

GLASENAPP-STIFTUNG
BAND 29

ERNST WALDSCHMIDT
AUSGEWÄHLTE KLEINE SCHRIFTEN

ERNST WALDSCHMIDT

AUSGEWÄHLTE KLEINE SCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN VON
HEINZ BECHERT
UND
PETRA KIEFFER-PÜLZ



FRANZ STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH
STUTT GART 1989



FRANZ STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH
STUTT GART 1989

Vorwort der Herausgeber

Am 15. Juli 1967 überreichte ein Kreis von Freunden, Schülern und Kollegen Ernst Waldschmidt den Band „Von Ceylon bis Turfan“ als Festgabe zu seinem 70. Geburtstag. In diesem Band sind 23 kleinere Schriften Waldschmidts nachgedruckt und mit einer Bibliographie seiner Schriften sowie einem Register versehen; bei der Vorbereitung dieser Publikation wurde der Mitherausgeber dieses Bandes, Heinz Bechert, seinerzeit vor allem von Walter Clawiter und von Georg von Simson unterstützt. Walter Clawiter redigierte das Verzeichnis der bis 1966 erschienenen Schriften Ernst Waldschmidts aufgrund einer von Waldschmidt selbst angelegten älteren Handliste. Eine Ergänzung des Schriftenverzeichnisses für die Jahre 1967 bis 1976, zusammengestellt von Lore Sander, ist dem als Festschrift zum 80. Geburtstag Ernst Waldschmidts erschienenen, von Herbert Härtel edierten Band „Beiträge zur Indieforschung“ (Berlin 1977) beigegeben.

Ernst Waldschmidt gehörte, ebenso wie seine Göttinger Amtsvorgänger Theodor Benfey, Franz Kielhorn und Hermann Oldenberg zu den Gelehrten, durch deren Lebenswerk unsere Wissenschaft wie nur von ganz wenigen anderen geprägt worden ist; sein unmittelbarer Amtsvorgänger Emil Sieg, mit dem er noch viele Jahre freundschaftlich zusammenarbeitete, und der ihn, schon in hohem Alter, in den schweren Kriegsjahren im Amte vertreten hat, ist als Entzifferer des Tocharischen in die Geschichte unserer Wissenschaft eingegangen. Die eingehendste der bisher erschienenen Würdigungen des Lebenswerks Waldschmidts hat Herbert Härtel in dem ihm zum 85. Geburtstag am 15. Juli 1982 gewidmeten Band „Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hinayāna-Literatur“ (S. 11–19) beigeuert.

Waldschmidt hat bis ins hohe Alter aktiv am Leben unserer Wissenschaft teilgenommen und zur Erschließung der indisch-buddhistischen Literatur beigetragen. Die letzte von ihm der Akademie der Wissenschaften in Göttingen vorgelegte Arbeit stammt aus dem Jahre 1980. Das von ihm initiierte Projekt des ausführlichen Gesamtkatalogs aller Sanskrithandschriften in der durch die vier Kgl. Preußischen Turfan-Expeditionen nach Deutschland gelangten sog. Turfan-Sammlung hat er bis zum Abschluß des fünften Bandes im Juli 1984 geleitet. Am 25. Februar 1985 ist Ernst Waldschmidt im Alter von 87 Jahren verschieden. Der Beitrag, den seine Gattin Rose-Leonore Waldschmidt (1895–1988) über viele Jahrzehnte hinweg zum Gelingen seiner Arbeit geleistet hat, darf an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben.

Es bedarf keiner besonderen Rechtfertigung, daß wir für die Serie der Helmuth-von-Glasenapp-Stiftung nun einen zweiten Band mit kleinen Schriften Waldschmidts zusammengestellt haben, der sowohl eine Reihe von bisher nicht nachgedruckten älteren Arbeiten Waldschmidts aus der Zeit vor 1967 und die meisten Aufsätze aus den beiden letzten Jahrzehnten seines Lebens sowie eine umfassende bibliographische Dokumentation seines Lebenswerks umfaßt.

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Waldschmidt, Ernst:

Ausgewählte kleine Schriften / Ernst Waldschmidt. Hrsg. von
Heinz Bechert u. Petra Kieffer-Pülz. — Stuttgart: Steiner-Verl.
Wiesbaden, 1989

(Glasenapp-Stiftung; Bd. 29)
ISBN 3-515-04614-3

NE: Waldschmidt, Ernst: [Sammlung]; Glasenapp-Stiftung; Glasenapp-Stiftung

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 Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. © 1989 by Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart. Satz: Filmsatz Unger & Sommer GmbH, Weinheim. Druck: Druckerei Peter Proff, Starnberg.

Printed in the Fed. Rep. of Germany

Wir hoffen, daß es uns gelungen ist, mit dieser, von der Mitherausgeberin Petra Kieffer-Pülz zusammengestellten Bibliographie einen hohen Grad von Vollständigkeit erreicht zu haben. Außer den beiden bereits erwähnten, nicht ganz vollständigen Teilbibliographien von Walter Clawiter (für die Jahre bis 1966, erschienen 1967) und Lore Sander (1967–1976, erschienen 1977) war bisher noch eine Ergänzung des Schriftenverzeichnisses Ernst Waldschmidts in Lore Sander, „Ernst Waldschmidt (15. 7. 1897–25. 2. 1985), A personal tribute“, *Buddhist Studies Review* 2, 1–2 (1985), S. 78 f. zugänglich. Die hier vorgelegte Bibliographie enthält – erstmals in der Serie der Kleinen Schriften – über die Auflistung der Werke des Verfassers hinaus durch Angabe der Rezensionen und Buchanzeigen den Charakter einer umfassenden Dokumentation auch ihrer Rezeption durch die Zeitgenossen. Ernst Waldschmidt hat mit der Stiftung des Hauses Hainbündstraße 21 in Göttingen im Jahre 1957 auch seine Bibliothek dem Indologischen Seminar der Georg-August-Universität in Göttingen geschenkt, und im Jahre 1985 hat er noch selbst seine unveröffentlichten wissenschaftlichen Materialien der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek in Göttingen übergeben. Es waren die reichhaltigen an diesen beiden Stellen vorliegenden Unterlagen, die uns zu dem Versuch einer so umfassenden Dokumentation ermutigt haben. Es stellte sich aber heraus, daß weder die im Seminar noch die in der Staats- und Universitätsbibliothek vorliegenden Materialien vollständig waren. Sie konnten durch Angaben und Hinweise ergänzt werden, die wir der Hilfsbereitschaft der Herren Bibliotheksdirektor Dr. Hartmut-Ortwin Feistel sowie Prof. Dr. Herbert Härtel (beide in Berlin) verdanken. Weitere Ergänzungen konnten anhand der zur Zeit verfügbaren Hilfsmittel in der hiesigen Staats- und Universitätsbibliothek vorgenommen werden. Bei der Überprüfung der Richtigkeit der aus diesen Quellen stammenden Angaben waren Herr Dr. Jens-Uwe Hartmann und Frau Junko Matsumura, M. A., behilflich.

In die Liste der Addenda et Corrigenda (S. 463) sind neben Druckfehlerberichtigungen auch Bemerkungen aufgenommen worden, die sich in Ernst Waldschmidts jetzt im Seminar für Indologie und Buddhistismuskunde in Göttingen befindlichen Handexemplaren der hier nachgedruckten Beiträge fanden.

Das Register von P. Kieffer-Pülz, bei dessen Überprüfung Frau Ute Hüsken und Frau Junko Matsumura behilflich waren, wurde – ähnlich wie das Register zu den „Ausgewählten Kleinen Schriften“ von Helmuth von Glasenapp (Glasenapp-Stiftung, Band 18) – als Gesamtregister der Namen, sachlichen Stichwörter und Termini angelegt. Besondere Register sind im Beitrag Nr. 11 enthalten, nämlich ein Päda-Verzeichnis (S. 126–128), Wörterverzeichnis (S. 129–136), Abkürzungsverzeichnis (S. 136–140) sowie ein alphabetisches Verzeichnis der Rāgas und Rāgiṇīs (S. 140); die dort enthaltenen Einträge sind im Gesamtregister nicht wiederholt.

Da die den Nachrufen im Original beigegebenen Fotografien aufgrund eines auch für andere Bände gültigen Beschlusses des Stiftungsrats in den „Kleinen Schriften“ nicht reproduziert werden, ist die Bemerkung in Anm. 1, Zeile 5–6 auf S. 37 im vorliegenden Band nicht verifizierbar.

Einwandfreie Vorlagen für den Nachdruck wurden dem Verlag aus den Beständen der Bibliothek unseres Seminars und aus eigenen Bibliotheksbeständen der Herausgeber zur Verfügung gestellt; nur für den Beitrag Nr. 23 war leider keine einwandfreie Vorlage greifbar, woraus sich die Mängel der Reproduktion dieses Beitrages erklären. Die in der Erstausgabe des Beitrages Nr. 11 enthaltenen Vorlagen für die Tafeln auf den

S. 142–155 sind nicht reproduzierbar; jedoch fanden sich die Originalvorlagen im Nachlaß Waldschmidt in der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek.

Wir hoffen, durch diesen Band den Zugang zum Lebenswerk Ernst Waldschmidts zu erleichtern und damit zugleich für die weitere Forschung auf den von ihm maßgeblich geförderten Teilgebieten unserer Wissenschaft – Erforschung der indisch-buddhistischen Literatur, und zwar sowohl der Texte der Turfan-Sammlung wie der Geschichte und Entwicklung des frühen buddhistischen Kanons, sowie auch der indischen Kunstgeschichte – ein nützliches Hilfsmittel geschaffen zu haben.

Göttingen, 15. Juli 1988

Heinz Bechert/Petra Kieffer-Pülz

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeber	V
Inhaltsverzeichnis	IX
Abkürzungen in der Bibliographie Ernst Waldschmidt	XIII
Bibliographie Ernst Waldschmidt	XV
I. Nachrufe und Wissenschaftsgeschichte	
1. Kusumadütam. Preisgedicht. Emil Sieg zum 80. Geburtstag (unpubliziert)	2
2. Albert von Le Coq [Nachruf] (Berliner Museen 51, 1930, S. 52–53) ..	4
3. Albert Grünwedel [Nachruf] (Ostasiatische Zeitschrift, N.F. 11, 1935, S. 215–219)	6
4. Heinrich Lüders [Nachruf] (Forschungen und Fortschritte 19, 1943, S. 250–252)	11
5. Emil Sieg (1866–1951) [Nachruf] (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 101, 1951, S. 18–28)	14
6. Nachruf auf Frederick William Thomas (Jahrbuch der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1956, S. 525–526)	25
7. Sir John Marshall (1876–1958) [Nachruf] (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 109, 1959, S. 16–25)	27
8. Richard Pischel zum Gedächtnis [Nachruf zum 50. Todestag] (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 109, 1959, S. 26–30)	37
9. Valentina Stache-Rosen (1925–1980) [Nachruf] (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 132, 1982, S. 22–28)	42
II. Indische Kunstgeschichte	
10. (mit Rose Leonore Waldschmidt), Volkskunst und Handwerk in Indien. Ergebnisse der Forschungsreise Dr. Waldschmidt, 1932–1934. Führer durch die Ausstellung im Staatlichen Museum für Volkerkunde, Berlin, vom 6. Januar bis 31. März 1935, Berlin 1935.	49
11. Ein zweiter Beitrag zur Rägämälä-Ikonographie (A second contribution to Rägämälä Iconography) (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1972, S. 83–148, 14 Tafeln)	78
III. Buddhistische Literatur aus Zentralasien	
12. A Fragment from the Samyuktägama found in Chinese-Turkestan ("Turfan") (Adyar Library Bulletin 20, 1956, S. 213–228)	156

13. Chinesische archäologische Forschungen in Sin-kiang (Chinesisch-Turkistan) (Orientalistische Literaturzeitung 54, 1959, Sp. 229-242)	173
14. The Upasenasiitra. A Charm against Snake-Bites from the Samyuktāgama (Jñānamuktāvālī. Commemoration Volume in Honour of Johannes Nobel, ed. by Claus Vogel, New Delhi 1959, S. 234-253)	180
15. Reste von Devadatta-Episoden aus dem Vinaya der Sarvāstivādins (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 113, 1964, S. 552-558)	201
16. Das Lied des Mönches Mālakāyāmāta (Pali: Mālukyaputta) (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1967, S. 83-89)	210
17. Ein Beitrag zur Überlieferung vom Sthavira Śroṇa Koṭivimśa (Mélanges d'Indianisme. A la mémoire de Louis Renou. 40 ^e Anniversaire de la fondation de l'Institut de Civilisation Indienne de l'Université de Paris 1967, Paris 1968, S. 773-787)	217
18. Drei Fragmente buddhistischer Sūtras aus den Turfanhandschriften (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1968, S. 3-26)	232
19. A Note on Names and Surnames of Indra in a Fragment of a Buddhist Canonical Sanskrit Text from Central Asia (Journal of the Bihar Research Society 54, 1968, S. 33-39)	256
20. Ein Textbeitrag zur Udayana-Legende (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1968, S. 101-125)	265
21. Fragment of a Buddhist Sanskrit Text on Cosmogony (Añjali. Papers on Indology and Buddhism. A Felicitation Volume presented to Oliver Hector de Alwis Wijesekera on his sixtieth Birthday, ed. J. Tilakasiri, Peradeniya 1970, S. 40-45)	290
22. Buddha Frees the Disc of the Moon (Candrasūtra) (Bulletin of the School of Oriental and African Studies 33, 1970, S. 179-183)	296
23. A Contribution to our Knowledge of Sthavira Śroṇa Koṭivimśa (S. K. De Memorial Volume, ed. R. C. Hazra and S. C. Banerji, Calcutta 1972, S. 107-116)	302
24. „Teufeleien“ in Turfan-Sanskrittexten (Folia Rara, Wolfgang Voigt LXV. diem natalem celebranti, redigerunt H. Franke, W. Heissig, W. Treue, Wiesbaden 1976, S. 140-147)	312
25. Mahāmaudgalyāyana's Sermon on the Letting-in and not Letting-in (of Sensitive Influences) (Journal of the International Association of Buddhist Studies 1, 1978, S. 25-33)	320
26. The Varṇasatam. An Eulogy of one hundred Epitheta of Lord Buddha spoken by the Gṛhapati Upālī(n) (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1979, S. 3-19)	329
27. The Rāṣṭrapālasūtra in Sanskrit Remnants from Central Asia (Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte, Louvain-la-Neuve 1980, S. 359-374)	346

28. On a Sanskrit Version of the Verahaccāni Sutta of the Samyuttanikāya (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1980, S. 69-76)	362
29. Central Asian Sūtra Fragments and their Relation to the Chinese Āgamas (Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung. The Language of the Earliest Buddhist Tradition [Symposien zur Buddhismusforschung II], hrsg. H. Bechert, Göttingen 1980, S. 136-174)	370
30. The Buddha not a Magician. Fragment from the Pāṭalakaśūtra of the Madhyamāgama (Indologica Taurinensia 8-9, 1980-1981, [Dr. Ludwik Sternbach Commemoration Volume], S. 495-499)	409
31. Bemerkungen zu einer zentralasiatischen Sanskrit-Version des Virūpā- Avadāna (Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf, hrsg. von K. Bruhn und A. Wetzler, Wiesbaden 1981, S. 341-358)	414
IV. Deutsch-indische Kulturbeziehungen	
32. The Influence of Buddhism on German Philosophy and Poetry (University of Ceylon Review 21, 1963, S. 1-13)	432
Register	445
Addenda et Corrigenda	463

Abkürzungen in der Bibliographie Ernst Waldschmidt

- AAWG = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl.
- ADAW = Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Berlin.
- ANISt = Alt- und Neuindische Studien, Hamburg.
- AO = Acta Orientalia, Leyden.
- APAW = Abhandlungen der (vgl.) Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- ArchOr = Archiv Orientalní, Praha.
- AS = Asiatische Studien, Études asiatiques, Bern.
- Bd(e). = Band, Bände.
- Beiträge = Beiträge zur Indienforschung. Ernst Waldschmidt zum 80. Geburtstag gewidmet, [hrsg. von Herbert Härtel], Berlin: Museum für Indische Kunst 1977 (Veröffentlichungen des Museums für Indische Kunst Berlin, 4), 573 S.
- BSL = Bulletin de la Société de Linguistique de Paris, Paris.
- BSO(A)S = Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies, London.
- CII = Corpus Inscriptionum Indicarum, Calcutta.
- CT = Ernst Waldschmidt, Von Ceylon bis Turfan, Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des indischen Kulturraumes. Festgabe zum 70. Geburtstag am 15. Juli 1967, [hrsg. H. Bechert, u. a.], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967.
- DLZ = Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft, Berlin.
- EW = East and West, Roma.
- GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen, Göttingen.
- H. = Heft.
- hrsg., Hrsg. = herausgegeben, Herausgeber.
- IF = Indogermanische Forschungen, Berlin.
- IJ = Indo-Iranian Journal, Den Haag, Dordrecht.
- IT = Indologica Taurinensia, Torino.
- JA = Journal Asiatique, Paris.
- JAOS = Journal of the American Oriental Society, New Haven.
- JB(O)RS = Journal of the Bihar (and Orissa) Research Society, Patna.
- Jg. = Jahrgang.
- JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London.

