī zur Welt brachte, die Menschen ein Tuch spannten und sich zurückzogen. Während die Frau gebar, sollte sie niemand sehen.<sup>1</sup>

Dieser Zug ist nun in der buddhistischen Legende einigermaßen schwach bezeugt, nämlich nur in der Nidānakathā — soweit jedenfalls die Legendentexte bisher bekannt geworden sind —, also in einem Texte, über dessen Alter sich zunächst nur aussagen läßt, daß die Form, welche er heute hat, jünger ist als die Zeit nach Alexander dem Großen.<sup>2</sup> Aus der Tatsache, daß ihr Verfasser die alten singhalesischen Kommentare benutzte, ist nichts darüber zu entnehmen, welches Alter den einzelnen Teilen der Nidānakathā zukommt. Nur eines darf man sagen: daß nämlich jener Zug der Legende, nach welchem um Māyā bei der Geburt ihres Kindes ein Tuch gehalten wurde, älter als das 14. Jahrhundert n. Chr. ist. Das ergibt sich daraus, daß die hinayanistische Mission der Buddhisten von Ceylon auch diese Erzählung mit nach Birma brachte, wie aus Bigandets Buch zu ersehen ist.<sup>3</sup> Unbeschadet, ob dieser Zug aus den singhalesischen Kommentaren mit übernommen wurde oder nicht, wird er darnach als in der buddhistischen Legende für die erste Hälfte des 2. Jahrtausends nach der Zeitenwende beglaubigt gelten dürfen, in jedem Falle ist diese Erzählung in der Nidānakathā aber wesentlich älter als das 14. Jahrhundert, zu welcher

<sup>1</sup> Nidānakathā, in Fausbølls Ausgabe der Jātaka, Band I, S. 52, Z. 25: *tāvad eva c' assā* (d. h. der Māyā) *kammajavātā calimsu. ath' sāsā sāṃṇiṃ parikkhipitvā mahājano paṭikkami.*

<sup>2</sup> Fr. Weller, Orientalistische Literaturzeitung, 1941, 383.

<sup>3</sup> Bigandet, Vie ou légende de Gautama, le bouddha des Birmans, ins Französische übersetzt von Victor Gauvain, Paris, Leroux, 1878, S. 40.

Zeit die Legende, soviel ich ausmachen kann, in der christlichen Überlieferung auftaucht.

Neben diese nicht eben fest gefügten geschichtlichen Verhältnisse muß man nun aber doch auch noch eine allgemeine Erwägung stellen, die wohl dafür spricht, daß jener Zug der christlichen Legende, nach welchem um Maria ein Tuch oder ihr Mantel gehalten wurde, als sie Christus zur Welt brachte, aus der Fremde zugewandert und eher dem Buddhismus entlehnt als auf dem eigenen Boden des Christentums gewachsen ist. Findet sich doch statt des Mantels, welchen Engel halten, auf bildlichen Darstellungen und in Texten älterer Zeit etwas anderes, Maria abzuschließen. Da flicht Joseph — manchmal hilft ihm Maria dabei — die offene Hütte mit Reisern zu.<sup>1</sup> Maria war gewiß doch auch so abzusondern.<sup>2</sup> Es ist gar nicht einzusehen, warum man diesen Gedanken, wie es doch auf der Hand lag, nicht entwickelte, sondern statt dessen um Maria ihren Mantel von Engeln halten ließ, von dem doch eine andere Überlieferung, wie sie in den Offenbarungen der heiligen Brigitte vorliegt, berichtet,<sup>3</sup> daß sie ihn auszog und auf die Erde legte. Unter diesen Umständen lag es doch, zumal die Offenbarungen der heiligen Brigitte die bildende Kunst wirklich nachhaltig beeinflussten, und dabei gerade die Bilder der Geburt Christi, eigentlich recht fern, darauf zu verfallen, Marias Mantel von Engeln um die werdende Mutter halten zu lassen. Die Dinge hätten sich innerhalb der christlichen Legende viel natürlicher entwickelt, wenn jenes ältere Motiv wäre weitergeführt worden, den Raum durch ein Geflecht abzuschließen. Dieser Zug war in der christlichen Überlieferung gegeben. Daß aber statt dessen das gegebene Motiv durch ein ganz

<sup>1</sup> Mâle, L'Art religieux de la fin du moyen âge en France, S. 25. Dort ist auch schon die zugehörige Textstelle: *ibidem* Joseph, qui erat magister lignarius, forte aliquantulum se clausit, angegeben. Sie findet sich in Peltiers Ausgabe der Werke Bonaventuras im 12. Bande auf S. 518 b.

<sup>2</sup> B. Martens, Meister Francke, S. 151.

<sup>3</sup> Text bei Cornell, Iconography, S. 9: *virgo igitur illa tunc discalciavit calciamenta pedum suorum et discooperuit mantellum album quo operiebatur, amovitque velum de capite suo et iuxta se reposuit ea . . .*



neues ersetzt wurde, welches überdem aus dem Christentume gar nicht abzuleiten ist, das spricht auch dafür, daß der neue Zug, einen Mantel um die werdende Mutter von Engeln halten zu lassen, von außen her in die christliche Geburtslegende eindrang. Denn zu alledem kommt noch hinzu, daß dieser Zug eigentlich nur einen Sinn hat, wenn die Geburt wie im Buddhismus im Freien stattfindet. Da ist es das Natürlichste von der Welt, die Mutter, welche unterwegs in einem Haine von der Geburt überrascht wird, so vor den Blicken anderer zu schützen, daß Menschen ein Tuch um sie spannen und so einen abgeschlossenen Raum schaffen. Die Mantelszene setzt also die Geburt im Walde voraus, diese stammt aber, wie wir schon auf einschlägigen Bildern sahen, auch aus dem Buddhismus.

So scheint mir alles dafür zu sprechen, daß auch jener Zug, nach dem um Maria bei Christi Geburt ein Tuch oder ihr Mantel von Engeln gehalten wird, im Zusammenhange mit jenen anderen Umständen bei Christi Geburt, wie sie Berichte und Bilder der genannten späteren Zeit aufweisen, aus dem Buddhismus ins Christentum übernommen wurde.

Es sieht nun so aus — doch müssen dies, wie ich schon sagte, die Fachleute entscheiden —, als sei in der christlichen Kunst jener Zug der Geburtslegende, daß um Maria ihr Mantel, ein Tuch gehalten wurde, als sie ihr Kind im Walde zur Welt brachte, seiner Gebundenheit an die Geburt Christi enthoben und zu einem allgemeineren Motive christlicher Kunst geworden.

Auf diese Weise erklärte es sich jedenfalls leicht, daß man das Motiv auch auf Bildern über die Anbetung der Könige findet, wie etwa dem Stephan Lochners (gestorben 1451)<sup>1</sup> im Kölner Dome. Beide Geschehnisse, die Geburt und die Anbetung der Könige, sind zu dieser Zeit in der Darstellung des Lebens Jesu so eng miteinander verbunden, daß leicht Motive aus der einen in die andere Szene übernommen werden konnten.

Aber auch in anderen Vorwürfen zeigt sich das Motiv, daß Engel hinter Maria einen Teppich, ein Tuch herabhängen lassen.

<sup>1</sup> Abgebildet bei Glaser, *Altdeutsche Malerei*, S. 147, Abb. 98.

Ich denke etwa an Masaccios Anna selbdritt<sup>1</sup> — der Maler lebte etwa 1401—1428 —, wo drei Engel ein Tuch hinter der Gruppe halten; oder an das Mittelstück des Rauchenbergschen Epitaphs im Klerikalseminar zu Freising, welches aus der Zeit zwischen 1420 und 1430 stammt;<sup>2</sup> an Friedrich Herlins Maria mit Heiligen und Stiftern aus dem Jahre 1488 im Nördlinger Rathause;<sup>3</sup> oder schließlich an Wolf Trauts Heilige Sippe aus dem Jahre 1514 auf der mittleren Tafel des Artelshofener Altares, welche im Nationalmuseum zu München aufbewahrt wird.<sup>4</sup>

Wenn auch noch eine weitere Frage, die aufzuwerfen ich mir hier gestatten möchte, den Fachleuten zu entscheiden muß überlassen bleiben, so möchte ich doch darauf hinweisen, daß es, soviel ich sehe, bislang nicht erklärt wurde, woher die Engel kommen, welche den Umhang der Schutzmantelmadonna auf manchen Bildern halten. Wie ich den Büchern Beissels<sup>5</sup> und Habichts<sup>6</sup> entnehme, wurde die Schutzmantelmadonna nicht vor dem späteren 13. Jahrhundert dargestellt. Die Vorstellung, daß sich Menschen, um Schutz zu suchen, unter Marias Mantel flüchten, ist nach dieser beiden Männer Angabe dem deutschen Rechte entnommen, das im 13. Jahrhundert galt, wenn es auch älter ist.<sup>7</sup> Aus dem deutschen Rechte stammt es aber nicht, daß Engel dabei den Mantel Marias halten, unter den die Schutzsuchenden sich drängen. Es kann für meine Belange genügen, als ein Beispiel etwa den Aufsatz vom Locherer-Altare des Freiburger Münsters anzuführen.<sup>8</sup> Da nun die Schutzmantelmadonna zuerst so ungefähr in der gleichen Zeit dar-

<sup>1</sup> Abgebildet bei Gengaro, *Umanesimo e rinascimento*, S. 54, Abb. 39. Auf S. 52 eben dieses Werkes finden sich auch die hier angegebenen Lebensdaten.

<sup>2</sup> Abgebildet bei Fritz Burger, *Die deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance*, Band I, S. 208, Abb. 242.

<sup>3</sup> Abgebildet bei Glaser, *Altdeutsche Malerei*, S. 157, Abb. 103.

<sup>4</sup> Abgebildet bei Glaser, *Altdeutsche Malerei*, S. 355, Abb. 239.

<sup>5</sup> *Marienverehrung*, S. 354.

<sup>6</sup> Victor Kurt Habicht, *Maria*, Oldenburg i. O. 1926, S. 114.

<sup>7</sup> Beissel, *Marienverehrung*, S. 352; Habicht, *Maria*, S. 112/113.

<sup>8</sup> Abgebildet bei Beissel, *Marienverehrung*, S. 355, Abb. 153.

gestellt wird, zu welcher auch die buddhistisch beeinflusste neue Art aufkommt, Christi Geburt zu erzählen und darzustellen, und da mit diesem Einflusse auch ins Christentum kam, daß bei der Geburt des Herrn ein Mantel, ein Tuch um die Mutter Gottes von Engeln gehalten wird, so darf man wohl schon fragen, ob das Motiv, daß Engel den Umwurf der Schutzmantelmadonna halten, nicht aus der Darstellung der Geburt Christi übernommen wurde.

Eine merkwürdige Stellung innerhalb dergleichen Gemälde scheint mir nun Albrecht Dürers Rosenkranzfest im Kloster Strahow, Prag,<sup>1</sup> insofern einzunehmen, als hier die beiden Engel nicht sowohl den Teppich hinter Maria halten, sondern vielmehr eine Schnur, über der er hängt. Mir will es fast vorkommen, als seien auf Dürers Gemälde zwei verschiedene Arten, Mantel, Tuch oder Teppich hinter Maria zu halten, in eine zusammengefloßen. Findet sich doch, außer daß Engel das Tuch halten, auf gar manchen Bildern jenes Gewebe auch durch eine mechanische Vorrichtung festgehalten. So hängt es über einer Schnur auf einem Bilde Alvise Vivarinis, der Madonna in der Chiesa del Redentore zu Venedig.<sup>2</sup> Stellt man nun neben dieses letzte Bild die allerersten, auf welchen der Mantel, das Tuch hinter Maria von Engeln gehalten wurde, so wird man, wie die Dinge zeitlich gelagert sind, Dürers Bild als eine ausgesprochene Mischrezension anzusprechen geneigt sein.

Dabei ist es nun eine andere Frage, woher jene Art und Weise stammt, ein Tuch hinter Maria oder der Gruppe um die Mutter Gottes von einer Schnur herabhängen zu lassen. Manchmal, wie etwa auf Hans Multschers Anbetung der Könige im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin,<sup>3</sup> ist es verschiebbar mit Schlaufen an einer —

<sup>1</sup> Abgebildet bei Glaser, *Altdeutsche Malerei*, S. 303, Abb. 205. Das Werk wurde nach Glaser um das Jahr 1506 gemalt.

<sup>2</sup> Abgebildet bei Gengaro, *Umanesimo e rinascimento*, S. 376, Abb. 416. Nach S. 372 dieses Werkes lebte Vivarini etwa von 1446 bis 1503.

<sup>3</sup> Abgebildet bei Burger-Schmitz-Beth, *Die deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance*, Band iii, S. 505, Abb. 16. Die erste Nachricht über Multscher stammt aus dem Jahre 1427 (Burger-Schmitz-Beth, a. a. O., S. 517), gestorben ist er 1467 (Burger-Schmitz-Beth, S. 523).

wohl eisernen — Stange befestigt. Auf anderen Gemälden, wie etwa Marco Zoppos Madonna mit Heiligen aus einer Zeit nach der Mitte des 15. Jahrhunderts,<sup>1</sup> ist nicht zu sehen, wie jenes Tuch aufgehängt ist, doch gehören diese Darstellungen, auf denen hinter einem Throne ein mechanisch befestigtes Tuch herabhängt, vielleicht überhaupt nicht hieher. Dies wird einem wahrscheinlich, wenn man etwa an die mittelrheinische Nikopoiä im Städtischen Museum zu Mainz denkt,<sup>2</sup> der Thronessel wird seine eigenen Vorläufer haben, wie etwa das Bild Lothars I. aus dem Lotharevangeliar<sup>3</sup> dartut.

Als ältestes Bildwerk, auf welchem die Geburtsszene Christi durch einen Vorhang abgeschlossen wird, ist mir das Bildhauerwerk vom ehemaligen Lettner der Kathedrale zu Chartres bekannt geworden,<sup>4</sup> das nach Baum gegen das Jahr 1225 entstand. Hier ist Maria noch nach der älteren Art liegend dargestellt, das Tuch ist hinter der Szene auf eine Stange gerafft, von der es herabfällt.

Meine Mittel reichen hier nicht aus, die Dinge weiter zu verfolgen. Vor allem kann ich mit den mir zugänglichen Abbildungen aus der Kathedrale zu Chartres nicht einmal feststellen, ob etwa auch noch andere Bildwerke des ehemaligen Lettners durch einen solchen Vorhang gegen die Rückseite abgeschlossen sind oder ob dies nur bei der Geburtsszene der Fall ist. Sieht man sich die anderen Werke an, soweit sie mir in Abbildungen zugänglich sind, in denen durch die Jahrhunderte hindurch die Bildhauer in dieser Kathedrale Christi Geburt wiedergaben, so zeigt sich, daß sie von dem Relief des Portail Royal aus dem 12. Jahrhundert angefangen<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Abgebildet bei Gengaro, *Umanesimo e rinascimento*, S. 348, Abb. 383. Das Gemälde gehört dem Kaiser-Friedrich-Museum, Berlin.

<sup>2</sup> Baum, *Die Malerei und Plastik des Mittelalters in Deutschland, Frankreich und Britannien*, Abb. 132, S. 152.

<sup>3</sup> Baum, am eben angegebenen Orte, S. 105, Abb. 91.

<sup>4</sup> Abgebildet bei Julius Baum, *Die Malerei und Plastik des Mittelalters ii. Deutschland, Frankreich und Britannien* (im Handbuche der Kunstwissenschaft), Berlin-Neubabelsberg, S. 337, Abb. 375.

<sup>5</sup> a) Abbildung auf Tafel 80 bei Et. Houbert, *Cathédrale de Chartres, Portail Occidental ou Royal*.

über das des nördlichen Portals aus dem 13. Jahrhundert<sup>1</sup> zu jenem an der Choreinfassung aus den Jahren 1525—1540<sup>2</sup> alle sehr zeitgebunden Christi Geburt veranschaulichen. Auf dem letzten Bildhauerwerke liegt die Mutter Gottes nicht mehr, sondern kniet bei der Geburt ihres Kindes mit aufgerichtetem Körper. Das Kind aber liegt auch auf einer Bahn ihres Mantels, die Säule ist hinter Maria zu sehen, der eine Hirte tritt auf Flechtwerk, das uns aus den *Meditationes vitae Christi* nicht mehr unbekannt ist. An sich wäre es also denkbar, daß auch das Tuch, welches auf dem ehemaligen Lettner die Geburt des Kindes nach der Rückseite abschloß, mit jenem anderen entwicklungsgeschichtlich zusammenhängt, welches Engel um Maria bei der Geburt Christi halten. Denn außer der Zeit läge eine solche Beeinflussung christlicher Kunst aus Indien auch damals nicht, man braucht, das zu erhärten, gar nicht den Aufsatz anzuziehen, welchen Georgina Goddard King veröffentlichte,<sup>3</sup> er scheint mir als Indologen zudem auf etwas schwanken Füßen zu stehen.

Muß ich nun aber dies offen lassen, so brauche ich dem hier zunächst auch nicht weiter nachzugehen. Denn selbst wenn diese Frage ungelöst bleibt, ja Kundigere sie dahin beantworten sollten, jener Vorhang, soweit er an einer Vorrichtung hängt, sei bodenständig in der christlichen Legende und darstellenden Kunst Europas in der Szene der Geburt Christi aufgekommen, selbst dann bleibt bestehen, daß jene andere Art, nach der Engel um Maria ein Tuch, ihren Mantel herabfallen lassen, als sie ihr Kind aufge-

b) Abbildung auf Tafeln 51, 54 bei Houvet, a. a. O., oder bei Baum, Malerei und Plastik des Mittelalters, ii. Deutschland, Frankreich und Britannien, S. 337, Abb. 374.

<sup>1</sup> Abgebildet auf Tafel 19, 84, 90 bei Et. Houvet, Cathédrale de Chartres, Portail Nord, Band i.

<sup>2</sup> Abgebildet bei Et. Houvet, Cathédrale de Chartres, Le Tour du Cœur de la Cathédrale de Chartres, Tafeln 11, 33, 69.

<sup>3</sup> Art Studies, Medieval, Renaissance and Modern, edited by members of the Departments of the Fine Arts at Harvard and Princeton Universities, Band iii, Cambridge, Harvard University Press, 1925: The Problem of the Duero, S. 9 ff.

richtet kniend im Walde zur Welt bringt, von der buddhistischen Geburtslegende her ins Christentum eindrang. In diesem Falle wäre Dürers Rosenkranzfest so zustande gekommen, daß die einheimisch bodenständige Art, das Tuch hinter Maria zu befestigen, mit der aus der Fremde gekommenen, nach welcher Engel ihren Mantel bei der Geburt um sie halten, in eins verschmolzen ist.

Daß aber nun dabei Bildwerke, wie ich sie oben mit anführte, auf denen ein Tuch hinter einem anderen Vorwurfe als der Geburtszene von Engeln gehalten herabfällt, dies Motiv daher übernahmen, dies darf, wie ich meine, auch darum erschlossen werden, weil auf ihnen Christus als Kind, und zwar nackt, dargestellt wird. Denn dadurch werden diese Bilder der Geburtsszene immerhin näher verbunden als irgendeinem anderen Geschehen aus Christi Leben.

Da sich herausgestellt hat, daß in jedem Falle Bildern, wie dem Meister Franckes vom Englandfahreraltare, die buddhistische Geburtslegende unterliegt, so wenig diesem Maler bekannt war, woher der Stoff eigentlich stammte, den er darstellte, darf man nun doch auch bezweifeln, ob Martens recht damit behält,<sup>1</sup> Meister Francke habe in seinem Bilde darstellen wollen, wie „die tiefe Weihestimmung des Gebetes, das die begnadete Mutter mit dem göttlichen Kinde verbindet und deren ‚Abgeschlossenheit‘ durch das neue, auch aus dem Text nicht zu entnehmende Motiv der ‚tuchspannenden Engel‘ in einzigartiger Weise akzentuiert wird“, daß diese „durch keinen ‚Dritten‘ sollte<sup>2</sup> gestört werden, sondern sich rein und ganz auf den Beschauer übertragen“. Vielmehr dient das Tuch, wenn auch nicht gerade, wie Beissel schreibt, das Geheimnis der jungfräulichen Geburt anzudeuten, so doch dazu, die gebärende Mutter den Blicken anderer zu entziehen, wie dies in der buddhistischen Legende sinnvoll der Fall ist.

Es sei mir gestattet, anschließend an das, was ich über besagten Mantel Marias ausführte, nach folgendem zu fragen, worüber

<sup>1</sup> B. Martens, Meister Francke, S. 151.

<sup>2</sup> Dies Wort stelle ich gegenüber dem Originaltexte etwas um, der Sinn der Stelle wird dadurch nicht berührt.

ich nirgends mich aufklären konnte. Es gibt Gemälde über Christi Geburt, auf denen um die kniende Mutter und das vor ihr nackt auf dem Boden liegende Kindlein teilweise Engel allein, teilweise auch andere Wesen wie die Hirten mit ihnen zusammen, in einem mehr oder minder geschlossenen Halbkreise knien. Ich denke dabei an Bilder wie das des Meisters der Verherrlichung Marias im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin, welcher etwa zwischen die Jahre 1460 und 1490 gesetzt wird;<sup>1</sup> die Geburtsdarstellung des Meisters von Liesborn aus dem Jahre 1465 im Landesmuseum zu Münster;<sup>2</sup> oder das Bild aus der Schule des Meisters des Hohenfurther Gnadenbildes im Diözesanmuseum zu Budweis, welches gegen 1410 entstanden ist.<sup>3</sup> Auch dürfen Bilder über die Anbetung des Kindes, wie das Hugo van der Goes' vom Portinari-Altare zu Florenz, angezogen werden.<sup>4</sup> Besonders beweiskräftig kommt mir das S. 116, Anm. 2 genannte Bild in Kappenberg vor.

Man könnte gewiß daran denken, es aus Textstellen wie Pseudo-Matthäus xiii, 2<sup>b</sup> herzuleiten, daß Engel so um Maria und ihr neugeborenes Kind halbkreisförmig herumknien, die Hirten mögen im Laufe der Zeit von den Malern eingefügt worden sein. Indessen bleibt es dann doch offen, warum die gleiche Art, die Engel und manchmal auch die Hirten mit so um Maria und ihr Kind anzuordnen, nicht schon auf alten Darstellungen der Geburt Christi

<sup>1</sup> Abgebildet bei Glaser, *Altdeutsche Malerei*, S. 167, Abb. 109. Die angegebenen Jahreszahlen entnehme ich Burger-Schmitz-Beth, *Die deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance*, Band ii, S. 435.

<sup>2</sup> Abgebildet bei Glaser, *Altdeutsche Malerei*, S. 173, Abb. 114.

<sup>3</sup> Abgebildet bei Burger, *Die deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance*, Band i, S. 143, Abb. 158.

<sup>4</sup> Siehe oben S. 98, Anm. 2.

<sup>5</sup> v. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 2. Aufl., S. 77: *Et ibi peperit masculum, quem circumdederunt angeli nascentem et natum adoraverunt dicentes: Gloria in excelsis deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis.* Die angegebenen Lesarten sind inhaltlich belanglos bis auf die, daß Maria sine dolore gebart, und eine in AB anders lautende Stelle: *quem angeli statim circumdederunt nascentem, quem natum et super pedes suos mox stantem adoraverunt dicentes: Gloria usw.*

auftritt, sondern erst so spät. Zum anderen aber scheint es mir, als verstricke man sich mit dieser Stelle aus Pseudo-Matthäus doch vielleicht mehr, als sie befreie. Denn wenn es in AB heißt — ich zog die Stelle in Fußnote 5, S. 126, mit aus —, Christus habe bald nach seiner Geburt auf den Füßen gestanden, dann erinnert dies so stark an die buddhistische Geburtslegende, daß auch jene andere Vorstellung, Engel hätten die Mutter und das Kind umgeben, verdächtig werden könnte, nicht unbeeinflusst vom Buddhismus abgefaßt zu sein, womit aber höchstens Wasser auf meine Mühle gegossen würde. Leider scheint es ebenso schwierig zu sein, diesen sogenannten Pseudo-Matthäus — von seinen Lesarten gar nicht zu reden — einer festen Zeit zuzuweisen<sup>1</sup> wie die meisten buddhistischen Texte in indischen Sprachen. Da nun diese halbkreisförmig um Mutter und Kind angeordnete Reihe von Engeln Mutter und Kind aber eigentlich gar nicht umgibt — da müßte ja der Kreis geschlossen sein —, auf der anderen Seite diese Anordnung spät in der Darstellung der Geburt des Herrn auftritt, so darf man doch vielleicht fragen, ob die halbkreisförmige Anordnung sich nicht daraus erkläre, daß die Engel, welche den Mantel halb um die Mutter Gottes hielten, sich in einen Halbkreis von Engeln oder Engeln und Hirten ablösten. Aber mehr als fragen kann ich nicht, es liegt außerhalb des Rahmens meiner Untersuchung, die Entwicklung der erwiesenen buddhistischen Einflüsse auf die spätere Darstellung der Geburt Christi innerhalb des Christentums und der christlichen Kunst selbst zu verfolgen.

Wende ich mich meiner Aufgabe wieder zu, so steht es noch aus, die Nachricht zu behandeln, daß Christus, wie Wort und Bild berichten, bei seiner Geburt in dieser späteren Darstellung der Geburt Christi nackt auf dem Boden lag, sei es nun, daß Joseph ein Bündel Heu unterlegte oder nicht. Diesen Zug der christlichen Legende kann ich nicht aus der buddhistischen Geburtsgeschichte ableiten. Denn da wird nur berichtet, daß Buddha unmittelbar nach

<sup>1</sup> Herr Prof. D. Dr. Johs. Leipoldt teilte mir unter dem 15. 3. 1942 mit, daß er den Pseudo-Matthäus frühestens ins 4. Jahrhundert setzen möchte.

seiner Geburt auf die Erde herabstieg und da sieben Schritte ging, in sicher späterer Überlieferung tut er dies nach verschiedener Richtung, also mehrmals.<sup>1</sup> In der bildenden Kunst wird dabei das Kind vielfach nackt dargestellt.<sup>2</sup> Daß die Buddhisten Indiens recht früh glaubten, Buddha habe nach seiner Geburt diese sieben Schritte getan, ist sicher. Kann man doch wohl als recht wahrscheinlich hinstellen, daß diese Legende schon im 1. Jahrhundert n. Chr. in der bildenden Kunst dargestellt<sup>3</sup> wie im Schrifttume behandelt wurde. Dies gilt deshalb, weil sich dies Geschehen auch im Buddhacarita Āsvaghoṣas berichtet findet.<sup>4</sup> Denn selbst wenn Āsvaghoṣa im 2. Jahrhundert n. Chr. lebte,<sup>5</sup> wird damit dieser Legendenzug wie wohl auch durch die Gandhāraskulpturen für das 1. Jahrhundert n. Chr. beglaubigt bleiben. Auch daß wir diese Geschichte im

<sup>1</sup> Da sich nicht erweisen läßt, daß die einander entsprechenden Züge der beiderseitigen Legende des einzelnen in diesem Punkte übereingehen, kann es genügen, etwa die Nidānakathā in Fausbølls Jātaka-Ausgabe, Band i, S. 53, Z. 7 ff., anzuziehen, wo es heißt: *atha naṃ suvaṇṇajālena paṭiggahetvā t̥hītānaṃ Brahmānaṃ hatthato cattāro mahārājāno maṅgalasammataṃ sukhasamphassaṃ ajinappaveṇṇiyā gaṇhiṃsu, tesañ hatthato manussā dukūlacumbaṭakena manussānaṃ hatthato muccitvā* (Var.: *muñcitvā*) *paṭhaviyaṃ paṭiṭṭhāya puratthimadisaṃ olokesi. Anekāni cakkavālasahassāni ekaṅgaṇāni ahesum. Tattha devamanussā gandhamālādīhi pūjayaṃ mānā Mahāpurisa idha tumhehi sadiso añño n' atthi, ku' ettha utaritaro ti āhaṃsu. Evaṃ catasso disā ca catasso anudisā ca heṭṭhā uparīti dasa pi disā anuviloketvā attano sadisaṃ adisvā ayaṃ uttarā disā ti sattapadavitihārena agamāsi Mahābrahmunā setacchattaṃ dhāriyamāno Suyāmena vālavijaniṃ aññehi ca devatāhi sesarājakakudhabhaṇḍahatthāhi anugammamāno, tato sattapade t̥hīto aggo 'ham asmi lokassā ti ādikaṃ āsabhīm vācaṃ nicchārento sihanādaṃ nadi . . .*

<sup>2</sup> Ich verweise auf folgende Abbildungen: Foucher: L'Art Gréco-bouddhique du Gandhāra, Band i, S. 307, Abb. 155; ferner: M. A. Stein, Ruins of Desert Cathay, Band ii, Tafel vi (bei Seite 200) = M. A. Stein, Serindia iv, Tafel lxxiv, 4. Feld von oben; weiter: Jacques Bacot, Kunstgewerbe in Tibet, Berlin, Tafel xxxvii. Das ganze Bild, dem dieser Teil entnommen ist, findet sich wiedergegeben bei Hackin, Les scènes figurées de la vie du Buddha d'après des peintures tibétaines (= Mémoires concernant l'Asie Orientale, Band ii), Paris 1916, Tafel i.

<sup>3</sup> Fr. Weller, ZDMG 93, 306 ff.

<sup>4</sup> Ausgabe Johnston, i, Vers 14: *anākulānyuljasamudgatāni niṣpeṣavadvyāyavavikramāṇi | tathāiva dhāraṇi padāni sapta saptaṣṭitārāsadr̥ṣo jagāma.*

<sup>5</sup> Foucher, L'Art Gréco-bouddhique du Gandhāra i, 623.

Pu yao djing wiederfinden,<sup>1</sup> spricht dafür, daß sie allerspätestens im 3. Jahrhundert n. Chr. unter den indischen Buddhisten umlief. Stammt doch diese chinesische Übersetzung aus dem Jahre 308 n. Chr.

Kann nun auch daraus nicht hergeleitet werden, daß das neugeborene Christkind auf dem Rücken auf der Erde lag, so wird doch gleichwohl nicht abzustreiten sein, daß dieser Zug aus der christlichen Geburtslegende dem der buddhistischen, daß Buddha nämlich unmittelbar nach seiner Geburt die Erde betrat, nähersteht als jenem alten Berichte der Christen, nach welchem Jesus in die Krippe gelegt wurde. Da nun jene neuere christliche Darstellung sich ganz sicher nicht aus dieser älteren Überlieferung herleiten läßt, sie auf der anderen Seite zusammen mit einer Geburtsgeschichte des Herrn auftritt, die alle tragenden, wesentlichen Züge der buddhistischen Geburtslegende verdankt, so wird man unterstellen dürfen, auch dieser Zug, daß das Christkind nach seiner Geburt auf der Erde lag, sei aus der buddhistischen Legende umgebildet, daß Siddhārtha, nachdem er zur Welt gekommen war, die Erde betrat und, den bildlichen Darstellungen nach, unbekleidet sieben Schritte ging. Offen steht also dann eigentlich nicht die Herleitung dieses Legendenzuges, sondern zu erklären bleibt, wie der buddhistische in den christlichen Bericht umgebildet wurde. Daß aber hier der Buddhismus wirklich auch auf das Christentum einwirkte, ersahen wir schon aus der Lesart AB, die ich in Fußnote 5 auf S. 126 aus hob.

Da nun hier offen bleibt, wie der eine Bericht sich zum anderen wandelte, so möchte ich mir gestatten, noch auf die eine oder andere Kleinigkeit hinzuweisen, die, eben weil sie sehr nebenbei mit auftreten, die Fäden wohl fester drehen helfen, welche den zuletzt behandelten Zug der christlichen an die buddhistische Geburtslegende binden.

<sup>1</sup> TT iii, 494 a 26: 爾時菩薩從右脇生。忽然見身住寶蓮華。墮地行七步 . . .

Für die erste stütze ich mich dabei auf Molsdorf.<sup>1</sup> Er gibt an, daß „erst dem Ausgang des Mittelalters jene Darstellungen angehören,<sup>2</sup> die das Selbstzeugnis Jesu von dem Licht, das in die Welt gekommen (Johs. 3, 19), in der Weise ins Bild umsetzen, daß von dem Körper des eben geborenen Christkindes ein Strahlenkreis ausgeht“. Um Mißverständnisse zu vermeiden, darf ich einfügen, daß es mich hier nichts angeht, wie Licht und Christus zueinander stehen und was sie miteinander zu tun haben, ich habe hier lediglich damit zu tun, woher es kommt, daß dieser Strahlenkranz bei der Geburt erst im ausgehenden Mittelalter in der bildenden Kunst um Christi Körper dargestellt wurde. Denn daß dies so spät in der Geschichte des Christentums aufkommt, ist doch eine recht eigentümliche Sache. Es ist gewiß schon an sich wenig glaubhaft, daß die Künstler älterer Zeiten Lichtstrahlen, die vom Körper des Kindes ausgesandt werden, mit ihren Mitteln auszudrücken nicht befähigt gewesen wären, wenn sie diese hätten darstellen wollen. Zeigen uns doch auf der einen Seite ältere Bildwerke der Geburt Christi, welche dies Ereignis noch ganz in der ersten Art befangen vorführen, wie sie vor dem ausgehenden 14. Jahrhundert in der Kunst üblich war, zeigen uns doch solche Bildwerke schon unterweilen Christus mit einer Aureole in der Wiege abgebildet, wie der neugeborene Buddha teilweise auch eine auf Plastiken der Gandhāra-kunst<sup>3</sup> trägt. Ich führe beispielshalber eine syrische Plastik aus dem 5. Jahrhundert an,<sup>4</sup> welche wiedergibt, wie Christus nach seiner Geburt gewaschen wird — ob Christus in der Krippe selbst eine Aureole trägt, ist auf der Abbildung bei Wulff nicht zu erkennen —, oder die nach Kondakov aus dem Anfange des 7. Jahrhunderts stammende Geburt Christi aus der östlichen Kirche, wo

<sup>1</sup> Wilhelm Molsdorf, *Christliche Symbolik*, 2. Aufl., S. 26.

<sup>2</sup> Das Wort gehören stellte ich meinem Satze entsprechend etwas um, der Sinn ist dadurch nicht verändert worden. Vgl. auch Cornell, *Iconography*, S. 48 ff.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Foucher, *L'Art Gréco-boudhique*, i, Abb. 152—155.

<sup>4</sup> Abgebildet bei Oskar Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst* (im Handbuche der Kunstwissenschaft), Berlin-Neubabelsberg, Band i, S. 131, Abb. 120.

das Kind eine Aureole hat,<sup>1</sup> oder noch eine alexandrinische Seidenweberei aus dem 7./8. Jahrhundert im Lateranmuseum des Vatikans welche Kondakov ebenfalls abbildet.<sup>2</sup>

Auf der anderen Seite wurde in der christlichen Kunst auch die Mandorla in viel früherer Zeit als dem ausgehenden 14. Jahrhundert verwendet, wenn dies auch nicht bei der Geburtsszene geschah, sondern in anderem Zusammenhange.<sup>3</sup> Immerhin stand dieses Ausdrucksmittel zur Verfügung, falls man es hätte verwenden wollen. Möglich wäre es also auch in alter Zeit gewesen, den Körper des Christkindes bei seiner Geburt in bildlicher Darstellung mit einem Strahlenkranz zu umgeben. Warum es trotzdem nicht geschah, das hat, soviel ich sehen kann, bislang noch niemand aufgehehlt.

Wenn man nun aber bedenkt, daß dieser Strahlenkranz um den Körper des eben geborenen Christkindes sich auf Bildwerken der Geburt des Herrn findet, die auch sonst unter buddhistischem Einflusse entstanden,<sup>4</sup> daß er nach Molsdorf überhaupt zuerst ungefähr zu der Zeit gemalt wurde, in der sich eben jener buddhistische Einfluß auch sonst durchsetzte, wenn man Christi Geburt darstellte,

<sup>1</sup> N. P. Kondakov, *Ikongrafija Bogomateri* i, Abb. 134 links unten. Daß diese Tafel im 7. Jahrhundert aus dem heiligen Lande ausgeführt wurde, entnehme ich S. 208 des Kondakovschen Werkes. Oskar Wulff gibt an, sie gehöre ins angehende 6. Jahrhundert. (*Altchristliche und byzantinische Kunst*, Band i, S. 312). Da ist das genannte Tafelbild in Abb. 290 — weniger gut als bei Kondakov — zu finden.