XIV	Abkürzungen in der Bibliographie Ernst Waldschmidt
KISchr	= Ernst Waldschmidt, Ausgewählte Kleine Schriften.
KST	= Kleinere Sanskrit-Texte, ed. H. Lüders, Leipzig.
MIAKPh	= Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, Wiesbaden, Stuttgart.
MIO	= Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin.
NAWG	= Nachrichten der Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Göttingen.
n. Chr.	= nach Christi Geburt.
N.F.	= Neue Folge.
Nr.	= Nummer.
N.S.	= Neue Serie, New Series, Nouvelle Série.
OAZ	= Ostasiatische Zeitschrift, Berlin.
OLZ	= Orientalistische Literaturzeitung, Berlin.
Phil.-hist. Kl.	= Philologisch-historische Klasse.
PIOL	= Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, Louvain.
S.	= Seite.
Sp.	= Spalte.
SPAW	= Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin.
Symp	= Symposien zur Buddhismusforschung, Göttingen [erscheinen in AAWG].
T.	= Tome, Teil.
TP	= T'oung Pao, Leiden.
VOHD	= Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Wiesbaden, Stuttgart.
Vol(s.)	= Volume(s).
VSIB	= Veröffentlichungen des Seminars für Indologie und Buddhismuskunde in Göttingen.
WZKS(O)	= Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- (und Ost)asiens, Wien.
ZB	= Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete, München-Neubiberg.
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, später Wiesbaden.

Bibliographie Ernst Waldschmidt

Hier sind alle veröffentlichten Schriften von Ernst Waldschmidt in der chronologischen Reihenfolge ihres Erscheinens angeführt. Mehrteilige Werke, Serien und Nachdrucke sowie deren Rezensionen und Buchanzeigen erscheinen an der Stelle, an der der zuerst veröffentlichte Teil oder Band zeitlich einzureihen ist. An den Stellen, an denen die anderen Teile oder Bände zeitlich einzuordnen sind, wird der Titel nur in Kurzform angegeben und auf die Stelle verwiesen, an der das komplette Werk aufgeführt ist. Ausgenommen hiervon sind die „Sanskrittexte aus den Turfanfunden“ (Bibl. A 58) und das „Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden“ (Bibl. A 117). Zwischen Rezensionen und Buchanzeigen wird nicht unterschieden.

Bei Publikationen, die im vorliegenden Band (KISchr) abgedruckt oder bereits in „Von Ceylon bis Turfan“ (CT) veröffentlicht wurden, ist dies am Schluß der bibliographischen Angabe vermerkt. Diese Angabe sowie sämtliche anderen zusätzlichen Bemerkungen, Verweise usw. sind in eckige Klammern gesetzt. Publikationen, die nicht überprüft werden konnten, sondern nach anderen Quellen zitiert werden, sind durch einen Asterisk gekennzeichnet.

A. Monographien und Aufsätze

1925

1. Gandhara, Kutscha, Turfan. Eine Einführung in die frühmittelalterliche Kunst Zentralasiens, Leipzig: Klinkhardt & Biermann 1925, 115 S., 66 Tafeln.

Rezensionen:

* L. Adam, Photographische Chronik, Halle, 20 (1927), S. 41.

Ludwig Bachhofer, ZB 7 (1926), S. 117–118.

Becken, Zeitschrift für Bücherfreunde, Beiblatt, N.F. 20 (1928), Sp. 41.

K. Haushofer, Zeitschrift für Geopolitik 3 (1926), S. 727.

Wolfgang Lentz, DLZ 46 (1925), Sp. 2533–2540.

Alfred Maaß, Baessler-Archiv 10 (1926), S. 62–63.

Valentin Müller, Gnomon 2 (1926), S. 712–717.

Wilhelm Printz, ZDMG 80 (1926), S. 350–351.

Ludwig Voikmann, Literarisches Beiblatt der Zeitschrift des Deutschen Vereins für Buchwesen und Schrifttum, 3, 3/4 (1926), S. 11.

Friedrich Weller, Asia Major 6 (1930), S. 458.

2. „Hellenistisch-buddhistische Kunst in Nordwestindien“, Der Cicerone 17 (1925), S. 621–636, 7 Tafeln.

3. „Frühmittelalterliche Kunst in Chinesisch-Turkistan“, *Der Cicerone* 17 (1925), S. 675–690, 7 Tafeln.
4. „Die ‚Tocharische‘ Epoche der Kunst von Kutscha (Ostturkistan)“, *Der Cicerone* 17 (1925), S. 879–900, 8 Tafeln.
5. „Die uigurisch-chinesische Epoche in der Kunst der Oase von Turfan“, *Der Cicerone* 17 (1925), S. 1023–1042, 8 Tafeln.

1926

6. Bruchstücke des *Bhikṣuṇī-Prātimokṣa* der Sarvāstivādin. Mit einer Darstellung der Überlieferung des *Bhikṣuṇī-Prātimokṣa* in den verschiedenen Schulen, Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1926 (KST, 3; zugleich Diss. phil. Berlin 1926), VI, 187 S.

Nachdruck: Wiesbaden: Steiner 1979 (MIAPh, 2), S. 1–191.

Rezensionen:

Jules Bloch, *Revue Critique d'Histoire et de Littérature* 61, N.S. 94 (1927), S. 322–323.

Georg Buddruss, *ZDMG* 132 (1982), S. 225–226.

M. Hahn, *Zentralasiatische Studien* 16 (1982), S. 477–478.

J. B. Katz, *JRAS* 1982, S. 194–195.

Sten Konow, *DLZ* 48 (1927), Sp. 1406–1408.

F. Lessing, *OAZ*, N.F. 6 (1930), S. 215–216.

David Seyfort-Ruegg, *JAOS* 103 (1983), S. 651–652.

M. Walleser, *ZB* 8 (1928), S. 247.

M. Winternitz, *OLZ* 30 (1927), S. 714–716.

7. (und Wolfgang Lentz), „A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-Huang“, *JRAS* 1926, S. 116–122.
8. (und Wolfgang Lentz), „A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-Huang: Additions and Corrections“, *JRAS* 1926, S. 298–299.
9. (und Wolfgang Lentz), *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Berlin: Akademie der Wissenschaften 1926 (APAW, Phil.-hist. Kl. 1926, 4), 131 S.

Rezensionen:

Anonym, *DLZ* 47 (1926), Sp. 1620.

Anton Baumstark, *DLZ* 49 (1928), Sp. 319–326.

H. S. Nyberg, *Le Monde Oriental* 23 (1929), S. 354–373.

Paul Pelliot, *TP* 25 (1928), S. 426–435.

E. Peterson, „Jesus bei den Manichäern“, *Theologische Literaturzeitung* 53, Nr. 11 (1928), S. 241–250.

M. Reu, *Kirchliche Zeitschrift* 51 (1927), S. 325–326.

J. C. Tavadia, „Iranian Researches by European Scholars – V“, *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* 27 (1935), S. 127.

O. G. von Wesendonk, „Jesus und der Manichäismus“, *OLZ* 30 (1927), Sp. 221–227.

10. „Die Neuaustellung der ‚Turfanfunde‘ im Museum für Völkerkunde zu Berlin“, *Kunst und Künstler* 24 (1926), S. 301–307.

1927

11. (und Wolfgang Lentz), „Die Stellung Jesu im Manichäismus“, *Forschungen und Fortschritte* 3 (1927), S. 19–20.

1928

12. „Religiöse Strömungen in Zentralasien. Zur Verbreitung der Christen und Manichäer in Ostturkistan“, *Deutsche Forschung* 5 (1928), S. 68–99. [Auch in: CT, S. 1–26].

13. Die buddhistische Spätantike in Mittelasien,

T. VI: *Neue Bildwerke II*, mit einem Beitrag über die Darstellungen und den Stil der Wandgemälde aus Qyzil bei Kutscha (mit Albert von Le Coq), Berlin: Reimer 1928, 90 S., 33 Tafeln, Abbildungen;

T. VII: *Neue Bildwerke III*, Berlin: Reimer 1933, 80 S., 3 und 34 Tafeln (Ergebnisse der Kgl. Preußischen Turfan-Expeditionen).

Nachdruck: *Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1975.

Rezensionen zu T. VI:

Thomas Arnold, *The Burlington Magazin* 54, Nr. 310 (1929), S. 39–40.

Jarl Charpentier, *BSOS* 5 (1928–30), S. 396–400.

Franklin Edgerton, *JAOS* 49 (1929), S. 62–64.

Wilhelm Geiger, *OLZ* 32 (1929), Sp. 45–48.

René Grousset, *Revue Historique* 54, T. 162 (1929), S. 342.

Siebert Hummel, *Ethnologische Zeitschrift Zürich* 1 (1975), S. 263–265 [zu T. III–VI].

Reinhold F. G. Müller, *Ethnologischer Anzeiger* 2, 2. Teil (1929–1932), S. (2)–(3).

Reinhold F. G. Müller, *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 27 (1928), S. 337.

Friedrich Weller, *Asia Major* 5 (1930), S. 267–274.

Rezensionen zu T. VII:

Franklin Edgerton, *JAOS* 53 (1933), S. 360–361.

Fr. Gelpke, *DLZ* 57 (1936), Sp. 480–484.

1929

14. Die Legende vom Leben des Buddha. In Auszügen aus den heiligen Texten. Aus dem Sanskrit, Pāli und Chinesischen übersetzt und eingeführt, Berlin: Wegweiser-Verlag 1929, 248 S., 21 Tafeln.

Nachdruck: Graz: Verlag für Sammler 1982, 266 S., 21 Tafeln.

Rezensionen:

- G. J. Linder Zeitung. Großlütner Volksblatt, Donnerstag 12.12.1929.
J. E. van Lohuizen - De Leeuw, EW., N. S. 32 (1982), S. 190–191.
Wilhelm Printz, ZDMG 84 (1930), S. 292.
W. Stede, OLZ 34 (1931), Sp. 263–264.

1930

15. (und Rose Leonore Waldschmidt), „Das Kunstgewerbe Süd- und Hochasiens“, in: Geschichte des Kunstgewerbes aller Zeiten und Völker, hrsg. von H. Th. Bossert, Bd. 3, Berlin: Wasmuth 1930, S. 181–344, 10 Tafeln, zahlreiche Abbildungen.

Rezension:

Anonym, TP 28 (1931), S. 233.

16. „Illustrations de la Kṛṣṇā-līlā“, Revue des Arts Asiatiques 6 (1930), S. 197–211, 5 Tafeln.
17. „Wundertätige Mönche in der ostturkistanischen Hīnayāna-Kunst“, OAZ, N. F. 6 (1930), S. 3–9, 3 Tafeln. [Auch in: CT, S. 27–33].

Rezension:

Anonym, TP 28 (1931), S. 232.

18. „Die Entwicklungsgeschichte des Buddhahabildes in Indien“, OAZ, N. F. 6 (1930), S. 265–277, 4 Tafeln. [Auch in: CT, S. 34–46].
19. „Albert von Le Coq“ [Nachruf], Berliner Museen 51 (1930), S. 52–53. [Auch in: KISchr, S. 4–5].
20. „Albert von Le Coq“ [Nachruf], OAZ, N. F. 6 (1930), S. 145–149, 1 Tafel.
21. „Albert von Le Coq“ [Nachruf], Atlantis 2 (1930), S. 382–384.

1932

22. Bruchstücke buddhistischer Sūtras aus dem zentralasiatischen Sanskritkanon, I, herausgegeben und im Zusammenhang mit ihren Parallelversionen bearbeitet, Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1932 (KST, H. 4), 249 S.

Nachdruck: Wiesbaden: Steiner 1979 (MIAKPh, 2), S. 193–445.

Rezensionen:

- Georg Buddruss, ZDMG 132 (1982), S. 225–226.
M. Hahn, Zentralasiatische Studien 16 (1982), S. 477–478.
J. B. Katz, JRAS 1982, S. 194–195.
Walter Liebenthal, OLZ 37 (1934), Sp. 327–329.
David Seyfort-Ruegg, JAOS 103 (1983), S. 651–652.

23. Grünwedels Buddhistische Kunst in Indien. Unter Mitarbeit von R. L. Waldschmidt völlig neu gestaltet von Ernst Waldschmidt, I. Teil, Berlin: Würfel-Verlag 1932, 125 S., 95 Abbildungen.

Rezension:

- Leonhard Adam, „Buddhistische Kunst in Indien“, Deutsche Allgemeine Zeitung, 15.2.1933.
24. „Die Stuckplastik der Gandhāra-Schule (Zu einigen Neuerwerbungen des Museums für Völkerkunde)“, Berliner Museen 53 (1932), S. 1–9, 8 Abbildungen. [Auch in: CT, S. 455–464].
25. „Kustos und Professor Dr. Stöner“ [Nachruf], Berliner Museen 53 (1932), S. 13.

1933

26. (und Wolfgang Lentz), „Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten“, SPAW, Phil.-hist. Kl. 1933, S. 480–607, 2 Tafeln.

Rezensionen:

- Prosper Alfaric, Revue de l'Histoire des Religions 113 (1936), S. 106–107.
Anonym, AO 12 (1934), S. 159.
E. Benveniste, JA 223 (1933), S. 124–126.
G. L. M. Clauson, JRAS 1935, S. 546–547.
W. Eltester, Zeitschrift für die neuestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 32 (1933), S. 221.
A. Ghilain, Le Muséon 47 (1934), S. 179–180.
W. Henning, „Zum zentralasiatischen Manichäismus“ OLZ 37 (1934), Sp. 1–11.
J. C. Tavadia, „Iranian Researches by European Scholars – V“, Journal of the K. R. Cama Oriental Institute 27 (1935), S. 156.

27. Die buddhistische Spätantike in Mittelasien, T. VII, Berlin 1933. [Siehe Nr. 13].
28. „Buddhist Art in Central Asia with special reference to Buddhist Art in India and Ceylon“, The Buddhist, N. S. 4 (1933), S. 21–22.

1934

29. „Das Paritta. Eine magische Zeremonie der buddhistischen Priester auf Ceylon“, Baessler-Archiv 17 (1934), S. 139–150, 8 Abbildungen. [Auch in: CT, S. 465–478].

30. „Dämonen herrschen in Dorf und Flur. Götter aus Urzeiten in Südindien“, Die Woche 36 (1934), H. 44, S. 1232-1234, Abbildungen.

1935

31. (und Rose Leonore Waldschmidt), Volkskunst und Handwerk in Indien. Ergebnisse der Forschungsreise Dr. Waldschmidt, 1932-1934. Führer durch die Ausstellung im Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin, vom 6. Januar bis 31. März 1935, Berlin 1935, 31 S. [Auch in: KISchr, S. 49-77].
32. „Albert Grünwedel“ [Nachruf], OAZ, N.F. 11 (1935), S. 215-219. [Auch in: KISchr, S. 6-10].

1936

33. „Der Bhārhat-Stüpa“, Atlantis 8 (1936), S. 178-184.
34. „Eine Schenkungsurkunde auf Kupferplatten des Śīlāhāra-Herrschers Chittarāja aus dem Jahre 1034 n. Chr.“, ZDMG 90 (1936), S. 265-297, 4 Tafeln. [Auch in: CT, S. 47-79].
35. „Über die Sanskrit-Version des Mahāparinirvāṇasūtra“, ZDMG 90 (1936), S. *35*-*36*.

1939

36. „Beiträge zur Textgeschichte des Mahāparinirvāṇasūtra“, NAWG 1939, S. 55-94. [Auch in: CT, S. 80-119].
- Rezension:**
H. Hoffmann, OLZ 46 (1943), Sp. 139-140.

1941

37. „Indien und seine britischen Beherrscher“, Göttinger Universitätsvorträge (1939/41), Göttingen 1941, S. 54-90.
38. Ottamtullal-Tänzer in Travancore (Vorderindien), o.O. o.J. (Veröffentlichung der Reichsstelle für den Unterrichtsfilm zu dem Hochschulfilm C 226), 3 S. [Die zeitliche Einordnung dieses Beitrags entspricht der in CT, S. 48].

1943

39. „Heinrich Lüders“ [Nachruf], Forschungen und Fortschritte 19 (1943), S. 250-252. [Auch in: KISchr, S. 11-13].

1944

40. Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha. Eine vergleichende Analyse des Mahāparinirvāṇasūtra und seiner Textentsprechungen, T. 1: Vorgangsguppe I-IV; T. 2: Vorgangsguppe V-VII, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1944, 1948 (AAWG III 29, 30), 368 S.

Rezensionen zu T. 1:

J. Filliozat, JA 234 (1943-1945), S. 368.

J. Rahder, Harvard Journal of Asiatic Studies 10 (1947), S. 227-229.

1948

41. „Wunderkräfte des Buddha. Eine Episode im Sanskrittext des Mahāparinirvāṇasūtra“, NAWG 1948, S. 48-91. [Auch in: CT, S. 120-163].
42. Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha, T. 2, Göttingen 1948. [Siehe Nr. 40].

1949

43. Otto Strausz: Die indische Religion. Überarbeitet von E. Waldschmidt, in: F. Babinger u.a., Die Religionen der Erde, 2. Aufl. München: Münchner Verlag 1949, S. 87-131.
44. H. Hackmann: Der Buddhismus. Bearbeitet von E. Waldschmidt, in: F. Babinger u.a., Die Religionen der Erde, 2. Aufl. München: Münchner Verlag 1949, S. 299-333.

1950

45. Geschichte des indischen Altertums, in: E. Waldschmidt, L. Alsdorf u.a., Geschichte Asiens, München: Bruckmann 1950, S. 1-160.

Rezensionen [Auswahl]:

A. Attenhofer, Das Bücherblatt, 13. 10. 1950.

Fritz Bleiber, „Disproportioniert“, Wort und Wahrheit, 11. 11. 1950, S. 873 bis 874.

Klaus Bölling, „Asien rückt näher“, Tagesspiegel (Berlin), 26. 11. 1950.

F. C. E., „Geschichte Asiens“, Nationalzeitung Basel, 2. 9. 1950.

Andre Eckardt, Universitas, H. 2 (1951), S. 207-208.

Otto Forst de Battaglia, Erasmus 4 (1951), Sp. 45-48.

H. Franke, Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, Jg. 1, H. 8 (1950), S. 508-510.

V. Gampert, ArchOr 22 (1954), S. 134-136.

- K. G[røn]bech], AO 21 (1953), S. 153.
 Robert Heine-Geldern, OLZ 53 (1958), Sp. 203–207.
 W. Michalitschke, „Asien im Laufe der Jahrtausende“, Süddeutsche Zeitung (München), 10. 10. 1950.
 H. Rau, Jahrbuch des Lindenmuseums, Stuttgart, N.F. 1 (1951), S. 249–251.
 Erich Schmitt, Historische Zeitschrift 177 (1954), S. 158–161.

46. Das Mahāparinirvāṣūtra. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins. Auf Grund von Turfan-Handschriften herausgegeben und bearbeitet.
 T. I: Der Sanskrit-Text im handschriftlichen Befund;
 T. II: Textbearbeitung: Vorgang 1–32;
 T. III: Textbearbeitung: Vorgang 33–51 (inbegriffen das Mahāsudarśanasūtra), Berlin: Akademie-Verlag 1950, 1951 (ADAW 1949, 1; 1950, 2,3), 524 S., 4 Abbildungen.

Nachdruck: Kyoto: Rinsen Shoten 1986 (Rinsen Buddhist Text Series, 7).

Rezensionen:

- André Bareaux, Erasmus 4 (1951), Sp. 584–587 [zu T. 1–2].
 Jules Bloch, BSL 47,2 (1951), S. 82–83 [zu T. 2].
 J[ohn] B[rough], BSOAS 16 (1954), S. 421 [zu T. 1–3].
 Franklin Edgerton, JAOS 72 (1952), S. 190–193 [zu T. 1–3].
 K. G[røn]bech], AO 21 (1953), S. 156–157 [zu T. 1].
 J. W. de Jong, OLZ 48 (1953), Sp. 178–180 [zu T. 1–3].
 E. Lamotte, Le Muséon 63 (1950), S. 331–332 [zu T. 1].
 E. Lamotte, Le Muséon 64 (1951), S. 365–366 [zu T. 2–3].
 G. Patti, Orientalia, N.S. 23 (1954), S. 332–334 [zu T. 1–3].
 *Vittore Pisani, Paideia 6 (1951), S. 266 [zu T. 1].
 Vittore Pisani, Paideia 8 (1953), S. 141 [zu T. 2–3].
 Louis Renou, BSL 46, 2 (1950), S. 51–53 [zu T. 1].

1951

47. „Vergleichende Analyse des Catuspariṣatsūtra“, in: Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde, Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht von der deutschen Indologie, Hamburg: Cram, de Gruyter & Co 1951 (ANIS: 7), S. 84–122. [Auch in: CT, S. 164–202].

Rezension:

- V[it]tore P[isani], Paideia 7 (1952), S. 415.

48. „Emil Sieg (1866–1951)“ [Nachruf], ZDMG 101 (1951), S. 18–28, 1 Tafel. [Auch in: KISchr, S. 14–24].
 49. Das Mahāparinirvāṣūtra, T. II, III, Berlin 1951. [Siehe Nr. 46].

1952

50. Das Catuspariṣatsūtra. Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins. Auf Grund von Turfan-Handschriften herausgegeben und bearbeitet.

- T. I: Der Sanskrit-Text im handschriftlichen Befund;
 T. II: Textbearbeitung: Vorgang 1–21;
 T. III: Textbearbeitung: Vorgang 22–28,
 Berlin: Akademie-Verlag 1952, 1957, 1962 (ADAW 1952, 2; 1956, 1; 1960, 1), 461 S.

Rezensionen:

- Oscar Botto, EW, N.S. 12 (1961), S. 272–273 [zu T. 2].
 J[ohn] B[rough], BSOAS 22 (1959), S. 191–192 [zu T. 1–2].
 Franklin Edgerton, Language 39 (1963), S. 489–493 [zu T. 2–3].
 E. Frauwallner, WZKSO 6 (1962), S. 179 [zu T. 3].
 J. Gonda, Oriens 17 (1964), S. 279–280 [zu T. 3].
 M. Mayrhofer, Orientalia, N.S. 32 (1963), S. 517–518 [zu T. 3].
 Armand Minard, BSL 54,2 (1959), S. 72–73, Nr. 33 [zu T. 1].
 G. Patti, Orientalia, N.S. 31 (1962), S. 284 [zu T. 1–2].
 Vittore Pisani, Paideia 8 (1953), S. 321 [zu T. 1].
 Pavel Poucha, ArchOr 23 (1955), S. 275–276 [zu T. 1].
 Louis Renou, OLZ 54 (1959), Sp. 620–621 [zu T. 2].
 Louis Renou, OLZ 58 (1963), Sp. 64–65 [zu T. 3].
 51. „Zur Śroṇakoṭikārṇa-Legende“, NAWG 1952, S. 129–151, 1 Tafel, 8 Fig. [Auch in: CT, S. 203–225].

1953

52. „Indien in vedischer und frühbuddhistischer Zeit“, in: Historia Mundi, Bd. 2, Bern/München: Francke 1953, S. 499–564.
 53. Großer historischer Weltatlas, hrsg. vom Bayerischen Schulbuch-Verlag [mit Beiträgen von Ernst Waldschmidt zu Teil I: Vorgeschichte und Altertum und zu Teil 3: Neuzeit], München: Bayerischer Schulbuch-Verlag 1953, 1957.
 54. Das Mahāvādānasūtra. Ein kanonischer Text über die sieben letzten Buddhas. Sanskrit, verglichen mit dem Pāli nebst einer Analyse der in chinesischer Übersetzung überlieferten Parallelversionen. Auf Grund von Turfan-Handschriften herausgegeben.
 T. 1: Einführung und Sanskrit-Text im handschriftlichen Befund;
 T. 2: Textbearbeitung,
 Berlin: Akademie-Verlag 1953, 1956 (ADAW 1952,8; 1954,3), 199 S.

Rezensionen:

- W. Baruch, OLZ 49 (1954), Sp. 358–361 [zu T. 1].
 Heinz Bechert, OLZ 54 (1959), Sp. 62–65 [zu T. 2].

- [John] B[rough], BSOAS 16 (1954), S. 421 [zu T. 1].
 Franklin Edgerton, JAOS 77 (1957), S. 227-232 [zu T. 1-2].
 Jan Gonda, Erasmus 12 (1959), Sp. 28-29 [zu T. 1-2].
 Armand Minard, BSL 54,2 (1959), S. 72-73 [zu T. 2].

1954

55. Heinrich Lüders: Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ernst Waldschmidt, Berlin: Akademie-Verlag 1954 (ADAW 1952,10), 196 S., 1 Tafel.

Rezensionen:

- Vittore Pisani, Paideia 10 (1955), S. 63.
 Vittore Pisani, OLZ 50 (1955), Sp. 403-404.
 D. Seyfort Ruegg, JA 243 (1955), S. 260-264.
56. „Zum ersten buddhistischen Konzil in Rājagṛha. (Sanskrit-Bruchstücke aus dem kanonischen Bericht der Sarvāstivādin)“, in: Asiatica. Festschrift Friedrich Weller, Leipzig: Harrassowitz 1954, S. 817-828. [Auch in: CT, S. 226-237].
57. Bericht über eine Studienreise nach Indien und Ceylon im Januar/Februar 1954, Göttingen 1954, 23 S. [Maschinenschriftl. Vervielfältigung].

1955

58. Sanskrittexte aus den Turfanfunden, I-X, hrsg. von Ernst Waldschmidt: I-IX, Berlin: Akademie-Verlag 1955-1968 (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientalforschung); X, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965-1968 (AAWG 54). [Da E. Waldschmidt diese Serie nur herausgegeben hat, ist hier auf die Angabe der Einzeltitel und Rezensionen verzichtet worden].
59. „Die Einleitung des Saṅgītisūtra“, ZDMG 105 (1955), S. 298-318. [Auch in: CT, S. 258-278].
60. „Sigiriya und seine Gemälde“, ZDMG 105 (1955), S. *60*-61*.
61. „Zu einigen Bilinguen aus den Turfan-Funden“, NAWG 1955, S. 1-20. [Auch in: CT, S. 238-257].
 vgl. L. Alsdorf, „Bemerkungen zu einem metrischen Fragment des Mahāparinirvāṇasūtra“, in: Kleine Schriften, Wiesbaden 1974, S. 266-269.

1956

62. „Ein Fragment des Saṃyuktāgama aus den ‚Turfan-Funden‘ (M 476)“, NAWG 1956, S. 45-53, 1 Tafel. [Auch in: CT, S. 279-287].

63. „A Fragment from the Saṃyuktāgama found in Chinese-Turkestan („Turfan“)“ Adyar Library Bulletin 20 (1956), S. 213-228, 1 Tafel. [Auch in: KISchr, S. 156-172].
64. „Empfehlungen für die Behandlung der indischen Geschichte in den deutschen Schulgeschichtsbüchern“, in Zusammenarbeit mit L. Alsdorf und E. Waldschmidt gestaltet von Herbert Härtel, in: Internationales Jahrbuch für Geschichtsunterricht 1956, S. 9-35.
65. „Nachruf auf Frederick William Thomas“, Jahrbuch der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1956, S. 525-526. [Auch in: KISchr, S. 25-26].
66. Das Mahāvādānasūtra, T. 2, Berlin 1956. [Siehe Nr. 54].

1957

67. „Identifizierung einer Handschrift des Nidānasamyukta aus den Turfanfunden“, ZDMG 107 (1957), S. 372-401, 2 Tafeln. [Auch in: CT, S. 288-317].
68. „Sūtra 25 of the Nidānasamyukta“, BSOAS 20 (1957), S. 569-579, 1 Tafel. [Auch in: CT, S. 318-328].
69. „Das Upasenasūtra, ein Zauber gegen Schlangenbiß aus dem Saṃyuktāgama“, NAWG 1957, S. 27-44, 2 Tafeln. [Auch in: CT, S. 329-346].
70. Das Catuspariṣatsūtra, T. II, Berlin 1957. [Siehe Nr. 50].
71. Großer historischer Weltatlas, T. 3, München 1957. [Siehe Nr. 53].

1958

72. „Ein zweites Daśabalasūtra“, MIO 6 (1958), S. 382-405, 1 Tafel. [Auch in: CT, S. 347-370].

1959

73. „Chinesische archäologische Forschungen in Sin-kiang (Chinesisch-Turkistan)“, OLZ 54 (1959), Sp. 229-242. [Auch in: KISchr, S. 173-179].
74. „Kleine Brāhmī-Schriftrolle“, NAWG 1959, S. 1-25, 2 Tafeln. [Auch in: CT, S. 371-395].
75. „The Upasenasūtra. A Charm against Snake-Bites from the Saṃyuktāgama“, in: Jñānamuktāvalī. Commemoration Volume in Honour of Johannes Nobel, ed. by Claus Vogel, New Delhi: International Academy of Indian Culture 1959 (Sarasvatī-Vihāra Series, 38), S. 234-253, 1 Tafel. [Auch in: KISchr, S. 180-200].
76. „Sir John Marshall (1876-1958)“ [Nachruf], ZDMG 109 (1959), S. 16-25, 1 Tafel. [Auch in: KISchr, S. 27-36].

77. „Richard Pischel zum Gedächtnis“ [Nachruf zum 50. Todestag], ZDMG 109 (1959), S. 26–30, 1 Tafel. [Auch in: KISchr, S. 37–41].
78. „Indologische Arbeitstagung in Essen-Bredeney, 13.–15. Juli 1959“, ZDMG 109 (1959), S. *15*–*16*.

1960

79. Indologentagung 1959. Verhandlungen der Indologischen Arbeitstagung in Essen-Bredeney, Villa Hügel, 13.–15. Juli 1959, hrsg. von Ernst Waldschmidt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960, 292 S., 6 Farb-Tafeln, 98 Abbildungen, 1 Porträt.

Rezensionen:

- G[eorge] R[edar]d, *Kratylos* 7 (1962), S. 100–101.
Walter Ruben und Thomas Silberstein, *DLZ* 83 (1962), Sp. 979–980.
80. „Eine Resolution der Indologischen Arbeitstagung in Essen-Bredeney, Villa Hügel“, *Indo-Asia* 2 (1960), S. 78–79.
81. „Indische Kunst. Eine Würdigung (Auszüge aus der Eröffnungsansprache der Indologischen Arbeitstagung, Essen, 1959)“, in: *Indien 1960*, hrsg. von der Indischen Botschaft Bonn, Bonn o. J., S. 145–155.
82. „Die Erleuchtung des Buddha“, in: *Indogermanica. Festschrift für Wolfgang Krause*, Heidelberg: Winter 1960, S. 214–229. [Auch in: CT, S. 396–411].
83. „Religiöse Kunst in Indien“, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 4, 3. Aufl. Tübingen: Mohr 1960, Sp. 140–143, Taf. 40–41.
84. „The Enlightenment of the Buddha“, *The Buddhist* 31 (1960), S. 19–23. [Verkürzte, englische Version von Nr. 82].
85. „A Contribution to Rāgamālā Iconography“, in: *Munshi Indological Felicitation Volume*, ed. J. H. Dave u. a., Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan 1963 (Bhāratiya Vidyā 20–21, 1960–1961), S. 278–302. [Überarbeitete, deutsche Version siehe Nr. 116].

Rezension:

- H. Powers, „Illustrated Inventories of Indian Rāgamālā Painting“, *JAOS* 100 (1980), S. 473–493. [Sammelbesprechung zu Rāgamālā-Bänden].

1961

86. „Über ein der Turfan-Handschrift TM 361 fälschlich zugeteiltes Sanskritfragment“, *Ural-Altaiische Jahrbücher* 33 (1961), S. 199–203. [Auch in: CT, S. 412–416].
87. „Der Buddha preist die Verehrungswürdigkeit seiner Reliquien“, *NAWG* 1961, S. 375–385, 2 Tafeln. [Auch in: CT, S. 417–427].
88. Gora, ein Roman Rabindranath Tagores. Deutsches Theater in Göttingen, Programmheft zu: R. Tagore, *Das Postamt*, 7. Mai 1961, S. 2–4, 6.

1962

89. „Londoner Entsprechungen zu einer Berliner Serie musikinspirierter indischer Miniaturen“, *NAWG* 1962, S. 175–201, 15 Tafeln. [Auch in: CT, S. 428–454].

Rezension:

- H. Powers, „Illustrated Inventories of Indian Rāgamālā Painting“, *JAOS* 100 (1980), S. 473–493. [Sammelbesprechung zu Rāgamālā-Bänden].
90. *Das Catuspariṣatsūtra*, T. III, Berlin 1962. [Siehe Nr. 50].

1963

91. H. Lüders (Ed.), *Bhārhut Inscriptions, revised and supplemented by E. Waldschmidt*, in collaboration with M. A. Mehendavi, Ootacamund: Governm. Epigraphist for India 1963 (CII 2,2), XXXVIII, 201 S., 48 Tafeln.
92. Faksimile-Wiedergaben von Sanskrithandschriften aus den Berliner Turfanfunden, I: Handschriften zu fünf Sūtras des Dirghāgama. Unter Mitarbeit von W. Clawiter, D. Schlingloff und R. L. Waldschmidt, hrsg. von E. Waldschmidt, *The Hague: Mouton* 1963 (Indo-Iranian Facsimiles Series, 1), 59 S., 176 Tafeln.

Rezensionen:

- M. J. Dresden, *JAOS* 86 (1966), S. 430.
J. Gonda, *IJ* 9 (1966), S. 73.
F. R. Hamm, *ZDMG* 120 (1970), S. 399–400.
Bernard Pauly, *Oriens* 18–19 (1965–1966), S. 463–464.
Ulrich Schneider, *OLZ* 60 (1965), Sp. 390–391.
G. Tucci, *EW*, N.S. 20 (1970), S. 490.
93. „Die Kultur Indiens“, in: *Die Kulturen der asiatischen Großreiche und Rußlands*, hrsg. im Auftrag der Wiesbadener Goethe-Gesellschaft von Albert Schaefer, Stuttgart: Kohlhammer 1963, S. 51–68.
94. „The Influence of Buddhism on German Philosophy and Poetry“, *University of Ceylon Review* 21 (1963), S. 1–13. [Auch in: KISchr, S. 432–444].

1964

95. „Reste von Devadatta-Episoden aus dem Vinaya der Sarvāstivādins“, *ZDMG* 113 (1964), S. 552–558, 2 Tafeln. [Auch in: KISchr, S. 201–209].

1965

- 96.1 Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden, T. 1, unter Mitarbeit von Walter Clawiter und Lore Holzmann hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Ernst Waldschmidt, Wiesbaden: Steiner 1965 (VOHD 10,1), XXXV, 368 S., 43 Tafeln.

Rezensionen:

- M. J. Dresden, JAOS 88 (1968), S. 562–563.
 J. Filliozat, JA 255 (1967), S. 432–433.
 Gustav Glaesser, EW, N.S. 17 (1967), S. 325–327.
 J. W. de Jong, OLZ 62 (1967), Sp. 498–499.
 V. Pisani, Paideia 20 (1965), S. 298–299.
 Dieter Schlingloff, ZDMG 116 (1966), S. 419–425.
 J. C. Wright, BSOAS 32 (1969), S. 626–627 [zu T. 1 und 2].
 Akira Yuyama, IJ 12 (1970), S. 266–269.

- 96.2 Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden, T. 2: Faksimile-Wiedergaben einer Auswahl von Vinaya- und Sūtrahandschriften nebst einer Bearbeitung davon noch nicht publizierter Stücke im Verein mit Walter Clawiter und Lore Sander-Holzmann zusammengestellt, Wiesbaden: Steiner 1968 (VOHD 10,2), X, 87 S., 176 Tafeln.