<sup>2</sup> *Ikongrafija Bogomateri*, Band i, S. 215, Abb. 138. Vgl. auch S. 216 dieses Werkes, wo die Weberei beschrieben ist.

<sup>3</sup> Es reicht für meine Belange hier aus, wenn ich auf die eine oder andere Abbildung verweise. Ich bitte etwa in Baums *Malerei und Plastik des Mittelalters in Deutschland, Frankreich und Britannien* S. 99 aufzuschlagen, wo der vordere Einbanddeckel des Codex Aureus Karls des Kahlen zu sehen ist, oder auf S. 137 sich das Bild Lukas' aus dem Evangeliar Ottos III. anzuschauen. Im übrigen kann ich vielleicht auf die Bilder verweisen, welche Wilhelm Paeseler seinem Aufsätze über die römische Weltgerichtstafel im Vatikan (= *Kunstgeschichtliches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana*, Band ii, Leipzig 1938, S. 311 ff.) beigab.

<sup>4</sup> Ich verweise hier zurück auf die S. 65, Anm. 1; S. 66, Anm. 2 genannten Bilder.

so liegt es am Ende nicht allzu ferne zu fragen, ob jener Strahlenkranz um den Körper des Christkinds, welchen es bei seiner Geburt aussendet, nicht mit diesem buddhistischen Einstrome zusammen auch mit in die christliche Darstellung der Geburt des Herrn kam.

In diesem Zusammenhange scheint mir eine Stelle aus den Offenbarungen der heiligen Brigitte wertvoll zu sein,<sup>1</sup> welche berichtet, daß der Fruchtkuchen, welchen sie neben dem neugeborenen Kinde eingewickelt auf der Erde liegen sieht, gleißt, das Licht also durch die Umhüllung hindurchstrahlt. Dies erinnert doch stark daran, was im Pu yao djing<sup>2</sup> erzählt wird, daß nämlich der Bodhisattva, als er noch im Schoße seiner Mutter weilte, ein unvorstellbares Licht ausstrahlte, welches in ferne Buddhawelten drang, mehr wie Sonne und Mond glänzte. Lesen wir nun weiter bei der heiligen Brigitte, daß Maria einen Sohn gebar, „a quo tanto lux ineffabilis et splendor exibat, quod sol non esset ei comparabilis, neque candela illa quam posuerat senex quoquo modo lumen reddebat, quia splendor ille divinus splendorem materialem candele totaliter adnichilaverat“,<sup>3</sup> so fallen uns da gar viele Stellen aus der buddhistischen Legende ein, wo berichtet wird, daß der eben geborene Bodhisattva ein gewaltiges Licht ausstrahlte. Ich führe des zum Nachweise etwa die Nidānakatha<sup>4</sup> an, das Mahāvastu,<sup>5</sup> den Lalitavistara<sup>6</sup> oder

<sup>1</sup> Ich hob den Wortlaut auf S. 84 in Fußnote 3 aus.

<sup>2</sup> TT iii, 494 a 19 ff.: 離欲諸天深大悅喜。今日聖人普  
 愍一切。釋梵四王歡喜作禮。其人中尊德超日月。  
 在於胎中演金色光。光蔽日月諸天梵釋亦皆覆蔽  
 其百千億諸佛國土。消諸惡趣...

<sup>3</sup> Cornell, Iconography, S. 10, Zeile 4.

<sup>4</sup> Jātaka, herausgegeben von Fausböll, Band i, S. 52, Z. 31: *yathā pana aññe sattā mātukucchito nikkhamantā paṭikkūlena asucinā makkhitā nikkhamanti na evaṇ Bodhisatto. Bodhisatto pana dhammāsanato otaranto dhammakathiko viya nisṣeṇito otaranto puriso viya ca dve ca hatthe dve ca pāde pasāretvā hitako mātukucchisambhavana kenaci asucinā amakkhito suddho visado kāsikavathe nikkhittamaṇiratanaṇi viya jotanto mātukucchito nikkhami.*

<sup>5</sup> Ausgabe Senarts, Band i, S. 221, Z. 8: *devaputro devaputraṃ pṛcchati kaḥiṃ gamiṣyāsīti || so tānāha || eṣā prasūṣyati narendravadhūttamaṃ taṃ | vat-*

das Buddhacarita.<sup>1</sup> Im Pu yao djing steht bei der Geburt selbst nichts davon, daß das eben zur Welt gekommene Kind leuchtete.<sup>2</sup> Da wir durch das Buddhacarita wohl in das 1. Jahrhundert als die Zeit kommen, zu welcher die Buddhisten in Indien glaubten, der eben geborene Buddha habe ein blendendes Licht ausgestrahlt, die Nachricht, Māyās Leibesfrucht habe durch die Mutter hindurchgeleuchtet, durch das Pu yao djing für das 3. Jahrhundert nach der Zeitenwende bezeugt ist, kann man wohl unbedenklich sagen, daß die geschichtlichen Verhältnisse so gelagert sind, daß damals, als die übrigen Legendenzüge aus dem Buddhismus in die Geburts-geschichte Christi aufgenommen wurden, auch der Anstoß dazu kam, des neugeborenen Christkinds Körper mit einem Strahlenkranz zu schmücken.

Daß dies geschah, ist auch dann möglich, wenn der Nimbus aus griechischer in die buddhistische Kunst und auch in die christliche gekommen sein sollte, es hat dabei gar nichts zu besagen, daß — soviel bisher aus den veröffentlichten Gandhārarepliken der Geburt Buddhas zu ersehen ist — um des eben geborenen Buddha

*saṃ vibuddhavarapuṣkaragarbhagaurāṇi || yo prāpsyate dharaṇimaṇḍagatottamārtham | Māraṇi -nihatya sabalaṃ tamupemi viraṃ || || amrakṣitā garbhamalena gātrā | jātaṃ jale paṃkajamuttamaṇi vā || vapuṣmato hālaraviprakāśo | sabrahmakānamarānabhibhoti ||| tato jātamātro kule arcimasya | atikramya dhāro padānāha sapta || samolokayitvā diṣāṇi ūhasāsi | ayaṃ dānimeko bhavo paścimo ti || ||* Aus diesem Texte ließen sich noch andere Stellen anziehen, wie i, 150, 7/8; 220, 17; ii, 21, 20.

<sup>6</sup> Herausgegeben von Lefmann, Band i, S. 92, Z. 13: *Śakramapi ca Brahma tau pāṇibhiḥ saṃpratīcchā muninṃ | kṣetra śatasahasra saṃkampitā ābha muktā sūdhā || 93, 6: Lokapālāśca saṃbhrānta saṃdhārayantī karaiḥ śobhanaiḥ | trisaḥṣarā iyaṃ bhūmiḥ kampate sacarācarā || prabhā ca rucirā muktā apāyāśca viśodhitāḥ || kleśaduḥkhāśca te śāntā jāte lokavināyake |* Auch aus diesem Texte ließen sich noch andere Stellen anführen.

<sup>1</sup> Herausgegeben von Johnston, Band i, Gesang i, Verse 11/12: *krameṇa garbhādabhinīḥīrtāḥ sṇn babhau cyutaḥ khādiva yonyajātāḥ | kalpeṣvanekeṣu ca bhāvītātmā yaḥ saṃpra jānansuṣuve na mūḍhaḥ || 11 || dīptyā ca dhairyēṣa ca yo rarāja bālo ravirbhūmimivāvalrṇaḥ | tathātidīpto 'pi nirikṣyamāno jahāra cakṣūṃṣi yathā śaśāṅkaḥ. || 12 ||*

<sup>2</sup> TT iii, 494 a 26.

Leib kein Strahlenkreis zu sehen ist. Daß aber jener volkstümliche Buddhismus, welchem diese Lichtvorstellungen zugehören, diese aus dem persischen Kulturkreise bekommen habe, das hat bisher noch niemand erwiesen, ja es brauchte dies gar nicht der Fall zu sein, wenn die Lichtvorstellungen des volkstümlichen Buddhismus etwa auf jene Glaubenslehren zurückzuführen wären, welche schlagwortmäßig als die Feuerlehre Johannes Hertels bekannt sind.

Möglicherweise darf man zusammenhängend mit der eben gedachten Entwicklung noch einer anderen Erscheinung gedenken, die sich auf manchem der Gemälde über Christi Geburt findet, soweit sie aus der Zeit stammen, die uns hier in dieser Arbeit angeht. Auf einem Bilde Dürers und einem Altdorfers<sup>1</sup> strahlt bei Christi Geburt eine Sonne, denn daß es sich um eine solche handelt, ergibt sich aus dem, was Cornell ausführte.<sup>2</sup> Leider konnte ich in der kunstgeschichtlichen Literatur nichts über diese Sonne auf beiden Bildern finden, und doch ist sie recht auffällig, weil ja bei uns in Deutschland zu Weihnachten die Sonne wirklich nicht eben strahlend ist, die Geburt überdem, wie bei Johannes de Caulibus steht, mitten in der Nacht stattfand.<sup>3</sup> Die Sonne kann also doch nur symbolisch aufgefaßt werden. Dann stehen wir aber wieder vor der alten Frage, warum dies Sinnbild nicht schon in der alten Kunst dargestellt wurde, wo doch bereits das Johannesevangelium sagt, Christus sei das Licht. Käme auch dies Sinnbild durch den Anstoß, welchen die buddhistische Geburtslegende noch in anderer Hinsicht auf die christliche Legende des Mittelalters ausübte, und zwar in einem Maße, daß die altübernommene Geburtsgeschichte in den wesentlichsten Zügen umgestaltet wurde — und in der buddhistischen Geburtslegende strahlt es wirklich nur so von Licht —, dann wäre einem verständlicher, daß gerade um die fragliche Zeit das Licht viel mehr hervorgehoben wird als in den alten Darstellungen der Geburt Christi.

<sup>1</sup> Vgl. die S. 86, Anm. 6 und S. 110, Anm. 2 angezogenen Bilder.

<sup>2</sup> Iconography, S. 47 ff.

<sup>3</sup> Peltiers Ausgabe der Werke Bonaventuras, Band 12, S. 518b: cumque venisset hora partus, scilicet in media nocte domenicæ diei . . .

Diese Dinge eingehender zu untersuchen, ist hier deshalb nicht nötig, weil ich es nur damit zu tun habe, die eigentliche Geburtsgeschichte Christi, wie sie in Wort und Bild späterhin im Christentume auftritt, als durch den Buddhismus beeinflußt zu erweisen. Dabei spielt die Sonne nur eine sehr beiläufige Rolle, mit ihr allein wäre nicht zu erhärten, daß die buddhistische die christliche Geburtslegende im europäischen Mittelalter umgestaltete. Aber da dies an anderen wesentlichen Zügen nachgewiesen ist, könnte auch dieser beiläufige Umstand, der in früherer Geburtsdarstellung im Christentume doch nicht auftritt, ebenfalls aus dem buddhistischen Kulturbereiche stammen und so die Fäden noch enger zu knüpfen helfen.

Noch auf eine andere Kleinigkeit möchte ich hinweisen, über die ich in all den Büchern und Schriften über Dürer leider gar nichts finden konnte und die mir doch für meine Belange bedeutsam zu sein scheint.

Auf dem Mittelstücke des Dresdener Altares<sup>1</sup> malt Albrecht Dürer<sup>2</sup> ein Engelen, welches über das Christkind einen Wedel hält. Man könnte nun sagen, auf diesem Bilde seien Engel auch sonst damit beschäftigt, im Hause zu wirtschaften, warum solle also der Engel nicht dazu da sein, die Fliegen zu vertreiben? Leider konnte ich nichts darüber finden, wie der Wedel im deutschen Mittelalter verwendet wurde, auch in Glasers Altdeutscher Malerei suchte ich vergeblich nach einem aufklärenden Worte, warum das Bild stofflich gerade so dargestellt sei, wie es gemalt ist. Mich bedünkt, dies seltsame Bild stehe der Geburt Christi näher als irgend-einem anderen Ereignis in seinem Leben. Dafür dürfte sprechen, daß Christus als ein nacktes Kind auf einem Kissen liegt und die

<sup>1</sup> Abgebildet bei Glaser, Altdeutsche Malerei, S. 333, Abb. 225.

<sup>2</sup> Ich kann natürlich nicht entscheiden, ob Wöflin recht hat, wenn er im Jahrbuche der Kgl. Preußischen Kunstsammlungen, 1925, S. 196, meint, Dürer sei dies Gemälde nicht zuzuschreiben. Für mich ist diese Frage völlig belanglos, solange sich die Zeit nicht unverhältnismäßig verschiebt, in welcher es entstand. Das ist aber nicht der Fall.



Mutter den Knaben anbetet. Damit rückte das Gemälde aber an den Geburtstag Christi heran, welcher zu der Zeit Dürers nur der 25. Dezember war. Zu dieser Zeit gibt es bei uns keine Fliegen, hierzulande braucht zu Weihnachten niemand einen Wedel, Fliegen zu vertreiben. Daraus ergäbe sich dann weiter, daß auch der Wedel nur Sinnbild sein kann, nicht Gebrauchsgegenstand.

Es ist nun sattsam bekannt, daß der Wedel aus dem Yak-schweife im Orient — und auch in Indien — ein Symbol königlicher Hoheit ist. Auf Buddha ist vieles übertragen worden, was von Haus aus dem Herrscher, dem Cakravartin, zugehörte. Die hier von mir behandelten Zusammenhänge angesehen ist es zum mindesten recht merkwürdig, daß nach manchem indischen Legendenberichte der Buddhisten auch über Buddha kurz nach seiner Geburt neben dem Schirme, welcher gleichfalls Hoheitssymbol des Herrschers ist, der Yakwedel gehalten wird. Ich verweise dafür auf die Erzählung des Lalitavistara,<sup>1</sup> wonach ihrer zwei über dem Bodhisattva schweben, als er, unmittelbar nach seiner Geburt auf die Erde gestiegen, von zwei Drachen mit warmem und kaltem Wasser gewaschen wird und seine bekannten sieben Schritte geht. Zu dieser Stelle kann ich im Fang-gwang da dschwang-yen djing<sup>2</sup> nichts Entsprechendes finden, noch auch im Pu yau djing.<sup>3</sup> Dafür

<sup>1</sup> Ausgabe Lefmanns, Band i, S. 83, Z. 19ff.: *atha bodhisattvo jātāmātraḥ pṛthivyāmvatarati sma. smanantarāvātīrṇasya ca bodhisattvasya mahāsattvasya mahāpṛthivīm bhittvā mahāpadmaṃ prādurbhūt. Nandopanandau ca nāgarājānau gaganatale 'rdhakāyau sthītvā śītoṣṇadve vāridhāre 'bhinirmītvā bodhisattvaṃ snāpayatah sma. Śakrabrahmalokapālāḥ pūrvaṃgamāścānye ca bahavo devaputrāḥ śatasahasrā ye bodhisattvaṃ jātāmātraṃ nānāgandhodakamuktakusumaiḥ snāpayantya vakiranti sma. antarīkṣe ca dve cāmāre ratnacchatraṃ ca prādurbhūtaṃ. sa tasmīn mahāpadme sthītvā caturdīśamavalokayati sma. caturdīśamavalokya śiṃhāvalokitaṃ mahāpuruṣāvalokitaṃ vyavalokayati sma.* Oder ebenda 84, 17: *tasya* (d. h. des Bodhisattva, als er sieben Schritte nach Osten zu ging) *prakramata uparyantarīkṣe 'parigrhītaṃ divyaśvetavipulachatraṃ cāmāraśubhe gacchantamanugacchanti sma.* Zu *cāmāraśubhe* vgl. Ernst Windisch, Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung (= Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, 1908, Nr. ii), Leipzig 1908, S. 133, Anm. 1.

<sup>2</sup> TT iii, 553.

<sup>3</sup> TT iii, 494.

wird eine andere Stelle aus dem Lalitavistara<sup>1</sup> doch für die Zeit vor 683 für Indien beglaubigt durch die chinesische Übersetzung im Fang-gwang da dschwang-yen djing.<sup>2</sup> Leider ist diese chinesische Stelle nicht eben klar, sie dürfte etwas verschrieben überliefert sein. Doch wird man den Ausdruck 纓紉 oder 纓紉 kaum, wie es in Anm. 8 der Textausgabe im Taishō-Tripiṭaka geschieht, mit *śubhāmbara* verselbigen können, trotzdem dies Wort der angezogenen Stelle des Lalitavistara entnommen sein wird. Nach dem Sanskrittexte darf man 紉 als 拂 = *cāmara* verstehen. Greift man dann — ganz unkritisch zwar, aber doch als vorläufige Notlösung tragbar — aus den Sung-, Yüan- und Ming-Texten 纓 statt 纓 auf, so wird man vielleicht übersetzen dürfen: „die Götter hielten alle miteinander weiße Schirme in ihren Händen und alle hatten sie Wedel aus weißseidenen Kordeln (oder Bändern) in ihren Händen.“ Perlenketten, Halsketten aus Perlen kommen, wie der Sanskrittext erweist, hier gewiß nicht in Frage.

Aus dem Pu yau djing ist hierzu das zwölfte Wunder namhaft zu machen, das sich mit noch anderen zusammen zeigte, als für den Bodhisattva die Zeit seiner Geburt kam.<sup>3</sup> Denn diese Stelle sichert einmal, wie ich eben 紉 auffaßte, zum anderen wird da-

<sup>1</sup> Herausgegeben von Lefmann, Band i, S. 93, Z. 19: *hāsyam ca muktaṃ naranāyakena | sa lokapālairmarubhiśca sendraiḥ || prasannacittairvaragandhavāribhiḥ | saṃskārīto lokahitārthakārī || || api coragendraiḥ sahitaiḥ samagraiḥ gandhogradhārāvisaraiḥ śnapinsu || anye 'pi devā nayutā (sthītā) 'ntarīkṣe | śnapinsu gandhāgrajine svayambhuṃ || || śvetam ca vipulaṃ chatraṃ cāmāraṃśca śubhāmbarān | antarīkṣe gatā devāḥ snāpayanti nararābham || ||* Zu diesen etwas mitgenommenen Versen wolle man vergleichen: Ernst Windisch, Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung, S. 135.

<sup>2</sup> TT iii, 554 c 20: 梵釋諸天等/在於虛空中/以手捧香水/灌灑於菩薩/龍王下二水/冷煖極調和/諸天以香水/洗浴於菩薩/三千大千界/一切皆震動/諸天持白蓋/并執素纓紉/(Var. Sung-Yüan-Ming-Ausgaben: 纓紉.)

<sup>3</sup> TT iii, 493 a: 天萬玉女把孔雀拂現宮牆上。Vgl. auch S. 492 c 26/27.

durch erwiesen, daß doch schon im 3. Jahrhundert n. Chr. bei den indischen Buddhisten geglaubt wurde, bei der Geburt des Śākyamuni seien Wedel über ihm geschwungen worden.

Stellte man sich aber auf den Standpunkt, es sei von mir gar nicht bewiesen, daß dies verwunderliche Bild Dürers die Geburt Christi habe darstellen sollen, so widerlegte mich dieser Einwand, ganz abgesehen einmal davon, daß er noch weniger begründet wäre und auch nicht zu begründen ist, nicht. Ich verwies dann auf eine Stelle des Mahāvastu<sup>1</sup> — daß hier der Fächer statt des Wedels begegnet, ist sachlich belanglos. Statt daß wir also durch den denkbaren Einwand von der Szene der Geburt Christi loskommen, rückte es Dürers Bild nur noch fester an die Geburtszene hinan, wenn man dafür hielte, der Wedel auf diesem Gemälde diene nur dazu, die Fliegen zu verjagen.

Soviel ich sehe, spricht alles dafür, die Darstellung des Wedels auf dem gedachten Werke Dürers und die Erzählung der Buddhisten, welche ich namhaft machte, stehen sich innerlich sehr nahe, so nahe, daß man wohl auch hier vermuten wird, der Wedel auf Dürers Bild sei so in den Stoff des Bildes gekommen, daß er aus der buddhistischen in die christliche Geburtslegende übernommen wurde, und zwar zusammen mit jenen anderen Wesenszügen, welche in späterer Zeit des Christentums Christi Geburt ausmachen, oder jedenfalls mit dem gleichen Strom von Kulturbeziehungen des Ostens zum Westen.

Diese beiden Kleinigkeiten, welche ich zuletzt behandelte, mögen doch angetan sein zu unterstützen, daß es letzten Endes aus der buddhistischen Geburtslegende herkommt, wenn Christus zu der gedachten späteren Zeit christlicher Geschichte unmittelbar nach seiner Geburt auf dem Boden liegt, sowenig die christliche Form unmittelbar aus der buddhistischen stammt und sowenig von mir aufgehellt werden konnte, wo und wie die eine Legendenform in die andere umgebildet wurde.

<sup>1</sup> Ausgabe Senarts, Band i, S. 220, Z. 10: *sapta ca padāni agamā sarvām ca diśām vilokeṣi || taṃ sāmam cakramantumanvagāmi vijānam ca chatram ca | mā varaviduno kāye daṃśā maśakā ca nīpatensuḥ ||*

Damit habe ich das Ende meiner Ausführungen erreicht. Über-schauen wir sie abschließend noch einmal, so wurde folgendes erreicht:

1. Die Art, wie vom ausgehenden 14. Jahrhundert ab Christi Geburt in der bildenden Kunst dargestellt wird, bildete sich dadurch heraus, daß die buddhistische auf die christliche Geburtslegende einwirkte und diese umgestaltete.

2. Auch das christliche Schrifttum, welches sich, wie die *Meditationes vitae Christi* Johannes de Caulibus' oder die Offenbarungen der heiligen Brigitte, mit diesem Geschehen befaßt, und Bildwerken der fraglichen Art und Zeit stofflich zugrunde liegt, ist in seinen Angaben über die Geburt des Christkinds von der buddhistischen Legende her beeinflusst.

3. Die Untersuchung ergab, daß sich nicht etwa nur der eine oder andere Legendenzug gemeinsam in beiden Überlieferungsreihen, der christlichen wie buddhistischen, findet, sondern sich vielmehr alle entscheidenden Wesenszüge der buddhistischen Legende in geschlossener Folge in der christlichen nachweisen lassen. Daß dabei auf Seiten der christlichen Überlieferung die Züge verstreut in unterschiedlichen Werken auftreten, ist belanglos gegenüber der Tatsache, daß im gesamten Bestande des christlichen Gutes sich alle entscheidenden Züge nachweisen lassen. Wenn sie auf einzelne Teile dieses christlichen Überlieferungsgutes verteilt vorkommen, so sieht der Befund darnach aus, daß die Nachrichten von Mund zu Mund weitergegeben wurden, wobei der Gesamtbericht der Buddhisten zerredet wurde.

4. Mit der geschlossenen Folge der buddhistischen Geburtslegende wurden folgende Einzelzüge übernommen:

a) Christus kommt, wie Buddha, in einem Walde zur Welt.

b) Dabei steht Maria wohl zunächst, wie *Māyā*, daß sie mit aufgerichtetem Oberkörper knieend gebiert, dürfte sich daraus erst innerhalb des Christentums entwickelt haben. Ursprünglich wird Maria ihre Knie nur gebeugt haben — auch *Māyā* beugt das Bein, auf welchem sie nicht steht, im Knie, wie auf bildlichen Darstellungen der Geburt Buddhas zu ersehen ist.

c) Wie Māyā an einem Baume lehnte, als sie Buddha zur Welt brachte, lehnte nach teilweiser christlicher Überlieferung Maria an einer Säule. Daß beide Überlieferungen zusammengehören, folgert auch daraus, daß in einer muselmännischen Fassung der Geburts-geschichte Christi Maria noch an einem Baume lehnte.

d) Dieser Baum ist dürr, wie auch der Baum, als Māyā sich an ihn lehnte, weder Blüten noch Früchte trug. Bei der Geburt Christi erblüht die Natur, Bäume stehen in Frucht, wie es der Fall war, als Buddha das Licht der Welt erblickte.

e) Um die werdende Mutter den Blicken der Menschen zu entziehen, wird um sie während der Geburt ein Tuch gespannt, das auf christlicher Seite Engel, auf buddhistischer Menschen halten. Dabei ist zu berücksichtigen, daß, als Buddha geboren ward, die Götter scharenweise herbeikamen.

f) Wie Buddha zunächst von Göttern, wird Christus bei seiner Geburt von Engeln in einem Tuche aufgefangen, als er seine stehende Mutter verließ. Dabei wird das Kind auf beiden Seiten, der buddhistischen wie christlichen, fürs erste in einem Tuche schwebend über der Erde gehalten.

g) Nach der Geburt befindet sich das Kind auf der Erde.

h) Es darf vermutet werden, daß es auf diesen buddhistischen Einfluß zurückgeht, wenn von der Zeit an, die in dieser Arbeit in Betracht steht, das eben geborene Christkind mit einem Strahlenkreise um seinen Körper gemalt wird;

sich auf manchen Bildern eine Sonne findet, welche die Geburtsszene bescheint;

und schließlich, daß der Wedel, welcher auf einem Bilde Dürers über dem neugeborenen Christkinde zu sehen ist, ebenfalls mit diesem Strome buddhistischer Einwirkungen auf das Christentum eingedrungen ist.

Mag nun auch Punkt 4 h Fragen offen lassen, es unerklärt geblieben sein, wie und warum in Punkt 4 g die buddhistische Legende in die christliche Darstellung umgebildet wurde, bei Punkt 4 c nur vermutet worden sein, wie der Baum durch die Säule hat

können verdrängt werden, so ist dies alles doch nicht angetan zu erschüttern, daß die neue Art, sich Christi Geburt vorzustellen, wie sie im europäischen Mittelalter aufkommt, nach der buddhistischen Geburtslegende gestaltet wurde. Denn es bleibt auch so bestehen, daß die neue christliche die geschlossene Folge der buddhistischen Geburtslegende aufweist, bestehende Varianten ändern daran gar nichts. Daß es dabei die Christen waren, welche den Stoff übernahmen, erhellt daraus, daß erstens sich die einzelnen Begebenheiten, welche den gesamten übernommenen Bericht ausmachen, früher im indischen Buddhismus nachweisen lassen als in der christlichen Kunst, wie sie vom ausgehenden 14. Jahrhundert in Europa aufkommt, und dem zu ihr gehörenden, vor ihr liegenden frommen Schrifttume; zweitens die neuen Vorstellungen von Christi Geburt sich in keinem Falle aus den älteren ableiten lassen; diese deshalb drittens auch nicht unabhängig vom Buddhismus auf christlichem Boden selbständig neu können entstanden sein.

Es zeigte sich weiter, daß die neuen Vorstellungen dann im Christentume weiter entwickelt wurden, sei es nun, daß sie selbständig umgestaltet oder mit den älteren verflochten und verschmolzen wurden.

Ich beschränkte mich darauf zu untersuchen, ob die christliche Geburts-geschichte, wie sie vom ausgehenden 14. Jahrhundert an auf Bildwerken dargestellt wird, von der buddhistischen Überlieferung her gestaltet wurde. Dies kann bejaht werden. Dabei habe ich mit Fleiß darauf verzichtet, über die Quelle zu sprechen, welche bei Buddhas wie bei Christi Geburt plötzlich hervorsprudelte. Ich tat dies deshalb, weil ich überzeugt bin, daß hier die Dinge anders gelagert sind als in den von mir behandelten Gegenständen. Ganz abgesehen davon, daß die Nachrichten über diese Quelle auch auf christlicher Seite in ein wesentlich höheres Alter hinaufreichen, wäre auch diejenige Quelle in die Untersuchung einzubeziehen, welche bei Dionysos Geburt floß. Der Stoff grenzt sich also ganz anders ab, als derjenige es tut, welchen ich in meinem Aufsätze behandelte.

Auch anderes schloß ich bewußt aus, wie etwa Vorstellungen, nach denen Christus von seiner Mutter so empfangen wurde, daß er als ein kleines Kind durch ihr Ohr in sie einging,<sup>1</sup> was vielleicht wieder oder wieder stärker aufkam im Christentume,<sup>2</sup> weil es nichts unmittelbar mit der Geburtsgeschichte zu tun hat, wiewohl auch im letzten Falle buddhistischer Einfluß vorliegt. Ja, man wird die Untersuchung wohl, was diesen Einfluß angeht, überhaupt weiter spannen müssen, denn daß Bilder des toten Christus, wie etwa das Carpaccios im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin,<sup>3</sup> wo der Leichnam Christi auf einer vierbeinigen Bettstatt ruht, mit Berichten über Buddhas Tod und wohl auch bildlichen Darstellungen dieses Ereignisses zusammenhängen, ist nicht unwahrscheinlich. Es müßte auch untersucht werden. Doch soll dies alles hier auf sich beruhen bleiben. Statt dessen möchte ich nur darauf hinweisen, daß solche Einwirkungen aus anderen Kulturbezirken sich gewöhnlich nicht auf einen engen Kreis beschränken. So haben denn auch schon andere darauf hingewiesen, die Gebärde des Añjali sei von den Christen den Indern entnommen worden und habe die alte, aus Katakombenbildern bekannte christliche Gebethshaltung der Hände abgelöst.<sup>4</sup> Es ist in der Tat schwer abzusehen, warum sonst die Christen ihre altüberkommene Art, die Hände beim Gebete zu halten, hätten aufgeben sollen, wenn es nicht doch von außen her bewirkt wurde. Jedenfalls hat, soviel ich sehen konnte, bisher noch niemand aufgeheilt, warum sonst die alte durch die neue Stellung der Hände ersetzt wurde. Georg Jacob dachte wohl, als er von Dietzens Auffassung etwas abrückte,<sup>5</sup> nicht

<sup>1</sup> Beissel, Marienverehrung, S. 600.

<sup>2</sup> Herr Prof. D. Dr. Johs. Leopoldt teilte mir mündlich mit, daß er diese Vorstellung schon im 2. Jahrhundert n. Chr. nachweisen kann. Er wird diese Dinge abhandeln.

<sup>3</sup> Abgebildet bei Gengaro, *Umanesimo e rinascimento*, S. 381, Abb. 423. Carpaccio ist vor 1460 geboren und starb gegen 1526. Gengaro, a. a. O., S. 378.

<sup>4</sup> Literatur bei Ernst Diez in den Studien zur Kunst des Ostens, Joseph Strzygowski zum 60. Geburtstage von Freunden und Schülern gewidmet, Avalun-Verlag, Wien-Hellerau 1923, S. 173 und Anm. 11.

<sup>5</sup> Der Einfluß des Morgenlandes auf das Abendland, vornehmlich während des Mittelalters, Hannover 1924, S. 7, Anm. 2.

darán, daß auf mittelalterlichen Bildern die Hände beim Gebete nicht gefaltet werden, wie wir es tun, sondern wie im Añjali zusammengelegt sind, seine Bedenken sind also gegenstandslos.

Darüber hinaus fand A.-F. Ozanam vor nunmehr schon hundert Jahren, auch Dante habe sich mit buddhistischen und brahmanischen Gegebenheiten indischer Herkunft auseinandergesetzt.<sup>1</sup> Unter solchen Umständen läge es aber recht nahe zu fragen, ob nicht vielleicht jene ganze meditative Richtung, welche auch die neuen Vorstellungen von Christi Geburt trägt,<sup>2</sup> im Christentume durch Anstöße hervorgerufen wurde, deren Kraftquelle letzten Endes in Indien liegt. Da ich die europäische mittelalterliche Literatur, kirchliche wie weltliche, viel zu wenig kenne, dies zu beantworten, müssen andere dies untersuchen, nur — untersucht werden muß die Frage, denn sie ist nicht mehr einfach abzuweisen.

Die Wege, auf denen die buddhistische Geburtslegende in die christliche kam, lassen sich bisher nicht aufzeigen, es ergibt sich auch kein Anhalt, aus welchem Gebiete des Buddhismus sie einwanderte. In Indien war dieser im 12. Jahrhundert praktisch erloschen, kleine verbliebene Reste können unbeachtet bleiben, weil sie ganz gewiß nicht mehr so im Brennpunkte indischen Lebens standen, daß von ihnen aus fremde Kulturgebiete groß hätten beeinflußt werden können. Da nun jener Legendenzug, nach welchem um *Māyā* bei der Geburt ihres Sohnes ein Mantel gehalten wird, bisher nur in *hīnayānistischem* Schrifttume nachweisbar ist, könnte man daran denken wollen, der buddhistische Einfluß auf die christliche Geburtslegende stamme aus Ceylon oder einem von Ceylon aus missionierten Lande. Indessen ist dies nicht zu beweisen. Denn dieser Legendenzug stammt aller Wahrscheinlichkeit nach doch aus dem festländischen Indien, und da sich nicht feststellen läßt, über welche Zwischenquelle der Einfluß in das Christentum kam und wann die Zwischenträger und woher sie die buddhistische Geburts-

<sup>1</sup> Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au xiii<sup>e</sup> siècle*, Paris 1839, Teil iii, Kapitel i, S. 197 ff.

<sup>2</sup> Cornell, *Iconography*, S. 28/29.

geschichte aufnahmen, so wird man auch damit rechnen müssen, daß die buddhistische Geburtsgeschichte über Land nach Europa wanderte. Dafür spräche, daß die mitgeteilte arabische Legende von Christi Geburt über Persien oder einen jüdischen Gewährmann zu den Muselmännern kann gebracht worden sein. Wiewohl diese biblische Legende der Muselmanen jenen Legendenzug nicht enthält, daß um die Mutter bei der Geburt ihres Sohnes ein Mantel gehalten wurde, könnte doch eine buddhistische Geburtslegende, welche diesen Zug enthielt, auch aus dem festländischen Indien gekommen sein, wenn er sich heute auch nur in der *Nidānakathā* findet.

Aber wenn dies auch ungeklärt bleibt, die Wege von Indien nach dem Westen standen doch offen. Es ist, wie mir scheint, überflüssig, hierzu Literatur anzuführen. Nur möchte ich auf einen älteren Aufsatz von Anton Memminger hinweisen, weil aus ihm zu ersehen ist, daß Italiener und Deutsche sich besonders angelegen sein ließen, Güter aus dem Osten zu verhandeln,<sup>1</sup> d. h. also diejenigen beiden Völker, aus deren Raum viele Zeugnisse über jene vom Buddhismus beeinflusste neue Art der christlichen Geburtslegende stammen.

Vor nicht allzulanger Zeit erst wurde in Pompeji ein handgreiflicher Zeuge dafür gefunden, daß auf diesen Handelswegen aus Indien auch kunstgewerbliche Gegenstände nach Italien kamen,<sup>2</sup> und schon vor Jahren wies Sarre nach,<sup>3</sup> daß Rembrandt (1606—1669) indische Miniaturen benutzte. Innerhalb dieser Zeit — und da besonders greifbar in deren zweiter Hälfte — wirkte sich auch östliche Kunst im allgemeinen auf das Abendland aus. Von Syrien aus wurde die Kunst der Reichenau um die Jahrtausendwende nachhaltig beeinflusst,<sup>4</sup> wie tief Persiens Baukunst auf die Spaniens und Portugals

<sup>1</sup> Die Wege nach Indien (Nord und Süd, Band 40, 1887, S. 40 ff.).

<sup>2</sup> J. Ph. Vogel, Note on an ivory statuette from Pompei (Annual Bibliography of Indian archaeology, xiii, S. 1). Da ist auch die weitere Literatur angegeben.

<sup>3</sup> Jahrbuch der kgl. preußischen Kunstsammlungen, Band 25, S. 143 f.