Rezensionen:

- Anonym, Bibliotheca Orientalis 26 (1969), S. 149.
 M. J. Dresden, JAOS 92 (1972), S. 315–317.
 Jean Filliozat, Erasmus 26 (1974), Sp. 450–451 [zu T. 2 und 3].
 J. W. de Jong, OLZ 69 (1974), Sp. 74–75.
 Giuseppe Tucci, EW, N.S. 20 (1970), S. 487.
 J. Vacek, ArchOr 39 (1971), S. 506–507.
 J. C. Wright, BSOAS 32 (1969), S. 626–627 [zu T. 1 und 2].

- 96.3 Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden, T. 3: Die Katalognummern 802–1014, unter Mitarbeit von Walter Clawiter † und Lore Sander-Holzmann hrsg., Wiesbaden: Steiner 1971 (VOHD 10,3), X, 287 S., 102 Tafeln.

Rezensionen:

- Anonym, Bibliotheca Orientalis 29 (1972), S. 149.
 Mark J. Dresden, JAOS 93 (1973), S. 371.
 Jean Filliozat, Erasmus 26 (1974), Sp. 450–451 [zu T. 2 und 3].
 J. W. de Jong, OLZ 71 (1976), Sp. 75–76.
 J. C. Wright, BSOAS 36 (1973), S. 678.

- 96.4 Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden, T. 4: Ergänzungsband zu Teil 1–3 mit Textwiedergaben, Berichtigungen und Wörterverzeichnissen, bearbeitet von Lore Sander und Ernst Waldschmidt, Wiesbaden: Steiner 1980 (VOHD 10,4), X, 627 S., 1 Faltpian.

Rezensionen:

- Oskar von Hinüber, ZDMG 132 (1982), S. 447–448.
 J. W. de Jong, OLZ 79 (1984), Sp. 391–393.

- 96.5 Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden, T. 5: Die Katalognummern 1015–1201 und 63 vorweggenommene höhere Nummern, bearbeitet von Lore Sander und Ernst Waldschmidt, Stuttgart: Steiner 1985 (VOHD 10,5), VIII, 375 S., 87 Tafeln.

Rezensionen:

- J. L. Brockington, JRAS 1986, S. 283.
 Oskar von Hinüber, ZDMG 137 (1987), S. 204.
 J. W. de Jong, OLZ 82 (1987), Sp. 393–394.
 J. C. Wright, BSOAS 50 (1987), S. 214.

1966

97. (und Rose Leonore Waldschmidt), Musikinspierte Miniaturen aus der Sammlung des Museums für Indische Kunst, Berlin, T. 1: Rāgamālā-Bilder aus dem westlichen Himālaya-Gebiet, Wiesbaden: Harrassowitz 1966 (Veröffentlichungen des Museums für Indische Kunst Berlin, 2), 218 S., 5 Farb-Tafeln, XII, 79 Abbildungen, Zeichnungen. [Englische Version, siehe Nr. 99].

Rezensionen:

- Martin Kraatz, AS 27 (1973), S. 84–87.
 H. Mode, OLZ 65 (1970), Sp. 497–498.
 H. Powers, "Illustrated Inventories of Indian Rāgamālā Painting", JAOS 100 (1980), S. 473–493. [Sammelbesprechung zu Rāgamālā-Bänden].

1967

98. Von Ceylon bis Turfan. Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des indischen Kulturraumes. Festgabe zum 70. Geburtstag am 15. Juli 1967, [hrsg. von Heinz Bechert, u. a.], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967, VIII, 501 S., 38 Tafeln, 1 Photo des Jubilars, 4 Kartenskizzen, 8 Skizzen.

Rezensionen:

- Anonym, Bibliotheca Orientalis 25 (1968), S. 267.
 Hermann Berger, Mundus 5 (1969), S. 241.
 M. J. Dresden, JAOS 89 (1969), S. 828.
 Erich Frauwallner, WZKS 14 (1970), S. 210.
 J. Gonda, Central Asiatic Journal 12 (1968), S. 238.
 Frank-Richard Hamm, ZDMG 120 (1970), S. 392.
 [Paul] H[orsch], AS 23 (1969), S. 77.
 J. W. de Jong, IJ 13 (1971), S. 63–64.
 André Padoux, Oriens 21–22 (1968–1969), S. 360–361.
 Ernst Steinkellner, DLZ 90 (1969), Sp. 699–700.
 F. Weller, OLZ 67 (1972), Sp. 493–495.
 J. C. Wright, BSOAS 31 (1968), S. 208.

99. (und Rose Leonore Waldschmidt), Miniatures of Musical Inspiration in the Collection of the Berlin Museum of Indian Art, Part 1: Rāgamālā-Pictures from the Western Himālaya Promontory, Wiesbaden: Harrassowitz 1967 (Veröffentlichungen des Museums für Indische Kunst Berlin,

- 2) 218 S., 5 Farb-Tafeln, XII, 79 Abbildungen, Zeichnungen. [Deutsche Version siehe Nr. 97].
Part 2: Rāgamālā-Pictures from Northern India and the Deccan, Berlin: Museum für Indische Kunst 1975 (Veröffentlichungen des Museums für Indische Kunst Berlin, 3), 559 S., 18 Farb-Tafeln, 130 Abbildungen, Zeichnungen.

Rezensionen:

- Fritz Bose, German Studies, Section III: Literature, Music, Fine Arts 3 (1970), S. 83 [zu Part 1].
J. Filliozat, JA 255 (1967), S. 436–437 [zu Part 1].
Klaus Fischer, Mundus 5 (1969), S. 40–41 [zu Part 1].
Karl Khandalavala, Lalit Kalā 15 (1972), S. 66–67 [zu Part 1].
Karl Khandalavala, Lalit Kalā 20 (1982), S. 40–41 [zu Part 2].
N. Klein, Indo-Asia 18 (1976), S. 194–195 [zu Part 2].
H. Powers, "Illustrated Inventories of Indian Rāgamālā Painting", JACS 100 (1980), S. 473–493 [Sammelbesprechung zu Rāgamālā-Bänden].
Popular Prakashan, Marg., Suppl. to Vol. 23, No. 1 (1969), S. 8–9 [zu Part 1].
U. P. Shah, Journal of the Indian Society of Oriental Art, N.S. 2 (1967), S. 75 [zu Part 1].
100. „Das Lied des Mönches Mālukyāmāta (Pali: Mālukyaputta)“, NAWG 1967, S. 83–89. [Auch in: KISchr, S. 210–216].
101. (und Rose Leonore Waldschmidt), Nepal. Kunst aus dem Königreich im Himalaja, Ausstellungskatalog: 16. Februar–9. April 1967, Villa Hügel, Essen. Recklinghausen: Graphische Kunstanstalt Aurel Bongers 1967, 107 S., 2 Fotos, 12 Farb-Tafeln, XXXI, 82 Abbildungen, Skizzen. [Holländische Version siehe Nr. 102].
- *102. (und Rose Leonore Waldschmidt), Nepal. Kunstschatzen uit het Koninkrijk in de Himalaya. Haags Gemeentemuseum 27. April–25. Juni 1967. [Holländische Version von Nr. 101. Diese Angabe ist aus Beiträge, S. II übernommen].
103. (und Rose Leonore Waldschmidt), Nepal. Kunst aus dem Königreich im Himalaja, Recklinghausen: Aurel Bongers 1967, 163 S., XXXI, 82 Abbildungen, Skizzen. [Englische und amerikanische Version, siehe Nr. 109, 110].

Rezension:

1. S.-R., Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1. 4. 1968, S. 19.

1968

104. Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden, T. 2, Wiesbaden 1968. [Siehe Nr. 96.2].
105. „Ein Beitrag zur Überlieferung vom Sthavira Śroṇa Koṭivimśa“, in: Mélanges d'Indianisme. A la mémoire de Louis Renou. 40^e Anniversaire de la fondation de l'Institut de Civilisation Indienne de l'Université de Paris 1967, Paris: Editions E. de Boccard 1968 (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Série IN-8, Fasc. 28), S. 773–787. [Auch in: KISchr, S. 217–231].

106. „Drei Fragmente buddhistischer Sūtras aus den Turfanhandschriften“, NAWG 1968, S. 3–26. [Auch in: KISchr, S. 232–255].
107. „A Note on Names and Surnames of Indra in a Fragment of a Buddhist Canonical Sanskrit Text from Central Asia“, JBRS 54 (1968), S. 33–39, 2 Tafeln. [Auch in: KISchr, S. 256–264].
108. „Ein Textbeitrag zur Udayana-Legende“, NAWG 1968, S. 101–125. [Auch in: KISchr, S. 265–289].

1969

109. (und Rose Leonore Waldschmidt), Nepal. Art Treasures from the Himalayas, transl. by David Wilson, London: Elek Books Ltd. 1969, 160 S., 31, 82 Fig. [Englische Version von Nr. 103].
- Rezensionen:**
Philip Denwood, JRAS 1970, S. 227–229.
David L. Snellgrove, Asian Affairs. Journal of the Royal Central Asian Society 58 (1971), S. 103–105.

1970

110. (und Rose Leonore Waldschmidt), Nepal. Art Treasures from the Himalayas, transl. by David Wilson, New York: Universe Books 1970, 160 S., 31, 82 Fig. [Amerikanische Version von Nr. 103].
- Rezensionen:**
Anonym, Choice. A Classified Cumulation, Vol. 1 (1976), S. 479.
Anonym, Library Journal 95 (1970), S. 1358.
Theodore Bowie, Journal of Asian History 8 (1974), S. 64–65.
Marilyn Leese, Journal of Asian Studies 30 (1971), S. 721–723.
111. „Fragment of a Buddhist Sanskrit Text on Cosmogony“, in: Añjali. Papers on Indology and Buddhism. A Felicitation Volume presented to Oliver Hector de Alwis Wijesekera on his sixtieth Birthday, ed. J. Tilakasiri, Peradeniya: The Felicitation Volume Editorial Committee 1970, S. 40–45. [Auch in: KISchr, S. 290–295].
112. „Buddha Frees the Disc of the Moon (Candrasūtra)“, BSOAS 33 (1970), S. 179–183, 1 Tafel. [Auch in: KISchr, S. 296–301].

1971

113. (und Rose Leonore Waldschmidt), „Indische Malerei“, in: Herbert Härtel, Jeanine Auboyer, Indien und Südostasien, Berlin: Propyläen Verlag 1971 (Propyläen Kunstgeschichte, Bd. 16), S. 179–197, 30 Tafeln, 14 Farb-Tafeln, 2 Skizzen.

114. Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden, T. 3, Wiesbaden 1971. [Siehe Nr. 96.3].

1972

115. "A Contribution to our Knowledge of Sthavira Śroṇa Koṭṭivimśā", in: S. K. De Memorial Volume, ed. R. C. Hazra and S. C. Banerji, Calcutta: Mukhopadhyay 1972 (distributed 1976), S. 107–116. [Auch in: KISchr, S. 302–311].
116. „Ein zweiter Beitrag zur Rāgamālā-Ikonographie (A second contribution to Rāgamālā Iconography)“, NAWG 1972, S. 83–148, 14 Tafeln. [Auch in: KISchr, S. 78–155].

Rezension:

H. Powers, "Illustrated Inventories of Indian Rāgamālā Painting", JAOS 100 (1980), S. 473–493. [Sammelbesprechung zu Rāgamālā-Bänden].

1973

117. Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden, Bd. I: Lieferung 1–6. Begonnen von Ernst Waldschmidt. Im Auftrage der Akademie der Wissenschaften in Göttingen herausgegeben von Heinz Bechert. Bearbeitet von Georg von Simson und Michael Schmidt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973ff.

1. Lieferung: a-, an-/antar-vāsa, [1973], XVIII, 1–80 S.

Rezensionen:

H. Berger, OLZ 76 (1981), Sp. 496–497.
 C. Caillat, BSL 74,2 (1979), S. 121–123.
 M. Hahn, GGA 1979, S. 273–288.
 O. v. Hinüber, Kratylos 18 (1975), S. 207–208.
 J. W. de Jong, IJ 17 (1975), S. 273–276 (nachgedruckt in: J. W. de Jong, Buddhist Studies, Berkeley 1979, S. 283–286).
 M. Mayrhofer, Sprache 20 (1974), S. 189.
 L. Schmithausen, ZDMG 132 (1982), S. 407–411.
 D. Seyfort Ruegg, JAOS 97 (1977), S. 550–552.
 W. Thomas, IF 80 (1975), S. 232–237.
 J. C. Wright, BSOAS 38 (1975), S. 170.

2. Lieferung: antar-hā/avadāta-varṇa, [1977], IV, 81–160 S.

Rezensionen:

H. Berger, OLZ 76 (1981), Sp. 496–497.
 C. Caillat, BSL 74,2 (1979), S. 121–123.
 M. Hahn, GGA 1979, S. 273–288.
 O. v. Hinüber, Kratylos 29 (1984), S. 166–169.
 J. W. de Jong, IJ 20 (1978), S. 316–317.
 M. Mayrhofer, Sprache 24 (1978), S. 73.
 L. Schmithausen, ZDMG 137 (1987), S. 151–157.

D. Seyfort Ruegg, JAOS 99 (1979), S. 160–161.
 W. Thomas, IF 84 (1979), S. 297–302.
 J. C. Wright, BSOAS 41 (1978), S. 220–221.

3. Lieferung: avadāta-varṇa/ātmadr̥ṣṭi-(pratipaksārtham), [1982], VII, 161–240 S.

Rezensionen:

H. Berger, OLZ 82 (1987), Sp. 577f.
 O. v. Hinüber, Kratylos 29 (1984), S. 166–169.
 D. Seyfort Ruegg, JAOS 106 (1986), S. 596–597.
 W. Thomas, IF 89 (1984), S. 310–317.

4. Lieferung: ātma-dvīpa/īdam, [1984], III, 241–320 S.

Rezensionen:

J. W. de Jong, IJ 29 (1986), S. 59–60.
 Richard G. Salomon, Kratylos 30 (1985), S. 176–177.
 W. Thomas, IF 92 (1987), S. 283–288.

5. Lieferung: īdam/upa-saṃ-pādita, [1987], III, 321–400 S.

6. Lieferung: upasarga/ausādhi, Nachträge zu Bd. I (in Vorbereitung).

118. "The Burning to Death of King Udayana's 500 Wives. A Contribution to the Udayana Legend", in: German Scholars on India. Contributions to Indian Studies, Vol. 1, ed. by the Cultural Department of the Embassy of the Federal Republic of Germany New Delhi, Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office 1973, S. 366–386. [Modifizierte englische Version von Nr. 108].

1975

119. (und Rose Leonore Waldschmidt), Miniatures of Musical Inspiration in the Collection of the Berlin Museum of Indian Art, Part 2, Berlin 1975. [Siehe Nr. 99].
120. Die buddhistische Spätantike in Mittelasien, T. VI, VII, Graz 1975. [Siehe Nr. 13].

1976

121. „'Teufeleien' in Turfan-Sanskrittexten“, in: Folia Rara, Wolfgang Voigt LXV. diem natalem celebranti. Ab amicis et catalogorum codicum orientalium conscribendorum collegis dedicata, redigerunt H. Franke, W. Heissig, W. Treue, Wiesbaden: Steiner 1976 (VOHD, Suppl. 19), S. 140–147. [Auch in: KISchr, S. 312–319].

1978

122. "Mahāmaudgalyāyana's Sermon on the Letting-in and not Letting-in (of Sensitive Influences)", Journal of the International Association of Buddhist Studies 1, 1 (1978), S. 25–33; vgl. ebda 1, 2 (1979), S. 110. [Auch in: KISchr, S. 320–328].

1979

123. "The Varṇaśatam. An Eulogy of one hundred Epitheta of Lord Buddha spoken by the Ḡṛhapati Upāli(n)", NAWG 1979, S. 3–19. [Auch in: KISchr, S. 329–345].
124. Bruchstücke des Bhikṣuṇī-Prātimokṣa der Sarvāstivādin, Wiesbaden 1979. [Siehe Nr. 6].
125. Bruchstücke buddhistischer Sūtras aus dem zentralasiatischen Sanskritkanon, Wiesbaden 1979. [Siehe Nr. 22].

1980

126. "The Rāṣṭrapālasūtra in Sanskrit Remnants from Central Asia", in: Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte, Louvain-la-Neuve 1980 (PIOL 23), S. 359–374. [Auch in: KISchr, S. 346–361].
127. "On a Sanskrit Version of the Verahaccāni Sutta of the Saṃyuttanikāya", NAWG 1980, S. 69–76. [Auch in: KISchr, S. 362–369].
128. Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden, T. 4, Wiesbaden 1980. [Siehe Nr. 96.4.]
129. "Central Asian Sūtra Fragments and their Relation to the Chinese Āgamas", in: Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung. The Language of the Earliest Buddhist Tradition (Symp II), hrsg. Heinz Bechert, Göttingen 1980 (AAWG 117), S. 136–174. [Auch in: KISchr, S. 370–408.]
130. "The Buddha not a Magician. Fragment from the Pāṭalakaśūtra of the Madhyamāgama", IT 8–9 (1980–1981) (Dr. Ludwik Sternbach Commemoration Volume), S. 495–499. [Auch in: KISchr, S. 409–413.]
131. „Nachtrag zu einem Nachruf auf Ludwig Alsdorf“, ZDMG 130 (1980), S. *34*–*35*.

1981

132. „Bemerkungen zu einer zentralasiatischen Sanskrit-Version des Virūpā-Avadhāna“, in: Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf, hrsg. von K. Bruhn und A. Wezler, Wiesbaden: Steiner 1981 (ANIS 23), S. 341–358. [Auch in: KISchr, S. 414–431].

1982

133. „Valentina Stache-Rosen (1925–1980)“ [Nachruf], ZDMG 132 (1982), S. 22–28. [Auch in: KISchr, S. 42–48].
134. Die Legende vom Leben des Buddha, Graz 1982. [Siehe Nr. 14].