<sup>4</sup> Vgl. Wilhelm Paesellers Untersuchung über die römische Weltgerichtstafel im Vatikan (Kunstgeschichtliches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana, Band 2, Leipzig 1938, S. 311 ff.).

einwirkte, ist aus Dieulafoys Geschichte der Kunst in Spanien und Portugal zu ersehen,<sup>1</sup> und beide Länder, Syrien sowohl wie Persien, standen in regem Austausch mit Indien. Vor und nach dieser Zeit liegen Beziehungen des chinesischen Kunstgewerbes und der chinesischen Kunst zum Westen — daß Tang-Keramik nach Persien, Mesopotamien und auch Ägypten ausgeführt wurde, hat erst kürzlich Reidemeister dargetan,<sup>2</sup> und daß die chinesische Kunst ungefähr zur nämlichen Zeit, aus welcher die hier von mir behandelten neuen Vorstellungen über Christi Geburt und deren bildliche Darstellung herrühren, auf Europa einwirkte, findet sich bei Pouzyna ausgeführt.<sup>3</sup> Ich möchte hier nur noch auf Albert Grünwedels einschlägige Ausführungen hinweisen,<sup>4</sup> weil er ein Meister seines Faches war wie wenige. Aber auch über die Kunst hinaus drang Indien um diese Zeit nach Europa ein, ich möchte hier nur daran erinnern, daß im 13. Jahrhundert, zwischen den Jahren 1263 und 1278, Johann von Capua das *Pañcatantra* aus dem Hebräischen ins Lateinische übersetzte, und dies Werk Ausgang des 15. Jahrhunderts unter Eberhard von Württemberg verdeutscht wurde. So summarisch diese Beziehungen hier aufgeführt sein mögen, wollte ich doch deshalb darauf hinweisen, weil sich daraus ergibt, daß die allgemeine geschichtliche Lage so ist, daß es von ihr aus gesehen ganz und gar unbedenklich ist, in der fraglichen Zeit jenen Einfluß der buddhistischen Geburtslegende auf die neue Form der christlichen zu unterstellen, den ich in den voraufgehenden Ausführungen im einzelnen glaube erwiesen zu haben.

<sup>1</sup> Marcel Dieulafoy, Espagne et Portugal (in der Sammlung: Histoire générale de l'art, Hachette, Paris), 13. Tausend, Kapitel i—iii.

<sup>2</sup> Das *Yüeh-yao* (Ostasiatische Zeitschrift, Neue Folge, 15/16, 1 f.).

<sup>3</sup> L. V. Pouzyna, La Chine et l'Italie et les débuts de la renaissance (xiii<sup>e</sup>—xiv<sup>e</sup> siècles), Paris 1935.

<sup>4</sup> Vgl. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Leipzig 1900, S. 3; Alt-Kutscha, Berlin 1920, i, 21 ff.

## Nachtrag.

Das Bild, welches zu der S. 107 dieser Untersuchung mitgeteilten Legende der Muselmanen gehört, wies mir Herr Prof. Dr. E. Diez nach. Es findet sich bei Sir Thomas W. Arnold, *Painting in Islam, a Study of the Place of Pictorial Art in Muslem Culture*, Oxford 1928, auf Tafel xxv wiedergegeben und auf S. 100 beschrieben. Er sei auch an dieser Stelle herzlich für seinen Hinweis bedankt. Leider konnten keine Abbildungen abgedruckt werden.

### Besuch eines Indologen im Halberstädter Dome

Von Friedrich Weller, Leipzig

In dem schönen Buche von Johanna Flemming, Edgar Lehmann und Ernst Schubert, *Dom und Domschatz von Halberstadt*, Union Verlag Berlin, o. J., findet sich unter dem Titelkopfe „Marienteppich“ auf S. 233 a–b auch vermeldet, daß darinnen die Szene von Christi Geburt eingewirkt ist. Abgebildet wurde sie leider nicht mit<sup>1</sup>. Glücklicherweise hilft über diese Lücke die farbige Postkarte hinweg, welche vom Kirchlichen Kunstverlag C. Aurig in Dresden mit der Bestellnummer W 967 auf den Markt gebracht wurde. Der Aufdruck lautet: „Marienteppich aus dem Domschatz zu Halberstadt (15. Jh.), Ausschnitt ‚Christi Geburt‘.“ Über die Identität der Abbildung auf dieser Postkarte mit der eingangs genannten Darstellung kann vollends kein Zweifel bestehen, wenn man auf S. 232 a des in den ersten Zeilen erwähnten Buches erfährt, daß der Marienteppich ungefähr in die Zeit von Dürers Holzschnittfolge zum Marienleben gehört, aber viel konservativer ist<sup>2</sup>. Nach Heinrich Wölfflin, *Die Kunst Albrecht Dürers*, 6. Aufl., bearbeitet von Kurt Gerstenberg, München [1943], S. 98, erschien dieses Werk in Buchform 1511.

Sieht man sich nun um, ob in den beiden Veröffentlichungen von Hinz und Flemming/Lehmann/Schubert noch weitere Darstellungen der Geburt Christi gedacht wird, so sind ihrer in dem letzteren abgebildet unter Nr. 140/141, 175 und 46<sup>3</sup>, und beschrieben im ersteren auf S. 111 a. Sie alle, wohl auch die zuletzt genannte<sup>4</sup>, geben die uns geläufige Erzählung der Geschehnisse im Stalle zu Bethlehem wieder.

Wie erstaunt man aber, sieht man demgegenüber die Abbildung auf der erwähnten Postkarte an. Weicht sie doch in der dargestellten Geburt Christi von der eben charakterisierten Gruppe ab. Die davon gegebene Beschreibung<sup>5</sup> vermittelt

<sup>1</sup> Vgl. auch Paulus Hinz, *Gegenwärtige Vergangenheit. Dom und Domschatz zu Halberstadt*, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 3. Auflage, Berlin 1964, S. 153 b.

<sup>2</sup> Hinz, a. a. O., S. 153 a, gibt an, daß der Marienteppich aus der 2. Hälfte des 15. Jhs stammt.

<sup>3</sup> Diese Geburtsszene ist in schwarz-weiß auch bei Hinz, a. a. O., S. 115, wiedergegeben.

<sup>4</sup> Mehr als vermuten kann man das nicht. Ich glaube, weil Maria da kniet, annehmen zu dürfen, daß ich das Richtige mutmaßte. Die Beschreibung ist so knapp, daß niemand sich ein zureichendes Bild des Dargestellten zu machen vermag.

<sup>5</sup> Bei Flemming/Lehmann/Schubert, a. a. O., S. 233 b, bei Hinz, a. a. O., S. 153 b, 154 b. Von diesem erfährt man zwar in Anm. 42, daß auf dem Marienteppich Christi Geburt dargestellt ist, weiter aber auch nichts dazu.

kein Bild von diesem Tatbestand, noch erklärt sie diesen.

Da sieht man sich nämlich der in der Bildmitte stehenden Mutter Gottes gegenüber. Ihre Hände sind zum Añjali zusammengelegt. Bekleidet ist sie mit einem gelblich-weißen Gewande, das in eine lange Schleppe ausläuft. Darüber hängt ihr von den Schultern ein vorn offenes blaues Gewandstück, das sich rechts und links zu ihren Füßen weithin über eine Wiese ausbreitet. Auf diesem liegt auf seinem Rücken, von Nimbus und Mandorla umstrahlt, nackt „das eben geborene Kind“<sup>1</sup>. Auch Josef kniet darauf. Er umspannt mit seiner Linken einen senkrecht stehenden mit einer Krücke versehenen Stock, wenn ich das Gerät richtig deute. Seine Rechte hält eine geöffnete Laterne, worinnen man eine brennende Kerze sieht. Wie das eben geborene Kind von seiner Mutter unbeschädigt auf die Erde zu liegen kommt, wenn auch durch das merkwürdig ausgebreitete blaue Gewand davor geschützt, sie unmittelbar zu berühren, das bleibt dem Beschauer völlig unverständlich. Anscheinend war die Mutter mit einem Feestgewand angetan, als das Kind zur Welt kam, es ist ja noch unbedeckt. Wozu in aller Welt der Vater zur rechten Seite Marias kniet, läßt sich ebensowenig ausmachen, wie ein Anlaß zu erkennen ist, daß er eine Laterne mit einem brennenden Licht vor sich hält. Die hier dargestellten Ereignisse der Geburt finden doch im vollen Tageslicht statt. Andernfalls, herrschte Nacht, könnte man weder die drei Tiere im Vordergrund springen sehen noch vollends die Farbe der Blumen oder gar die der Blüten und Ranken des Hintergrundes. Kein Stall gibt den Raum für die Geburt ab, sondern eine „phantastische Gartenlandschaft“<sup>2</sup>.

Was sich uns bislang auf dem Bilde zeigte, ist nichts als ein unentwirrbarer Knäuel von Widersprüchen einer dem Christen unverständlichen Darstellung der Geburt Christi, wie sie ihm aus dem Neuen Testamente dank der Erzählung von der wundersamen Sternennacht vertraut ist, darin ihm sein Heiland geboren ward.

Trotzdem beweisen Ochs und Esel, die hinter Maria mit vorgestreckten Köpfen knieen, daß in dem Bildwerk die Geburt Christi dargestellt ist, wenn es die Abfolge der Schildereien auf dem Marienteppiche nicht auch schon ohnedem erwiese.

Ich glaube, all dies Widersprüchliche enträtselt sich sofort, gibt man nur zu, daß in diese Form, Christi Geburt darzustellen, wesentliche Teile der Legende von der Geburt Buddhas eindrangen und sich da niederschlugen.

In einem festlichen Zuge hatte sich Buddha Mutter in den Hain Lumbini begeben. Dort über-

<sup>1</sup> Flemming/Lehmann/Schubert, a. a. O., S. 233 b.

<sup>2</sup> Ebenda.

raschte sie die Geburt. Um sich zu halten, umspannt sie den Ast eines über und über blühenden Baumes, und wie sie so voll bekleidet steht, tritt aus ihrer rechten Hüfte der nachmalige Buddha hervor. Indra oder auch Brahma fangen ihn knieend in einem Netz auf, um ihn dann auf die Erde zu stellen<sup>1</sup>. Hier haben wir das ganze wesentliche Szenario unserer Wiedergabe der Geburt Christi: die phantastische Gartenlandschaft, die stehende Mutter Gottes, den knienden Joseph als die letzte Erinnerung an den göttlichen Geburtshelfer der Inder. Nur ist das alles unverstanden mit der christlichen Legende von der Geburt des Heilandes verquickt: Christus liegt, eben geboren, nackt auf dem Gewandsaum seiner Mutter – nicht in der Krippe, sondern auf der Erde. Damit der beschauende Christ überhaupt weiß, was er sieht, sind als thematisches Etikett Ochse und Esel dem just geborenen noch nackenden Kindlein beigegeben, und die Lampe Josephs erinnert durch ihre brennende Kerze daran, daß wir uns in der heiligen Nacht befinden, da der Welt ihr Retter erstanden. Wie fremd der christliche Künstler seinem Werk gegenüberstand, diesem aus der Fremde gekommenen Eindringling buddhistischen Glaubensgehaltes, erhellen zur Genüge allein schon die schematisch gestalteten mit Blüten geschmückten Rankenmuster, die bezugslos zum Ganzen den Hintergrund füllend vom Haine Lumbini der Buddhisten übrig geblieben.

Wo die großen Gewandbahnen mögen in unsere Darstellung von Christi Geburt hergekommen sein, die sich zu Marias Füßen weithin ausbreiten, ist einigermaßen schwer zu sagen. Sicher nicht von der Gewandung Māyās, der Mutter Buddhas. Vielleicht darf man daran denken, das Tuch habe sich darin verwandelt, womit die Götter die Mutter Buddhas während der Geburt vor den Blicken der Menschen verhüllten.

Sei dem, wie ihm wolle. Es bedarf hier dessen nicht, näher auf die Zusammenhänge einzugehen, weil Umfassenderes in meinem Aufsatz über buddhistische Einflüsse auf die christliche Kunst des europäischen Mittelalters zu finden ist<sup>2</sup>.

Dort wird eines wohl anders zu fassen sein. Der Stoff der buddhistischen Legende ist indisch. Den Europäern bekannt geworden dürfte sie aber durch Holzschnitte sein, die aus China stammten. Als Zeit dafür wird man die des mongolischen Großreiches ins Auge fassen dürfen, solange Genaues nicht festzustellen ist.

Noch einem anderen Bildwerk des Halberstädter Domes wird der Indologe nachdenklich gegenüberstehen. Er wird sehr rasch gewahren, daß er sich in diesem Falle dabei bescheiden muß, das zum aufgegriffenen Gegenstande zu sagen, was er mit seiner Brille zu sehen vermag.

<sup>1</sup> Vgl. A. Foucher, *L'Art Gréco-Bouddhique du Gandhāra*, Band I, Paris 1905, S. 300 und Abb. 153. Der bei der Geburt helfende Gott kniet in den indischen Skulpturen nicht immer, manchmal beugte er die Kniee auch bloß. Siehe bei Foucher Abb. 154.

<sup>2</sup> Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Band 50, 1943/44, S. 65–144.

Dabei handelt es sich um das Relief, welches in das Tympanon des nördlichen Turmportal der Westvorhalle eingemeißelt wurde. Die größere der mir verfügbaren Abbildungen befindet sich in Hinzens bereits genanntem Buche auf S. 53, wo es auch beschrieben wird<sup>1</sup>. Danach ist ein Weltenbaum dargestellt, „in dessen unteres Geäst zwei Drachen mit einbezogen sind“. Im anderen der beiden Werke über den Halberstädter Dom lesen wir: „Das nördliche“ [Türbogenfeld] „ist ein Rankentympanon, wie es im nordostsächsischen Gebiet damals nicht selten vorkommt. Es meint den Lebensbaum, den hier zwei Drachen vergeblich bedrohen.“ Schließlich sei noch auf die den Gegenstand allgemeiner behandelnden Ausführungen August Wünsche in seiner Schrift „Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen“<sup>2</sup> hingewiesen.

Betrachtet ein Indologe, dem die vedischen Texte nicht unbekannt sind, die Darstellung in dieser Lünette, so werden ihm die Strophen Rgveda I 164,20–22 einfallen. Sie lauten:

*dvā suparnā sayijā sākhyā samānāṃ vṛkṣām pari  
pasvajāte /  
tāyor anyāḥ pippalam evāv ātū ānaśann anyō abhī  
cākāṣīti // 20 //  
yātrō suparṇā amṛtasya bhāgām ānimesam vidātābhi-  
svāranti /  
inō vītavya bhūvanasya gopthī sā mā dītraḥ pākam ātrā  
viveka // 21 //  
yāsmīn vṛkṣe madhvādaḥ suparṇā nivāśante svāte cādhi  
vīṣve /  
tāsyēd āhuḥ pippalam evāv āgre tān nōn naśad yāḥ  
pitaram nā vāda // 22 //*

Das wurde von Geldner so verdeutscht: „20. Zwei Vögel, eng verbundene Kameraden, umklammern den gleichen Baum. Der eine von ihnen ißt die süße Beere, der andere schaut ohne zu essen zu. 21. Dort, wo die Vögel nach einem Anteil an der Unsterblichkeit, mit immer offenen Augen nach der Weisheit schreien, da ist der mächtige Hüter der ganzen Welt, der Weise in mich Toren eingegangen. 22. Wo die süße (Frucht) essenden Vögel alle nisten und ausbrüten, im Wipfel dieses Baumes ist, wie sie sagen, die süße Beere. Zu der langt nicht hinan, wer nicht den Vater kennt“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. auch noch Flemming/Lehmann/Schubert, *Dom und Domschatz zu Halberstadt*, Abb. 25, und die zugehörige Beschreibung auf S. 38a. Eine weitere Abbildung der Skulptur dieses Tympanons ist als Nr. 170 abgedruckt in Wera von Blankenburgs Werk *Heilige und Dämonische Tiere*, Leipzig, Koehler und Amelang (1943). Dort findet man auch zahlreiche Beispiele für die reiche Manni fältigkeit, zu der sich das Motiv entwickelte. Darunter treffen wir auch den in Indien als Kirtimukha bekannten Vorwurf.

<sup>2</sup> In der Sammlung *Ex Oriente Lux*, hrsg. von Dr. Hugo Winckler, Band I, Heft 2/3, Leipzig, Verlag von Eduard Pfeiffer, 1905.

<sup>3</sup> Karl F. Geldner, *Der Rigveda*, übersetzt und erläutert. I. Teil, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, und Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1923 (= Quellen der Religionsgeschichte, herausgegeben im Auftrage der Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Band 12, Gruppe 7). Man findet diese Verdeutschung auch noch im 33. Bande der *Harvard Oriental Series*, Cambridge, Mass., und Leipzig, Otto Harrassowitz, 1951. Für meine Zwecke reicht die eine Übersetzung aus.

Mit diesem Hinweise will ich nicht aussagen, daß der Stoff aus Indien stamme. Dieser ist gewiß, ebenso wie die Geschichte von der Arche Noā, im *Satapathabrāhmaṇa* aus westlichen Gebieten – sagen wir einmal aus Mesopotamien – nach Indien gewandert.

Die drei Strophen, welche ich aushob, entstammen einem reichlich zusammengestoppelten Liede. Sie sind dies wohl auch selbst. Denn zwischen dem Dual, wovon im ersten Vers gesprochen wird, und dem pluralischen Subjekt, das in den zwei restlichen den Gegenstand der Aussage abgibt, läßt sich schlechterdings keine Brücke schlagen. Der Bruch fällt um so mehr in die Augen, als auch das Prädikat der Aussage im ersten Drittel nicht mit dem des zweiten übereinstimmt. Immerhin geht die Rede überall von Vögeln, mögen sie nun als Paar auf gleicher Stufe zueinander stehen oder als Vielzahl ungeordnet untereinander auftreten. Dafür tritt in den Strophen 21 und 22 ein Ich und ein Er als Partner der vielen Vögel auf, nicht wie in Vers 20 ein einzelner Vogel. Unter dem Ich ist, doch wohl sicher, der Rṣi zu verstehen, welcher das Lied dem Glauben der Inder nach schaute, oder wie wir sagten, dichtete, ein Mensch also, oder vielmehr der Mensch, welcher aus den Stimmen der Vogelschar der vermeldeten Intuition inne ward. Er steht hier parallel dem Vogel der 20. Strophe, welcher die süße Pippala-Frucht ißt, während der Er – dabei kann es sich dem ganzen Zusammenhang nach doch auch nur wieder um einen Menschen handeln<sup>2</sup> – in der 22. Strophe mit dem Vogel des 20. Verses gleichsteht, der ohne die Feige zu essen nur völlig unbeteiligt dem anderen Vogel zuschaut.

Hier im Rgveda wird ganz sicher nicht von zwei Drachen gesprochen, noch auch davon, daß der Lebensbaum bedroht werde. Im Gegenteil, aus dem Baume entspringt Nutzen, ja der höchste, den man sich nur wünschen kann.

Dabei ist allerdings die Sachlage im ersten anders ausgeprägt als in den zwei letzten Versen. Soweit nur ein Vogelpaar da ist, den Baum zwischen sich, erzielt der eine davon, weil er von den Feigen frißt, Nutzen für sich, der andere geht ohne solchen aus, und zwar auch wieder nur für sich, weil er nicht wie der andere Vogel handelt, sondern durch seine Gleichgültigkeit es ablehnt, von den Feigen zu fressen.

Wo die vielen Vögel nach einem Teil der Unsterblichkeit rufen, nützen sie dadurch einem anderen, hier zunächst dem Rṣi, dem Lieddichter. Die vielen Vögel bewirken durch ihre Rufe, ihr Geschrei, ihre Stimmen, womit sie nach der Unsterblichkeit rufen, einem anderen, einem Menschen, daß der Herr der Welt in ihn einget, nicht in sie selber. Die Vögel sind hier nur

<sup>1</sup> Das ist *Ficus religiosa*.

<sup>2</sup> Die knifflische Frage, ob dieser Mensch auch wieder sei ein Rṣi gewesen, spielt dabei gar keine Rolle. Der Umkreis des logischen Denkvorgangs, d. h. der des Lieddichters, reicht einfach nicht weiter als der des Mannes, der uns im Alten Testament erzählte, daß Kain in eine andere Stadt ging, um sich da ein Weib zu nehmen.

Mittler für die zu erreichende Intuition. Die Vögel stehen nicht mehr gegeneinander. Wo ihrer viele auftreten, sind sie im Gegenteil einhellig eine einmütige Schar: allesamt nur Mittler. Lediglich der empfangende Mensch ist zwiespältig je nachdem, ob er sich positiv oder negativ dazu verhält, was die Vögel ausrufen, ob die Stimmen dieser Vögel auf einen anderen wirken oder nicht.

Wenn es überhaupt noch eines Beweises dafür bedürfte, daß Rgveda I 164,20 und 164,21–22 zwei verschiedene Fassungen ein und derselben Geschichte sind, dann wäre dieser damit erbracht.

Ich glaube, man werde sich kaum irren, wenn man vermutet, daß die zweite Überlieferungsform zeitlich die jüngere ist. Ich bin überzeugt, daß Ludwig<sup>1</sup> schärfer sah als Geldner.

Bei der zweiten Form der indischen Überlieferung wird man geneigt sein, den Baum als den der Erkenntnis anzusprechen. In der ersten läuft die Frage, wie man den Baum nennen soll, vielleicht auf einen Streit um des Kaisers Bart hinaus. Man wird ihn auch als den Baum der Erkenntnis bezeichnen dürfen, vielleicht ist es noch mehr der Lebensbaum.

Dies über die indische Textstelle auszusagen, wird als annehmbar bezeichnet werden dürfen. Daß die Skulptur des Halberstädter Tympanons irgendwie mit dem verwandt ist, was in der Strophe Rgveda I 164,20 ausgesagt wird, ist schon deshalb glaubhaft, weil in jedem Falle das gleiche mythologische Motiv vorliegt: zwei Tiere stehen sich spiegelbildlich gegenüber, wobei sie einen Baum zwischen sich stehen haben. Ansonsten aber scheinen mir die beiden Tiere der Halberstädter Skulptur schwierig zu beantwortende Fragen aufzustellen. Handelt es sich um zwei Drachen, dann wundert man sich doch einigermaßen, warum die in ihrer Form voneinander abweichen. Gewiß, sie sind beide geflügelte Zweibeiner mit Krallenfüßen, sie tragen annehmbar auch den gleichen gehörnten Kopf<sup>2</sup>, die Schwänze sind aber klarlich verschieden. Der des im heraldischen Sinne rechts vom Baume befindlichen Wesens endet in eine Schwanzfeder, der des linken läuft, nachdem er sich geringelt, in die Spitze eines Schlangenschwanzes aus. Auch das ist sicher. Daß solche unterschiedliche Schwanzenden – jedenfalls von Haus aus – absichtlich unterschieden wurden, davon kann man sich ebenso leicht wie gründlich überzeugen aus der Abb. 179 bei Flemming/Lehmann/Schubert<sup>3</sup>. Da sind in der unteren Reihe zwei geflügelte Krallentiere – wohl mit Sporn – zu sehen, deren Schwanzende ein fingerartig gestalteter Federbusch zielt. Ihr Kopf charakterisiert diese Tiere eindeutig als Vögel. In der Reihe darüber erscheinen zwei geflügelte Krallenfüßler – ob auch sie einen Sporn tragen, dessen bin ich nicht gewiß – mit eingeknotetem

<sup>1</sup> Alfred Ludwig, *Der Rigveda*, Band IV, Prag 1881, S. 453–454.

<sup>2</sup> Sehr ähnlich zum mindesten schaut der Kopf aus, der in Abbildung 16/17 des v. Blankenburgschen Buches zur reinen ornamentalen Maske geworden auf den Ranken sitzt.

<sup>3</sup> Schwarzweiß ist ein Stück aus der Dalmatika auch bei Hinz, a. a. O., auf S. 187, abgedruckt.

Schwanz und glatter Spitze, wie sie die Schlangen haben, am Ende, welche durch den gehörnten Raubtierkopf – sagen wir eines Löwen oder Drachen – mit vorgestreckter Zunge und so einer Art Horn auf der Nasenspitze als Drachen von den ersten Tieren abgehoben werden. Sie sind denn auch in der Beischrift als Vögel und Drachen unterschieden. Das hindert jedoch nicht, daß ein Wesen, welches durch seinen Kopf, den Ringel im Schwanz als Drache ausgewiesen wird, ganz abgesehen davon, daß das Untier auch noch der Erzengel Michael mit seinem Speere tötet, einen zwar etwas seltsamen, aber immerhin doch einen Stoß zur Zier an seinem Schwanzende wachsen hat<sup>1</sup>. Einen ganz anderen Kopf als die bisher namhaft gemachten Drachen hat das gehörnte Unwesen mit Ringelschwanz, Krallenfüßen und Flügeln auf Hans Raphons Flügelalter über dem einen Schächer<sup>2</sup>. Der Kopf gemahnt mich an den einer Schlange. Es ist für mich völlig zwecklos, auch noch Vögel aufmarschieren zu lassen. Gewinne ich doch deshalb keine Erkenntnis. Statt derer drängt sich mir folgende Mutmaßung auf:

Wenn, wie es doch hier der Fall ist, charakteristische Merkmale des bildlichen Symbols einer Aussage im Mythos nicht mehr und an diesem allein unverbrüchlich hängen, d. h. der eingeringelte Schlangenschwanz samt einem Drachenkopf am Drachen, der Vogelschwanz mit Stoß und Vogelkopf dagegen am Vogel, sondern die Schwanzfeder am eingeringelten Schwanzende des Drachen und ein Drachenkopf einem Vogelschwanz mit Federbusch am Ende zugeeilt erscheinen, haben die Merkmale die Eigenschaft verloren, den Sinngehalt des mythologischen Symbols eindeutig zu bestimmen. Die bildlichen Darstellungen werden unverständlich und sind es für den Künstler geworden, der solche Bildnisse zwitterhaften Wesens darstellt. Sie werden es zwangsläufig auch für den Beschauer, mit anderen Worten überhaupt. Die einzelnen Charakteristika eines Symbols werden frei verfügbar, losgelöst vom Symbole als Ornament verwendet zu werden, dem jeder mythologische Sinngehalt abgeht, ja, was einst den geistigen Gehalt eines Mythos sinnbildlich vor Augen führte, wird selbst zu Ornament in der Kunst.

Darf dem Glaube geschenkt werden, wären wir einen weiten Weg gegangen. Auf der einen Seite, in Indien, wäre uns im Worte ein Mythos vorgeführt worden, der – Fremdling seiner Herkunft nach in Indien – für sich umliegend und in späterer Entwicklung Ansatzpunkt eines alten Weges zum Vedānta wurde. Ebenfalls Fremdling aus dem gleichen Ursprungsland begegnen wir demselben Mythos im Halberstädter Dom wieder, nach einem langen zeitlichen Zwischenraum, und wir nehmen da vielleicht am Begräbnisse des Mythos teil an einem in Stein gehauenen Monument.

<sup>1</sup> Siehe Flemming/Lehmann/Schubert, a. a. O., Abb. 133.

<sup>2</sup> Hinz, a. a. O., S. 199, 200. Nebenbei bemerkt, ist diese Kreuzigung nach dem Lukas-Evangelium gemalt (Kap. 23, 40–44).

## FRIEDRICH WELLER:

### BESCHREIBUNG EINES BILDES VOM AUSZUGE BUDDHAS

WÄHREND MEINES AUFENTHALTES IN PEKING KONNTE ICH IM JAHRE 1931 DURCH die Hilfe meines Freundes, des Herrn Dr. Otto Burchard, eine Reihe tibetischer Kultbilder erwerben. Sie stammen wahrscheinlich aus Jehol. Darunter befindet sich eine geschlossene Abfolge von dreizehn Bildern, auf denen die Buddhalgende dargestellt ist. Es sind auf Leinwand gemalte Rollbilder nicht ganz gleichen Ausmaßes<sup>1</sup>, und sie gehören dem von Hackin sogenannten zweiten Typus<sup>2</sup> von Bildern an. Um die gleiche Buddhafigur, die sich auf verschiedenen Bildern nur teilweise durch die Farben des sie umgebenden Lichtscheines unterscheiden, sind die einzelnen Szenen der geschilderten Vorgänge angeordnet. Die Bilder enthalten leider keine Beischriften zu den einzelnen Szenen. Da unter den heutigen Umständen eine Veröffentlichung aller Bilder in Buchform nicht möglich ist, will ich wenigstens durch die Beschreibung eines Bildes aus der Reihe Nachricht davon geben, daß diese Sammlung vorhanden ist, vielleicht wird es sich ermöglichen lassen, die anderen Bilder im Laufe der Zeit doch noch in anderen kurzen Aufsätzen zu beschreiben. Da das Bild nicht farbig abgedruckt werden kann, bin ich bei seiner Beschreibung etwas mehr ins Einzelne gegangen.

Ich wähle aus den dreizehn Bildern dasjenige aus, welches die Geschehnisse aus Buddhas legendärer Lebensbeschreibung darstellt, die sich um seinen Auszug aus dem väterlichen Palast ins Mönchstum gruppieren. Das Bild trägt auf seiner Rückseite in der linken oberen Ecke die einheimische Nummer 4 (*bzi*). Ich sehe bei meiner Beschreibung im allgemeinen davon ab, Verweise auf die Texte zu geben, soweit diese leicht aus Foucher, *Une liste indienne des actes du Buddha*, Paris 1908, *l'art gréco-bouddhique du Gandhara*, Hackin, *Mémoires concernant l'Asie Orientale*, Vol. II, Paris 1916 zu beschaffen sind. Der Übersichtlichkeit halber nummeriere ich die einzelnen Szenen durch.

<sup>1</sup> Das beschriebene Bild mißt  $61\frac{1}{2} \times 94$  cm.

<sup>2</sup> Hackin, *Guide-Catalogue du Musée Guimet*, Paris 1923, S. 70; Hackin, *Mém. conc. l'Asie Orientale*, II, S. 4; vgl. zur Anlage der Bilder auch: Stein, *Ruins of Desert Catbay*, II 205.



Die Abfolge der Geschehnisse beginnt<sup>1</sup> mit dem Szenenbilde unter der Mitte der linken<sup>2</sup> Bildseite. Wir sehen da den Bodhisatva — sein Körper erstrahlt auf dem Bilde in echtem Golde — in türkischer Art auf einem zweirädrigen Wagen sitzen, den zwei trabende Schimmel ziehen. Die weiße Farbe der Pferde wird in der Legende vermeldet<sup>3</sup>, die Zweifzahl der Pferde wird durch den zur Verfügung stehenden Raum bedingt, der sich auch sonst vielfach bestimmend auswirkt, wie zum Beispiele bei den Begleitfiguren und den aufgestellten Wachen. Die Pferde sind durch ein Kummer in Grün, Rotbraun und Gold geschmückt und zwar hier<sup>4</sup> so, daß über einem unteren grünen Halsring ein rotbrauner liegt, über die beide Goldstreifen in Pfeilspitzenform hinweggreifen, es sind ihrer zwei am Handpferde zu sehen. Der Halsring ist hier vorn geschlossen und von der Mitte hängt auf der Brust eine rotbraune Quaste herab, die den schwarzen Strichen nach zu urteilen aus Haaren besteht. Die Quaste ist oben durch eine gelbrötliche Fassung zusammengehalten. Eine gleiche Quaste hängt an gelbgemalten Schnüren unter dem Kinn herab. Rotbraunes Lederzeug umfaßt den Kopf. Am Kummer sind — die Verhältnisse sind besonders deutlich im Bilde der vierten Ausfahrt zu erkennen — die Stränge befestigt, die in zwei Enden auslaufen und über dem Rücken<sup>5</sup> durch einen weiteren Strang getragen werden. Die Farbe der Stränge ist gelb.

Der in dunkelrot gehaltene Wagenkasten mit seinen orangefarbenen, mit konzentrischen Kreisen in Gold und Dunkelrot geschmückten Rädern trägt eine Art Thronsitze. Der ist außen orangefarben, innen dunkelrot und mit dunkelroten und goldenen Linien eingefast und geschmückt. Zwar ist der Wagen viel natürlicher dargestellt, als

<sup>1</sup> Anders bei Hackin, *Guide-Catalogue*, S. 71.

<sup>2</sup> Links und rechts sind im heraldischen Sinne zu verstehen.

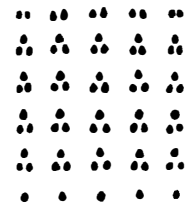
<sup>3</sup> Vgl. am bequemsten Thomas, *Life of Buddha*, S. 52.

<sup>4</sup> Auf dem Bilde der dritten Ausfahrt ist das Kummer beim Sattelpferd auf der Brust nicht geschlossen, sondern scheinbar durch einen Riemen oder eine Kette zusammengehalten, von deren Mitte die Quaste herunterhängt. Auch der Goldschmuck ist da teilweise anders. Er hat Schuppenform, ist aber wohl zu verstehen als Ringe, die um das Kummer herumgreifen. Man vergleiche die Darstellung beim Handpferde bei der dritten Ausfahrt.

<sup>5</sup> Auf anderen Bildern unserer Reihe ist zu sehen, daß der Gurt auch um den Bauch des Pferdes ging.

dies vielfach auf tibetischen Tempelbildern der Fall ist<sup>1</sup>, — ein deutliches Zeichen dafür, daß dem darstellenden Maler eine Kultur, die den Wagen im Gegensatz zu Tibet kennt, viel näher getreten ist — aber schon der Umstand, daß in allen Bildern die Deichsel fehlt, spricht dafür, wie fremd im Grund dem Geistesleben des Malers der Wagen geblieben ist, wie sehr das tibetische Wort *siñ rta* „Holzpfad“ (= Wagen) doch immer noch seine Form bestimmt. Der Wagen bleibt auch auf diesen Bildern eine technische Unmöglichkeit. Auf den Bildern der zweiten und dritten Ausfahrt ist zu sehen, daß die Räder acht Speichen haben, die um eine Nabe angeordnet sind.

In unserem Bilde sitzt der Bodhisatva auf einem roten Kissen, das mit Goldstreifen abgesetzt ist — das Rot ist heller als das des Wagenkastens und seiner carmesinroten Abgrenzungslinien. Dies Kissen liegt auf der blauen Oberfläche des Wagenkastens. Der Bodhisatva trägt prinziplichen Hals- und Brustschmuck, Tiara und Ohrgehänge (besonders deutlich ist das Bild der dritten Ausfahrt). Ein grüner Schal schlingt sich um Schultern und Unterarme und fällt vorn am Wagenkasten herab. Er läßt die Brust und die Unterarme frei. Schwarze Linien fassen das Obergewand ein und deuten die Falten an, und zwei parallele Goldstreifen säumen es ein. Zwischen diesen schwarzen Linien sind Goldpunkte in gleichlaufenden Linien angeordnet. Das dunkelcarmesinrote Untergewand reicht von der Hüfte bis zu den Knien, ist mit zwei parallelen goldenen Linien eingefast und mit einem goldenen Punktmuster verziert, wobei die Punkte in Form eines dreiblättrigen Kleeblattes geordnet sind. Ein Zipfel (?) scheint sich um das Fußgelenk zu legen. Mit roten Linien eingefast kommt um die Hüfte die lilagraue Innenseite des Gewandes zum Vorschein, darunter liegt scheinbar der gelbe, von roten Linien durchzogene, gedrehte Gürtel. Die Waden sind wohl von bunten Zeugstreifen gamaschenförmig umwickelt<sup>2</sup>, sie sind in zinnober, weiß, blau, carmesin gemalt mit schmalen Goldstreifen



<sup>1</sup> Vgl. z. B. Hackin, *Mém. conc. l'Asie Orient.* II, Tafel II, der Wagen steht hier rechts vom Mönche, dem der Bodhisatva begegnet.

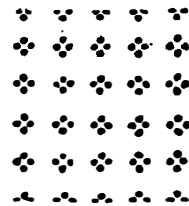
<sup>2</sup> Vgl. van Meurs, *Tibetan Paintings*, Amsterdam 1924, Abb. 6.

im Weiß. Die goldenen Füße sind bloß, die Fußsohle weist nicht nach oben, auf dem Rist liegt der gelblichrote Schmuck.

Seine rechte Hand hält der Bodhisatva mit der offenen Handfläche nach vorn vor der rechten Brust. Die fein gezeichneten Finger liegen aufgestreckt nebeneinander, der aufgerichtete Daumen ist abgespreizt, die linke Hand streckt er mit der Handfläche abwärts ausgestreckt vor sich hin.

Vier Begleitfiguren umgeben den Wagen. Rechts hinten steht der Schirmträger mit einem Goldschmuck auf dem schwarzen Haar. Er wendet sein Gesicht nach rechts. Bekleidet ist er mit einem grünen Obergewand chinesischen Schnittes, das durch einen gelben Gürtel zusammengerafft wird. Es weist dunkelrote Vorstöße um den Hals und die Handgelenke auf, die nach außen hin mit zwei Goldlinien eingefasst sind. Das Obergewand ist knielang und an den Seiten geschlitzt. Dunkelgrüne Linien fassen es ein und deuten mit schwarzen zusammen die Falten an. Geschmückt ist dies Gewand mit Goldpunkten, die zum Viereck geordnet sind und übereck stehen.

Das Untergewand fällt in lilagrauer Farbe bis auf die Füße herab, es ist unten mit zwei Goldstreifen eingesäumt, carmesinrote Linien deuten den Faltenwurf an und zum Kleeblatt geordnete Punkte in Gold schmücken es. Er scheint chinesische Halbschuhe zu tragen mit schwarzem Oberteil und weißgrauer Sohle, es sieht auf dem Bilde aus, als schaue ein heller Strumpf am Fußgelenke



hervor. Das Dach des Schirmes, den er trägt, ist dunkelrot, an den Rändern orange mit sich durchziehenden Goldlinien. Gelbe Hängsel fallen beiderseits von ausladenden Zacken herab, sie sind zur Versinnbildlichung der Bewegung lebhaft geschwungen. Unter dem Schirmdach hängen zwei Falbeln, die obere tiefblau, die untere rot, zwei Goldstreifen säumen diese Falbeln nach unten hin jeweils ein und Goldpunkte in Kleeblattform schmücken den Stoff, aus dem sie gefertigt sind.

Die gegenständige Figur links hinter dem Wagen trägt den gleichen Kopfschmuck, Ohringe aus Gold und ebenfalls ein grünes Obergewand, es ist nur mit schwarzen Linien abgesetzt und hat keine roten Vorstöße. Die Figur schaut nach links. Die Goldpunkte, die sein grünes Gewand schmücken, sind, soviel noch zu erkennen, in Blümchenform angeordnet.

Am rechten vorderen Wageneck befindet sich eine Figur in tiefblauem Gewande, es reicht von den Schultern bis auf die Füße, ein goldener Saum in Doppellinie gezeichnet faßt es unten ein und Goldpunkte in Kleeblattform geordnet schmücken es. Am Halse und an den weitausladenden Ärmelrändern ist es orangefarben abgesetzt, der Vorstoß weist parallele goldene Linien als Saum auf. Aus der Innenseite der Ärmel schaut das lilae Futter heraus. Ein gelbes Übergewand reicht von den Achselhöhlen bis zum Knie, rote Linien fassen es ein und zeichnen die Falten, und Goldpunkte, zu Reihen geordnet, schmücken es. Ein Gürtel, der durch rote Linien mit dazwischenliegenden Goldstreifen dargestellt ist, rafft das gelbe Gewandstück zusammen, es ist an den Seiten geschlitzt. Die Figur trägt an den Füßen zinnoberrote chinesische Halbschuhe und wohl weiße Strümpfe. Auf dem Kopfe trägt diese Figur eine kapuzenoder helmartige, weißlichgraue Kopfbedeckung, die über den Nacken bis auf die Schultern hinabfällt. Goldene Ohringe zeichnen die Figur aus, die Hände sind zum Añjali zusammengelegt. Dabei ist an den Handgelenken das weiße Ende der Ärmel der Unterjacke zu sehen.

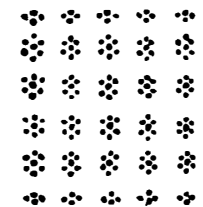
Sein Widerpart links vom Wagen ist in Rot gekleidet. Das Gewand ist mit Goldstreifen am Hals und den weiten Ärmelenden eingefasst und trägt als Schmuck goldene Punkte in Blütenform geordnet. Er hat einen goldenen

Ring im Ohre. Sein Gesicht wendet sich dem Bodhisatva zu, und die Hände sind wieder zum Añjali zusammengelegt.

Die Figuren lassen sich mit Ausnahme des Schirmträgers nicht näher bestimmen, es bleibt auch die Frage offen, wen die Figur mit Kopfbedeckung darstellen soll, denn auf dem Bilde der dritten Ausfahrt tragen zwei Figuren eine Kopfbedeckung.

Die Figuren sind stehend dargestellt. Das fügt sich nicht recht zu den trabenden Pferden, doch ist dies nicht das einzige Mal, daß sich eine gewisse Unlogik des Malers herausstellt. Es scheint auch sonst noch, als habe er nur die Einzelfigur ohne Rücksicht auf den Zusammenhang und seine Möglichkeiten gemalt.

Zur Linken des Wagens auf der Wiese sitzt ein Alter mit gebeugtem Körper und geneigtem Kopfe. Grau sind die Haare, der Vollbart und die Brauen. Das Kopfhaar



ist auf der rechten Seite aufgedreht, es wird sich also wohl um einen Brahmanen handeln. Sein rotes Gewand, das mit zwei Goldlinien eingesäumt und mit Punktern in Kleeblattform geschmückt ist, läßt die rechte Schulter frei. Mit eingeknicktem Ellbogengelenk streckt der Alte den nackten, rechten Arm dem Bodhisatva entgegen, die Finger liegen ausgestreckt nebeneinander, die Handfläche ist nach unten gewendet.

Zu seiner Rechten sitzt mit untergeschlagenen Beinen eine Figur, vielleicht seine Frau. Ein Goldschmuck umfaßt ringförmig das Haar. Ein blaues Obergewand fällt vom Oberkörper herab unter den Füßen hervor auf die Wiese. Dies Gewand ist mit einem Goldsaum eingefast und mit Goldpunkten in parallelen Linien geschmückt. Das Untergewand ist gelbrot und weist denselben Goldpunktschmuck auf, wie das Gewand des Alten. Auch hier umrändern als Saum zwei Goldlinien das Gewand.

Füße und die von Händen verdeckte Brust sind bloß. Die rechte Hand dieser Figur unterstützt den ausgestreckten Arm des Alten<sup>1</sup>, die linke ist hinter der Hand des Alten nach der linken Brustseite zu eingebogen. Vor beiden liegt ein geschnürtes, lilabraunes Bündel, rote Linien deuten die Falten an und die Verschnürung wird durch zwei rote Linien angedeutet, zwischen denselben zwei Goldlinien liegen.

Hinter dem Alten befindet sich ein nacktes Kind.

Die Szene wird vorn durch Wasser, im Hintergrunde durch Bäume zweierlei grüner und zweierlei blauer Farbe abgeschlossen<sup>2</sup>, die Blätter sind vielfach durch goldene Linien umrandet.

Die Szene ist nach mehr wie einer Seite hin merkwürdig. Wie sich aus dem Vergleich mit den folgenden Darstellungen der restlichen drei Ausfahrten ergibt, kann hier nur dargestellt sein, wie der Bodhisatva mit dem Kranken zusammentrifft. So locker diese vier Ausfahrten oft komponiert sein mögen<sup>3</sup>, es bleibt doch auffällig, daß bei dieser deutlichen Darstellung unseres Bildes dies Zusammentreffen den Texten und der Pla-

<sup>1</sup> Wohl um seine Hilflosigkeit anzudeuten, vgl. *Lalitavistara*, ed. Lefmann, I, 189, 21 (balaviprahāṅ).

<sup>2</sup> Hackin, *Mém. conc. l'Asie Orient.* II, S. 4; Stein, *Serindia*, II, 848.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Hackin, *Mém. conc. l'Asie Orient.* II, Tafel II und Text S. 14; Waldschmidt, *Legende vom Leben der Buddha*, Bild bei S. 81 (Text S. 83) und Tafel bei S. 88; Stein, *Serindia*, IV, Tafel LXXIV (Text: Bd. II, 857 und 1062b, 2. Szene).

stik<sup>1</sup> gegenüber an die erste Stelle gerutscht ist. Noch auffälliger aber sind die beiden Begleitfiguren des Kranken, für die ich weder aus Texten noch aus sonstigen Darstellungen, soweit sie mir zugänglich sind, ein Gegenstück nachweisen kann<sup>2</sup>. Es bleibt zunächst die Frage offen, ob es sich um eine vollendete Verschiebung in der Legende oder nur um freie Abwandlung des Malers handelt. Trotz aller Arbeit ist die Buddhalegende ja noch nicht aufgearbeitet, sodaß eine Einordnung der Abweichung und Erklärung des Werdens vorerst dahingestellt bleiben muß.

#### SZENE II

Das Zusammentreffen mit dem Alten, das in den Texten der Legende an erster Stelle steht, ist auf unserem Bilde in der linken unteren Ecke abgeschildert.

Im ganzen ist der Wagen mit dem Bodhisatva und seinen Begleitern ebenso dargestellt wie auf dem ersten Bilde. Verschiedenheit wird in das Gleiche einmal durch eine etwas andere Stellung des Wagens gebracht. Das Handpferd senkt hier den Kopf. Beim Handpferd ist auch zu erkennen, daß die Mähne in Strähnen nach beiden Halsseiten zu gekämmt ist.

Der Bodhisatva trägt hier zum grünen Schal ein orangefarbenes Untergewand, das ein doppelter Goldsaum umschließt, mit goldenen Punkten in Kleeblattform verziert ist und auch die Unterschenkel mit umhüllt. Abweichend von den übrigen drei Bildern sitzt er in der Art, die sonst aus Meditationsstellungen bekannt ist, die goldenen, nackten Füße liegen im Kniegelenk des anderen Beines mit den Fußsohlen nach oben.

Auch die vier Begleitfiguren unterscheiden sich nur durch Kleinigkeiten. Durch die andere Stellung des Wagens wird eine etwas andere Stellung der Figuren erreicht, andere Farben und teilweise andere Handstellung bringen eine bescheidene Mannigfaltigkeit in die Darstellung der gleichen Replik.

Der Schirmträger hat diesmal ein blaues Gewand an, das mit Goldpunkten in Kleeblattform verziert ist. Grüne Vorstöße sind am Hals und den Handgelenken mit dunklen braunlila Linien eingefast. Linien in gleicher Farbe deuten die Gewand-

<sup>1</sup> Die Plastik spielt in der Darstellung dieser Ausfahrten bekanntermaßen eine sehr geringfügige Rolle. Doch vgl. zu Foucher, *l'Art Gréco-bouddhique* I, 348; Stein, *Serindia* II, 849 und 857. Krom, *Life of Buddha in Borobudur*, S. 63.

<sup>2</sup> Beachte jedoch Stein, *Serindia* IV, Taf. LXXIV, Bild 2, wo der Kranke von einer zweiten Person aufgestützt wird.



alten an und umziehen das Obergewand. Das Gewand ist durch Regenwasser verwaschen. Am Schirme sind die Falbeln anders. Hier sind es abwechselnd tief- und hellgrüne Voluten, die umschichtig in zwei Reihen übereinandergreifen. Sie sind durch schwarze Linien gegeneinander abgesetzt und tragen an ihrem unteren Rande einen Saum von zwei Goldlinien. Darüber liegt auf jeder Stoffvolute eine goldene Ranke in Form einer 3, wobei die offene Seite nach oben liegt. Goldpunkte füllen die leeren Räume aus. Das Dach ist hier mit einem Linienmuster in Gold verziert. Kopfschmuck und Kopfhaltung des Schirmträgers sind wie im ersten Bilde.

Die ihm im Hintergrunde gegenüberstehende Figur trägt ein grünes Gewand chinesischen Schnittes. Es hat dunkelcarmesinrote Vorstöße am Hals und an den Handgelenken; die an den Handgelenken sind mit einem grünen, nicht genau zu erkennenden Muster verziert. Ein Goldsaum grenzt die Vorstöße ab. Die Figur wendet hier ihren geschmückten Kopf nach rechts und steckt die Hände in die weiten Ärmel, eine Handhaltung, die man an Chinesen oft beobachten kann.

Die rechte der beiden vorderen Gestalten hat ein lilagraues Gewand chinesischen Schnittes an. Der Stoff ist mit Goldpunkten in Kleeblattform geschmückt. Lilae Linien umreißen es und deuten Falten an. An Hals und Handgelenk ist ein grüner Vorstoß zu sehen, der mit zwei goldenen und am Halse mit einer schwarzen Linie gesäumt ist. Das Ärmelfutter ist rötlich. Aus den weiten Ärmeln schauen wieder die weißen Ärmel des Unterjäckchens hervor. Die Kopfbedeckung hat andere Form und Farbe wie in der entsprechenden Figur bei der ersten Ausfahrt, nach dem Haarsaum zu wird die Kopfbedeckung durch zwei goldene Streifen abgeschlossen.

Die vordere linke Figur ist rot gekleidet, goldene Punkte in Kleeblattform zieren neben einem doppelten Goldstreifensaum das Gewand. Aus dem linken Ärmel guckt das lilae Futter heraus. Am Hals und an den Handgelenken ist das Gewand mit zwei Goldstreifen eingefast. Die rechte Hand ist zur Abwechslung mit dem Handrücken nach oben vorgestreckt, der Arm ist im Ellbogengelenk gebeugt und die Hand hängt herab. Der linke Arm ist ebenso gehalten wie der rechte, nur ist die Hand im Handgelenk emporgerichtet. Um die Hüften hängt bis in Kniehöhe ein gelbes Gewandstück, das wohl mit Goldpunkten, in parallelen Reihen geordnet, verziert ist.

Links davon steht, in ein blaues zerschlissenes Gewand gehüllt — die Farbe ist hier teilweise von Regenwasser abgewaschen — ein Greis. Braungraue bis schwarze Linien fassen das Gewand ein und deuten die Falten an. Der Greis hat eine weißlichgraue Kopfbedeckung auf, seine Füße stecken in Bastschuhen, die Unterschenkel sind nackt. Ein chinesischer Schnurrbart grauer Farbe und ein dünner, grauer Vollbart sind zu erkennen<sup>1</sup>. Vornübergebeugt stützt sich der Greis mit beiden Händen auf seinen Stab. Wieder schließen Bäume hell- und dunkelgrüner Tönung den Hintergrund und Wasser und Felsen das Bild vorne ab.

Es bedarf keiner Erklärung, daß hier dargestellt ist, wie der Bodhisatva bei seiner Ausfahrt in den Lustgarten den Greis trifft, nur steht die Begegnung an zweiter Stelle gegenüber dem Bericht der Texte.

### SZENE III

Diese Szene findet sich in der rechten, unteren Ecke des Bildes. Wagen, Pferde und der Bodhisatva sind bei anderer Stellung des Wagens wie im ersten Bilde dargestellt. Nur sitzt der Bodhisatva hier unmittelbar auf der blauen Oberfläche des Wagenkastens.

Auch hier gehören vier Begleitfiguren zum Wagen.

Der grün gekleidete Schirmträger — die Figur ist durch Regenwasser ziemlich verwaschen — hat im Gegensatze zur gleichen Figur im ersten Bilde blaue Vorstöße am Halse. Dieser Schirmträger steht diesmal zur Abwechslung an der linken hinteren Wagenecke. Der Schirm über dem Bodhisatva unterscheidet sich von dem des zweiten Bildes insofern, als die gleichgemalten Voluten diesmal umschichtig tiefblau und hellgrün sind, der Schirm hat ein grünes Dach bei gleichfarbiger Einfassung. In dem französischgrünen Dach des Schirmes ist ein dunkelroter Schmuck eingemalt.

Die Figur, welche ihm hinten am Wagen gegenübersteht, ist in ein dunkelrotes Gewand gehüllt. Mit doppeltem Goldstreifen am Hals und unteren Rande eingesäumt, reicht es bis zu den Füßen hernieder, und goldene Punkte in Dreiecksform schmücken das Gewand. Die Figur hält, soviel zu erraten ist, die Hände in die Ärmel gesteckt. Die rechte vordere Figur trägt ein blaues Gewand. Aus dem weiten Ärmel guckt das lilae

Futter und die weißen Ärmelenden des chinesischen Jäckchens heraus, zum Kleeblatt geordnete Goldpunkte schmücken das Gewand, das mit braunlila bis schwarzen Linien umrissen und in seinem Faltenwurf gezeichnet ist. Am Hals, dem unteren Saum und den Ärmelenden wird das Gewand durch zwei Goldstreifen eingefast. Der Schnitt des Gewandes ist chinesisch. Um die Hüfte hängt bis in Kniehöhe ein lilagraues Gewandstück. Es wird durch einen angedeuteten Gürtel in dunkellilaen Streifen festgehalten, solche Linien geben die Falten an, und zwei Goldstreifen fassen dieses Gewandstück unten ein. Es ist über und über von parallelen Reihen goldener Punkte durchzogen. Die Figur hat eine lilae Kopfbedeckung mit Nackenschutz auf von etwas anderer Form, als die helmhaubenartige Kopfbedeckung, die sein Gegenüber trägt. Die Figur steht im Añjali. Sein Gegenstück schiebt die Hände wieder in die Ärmel. Das Obergewand ist tiefrot, mit zwei Goldstreifen um den Hals und an den Ärmelenden eingesäumt und mit Goldpunkten in Kleeblattform geschmückt. Das Untergewand ist blau und die goldenen Punkte sind in Blütenform geordnet. Die lilae Haube der Figur reicht bis in den Nacken und ist mit Goldpunkten im Kleeblattnetz verziert. Die Figur wendet sich dem Bodhisatva zu.

Links vom fahrenden Bodhisatva liegt auf der Wiese der Leichnam, dem er auf seiner dritten Ausfahrt begegnet. Er ist in ein lilagraues Tuch gehüllt, zwei Goldstreifen fassen es ein. Tiefilae Linien umreißen das Gewand, deuten Falten und Wicklungen an. Punkte zum Kleeblattnetz geordnet verzieren die Hülle. Schulter und teilweise die Brust sind unbedeckt, der Kopf ist kraftlos zurückgefallen. Vor ihm liegt ein blaues Tuch auf dem Grase, das mit Goldstreifen und Punkten geschmückt ist. Von der Bahre der Texte ist nichts da.

Zu dem Toten gehören vier Personen, die in zwei Gruppen angeordnet sind. Sie sitzen oder kauern wohl alle. Zusammengefaßt sind drei Personen hinter dem Toten dargestellt. Sie tragen von rechts nach links rotgelbes, dunkelrotes und blaues Gewand. Das Gewand der rechten Figur hat einen mit dem Gewande gleichfarbigen Vorstoß am Halse, der seiner Länge nach von einem Goldstreifen durchzogen wird, goldene Punkte zum Kleeblatt geordnet schmücken das Gewand. Im Haare trägt die Figur einen goldenen Reifenschmuck. Das Gewand der mittelsten Figur ist mit Goldpunk-

<sup>1</sup> Vgl. z. B. *Mahāvastu* II, 150, 19; 151, 2; L. Wieger, *Vie*, S. 36.

ten in Blümchenform verziert, sie steckt die Hände in die Ärmel. Die Haare sind anders frisiert als bei der ersten und letzten der drei Figuren, und hängen wohl in einem chinesischen Frauen-Zopf in den Nacken. Ein goldenes Zopfband rafft die Haare zusammen. Die Figur im blauen Kleide hat einen orangenen Vorstoß um den Hals, durch den sich ein goldener Strich hindurchzieht. Die Farbe dieser Figur ist durch Regen einigermaßen verwaschen. Zu diesen klagenden Begleitern, von denen die Texte berichten, gehört wohl auch die Figur, die über das Sattelpferd herausragt. Sie hat ein orangefarbenes Gewand an, die blauen Vorstöße am Hals und den Handgelenken tragen zwei goldene Streifen. Am Halse ist der Vorstoß durch eine tiefviolette (braunlilae) Linie eingefasst und lilae Linien deuten die Falten an. Auf dem Gewande sind Goldpunkte zum Kleeblattmuster geordnet. Die Figur hat im Haar einen Goldschmuck und am rechten Ohre hängt ein Schmuck in Gold herab, dessen Enden ankerförmig ausgebuchtet zu sein scheinen. Die linke Hand ist vorgestreckt, die rechte vielleicht auch. Vielleicht ruht diese aber auch auf dem rechten Knie.

Wolken und grünende Bäume schließen den Hintergrund ab, Wasser und Felsen den Vordergrund.

Die Szene stellt dar, wie der Bodhisatva auf seiner dritten Ausfahrt den Leichnam sieht, auch hier wieder weist die Malerei Abweichungen gegenüber den Texten auf.

#### SZENE IV

Schwieriger zu erklären als diese drei Szenen sind im einzelnen die Palastszenen, welche sich auf der rechten Seite des Bildes nach oben hin zur Fortführung des Geschehens anschließen.

a) Wir sehen zunächst einen chinesischen Palast vor uns. Er ist wie die chinesischen Paläste auf einem flachen Unterbau errichtet, zu dem zwei Freitreppen emporführen. Der Hof ist mit prachtvollen Fliesen ausgelegt, die ein dunkelgrünes Muster auf schwarzem Untergrunde erscheinen lassen. Auch die Abgrenzungslinien der Fliese sind schwarz. Das Muster auf den Fliesen hat folgende Form: Im Hauptgebäude, das nach vorn offen ist, sitzt hinter gerafften Vorhängen, an Tiara, Prinzenschmuck und Goldfarbe des Körpers leicht zu erkennen, der Bodhisatva. Mit grünem Schale und dunkelrotem Un-



tergewande gekleidet, sitzt er mit untergeschlagenen Beinen auf einer blauen Matte, wie bei der zweiten Ausfahrt sind die Fußsohlen der goldenen Füße nach oben gerichtet, er meditiert also wohl. Die rechte Hand hält er mit der offenen Handfläche nach dem Beschauer zu vor der Brust, die Haltung der linken Hand ist leider nicht zu erkennen.

Neben ihm sitzt knieend auf den Fersen eine musizierende Lautenspielerin. Das Obergewand ist dunkelgrau und trägt parallele Punktreihen in Gold als Schmuck. Das Gewand ist schwarz abgerändert. Das Untergewand ist hellgrau und hat Goldpunkte in Kleeblattform. Ihr Haar wird von einem Goldschmuck umfaßt. Das Untergewand ist durch rötliche Linien abgegrenzt und in Falten gelegt.

In zwei anstoßenden Seitengebäuden sitzen je zwei Figuren auf die Brüstung gestützt. Alle tragen sie goldenen Kopf- und Ohrschmuck. Die allein sichtbaren Obergewänder sind der Reihe nach: blau, blau, dunkelrot, grün. Nur das Gewand der dritten Frau ist mit Goldpunkten in Blümchenform geschmückt, die übrigen sind durch Reihen paralleler Goldpunkte verziert. Am Hals sind sie alle mit zwei Goldstreifen abgesetzt. Das erste Seitengebäude läßt im Hintergrunde wohl ein tiefrotes Tor (?) hinter gelbroter Einfassung erkennen, doch bleibt die Deutung zweifelhaft.

Was diese vier Figuren der Seitengebäude darstellen, ist mir nicht klar, wenn im Ganzen auch keine Frage sein kann, daß es sich um die Szene handelt, wo Buddha auf Geheiß seines Vaters sich in seinem Harem verlustiert und durch Musik über die Eindrücke seiner Ausfahrt weggebracht werden soll.

Da ein Teil der textlichen Überlieferung<sup>1</sup> mit besonderem Nachdrucke von der Aufheiterung vor der vierten Ausfahrt spricht, so wird es verständlich, daß unser Maler die Szene gerade an dieser Stelle der legendären Lebensgeschichte des Buddha einfügt.

b) Ebensovienig wie die vier Figuren, die mit ihren Ellbogen auf das Sims gestützt zum Palaste heraussehen, kann ich die sechs Figuren deuten, welche auf den Fliesen des Hofes mit untergeschlagenen Beinen sitzen. Sie sind zu zwei Gruppen zusammengefaßt, insofern der eine rechts und die anderen fünf links einander gegenüber sitzen. Die lin-

<sup>1</sup> Vgl. *Mahāvastu* II, 155, 20 ff., *Buddhacarita*, Gesang IV.

ken fünf sind weiter in zwei, vielleicht drei Gruppen unterteilt. Sie tragen von links nach rechts ein grünes, gelbrotes, lilagraues, dunkelrotes, gelbrotes und dunkelrotes Gewand. Auf dem grünen und den dunkelroten Gewändern sind zum Schmucke Goldpunkte im Kleeblattmuster angebracht, auf dem lilagrauen solche, die zum über Eck stehenden Quadrat oder vierblättrigen Kleeblatt geordnet sind, und die beiden rotgelben Gewänder sind mit parallelen Reihen goldener Punkte geschmückt. Schwarze Linien setzen das grüne Gewand am Hals und den Handgelenken ab, auch die Falten des Gewandes sind so bezeichnet. Das erste rote Gewand ist um den Hals, die Ärmelenden und am unteren Saume mit einer doppelten Goldlinie eingefasst, so hat man sich wohl auch das zweite dunkelrote Gewand zu denken, wenn man auch nur den Halsausschnitt sehen kann. Doch haben bei diesem zweiten Gewande die Ärmelenden vielleicht keinen Goldsaum. Solchen doppelten Goldsaum haben auch die beiden gelbroten Gewänder, die sind außerdem von braunroten Faltenlinien durchzogen und das ganze Gewand ist damit umrissen. Das lilagraue Gewand ist mit carmesinroten Lilien umrissen, auch die Vorstöße am Hals und den Ärmelenden sind damit abgegrenzt und diese Vorstöße sind von einer goldenen Linie durchzogen. Das gelbe Etwas, das sich um die Figur ganz links herumzieht, weiß ich nicht zu deuten. Es handelt sich gewiß um etwas aus Stoff, denn es ist mit Goldpunkten in Blütenform geschmückt. Rötlichbraune Linien durchziehen es. Die Haartracht wechselt, drei der Figuren scheinen kurzgeschorenes Haar mit mächtig ausrasierten Geheimratswinkeln zu haben. Die anderen drei haben einen goldenen Kopfschmuck auf dem konisch zulauenden Haarwulst. Alle Figuren stecken die Hände in die Ärmel, nur die dritte v. r. hebt die linke in Ohrhöhe empor.

Ob es sich bei dieser Szene um Suddhodanas Beratung mit den Śākya handelt?<sup>1</sup> Doch warum findet die dann auf dem Hofe statt? Oder soll dargestellt werden, wie der Bodhisatva in seinem Palaste bewacht wird??

c) Im Obergeschoß des Hauptpalastes sehen wir eine Figur weißer Gesicht- und Körperfarbe. Sie hat dem Beschauer zugewandt die Hände zum Añjali zusammengelegt. Ein grünes, mit schwarzen Linien eingefasstes Gewand umschließt den Ober-

<sup>1</sup> *Lalitavistara*, I, 200, 15 ff.

körper, Goldpunkte sind noch vereinzelt zu erkennen. Das Untergewand ist rot. Auf der bloßen Brust sind die vom Hals herabhängenden goldenen Ketten zu erkennen und auf dem Kopfe ein goldener Schmuck, wohl ein Diadem. Ob der schwarze Knorren, der über der Mitte der Stirn stehend von einem Goldreif umspannt wird, der Krobylos sei, steht dahin, nach der Strichführung zu urteilen ist es nicht wahrscheinlich. Trotzdem hier die Goldfarbe fehlt — dies ist auf unserem Bilde auch noch der Fall in der Darstellung, wo der Bodhisatva auf seinem Renner von den Göttern durch die Luft getragen wird — glaube ich doch, daß in dieser Figur der Bodhisatva zu erkennen sei.

Links davon wendet sich ihm eine Figur mit Añjali zu. Die Brüstung läßt auch bei ihr nur den Oberkörper ganz sichtbar werden. Der Bekleidung nach handelt es sich um einen Göttersohn, wir werden dies auf unserem Bilde im weiteren Verlaufe bestätigt erhalten. Um die Schultern schlingt sich ein, wie meistens, blauer Schal, der mit schwarzen Linien abgegrenzt ist. Er ist durch zwei Goldstreifen eingesäumt und trägt Reihen goldener Punkte zum Schmuck. Das um die Hüften geschlungene Gewand ist dunkelrot. Rote und goldene Linien bezeichnen den Gürtel und Goldpunkte, zum Kleeblattmuster geordnet, schmücken es. So dürfen wir den allgemeinen Inhalt der dargestellten Szene wohl dahin verstehen, daß ein Göttersohn in den Palast des Bodhisatva gekommen ist, und ihn mit etwas angeht oder ihn zu etwas auffordert.

Die Szene aber auf ein Einzelgeschehnis auszumünzen ist umso schwieriger, als sich eine gleiche Szene nach der vierten Ausfahrt dargestellt findet, die trotz ihrer Unterschiede in der Darstellung auch keine rechte Handhabe zur Ausdeutung bietet. Man denkt zwar daran, ob nicht die Mahnung einer Gottheit dargestellt sei, daß der Bodhisatva das weltliche Leben verlassen soll, aber leider wird eine solche Mahnung von der textlichen Überlieferung der Buddhalegende später, nämlich nach der vierten Ausfahrt und vor der eigentlichen Flucht berichtet<sup>2</sup>, und die Mahnung Hrī-

<sup>2</sup> Waldschmidt, *Legende*, S. 95; Rockhill, *Life*, S. 24; *Buddhacarita* V, 20; *Lalitavistara*, 205, 17 ff. (Götter stehen aber im Luftraum), *Mahāvastu* II, 158.

devas<sup>1</sup> liegt andererseits weit vor den vier Ausfahrten. Oder handelt es sich um den Besuch der Götter, von dem der *Lalitavistara* S. 159, 160 berichtet? Die sichere Ausdeutung der Darstellung bleibt also offen.

Bäume vor Wolken grenzen den Hintergrund ab, aus den Bäumen ragt noch ein zweiter Palast chinesischen Stiles mit seinem Obergeschoß heraus, vielleicht eine Erinnerung an die Nachricht der Legende, daß sein Vater dem Bodhisatva drei Paläste bauen ließ.

#### SZENE V

Auf der darüberliegenden Szene wird dargestellt, wie der Bodhisatva mit dem Mönche zusammentrifft. Bis auf die leicht andere Wagenstellung, die andere Kopfhaltung des Handpferdes sind der Bodhisatva, sein Wagen und die Pferde wie auf der ersten Ausfahrt dargestellt.

Auffälligerweise begleiten diesmal fünf Personen den Bodhisatva bei seiner Ausfahrt in den Park. Ob diese Änderung nur so von Ohngefähr eingeführt ist, oder ob damit die stärkere Bewachung des Bodhisatva ausgedrückt werden soll, von der die Texte, wenn auch in anderem Zusammenhange, berichten, steht dahin.

Der Schirmträger steht diesmal allein für sich links hinter dem Wagen. Er trägt hier ein rotgelbes Gewand, das an den Handgelenken und am Halse durch dunkelcarminrote Linien abgesetzt ist, zwischen denen je zwei Goldstreifen laufen. Verziert ist das Gewand mit Goldpunkten, die in Kleeblattform geordnet sind. Es reicht bis auf die Füße und wird um die Hüfte durch einen Gürtel gerafft, dessen eingeschlungene Enden vor dem Leibe herabhängen. Das ganze Gewand ist mit carminroten Linien umrissen. Auf dem Kopfe hat er den üblichen Goldschmuck. Während das Dach des Schirmes, den er trägt, dem des Schirmes bei der ersten Ausfahrt gleicht, hat die herabhängende Falbel eine dritte Form. Mit Schwarz und Gold eingefalt sind zwei Reihen abwechselnd blau und grün getönter, nach unten spitz zulaufender Schuppen umschichtig übereinandergelegt.

Die restlichen Figuren sind zu zwei Paaren gegenständig an die Wagenseiten gestellt. Die hinterste rechte Figur trägt ein von Regenwasser verwaschenes dunkelrotes Ge-

wand, die schmückenden Goldpunkte sind scheinbar in Blütenform geordnet. Ein grüner Vorstoß faßt es am Halse ein.

Die davorstehende Figur hat ein orangefarbenes Kleid an, das mit tiefrotbraunen Streifen eingesäumt ist. Die gleichfarbenen Linien mit zwei Goldstreifen zwischen sich heben die Vorstöße am Halse und den Ärmelenden ab. Die Goldpunkte auf dem Gewande zeigen wieder das Kleeblattnmuster. Gewandfalten sind durch die gleichen rotbraunen Linien angedeutet. Die Figur hat eine weißgraue Kopfbedeckung auf und steckt die Hände in die weiten Ärmelenden.

Das tun auch die beiden Begleitfiguren links vom Wagen. Die hintere hat ein rötlichgraues Gewand an. Lilae Streifen umreißen es und deuten die Falten an. Das Gewand hat Vorstöße am Ärmel und am Halse, hier verlaufen nur auf dem Vorstoße am Halse zwei parallele Linien aus Gold. Im übrigen schmücken das Gewand goldene Punkte, die in parallelen Reihen angeordnet sind.

Die vordere linke Figur schließlich ist in ein Gewand gleicher Farbe gekleidet, wie die rechte hintere, nur sind die Goldpunkte auf dem Gewand in Kleeblattform angeordnet, der Vorstoß um den Hals ist grün, der um die Ärmelenden trägt zwischen tief dunkelroten Linien zwei Goldstreifen. Der Vorstoß am Halse ist nach dem Halse zu schwarz abgesetzt und dahinter mit zwei Goldlinien eingesäumt. Alle vier Figuren schauen gleichmäßig nach vorn.

Der barfüßige Mönch, auf den der Bodhisatva zufährt, hält in der linken Hand den Almosentopf, in der rechten den Rasselstab, der unten mit einem durchbrochen gearbeiteten vajraförmigen Schmucke versehen zu sein scheint. Das Obergewand ist gelbrot, das Untergewand dunkelrot. Dieses ist unten mit zwei goldenen Linien eingesäumt und mit goldenen Kleeblättchen geschmückt, jenes ist mit tiefroten, braunen Linien eingefalt, der Faltenwurf ist damit gezeichnet. Geschmückt ist es mit parallelen Reihen goldener Punkte.

Felsen und Bäume schließen wohl die Szene ein.

*Fortsetzung folgt.*

<sup>1</sup> *Lalitavistara* I, 183, 16 ff.



FRIEDRICH WELLER:  
BESCHREIBUNG EINES BILDES VOM AUSZUGE BUDDHAS

SZENE VI

Schluss

In die Bäume, die sich um das nächste Szenenbild fortsetzen, ist ein chinesischer Pavillon gebaut, zu dem wohl eine weiße Freitreppe emporführt. Auf dem dunkelblauen Boden des Pavillons befindet sich ein rötlichweißer Lotus, auf dem der Bodhisatva mit untergeschlagenen Beinen sitzt. Die Fußsohlen zeigen nach oben, die Hände sind vor der Brust zum Anjali zusammengelegt. Der Körper ist vergoldet, auch sonst sind Gewandung und Schmuck wie im Szenenbilde IV a. Nur trägt der Bodhisatva hier einen Heiligenschein, der Nimbus ist grün bei schwarzer Umränderung und die Mandorla rötlichgrau. Nur die Mandorla wird von Goldlinien wellenförmig durchzogen. Der Hintergrund ist rotbraun.

Links vom Bodhisatva kniet ein Göttersohn, er streckt die Hände im Anjali gegen den Bodhisatva aus. Diese Figur hat einen grünen Schal um die Schultern geschlungen und ein dunkelrotes Untergewand an. Dieses ist mit Goldpunkten, zur Kleeblattform geordnet, geschmückt. Der Schal ist mit schwarzen Linien eingefasst, ein Saum von zwei Goldlinien ist am äußeren Rande zu sehen, sonst ziehen sich auf dem Schale zu Reihen geordnete goldene Punkte hin. Die Haare dieser Figur sind auffälligerweise blau (*nīla*), eine Farbe, die sonst auf die Haare Buddhas seit der Haarabschneidung beschränkt ist. Die Figur hat Krobylos.

Diese Szene, welche unmittelbar vor der Flucht des Bodhisatva liegt, ist leider nicht sicher auszudeuten. Ob sich hier der Bodhisatva seiner vier Gelübde entsinnt, welche er früher abgelegt hat<sup>1</sup> und die Suddhāvāsika-Götter ihn antreiben<sup>2</sup>, ob er die Vorzeichen seiner Buddhaschaft sieht und die Götter sich freuen<sup>3</sup>, oder ob er an die

<sup>1</sup> *Lalitavistara* I, 205; Waldschmidt, *Legende*, 100 f.