1985

135. Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden, T. 5, Stuttgart 1985. [Siehe Nr. 96.5].
136. Wilhelm Siegling, Ein Glossar zu Āśvaghoṣa's Buddhacarita mit einer biographischen Einleitung von Ernst Waldschmidt, hrsg. von H. Bechert, J.-U. Hartmann, K. Wille und C. T. Zongtse, Göttingen 1985 (VSIB, 3), XIV, 89 S.

Rezensionen:

- O. v. Hinüber, ZDMG 137 (1987), S. 443.
 J. W. de Jong, IJ 31 (1988), S. 158–160.
 K. R. Norman, JRAS 1987, S. 368–369.
 J. G. Wright, BSOAS 50 (1987), S. 430.

1986

137. Das Mahāparinirvāṇasūtra, T. I–III, Kyoto 1986. [Siehe Nr. 46].

B. Rezensionen

1925

1. Ludwig Lang unter Mitarbeit von Ludwig Ankenbrand, Buddha und der Buddhismus, 3. Aufl., Stuttgart 1923. OLZ 28 (1925), Sp. 328.
2. Richard Schmidt, Buddha's Leben. Āśvaghoṣa's Buddhacaritam. Ein altindisches Heldengedicht des ersten Jahrhunderts n. Chr. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen, Hannover 1923. OLZ 28 (1925), Sp. 541–543.

1926

3. Herman Kreyenborg, The Seasons: A Descriptive Poem, by Cálidás. In the original Sanscrit. Der älteste indische Druck eines Sanskrittextes in Faksimile, neu hrsg., Hannover 1924. OLZ 29 (1926), Sp. 145–146.
4. Oskar Münsterberg, Chinesische Kunstgeschichte, Bd. 1 u. 2, unveränderte Aufl., Esslingen 1924. OLZ 29 (1926), Sp. 215–218.

5. The Sacred Books of the East, Vol. X, part 1: The Dhammapada, A collection of verses, transl. by F. Max Müller; part 2: The Sutta-Nipāta, A collection on discourses, transl. by V. Fausböll, 2nd ed., London 1924.
OLZ 29 (1926), Sp. 442.
6. Hans Haas, Die Buddha-Legende auf den Flachreliefs der ersten Galerie des Stüpa von Boro-Budur, Java, Leipzig 1923 (Veröffentl. d. Forsch.-Inst. f. vergl. Religionsgeschichte);
Karl With, Java. Buddhistische und brahmanische Architektur und Plastik auf Java, neue gek. Ausg., Hagen i. W. 1922.
OLZ 29 (1926), Sp. 446-448.
7. Richard Schmidt, Elementarbuch der Śāraṇasī mit Vergleichung der Māhārāṣṭrī und Māgadhī. Für den Gebrauch in den Vorlesungen zusammengestellt, Hannover 1924.
OLZ 29 (1926), Sp. 521-522.
8. Friedrich M. Trautz, Ceylon, München 1926 (Der Indische Kulturkreis in Einzeldarstellungen).
DLZ 47 (1926), Sp. 725-728.

1927

9. Walter Porzig, Die wichtigsten Erzählungen des Mahābhārata, Bd. 1: Liebesgeschichten. Dewajānī, Shakuntalā, Ardschunas Verbannung, aus dem Sanskrit übersetzt; Bd. 2: Das Schlangenopfer, Leipzig 1923-1924 (Indische Erzähler, 12, 15).
OLZ 30 (1927), Sp. 404-405.
10. L. A. Starr, Frontier Folk of the Afghan Border and Beyond, London o. J.
OLZ 30 (1927), Sp. 408.
11. Heinrich Zimmer, Kunstform und Yoga im indischen Kultbild, Berlin 1926.
OLZ 30 (1927), Sp. 988-992.
12. Comte Goblet D'Alviella, Ce que l'Inde doit à la Grèce. Des influences classiques dans la civilisation de l'Inde, nouv. ed., Paris 1926.
DLZ 48 (1927), Sp. 1798-1800.
13. H. G. Rawlinson, Intercourse between India and the Western World, 2nd ed., Cambridge 1926.
DLZ 48 (1927), Sp. 2310-2312.

1928

14. Victor Goloubew, Documents pour servir à l'étude d'Ajanta. Les peintures de la première Grotte, Paris/Brüssel 1927 (Ars Asiatica 10).
OLZ 31 (1928), Sp. 510-513.

15. Ali Foad Toulba, Ceylon. The Land of eternal Charm. With Foreword by L. E. Blazé, London 1926.
OLZ 31 (1928), Sp. 899.

1930

16. A. Godard, Y. Godard et J. Hackin, Les Antiquités Bouddhiques de Bāmiyān. Avec des notes additionnelles de M. P. Pelliot, Paris/Brüssel 1928 (Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan, 2).
OLZ 33 (1930), Sp. 666-669.
17. Alfons Gabriel, Im weltfernen Orient. Ein Reisebericht, München/Berlin 1929.
Baessler-Archiv 14 (1930/31), S. 31-32.

1931

18. Prasanna Kumar Acharya, I. E. S., Indian Architecture according to Mānasāra-Śilpāśāstra, London 1927;
Prasanna Kumar Acharya, I. E. S., A Dictionary of Hindu Architecture. Treating of Sanskrit Architectural Terms, with Illustrative Quotations from Śilpāśāstras, General Literature and Archaeological Records, London 1927.
OLZ 34 (1931), Sp. 657-660.
19. Prabodh Chandra Bagchi, Deux Lexiques Sanskrit-Chinois: Fan yu tsa ming de Li Yen et Fan yu ts'ien tseu wen de Yi-Tsing, T. 1, Paris 1929;
Friedrich Weller, Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa. Nach einer fünfssprachigen Polyglotte hrsg., Leipzig 1928.
OAZ, N. F. 7 (1931), S. 88-89.

1937

20. J. Ph. Vogel, Buddhist Art in India, Ceylon and Java, Oxford 1936.
OLZ 40 (1937), Sp. 382-384.
21. G. A. Kamalabai Deshpande, The Child in Ancient India, Poona 1936;
Venkatesh Narayana Sharma, Indische Erziehung, Weimar 1936 (Pädagogik des Auslandes. 8)
OLZ 40 (1937), Sp. 550-554.
22. Bhasker Anand Saleore, Ancient Karnāṭaka, Vol. 1: History of Tuluva, Poona 1936.
OLZ 40 (1937), Sp. 639-642.
23. Edward Delavan Perry, A Sanskrit Primer, 4th ed., New York/London 1936.
OLZ 40 (1937), Sp. 700-701.

24. Ananda K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*, Cambridge, Mass. 1935.
OAZ, N.F. 13 (1937), S. 43-44.
25. Hans F. K. Günther, *Die Nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Urheimat und Rassenherkunft der Indogermanen*, München 1934.
OAZ, N.F. 13 (1937), S. 114-116.

1938

26. *Indian Culture* 3 (1936/37). [Zeitschriftenschau].
OLZ 41 (1938), Sp. 267-270.
27. *The Indian Historical Quarterly* 12 (1936). [Zeitschriftenschau].
OLZ 41 (1938), Sp. 270-272.
28. G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names, Vol. I: A-Dh*, London 1937.
OLZ 41 (1938), Sp. 377-380.
29. *The Poona Orientalist* 1 (1936). [Zeitschriftenschau];
Proceedings and Adresses of the First Indian Cultural Conference (Organised by the Indian Research Institute), Calcutta 1936.
OLZ 41 (1938), Sp. 662.
30. Reginald Le May, *A Concise History of Buddhist Art in Siam. With a Foreword by Sir John Marshall*, Cambridge 1938.
OAZ, N.F. 14 (1938), S. 242-244.

1939

31. T. Burrow, *The Language of the Kharoṣṭhi Documents from Chinese Turkestan*, Cambridge 1937.
GGA 201 (1939), S. 373-377.
32. Johannes Nobel, *Suvarṇabhāsottamasūtra. Das Goldglanz-Sūtra. Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus*, Leipzig 1937.
OLZ 42 (1939), Sp. 704-707.

1940

33. Helmut Hoffmann, *Bruchstücke des Aṭṭhānāṭikasūtra aus dem zentralasiatischen Sanskritkanon der Buddhisten*, Leipzig 1939 (KST, 5).
OLZ 43 (1940), Sp. 384-387.

1941

34. *The Journal of the Royal Asiatic Society 1937-1939*. [Zeitschriftenschau].
OLZ 44 (1941), Sp. 90-95.

1942

35. Hermann Beythian, *Was ist Indien? Mit einem Beitrag „Kastenwesen und Staat“ von Prof. K. A. Bhatta, Heidelberg/Berlin/Magdeburg 1942 (Indien, hrsg. von Kurt Vowinkel, Bd. 1). Deutschlands Erneuerung* 26 (1942), S. 663-664.

1954

36. Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Vol. I: Grammar, Vol. II: Dictionary, New Haven 1953; Buddhist Hybrid Sanskrit Reader, ed. with notes by Franklin Edgerton, New Haven 1953 (William Dwight Whitney Linguistic Series). GGA 208 (1954), S. 92-100.*

1958

37. Alfred Nawrath, *Unsterbliches Indien, Landschaft, Volksleben, Meisterwerke der Baukunst und Plastik aus Indien und Pakistan, Burma und Ceylon, Wien/München 1956. OLZ 53 (1958), Sp. 255-256.*
38. Hermann Goetz, *The Art and Architecture of Bikaner State*, Oxford [1950].
OLZ 53 (1958), Sp. 375-381.

1959

39. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für Indische Philosophie* 1 (1957). [Zeitschriftenschau]
OLZ 54 (1959), Sp. 93.

1961

40. Arno Lehmann, *Bibliotheca Malabarica, eine wiederentdeckte Handschrift, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Ges. Sprachw. 8 (1959), S. 903-906. OLZ 56 (1961), Sp. 220.*

1972

41. Klaus Bruhn, *The Jina-Images of Deogarh, Leiden 1969* (Studies in South Asian Culture, 1).
ZDMG 122 (1972), S. 444–446.

C. Festschriften für Ernst Waldschmidt

1. Von Ceylon bis Turfan. Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des indischen Kulturraumes von Ernst Waldschmidt. Festgabe zum 70. Geburtstag am 15. Juli 1967, [Hrsg. von Heinz Bechert, u. a.], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967, VIII, 501 S., 38 Tafeln, 1 Photo des Jubilars, 4 Kartenskizzen, 8 Skizzen. [Siehe auch A 98; der Band enthält ein Verzeichnis der Schriften von Ernst Waldschmidt 1925–1966 (S. 479–487), zusammengestellt von Walter Clawiter].
2. Beiträge zur Indienforschung. Ernst Waldschmidt zum 80. Geburtstag gewidmet, [Hrsg. von Herbert Härtel], Berlin: Museum für Indische Kunst 1977 (Veröffentlichungen des Museums für Indische Kunst Berlin, 4), 573 S., 152 Abbildungen, 1 Photo des Jubilars. [Der Band enthält ein Verzeichnis der Schriften von Ernst Waldschmidt 1967–1976 (S. 11–14), zusammengestellt von Lore Sander].
3. Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur, T. I (Symposien zur Buddhismusforschung III, 1), hrsg. von Heinz Bechert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985 (AAWG 149), 289 S. [„Ernst Waldschmidt zu seinem 85. Geburtstag am 15. Juli 1982 gewidmet“. Darin: Lebensbild, gezeichnet von Herbert Härtel, S. 11–19].

D. Nachrufe auf Ernst Waldschmidt

1. Heinz Bechert, „Prof. Ernst Waldschmidt verstorben“, Georg-August-Universität Göttingen, Informationen Nr. 3 (Mai 1985), S. 11.
2. Heinz Bechert, „Ernst Waldschmidt“, Göttinger Tageblatt, 6.3.1985.
3. Heinz Bechert, „Ernst Waldschmidt (1897–1985)“, Journal of the International Association of Buddhist Studies 9 (1986), S. 147–149.
4. Herbert Härtel, „Ernst Waldschmidt (1897–1985)“, ZDMG 137 (1987), S. 5–11.
5. M. A. Mehendale, „Professor Dr. Ernst Waldschmidt (b. 15-7-1897, d. 25-2-1985)“, Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute 66 (1986), S. 365–366.

6. Gustav Roth, „Ernst Waldschmidt (1897–1985)“, Newsletter of the International Association of Sanskrit Studies 1987, Nr. 2, S. 43–49.
7. Lore Sander, „Ernst Waldschmidt (15.7.1897–25.2.1985). A personal tribute“, Buddhist Studies Review 2, 1–2 (1985), S. 73–78. [Der Beitrag enthält ein Verzeichnis der Schriften von Ernst Waldschmidt 1977–1985 (S. 78–79)].

Nachtrag zu: A. Monographien und Aufsätze

6. **Rezensionen:**
Anonym, IJ 24 (1982), pp. 80–81.
J. C. Wright, BSOAS 44 (1981), pp. 394–395.
13. **Rezeption zu T. VII:**
Robert Jera-Bezard, JA 1978, pp. 209–210.
22. **Rezensionen:**
Anonym, IJ 24 (1982), pp. 80–81.
J. C. Wright, BSOAS 44 (1981), pp. 394–395.
- 96.4 **Rezeption:**
J. C. Wright, BSOAS 44 (1981), pp. 600–601.

KLEINE SCHRIFTEN

स्वस्ति



सिद्धम्

पृच्छामि त्वां कुसुमरचने गन्धसौरभ्यमाते
दौत्यं ह्युं स्मरणघटितं धन्यवादं भरत्रे ।
गन्तव्यस्ते नगरविदितो धीमतामुत्तमाङ्ग
आग्नेयोक्ते विवरणकरो ग्रस्तकौचेयभाषः॥

जातो वंशे विजयवचनात्प्राप्तकन्यापनाम्नि
विद्वान्यो मे गुरुरपि सखा विद्धि सोऽशीतिवर्षः ।
आचार्यस्य प्रविश भवनं तस्य पत्नीप्रशिष्टं
गाढप्रथं वद सुमधुरं प्राप्य वित्तं पठन्तम् ॥

जिज्ञासूनां त्वमग्नि शरणं बुद्धिधारापयोद
स्तकोपितप्रतुरमनसा चारुनिर्मुक्तशङ्कः ।
आकाङ्क्षामो हृदि तव हितं तेन चोच्चैर्दूयामो
जीवेच्छीमाञ्जयतु जयवान्वर्षनानाशतानि ॥

पुनर्त् वन्द्यस्मिदत्



श्रीरस्तु । मङ्गलमस्तु । मङ्गलं महाश्रीः ॥

Kusumadūtam
Metrum: Mandākrāntā

prochāmi tvāṃ kusumaracane gandhasaurabhyamāle
dautyam hartuṃ smaraṇaghaṭitaṃ dhanyavādam bharan me /
gantavyas te nagaravidito dhīmatām uttamāṅga
āgneyokter vivarṇakaro grastakauceyabhāṣaḥ //

jāto vaṃśe vijayavacanāt prāptakalyāṇanāgni
vidvān yo me gurur api sakhā vidhī so śitivarṣaḥ /
ācāryasya praviśa bhavaṇam tasya patnīpraśiṣṭam
gāḍhagratham vada sumadhuraṃ prāpya vijñāṃ paṭhantam //

jijñāsūnām tvam asi śaraṇam buddhidhārāpayodas
tarkopetaś ca turamanasā cārunirmuktaśaṅkaḥ /
ākāṅkṣāmo hṛdi tava hitam tena coccair hvayāmo
jīvec chrīmān jāyatu jayavān varṣanānāśatāni //

Gedicht vom Blumenboten

Ich bitte dich, Blumengewinde, Kranz von Duft und Wohlgeruch, eine Botschaft zu überbringen, die in (herzlichem) Gedenken verfaßt ist und meinen Glückwunsch in sich trägt. Geh zu dem stadtbekanntem Oberhaupte der Klugen, dem Entzifferer der Sprache von Agni (Tocharisch A) und Durchdringer des Dialektes von Kuci (Tocharisch B).

Geboren ist er in dem Geschlechte, das von dem Worte „Sieg“ einen glückbedeutenden Namen erhalten hat. Wisse, dieser Weise, der mein Lehrer und Freund ist, wird (heute) achtzig Jahre alt! Tritt ein in die Wohnung dieses Meisters, wo die Gattin befiehlt, und sprich, angekommen, zu dem in Büchern vergrabenen, lesenden Gelehrten, in süßen Tönen:

Du bist die Zuflucht der nach Wissen Dürstenden, die Wolke, welche die Ströme des Verstehens ergießt, voll Scharfsinn, (ein Mann), der mit geschicktem Verstand, in eleganter Weise Zweifel löst! Von Herzen wünschen wir dir Wohlergehen und rufen darum laut:

(Hoch) leben möge der Erlauchte, siegen möge der Sieghafte durch viele hundert Jahre!



ALBERT VON LE COQ †

Am Ostermontag (21. April 1930) starb im Alter von 69 Jahren Professor Dr. h. c. Albert von Le Coq, Direktor i. R. der früheren Indischen Abteilung des Museums für Völkerkunde. Mit ihm ist einer der im In- und Auslande bekanntesten Berliner Museumsleute dahingegangen, ein Forscher, der durch seine Expeditionen nach Ostturkistan (Turfan) und viele Publikationen den Namen der von ihm geleiteten Sammlungen weithin berühmt gemacht hat.

Von Le Coqs Lebensweg ist nicht der übliche glatte eines Beamten. Am 8. September 1860 wurde er zu Berlin als Sproß eines alten Hugentottengeschlechts und Sohn eines Großkaufmanns geboren. Er besuchte das Berliner Französische Gymnasium bis zur Obertertia und das Gymnasium zu Darmstadt bis zur Prima. Da er das Darmstädter Gymnasium wegen Teilnahme an einer verbotenen Verbindung verlassen mußte, brachte er seine Schulbildung nicht zum Abschluß. Von 1881 bis 1887 ging er zur kaufmännischen Ausbildung nach London und Amerika. In Louisville widmete er sich dem medizinischen Studium, das er mit einem amerikanischen Diplom versehen beendete. Nach Deutschland zurückgekehrt, trat er in die Firma von A. Le Coq, Darmstadt, als Teilhaber ein. 1900 verkaufte er das Geschäft, entsagte dem wenig geliebten Kaufmannsberuf und siedelte nach Berlin über.