<sup>2</sup> „ I, 205, 17.

<sup>3</sup> „ 196, 15 ff.

Buddha der zehn Weltgegenden denkt<sup>1</sup> und der dargestellte Göttersohn der *Dasaśātanayana*<sup>2</sup> sein soll, das vermag ich nicht zu entscheiden.<sup>3</sup> Der Lotussitz im geschlossenen Raume ist auffällig.<sup>4</sup>

SZENE VII

a) Um den Fortgang des Geschehens auf unserem Bilde zu verfolgen, müssen wir uns der Bildmitte unten zuwenden. Als das wichtigste Ereignis ist die nächtliche Flucht aus dem Palaste wohl an diese Stelle des Bildes verlegt. Hinter einer Umfassungsmauer, die nach rechts offen ist und im kaiserlichen Rot der chinesischen Palastmauern getüncht ist, sehen wir einen chinesischen Palast. Das linke zweiflügelige Tor ist geschlossen. Klopfringe sind in der Mitte des Tores in Gold eingezeichnet, im übrigen sind die Tore mit in Gold gezeichneten Knubben besetzt, wie man sie auch heute noch auf den chinesischen Palasttoren sieht. Daß das Tor geschlossen ist, entspricht der Überlieferung der Texte. An drei Seiten des Palastes stehen je zwei Gewappnete in Helm und Panzer mit ihren Lanzen, sie sollen die Flucht des Bodhisatva unmöglich machen. Aber der sitzt bereits auf seinem Schimmel<sup>5</sup> im prinziplichen Schmucke, auf dem Kopfe die Tiara<sup>6</sup>. Golden erstrahlt sein Körper, die rechte Hand ist ausgestreckt. Das Obergewand ist grün, es ist mit schwarzen Linien eingefasst und mit goldenen Punktreihen verziert. Das Beinkleid ist dunkelrot, eine Goldarabeske in Form einer liegenden 3 ist auf dem linken Schenkel zu sehen. Die Satteldecke ist blau. Vor Kanthaka steht ein Mann in rotem Gewande und bloßem Kopfe, das Haar scheinbar kurz geschoren. Die Figur hält ihre rechte Hand gegen das rechte Ohr zu. Das

<sup>1</sup> *Lalitavistara* I, 209, 14.

<sup>2</sup> „ I, 209, 16 (steht da aber am Himmel!).

<sup>3</sup> Vgl. auch *Lalitavistara* I, 220, 1—4.

<sup>4</sup> Nicht in Frage kommen einmal die Szene, wo der Bodhisatva im Parke von Viśvakarman geschmückt wird, zum anderen die Szene, wo der Bodhisatva auf das Ackerbaudorf wandert, unter einem Jambubaume meditiert und das Schattenwunder sich ereignet (Foucher, *Art Gréco-Bouddhique* I, 340 ff., *Actes*, S. 8, Nr. 12). Nebenbei bemerkt liegt dies Ereignis sicher auch der von Grünwedel, *Kultstätten* S. 118, 2. Reihe Seitenwand L. 20 beschriebenen Darstellung zu Grunde. Oder handelt es sich doch mit um die erste Meditation?

<sup>5</sup> Wiegner, *Vie*, S. 48; *SBE* XIX, 410.

<sup>6</sup> Vgl. Foucher, *op. cit.* I, Abb. 180a, wo dem Bodhisatva die Tiara gebracht wird.

Gewand ist mit Goldpunkten in Kleeblattform verziert, am Hals und an den Ärmelenden ist es mit zwei Goldstreifen eingefasst. Vielleicht handelt es sich um Chandaka, der sonst recht schlecht auf den Darstellungen unseres Bildes wekommt, vielleicht aber auch um den Śākya Mahānāman', der den Bōdhisatva beschwört, nicht zu fliehen.

b) Hinter dem Palaste stehen drei Personen mit einem Goldschmuck im Haar. Die rechte hat ein orangefarbenes Gewand an, das mit einem Gürtel zusammengehalten ist. Es ist mit dunkelbraunen Linien eingefasst, hellere braune Linien grenzen die Vorstöße des Rocks an Hals und Handgelenken ab, durch die Vorstöße ziehen sich zwei goldene Linien. Das Gewand ist auch unten mit einem Goldsaum eingefasst.

Die mittelste Figur, es handelt sich gewiß um die Hauptperson, trägt ein tiefrotes Kleid mit blauem, schwarz abgesetztem Vorstoß am Halse. Blüten aus Goldpunkten zieren das Kleid. Das Gewand ist am unteren Rande und den Ärmeln mit zwei goldenen Linien eingesäumt, um die Hüfte hängt bis in Kniehöhe ein gelbliches Übergewand.

Die linke Figur trägt dunkelgrünes Gewand, schwarze Linien umreißen es und zwei Goldstreifen säumen den Vorstoß am Halse und wohl auch an den Handgelenken ein. Das Kleid dieser Figur ist wie das der ersten mit Goldpunkten im Kleeblattmuster geschmückt. Die beiden Außenfiguren stecken die Hände in die Ärmel, die Mittelfigur hat die rechte Hand auf den linken Unterarm gelegt.

Ich glaube, daß diese Figuren darstellen sollen, wie die Angehörigen des Bodhisatva nach ihm im Palaste suchen, nachdem sie von seiner nächtlichen Flucht erfahren haben.<sup>2</sup>

c) Daß in diesem Bilde mehrere Geschehnisse zusammen dargestellt sind, die zeitlich auseinander liegen, wird durch die drei Reiter erwiesen, welche mit brennenden Fackeln in der hochgehobenen Linken zum geöffneten Tore herausgaloppieren. Der hinterste Reiter hat die Torwölbung noch nicht ganz verlassen. Alle reiten sie Schimmel. Sie sind noch in der Nacht ausgesandt, dem geflohenen Bodhisatva nachzusetzen.<sup>3</sup> Der hinterste Reiter trägt ein dunkelrotes Gewand, das durch einen goldenen Gürtel

<sup>1</sup> Rockhill, *Lif.*, S. 25.

<sup>2</sup> Schiefner, *Lebensbeschreibung*, S. 243; *Lalitavistara* I, 227, 3—5.

<sup>3</sup> Waldschmidt, *op. cit.*, Bild bei SS. 81 und 84; Stein, *Sriindia*, IV, Tafel LXXV, Ch. XLVI 007, 2 Bild von oben. Text: Bd. II, S. 1046 b.

zusammengehalten wird. Mit Goldpunkten in Kleeblattform geschmückt ist es am unteren Saume, am Halse und den Ärmelenden durch je zwei goldene Streifen eingesäumt. Das gleiche Gewand trägt die hintere der beiden vorausliegenden Figuren, nur daß sie einen grünen Gürtel hat.

Der rechte vordere Reiter trägt ein blaues Gewand, das unten durch Regen verwaschen ist. Es wird von einem roten Gürtel mit goldenem Längsstreifen gerafft und ist mit tiefbraunen bis schwarzen Linien abgegrenzt. Als Schmuck trägt es Goldpunkte im Kleeblattmuster. An Hals und Handgelenken sind grüne Vorstöße. Sie sind mit Goldstreifen ihrer Länge nach durchzogen. Alle drei Figuren haben einen Goldschmuck im Haare.

d) Weiter in den Ereignissen führt uns die weiße Schlangenlinie, die vom Kopfe des ausreitenden Bodhisatva emporsteigt und sich oben im Bilde zu einer Wolke weitet. In ihr reitet der Bodhisatva auf Kanthaka. Jetzt ist sein Körper in weißlicher Farbe gemalt, beim Ausritte war er eben goldfarbenen Körpers. Da sich die Situation in keiner Weise hat ändern können, wird hier die Unlogik des Malers wieder einmal ersichtlich. Daß der Bodhisatva hier in der Wolke reitet, steht im Einklang mit den Texten, die berichten, daß er durch den Luftraum dahinritt.<sup>1</sup>

Der Bodhisatva trägt hier ein blaues Obergewand, das die Brust frei läßt. Es ist mit Reihen von Goldpunkten verziert. Das dunkelrote Untergewand ist mit zwei Streifen Gold unten eingesäumt und mit Goldpunkten in Kleeblattform verziert. Das Pferd ist, wie es bei chinesischen, mongolischen Pferden heute noch allgemein üblich ist, auf Trensen gezäumt. Seine Hufe werden von vier Göttersöhnen getragen, die mit halbem Leibe aus der Wolke herausragen. Sie haben alle ein orangefarbenes Gewand an, über dem zweiten und dem vierten von rechts schwingt sich ein blauer Schulterchal. Die Gesichtsfarbe ist von rechts nach links: blauschwarz, dunkelrot, fleischfarbig und gelb, nach Darstellungen in Kanjurdeckeln zu urteilen wird es sich danach wohl um die vier Weltenhüter<sup>2</sup> handeln. Vor dem Pferde ragen mit halbem Körper zwei Götter aus den

<sup>1</sup> *Lalitavistara* 233, 16; 237, 5.

<sup>2</sup> Waldschmidt, *op. cit.*, SS. 110, 113, 115. Wieger, *op. cit.*, S. 44; *Lalitavistara* I, 233, 15; 236, 14 f.

Wolken. Der eine hat einen blauen, der andere einen roten Schal um die Schultern. Es werden wohl Śakra und Brahma<sup>1</sup> sein, die dem Bodhisatva wegweisend vorausziehen. Die sonderbarste Figur befindet sich hinter Kanṭhaka, dort, wo man der Legende nach den Reitknecht Chandaka erwartet, der sich am Pferdeschwanz festhält. Um den handelt es sich auf unserem Bilde ganz sicher nicht, denn die Figur hält deutlich die Hände zum Anjali zusammengelegt. Außerdem schlingt sich um den Oberkörper der mit halbem Körper sichtbaren Figur ein blauer Schal, wie ihn die Göttersöhne auf unserem Bilde tragen. Der Unterkörper wird von einem tiefroten Gewande umhüllt. Die Figur versinnbildlicht also wohl die Götterscharen, welche dem Bodhisatva auf seinem Ausritte folgten<sup>2</sup>, vielleicht ist der Chandakā mit dieser Götterfigur irgendwie in unserer Malerei zusammengefloßen.

Wie alle Figuren, wohl auch die vier Welteihüter, einen goldenen Kopfschmuck tragen, so auch der Bodhisatva, doch ist die Zeichnung nicht klar genug um zu sagen, ob es die Tiara sei.

#### SZENE VIII

Zu Häupten der Kultfigur in der Mitte des ganzen Bildes sitzt mit untergeschlagenen Beinen der Bodhisatva auf dem Grase. Die Fußsohlen zeigen aufwärts. Von den Schultern hängt ein blauer Schal herab, das dunkelrote Untergewand bedeckt die Oberschenkel nur wie ein Lendentuch. Auf der Innenseite ist der Schal lila getönt, carmesinrote Linien durchziehen ihn da. Die Außenseite ist mit parallelen Reihen goldener Punkte verziert und mit tiefbraunen Linien umrissen. Die Farbe des Körpers ist Gold. Mit der rechten Hand hebt er das Schwert über seinen Kopf empor, mit der linken umfaßt er eine Strähne des schwarzen Haares. Der Kopf ist leicht nach links gebeugt. Die ganze Gestalt ist ungemein graziös und lieblich. Einen Teil der Haare hat der Bodhisatva offenbar schon abgeschnitten, denn es liegen schon welche in der rotbraunen Tonschale, welche der rechts vom Bodhisatva in chinesischer Art dahockende Götter-

<sup>1</sup> Krom, *The Life of Buddha in Borobudur*, Nr. 65. Waldschmidt, *op. cit.*, S. 110. Nach Stellen wie Waldschmidt, *op. cit.* S. 110 wird es sich bei Darstellungen, wie sie M. A. Stein, *Serindia*, II 858, Anm. 67 beschreibt, bei der fraglichen Figur wohl eher um Śakra als um Chandaka handeln.

<sup>2</sup> *Nidānakatthā*, 64, 2; Krom, *op. cit.*, S. 74.

sohn ihm entgegenhält. Gleichgerichtet zum oberen Rande ziehen sich zwei Goldstreifen um die Schale herum. Die Figur, welche die Schale hinstreckt, hat um die Schultern wieder den blauen Schal der Göttersöhne, der, durch schwarze Linien abgegrenzt, mit Reihen goldener Punkte geschmückt ist. Bei bloßem Oberkörper werden die Beine von der Hüfte an von einem dunkelroten Gewande bedeckt, das durch einen gelben Gürtel festgehalten wird. Dies untere Gewand ist mit Goldpunkten in Kleeblattform geschmückt. Um die Unterschenkel schlingt sich ein orangefarbenes Gewand, welches mit goldenen Punktreihen verziert ist. Vom tiefsten Punkte zieht sich nach dem Knie ein rötlichgrauer Streifen, der mit parallelen Linien in Gold verziert ist. Das untere Gewand ist mit rotbraunen Linien abgegrenzt.

Eine grüne geschwungene Wolkenlinie führt unser Auge nach rechts empor, wo der Göttersohn dem Himmel zuschwebt. In seinen Händen hält er die Schale empor, in der die Haare allerdings nicht zu erkennen sind. Er fliegt gewiß dem Palaste zu, der in der oberen rechten Bildecke gemalt ist, der Götterwohnung der Trāyastriṃśa,<sup>1</sup> in der die Haare fortan aufbewahrt werden sollen. Das Gebäude ist im chinesischen Palaststile erbaut, das zweiteilige Tor ist geschlossen. Der Palast schwebt ganz in Wolken. Hinter dem Palaste und den Bäumen in seiner Rückfront brechen in bunten Regenbogenfarben Lichtstrahlen hervor.

Hinter dem Bodhisatva, von dessen Tiara nichts zu sehen ist, steht ein weißer Stūpa tibetischer Art, ein lilaer Lichtschein, von goldenen Wellenlinien durchzogen, umgibt ihn. Er verdeckt zum Teile die Bäume des Hintergrundes. Es ist der Stūpa, der von den Menschen zur Erinnerung daran errichtet wurde, daß der Bodhisatva an dieser Stätte sich seine Haare abgeschnitten hatte.<sup>2</sup>

#### SZENE IX

a) Weiter nach links sehen wir auf unserem Bilde, in eine Anzahl Einzelszenen aufgelöst, die Darstellung sich anschließen, wie der Bodhisatva sein prinzliches Gewand mit dem des Waldläufers, des verwandelten Göttersohnes, austauscht. Der goldfarbene Bodhi-

<sup>1</sup> *Lalitavistara* 225, 17.

<sup>2</sup> Rockhill, *op. cit.*, 25/26; *Lalitavistara* I, 226, 12.

satva ist nur mit einem Hüftschurz dunkelroter Farbe angetan. Ein golddurchwirkter, gelber Gürtel hält das Gewand fest, es ist mit Goldpunkten im Kleeblattmuster bedeckt und unten durch einen doppelten Goldstreifen eingefasst. Der Bodhisatva sitzt auf einem bräunlichen, befransten Sitzteppich mit untergeschlagenen Beinen, die Fußsohlen nach oben gerichtet. Er wendet sich nach rechts hin, um von einem Göttersohne, der vor ihm auf beiden Knien kniet und auf seinen Fersen sitzt, ein rotes Gewand anzunehmen, das dieser ihm entgegenhält. Der Göttersohn hat wieder einen blauen Schulterschäl und ein rotes Beinkleid an. Dieses ist mit Gold gesäumt und mit Goldpunkten in Kleeblattform geschmückt, der Schal ist mit schwarzen Linien umrissen und mit Reihen von Goldpunkten verziert.

Eine grüne Wolkenlinie führt uns zu einem Göttersohn empor, die Charakterisierung der Figur geschieht wieder durch einen, diesmal roten, Schal. Der Göttersohn schwingt ein rotes Gewand über seinem Kopfe. So sehr man nach der Farbe des Gewandes anzunehmen geneigt ist, daß das rote Gewand herabgetragen wird, welches dem Bodhisatva übergeben wird, so wenig ist doch der Schluß stichhaltig. Hat der Bodhisatva beim Ausritte (Nr. VIIa) ein grünes Obergewand um, so ist dies auf Bild VIII d blau geworden, obgleich es sich immer um das nämliche Gewand handeln muß. Der Göttersohn, der bei der Übergabe des Gewandes einen blauen Schal umhat, hat oben am Himmel einen roten um. Was steht bei einer solchen Unlogik des Malers entgegen, daß dies blaue oder grüne Prinzen-gewand des Bodhisatva schließlich rot im Himmel ankommt, oder, anders ausgedrückt, warum soll der Göttersohn hier nicht das eingetauschte Gewand zum Himmel emportragen?<sup>1</sup> Rot ist dies hier geworden, weil die Nähe des weggegebenen Gewandes die Farbe des anderen bestimmte und die Logik des Malers nicht ausreichte, ein durchkomponiertes Ganzes zu schaffen. Es verdient beachtet zu werden, daß auf dem Kopfe des Bodhisatva der Krobylos deutlich sichtbar ist und die Haare hier zum ersten Male die kanonische blaue Farbe der nördlichen Überlieferung haben. Grün bewachsene Berge schließen den Hintergrund ab.

<sup>1</sup> *Lalitavistara* I, 226, 11 (vgl. *Lalitavistara* 228, 13, wo eine widersprechende Erzählung geboten wird); Waldschmidt, *op. cit.*, S. 111.

b) Links daneben sehen wir den Bodhisatva als Mönch, gekleidet auf einem braunen Teppich sitzen. Ein grüner Nimbus und eine blaue Mandorla, durch welche goldene Linien sich durchwellen, umgeben den Bodhisatva. Er sitzt mit untergeschlagenen Beinen da, die Fußsohlen weisen nach oben. Die rechte Hand weist mit der offenen Handfläche nach vorn, sie wird vor der rechten Brust gehalten, die linke Hand liegt mit der offenen Handfläche nach oben auf den Fußsohlen. Der Körper ist goldfarben, die Haare sind blau, der Krobylos ist vorhanden. Neben ihm ist ein weißer Stüpa tibetischer Form errichtet. Der Unterbau setzt sich von unten nach oben aus Schichten folgender Farben zusammen: braunrot, blau, gelbrot, braunrot, gelbrot, braunrot. Die Nische für die Kultfigur ist braunrot und gelbrot umfaßt. Es ist der Stüpa, den die Menschen zur Erinnerung daran errichteten, daß der Bodhisatva an dieser Stelle sein Gewand mit Ghaṭikara tauschte.<sup>1</sup>

c) Vor dem Bodhisatva kniet ein Göttersohn im blauen Schal und roten Bein- kleide. Es soll wohl dargestellt werden, wie die Götter ihren Beifall bekunden.<sup>2</sup> Von der Haarabschneidung an sind alle diese Szenen durch eine gemeinsame Wolkenbank im Vordergrund abgeschlossen.

#### SZENE X

a) Als letzte Teildarstellung bleibt das Bild darunter übrig. Es handelt sich dabei in der Hauptsache um die Heimkehr des Rosses Kaṅṅhaka und des Reitknechtes Chandaka. Wir erfahren so wenigstens, daß in diesem Überlieferungszweig der Legende das Roß nicht aus Gram über die Trennung von seinem Herrn stirbt. Innerhalb der roten Palastmauern sehen wir den Schimmel. Chandaka sitzt auf ihm. Er hat ein dunkelrotes Gewand an, in den Stoff sind Goldpunkte in Kleeblattform eingewebt, am Hals hat das Gewand einen grünen Vorstoß, der nach dem Halse zu durch eine schwarze und zwei goldene Linien eingesäumt wird. Er streckt die rechte Hand vor. Ein goldener Kopfschmuck glänzt im Haar. Hinter ihm steht eine grüngekleidete Figur. Das Gewand hat Goldborten um den

<sup>1</sup> Rockhill, *op. cit.*, S. 26; *Lalitavistara* I, 226, 12; Krom, *op. cit.*, 77.

<sup>2</sup> *Lalitavistara* I, 226, 14; Krom, *op. cit.*, 69.

Hals und weist denselben Goldpunktschmuck auf wie Chandakas Kleid. Vielleicht handelt es sich bei der Figur um den Mann, der die Ankunft Chandakas und des Rosses an die verlassenen Śākya meldete.<sup>1</sup>

b) Vor der Freitreppe, welche zu dem in chinesischem Stile gebauten Palast emporführt, steht unter dem Wedel aus den Schwanzfedern des Pfaues eine fürstliche Frau, vielleicht Mahāprajāpatī Gautamī. Ihr tiefrotes Gewand zeigt als Schmuck Goldpunkte in Kleeblattform geordnet, ein goldener Saum faßt es unten ein und mit Goldstreifen belegte grüne Vorstöße schließen das Gewand am Halse und an den Handgelenken ab. Das Futter der Ärmel ist orange. Über dem roten Gewande liegt ein gelbbrauner Hüftrock, der von einem braun abgesetzten Gürtelband gehalten wird. Die Enden dieses Bandes fallen vor dem Leibe von der Verschlussschleife herab. Goldstreifen durchziehen den Gürtel. Das schwarze, im chinesischen Frauenzopf geraffte Haar ist mit einem Kranz grüner Blätter und weißer Blumen geschmückt, ein chinesisches rotes Zopfband ist zu erkennen. In der linken Hand hält die Frau ein herabhängendes weißes Tuch, wohl ein Zeichen, daß sie geweint hat. Die rechte Hand ist mit der offenen Handfläche nach oben vorgestreckt, als wollte die Frau etwas geben oder in Empfang nehmen.

Von den drei Begleitfiguren, die allesamt in rötlichgraue Gewänder gekleidet sind, ist die rechte Figur wie die Hauptperson leicht verbeugt, wohl zum Gruße. Der rechte Unterarm dieser ersten Begleitfigur liegt über dem rechten Unterarm der Fürstin. Links hinter der fürstlichen Frau steht die Wedelträgerin. Die Schwanzfedern des Pfaues sind um ein rotes Mittelstück angeordnet, auf dem von oben nach unten goldene Arabesken etwa in der Form eines S verlaufen. Alle drei Begleitfiguren haben Kleider, auf denen Goldpunkte in Kleeblattform und goldene Säume angebracht sind. Sie haben ihre Haare ebenso bekränzt wie die Fürstin. Auch tragen sie den gleichen goldenen Schmuck im Haar. Alle Frauen sind barfuß.

Vor der fürstlichen Frau kniet eine Figur, die durch ihre Tracht als Göttersohn ausgewiesen wird. Sie hat wieder einen blauen Schal um den unbedeckten Oberkörper

und ein rotes Gewand um die Beine. Kleid und Schal sind so geschmückt, wie dies früher bei den Göttersöhnen angegeben wurde. Die Figur kniet auf beiden Knien und sitzt auf den Fersen. Sie streckt die Arme aus und hat wohl von der fürstlichen Frau die Tiara eben entgegengenommen, die sie in ihren Händen hält. Es ist gewiß die Tiara, die Chandaka vom ausziehenden Bodhisatva zurückgebracht hat und die hier einem Göttersohn übergeben wird. Eine grüne, schlangenartig gewundene Wolkenlinie führt uns zu einer Wolke empor, in der ein Göttersohn steht. Er ist mit halbem Körper sichtbar und trägt die gleiche Gewandung wie die eben beschriebene knieende Figur. Die Hände streckt er vor sich hin. Leider ist nicht zu erkennen, ob diese Figur etwas in den Händen hält, oder ob sie sie nur zum Anjali zusammenlegt. Das zweite ist dem ganzen Zusammenhang nach unwahrscheinlich. Sie wird wohl die Tiara in den Himmel emportragen, daß sie da verehrt werde.<sup>1</sup>

Die schönen Fliesen, mit denen der Palasthof aufgelegt ist, tragen ein nach rechts offenes Hakenkreuz als Muster. Die Fliesen sind in Gelbbraun auf Rot gehalten.

Stellen wir uns zum Schlusse übersichtlich zusammen, was auf unserem Bilde dargestellt ist, so ergibt sich folgendes Szenenverzeichnis:

- 1) Ausfahrt des Bodhisatva, trifft Kranken (Begleitfiguren: erwachsene Person und nacktes Kind).
- 2) Ausfahrt des Bodhisatva, trifft Greis.
- 3) Ausfahrt des Bodhisatva, trifft Toten (Tuch statt Bahre).
- 4) a) Bodhisatva im Frauengemach, mit musizierender Dame, in zwei Seitengebäuden 2×2 Damen.  
b) 6 Figuren sitzen 1:5 einander gegenüber vor Harem auf Hof.  
c) Bodhisatva mit Göttersohn (Aufforderung, das Hausleben zu verlassen?).
- 5) Ausfahrt des Bodhisatva, trifft Mönch.
- 6) Bodhisatva im Pavillon auf Lotussitz mit Heiligenschein, links knieender Engel (*devaputra*).

<sup>1</sup> Lalitavistara I, 234, 1—2; Waldschmidt, *op. cit.* 112—113.

<sup>1</sup> Vgl. zu den Merkwürdigkeiten, welche diese Tiara begleiten: Krom, *op. cit.*, SS. 75—76; Foucher, *op. cit.* I, 364.

- 7) a: Flucht des Bodhisatva aus väterlichem Palast.  
 b: Angehörige suchen im Palast.  
 c: Reitende Boten werden in der Nacht auf Verfolgung des Bodhisatva ausgesandt.  
 d: Bodhisatva reitet von 4 Mahāpāla getragen durch Luftraum, vor Pferd Śakra und Brahma, dahinter Engel (*devaputra*), Chandaka fehlt.
- 8) Bodhisatva schneidet seine Haare ab, sie werden von einem Engel in den Himmel getragen. Himmelspalast dargestellt und auch Erinnerungsstūpa auf Erden.
- 9) a: Bodhisatva tauscht von Engel sein Mönchsgewand ein, getauschtes Gewand wird von Engel in Himmel getragen, Bodhisatvas Haar blau, Krobylos.  
 b: Bodhisatva als Mönch gekleidet mit Heiligenschein dasitzend, links Erinnerungsstūpa an Gewandtausch.  
 c: Götter spenden Beifall(?).
- 10) a: Chandaka kommt auf Kaṇṭhaka heimgeritten, Meldung erstattender Gartenhüter steht dabei.  
 b: Mahāprajāpatī Gautamī(?) von drei Begleiterinnen umgeben, schenkt Tiara des Bodhisatva an Engel (*devaputra*), der sie scheinbar nach dem Himmel trägt.

Leider ist es nicht möglich anzugeben, was die Auswahl dieser Szenen bestimmt hat, denn manche, die nur allzugerne dargestellt wird, fehlt, wie die Szene der eingeschlummerten Musikantinnen, der Abschied von Rāhula und seiner Mutter, alles was sich um den Abschied von seinem Vater gruppiert. Ich muß es leider offen lassen, wie die Komposition des Bildes zustande gekommen ist und sie in die Darstellung und Genese der Buddhalegende einzuordnen sei. Es muß sein Bewenden damit haben, das Bild beschrieben und auf die Existenz der Reihe aufmerksam gemacht zu haben. Die Verteilung des Stoffes auf Bilder ist ganz verschieden von der Art, die wir aus den Bildern kennen, welche Hackin veröffentlicht hat.

Das Bild ist in einem ausgesprochenen Mischstil gemalt, die dargestellten Dinge ent-

stammen sehr verschiedenen Kulturen, sie stehen unverbunden nebeneinander. Die Kultfigur des Buddha und Bodhisatva hat ihren indischen Charakter in jedem Betracht gewahrt, in der Kleidung, der Art zu sitzen, der Handhaltung, dem Schmuck und ihren Insignien. Auch der Mönch, welchen der Bodhisatva auf seiner vierten Ausfahrt trifft, die Engel (*devaputra*) weisen wie die Götter Indra und Brahma indisches Gepräge auf. Die vier Mahāpāla gleiten dagegen nach ihrer Gewandung vielleicht schon von dieser indischen Kulturschicht ab.

Dieser anderen, der chinesischen Kulturschicht, gehören all die Begleitfiguren, nach ihren Gewändern<sup>1</sup>, Schuhen, die Frauen durch ihren Haarzopf, die typische Handhaltung vieler Personen, die ihre Hände in die Ärmelöffnung stecken, das ganze Zubehör des Lebens an Häusern, Mauern, Toren, Hausanlagen, Dächern, die Zäune, das ist alles ebenso ausgesprochen chinesisch in seiner Art, wie die Technik, mit der Wolken, Wasser, Felsen und Baumstämme gemalt werden. Nur das Añjali dieser Figuren stammt aus der indischen Welt, wohl auch der Kopfschmuck, den sie tragen.

Daß aber Maler gearbeitet haben, welche aus der tibetischen Schule der buddhistischen Ikonenmalerei hervorgegangen sind, das erhellt aus dem technisch unmöglichen Wagen, den auch unser Bild zeigt, wenn auch unter der Bekanntschaft mit chinesischer Kultur eine wirklichere Vorstellung dem tibetischen Phantasiegebilde des „Holzpièrdes“ (*shī rta*) Platz gemacht hat.

Aus diesem Mischstile können wir wenigstens das eine entnehmen, daß unsere Bilder nicht übermäßig alt sein können, sie waren erst dann malbar, als der Lamaismus in längere Berührung mit der chinesischen Kulturwelt gekommen war.

<sup>1</sup> Sie erinnern in ihrem Schnitt stark an die älteren Formen chinesischer Gewandung, wie sie heute noch von den Daoistenpriestern getragen werden. Die Kopfbedeckungen und das Schuhwerk sind anders.

Filhozat, Jean: *Le Kumāratantra de Rāvaṇa et les Textes parallèles Indiens, Tibétains, Chinois, Cambodgiens et Arabes*. Paris: Imprimerie Nationale 1937 (V, 192 S.) 8° = Cahiers de la Société Asiatique I. Ser. IV: Étude de Démonologie Indienne. Fr. 50 —. Bespr. von F. Weller, Leipzig.

Realien und Volkskunde sind nicht gerade die gepflegtesten Kinder der Indologie. Mag das auch in der Eigenheit indischer Literatur begründet sein, so scheint mir doch eben darum jedes brauchbare Buch begrüßenswert zu sein, das sich mit einem dieser Gebiete befaßt. Filhozats Arbeit über Rāvaṇas Kumāratantra behandelt die Dämonologie der Kindeserkrankungen. Zwei Ziele erstrebt dabei F., einmal will er einschlägigen Stoff aufschließen und zugänglich machen, zum anderen soll die Wanderung dieses indischen Stoffes verfolgt werden, um dadurch indischen Kultureinfluß in anderen Ländern festzustellen. Neben diesen Zielen, die der Verf. selbst ausspricht, zieht sich durch das ganze Buch noch eine dritte Aufgabe, nämlich die, die einschlägigen Texte zueinander in einen inneren Bezug zu setzen und die Entwicklung dieser Dämonologie in Indien aufzuhellen.

Der sachliche Inhalt des Buches läßt sich am besten im Anschlusse an die Zusammenfassung geben, welche F. ans Ende seines Buches stellt. Es gibt schon im Veda Hinweise auf Dämonen, die neben anderem Unheil, das sie anrichten, auch dem Fötus schädlich sind. Trotzdem sie schädigen, werden sie Rakṣas, i. h. Schützer, genannt. Mit der Gottheit Nirṛti verwandt, bisweilen Nairṛti genannt, wird einem unter ihnen von Rudra das Schicksal der jungen Kinder anvertraut, und nachdem Rāvaṇa als Fürst der Rakṣas seine Stellung hinreichend gefestigt hat, wird Nairṛta mit Rāvaṇa verselbigt. Die weiblichen Dämonen aus dem Gefolge des Rudra, die volkstümlich sind und den Kindern zusetzen, werden in seine Gefolgschaft gerückt. Er befiehlt ihnen, kennt sie demnach und lehrt demzufolge auch die Mittel, sie zu entfernen. So kommt es, daß ihm ein sehr volkstümlicher Text zugeschrieben wird, der sich damit befaßt, die Dämonen der Kindeserkrankungen zu vertreiben. Auf diesem

Wege wird der Dämon Rāvaṇa, dem übrigens im Epos auch nicht wenig Gutes nachgerühmt wird, selbst zum wohlgesonnenen Heiler. Aus der Volkstümlichkeit der Riten gegen diese Dämonen erklärt es sich, daß diese Texte über Teufelaustreibung in die medizinische Fachliteratur aufgenommen wurden, womit Rāvaṇa zum Arzt wurde. Weil der antidämonische Charakter dieser Beschwörungstexte dem wissenschaftlichen Geiste der Medizin widersprach, sich beide gegenseitig ausschlossen, wurde im Laufe der Zeit auch der antidämonische Charakter der Werke und ihres Trägers, des Rāvaṇa, beseitigt. Eine solche Entwicklung wurde in Indien noch dadurch begünstigt, daß seit alter Zeit in Indien die Neigung bestand, Freundlichkeit und Bosheit eines Wesens übernatürlicher Art als gegensätzliche Ausflüsse einer und derselben absoluten Einheit aufzufassen, eine Neigung, die besonders im Śivaismus und Tantrismus lebendig war.

Im einzelnen wird diese Entwicklung an der Hārīti veranschaulicht. Wenn die buddhistische Legende diese Gestalt heilig gesprochen hat, so ist dies entwicklungsgeschichtlich so aufzufassen, daß der Buddhismus durch seine Legenden einen älteren Tatbestand auch für sich dartut.

Es ist in einer Besprechung nicht möglich, alle Einzelheiten des Buches aufzuzählen. Doch dürfte die folgende Darstellung einen Einblick in den Stoffgehalt des Buches eröffnen.

Die Arbeit geht, weil F. diesen Text für den ältesten der dem Rāvaṇa zugeschriebenen Texte hält (S. 177), vom Kumāratantra aus, das auf Grund gedruckter Ausgaben und unbenutzter Ms. der Nationalbibliothek zu Paris neu auf Sanskrit herausgegeben und übersetzt wird. Die wichtigen Lesarten sind dem Texte und sachliche Erläuterungen der Übersetzung beigegeben. Ein kurzes Nachwort faßt das Wesentliche am Ritus der Beschwörung zusammen. Weiter werden die Paralleltexpte aus der indischen Medizin sachlich besprochen, die Bhūṭavidyā (Sūśrutasaṃhitā, Kap. 60—62 des Uttaratantra), die Begehungen bei der Geburt und zwar a) bei Frühgeburt, b) bei Schweregeburt, c) die eigentlichen Geburtsriten. Darnach werden die medizinischen Texte dämonologischer Inhalte bei Kindeserkrankungen behandelt, das Kumārabhṛtya der Sūśrutasaṃhitā (Kumāratantra), die Carakasaṃhitā und das Besessensein von Kindern, das Kumāratantra aus Vāgbhaṭas Aṣṭāṅghṛdaya, welches in Text und Übersetzung vorgelegt wird. Es folgt ein kurzer Abschnitt, in dem verschiedene indische Texte behandelt werden, welche einschlägige Gegebenheiten enthalten,

wie Mādhavas Mādhavanidāna oder Rugvinīscaya, das zeitlich vor Cakradatta (11. Jhrhdt.) liegt; Śrikanthadattas Kommentar zum Siddhiyoga, der Auszug aus dem Kumāratantra in der Yogataraṅgini, und die Hārītasamhitā.

Das zweite Kapitel des Buches befaßt sich mit stofflichen Sanskritparallelen aus nicht medizinischer Literatur, das dritte bringt einschlägige Quellen aus dravidischer Literatur, wobei als Replik zum Kumāratantra das Nōyillāvāṇu, „das Leben ohne Krankheit“, des Munisāmudaliyār in Text und Übersetzung abgedruckt wird. Darnach wird über die tamilische Blatterngottheit Māriyammai und ihr nordindisches Gegenstück, die Sitalā, gehandelt, über die letztere sind drei volkssprachliche Gesänge mit Übersetzung beigegeben. Ausführungen über die Sieben Schwestern schließen dies Kapitel. Sie sind im allgemeinen Dorfgottheiten, spielen aber auch eine Rolle bei verschiedenen Krankheiten.

Das vierte Kapitel bringt zunächst den tibetischen Text des dritten Kapitels des Uttarasthāna der Aṣṭāṅghṛdayasaṃhitā, das über Heilung von Kindern handelt, welche dämonisch besessen sind. Die Ausgabe beruht auf dem roten und schwarzen Tanjur zu Paris. Der tib. Text wird nicht übersetzt, weil er peinlich genau dem Sanskrit folge bis auf die textlichen Umstellungen, über die eine kleine Konkordanz aufklärt. Daran schließt sich tibetischer Text und Übersetzung des 73. Kapitels aus dem dritten Buche desjenigen Werkes, dessen ersten Teil Pozdnejev in seiner Arbeit: Учение тибетской медицины im mongolischen Wortlaute und in russischer Übersetzung auf Grund dieses und des tibetischen Textes bekannt machte, des Amṛtaḥṛdayāṣṭāṅghṛdayopadeśatantra. Eine Inhaltsangabe des 106. Kapitels des tibetischen Anhanges zu diesem medizinischen Werke, das unter dem Kurztitel lhan-t'abs = Appendix geht. Aus der Tantraliteratur wird das Guhyāgnicakra verwertet. Von chinesischen Texten wird der Text angezogen, der im Taishōtripitaka unter Nr. 1330 steht, wovon dem Verfasser eine Übersetzung Chavannes'/Lévis vorlag. Daran schließen sich die Ausführungen über Hārīti, deren wesentlicher Gehalt schon oben umrissen wurde, Notizen über einen kambodschanischen Text, sowie über ein Kapitel aus dem Firdausi 'l-hikmat des 'Alī ibn-Rabbān at-Ṭabarī, eines Persers aus Merw, der sein Werk gegen 850 verfaßte. Kapitel 33 wird in einer Übersetzung J. M. Faddegons vorgelegt.

1) Nebenbei bemerkt steht der Ausdruck mit dieser Bedeutung schon in Jäschkes Tib.-Engl. Dict.  
2) 癩瘡發散小兒疾病經.

Das fünfte, das Schlußkapitel des Buches, handelt über den Charakter des Rāvaṇa, die verschiedenen Formen, in denen er uns erscheint. Zum Schlusse der Arbeit werden die Werke aufgeführt, welche dem Rāvaṇa zugeschrieben werden.

Dem Buche sind schließlich ein tibetisch-sanskritischer Index der hauptsächlichsten Fachausdrücke der tibetischen Übersetzung des veröffentlichten Kapitels der Aṣṭāṅghṛdayasaṃhitā, sowie ein allgemeiner Index der indischen Namen und technischer Ausdrücke beigegeben.

Es ist mir nicht möglich, zu allem kritisch Stellung zu nehmen, was das Buch enthält, dazu gebricht es mir schon an Sprachkenntnissen, ich kann weder Arabisch noch Dravidasprachen. Aufs Ganze der Dinge gesehen, glaube ich sagen zu dürfen, daß die Arbeit willkommen und auch gelungen ist. Die Texte sind hinreichend aufbereitet, wenn ich auch glaube, daß tibetischer und sanskritischer Text hier und da im Interesse des Indologen und Medizingeschichtlers etwas mehr ins Einzelne gehend hätten behandelt werden können. So viel ich ausmachen kann, stimmen der tibetische und sanskritische Paralleltext der Aṣṭāṅghṛdayasaṃhitā manchmal in Einzelheiten weniger überein, als man dies nach den Vorbemerkungen F.s unterstellt, hier und da sähe man vielleicht auch gern eine Auffassung etwas umständlicher begründet.

Ich kann die Sachlage nach dieser Seite hin vielleicht am besten durch ein paar Einzelstellen erhellen. Ich möchte glauben, daß Abweichungen wie in den Versen 15 c/d, 33 c/d, 37 b, 53 b behandelt zu sehen nicht unwillkommen wäre. In anderen Fällen würde man gern ein aufklärendes Wort sehen. S. 48 des Buches werden z. B. die Krankheitsdämonen namentlich aufgeführt. Darnach fährt V. 3 fort: *tesām grahiṣyatām rūpam pratatām rodanam jvarah*, was S. 53 übersetzt wird: «La symptomatologie [que présentent] constamment ceux qui sont saisis par eux consiste en pleurs et en fièvre.» Diese Wiedergabe mag durch das Tibetische: *de rñams k̄yis ni bzun pai* (lies: *bai*?) *ts'ul/rtag tu nu dan rims k̄yis* *debs* bestimmt worden sein, eine Stelle, deren Deutung vielleicht durch die tib. Stelle Vers 5/6: *de la skem byed k̄yis ni zin pai rtags* als gegeben empfunden wurde. Ich möchte aber doch glauben, daß in dergleichen tibetischen Textüberlieferungen *k̄yis* und *k̄yi* andauernd durcheinander gebraucht werden, daß an der ersten Stelle der Sanskrittext den Ausschlag gibt und *k̄yis* als *k̄yi* zu verstehen sei, daß man also *grahiṣyatām* als richtig überliefert betrachten muß. Dann würde der Text aber besagen: „Anzeichen dafür, daß sie (= die Dämonen) (ein Kind) erfassen wollen, besessen machen wollen.“ Zum Ausdruck *rims k̄yis* *debs* vgl. übrigens Kāśyapaparivarta, Vers § 129. In anderen Fällen wäre es sicher auch dem Medizingeschichtler willkommen gewesen, wenn die tibetische Auffassung einer Textstelle wäre mitgeteilt worden, wie z. B. Vers 6, wo der Tibeter für *na-*

*kandhara* [Übersetzung: le cou est fléchi] *skya ba rens pa* = „der einen steifen Hals hat“ bietet. So wird der Tibeter Vers 7 statt *stanadveṣi* vielleicht eher *stanyadveṣi* (*nu ṣo la mi dga*) gelesen haben, wenigstens denkt man daran, wenn man Vers 5 sieht, daß *stanyavidveṣaḥ* mit *nu ṣo la mi dga* übersetzt ist. Von ähnlichen Fällen füge ich etwa noch an: Vers 11, wo *pūyafonitagandhaḥ* übersetzt wird: „il sent le pus et le sang“, während der Tibeter den Ausdruck versteht als: *k'rag ni r'rag gi dri bro bao* = „sein Blut riecht wie Eiter.“ Vers 34 ist *na jugupsate* übersetzt: „(il) ne veut pas demeurer tranquille.“ Die tibetische Parallelstelle für *na jugupsate* = „er ekelt sich nicht“ bietet *emos mi byed*, das ist einigermaßen unerwartet und bedarf selbst der Aufklärung, denn man würde eher für *na jugupsate* erwarten *emod mi byed*, jedenfalls nach Stellen wie Mahāvvyutpatti, Ausg. Sakaki, 2633, wo *skyon du gran ba jugupsā* entspricht. Wenn Vers 42 übersetzt wird: «arrosee et balayée», so erwartete man dafür im Sanskrit eher *siktasamrṣṭa* als *siktasamerṣṭa*, wie gedruckt ist. Diese vermutete Lesart wird, wie ich glauben möchte, auch durch den tibetischen Text bestätigt. F.s Textausgabe liest zwar: *ṣag gsum c'ag c'ag p'yag dan byas*, doch dürfte statt dessen gewiß zu lesen sein: . . . *p'yag dar byas* . . . V. 48a möchte ich statt *kuṣṣa* eher *kuṣṣha* lesen. Vers 55 ist *tan* vielleicht Druckfehler statt *tān*. Den Pflanzennamen *Terminalia bebrica* (Vers 57) konnte ich im Index Kewensis nicht finden, überehener Druckfehler für *bellerica*? S. 127, Vers 12 wird *rkaṇ pa lag pa dag* zu lesen sein statt: . . . *lag pa nag*, sonst gehen tibetischer und sanskritischer Text nicht überein. Tib. Text S. 128, Vers 23 steht *gāid c'un*, wofür im Sanskrit *alpavahnitā* (Übersetzung: feu [digestif] faible) steht. Der tibetische Text setzt begriffsmäßig aber eher etwas wie *alpasidra* oder *alpasvapna* voraus. Vers 24 verstehe ich tib. *bekus pas myur do bekama* neben *angasoṣanam* nicht. Mir scheint *bekus pa* (= *vañy*) neben *anga* ebenso aufklärungsbedürftig zu sein wie Vers 25 *nu ṣo drad* neben *stanadveṣa*. *nu ṣo* wird nach den oben S. 185 angeführten Fällen = *stanya* = Muttermilch sein, die Muttermilch kann aber nicht kratzen (*drad pa*). Ist *nu ṣo dān* = *stanyadveṣa* zu lesen? Vgl. Kāśyapapariavarta §. 5. Nach S. 55 Anm. 4 möchte ich glauben, im tib. Verse 26b (S. 128) sei statt *rkaṇ pa dan/lag pa rāo ni māsee pa dan* zu lesen . . . *lag pa no ni* . . . Die Lesung, welche F. für Vers 27d (S. 128) vorgeschlagen hat, ist ganz sicher nicht zutreffend. Das ergibt sich schon aus dem Versmaße. Wie der Text zu lesen sei, weiß ich nicht. *vrta* Vers 30 ist im Tib. mit *zlum po* - rund wiedergegeben, *granthi* mit *rmen bu* - Geschwulst d. Drüsen. V. 31 faßt F. *parihyate* als «(qui) est abandonné», der Tibeter faßt es auf als: *lus skem byed* = „der Leib ist ausgemergelt, verdorrt, abgemagert“. Vers 33b würde ich glauben, daß statt *byin ts'e* = „zur Zeit, da gegeben wurde, zur Zeit des Gegebenen“ zu lesen sei: *byis c'e* = *bālo mahān* im Sanskrit. Vers 35 steht neben sanskritischem *advat* im Tib. *brdeg cān* = *taḍan*, „schlagend“. Vers 36c stimmt das tibetische: *skom dan c'e śīn ts'a bas* (*r'rag* . . .) nicht zum sanskritischen: *trddāhamohān* (*pūyasya chardanam ca pravartayet*). Mir kommt der tibetische Wortlaut verdächtig vor. Vers 38b lies *gso ba dka* statt *gso ba dga* = *duḥśādhyā*. Vers 43b bietet der Tibeter für *-hatapāpmanī* [Übersetzung: «étruisent le mal»] *gdon nī joms par byed* = „den Dämon (graha, pāpman) bezwingen.“ Vers 50b (S. 132) ist statt *abyin ereg* gewiß *abyin ereg* zu lesen. S. 137 wird die Textstelle: *araṇ eron rig pat ye ce kyis di skad ces gsums so* übersetzt: «le Voyant

(rṣi), avec sa maîtrise de la science, prononça ce discours.» Mich bedünkt es, daß *rig pat ye ses* der Eigennamen des Rṣi sei, das dürfte durch entsprechende mongolische Einleitungsformeln *tendece basa uṣayan u belge bitik arsi ber eyin kemen nomlarun, tendece basa sekil ece tüürüksen arsi ber eyin kemen ücürün* (Ausgabe Pozdnejev, z. B. S. 226, 230) feststehen. Vers 13 (S. 135) dürfte *c'e* eher prädikativ zu fassen sein, es als Eigenschaftswort zu *skom* zu fassen, wird deshalb schwierig bleiben, weil zwischen *skom* und *c'e dan* steht. Vers 25 (S. 136) übersetzt F. *dan po yas glud gtor ma śībs boosnās mal k'rus byug dgags bduḡ sman zas bdun*: «Le premier: amusements, rite d'hommage (pūjā), oblation faite de farine et [ces] sept choses: emplacement [spécial] de résidence, bains, onctions, ligatures, fumigations, remèdes et nourriture.» F. faßt *śībs* = *śīb*, doch steht dem entgegen, daß bei dieser Lesung das Metrum gestört wird. Nach dem Versmaß wird wohl eher nahegelegt zu lesen *śī bas* als *śībs*. Dies *śī bas* dürfte sich auf das *śī* des vorhergehenden Verses beziehen, wo ein sanftes (*śī*) und ein schreckhaftes (*drag po*) Heilverfahren unterschieden werden. Ohne Kenntnis des folgenden Kapitels im Texte ist es nicht möglich, sich ganz sicher zu entscheiden. Soweit ohnedem zu sehen ist, dürften die erster beiden: *yas glud* und *balī* die Kur (*bcos*) auf freundliche Weise (*śī bas*) ausmachen, die restlichen sieben aber die *drag po*-Kur befassen. Jedenfalls wird dies dadurch nahegelegt, daß die schreckhafte Kur sonst in diesem Abschnitte überhaupt nicht mehr behandelt würde, wenn man die Gegebenheiten anders verteilte. Aber wie gesagt, ohne daß man das folgende Kapitel des Werkes kennt, läßt sich nichts gewiß ausmachen. S. 141 sind im Verse 29 versehentlich ausgefallen: „ranzige Butter, Fledermausreck u hon len“ (hinter «grossiers»). Ob Vers 34 *ts'od gera* = *mātra* ist oder für *ts'od ma* steht, wage ich nicht auszumachen. S. 143, Z. 16 ist zu lesen *zug rnu sta zug rdu* = *śalya*, vgl. Mahāvvyutpatti, Ausgabe Sakaki, Nr. 7083 und *ts'a gduṇ* statt *ts'a gduṇ* = *tāpan* vgl. Mahāvvyutpatti, Ausg. Sakaki, Nr. 3103, v *gduṇ tapas* übersetzt. Der Werktitel ist, wie ich glaube, auf S. 142/3 nicht recht deckend übersetzt. In Anm. I auf S. 149 würde ich glauben, daß auch die Auffassung des chinesischen Ausdrucks 鬼子母 gestützt werden sollte, denn man wird diesen Ausdruck wohl eher als *guci-dsi mu* denn als *guci dsi-mu* auffassen. Mit anderen Worten, ich glaube kaum, daß in 子 ein Gegenstück für *śīsu* (Kind) steckt, 子 wird hier eher so verwendet sein, wie es in der nordchinesischen Umgangssprache heute sehr, sehr oft gebraucht wird, als Formans, nicht als Begriffswort. S. 173 würde ich den Ausdruck *ausadhi patinetra* eher verstehen als: „der den Mond zum Auge hat“, als «à l'œil [unique] de l'époux de la Dame-aux-plantes.» Ich weiß nicht recht, worauf sich F.s Deutung stützt, der Ausdruck scheint mir einfach für *oṣadhi patinetra* zu stehen und gleicher Bedeutung damit zu sein. In solchen Fällen vermißt man doch ein helfendes Wort, denn wo kommt *ausadhi* in der Bedeutung „Kräuterfrau“ vor? Nach der Übersetzung würde man vermuten, daß S. 173, Vers 3 statt *sadāmi*: *saddānu* zu lesen sei, Vers 16 eher *śrṇuṣvāhītā* statt *-vāh*.

Leider gibt der tibetisch-sanskritische Index nicht in allen Fällen die Hilfe, die man manchmal da sucht. Das ist schade, denn bei der geringen Erfahrung

1) In der zugehörigen Anmerkung begründet F. seine Auffassung des schwierigen tibetischen Ausdrucks.

fahrung, die wir in dieser Übersetzungsliteratur anoch gesammelt haben, wird ein guter mehrsprachiger Index immer dem Mitarbeiter nützen. Das ist nicht eben sehr schön, daß wir noch nicht weiter sind, es ändert aber am Tatbestande nichts. Manchmal wäre es vielleicht nicht überflüssig gewesen, einen Ansatz zu begründen, so z. B. wenn aus Vers 46: *bū rkaṇ o ma cangyi śīn* im Index *bū* und *rkaṇ o ma can gyi śīn* als Titelköpfe angesetzt werden. Als Übersetzung von *kīrapādapa* könnte man sich *o ma can gyi śīn* zunächst als ausreichend denken. *rkaṇ* ist einigermaßen auffällig gestellt, wenn es *pāda* von *pādapa* entsprechen soll, ganz abgesehen davon, daß *śīn ja* an sich schon das ganze *pādapa* begriffsmäßig umfaßt. Warum kann dies Wort *rkaṇ* nicht zu *bū* gehören? Wenn *mnags* = *pāka* ist (S. 128, Vers 19), dürfte auch *gnag* im ersten Pāda dieses Verses *pāka* sein, im Index sucht man es aber vergeblich. Es ließen sich mehr Beispiele anführen.

Aufs Ganze gesehen spielen diese kleinen offenen Fragen keine ausschlaggebende Rolle für die Arbeit. Das eine Ziel, die Texte zu erschließen, ist wirklich erreicht. Mit großer Belesenheit in Quellen und ausgedehnter Kenntnis der Bestände an medizinischen Handschriften der Nationalbibliothek zu Paris wird ein zusammengehöriger Stoff aus einem riesigen geographischen Gebiete zusammengetragen und zugänglich gemacht. Eine breite Sprachkenntnis hilft dem Verfasser, Quellen aus sehr verschiedenen Sprachgebieten zu bearbeiten und in quellenkritische Studien wechselseitiger Abhängigkeiten von Texten besonnen und umsichtig einzuspannen. Die Bezüge von Stoffmassen sind, so scheint mir, richtig gesehen. Was das zweite Arbeitsziel angeht, indische Kultureinflüsse nachzuweisen in anderen Gebieten, so kommt die Arbeit nicht über unsere sonstigen Kenntnisse vom Strahlungsradius indischer Kultur hinaus, aber innerhalb dieser bereits bekannten Grenzen wird der literarische Einfluß medizinischer Werke über die Behandlung dämonologisch gedeuteter Kinderkrankungen sicher erwiesen.

Ich glaube nach allem, daß F.s Buch aufs Ganze gesehen die Ziele erreicht, die es sich steckt.



## Schriftenverzeichnis

## Abkürzungen:

- AA Artibus Asiae. (Ascona)  
 ADAW Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. (Berlin)  
 AKM Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Deutsche Morgenländische Gesellschaft. (Leipzig)  
 AM Asia Major. (London, Leipzig)  
 AO Acta Orientalia. (Leiden, Kopenhagen)  
 ASAW Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. (Berlin)  
 BVSAW Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. (Berlin)  
 CAJ Central Asiatic Journal. (The Hague, Wiesbaden)  
 FF Forschungen und Fortschritte. (Berlin)  
 HJAS Harvard Journal of Asiatic Studies. (Harvard, Mass.)  
 HSIS Harvard Sino-Indian Series. (Harvard, Mass.: Harvard Yenching Institute)  
 IJ Indo-Iranian Journal. (The Hague)  
 JSAW Jahrbuch der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. (Berlin)  
 MIO Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. (Berlin)  
 MS Monumenta Serica. (Peiping, Los Angeles/Calif.)  
 OLZ Orientalistische Literaturzeitung. (Leipzig, Berlin)  
 VIO Veröffentlichungen des Instituts für Orientforschung. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. (Berlin)  
 VFVR Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig. (Leipzig)  
 WZKM Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. (Wien)  
 WZ KMU Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe. (Leipzig)  
 WZ MLU Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe. (Halle/Saale)  
 ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. (Leipzig, ab 1949: Wiesbaden)  
 ZII Zeitschrift für Indologie und Iranistik. (Leipzig)

## Selbständige Schriften

- Zum Lalita Vistara*. I: *Über die Prosa des Lalita Vistara*. Leipzig 1915, 56 S. 8°. [Leipzig Phil. Diss. 1915].  
*Der chinesische Dharmasaṃgraha. Mit einem Anhang über das Lakkhaṇasuttanta des Dīghanikāya*. Leipzig 1923, 198 S. 4°. [Leipzig Phil. Habilitationsschrift 1922].  
*Āsvaghōṣa: Das Leben des Buddha (Buddhacaritamahākāvyaṇāma)*. Tibetisch und deutsch hrsg. T. I. Leipzig 1926. xi, 328 S. 8° (VFVR. R. 2, H. 3.)

- Āsvaghōṣa: Das Leben des Buddha (Buddhacaritamahākāvyaṇāma)*. Tibetisch und deutsch hrsg. T. II. Leipzig 1928, 189 S. 8° (VFVR. R. 2, H. 8.)  
*Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa. Nach einer fünfsprachigen Polyglotte hrsg.* Leipzig 1928. xxv, 268 S. 8°.  
*Brahmajālasūtra, Tibetischer und mongolischer Text*. Leipzig 1934. 84 S. 8°.  
*Index to the Tibetan Translation of the Kāśyapaparivarta*. Cambridge (Mass.) 1934. vi, 252 S. 4° (HSIS. Vol. I.)  
*Index to the Indian Text of the Kāśyapaparivarta*. Cambridge (Mass.) 1935. 4, 61 S. 4° (HSIS. Vol. II, P. 1.)  
*Soghdish-Chinese Index to the Dirghanakhasūtra*. Cambridge (Mass.) 1936, viii, 72 S. 4° (HSIS.) Nicht gesehen. Siehe: *Zum soghdischen Vimalakīrtinirdeśasūtra*. Leipzig 1937, S. 1, Anm. 2.  
*Zum soghdischen Vimalakīrtinirdeśasūtra*. Leipzig 1937. 87 S. 8° (AKM. XXII, 6.)  
*Zum mongolischen Tanjur*. Berlin 1949, 35 S. 8° (BVSAW. 97, 2.)  
*Über den Quellenbezug eines mongolischen Tanjurtextes*. Berlin 1950. 51 + 114 S. 4° (ASAW 45,2.)  
*Tibetisch-sanskritischer Index zum Bodhicaryāvatāra*. H. I. Berlin 1952. 4, 304 S. 4° (ASAW. 46,3.)  
*Versuch einer Kritik der Kathopaniṣad*. Berlin 1953. 229 S. 4° (VIO. 12.)  
*Zwei zentralasiatische Fragmente des Buddhacarita*. Berlin 1953. 26 S., 2 Taf. 4° (ASAW. 46,4.)  
*Zum Blockdruckfragmente des mongolischen Bodhicaryāvatāra der Berliner Turfansammlung*. Berlin 1955. 31 S. 4° (Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung. Hrsg. von ERICH HAENISCH. Ia.) (ADAW. 1954, 2.)  
*Die Fragmente der Jātakamālā in der Turfansammlung der Berliner Akademie*. Berlin 1955. 55 S., 3 Taf. 4° (VIO. 24.)  
*Tibetisch-sanskritischer Index zum Bodhicaryāvatāra*. H. II. Berlin 1955. SS. 305–611. 4° (ASAW. 47,3.)  
*Die Legende von Śuṇahṣepa im Aitareyabrāhmaṇa und Śāṅkhāyanaśrautasūtra*. Berlin 1956. 91 S. 8° (BVSAW. 102,2.)  
*Zum Kāśyapaparivarta*. H. 1: *Mongolischer Text*. Berlin 1962. 122 S. 4° (ASAW. 54,2.)  
*Zum Kāśyapaparivarta*. H. 2: *Verdeutschung des sanskrit-tibetischen Textes*. Berlin 1965. 163 S. 4° (ASAW. 57,3.)  
*Untersuchung über die textgeschichtliche Entwicklung des tibetischen Buddhacarita*. Berlin 1980. 91 S. 8° (ASAW. 69,3.)

## Aufsätze

- Yojana und li bei Fa hsien*. In: ZDMG 74 (1920), 225–37.  
*Kleine Beiträge zur Erklärung Fa hsiens*. In: AM. Introductory Volume = Hirth Anniversary Volume. London 1922, 560–74.  
*Über den Aufbau des Pāṭikasuttanta*. I: *Der Pāli-Text (Dīghanikāya XXIV)*. ebda 620–39.  
*Divyāvadāna 373,15* ebda 642.  
*Cullavagga V,33,1*. In: Zeitschrift für Buddhismus N.F. 1 (1922), 211–3.  
 Beitrag zu: HANS HAAS: „Das Scherflein der Witwe“ und seine Entsprechung im *Tripitaka*. Leipzig 1922, 112–6. (VFVR. 5.)  
*Zur Frage nach der Echtheit des Pāli-Kanons*. In: OLZ 26 (1923), 141–6.

- Sprachenkarte Vorderindiens*. In: BUSCHANS *Illustrierter Völkerkunde*. 2. Aufl. T. 2. Stuttgart 1923, zwischen 448–9.
- A. Conrady zum 60. Geburtstag (28. April 1924). In: *Japanisch-Deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik* 2 (1924), 122.
- F. W. K. Müller. In: AM 2 (1925), vii–x.
- Zu *Buddhaghosas Erklärung von Cullavagga V,33,1*. In: AM 2 (1925), 348–51.
- Zu *Buddhacarita I,26 tibetischer Ausgabe*. In: AM 3 (1926), 538–44.
- Bemerkungen zu von Zach's Notiz zu de Harlez: Vocabulaire Bouddhique Sanscrit-Chinois, Nr. 32*. In: AM 3 (1926), 571–3.
- Über die Mandalay- und das Phayre-Manuskript des Versjätaka*. In: ZII 4 (1926), 46–93.
- Bemerkung zu Hoermles Ausgabe der zentralasiatischen Fragmente des Saṃgītisuttanta*. In: AM 4 (1927), 444–5.
- Mahācīna – Arabia Felix*. In: AM 4 (1927), 446.
- Notiz zur zentralasiatischen Ritterkleidung*. In: AM 4 (1927), 627.
- Windisch's work and the work of to-day*. In: *Journal of the Pāli Text Society* 1924–27 (1927), 27–9.
- Über den Aufbau des Pāṭikasuttanta*. II: *Übersetzung des chinesischen Textes*. In: AM 5 (1928), 104–40.
- Über die Rahmenerzählung des Saṃgītisuttanta im Pālikanon*. In: AM 5 (1928), 141–5.
- Die Überlieferung des älteren buddhistischen Schrifttums*. In: AM 5 (1928), 149–82.
- Kuci – Kuči – Kūsān*. In: AM 5 (1928), 519–23.
- Ein indisches Fremdwort im China des 4. vorchristlichen Jahrhunderts?* In: AM 6 (1930), 76–83.
- Über das Brahmajālasūtra*. T. 1: *Der tibetische Text*. In: AM 9 (1933), 195–332; 381–440.
- Das Sino-Indian Institute der Harvard University in Peking*. In: AM 9 (1933), 658–63.
- Zehn Peking'er Erzählungen*. Ins Deutsche übersetzt. In: ZDMG 87 = N.F. 12 (1934), 138–76.
- Fünf Peking'er Legenden übersetzt*. In: *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 49 (1934), 225–43.
- Bemerkungen zum soghdischen Dirghanakhasūtra*. In: AM 10 (1935), 221–8.
- Bemerkungen zum soghdischen Vimalakīrtinirdeśasūtra*. In: AM 10 (1935), 314–64.
- Beschreibung eines Bildes vom Auszuge Buddhas*. In: AA 5 (1935), 54–70; 137–48.
- Das tibetische Brahmajālasūtra verdeutscht*. In: ZII 10 (1935), 1–61.
- Bemerkungen zur soghdischen Vajracchedikā*. In: AO 14 (1936), 112–46.
- Der gedruckte mongolische Kanjur und die Leningrader Handschrift*. In: ZDMG 90 = N.F. 15 (1936), 399–431.
- Zum Kanjur und Tanjur von Derge*. In: OLZ 39 (1936), 201–18.
- Bemerkungen zum soghdischen Dhyāna-Texte*. In: MS 2 (1936/7), 341–404; 3 (1938), 78–129.
- Zehn Volkserzählungen aus Peking verdeutscht*. In: *Anthropos* 32 (1937), 743–72.
- Zehn Peking'er Legenden*. In: HJAS 3 (1938), 68–98.
- Schauplatz und Handlung im Buddhacarita*. In: ZDMG 93 = N.F. 18 (1939), 306–38.

- Buddhas letzte Wanderung*. Aus dem Chinesischen übersetzt. In: MS 4 (1939), 40–84; 406–40; 5 (1940), 141–207.
- Über die Formel der vier edlen Wahrheiten*. In: OLZ 43 (1940), 73–9.
- Channa am Pferdeschweife*. In: OLZ 44 (1941), 377–88.
- Ein byzantinisches Sgraffito nach dem Pañcatantra*. In: OLZ 45 (1942), 273–4.
- Buddhistische Einflüsse auf die christliche Kunst des europäischen Mittelalters*. In: WZKM 50 (1943/4), 65–146.
- Divyavadāna 244,7ff.* In: MIO 1 (1953), 268–76.
- Ein zentralasiatisches Fragment des Saundaranandakāvya*. In: MIO 1 (1953), 400–23.
- Bemerkung zum absoluten Nominativ im Aitareyabrāhmaṇa*. In: MIO 3 (1955), 272–8.
- Johannes Hertel 13. 3. 1872–27. 10. 1955*. In: JSAW 1954–1956, 259–62.
- Satz C der Aśoka-Inschrift von Calcutta-Bairāt*. In: MIO 5 (1957), 84–90.
- Anfragen eines Nichtmongolisten an den Mongolisten*. In: CAJ 3 (1957/1958), 23–61.
- Bemerkungen zu Aśokas Säulenedikt von Sāmchī*. In: MIO 8 (1961), 30–31.
- Passive Ausdrucksweisen im mongolischen Texte des Kāśyapaparivarta*. In: WZ KMU 10,4 (1961), 563–602.
- Qayan und qan in der mongolischen Übersetzung des Kāśyapaparivarta*. In: MIO 8 (1961), 218–28.
- Über die Funktion der Partikel ja*. In: *Studia Sino-Altaiica. Festschrift für Erich Haenisch zum 80. Geburtstag*. Im Auftrag der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft hrsg. von HERBERT FRANKE. Wiesbaden 1961, 209–23.
- Betrachtungen über einen Ratnakūṭa-Text*. In: FF 37 (1963), 369–74.
- Sanskritische Präpositionen im Spiegel mongolischer Übersetzung*. In: CAJ 8 (1963), 1–26.
- Kāśyapaparivarta nach der Tjin-Übersetzung verdeutscht*. In: WZ KMU 13,4 (1964), 771–804.
- Neues vom Ch'an Buddhismus und zwei Worte dazu*. In: OLZ 59 (1964), 325–38.
- Buyu und bolai im mongolischen Texte des Kāśyapaparivarta*. In: CAJ 10, (1965), 3–43.
- Kāśyapaparivarta nach der Djin-Fassung verdeutscht*. In: MIO 12 (1966), 379–462.
- Die Sung-Fassung des Kāśyapaparivarta. Versuch einer Verdeutschung*. In: MS 25 (1966), 207–361.
- Kāśyapaparivarta nach der Han-Fassung verdeutscht*. In: *Buddhist Yearly (Halle/Saale) 1968/69*, erschienen 1970, 57–221 [mit vier Seiten Korrekturen, lose beigelegt].
- Bemerkungen zu einer textkritischen Ausgabe eines tibetischen Werkes aus dem Tanjur*. In: OLZ 64 (1969), 5–14.
- Das Brahmajālasūtra des chinesischen Dirghāgama verdeutscht*. In: *Asiatische Studien (Bern)* 25 (1971), 202–64.
- Bemerkungen zum 7. Kapitel des Dharmasamuccaya*. In: WZ MLU 22,3 (1973), 77–95.
- Der Arme Heinrich in Indien*. In: OLZ 68 (1973), 437–48.
- Besuch eines Indologen im Halberstädter Dome*. In: OLZ 71 (1976), 5–11.
- Ein paar Bemerkungen zur Einleitung der uigurischen Übersetzung des Jin'gang-jing*. In: WZ KMU 28,1 (1979), 145–8.

## Besprechungen und Anzeigen

- Orbis pictus*. Bd. 1: *Indische Baukunst*. In: *Buddhistischer Weltspiegel* 2 (1920/1), 403–4.
- SEIDENSTÜCKER, K.: *Elementargrammatik der Pāli-Sprache*. T. 1. Leipzig 1916. In: *OLZ* 24 (1921), 276–7.
- Rūpam. An illustrated Quarterly Journal of Oriental Art*. 1. In: *Buddhistischer Weltspiegel* 3 (1921/2), 83–4.
- Buddhistische Märchen aus dem alten Indien. Ausgewählt und übersetzt von ELSE LÜDERS*. Jena 1921. In: *Buddhistischer Weltspiegel* 3 (1921/2), 122–4.
- LESSING, THEODOR: *Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist*. München 1921. In: *Buddhistischer Weltspiegel* 3 (1921/2), 164.
- Bhagavadgītā, der Gesang des Erhabenen*. Hamburg 1920. In: *Buddhistischer Weltspiegel* 3 (1921/2), 164.
- Vivekānanda: Ein Lebensbild und neun Vorträge*. Lauenburg/Elbe 1921. In: *Buddhistischer Weltspiegel* 3 (1921/2), 203–4.
- CALAND, W.: *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl*. Amsterdam 1919. In: *OLZ* 25 (1922), 87–8.
- LIEBICH, BRUNO: *Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft*. 1: *Das Kātantra*. Heidelberg 1919. In: *OLZ* 25 (1922), 128–9.
- GRUBE, WILHELM und EMIL KREBS: *Chinesische Schattenspiele*. Leipzig 1915. In: *OLZ* 25 (1922), 164.
- Vāmanabhāṭṭabānā's Pārvatīparīṇayanātakam. Kritisch hrsg. von R. SCHMIDT*. Leipzig 1917. In: *OLZ* 25 (1922), 223–4.
- HACKMACK, ADOLF: *Der chinesische Teppich*. Hamburg 1921. In: *OLZ* 25 (1922), 277.
- HEDIN, SVEN: *Tsangpo Lamas Wallfahrt. Die Pilger*. <sup>3</sup>Leipzig 1922. In: *OLZ* 25 (1922), 522.
- LE COQ, A. VON: *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien*. T. 1. Berlin 1922. In: *AM* 1 (1924), 772–4.
- LE COQ, A. VON: *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien*. T. 2. Berlin 1923. In: *AM* 1 (1924), 774–5.
- FILCHNER, WILHELM: *Sturm über Asien*. Berlin 1924. In: *AM* 1 (1924), 782–4.
- HEDIN, SVEN: *Mount Everest*. Leipzig 1923. In: *AM* 1 (1924), 784–5.
- FLAIG, WALTER: *Im Kampf um Tschomo-lungma, den Gipfel der Erde*. Stuttgart 1923/4. In: *AM* 1, 1924, 785.
- RICHTER, J.: *Die indischen Religionen*. München 1922. In: *AM* 1 (1924), 785. (*Dhammapadam*). *Der Weg der Wahrheit*. Deutsch durch PAUL EBERHARDT. Stuttgart 1922. In: *AM* 1 (1924), 796–7.
- SAUTER, J. A.: *Unter Brahminen und Paria*. Leipzig 1923. In: *AM* 1 (1924), 802–3.
- HOFFMANN, JOHANNES B., S. J.: *37 Jahre Missionär in Indien*. Innsbruck 1923. In: *AM* 1 (1924), 805.
- YOUNGHUSBAND, FRANCIS: *Das Herz der Natur*. Leipzig 1923. In: *AM* 1 (1924), 818.
- SCHERMAN, LUCIAN und CHRISTINE SCHERMAN: *Im Stromgebiet des Irrawaddy. (Birma und seine Frauenwelt)*. München 1922. In: *AM* 2 (1925), 202.
- GLASENAPP, HELMUTH VON: *Indien*. München 1925. In: *AM* 2 (1925), 203–4.
- ROSS, COLIN: *Heute in Indien*. Leipzig 1925. In: *AM* 2 (1925), 366.