Jetzt erst, mit 40 Jahren, begann A. von Le Coqs wissenschaftliche Laufbahn. Lange hatte sie ihm als ersehntes Ziel vorgeschwebt. Sommer 1900 trat er als Volontär in die damalige Afrikanisch-Ozeanische Abteilung des Museums für Völkerkunde ein. Gleichzeitig nahm er das Studium des Arabischen, Türkischen und Persischen am Seminar für Orientalische Sprachen auf. 1901/1902 begleitete er von Luschan nach Zendschirli. Hier sammelte er kurdische Texte, die er 1903 herausgab. Herbst 1902 trat er dann in die indische Abteilung über und machte sich nach Prof. Foy's Tode an die Bearbeitung der türkisch-manichäischen Texte aus den Funden der ersten Turfan-Expedition. Januar 1904 vermittelte er den Ankauf der Leitnerschen Skulpturensammlung, dem das Museum für Völkerkunde seinen Hauptschatz an indischer Plastik verdankt. Herbst 1904 wurde er vom Turfan-Komitee mit der zweiten Expedition nach Ostturkistan betraut, auf der ihn der hervorragende technische Gehilfe aller Expeditionen, Herr Bartus, begleitete. Dezember 1905 traf Prof. Grünwedel in Turkistan ein. Von da ab rechnet man die dritte Expedition. A. von Le Coq arbeitete mit Grünwedel zusammen noch bis Juli 1906. Dann mußte er Turkistan wegen Erkrankung verlassen. Der Rückweg führte ihn über die schwierigen Karakorumpässe nach Indien. Januar 1907 traf er wieder in Berlin ein. Eine weitere Expedition nach Ostturkistan (die vierte und letzte der deutschen) unternahm

von Le Coq von März 1913 bis März 1914. Die letzten Kisten mit Fundobjekten rollten kurz vor Beginn des Weltkrieges über die russisch-deutsche Grenze.

Über die Bedeutung und den Umfang der »Turfanfunde« brauchen heute keine Worte mehr verloren zu werden. Das Museum für Völkerkunde legt mit seiner großen Ausstellung dafür Zeugnis ab. Der heutige monumentale Eindruck der Sammlung aber kann mit Recht das Werk von Le Coqs genannt werden. Von Le Coq war es, der sich immer wieder mit ganzer Energie für seine Funde ins Zeug legte und allen Widerständen und finanziellen Schwierigkeiten zum Trotz seine Pläne durchzusetzen verstand. Als schönsten Lohn konnte er 1928 die Vollendung des letzten Teiles der Ausstellung im Übergang vom Museum für Völkerkunde 1 nach II erleben.

Die Durchführung der Expeditionen und die Aufstellung ihrer Ergebnisse erschöpften A. von Le Coqs Arbeitskraft nicht. Die Jahre 1907 bis 1930 waren für ihn, neben aller praktischen Tätigkeit, eine Zeit erstaunlicher wissenschaftlicher Produktivität. Auf der einen Seite sehen wir ihn als Turkologen dabei, die türkisch-manichäischen Texte aus den Turfanensammlungen herauszugeben. In zahlreichen Sitzungsberichten und Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften sind seine Arbeiten niedergelegt. Erwähnt seien davon die Manichaica I—III (1911—1922) und seine Ausgabe des manichäischen Laienbüchchens nach englischen und deutschen Manuskripten (1910/1911). Auf der anderen Seite stehen seine Prachtpublikationen der archäologischen Ergebnisse: »Chotscho« (Berlin 1913) und »Die buddhistische Spätantike in Mittelasien« (6 Bde. Berlin 1922—1928). Darum herum rankt sich eine stattliche Anzahl von Arbeiten zur Ethnologie und Archäologie Ostturkistans (darunter: Volkskundliches aus Ostturkistan, Berlin 1916; Bilderatlas zur Kunst- und Kulturgeschichte Mittelasiens, Berlin 1925) und zwei populäre Reisewerke (1926 und 1928). Viel »Auf Hellas« Spuren in Ostturkistan. Diese Abhängigkeit an seinen »Entwicklungsreihen« zu demonstrieren, wurde er nicht müde und hat eifrig dazu beigetragen, den Wahn einer isolierten Entwicklung der chinesischen Kunst zu zerstören.

Unter Aufopferung seiner Gesundheit und seines Vermögens hat von Le Coq den Staatlichen Museen gedient. Bis zur Rückkehr von seiner letzten Reise 1914 hat er ihnen nur als Volontär oder gering besoldeter wissenschaftlicher Hilfsarbeiter angehört. Am 1. April 1914 wurde er dann Direktorialassistent (Kustos). Neun Jahre später, am 26. April 1923, verließ man ihm die Amtsbezeichnung Direktor und betraute ihn mit der Leitung der Indischen Abteilung. Am 1. Oktober 1925 hatte er das pensionspflichtige Alter erreicht. Leider geriet er durch den eingetretenen Währungsverfall und bei einer wegen seines geringen Dienstalters nur niedrigen Pension in finanzielle Schwierigkeiten. Darum arbeitete er im Werkvertrag weiter an der Aufstellung seiner Funde und unternahm nach deren Beendigung in amtlichem Auftrag eine zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse, die als Handbuch der Staatlichen Museen erscheinen soll. Das Manuskript vollendete er wenige Tage vor seinem letzten, zum Tode führenden Krankheitsanfall.

Dem Wissenschaftler und Forscher A. von Le Coq sind viele Ehrungen des In- und Auslandes zuteil geworden. Sommer 1909 promovierte ihn die Universität Kiel zum Dr. phil. h. c. Am 31. März 1913 erhielt er den Professortitel. Ihre Ehrenmitgliedschaft verlieh ihm eine große Anzahl von wissenschaftlichen Gesellschaften.

Zur Würdigung der wissenschaftlichen Bedeutung A. von Le Coqs ist hier nicht der Raum. Auch der Mensch als solcher kann nicht gewertet werden. Wer den humorvollen, feinsinnigen und lebenswürdigen Mann kennenlernte, wurde von seiner Persönlichkeit gefangen genommen. Bei aller Lebensfreude bestimmte aber ein tiefer Ernst seine mit Zähigkeit durchgeführten Handlungen. Wer das Maß seiner Tatkraft und Aufopferungsfähigkeit kennenlernen will, der lese, wie von Le Coq — selbst kaum genesen — 1906 seinem englischen Reisebegleiter Captain Sherer im 6000 m hohen Karakorumpaß das Leben rettete. Der englische Johanniterorden ehrte ihn dafür durch seine nie zuvor und nie seither verliehene in Gold gepragte Medaille For Service in the Cause of Humanity.

ERNST WALDSCHMIDT

Albert Grünwedel †.

Am 7. November 1935 brachten die Tageszeitungen die Nachricht vom Tode Albert Grünwedels, des früheren Direktors der Südasiatischen (Indischen) Abteilung am Berliner Museum für Völkerkunde. In seiner bayrischen Heimat, in Lenggries bei Tölz, wo er seit 1923 lebte, ist er im 80. Lebensjahr gestorben.

Mit ihm ist ein Mann von uns gegangen, der lange Zeit hindurch auf dem Gebiete der indischen und zentralasiatischen Archäologie führend war. Weit berühmter geworden ist er mit seinem Helfer von Le Coq als Anreger und Leiter der deutschen »Turfan-Expeditionen«.

Am 31. Juli 1856 als Sohn des Kunstmalers Karl Grünwedel in München geboren, hat Albert Grünwedel vom Vater eine große zeichnerische Begabung geerbt. Man sieht das noch an den zahlreichen Skizzen und Nachzeichnungen, welche seine Veröffentlichungen enthalten. Diese künstlerische Veranlagung veranlaßt den Vater auch, den jungen Grünwedel 1875, nach abgeschlossener Schulbildung, auf die Akademie der bildenden Künste in München zu schicken. Der Sohn findet jedoch in dieser Tätigkeit keine dauernde Befriedigung. Durch eifriges Lesen von Übersetzungsliteratur angeregt, fühlt er sich immer stärker zur Beschäftigung mit morgenländischem Geistesleben hingezogen. So kommt es, daß er 1876 die Universität München bezieht, entschlossen, Orientalistik zu studieren. Er wird insbesondere Schüler der Professoren Ernst Kuhn und Trumm und betreibt Sanskrit, Pali, Avestisch und indische Religionsgeschichte. Er pflegt daneben aber auch das ihm seit seiner Münchener Gymnasialzeit lieb gewordene Studium der antiken Literatur und Kunst. Am 25. Mai 1881 promoviert er in München mit einer Herausgabe des 6. Buches der Rāpasiddhi des Buddhappiya nach singhalesischen Palmblattmanuskripten.

Um diese Zeit wird der »Vater des Berliner Museums für Völkerkunde«, Adolf Bastian, damals Direktor bei den Königl. Museen in Berlin, der nach einem jungen Indologen für seine Abteilung sucht, von Kuhn auf Dr. Grünwedel aufmerksam gemacht. Im Dezember 1881 tritt Grünwedel als Hilfsarbeiter bei Bastian ein. Er bewährt sich bald so gut, daß er schon im Mai 1883 vom Ministerium mit der neugegründeten Direktoralassistenten-Stelle bei der damaligen »ethnologischen Sammlung und der Sammlung nordischer Altertümer« zunächst kommissarisch, von Oktober ab aber endgültig betraut wird. 1891 erhält er den Professortitel.

In den 90er Jahren setzt nun eine, bis zu Grünwedels Tode nicht mehr unterbrochene Folge von Veröffentlichungen ein, in deren Mittelpunkt die Kunst und Ikonographie des Buddhismus und die Archäologie Zentralasiens stehen. Daneben

umfassen sie auch lexikographische Arbeiten für verschiedene Himalaya-Sprachen, zahlreiche Übersetzungen aus dem Tibetischen und Untersuchungen religionsgeschichtlichen und völkerkundlichen Inhalts.

Das Hauptergebnis der ersten Periode von Grünwedels Schaffen ist sein epochenmachendes Werk: »Buddhistische Kunst in Indien«, das in erster Auflage 1893, in zweiter, erweiterter Auflage 1900 erscheint und 1920 noch einen unveränderten Neudruck erlebt. Den Eindruck, den dieses Buch auf die Fachwelt s. Zt. gemacht hat, kann man am besten daran ermesen, daß ein Kritiker im Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland den Wunsch nach einer Übersetzung ins Englische ausdrückt, denn: »it ought to be in the hands of all antiquarians in India«. 1901 schon wird dann auch die 2. Auflage ins Englische übersetzt, und von James Burgess, dem ehemaligen Director-General of the Archaeological Survey of India, selbst durchgesehen und ergänzt.

Eine Erweiterung nach der Seite der späten buddhistischen Ikonographie erfahren die Themen dieses Buches durch die »Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei«, Leipzig 1900, nachdem schon 1897 unter dem Titel »Buddhistische Studien« die birmanischen archäologischen Sammlungen aus der alten Hauptstadt Pagan, die 1893 durch Noetting in das Berliner Museum gelangten, eine Bearbeitung durch Grünwedel erfahren haben. Der Hauptteil der letztgenannten Arbeit gibt eine Erklärung von fast 60, auf birmanischen Kacheln dargestellten Jātakas, d. h. Legenden aus früheren Geburten des Buddha.

Nach der Jahrhundertwende beginnt für Grünwedel ein neuer Lebensabschnitt: Die Forschertätigkeit in Ostturkistan, an den nördlichen Randgebieten des Tarimbeckens, und die Bearbeitung der dort gemachten archäologischen Funde, wofür er durch seine vorangegangenen buddhistischen Studien unvergleichlich gut vorbereitet ist.

Die nie geahnten Schätze Ostturkistans erregen eben damals in stärkerem Maße Aufmerksamkeit. Missionarberichte und Entdeckungsreisen, vor allem die kühne Zug Hedins im Jahre 1896 und die archäologische Expedition der Akademie der Wissenschaften in Petersburg unter Klementz 1898 in das Gebiet von Turfan, lassen keinen Zweifel darüber, daß ausgedehnte Ruinenanlagen in verschiedenen Teilen des Landes vorhanden sind, und daß Erforscher eine große Ausbeute erwarten können.

Auf dem 12. internationalen Orientalisten-Kongreß in Rom 1899 werden zudem von den russischen und englischen Delegierten zahlreiche Proben alter Handschriften vorgelegt, die teils in bekannten Sprachen (wie Sanskrit) abgefaßt sind, teils aber auch unbekannte Sprachen und Schriften aufweisen. Diese Handschriften, die alle aus Ostturkistan stammen, von wo sie durch Reisende nach Rußland oder Indien kamen, erregen bei den Versammelten großes Aufsehen. Man beschließt die Begründung eines internationalen Comité's zur Erforschung Ostturkistans.

Bevor jedoch die internationale Zusammenarbeit greifbare Resultate zeitigt,

hat der in anglo-indischen Diensten stehende Deutsch-Ungar Aurel Stein 1899–1900 eine Unternehmung in das südliche Ostturkistan, in die Gegend von Chotän, durchgeführt und ebenfalls glänzende Erfolge erzielt.

Nun wird auch in Deutschland gehandelt. 1902 sind die Mittel beschafft, und schon im August dieses Jahres kann Grünwedel mit seinem Hilfsarbeiter Dr. Huth und dem Techniker Bartus über Rußland seine 1. Expedition nach Ostturkistan, in das Gebiet von Turfan antreten. Im Juli 1903 kehren die Teilnehmer mit einer großen wissenschaftlichen Ausbeute nach Berlin zurück.

Es ist hier nicht der Ort, ausführlicher auf die Geschichte der deutschen Expeditionen nach Ostturkistan einzugehen, die 1902/03, 1904/07 und 1913/14 stattfinden und teils von Grünwedel (z. u. 3.), teils von v. Le Coq (z. u. 4. Reise) geführt werden. Die Erfolge sind allgemein bekannt, und Grünwedels Name bleibt damit auf immer verbunden.

Der Herausgabe und Erklärung der ostturkistanischen Funde ist Grünwedels Hauptarbeitskraft bis zum Jahre 1921 gewidmet. Im Jahre 1905 erscheint in den Abhandl. d. Kgl. Bayrisch. Akademie der Wissenschaften, zu deren korrespondierendem Mitglied er 1899 gewählt worden war, unter dem Titel: Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung im Winter 1902/3 (München 1905) eine Darstellung seiner ersten turkistanischen Unternehmung. Ein umfangreicher Bericht über die Arbeiten der Expedition der Jahre 1905/7 schließt sich an (Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan, Berlin 1912).

In diesen beiden Berichten beschreibt Grünwedel die einzelnen Fundplätze, die Tempel und Anlagen, auf Grund seiner an Ort und Stelle gemachten Aufzeichnungen. Aus seinen Äußerungen ergibt sich, daß er es von Anfang an verurteilt und vermieden hat, nach Art von Schatzgräbern die Monumente flüchtig zu besuchen und da und dort eilig interessante Stücke zu erraffen oder auffällige Bilder aus ihrem Zusammenhang herauszunehmen. Trotz der Kürze der Zeit will er gewissenhaft und wissenschaftlich vorgehen und ist daher bestrebt, die Dinge in ihrer Gesamtheit zu erfassen. Deshalb hat er, davon zeugt besonders der zweite Bericht, überall Grundrisse mit Maßangaben und schematische Aufnahmen der Tempel-ausstattungen angefertigt, auf Grund deren man den ehemaligen Platz der ausgehobenen Platten und deren Zusammenhang feststellen kann. »Sonst«, sagt Grünwedel einmal, »bleibt das Herausnehmen von Fresken eitel Raubbau«. Neben dem äußeren Tatsachenbericht weisen die genannten Bücher auch bereits der inhaltlichen Erklärung der Darstellungen und der Bestimmung der verschiedenen Stile und Zeitperioden die Wege. Eine Fortsetzung bringt das große Tafelwerk über das Hauptarbeitsgebiet der dritten Expedition, die Oase von Kutscha mit ihren weitläufigen Tempelanlagen, unter dem Titel: »Alt-Kutscha, archäologische und religionsgeschichtliche Forschungen an Tempel-Gemälden aus buddhistischen Höhlen der ersten acht Jahrhunderte nach Christi Geburt«, Berlin 1920.

In dieser arbeitsreichen Zeit, in der Grünwedel u. a. noch Zeit zur Herausgabe eines Werkes mit nachgelassenen ethnographischen Aufzeichnungen des Indien-

reisenden Dr. Fedor Jagor findet, fehlt es ihm nicht an Anerkennung. Im Jahre 1904 wird er zum Abteilungsdirektor am Museum für Völkerkunde ernannt, mehrere höhere Orden werden ihm in der Folge verliehen, und 1916 erhält er den Titel Geheimrat. Trotzdem scheint er sich vereinsamt zu fühlen und nach und nach verbittert zu werden.

Dazu mag einerseits der Streit beigetragen haben, in den er 1906 mit seinem Kollegen F. W. K. Müller gerät. Müller weist 1904 den manichäischen Charakter eines Teiles der Handschriften aus Ostturkistan nach und nimmt die Priorität der Entdeckung von Spuren des Manichäismus unter den Turfanfunden ohne jede Einschränkung für sich in Anspruch. Grünwedel dagegen behauptet späterhin, entsprechende Vermutungen schon früher ausgesprochen zu haben, und kann sich auf das Zeugnis russischer Gelehrter berufen. In dem Streit, der darüber entsteht, haben die meisten Fachgenossen, auch die Kollegen am Museum, gegen Grünwedels Stellung genommen. Sein Charakter wird daher vielfach ungünstig beurteilt.