- SEIDENSTÜCKER, K.: *Handbuch der Pāli-Sprache*. T. 2. Leipzig 1923. In: *OLZ* 28 (1925), 401.
- LAUFER, BERTHOLD: *Sino-Iranica*. Chicago 1919. In: *OLZ* 28 (1925), 402–7.
- HEDIN, SVEN: *Tsangpo Lamas Wallfahrt*. Bd. 2. Leipzig 1923. In: *OLZ* 28 (1925), 407.
- KOZLOW, P. K.: *Mongolei, Amdo und die Tote Stadt Chara-Choto. Die Expedition der Russischen Geographischen Gesellschaft 1907–1909*. Hrsg. von W. FILCHNER. Berlin 1925. In: *AM* 3 (1926), 121–2.
- RONALDSHAY, EARL OF: *Indien aus der Vogelschau. Deutsch von RICKMER RICKMERS*. Leipzig 1925. In: *AM* 3 (1926), 122.
- HACKMANN, H.: *Laienbuddhismus in China*. Gotha 1924. In: *AM* 3 (1926), 123–4.
- MCGOVERN, WILLIAM M.: *Als Kuli nach Lhasa*. Berlin 1924. In: *AM* 3 (1926), 124.
- TRAUTZ, FRIEDRICH M.: *Ceylon*. München 1926. In: *AM* 3 (1926), 303–4.
- KROM, N. J.: *The Life of the Buddha on the Stūpa of Barabudur according to the Lalitavistara Text*. The Hague 1926. In: *AM* 3 (1926), 304–5.
- HACKIN, JOSEPH: *Formulaire Sanscrit-tibétain du X<sup>e</sup> siècle*. Paris 1924. In: *AM* 3 (1926), 592–601.
- ZIMMER, HEINRICH: *Karman, ein buddhistischer Legendenkranz, übersetzt und hrsg.* München 1925. In: *AM* 4 (1927), 459–61.
- GALWAN, GULAM RASSUL: *Als Karawanenführer bei den Sahibs. [Servants of Sahibs.]* Berlin 1924. In: *AM* 4 (1927), 461.
- BELL, CHARLES: *Tibet einst und jetzt*. Leipzig 1925. In: *AM* 4 (1927), 462–4.
- Материалы для библиографии по антропологии и этнографии Казакстана и Среднеазиатских Республик составлены Е. А. ВОЗНЕСЕНСКОЙ и А. Б. ПИОТРОВСКИМ*. Leningrad 1927. In: *AM* 5 (1928), 146–7.
- Список народностей союза советских социалистических республик, составленный под редакцией И. И. ЗАРУБИНА*. Leningrad 1927. In: *AM* 5 (1928), 147.
- LE COQ, A. v. und E. WALDSCHMIDT: *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien*. T. 5. Berlin 1926. In: *AM* 5 (1928), 266–7.
- LE COQ, A. v. und E. WALDSCHMIDT: *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien*. T. 6. Berlin 1928. In: *AM* 5 (1928), 267–74.
- LE COQ, A. v.: *Von Land und Leuten in Ostturkistan*. Leipzig 1928. In: *AM* 5 (1928), 274–5.
- COOMARASVAMY, ANANDA K.: *Geschichte der indischen und indochinesischen Kunst. Übersetzt von HERMANN GÖTZ*. Leipzig 1927. In: *AM* 5 (1928), 277.
- JOHNSON, FRANCIS: *Hitopadeśa, a Translation from the Original Sanskrit. Revised and in part re-written with an Introduction by LIONEL D. BARNETT*. London 1928. In: *OLZ* 32 (1929), 892–4.
- Mémoires Archéologiques publ. par l'École Française d'Extrême Orient. T. 1. Paris 1926. In: *AM* 6 (1930), 104–6.
- Mémoires Archéologiques publ. par l'École Française d'Extrême Orient. T. 2. Paris 1929. In: *AM* 6 (1930), 106–7.
- GLASENAPP, HELMUTH VON: *Heilige Stätten Indiens*. München 1928. In: *AM* 6 (1930), 107–8.
- LE COQ, A. v.: *Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittelasiens*. Berlin 1925. In: *AM* 6 (1930), 455–6.

- MENSCHING, GUSTAV: *Buddhistische Symbolik*. Gotha 1929. In: AM 6 (1930), 456–7.
- WALDSCHMIDT, ERNST: *Gandhara – Kutscha – Turfan*. Leipzig 1925. In: AM 6 (1930), 458.
- RAHDER, J.: *Glossary of the Sanskrit, Tibetan, Mongolian and Chinese Versions of the Daśabhūmika-Sūtra*. Paris 1928. In: OLZ 33 (1930), 669–70.
- [*Jātaka*.] *Stories of the Buddha, being Selections from the Jātaka. With an Introduction by Mrs. RHYS DAVIDS*. London 1929. In: OLZ 34 (1931), 170–2.
- Bibliografija Vostoka. Lfg. 5/6. Leningrad 1934. In: AA 5 (1935), 309–12.
- LESSING, FERDINAND: *Mongolen. Hirten, Priester und Dämonen*. Berlin 1935. In: AA 5 (1935), 329–30.
- BROWN, W. NORMAN: *A descriptive and illustrated Catalogue of Miniature Paintings of the Jaina Kalpasūtra as executed in the Early Western Indian Style*. Washington 1934. In: AA 6 (1936), 158–9.
- GULIK, H. VAN: *Hayagrīva. The Mantrayānic Aspect of Horse-Cult in China and Japan*. Leiden 1935. In: OLZ 39 (1936), 328–36.
- CHAVANNES, ÉDOUARD: *Cinq Contes et Apologues extraits du Tripiṭaka Chinois et traduits en Français*. Paris 1934. In: OLZ 39 (1936), 455–6.
- WAI-TAO, Bhikshu and DWIGHT GODDARD: *The Diamond Sutra, a Buddhist Scripture*. Santa Barbara/California 1935. In: OLZ 39 (1936), 557–8.
- GLASENAPP, HELMUTH VON: *Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten*. Berlin 1936. In: OLZ 39 (1936), 639–42.
- WOGIHARA, U. and C. TSUCHIDA: *Saddharmapundarīka-Sūtram*. Tokyo 1934/5. In: OLZ 40 (1937), 118–25.
- HACKIN, J.: *Recherches Archéologiques en Asie Centrale* (1931). Paris 1936. In: OLZ 40 (1937), 320–2.
- DAVID-NEEL, ALEXANDRA: *Le Bouddhisme, ses doctrines et ses méthodes*. Paris 1936. In: OLZ 40 (1937), 381–2.
- TAJIMA, R.: *Étude sur le Mahāvairocana-Sūtra (Dainichikyō)*. Paris 1936. In: OLZ 41 (1938), 261–3.
- AMBOLT, NILS: *Karawanen*. Leipzig 1937. In: OLZ 41 (1938), 324–5.
- DAVID-NEEL, ALEXANDRA: *Vom Leiden zur Erlösung. Sinn und Lehre des Buddhismus*. Leipzig 1937. In: OLZ 41 (1938), 453–4.
- Die Naturwissenschaften 34 (1936), H. 33, S. 517–9. In: OLZ 41 (1938), 655–6.
- LAMOTTE, ÉTIENNE: *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*. T. 1, Fasc. 1; T. 2, Fasc. 1. Louvain 1938. In: ZDMG 92 = N.F. 17 (1938), 658–61.
- LAW, BIMALA CHURN: *Concepts of Buddhism*. Amsterdam/Paris 1937. In: OLZ 42 (1939), 44–5.
- FILLIOZAT, JEAN: *Le Kumāraṅtra de Rāvaṇa et les Textes parallèles Indiens, Tibétains, Chinois, Cambodgien et Arabe*. Paris 1937. In: OLZ 42 (1939), 181–7.
- HORNER, I. B.: *The Book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka) Vol. 1*. Translated London 1938. In: OLZ 42 (1939), 548–55.
- NAWRATH, ALFRED: *Indien und China. Meisterwerke der Baukunst und Plastik*. Wien 1938. In: OLZ 42 (1939), 646–7.
- RADHAKRISHNAN, S.: *Gautama the Buddha*. London 1938. In: OLZ 42 (1939), 701–3.
- KONDŌ, RYŪKŌ: *Daśabhūmīśvaro nāma mahāyānasūtram*. Tokyo 1930. In: OLZ 43 (1940), 264–71.

- BAPAT, P. V.: *Vimuttimaggā and Visuddhimaggā*. Poona 1937. In: OLZ 43 (1940), 444–7.
- ZINKGRÄF, W.: *Vom Divyāvādāna zur Avadāna-Kalpalatā*. Heidelberg 1940. In: OLZ 45 (1942), 67–79.
- TERRA, HELMUT DE: *Durch Urwelten am Indus*. Leipzig 1940. In: OLZ 45 (1942), 254–7.
- NYANATILOKA: *Guide through the Abhidhamma-Piṭaka*. London 1938. In: OLZ 45 (1942), 376–7.
- SCHUH, GOTTHARD: *Inseln der Götter. Java, Sumatra, Bali*. Zürich 1941. In: OLZ 45 (1942), 420–1.
- Actes du XXe Congrès International des Orientalistes. Louvain 1940. In: OLZ 45 (1942), 433–43.
- SARASIN, FRITZ: *Reisen und Forschungen in Ceylon in den Jahren 1883–1886, 1890, 1902, 1907 und 1925*. Basel 1939. In: OLZ 46 (1943), 88–9.
- CORAL RÉMUSAT, GILBERTE DE: *L'Art Khmer. Les grandes étapes de son évolution*. Paris 1940. In: OLZ 46 (1943), 140–3.
- KRUSE, WILHELM: *Denkmäler indischer Kunst*. Heidelberg 1942. In: OLZ 46 (1943), 251–2.
- PARMENTIER, HENRI: *L'Art Khmer Classique. Monuments du quadrant Nord-Est*. 1.2. Paris 1939. In: OLZ 46 (1943), 313–4.
- SUZUKI, DAISSETZ TEITARO: *Essais sur le Bouddhisme Zen*. Vol. 1. Paris 1940. In: OLZ 46 (1943), 384–5.
- PETZOLD, BRUNO: *Trīṇi Śikṣāni or the Three Learnings of Morality, Meditation and Wisdom Leading up to Salvation*. Tokyo 1940. In: OLZ 46 (1943), 484–5.
- Anthropos, Tom. 35/36 (1940–41): KOPPERS, W.: *Bhagwan, the supreme deity of the Bhils*. In: OLZ 46 (1943), 490–1.
- LESSING, FERDINAND: *Yung-ho-kung*. Vol. 1. Stockholm 1942. In: AM N.F. 1 (1944), 178–81.
- FOUCHER, A.: *La Vieille Route de l'Inde de Bactres à Taxila*. Vol. 1. Paris 1942. In: OLZ 47 (1944), 59–61.
- LORM, A. J. DE: *Indië in België*. Leiden 1941. In: OLZ 47 (1944), 70–1.
- LA FUENTE, MARGUERITE: *Pirit Nula. Le fil de Pirit. Suttas de protection*. Paris 1941. In: OLZ 47 (1944), 144.
- KONOW, STEN: *The two first chapters of the Daśasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Oslo 1941. In: OLZ 47 (1944), 193–8.
- HALLADE, M.: *La composition plastique dans les reliefs de l'Inde*. Paris o.J. [1942.] In: OLZ 47 (1944), 243–5.
- [*Saddharmasmṛtyupasthānasūtra*.] LIN, LI-KUANG: *L'Aide-Mémoire de la Vraie Loi*. Paris 1949. In: Sinologica 2 (1950), 301–5.
- HACKMANN, HEINRICH: *Erklärendes Wörterbuch zum chinesischen Buddhismus. Chinesisch-Sanskrit-Deutsch. Überarbeitet von JOHANNES NOBEL*. Lfg. 1. Leiden 1951. In: OLZ 48 (1953), 85–7.
- TUBINI, B.: *Atharvāsīra Upaniṣad, publ. et trad.; Brahmabindūpaniṣad, publ. et trad.; Kaivalyopanīṣad, publ. et trad.; Sarvasāropaniṣad, publ. et trad.* Paris 1952. (Les Upaniṣad. Texte et traduction sous la direction de LOUIS RENOÜ. XI–XIV). In: OLZ 48 (1953), 546–53.
- CONZE, EDWARD: *Buddhism. Its Essence and Development. With a Preface by Arthur Waley*. Oxford [1951]. In: OLZ 49 (1954), 255–9.

- KANAKURA, YENSHO; RYUJO YAMADA; TOKAN TADA; HAKUYU HANADO: *A Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan Works on Buddhism*. Sendai, Japan [1953]. In: OLZ 49 (1954), 451–5.
- 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 80 (1955), 149–52.
- FRAUWALLNER, E.: *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. Roma 1951. In: OLZ 50 (1955), 245–6.
- EDGERTON, FRANKLIN: *Buddhist Hybrid Sanskrit Reader. Edited with notes*. New Haven/London 1953. In: OLZ 50 (1955), 465–8.
- ESNOUL, M<sup>lle</sup>: *Maitry Upaniṣad, publiée et traduite*. Paris 1952. In: OLZ 50 (1955), 543–7.
- AIYANGAR, K. V. RANGASWAMI: *Kṛtyakalpataru of BHATTA LAKṢMĪDHARA*. Vol. VI: *Vratakāṇḍa*. Baroda 1953. In: OLZ 51 (1956), 452–3.
- SMITH, F. HAROLD: *The Buddhist Way of Life. Its Philosophy and History*. London 1951. In: OLZ 51 (1956), 545–6.
- AIYANGAR, K. V. RANGASWAMI: *Kṛtyakalpataru of BHATTA LAKṢMĪDHARA*. Vol. XII: *Vyavahārakāṇḍa*. Baroda 1953. In: OLZ 52 (1957), 448.
- BISCHOFF, F. A.: *Contribution à l'Étude des Divinités Mineures du Bouddhisme Tantrique. Arya Mahābala-nāma-mahāyānasūtra. Tibétain et Chinois*. Paris 1956. In: OLZ 54 (1959), 83–7.
- CONZE, EDWARD: *Buddhist Wisdom Books, containing the Diamond Sutra and the Heart Sutra, translated and explained*. London 1958. In: OLZ 54 (1959), 621–6.
- CONZE, EDWARD: *Buddhist Scriptures, selected and translated*. Harmondsworth 1959. In: OLZ 55 (1960), 415–7.
- GOVINDA, ANAGARIKA: *Grundlagen tibetischer Mystik*. Zürich 1957. In: OLZ 55 (1960), 531–3. – 2. Aufl. siehe unten, OLZ 63 (1968), 502–7.
- KUN CHANG: *A Comparative Study of the Kāṭhinavastu*. 's-Gravenhage 1957. In: IJ 4 (1960), 306–11.
- 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.
- 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.
- Présence du Bouddhisme. Sous la direction de RENÉ BÉVAL*. In: *France-Asie. Revue Mensuelle de Culture et de Synthèse*. 14<sup>e</sup> année, Février-Juin 1959. 153–157, tome XVI, pp. 181–1024. Saigon, Viet-Nam. In: MS 22 (1963), 309–15.
- 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.
- LÜDERS, HEINRICH†: *Mathurā Inscriptions. Unpublished Papers ed. by K. L. JANERT*. Göttingen 1961. In: OLZ 59 (1964), 287–9.
- 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.
- SCHUBRING, W. [Hrsg.]: *Indische Handschriften*. I: *Beschrieben von K. L. JANERT*. Wiesbaden 1962. In: OLZ 61 (1966), 177–9.
- CONZE, EDWARD: *Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy*. London 1962. In: OLZ 61 (1966), 272–4.

- OLSCHAK, BLANCHE CHRISTINE: *Religion und Kunst im alten Tibet*. Zürich 1962. In: OLZ 61 (1966), 601–2.
- GOVINDA, ANAGARIKA: *Grundlagen tibetischer Mystik*. 2. Aufl. Zürich und Stuttgart 1966. In: OLZ 63 (1968), 502–7.
- 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.
- CASAL, JEAN-MARIE: *Fouilles d'Amri*. Vol. I. II. Paris 1964. In: OLZ 64 (1969), 493–8.
- SIMSON, GEORG VON: *Zur Diktion einiger Lehrtexte des buddhistischen Sanskrit-Kāṇḍa*. München 1965. In: OLZ 65 (1970), 180–3.
- MUKHOPĀDHYĀYA, SUJITKUMĀR: *The Aśokavadāna. Sanskrit Text Compared with Chinese Versions*. Edited, Annotated and Partly Translated. New Delhi 1963. In: OLZ 66 (1971), 74–6.
- CONZE, EDWARD: *Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays*. Oxford/London 1967. In: OLZ 66 (1971), 76–9.
- YAMADA, ISSHI: *Karuṇāpūṇḍarika. Ed. with Introduction and Notes*. I. II. London 1968. In: OLZ 66 (1971), 179–84.
- LIN, LI-KOUANG: *Dharma-Samuccaya, compendium de la Loi*. II: *Recueil de Stances, extraites du Saddharma-smṛty-upaśāhāna-sūtra par Avalokitasīnha. 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.
- CHOPRA, TILAK RAJ: *The Kuṣa-Jātaka. A Critical and Comparative Study*. Hamburg 1966. In: OLZ 67 (1972), 277–84.
- WALDSCHMIDT, ERNST: *Von Ceylon bis Turfan. Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des Indischen Kulturraumes. Festgabe zum 70. Geburtstag von ERNST WALDSCHMIDT am 15. Juli 1967*. Göttingen 1967. In: OLZ 67 (1972), 493–5.
- Mélanges d'Indianisme à la Mémoire de LOUIS RENOU*. Paris 1968. In: OLZ 68 (1973), 67–75.
- EMMERICK, R. E.: *The Sūtra of Golden Light. Being a Translation of the Suvarṇabhāsottamasūtra*. London 1970. In: OLZ 69 (1974), 387–93.
- GROSLIER, BERNARD P.: *Indochina. Deutsche Bearbeitung*: G. GABBERT. München/Genf/Paris 1966. In: OLZ 69 (1974), 501–3.
- YUYAMA, AKIRA: *A Bibliography of the Sanskrit Texts of the Saddharma-puṇḍarīkasūtra*. Canberra 1970. In: OLZ 70 (1975), 180–1.
- JACOBI, HERMANN: *Kleine Schriften, hrsg. von B. KÜLVER*. 1. 2. Wiesbaden 1970. In: OLZ 70 (1975), 293–7.
- EMMERICK, R. E.: *Tibetan Texts Concerning Khotan*. London/New York/Toronto 1967. In: OLZ 71 (1976), 199–204.
- DEMIÉVILLE, PAUL: *Choix d'Études Bouddhiques (1929–1970)*. Leiden 1973. In: OLZ 74 (1979), 272–3.
- LÜDERS, HEINRICH: *Kleine Schriften, hrsg. von O. VON HINÜBER*. Wiesbaden 1973. In: OLZ 75 (1980), 476.
- LIN, LI-KOUANG: *Dharma-Samuccaya, compendium de la Loi*. III. Paris 1973. In: OLZ 75 (1980), 579–83.
- KLOPPENBORG, RIA: *The Sūtra on the Foundation of the Buddhist Order (Catuṣparīśatsūtra)*. Leiden 1973. In: OLZ 75 (1980), 586–9.

## Zeitschriftenschau

- Bibliographie Bouddhique IV/V Mai 1931–Mai 1933. In: ZII 10 (1935/6), 290–1; XXI–XXIII Mai 1947–Mai 1950. In: OLZ 49 (1954), 447–9; Fasc. Annexe XXIII bis 1955. In: OLZ 52 (1957), 67–8.
- Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient 35 (1936). In: OLZ 41 (1938), 68–70; 36 (1937) et 37,1 (1937). In: OLZ 42 (1939), 266–71; 37,2 (1937). In: OLZ 43 (1940), 211–4.
- East and West 2, 1 2 3 (1951). In: OLZ 48 (1953), 186–8; 2, 4 (1951) und 3, 1 2 (1952). In: OLZ 48 (1953), 281–6; 3, 3 4 (1952); 4, 1 2 3 (1953). In: OLZ 49 (1954), 269–75; 4, 4 (1954). In: OLZ 50 (1955), 88–90; 5, 1 2 3 (1954). In: OLZ 50 (1955), 423–6; 5, 4 (1954); 6, 1 (1955). In: OLZ 51 (1956), 180–4; 6, 2 3 (1955). In: OLZ 52 (1957), 181–4; 6, 4 (1956). In: OLZ 53 (1958), 186–9; 7, 1 2 3 (1956). In: OLZ 53 (1958), 273–8; 7, 4 (1957). In: OLZ 54 (1959), 322–5; 8 (1957). In: OLZ 55 (1960), 103–7; 9, 1 2 (1958). In: OLZ 55 (1960), 212–4; 9, 3 4 (1958). In: OLZ 55 (1960), 552–5; 10 (1959). In: OLZ 55 (1960), 646–9; 11, 1 2 3 (1960). In: OLZ 56 (1961), 553–4; 11, 4 (1960); 12, 1 2 3 (1961). In: OLZ 57 (1962), 323–6; 12, 4 (1961). In: OLZ 58 (1963), 99; 13, 1 2 3 (1962). In: OLZ 58 (1963), 618–20; 13, 4 (1962). In: OLZ 59 (1964), 519–21; 14 (1963). In: OLZ 61 (1966), 95–8; 15 (1964/65). In: OLZ 61 (1966), 609–12; N.S. 16 (1966). In: OLZ 64 (1969), 97–101; N.S. 17 (1967). In: OLZ 64 (1969), 413–7; N.S. 18 (1968). In: OLZ 69 (1974), 303–7; N.S. 19 (1969). In: OLZ 70 (1975), 213–6; N.S. 20 (1970). In: OLZ 70 (1975), 518–22; N.S. 21 (1971). In: OLZ 71 (1976), 215–9; N.S. 22 (1972). In: OLZ 72 (1977), 112–5; N.S. 23 (1973). In: OLZ 72 (1977), 229–32.
- Central Asiatic Journal 1 (1955). In: OLZ 52 (1957), 88–92; 2 (1956). In: OLZ 54 (1959), 318–22.
- Harvard Journal of Asiatic Studies 1 (1936). In: OLZ 39 (1936), 768–72; 14 (1951). In: OLZ 49 (1954), 275–81; 15 (1952). In: OLZ 49 (1954), 368–71; 16 (1953). In: OLZ 50 (1955), 472–8; 17, 1 2 (1954). In: OLZ 50 (1955), 55–7; 17, 3 4 (1954). In: OLZ 51 (1956), 82–5; 18, 3 4 [1 2 nicht eingegangen] (1955). In: OLZ 53 (1958), 278–80; 19 (1956); 20, 1 2 (1957). In: OLZ 54 (1959), 325–32; 20, 3 4 (1957). In: OLZ 55 (1960), 649–51; 21 (1958); 22 (1959). In: OLZ 57 (1962), 326–9; Index Vol. 1 (1926)–Vol. 20 (1957). In: OLZ 58 (1963), 99; 23 (1960/61). In: OLZ 58 (1963), 820–2; 24 (1962/3). In: OLZ 61 (1966), 287–8; 25 (1964/65). In: OLZ 62 (1967), 215–7; 26 (1966). In: OLZ 63 (1968), 97–8; 27 (1967). In: OLZ 64 (1969), 215–6; 28 (1968). In: OLZ 65 (1970), 510–1; 29 (1969). In: OLZ 66 (1971), 420–2; 30 (1970); 31 (1971). In: OLZ 68 (1973), 212–5.
- Indo-Iranian Journal 1 (1957). In: OLZ 54 (1959), 430–5; 2, 1 2 3 (1958). In: OLZ 54 (1959), 542–4; 2, 4 (1958); 3, 1 2 3 (1959). In: OLZ 55 (1960), 651–6; 3, 4 (1959). In: OLZ 57 (1962), 332; 4, 1 (1960). In: OLZ 56 (1961), 555–6; 4, 2 3 4 (1960); 5, 1 2 (1961). In: OLZ 57 (1962), 430–3; 5, 3 4 (1962); 6, 1 2 (1963). In: OLZ 59 (1964), 97–100; 6, 3 4 (1963). In: OLZ 59 (1964), 617–8; 7 (1963). In: OLZ 60 (1965), 317–20; 8 (1964). In: OLZ 62 (1967), 89–93; 9 (1965/66). In: OLZ 63 (1968), 98–101; 10 (1967). In: OLZ 65 (1970), 105–7; 11 (1968). In: OLZ 65 (1970), 418–20; 12 (1969/70). In: OLZ 67 (1972), 94–5; 13 (1971). In: OLZ 68 (1973), 314–6; 14 (1972). In: OLZ 70 (1975), 418–20; 15 (1973). In: OLZ 71 (1976), 100–2; 16, 1 2 3 (1974/5). In: OLZ 73 (1978), 624–5; 16, 4 (1975). In: OLZ 73 (1978), 421; 17 (1975). In: OLZ 74 (1979), 615–6.

- Mélanges Chinois et Bouddhiques 3 (1934/5). In: OLZ 41 (1938) (1935/6). In: OLZ 42 (1939), 467–9.
- Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies 1 (1935); 2 (1936) (1938), 578–85; 3, 1 (1938). In: OLZ 42 (1939), 584–7; 3, (1939). In: OLZ 43 (1940), 396–400; 4, 2 (1939/40); 5 (1940) (1942), 141–4; 22, 1 2 (1963). In: OLZ 64 (1969), 424–7; 23 65 (1970), 421–3; 24 (1965). In: OLZ 65 (1970), 208–10.
- Oriens Extremus 1, 1 (1954). In: OLZ 51 (1956), 187–9; 1, 2 (1954). In: OLZ 56 (1961), 319–22; 3 (1956); 4 (1957); 5 (1958); 6 (1959) (1961), 644–52; 7 (1960); 8, 1 (1961). In: OLZ 57 (1962), 546–9 (1962). In: OLZ 59 (1964), 210–4; 10 (1963). In: OLZ 60 (1964) (1964). In: OLZ 61 (1966), 417–9; 12 (1965). In: OLZ 63 (1966) (1966). In: OLZ 64 (1969), 508–10; 14 (1967). In: OLZ 65 (1970) (1968). In: OLZ 66 (1971), 103–5; 16, 1 (1969). In: OLZ 66 (1969). In: OLZ 68 (1973), 220–1.
- Ostasiatische Zeitschrift N.F. 15 und 16 (1939/40); 17 (1940) (1943), 330–3; N.F. 17, 5–6 (1941); 18,1–2 (1942/43). In: 252–4.
- Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für India 14 (1970); 15 (1971). In: OLZ 69 (1974), 425–7; 16 (1971) (1975), 106–7; 17 (1973). In: OLZ 71 (1976), 621–2.

Nachtrag zu Aufsätze, p. 13 = 1599, nach Zeile 3:

Das Brahmacāla[sic]!sūtra des Dīghāgama übersetzt. In: WOOLNER, M. (ed.), *Woolner Volume (in memory of the late Dr. A.C. WOOLNER)*. Ed. M. 1940 (= Mehar Chand Lachman Das Sanskrit and Prakrit Series 8), 2. Aufl. (Lichter Hinweis Prof. Dr. FRIEDRICH WILHELM RAU vom 30. Januar 1977). Schriften, pp. 853–915. – Nicht gesehen.

## Würdigungen FRIEDRICH WELLERS

- KILIAN, G. WERNER: Die geistige Welt des Buddhismus. Der Leipziger Friedrich Weller wird 70 Jahre. In: NEUE ZEIT (Ost-Berlin), 22. Juni 1967, 10–11.
- THIEME, PAUL: Friedrich Weller zum 75. Geburtstag. In: FF 38 (1967), 10–11.
- MEHLIG, JOHANNES: Friedrich Weller – ein Leben für die buddhistische Wissenschaft. In: *Buddhist Yearly 1966. Jahrbuch für buddhistische Forschung* 1966, 35–58.
- Laudatio für die Ernennung zum Ehrenmitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. In: ZDMG 117 (1967), \*7\*.
- MYLIUS, KLAUS: Friedrich Weller – 85 Jahre. In: *Asien, Afrika, Ozeanien* 1974, 861–2.
- MYLIUS, KLAUS: Sanskrit Studies in Leipzig. In: *Sanskrit Studies in the Democratic Republic of Germany*. P. 1: Reports, 1978, 104–8.
- TAUBE, MANFRED: Tibetologie und Mongolistik an der Leipziger Universität. In: *WZ KMU* 28 (1979), 33–45 (Weller: 44–6).
- MYLIUS, KLAUS: Friedrich Weller – 90 Jahre. In: *Asien, Afrika, Ozeanien* 1979, 357–8.

## Zeitschriftenschau

- Bibliographie Bouddhique IV/V Mai 1931–Mai 1933. In: ZII 10 (1935/6), 290–1; XXI–XXIII Mai 1947–Mai 1950. In: OLZ 49 (1954), 447–9; Fasc. Annexe XXIII bis 1955. In: OLZ 52 (1957), 67–8.
- Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient 35 (1936). In: OLZ 41 (1938), 68–70; 36 (1937) et 37,1 (1937). In: OLZ 42 (1939), 266–71; 37,2 (1937). In: OLZ 43 (1940), 211–4.
- East and West 2, 1 2 3 (1951). In: OLZ 48 (1953), 186–8; 2, 4 (1951) und 3, 1 2 (1952). In: OLZ 48 (1953), 281–6; 3, 3 4 (1952); 4, 1 2 3 (1953). In: OLZ 49 (1954), 269–75; 4, 4 (1954). In: OLZ 50 (1955), 88–90; 5, 1 2 3 (1954). In: OLZ 50 (1955), 423–6; 5, 4 (1954); 6, 1 (1955). In: OLZ 51 (1956), 180–4; 6, 2 3 (1955). In: OLZ 52 (1957), 181–4; 6, 4 (1956). In: OLZ 53 (1958), 186–9; 7, 1 2 3 (1956). In: OLZ 53 (1958), 273–8; 7, 4 (1957). In: OLZ 54 (1959), 322–5; 8 (1957). In: OLZ 55 (1960), 103–7; 9, 1 2 (1958). In: OLZ 55 (1960), 212–4; 9, 3 4 (1958). In: OLZ 55 (1960), 552–5; 10 (1959). In: OLZ 55 (1960), 646–9; 11, 1 2 3 (1960). In: OLZ 56 (1961), 553–4; 11, 4 (1960); 12, 1 2 3 (1961). In: OLZ 57 (1962), 323–6; 12, 4 (1961). In: OLZ 58 (1963), 99; 13, 1 2 3 (1962). In: OLZ 58 (1963), 618–20; 13, 4 (1962). In: OLZ 59 (1964), 519–21; 14 (1963). In: OLZ 61 (1966), 95–8; 15 (1964/65). In: OLZ 61 (1966), 609–12; N.S. 16 (1966). In: OLZ 64 (1969), 97–101; N.S. 17 (1967). In: OLZ 64 (1969), 413–7; N.S. 18 (1968). In: OLZ 69 (1974), 303–7; N.S. 19 (1969). In: OLZ 70 (1975), 213–6; N.S. 20 (1970). In: OLZ 70 (1975), 518–22; N.S. 21 (1971). In: OLZ 71 (1976), 215–9; N.S. 22 (1972). In: OLZ 72 (1977), 112–5; N.S. 23 (1973). In: OLZ 72 (1977), 229–32.
- Central Asiatic Journal 1 (1955). In: OLZ 52 (1957), 88–92; 2 (1956). In: OLZ 54 (1959), 318–22.
- Harvard Journal of Asiatic Studies 1 (1936). In: OLZ 39 (1936), 768–72; 14 (1951). In: OLZ 49 (1954), 275–81; 15 (1952). In: OLZ 49 (1954), 368–71; 16 (1953). In: OLZ 50 (1955), 472–8; 17, 1 2 (1954). In: OLZ 50 (1955), 55–7; 17, 3 4 (1954). In: OLZ 51 (1956), 82–5; 18, 3 4 [1 2 nicht eingegangen] (1955). In: OLZ 53 (1958), 278–80; 19 (1956); 20, 1 2 (1957). In: OLZ 54 (1959), 325–32; 20, 3 4 (1957). In: OLZ 55 (1960), 649–51; 21 (1958); 22 (1959). In: OLZ 57 (1962), 326–9; Index Vol. 1 (1926)–Vol. 20 (1957). In: OLZ 58 (1963), 99; 23 (1960/61). In: OLZ 58 (1963), 620–2; 24 (1962/3). In: OLZ 61 (1966), 287–8; 25 (1964/65). In: OLZ 62 (1967), 215–7; 26 (1966). In: OLZ 63 (1968), 97–8; 27 (1967). In: OLZ 64 (1969), 215–6; 28 (1968). In: OLZ 65 (1970), 510–1; 29 (1969). In: OLZ 66 (1971), 420–2; 30 (1970); 31 (1971). In: OLZ 68 (1973), 212–5.
- Indo-Iranian Journal 1 (1957). In: OLZ 54 (1959), 430–5; 2, 1 2 3 (1958). In: OLZ 54 (1959), 542–4; 2, 4 (1958); 3, 1 2 3 (1959). In: OLZ 55 (1960), 651–6; 3, 4 (1959). In: OLZ 57 (1962), 332; 4, 1 (1960). In: OLZ 56 (1961), 555–6; 4, 2 3 4 (1960); 5, 1 2 (1961). In: OLZ 57 (1962), 430–3; 5, 3 4 (1962); 6, 1 2 (1963). In: OLZ 59 (1964), 97–100; 6, 3 4 (1963). In: OLZ 59 (1964), 617–8; 7 (1963). In: OLZ 60 (1965), 317–20; 8 (1964). In: OLZ 62 (1967), 89–93; 9 (1965/66). In: OLZ 63 (1968), 98–101; 10 (1967). In: OLZ 65 (1970), 105–7; 11 (1968). In: OLZ 65 (1970), 418–20; 12 (1969/70). In: OLZ 67 (1972), 94–5; 13 (1971). In: OLZ 68 (1973), 314–6; 14 (1972). In: OLZ 70 (1975), 418–20; 15 (1973). In: OLZ 71 (1976), 100–2; 16, 1 2 3 (1974/5). In: OLZ 73 (1978), 624–5; 16, 4 (1975). In: OLZ 73 (1978), 421; 17 (1975). In: OLZ 74 (1979), 615–6.

- Mélanges Chinois et Bouddhiques 3 (1934/5). In: OLZ 41 (1938), 398–400; 4 (1935/6). In: OLZ 42 (1939), 467–9.
- Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies 1 (1935); 2 (1936/7). In: OLZ 41 (1938), 578–85; 3, 1 (1938). In: OLZ 42 (1939), 584–7; 3, 2 (1938); 4, 1 (1939). In: OLZ 43 (1940), 396–400; 4, 2 (1939/40); 5 (1940). In: OLZ 45 (1942), 141–4; 22, 1 2 (1963). In: OLZ 64 (1969), 424–7; 23 (1964). In: OLZ 65 (1970), 421–3; 24 (1965). In: OLZ 65 (1970), 208–10.
- Oriens Extremus 1, 1 (1954). In: OLZ 51 (1956), 187–9; 1, 2 (1954); 2 (1955). In: OLZ 56 (1961), 319–22; 3 (1956); 4 (1957); 5 (1958); 6 (1959). In: OLZ 56 (1961), 644–52; 7 (1960); 8, 1 (1961). In: OLZ 57 (1962), 546–50; 8, 2 (1961); 9 (1962). In: OLZ 59 (1964), 210–4; 10 (1963). In: OLZ 60 (1965), 103–5; 11 (1964). In: OLZ 61 (1966), 417–9; 12 (1965). In: OLZ 63 (1968), 307–9; 13 (1966). In: OLZ 64 (1969), 508–10; 14 (1967). In: OLZ 65 (1970), 215–7; 15 (1968). In: OLZ 66 (1971), 103–5; 16, 1 (1969). In: OLZ 66 (1971), 315; 16, 2 (1969). In: OLZ 68 (1973), 220–1.
- Ostasiatische Zeitschrift N.F. 15 und 16 (1939/40); 17 (1941). In: OLZ 46 (1943), 330–3; N.F. 17, 5–6 (1941); 18,1–2 (1942/43). In: OLZ 47 (1944), 252–4.
- Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie 14 (1970); 15 (1971). In: OLZ 69 (1974), 425–7; 16 (1972). In: OLZ 70 (1975), 106–7; 17 (1973). In: OLZ 71 (1976), 621–2.

Nachtrag zu Aufsätze, p. 13 = 1599, nach Zeile 3:

Das Brahmacāla[sic]!sūtra des Dīghāgama übersetzt. In: WOOLNER Commemoration Volume (in memory of the late Dr. A.C. WOOLNER). Ed. M. SHAFI. Lahore 1940 (= Mehr Chand Lachman Das Sanskrit and Prakrit Series 8), 260–96 [Freundlicher Hinweis Prof. Dr. FRIEDRICH WILHELMs vom 30. Januar 1983. – Vgl. Kleine Schriften, pp. 853–915. – Nicht gesehen].