Stärker noch werden Angriffe von außen, die sich gegen Grünwedels museale Tätigkeit richten, seine Verstimmung bewirkt haben. Diese Angriffe bestehen teils in dem Versuch einer Herabminderung der Bedeutung der Turfanfunde; dagegen hat sich vor allem von Le Coq mit ganzer Kraft und vollem Erfolg zur Wehr gesetzt. Le Coqs Energie ist die heutige bevorzugte Aufstellung der Turfanfunde im Berliner Museum zu verdanken. Andere Angriffe, die auf dem neu erwachten, rein ästhetischen Interesse an der Kunst Indiens beruhen, machen Grünwedel für die aus Raumangel damals magazinartige Aufstellung der indischen Kunstobjekte verantwortlich. Man zeigt ihm in der Öffentlichkeit (Vossische Zeitung) der Befangenheit in den Anschauungen der antiken Kunst, des Nichtverstehens der Werte und des eigentümlichen Charakters der nicht vom Griechentum beeinflussten indischen Kunst, die aus dem völkerkundlichen Material herausgehoben werden müsse. Grünwedel geht gegen diese Angriffe scharf vor, gerät dabei jedoch in derartige Erregung, daß er gelegentlich gegen die »Ernenennung asiatischer Produkte zur Kunst« protestiert und die indische Kunst für entwertend und langweilig erklärt. 1921, als er infolge Erreichung der Altersgrenze in den Ruhestand tritt, ist er so verärgert, daß er nach eigenen Worten Buddhistica und Turfanica gern seinen Nachfolgern überlassen will, um sich ein »längst gewünschtes, ganz anders gearbetes Arbeitsgebiete zu suchen.

Fern der Öffentlichkeit folgt er wieder den verschlungenen Pfaden des tibetisch-mongolischen Buddhismus, für die ihn eine Vorliebe nie verlassen hat (Der Weg nach Sambhala des dritten Groß-Lama, 1915; die Tempel von Lhasa, Gedicht des 1. Dalai-Lama für Pilger, 1919), und untersucht Wechsel-Beziehungen zwischen der gotischen Periode Europas und dem Orient, welche er entdeckt zu haben glaubt. Die Fachwissenschaft hat ihm hier nicht mehr überall zu folgen vermocht. Schon in einigen Abschnitten von »Alt-Kutscha« ist es schwer, auf Tatsachen Begründetes von Spekulation und Erfindung zu scheiden. »Tusca« (Leipzig 1922), worin er das etruskische Problem klären will, wird überwiegend abgelehnt. Es folgen dann

»Die Teufel des Avesta und ihre Beziehungen zur Ikonographie des Buddhismus Zentralasiens«, Berlin 1924, ein Werk, das ein abgestoßener Besprecher als einen religionsgeschichtlichen Roman von wüster Phantasie bezeichnet hat; schließlich »Die Legende des Nāropā, des Hauptvertreters des Nekromanten- und Hexentums«, Leipzig 1933. Diese letzte Arbeit knüpft an mehrere vorausgegangene an: »Tāranāthas Edelsteinmine«, Bibliotheca Buddhica XVIII, »Die Geschichte der vierundachtzig Zauberer«, Bähler-Archiv V (1916) S. 137—228 und »Nāro und Tilos, in »Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients«, (Festschrift Kuhn) 1916. Das genannte Buch ist in Text, Übersetzung und Interpretationsweise soeben von Giuseppe Tucci im Journal of the Royal Asiatic Society 1935, S. 677 ff. einer scharfen Kritik unterworfen worden, die in ihrer Gegenüberstellung von Grünwedelschen Übersetzungen mit dem wirklichen Inhalt aus deutlichste zeigt, wie stark Grünwedel in seinen letzten Lebensjahren geneigt war, eigene Gedanken in die Texte hineinzulegen.

Im ganzen gesehen steht nach Grünwedels Heimgang sein Lebenswerk in gewaltigem Ausmaß vor uns. Eine vollständige Liste seiner Publikationen würde mehrere Seiten füllen. Wenn auch die letzten Arbeiten uns ein Genie zeigen, das die Schranken der Tatsachen und der wissenschaftlichen Zuverlässigkeit durchbricht, so mindert das nicht unsere Achtung vor den früheren großen Leistungen, die den Namen Grünwedel unter den Indologen nicht so bald verklingen lassen werden. Bedauerlich bleibt, daß man ihm kein Wirkungsfeld an der Universität geschaffen hat und daß sich daher kein Schülerkreis um ihn sammelte. Nur im Museum lebt seine Tradition fort. Le Coq hat als Archäologe an die Arbeit Grünwedels angeknüpft. In vierzigjähriger Tätigkeit ist unter Grünwedels Leitung auch die indische Sammlung des Museums großenteils aufgebaut worden, und es ist erstaunlich zu sehen, wie weit Grünwedel selbst die ihm ferner liegenden Gebiete der Sammlungen geistig zu durchdringen und zu verarbeiten gewußt hat. Er kann uns, die wir heute der vorläufigen Vernichtung eines großen Teiles seiner Arbeit für die indischen Sammlungen durch die 1924 erfolgte übereilte Magazinierung fast der gesamten Bestände gegenüberstehen, in Arbeitsleistung und Arbeitsmethode ein Vorbild sein!

Ernst Waldschmidt.

Heinrich Lüders †

Fern von seinem Berliner Heim, in der Abgeschiedenheit und Stille eines Sanatoriums in Bodenweiler Busch des Todesgottes Yama Boten am 7. Mai 1913 vor Heinrich Lüders, den 1836 emeritierten Ordinarius für indische Philologie an der Berliner Universität, getreten. Der im In- und Ausland als führend anerkannte deutsche Indologe, der gurūtiṣṭama, der vortrieb Meister, für manchen Angehörigen der jüngeren Generation deutscher Indologen, ist unerwartet dahingegangen. Nur einem kleinen Kreis naher Verwandter war es möglich, bei seiner Einäscherung in Freilburg zugegen zu sein.

Der Lebensweg hat Lüders, der am 25. Juni 1849 zu Löbeck geboren wurde, in strietem Aufstieg zu den höchsten Gipfeln emporgeführt, die der Wissenschaftler erklimmen kann. Seit 1869 war er ordentliches Mitglied der Preussischen Akademie der Wissenschaften und von 1920 bis Ende 1938 einhundertvierundzwanzig Sekretar: er wurde 1924 Ritter des Ordens Pour le Mérite für Wissenschaft und Künste, 1931 Vizekanzler des gleichen Ordens, in demselben Jahre Rektor der Berliner Universität und erhielt 1932 die Goethe-Medaille für Kunst und Wissenschaft. Er war Ehrenmitglied der Universität Rostock (1919), Ehrenmitglied des Kern-Instituts in Leiden (1928), Ehrenmitglied der Société Asiatique in Paris (1931), der American Oriental Society (1930) und der Royal Asiatic Society in London (1922), auswärtiges oder korrespondierendes Mitglied zahlreicher Akademien und seit 1922 langjähriger stellvertretender Vorsitzender der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Beweisen diese Ehrungen und Mitgliedschaften seinen internationalen Ruf, und war er den Kennern und Fachgenossen ein weitverbreiteter Stern, so mag sein Name der breiten Masse weniger bekannt gewesen sein als der anderer Indologen. Denn der Zugang zu seiner Forschung war nicht leicht. Neue Erkenntnisse in allen Zweigen der Indologie drängten sich ihm stets so zahlreich und so von gelegentlichen Vorlesungen abgesehen — Arbeiten zweiter Hand, Popularisierungen und literarischen Zusammenfassungen Werke zeitweilig verstreut zu sein. Sein Lebenswerk, wie es jetzt auf uns kommt, weist zwei Charakteristika auf: Sorgfältige philologische Kleinarbeit, durchleuchtet von entdeckungsförderndem Scharfsinn, vorgetragen in einem strengen und konsequenten Stil, und die Zusammenfassung an den Leser stellt. 2 Umfassende Kenntnisse, gepaart mit klarem Gedankengang, die den Meister der Einzelforschung darvor abheben, die großen Zusammenhänge zu verstehen, und es ihm ermöglichen, sich bald auf diesem, bald auf jenem Felde seiner Wissenschaft bahnbrechend zu betätigen.

Löders' akademische Laufbahn beginnt in Göttingen, wo sich der junge Gelehrte die Grundlagen zu Meisterleistungen auf dem Gebiete der Inschriftenherausgabe und der kritischen Behandlung des indischen Epens erwarbeitet. Er ist erst Schüler von Theodor Kielhorn, dem unerreichten Kenner der indischen Grammatik und Epigraphik, der in Indien erworbenen Gelehrtenwissen der Pandits und europäische Schulung in sich vereinigt. Ihm verdankt Löders die ersten Kenntnisse in der Behandlung und Methodik. Kielhorn zieht Löders, der 1891 auf Grund einer gekörnten Preisschrift promoviert wird, zu behelferischer Mitarbeit an der Herausgabe indischer Inschriften heran, die von 1896 ab in zahlreichen Beiträgen zur Epigraphia Indica ihren Niederschlag erhält. Ihren Höhepunkt erreicht sie 1912 in einem Appendix zu Band 8 der E. I.: „A List of Brahmi Inscriptions from the Earliest Times to about A. D. 400 with the Exception of those of Asoka“. Durch diese Leistungen begründet Löders seinen Ruf als Inschriftenfachmann, und mit seinen Lebens nicht in den Arbeitsfeldern der Inschriftenkunde wieder in seinen Bann.

1898, noch vor Abschluß seiner Tätigkeit in England, über ihn 1895-99 ab, als Assistenten und Lehrers an das indische Institut der Universität Oxford führt, hält sich Löders in Göttingen mit einer Schrift „Über die Grantha-Reinigung des Mahābhārata (Epische Studien II)“. Der gelehrte Arzt darin eine eingehende Erläuterung des indischen Bienenwesens und eine übergekritische Haltung. Sein Werk befruchtet die (später durch den Weltkrieg zunichte gemachten) Pläne einer neuen Ausgabe des Mahābhārata unter den Auspizien der wissenschaftlichen Akademien des In- und Auslandes, bei der Löders eine führende Rolle zugezählt wird.

1903-1908 ist Löders als außerordentlicher und später ordentlicher Professor für Sanskrit und indogermanische Sprachwissenschaft an der Universität Rostock tätig. Ein weiteres halbes Jahr in deutscher Eigenstadt in Köln schließt sich an. Dann kommt Löders nach Berlin, und diese Betätigung bedeutet, wenn der Gelehrte des Arbeitsfeldes seiner Freiheit auch fernhin verbunden bleibt, doch einen Wendepunkt seiner Bildung und eines wesentlichen Lebensereignis. Es erschließt sich ihm nun ein neues, weites Tätigkeitsfeld, dem in Zukunft ein guter Teil seiner Kraft zufließen wird. Auf dem wissenschaftlichen Heranreifen folgt die Zeit des Erntens.

In Berlin harret damals die zu Anfang des Jahrhunderts durch die deutschen „Turfan-Expeditionen“ unter Leitung von Grunwedel und Le Coq das Staatliche Museum für Völkerkunde gebrachten Handschriftenschatze aus Ostturkistan der Bearbeitung. Bei dem fragmentarischen Zustand der Mehrzahl der Manuskripte tritt es sich glücklich, daß Löders durch

seine Arbeit an den Inschriften aufbesteht: eine solche Aufgabe vorberollt ist. Eine mühselige Kleinarbeit an der Zusammenfassung und Entzifferung der Handschriftenbruchstücke beginnt, wobei Fraulein Lüders, die im Jahre 1909 von der Universität Rostock zum Dr. phil. promoviert wird, ihren Gatten hervorragend unterstützt. Löders' scharfem Blick für wesentliche Dinge gelangen bald aufsehenerregende Entdeckungen. Die von ihm erschlossenen „Bruchstücke buddhistischer Dramen“ (1911) bezeugen eine bis dahin unvermutete dramatische Produktion der Indier, Jahrhunderte früher als alles vorher Bekanntes geworden, und altherkömmliche literarische Dialektformen. Zwei Jahrzehnte später zieht Löders in den „Bruchstücken der Kalpanamanditika des Kumārāśīla“ das Werk eines bis dahin nur dem Namen nach bekannten buddhistischen Dichters ins Licht. Daneben leitet und fördert er die weitverzweigten Arbeiten der Orientalischen Kommission der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Kataloge und Abdruckschriften der Sanskritmanuskripte werden unter Mitarbeit seiner gelehrten Gattin angelegt. Außer der Handschriftenbearbeitung, die ihn u. a. in Heranagabemedizinischer Sanskrittexte aus Turkestan verwickelt, fesselt ihn auch die Archäologie des Landes. Er arbeitet über „Geschichte und Geographie Ostturkistans“ (1922, 1928) über „Teatilen in allen Turkistan“ (1929) und über die Schrift und Sprache der im Süden von Ostturkistan gefundenen Khrostiti-Dokumente (1930). Lange Jahre beschäftigt ihn, immer wieder unterbrochen, die Rückgewinnung des Textes der buddhistischen Sanskritsammlung Uḍāṅgavarga unter sorgsamster Verwertung kleinerer und kleinster Handschriftenfragmente. Die von ihm Soperierte Textausgabe wartet nun der abschließenden Hand.

Die Jahre vor und um 1930 sehen Löders außer der Höhe des Erfolges. Seine leitende Stellung bei der Preussischen Akademie der Wissenschaften und in der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft bringen ihn als Vertreter Deutschlands und Organisator deutscher Wissenschaft in viele Länder. Die britisch-indische Regierung würdigt seine Meisterschaft auf dem Gebiete der Inschriften, indem sie ihm abermals die Herausgabe eines in Aussicht genommenen Bandes des Corpus Inscriptionum Indicarum übertragen, wobei die die der oben erwähnten „List“ verzeichneten ständiger Inschriften neu bearbeitet werden sollen. Die teilweise druckfertigen Vorarbeiten zu diesem Bande liegen heutzutage wertvollen Vermächtnis des Verstorbenen vor. Gleichzeitig mit diesem ehrenvollen Auftrag hat Löders die Freude, eine Neuausgabe des Mahābhārata, die er seit einst plante, entstehen zu sehen, und zwar in Indien selbst, von dem Schüler, Dr. V. S. Sukthankar, sich mit einem großen Mitarbeiterstab an die Durchführung der gewaltigen Arbeit macht. Die textkritischen Grundsätze des Lehrers werden jetzt in die Wirklichkeit umgesetzt, und nach mühevollen Vorarbeiten erscheinen die ersten Bände des mächtigen Werkes. Auch Löders' sehnlicher Wunsch, Indien, mit dessen alter Kultur er sich ein Leben lang beschäftigt hat, zu besuchen, wird erfüllt, und eine weitere längere Reise führt ihn später in die Vereinigten Staaten. Dann folgt seine Berliner Rektorat (1930/32), mit einer Antrittsrede über die „magische Kraft der Wahrheit in allen Indier“.

Nach der Emeritierung (1933) wird es stiller um den Gelehrten. 1939 feiert er den 70. Geburtstag, um 1910 erschüttert durch die Kriegsverhältnisse von seinen Ehrentiteln die Auswahl seiner verstreuten kleinen, und z. T. längst vergessenen Schriften in einem starken Bände gesammelt und bequem zugänglich unter dem Titel „Philologica Indica, Heinrich Lüders als Festgabe zum 70. Geburtstag am 25. Juni 1930“ dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern. Schon allein dieser Band betragt die Universalität des Auswies auf dem Gebiete der Indologie.

Da findet man einen Neudruck seiner bedeutenden Abhandlung über „Das Würfelpiel im alten Indien“ (1907) und dann in bunter Reihe textkritische Betrachtungen, etymologische und epigraphische Beiträge, unterstützt mit kulturhistorischen Erläuterungen, die in die Geschichte des indischen Dramas, in die Iconographie und Archäologie hinübergreifen. Überall steht man einer staunenswerten Sachkenntnis gegenüber, die aus so vielen Gebieten gleichzeitig und so tiefgehend kann wieder erreicht werden wird. In seinen letzten Jahren hat Löders noch Mühe zum Abschluß mancher feiner kleineren Arbeiten. In der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft erscheint „Nepolyha, ein Beitrag zur Geschichte des indischen Dramas“, „Von indischen Tieren“ u. a. Die letzte größere Arbeit ist sein Buch über „Bharhut und die buddhistische Literatur“ in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes (1931). Ehrig fördert er sich ein Jahr seit Jahresanfang am Herzen liegendes mehrbändiges Werk über Probleme des Jyegras, das demselben Varma zum Mittelpunkt hat. Nur der enge Kreis der Schüler und Freunde weiß um die Bedeutung dieser in Teilen druckfertig hinterlassenen Arbeiten über die stilllich höchstehende alioindische Göttergestalt.

So ist der Meister, geistig frisch und ungebrochen, bis zum Ende am Werk, obwohl ihn Erkrankungen in den letzten Jahren ab und an Arbeit entziehen. Voll Lebens- und Schaffensfreude kehrt er jedoch stets wieder an den Schreibtisch zurück und bot neue Seiten aus der Schatzkammer seines Wissens hervor. Unsere Wünsche zum 70. Geburtstag, die das Erleben von „hundert Herbst“ für ihn ersehnen, sind — so innig sie waren — unerfüllt geblieben. Wir trauern im Gedanken an den verehrten Lehrer und Freund, dessen Verlust für uns unersetzlich ist. Sein Werk und sein Vermächtnis bleiben uns teuer.