## Würdigungen FRIEDRICH WELLERS

- KILIAN, G. WERNER: Die geistige Welt des Buddhismus. Der Leipziger Orientalist Friedrich Weller wird 70 Jahre. In: NEUE ZEIT (Ost-Berlin), 22. Juli 1959.
- THIEME, PAUL: Friedrich Weller zum 75. Geburtstag. In: FF 38 (1964), 222–3.
- MEHLIG, JOHANNES: Friedrich Weller – ein Leben für die buddhistische Forschung. In: Buddhist Yearly 1966. Jahrbuch für buddhistische Forschungen (Halle/Saale 1966), 35–58.
- Laudatio für die Ernennung zum Ehrenmitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. In: ZDMG 117 (1967), \*7\*.
- MYLIUS, KLAUS: Friedrich Weller – 85 Jahre. In: Asien, Afrika, Lateinamerika 2 (1974), 861–2.
- MYLIUS, KLAUS: Sanskrit Studies in Leipzig. In: Sanskrit Studies in the German Democratic Republic. P. 1: Reports. 1978, 104–8.
- TAUBE, MANFRED: Tibetologie und Mongolistik an der Leipziger Universität. In: WZ KMU 28 (1979), 33–45 (Weller: 44–6).
- MYLIUS, KLAUS: Friedrich Weller – 90 Jahre. In: Asien, Afrika, Lateinamerika 7 (5) (1979), 357–8.

- TAUBE, MANFRED: Friedrich Weller \*22. Juli 1889 in Markneukirchen † 19. November 1980 in Leipzig. In: OLZ 76 (1981), 5–6.
- RAU, WILHELM: Friedrich Weller (1889–1980). In: ZDMG 132 (1982), 1–21.
- LEHMANN, EDGAR: Gedenkrede auf Friedrich Weller, gesprochen von Vizepräsident E. L. bei der Beisetzung am 28. XI. 1980. In: JSAW 1979–1980. Berlin 1982, 236–7.
- TAUBE, MANFRED: Friedrich Weller 22. 7. 1889–19. 11. 1980. Ein Leben für die Erforschung der Asia Major. In: JSAW 1979–1980, Berlin 1982, 237–53.
- MYLIUS, KLAUS: Friedrich Weller (1889–1980). In: Namhafte Hochschullehrer der Karl-Marx-Universität Leipzig, 7, Leipzig 1985, 33–9.

## REGISTER

### TEXTE UND TEXTSTELLEN

Hinweis: Wo Weller auf Editionen oder Übersetzungen eingeht, macht er gewöhnlich zahlreiche philologische Bemerkungen zu Lesarten. Diese vollständig zu buchen ist im folgenden Index kein Raum. Wer Einzelnes sucht, muß daher in jedem Falle den ganzen einschlägigen Beitrag sorgfältig durchsehen.

Aggāṇṇa-Sutta[nta]	Aitareya-Brāhmaṇa
= Dīghanikāya XXVII,23 [PTS ed. vol. III, p. 94,16ff.]: 129. 165	7,15,1: 71
Āṅguttaranikāya	15,7: 66. 68
III,38,1–2 [PTS ed. vol. I, p. 145,4ff.]: 140	15,8: 23–26. 32
VIII,6 [PTS ed. vol. IV, p. 164,7]: 112–118	16: 28. 34–35
AtharvaśiraUpaniṣad: 107	16,1–2: 23–24
Anityatāsūtra: 609–610	16,1: 66–67
Aśoka-Inschriften	16,3–6: 15–17. 22
Calcutta-Bairāt = Bhabra, Satz C: 112–118. 138	16,6: 22
Säulenedikt von Sāṃchī, Sätze C und D: 119–120	16,7–12: 15–17. 20
Aitareya-Brāhmaṇa	16,8: 17
2,8,1: 24–26	16,9: 20
7,13,1–7,18,17 Śunaḥśepa-Legende: 3–92	16,10: 20
13–15,8 Mitte: 34	16,11: 18
13,1–15,8: 30	16,13: 63. 65
13,1: 66	17,1–2: 35
13,2–12: 75	17,2 tasyaite Kāpileya-bābhraṇāḥ: 49
13,3–8: 80	17,2: 49. 60
13,3: 77	17,3–7: 44. 54
13,4–8: 79	17,3: 51
13,6: 69. 71. 74. 79	17,3: 69. 72. 73
13,8: 77. 80	17,3: 74
13,9–11: 77–79	17,4: 72
13,11–13: 74	17,5: 73
13,11: 73	17,6: 37
13,12: 71. 76	17,7: 35
13,12. 13: 75. 79	17 Ende: 41
13,13: 75–77. 84	18,1–9: 40
14–15: 28	18,1–3: 36. 40. 43
14,8: 60. 62. 69	18,1–2: 44–45
15: 25. 28	18,1: 35. 41. 49. 66. 68
15,1–6: 81	18,3–9: 35. 41
	18,3: 46
	18,4: 73
	18,6–9: 45
	18,6: 42
	18,6 und 8: 43



- Aitareya-Brāhmaṇa**  
7, 18,7: 37. 42  
18,8: 70. 72  
18,9: 37. 43. 54. 70–71. 74  
7,33,6: 94–97  
8,1,5 = 8,4,5: 93–94
- R̥gveda**  
1,164,20–22: 1560–1561  
3,33,11a: 2
- Kāthinavastu**  
Gilgit-MSS ed. N. Dutt, vol. III, part II, pp. 151–170: 299–304
- Kāthāvatthu des Abhidhammapīṭaka:**  
123–124
- Karuṇāpūṇḍarīka[-Sūtra]:** 525–527
- Kāśyapaparivarta**  
Interpretation: 537–542  
Wortindex des Sanskrittextes: 543–605  
nach der Han-Fassung verdeutscht: 1136–1304  
nach der Sung-Fassung verdeutscht: 1305–1459
- Kumāratantra der Aṣṭāṅgharḍayasamhitā:**  
1593–1595
- Kumāratantra des Rāvaṇa:** 1592–1595
- Kaivalyopaniṣad:** 107
- Catuṣpariṣatsūtra:** 305–307
- Citrakakṣaṇa:** 143
- Cullavagga**  
5,33,1: 236–243
- Chāgaleyopaniṣad:** 106
- Jātakat[thavaṇṇanā]**  
Strophen des Ekanipāta ediert: 254–291  
Nr. 77: 248–250  
Nr. 531: 292–295  
,Versjātaka': 244–285  
Jātakatitel; siehe unten bei Indices, 1613  
Lüders, E. u. H.: Buddhistische Märchen aus dem alten Indien: 296–298
- Jātakamālā [des Āryaśūra ed. H. Kern, HOS 1, 1891. Es wird nach Seite und Zeile zitiert.]**  
11,1–12,5: 440–442  
30,13–31, 15: 442–444  
72,13–73,13: 421–423  
89,2–25: 444–445  
114,8–115,6: 424–425  
126,1–20: 425–426  
149,21–150,19: 426–427
- Jātakamālā**  
153,21–154,12: 427–428  
154,17–155,8: 428–429  
155,13–21: 429  
176,13–177,8: 430  
186,15–187,10: 431  
187,13–188,9: 431–433  
209,13–210,7: 434–435  
211,4–212,5: 435–436  
230,21–231,21: 437  
239,3–23: 438–440  
Stellen, wo die zentralasiatischen Fragmente einen besseren Text bieten als Kerns Edition: 418–421
- Taittirīyasaṃhitā**  
6,1,6,6: 52
- Daśabhūmiśvaro nāma mahāyānasūtram:**  
527–531
- Divyāvadāna [edd. E. B. Cowell and R. A. Neil, Cambridge 1886]**  
XVIII [244,7–14]: 1467–1475  
XXVI [373,15]: 511  
XXXIII [611–659]: 515–521
- Dīghanikāya**  
Siehe Aggañña-Sutta[nta] = XXVII; Pāṭika-S. = XXIV; Brahmajāla-S. = I; Lakkhaṇa-S. = XXX; Saṃgīti-S. = XXXIII; Sumaṅgalavilāsīnī
- Dīpavaṃsa**  
XX,18ff.: 135–136
- Dīrghāgama (chines.)**  
Siehe Pāṭika-S.; Brahmajāla-S.; Mahāparinirvāṇa-S.; Mahāsudarśana-S.
- Dharmasaṃgraha (chines.)**  
verdeutscht: 965–1018  
Sanskrit Index: 1019–1038  
Chinesischer Index: 1039–1097
- Dharmasamuccaya**  
Kapitel 6: 630–635  
Kapitel 7: 611–629  
Kapitel 13–36: 636–638
- Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāparamitā:**  
535–536
- Pāṭikasuttanta = Dīghanikāya XXIV:**  
174–193  
Chines. Text verdeutscht: 194–230
- Bāṣkala-Mantropaniṣad:** 106
- Buddhacarita des Āśvaghoṣa**  
I. Sarga: 310–342; N.B.: Für die inne-

- ren Verweise gilt die Paginierung:  
1–32 = 310–342!  
III,16–20. 22–29: 346–348  
XVI,20–36: 348–349
- Bodhicaryāvatārapañjikā [des Prajñākaramati. Ed. L. de la Vallée Poussin, Calcutta 1901 bis 1914]**  
p. 432: 112–118
- Brahmajālasutta = Dīghanikāya I**  
I,10: 127. 179  
Tibetischer Text verdeutscht: 642–702  
Chinesischer Text verdeutscht: 853–915
- Brahmabindūpaniṣad:** 107
- Majjhimanikāya**  
XXVI: Ariyapariyesanasutta [PTS ed. vol. I, p. 163,9ff.]: 139
- Madhyamāgama (chines.)**  
Siehe Lakkhaṇasuttanta: 1108
- Mahāparinirvāṇasūtra (chines.)**  
verdeutscht: 706–852
- Mahāvamsa**  
33,95–34,1: 133–134  
Ungezählter Vers nach 33,98: 152
- Mahāvagga**  
1,6,19ff.: 166–169
- Mahāvastu [ed. E. Senart, 3 vols. Paris 1882–1897]**  
II,420–496 und III,1–27 Kuśajāataka: 292–295
- Mahāvyyutpatti:** 954–956
- Mahāsudarśanasūtra (chines.)**  
verdeutscht: 788–814
- Maitrāyaṇīyopaniṣad:** 101–103
- Maitryupaniṣad:** 103–105
- Lakkhaṇasuttanta (chines.):** 144  
verdeutscht: 1107–1135
- Lalitavistara:** 457–510
- Śatapathabrāhmaṇa**  
1,2,5,8. 9: 98  
6,1,1,2: 97
- Śāṅkhāyanaśrautasūtra [ed. A. Hillebrandt, Calcutta 1885–1899. Es wird nach Seite und Zeile zitiert]**  
15,17–27 [187,22–199,8] Śunaḥśepa-Legende: 3–92  
187,22–192,2: 30  
187,22–191,22: 34
- Śāṅkhāyanaśrautasūtra**  
187,22–188,1: 66  
188,3–21; 189,2–3: 75  
188,5: 77  
188,6–15: 79–80  
188,10–11: 69. 71. 74. 79  
188,14–15: 77. 80  
188,16–21: 77–79  
188,20–189,3: 74  
188,20: 73  
188,22–189,3: 75. 79  
188,22f.: 75–77. 84  
189,2–3: 71. 76  
189,5f.: 28  
190,2: 60. 62. 69  
190,3–191,13: 81  
190,7–8: 71  
191,10–11: 82  
191,15: 66. 68  
191,20–192,2: 23–26. 32  
192,2: 25. 28  
192,3ff.: 28. 34–35  
192,3–9: 23–24  
192,3: 66–67  
192,12–18: 15–17. 22  
192,16–18: 15. 22  
192,18–193,6: 16  
192,20–21: 17  
193,2–3: 20  
193,3: 18  
193,6–9: 15. 63. 65  
193,9–18: 35  
193,13–14: 84  
193,16–19: 49. 60  
193,19–195,2: 44. 54  
193,19: 49. 51  
194,2: 69. 72–73  
194,3: 74  
194,8–9: 72  
194,11–12: 73  
195,1–2: 35  
195,2: 41  
195,3–21: 40  
195,3–8: 36. 40. 43–45  
195,3: 35. 41. 49. 66. 68  
195,8: 46  
195,9–21: 41  
195,12–13: 73  
195,14–21: 45

- Śāṅkhāyanaśrautasūtra  
195,14–15 und 18–19: 43  
195,15: 42  
195,18–19: 70. 72  
195,20–21: 43. 70–71. 74  
Śārdūlakamāvadāna: 515–521  
Saṃyuttanikāya  
21,2,4 [PTS ed. vol. II, p. 2,27ff.]:  
145. 153  
Saṃgītisuttanta = Dīghanikāya XXXIII  
Rahmenerzählung: 231–235  
Sanskrittext ed. A. F. R. Hoernle:  
308–9
- Saddharmapuṇḍarīkasūtra: 521–525  
Saddharmasmṛtyupasthānasūtra: 606–610  
Samādhirājasūtra  
Gilgit-MSS ed. N. Dutt, vol. II, part  
III, pp. 469–486: 450–455  
Sarvasāropaniṣad: 107–111  
Sumaṅgalavilāsinī des Buddhaghosa zum  
Dīghanikāya  
1,1,1 [PTS ed. vol. I, p. 27,20ff.]: 241  
Suvarṇabhāsottamasūtra: 532–535  
Saundarananda des Āsvaghoṣa  
IV,37–V,6: 373–377  
Hevajra Tantra: 638–641

## VERZEICHNIS DER BEHANDELTEN INDISCHEN WÖRTER

(Auswahl)

- apratyabhīrṣṭa*: 96  
*ā-labh*: 23–26  
*ucchāṅkhapāda*: 100  
*ucchlaṅkha*: 100. 979  
*utsaṅgapāda*: 100. 979–980  
*upāṣṭā (gauḥ)*: 100  
*ussāṅkhapāda*: 100. 1112  
*ussada*: 982  
*gantha*: 129. 152. 165  
*daṃṣṭra / danta*: 1000–1003  
*dārīka*: 481  
*nīgrodha*: 984–985  
*nirutti (sakā)*: 236–243
- nivasta*: 507  
*nyagrodha*: 984–985  
*pratikanṭhakaṃyā / Okaṅthukayā*: 1470  
*pradakṣiṇāvartagāmin*: 991–992  
*pravacana(kāra)*: 85–86  
*bodhisatta / bodhisattva* aus \**bodhisakta*:  
538  
*yaṣṭa* p.p.p. von Wz. *yaj*: 507  
*yūpayasṭi*: 1473–1474  
*yojana* (= chin. *li*): 916–928  
*vaiḍūrya*: 1004  
*skandha*: 982  
*Hūna* (für 308 n. Chr. nachgewiesen): 480

## SACHINDEX

- ākhyāna*-Theorie: 92. 244. 252  
*anātā*-Lehre: 165. 539–540  
*añjali*-Gebärde: 1554. 1559  
Artikel  
der bestimmte, im Chinesischen der  
Sung-Fassung des Kāśyapaparivarta:  
1306–1308  
Baum  
zwischen zwei Drachen: 1560–1562  
Bodhisattva-Verehrung: 298. 537–542  
Brettspiele: 867  
Buddha  
Geburt: 310–342. 1490–1558
- Ausfahrten: 141. 1563–1591  
Schönheitsmerkmale: 142ff. 945–1135  
Wundertaten: 175ff.  
Buddhistisches Denken  
Entwicklung: 155–159. 537–542  
Christus  
Empfängnis: 1554  
Geburt  
Darstellung in der Malerei des 14.  
Jh.s: 1477–1558  
Darstellung auf dem Marientepich  
im Domschatz zu Halberstadt:  
1559–1560

- Arabische Erzählungen darüber:  
1518–1520. 1556  
Blütenwunder: 1500  
Holzpfosten als Dachstütze: 1513  
bis 1516  
Mantel Marias: 1520ff. 1529ff.  
Ch. neugeboren, nackt auf der Erde  
liegend: 1539–1541. 1559  
Personenhalbkreis um Mutter und  
Kind: 1538–1539  
Säule: 1505ff.  
Sonnenschein: 1546ff. 1559  
Strahlenkranz: 1542ff.  
Wedel: 1547ff.  
Aufbahrung des Leichnams  
Carpaccios Bild im Kaiser-Fried-  
rich-Museum zu Berlin: 1554  
Dämonologie: 1592–1595  
Dichtung  
deutsche mittelalterliche, indische Ein-  
flüsse: 450–456  
Dīghanikāya  
Textkritik und -geschichte: 123–154.  
164. 233–234  
Evangelische Erzählungen  
indische Einflüsse: 1487  
Fabeln  
Löwe und Häslein: 1476  
Schakal und Löwe: 181. 185. 222–223  
Gandhara-Plastik: 139. 142–143  
Geschlechtswechsel bei einem Mönch: 172  
Gewerbe und Beschäftigungen, verschiede-  
ne: 869–873  
Grammatisches  
Sanskrit Alphabet im Lalitavistara:  
508–509  
Orthographisches  
im Lalitavistara: 495–496  
in der Jātakamālā des Āryaśūra:  
401–406  
Ligaturen in zentralasiatischen Sanskrit-  
MSS: 422  
Schreibversehen im zentralasiatischen  
Saundarananda: 377–379  
Lautliche Unregelmäßigkeiten in der  
Prosa des Lalitavistara: 497  
Umschrift, phonetische, indischer Wör-  
ter und Silben im Chinesischen: 194  
bis 202. 1098–1106. 1161–1178
- Sandhi  
im zentralasiatischen Buddhacarita:  
362–364  
im zentralasiatischen Saundarananda:  
379–385  
im Lalitavistara: 496  
Nomen im Lalitavistara: 497–502  
Pronomen im Lalitavistara: 502  
Zahlwörter im Lalitavistara: 503  
Verbum  
im Lalitavistara: 503–507  
Präsens in der Prosa der Śunaḥṣepa-  
Legende: 63ff.  
Futurformen/Konjunktive in der  
Śunaḥṣepa-Legende: 27. 28  
Imperfektum in der Prosa der  
Sunahṣepa-Legende: 61  
Vergangenheitstempora  
in der Prosa der Śunaḥṣepa-  
Legende: 55ff.  
in den Versen der Śunaḥṣepa-  
Legende: 69ff.  
Nominativ  
absoluter: 93–99  
bei *yāvat*: 1470ff.  
Metrik  
im Dīghanikāya: 125. 1127–1131  
im Lalitavistara: 460–463  
im Saddharmapuṇḍarīkasūtra: 522
- Indices  
Jātakatitel, welche im Mandalay-MS  
144 von der Fausbøll'schen Ausgabe  
abweichen (Nrn. 151–541): 287–291  
Verzeichnis von Druckfehlern in der  
Prosa der Lefmann'schen Ausgabe des  
Lalitavistara: 509–510  
Wortindex zum indischen Text des  
Kāśyapaparivarta: 545–601; dazu  
'Misprints and Corrections': 602–605  
Sanskrit-Index zum chinesischen  
Dharmasaṃgraha: 1019–1038  
Chinesischer Index zum chinesischen  
Dharmasaṃgraha: 1039–1097  
Indices, phonetische  
zum chinesischen Pātikasuttanta:  
195–196  
zum chinesischen Dharmasaṃgraha

## Register

- Sanskrit-Chinesischer Wortindex: 1099  
 Chinesisch-Indischer Wortindex: 1100  
 Indisch-Chinesischer Silbenindex: 1101–1102  
 Chinesisch-Indischer Silbenindex: 1103  
 Konkordanz der *lakṣhana* im Dīghanikāya XXX,1,2 und 1,4ff. und im chinesischen Madhyamāgama: 1118–1123  
 Indien, Beziehungen zum mittelalterlichen Europa: 1556–1557  
 Kāśyapavarivarta, Charakterisierung des Werks: 537–542  
 Kausalitätsformel (*paṭiccasamuppāda*): 145–150  
 Kunst  
 bildende, Einfluß auf die buddhistische Literatur: 141–143. 338–342  
 buddhistische, Einfluß auf die christliche Malerei des 15. Jahrhunderts: 1477–1558. 1560  
 byzantinische, ein Sgraffito nach dem Tantrākhyāyika: 1476  
 griechisch-hellenistische, Einfluß auf die Ausgestaltung der Buddhalegende, u.a. in der Nidānakathā: 1461–1466  
 Einfluß auf ein Bharhut-Relief: 1464–1466  
 Lalitavistara, Lefmanns Stemma der MSS berichtet: 475–476  
 Magadhismen  
 im Dīghanikāya: 125. 164–165  
 im Pāli: 167–169  
 Mahācina = China: 1460  
 Medizinisches: 871. 1592–1595  
 Meilensteine an altindischen Heerstraßen: 925–928  
 Menschenfleisch als Heilmittel: 450–455  
 Mesopotamien, Einflüsse im R̥gveda: 1561  
 Mysterienspiele, christliche: 1488–1490  
 Nidānakathā, Datierung: 1464  
 Pāṇini und die Verwendung der Schrift: 704. 1179–1181  
 Pāṭikasuttanta, indische Vorlage der chinesischen Übersetzung nicht in Sanskrit abgefaßt: 201  
 Pferde, auf einem tibetischen Rollbild unverstanden dargestellt: 1564–1565  
 Priester, vedische, in verschiedener Reihenfolge aufgezählt: 33  
 Reiter-Relief, griechisch-hellenistisches: 1461–1466  
 Sāriputta, Suttanta-Verfasser: 234–235  
 Schutzmantelmadonna: 1533–1534  
 Stūpa-Architektur: 1467–1475  
 Śunahśepa-Legende  
 geht auf eine Handschrift zurück: 45. 80. 87  
 von Anfang an schriftlich überliefert: 85–87  
 Zusammenfassung der Ergebnisse der Untersuchung: 87–92  
 Tantrismus, buddhistischer: 537. 638–641  
 Textüberlieferung, schriftlich: 45. 80. 85–87. 125. 127–132. 136–137. 150. 168–169. 537. 704. 1179–1181  
 Überlieferung des älteren buddhistischen Schrifttums, Ergebnisse der Untersuchung: 150–151  
 Vedānta und Buddhismus: 540–542  
 Wahrheiten, Formel der vier edlen: 145. 166–169

## NAMENVERZEICHNIS

(in Auswahl)

- Altdorfer, Albrecht: 1522. 1546  
 Amadeo, Antonio: 1528  
 Anonymus, De nativitate Domini: 1481  
 Aśvaghōṣa: 609. 1540  
 Baldung, Hans: 1521. 1526–1527  
 Bernhard von Clairvaux: 1480  
 Brigitte, heilige: 1482ff. 1544. 1551  
 Carpaccio, Vittore: 1554  
 Christus, Petrus: 1513  
 Credi, Lorenzo di: 1513

## Register

- Dante Alighieri: 1555  
 Dharmatrāta – drei Träger des Namens: 610  
 Dürer, Albrecht: 1512. 1514. 1520. 1527. 1534. 1537. 1546–1547. 1550  
 Fa hsien: 916–943  
 Francke, Meister: 1477ff. 1529. 1537  
 Ghirlandaio (= Domenico di Tommaso Bigordi): 1528  
 Goes, Hugo van der: 1510  
 Grünewald, Matthias: 1512  
 Hartmann von Aue: 450–455  
 Herlin, Friedrich: 1506ff. 1509. 1533  
 Holbein, Hans d.Ä.: 1510  
 Holbein, Hans d.J.: 1510  
 Johannes de Caulibus: 1481ff. 1487. 1546. 1551  
 Lippi, Fra Filippo: 1477  
 Lochner, Stephan: 1513. 1532  
 Masaccio (= Tommaso di Giovanni di Simone Guidi): 1533  
 Mātrceta: 610  
 Medici, Lucrezia de': 1479  
 Memling, Hans: 1511ff.  
 Multscher, Hans: 1513. 1534  
 Pacher, Michael: 1514  
 Piero della Francesca: 1528  
 Pleydenwurff, Hans: 1513  
 Rembrandt Harmensz van Rijn: 1556  
 Sāriputta: 234–235  
 Schongauer, Martin: 1514  
 Spanzotti, Gian Martino: 1528  
 Stoß, Veit: 1510  
 Strigel, Bernhard: 1510  
 Traut, Wolf: 1533  
 Vaṭṭagāmaṇi Abhaya: 132ff.  
 Vivarini, Alvise: 1534  
 Weyden, Roger van der: 1509. 1528  
 Witz, Konrad: 1514  
 Zoppo, Marco: 1535

## REZENSIERTE AUTOREN

- Bechert, H.: 159–162  
 Buitenen, J.A.B. van: 101–103  
 Chopra, T.R.: 292–295  
 Conze, E.: 155–156; 157–159; 535–536  
 Emmerick, R.E.: 532–535  
 Esnoul, A.-M.: 103–105  
 Homer, I.B.: 169–173  
 Kloppenborg, R.: 305–307  
 Kondō, K.: 527–531  
 Kun Chang: 299–304  
 Lin, L.-K.: 606–610; 611–629; 630–638  
 Lüders, E. und H.: 296–298  
 Renou, L.: 106  
 Rhys Davids, T.W. and W. Stede: 163–165  
 Simson, G. von: 703–705  
 Snellgrove, D.L.: 638–641  
 Tubini, B.: 107–111  
 Wogihara, U. and C. Tsuchida: 521–525  
 Yamada, I.: 525–527  
 Zimmer, H. (jun.): 512–514  
 Zinkgräf, W.: 515–521

## NACHWEIS,

wo die aus Reihen und Zeitschriften übernommenen Titel in vorliegender Ausgabe zu finden sind.

Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Berlin.	
46, Heft 4, 1953	343–369
Artibus Asiae. Ascona.	
5, 1935, 54–70; 137–148	1563–1591
Asia Major. London/Leipzig	
Introductory Volume: Hirth Anniversary Volume 1922	
642	511
560–574	929–943
620–639	174–193
2, 1925, 348–351	240–243
4, 1927, 444–445	308–309
446	1460
459–461	512–514
5, 1928, 104–145	194–235
149–182	121–154
Asiatische Studien. Bern.	
25, 1971, 202–264	853–915
Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Berlin.	
102, Heft 2, 1956, 1–91	3–92
Buddhist Yearly. Halle/S.	
1968/69 (erschieden 1970), 57–221 + 4 lose Bl.	1136–1304
Buddhistischer Weltspiegel. Leipzig.	
3, 1921/22, 122–124	296–298
Forschungen und Fortschritte. Berlin.	
37, 1963, 369–374	537–542
Harvard Sino-Indian Series. Cambridge, Mass.	
2, part 1, 1935, [2], 1–61	543–605
Indo-Iranian Journal. The Hague.	
4, 1960, 306–311	299–304
Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin.	
1, 1953, 268–276	1467–1475
400–423	370–393
3, 1955, 272–278	93–99
5, 1957, 84–90	112–118
8, 1961, 30–31	119–120

## Monumenta Serica. Peiping/Los Angeles.

4, 1939, 40–84	706–750
406–440	751–785
5, 1940, 141–207	786–852
25, 1966, 207–361	1305–1459

## Orientalistische Literaturzeitung. Leipzig.

25, 1922, 87–88	100
26, 1923, 141–146	163–165
40, 1937, 118–125	521–525
42, 1939, 181–187	1592–1595
548–555	169–173
43, 1940, 73–79	166–169
264–271	527–531
44, 1941, 377–388	1461–1466
45, 1942, 67–79	515–521
273–274	1476
48, 1953, 546–553	107–111
50, 1955, 543–547	103–105
57, 1962, 183–184	106
406–411	638–641
58, 1963, 490–493	101–103
60, 1965, 593–596	535–536
61, 1966, 272–274	155–156
64, 1969, 488–493	159–162
65, 1970, 180–183	703–705
66, 1971, 76–79	157–159
179–184	525–527
491–501	630–635
67, 1972, 277–284	292–295
68, 1973, 437–448	450–455
69, 1974, 387–393	532–535
71, 1976, 5–11	1559–1562
75, 1980, 579–583	636–638
586–589	305–307

## Sinologica. Basel.

2, 1950, 301–305	606–610
------------------	---------

## Theologische Literaturzeitung. Leipzig.

80/3, 1955, 149–152	1–2
---------------------	-----

Veröffentlichungen des Instituts für Orientforschung. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin.

24, 1955	395–449
----------	---------

Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Halle/S.

22/3, 1973, 77–95	611–629
-------------------	---------

## Zeitschrift für Buddhismus. München.

N.F. 1, 1922, 211–213	236–238
-----------------------	---------

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, ab 1949: Wiesbaden.	
74, 1920, 225–237	916–928
93, 1939, 306–338	310–342
Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Leipzig.	
4, 1926, 46–93	244–291
10, 1935; 1–61	642–702
Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Wien.	
50, 1943/44, 65–146	1477–1558

## BERICHTIGUNG SINNTSTELLENDER VERSEHEN

[Seite] 13, [Zeile] 9: Śunaḥśepas ‚Vater‘ ist Hariścandra nur in übertragenem Sinne, nachdem Ś. als Ersatzmann für Rohita gekauft war.

## Lies

16,15: folgt	
22,15: vii 16,3–6; 13	
24, 25: AB vii 15,8	
35,22: S. 34, Fußn. 2	
44,14: <i>akarta</i>	
46,16: Rohita (anstatt Śunaḥśepa)	
48,13: Vaiśvāmītra	
54,31: Wenn Śunaḥśepa sage	
371,27: Dr. Härtel	
374,25: Vgl. unten S. 43 [= 380], 4. a, c.	
400,36: Ich verweise auf S. 50 [= 441], Fußn. 25) und S. 52 [= 443], Fußn. 1)	
1406,26: <i>patamganetra</i>	
1462a,61: Fr. Weller, <i>Artibus Asiae</i> V	

## WELLERS SELBSTBERICHTIGUNGEN

350, Fußn. 7)	
zu ‚Das Leben des Buddha von Āśvaghoṣa‘ II. Teil, Leipzig 1928, tibetischer Text, S. 270, und zugehörige Verdeutschung.	
1416, Fußn. 743)	
zu ‚Zum Kāśyapaparivarta‘ Heft 2: Verdeutschung des sanskrit-tibetischen Textes, Berlin 1965, = ASAW Phil.-hist. Kl. 57, 3, S. 130, Anm. 12.	

## VERÖFFENTLICHUNGEN DER GLASENAPP-STIFTUNG

1. Hermann Oldenberg: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Klaus L. Janert. 1967. 2 Bde., zus. XXXVI, IV, 1570 S., Ln. zus. DM 98,– ISBN 3-515-00611-7
2. Helmuth von Glasenapp-Bibliographie. Bearb. von Zoltán Károlyi. 1968. XVI, 100 S., Ln. DM 28,– ISBN 3-515-00612-5
3. Franz Kielhorn: *Kleine Schriften mit einer Auswahl der epigraphischen Aufsätze*. Hrsg. von Wilhelm Rau. 1969. 2 Bde., zus. XXIV, IV, 1105 S., Ln. zus. DM 92,– ISBN 3-515-00613-3
4. Hermann Jacobi: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Bernhard Kölver. 1970. 2 Bde., zus. XXIV, VI, 1556 S., Ln. zus. DM 98,– ISBN 3-515-00614-1
5. Paul Thieme: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Georg Buddrus. 2. unveränderte Aufl. Mit einem Nachtrag 1984 zur Bibliographie. XIV, 813 S., Ln. DM 128,– ISBN 3-515-04283-0
6. Wilhelm Geiger: *Kleine Schriften zur Indologie und Buddhismuskunde*. Hrsg. v. Heinz Bechert. 1973. XXXIII, 707 S., Ln. DM 72,– ISBN 3-515-00616-8
7. Heinrich Lüders: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Oskar von Hinüber. 1973. XVI, 561 S., 6 Taf., Ln. DM 58,– ISBN 3-515-00617-6
8. Herbert Härtel / Volker Möller, Hrsg.: *Indologen-Tagung 1971. Verhandlungen der Indologischen Arbeitstagung im Museum für Indische Kunst, Berlin, 7.–9. Oktober 1971*. 1973. XXII, 301 S. m. 199 Fig., 1 Farbtaf., Ln. DM 68,– ISBN 3-515-00618-4
9. Hans-Werbin Köhler: *Śrad-dhā in der vedischen und altbuddhistischen Literatur*. Hrsg. von Klaus L. Janert. 1973. XII, 77 S., Ln. DM 32,– ISBN 3-515-00619-2
10. Ludwig Alsdorf: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Albrecht Wezler. 1974. XXIV, 762 S., Ln. DM 88,– ISBN 3-515-01835-2
11. Willibald Kirfel: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Robert Birwé. 1976. XXIV, 453 S., Ln. DM 68,– ISBN 3-515-01877-8
12. Theodor Zachariae: *Opera minora zur indischen Wortforschung, zur Geschichte der indischen Literatur und Kultur, zur Geschichte der Sanskritphilologie*. Teil 1 u. 2. Hrsg. von Claus Vogel. 1976. 2 Bde., zus. XVI, IV, 974 S., Ln. zus. DM 120,– ISBN 3-515-02216-3
13. Walther Schubring: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Klaus Bruhn. 1977. XVIII, 497 S., Ln. DM 74,– ISBN 3-515-02375-5
14. Carl Cappeller: *Kleine Schriften und Sanskrit-Gedichte*. Hrsg. von Siegfried Lienhard. 1977. XII, 430 S., Ln. DM 64,– ISBN 3-515-02701-7
15. Paul Hacker: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Lambert Schmithausen. 1978. XXIV, 916 S., Ln. DM 96,– ISBN 3-515-02692-4
16. Hermann Lommel: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Klaus L. Janert. 1978. XX, 626 S., Ln. DM 88,– ISBN 3-515-02702-5
17. Rudolf Otto Franke: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Oskar von Hinüber. 1978. 2 Bde. zus. XVI, 1546 S., Ln. zus. DM 134,– ISBN 3-515-02727-0
18. Helmuth von Glasenapp: *Ausgewählte Kleine Schriften*. Hrsg. von Heinz Bechert u. Volker Moeller. Mit einem Nachtrag zur Helmuth von Glasenapp-Bibliographie von Zoltán Károlyi. 1980. XVI, 557 S., Ln. DM 76,– ISBN 3-515-02728-9
19. Friedrich Otto Schrader: *Kleine Schriften. Mit Ergänzungen aus seinem Nachlaß* hrsg. von Joachim Friedrich Sprockhoff. 1983. XXIV, 522 S., 4 Abb., Ln. DM 88,– ISBN 3-515-02792-7
20. Richard Simon: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Rüdiger Schmitt. 1979. X, 956 S., Ln. DM 148,– ISBN 3-515-03201-0
21. Walter Neisser: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Rahul Peter Das. 1980. X, 341 S., Ln. DM 68,– ISBN 3-515-03200-2
22. Erich Frauwallner: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Gerhard Oberhammer und Ernst Steinkellner. 1982. X, 899 S., Ln. DM 128,– ISBN 3-515-03601-6

23. **Wilhelm Rau: Bilder 135 deutscher Indologen.** 2., erw. u. verb. Aufl. von „Bilder hundert deutscher Indologen“. 1982. IX, 145 S. m. 136 Bildtaf., Ln. DM 48,-  
ISBN 3-515-03864-7
24. **Otto Strauß: Kleine Schriften.** Hrsg. von Friedrich Wilhelm. 1983. XIX, 566 S., Ln. DM 88,-  
ISBN 3-515-03881-7
25. **Otto Stein: Kleine Schriften.** Hrsg. von Friedrich Wilhelm. 1985. XXV, 663 S., Ln. DM 94,-  
ISBN 3-515-04060-9
26. **Friedrich Weller, Kleine Schriften.** Hrsg. von Wilhelm Rau. 1987. 2 Bde. m. zus. XIII, VII, 1618 S., Ln. DM 196,-  
ISBN 3-515-04265-2
27. **Willem Caland: Ausgewählte kleine Schriften.** Hrsg. von Michael Witzel. 1987. Ca. 752 S., Ln. ca. DM 96,-  
ISBN 3-515-04022-6
28. **Alfred Hillebrandt: Kleine Schriften.** Hrsg. von Rahul Peter Das. 1987. Ca. 680 S., Ln. ca. DM 90,-  
ISBN 3-515-04455-8
29. **Ernst Waldschmidt: Ausgewählte kleine Schriften.** Hrsg. von Heinz Bechert. 1987. Ca. 456 S., Ln. ca. DM 76,-  
ISBN 3-515-04614-3
30. **Bruno Liebich: Kleine Schriften.** Hrsg. von Hartmut Scharfe. 1987. Ca. 504 S., Ln. ca. DM 94,-  
ISBN 3-515-04746-8