Druck Walsdorf, Universität Göttingen

Emil Sieg

(1866—1951)

Von ERNST WALDSCHMIDT, Göttingen

Am 23. Januar 1951 verschied im 85. Lebensjahr der emeritierte ordentliche Professor der Indologie Dr. phil. EMIL SIEG in Göttingen, Ehrenmitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Am 12. 8. 1866 als Sohn eines uckermärkischen Mühlenbesitzers und Landwirtes in Breitensteich bei Angermünde geboren, bezog SIEG nach Absolvierung des Gymnasiums in Prenzlau 1885 die Universität Berlin, um klassische Philologie zu studieren. Von Berlin aus ging er für kurze Zeit nach Tübingen und dann nach München. Erst hier wurde er durch den Indologen ERNST KUHN (1877—1917 Lehrstuhlinhaber in München) — den Sohn des Begründers von KUHNs Zeitschrift: ADALBERT KUHN — für das Sanskrit gewonnen. 1888 nach Berlin zurückgekehrt, wurde SIEG dort am 31. Juli 1891 promoviert, auf Grund einer lateinisch abgefaßten Dissertation über ein Werk zur Phonetik der vedischen Texte: „*Bhāradvājasikṣā, Pars prior*“, zu der 1892 in Berlin eine Fortsetzung erschien: „*Bhāradvājasikṣā cum versione latina, excerptis ex commentario, adnotationibus criticis et exegeticis*“.

Die Dissertation war seinem Berliner Lehrer ALBRECHT WEBER (1825 bis 1901) gewidmet, dem vielleicht universellsten unter den Indologen der zweiten Hälfte des 19. Jhs., bekannt durch seinen Katalog der Berliner Sanskrithandschriften, die Gesamtausgabe des weißen Yajurveda, die erste indische Literaturgeschichte und als Autor und Herausgeber der „Indischen Streifen“ und „Indischen Studien“. WEBER arbeitet nebeneinander sprachlich, literar- und religionsgeschichtlich und war der richtige Mann dazu, SIEG auf dem noch wenig erforschten Gebiet der indischen Philologie den Weg zu weisen. Von ihm stammt vielleicht der Drang SIEGS, Neues zu erschließen, Unbekanntes zu ergründen und dies in gesicherte Erkenntnis zu verwandeln — die Triebfeder seines späteren Forschens. Neben WEBER wurde der fast 30 Jahre jüngere JOHANNES SCHMIDT, der seit 1876 in Berlin als Sprachvergleicher wirkte, auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachwissenschaft SIEGS Lehrer.

SIEG hörte in Berlin auch bei HERMANN OLDENBERG, PAUL DEUSSEN und KARL GELDNER, die er in seiner Dissertation ebenfalls seine Lehrer nennt. HERMANN OLDENBERG war 1881 durch sein Werk: „Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde“, das viele Auflagen erlebt hat, und ungefähr gleichzeitig durch seine fünfbändige Ausgabe des Vinayapitaka (1879—83) bekannt geworden. Er hatte in Berlin ein Extra-

ordinariat inne, das er 1889 verließ, um einem Ruf als Ordinarius nach Kiel zu folgen, fast zur selben Zeit wie DEUSSEN, der 1889 auch nach Kiel ging, dort aber eine ordentliche Professur für Philosophie übernahm, nachdem er sich 1881 mit seinem „System des Vedānta“ in Berlin für Philosophie (mit besonderer Berücksichtigung der indischen) habilitiert hatte. Für SIEG wichtiger als die beiden zuletzt Genannten wurde KARL GELDNER, ein ROTH-Schüler, der als Nachfolger OLDENBERGS 1889 nach Berlin kam, nachdem er 1875 in Tübingen promoviert und 1878 daselbst habilitiert worden war. GELDNER hatte von 1887—1889 als Privatdozent in Halle gewirkt, wo er enge Freundschaft mit RICHARD PISCHEL, dem dortigen Ordinarius, schloß und sich nach Vollendung der kritischen Neuausgabe des Avesta (1. Band 1886) ganz dem Veda widmete. Zusammen mit PISCHEL veröffentlichte er bereits 1889 das erste Heft der „Vedischen Studien“. Beide bekämpften darin programmatisch die bisher betriebene Art der Vedaforschung, insbesondere die von GELDNERs Lehrer ROTH. Nach SIEGS eigenen Worten¹ wandten sich die beiden vor allem gegen vier Fehler oder Versäumnisse: „1. gegen die Vernachlässigung der indischen Tradition und die zu geringe Fühlungnahme mit dem klassischen Sanskrit (ROTH und seine Schule), 2. gegen die Überschätzung der sprachwissenschaftlich-linguistischen Erklärungsmethode, die den Veda aus der indischen Literatur löse und vom indischen Altertum abtrenne (DELBRÜCK, GRASSMANN), 3. gegen die Übertreibung der Altertümlichkeit des Rgveda, indem man seine Entstehung in die indogermanische Vorzeit verlegte und seine Kultur als die eines Naturvolkes darstellte (MAX MÜLLER, WHITNEY, BRUNNHOFER, ZIMMER), 4. gegen den indogermanischen oder auch nur arischen Charakter der vedischen Mythologie. Der Rgveda sei vielmehr ein indisches Denkmal und müsse als solches aufgefaßt und erklärt und das gesamte indische Altertum müsse für diese Zwecke dienstbar gemacht werden. Vor allem dürfe nichts in den Veda hineininterpretiert werden, was unindisch sei“. In GELDNER hat SIEG, wie noch deutlich werden wird, neben WEBER seinen Meister gesehen.

Nach der Promotion bezog SIEG 1892 nochmals die Universität, diesmal nur für ein Semester in Göttingen, wohin er durch FRANZ KIELHORNS Ruf als Kenner der einheimischen indischen Grammatiker gelockt wurde. KIELHORN (1882—1908 Lehrstuhlinhaber in Göttingen) hatte sich während seines fünfzehnjährigen Aufenthalts als Superintendent of Sanskrit Studies am Government College in Poona tiefgründige Spezialkenntnisse auf grammatischem Gebiet angeeignet, indem er bei den Paṇḍits, den einheimischen Gelehrten und Trägern einer ehrwürdigen Tradition, in die Schule ging, während er seine indischen Freunde

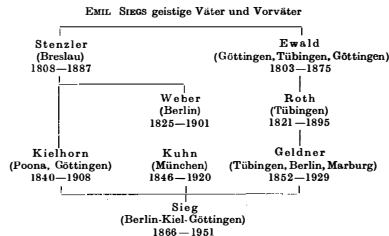
¹ S. seinen Nachruf auf GELDNER in der ZII. 7, 1929 S. 3.

im Austausch in die europäischen textkritischen Methoden einführte. In dem einen Semester, das SIEG bei KIELHORN verlebte, wurde, wie SIEG in einem selbstgeschriebenen Lebenslauf bekennt, die entscheidende Grundlage für seine spätere Beschäftigung mit den Sanskrit-Grammatikern gelegt. Er hat so viel profitiert, daß er zu den wenigen Indologen zählte, die das Mahābhāṣya, den berühmten Kommentar zu Pāṇini, mit seinen Subkommentaren zu lesen und zu lehren vermochte. In dem Niedersachsen KIELHORN fand SIEG auch einen Mann, dessen Forschungsmethode ihm kongenial war; denn KIELHORN blieb stets auf dem Boden des Tatsächlichen und Beweisbaren und begab sich in seinen immer ganz ausgereiften Publikationen nie auf Gebiete, in denen er sich seiner Meisterschaft nicht völlig sicher war. EMIL SIEG, in dem der klare, kritische und allem äußeren Schein abholde Geist des Uckermärkers lebendig war, fühlte sich hier in der richtigen Weise angesprochen, und dieses Semester in Göttingen scheint als ein sehr fruchtbares in seinem Leben gestanden zu haben; voll von Arbeit zwar, aber auch voll Jugendübermut in einer uns wie ein verlorenes Paradies anmutenden Zeit. Anschaulich wußte er von den damaligen Zuständen in Göttingen und von den Kommilitonen zu erzählen, u. a. von seinen Streichen mit HEINRICH LÜDERS, dem angehenden Göttinger Privatdozenten, den in München für das Sanskrit gewonnen zu haben er sich rühmte.

Als SIEG nach Berlin zurückkehrte — in die Stadt, die ihm in erster Linie geistige Heimat war — gewann GELDNER mit seinen Anschauungen auf den eben an den einheimischen Grammatikern geschulten jungen Gelehrten größten Einfluß. Man geht vielleicht nicht fehl in der Vermutung, daß die erwähnte neue Richtung der vedischen Forschung unter dem Eindruck der Erfolge entstand, die KIELHORN durch die Nutzbarmachung der indischgelehrten Tradition auf seinem Arbeitsgebiet erzielt hatte. Sollte sich Ähnliches nicht im vedischen Bereich wiederholen lassen?

In GELDNER'S Bann widmete sich SIEG überwiegend vedischen Studien, für die er durch seine Dissertation bestens vorbereitet war, und reihte sich damit unter die kühnen Pioniere ein, die auf neuen Wegen in den Irrgarten des Veda einzudringen suchten. Auf Anregung GELDNER'S entstand SIEG'S 1896 in Berlin eingereichte Habilitationsschrift von über 800 engbeschriebenen Quartseiten, die im Nachlaß vorhanden ist: ein alphabetisch geordnetes „Specimen“ einer Zusammenstellung und Auswertung der Angaben der spätvedischen exegetischen und sonstigen Literatur für die Sagenstoffe des Rgveda. Ein Teil dieses Materials ist in SIEG'S 1902 erschienenem Werk „Die Sagenstoffe des Rgveda und die indische Itihāsatradition“ fertig ausgearbeitet und publiziert worden. Im Vorwort nennt der Verfasser GELDNER seinen „hochverehrten Lehrer“ und Anreger zu seinen Sammlungen. WINDISCH hat in seiner Geschichte

der Sanskrit-Philologie über SIEG'S Werk rühmend gesagt: „SIEG'S Stärke besteht nicht in phantastischen Vermutungen, sondern in der methodischen Ausnutzung des Überlieferten“, „SIEG'S Schrift ... beweist den Wert der alten Überlieferung, läßt aber auch deren Wandelbarkeit erkennen, das Absterben alter Stoffe und das Aufkommen neuer“. Auf diese Schrift, die als erster Band gedacht war, hat SIEG keine Fortsetzung folgen lassen. Die erreichten Ergebnisse dürften nicht ganz den hochgespannten Erwartungen entsprochen haben, die GELDNER in ihm erweckt hatte. Dennoch hat SIEG die ihm von GELDNER eingepflanzte Liebe zu den vedischen Stoffen sein Leben lang bewahrt, hat sie an seine Schüler weitergegeben und ist in seinen Publikationen immer wieder zu ihnen zurückgekehrt, auch wenn ihn jahrelang andere Dinge gefesselt hatten. Zu nennen sind seine Behandlung von Rgveda I. 161 (ZII, Bd. 5, 1927, S. 203—215), „Indra und der Somaraub nach dem Rgveda“ (Festgabe H. JACOB I 1926, S. 228—239) und zwei Beiträge in den Nachrichten der Göttinger Gesellschaft (später Akademie) der Wissenschaften: 1923 „Der Nachtweg der Sonne nach der vedischen Anschauung“, wo er nach eigenen Worten „den Nachweis erbringt, daß die vedische Weltanschauung sich wesentlich von der der buddhistischen und der klassischen Sanskritliteratur unterscheidet“, 1928 „Sonnenrennen im Rgveda“, ein Problem aus „seiner alten Liebe“, den Sagenstoffen des Rgveda¹.



¹ Hingewiesen sei auch auf einige Besprechungen in den Göttingischen gelehrten Anzeigen: 1925, S. 129—135, Besprechung von WALTER NEISSER, Zum Wörterbuch des Rgveda; 1930, S. 21—25, Besprech. von ALFRED HILLEBRAND, Vedische Mythologie, 2. Aufl.; 1930, S. 83—90, Besprech. von W. CALAND, Vāikhānaśāsmārtasūtra.

Zu Anfang unseres Jahrhunderts, lange vor den zuletzt erwähnte vödischen Arbeiten, eröffneten sich SIEG in Berlin neue, ungeahnte Entfaltungsmöglichkeiten. Damals, zwischen 1903 und 1914, zogen vier von Museum für Völkerkunde ausgesandte preußische Expeditionen unter ALBERT GRÜNWEDEL und ALBERT VON LE COQ nach Zentralasien hin aus, um die nördlichen Randgebiete des Tarimbeckens zu erforschen. Sie kehrten mit einer staunenswerten Ausbeute an archäologischem Material mit Wandgemälden, Plastiken und Kleinfunden aller Art, darunter zahl reichen Handschriftenresten in mehr oder minder bekannten Schriften und Sprachen zurück. Ein verschollenes Stück Welt, ein buddhistisches Chinesisch-Turkistan des 1. nachchristlichen Jahrtausends, trat vor die Augen der Wissenschaft und verlangte nach genauer Erforschung. Von RICHARD FISCHEL, WEBERS Nachfolger in Berlin, angeführt, machten sich einige Berliner Gelehrte trotz des sehr fragmentarischen Zustandes der meisten Handschriften mutig an die Arbeit der Entzifferung und Interpretation, darunter EMIL SIEG, der sich unter den in sogenannter zentralasiatischer Brāhmi, einer aus Indien stammenden Schrift, geschriebenen Manuskripten umtat. Im Jahre 1907 erschien sein Name zum ersten Mal in den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften mit einem auf KIELHOENS Schulung fußenden Beitrag, betitelt: „*Bruchstück einer Sanskrit-Grammatik aus Sängim-Agiz Chinesisch-Turkistan*“, worauf im nächsten Jahr eine zweite Abhandlung „*Neue Bruchstücke der Sanskrit-Grammatik aus Chinesisch-Turkistan*“ folgte.

Schon während der Beschäftigung mit den grammatischen Sanskrittexten aus Ostturkistan hatte sich SIEG unter Mitarbeit seines ehemaligen Schülers WILHELM SIEGLING an eine Gruppe von Handschriften in Brāhmi-Schrift herangemacht, die äußerlich durch einige Besonderheiten auffiel. Diese Texte wiesen das Brāhmi-Alphabet mit einer Anzahl modifizierter oder hinzuerfundener Schriftzeichen, sog. Fremdbuchstaben, auf, die in Sanskrittexten nicht vorkamen. Die von E. LEUMANN negativ „Unarisch“ getaufte und von einigen als Mongolisch oder Alttürkisch angesehene Sprache war zunächst unverständlich, bis es SIEG und SIEGLING möglich wurde, in einigen Bilinguen einen sicheren Ausgangspunkt für ein Eindringen in dieselbe zu finden. 1908 legten die beiden Gelehrten ihre Aufsehen erregende Abhandlung „*Tocharisch, die Sprache der Indoskythen. Vortüftige Bemerkungen über eine bisher unbekannt indogermanische Literatursprache*“ in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie vor. Sie erbrachten den unumstößlichen Nachweis, daß die neue Sprache indogermanischen Ursprungs ist, ja sogar dem europäischen Zweig derselben, den centum-Sprachen, näher als dem indoiranischen, den satem-Sprachen, steht, daß sie außerdem in zwei Dialekten, die zunächst als Tocharisch A und B geschieden wurden, vorlag.

Da es sich bei den tocharischen Texten fast ausschließlich um Übersetzungen aus dem Indischen und um buddhistische Literatur mit zahlreichen Lehnwörtern aus dem Sanskrit handelte, ergaben sich für den Indologen, nachdem die erste Bresche geschlagen war, immer mehr Ansatzpunkte zum Verständnis des Ganzen. Bald hier, bald da gewannen die Entzifferer neue Aufschlüsse, und durch geduldiges Zusammentragen und — wo es nottat — kühnes Kombinieren, entschlieferten sich allmählich Bau und Wortschatz der Sprache.

Die äußere Anerkennung blieb nun für SIEG nicht aus. Nach zwölfjähriger Privatdozententätigkeit in Berlin erhielt er 1909 einen Ruf als Ordinarius für Sanskrit und vergleichende indogermanische Sprachwissenschaft nach Kiel. Den dortigen Lehrstuhl hatte OLDENBERG, der 1908 nach Göttingen ging, lange Jahre hindurch inne gehabt, und nach OLDENBERGS Tode (1920) wurde SIEG auch sein unmittelbarer Nachfolger in Göttingen, wo er nun seine zweite Heimat, seine besten Schüler und schließlich seine letzte Ruhestätte fand. An beiden Universitäten genoß der ruhig abwägende, nur der Sache dienende, nie persönliche Vorteile verfolgende Gelehrte die Achtung und das Vertrauen seiner Kollegen, so daß ihm in unruhigen Jahren schwierige und repräsentative Ämter übertragen wurden. 1918/19 führte er in Kiel das Rektorat, und das Inflationsjahr 1923 sah ihn als Dekan der Philosophischen Fakultät in Göttingen. Umsichtig wußte er Konflikte zu verhüten oder zu mildern. Bereits ein Jahr nach seiner Berufung nach Göttingen wurde er Mitglied der dortigen Akademie der Wissenschaften und später (1942) auch korrespondierendes Mitglied der Preußischen, neuerdings Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

Doch nun zurück zu seiner wissenschaftlichen Produktion auf dem Gebiete der Tocharologie! In den ersten drei Jahrzehnten unseres Jahrhunderts hat SIEG sich im Verein mit SIEGLING vorwiegend mit dem Dialekt A beschäftigt, der im östlichen Teil des untersuchten Gebietes im nördlichen Ostturkistan, in der Gegend von Qarašahr, beheimatet war. Eigenartigerweise existieren Sprachreste dieses Dialekts nur in der Berliner Sammlung, während Fragmente in B auch von russischen, französischen und englischen Expeditionen geborgen werden konnten. Eine Textausgabe sämtlicher Fragmente in A wurde bald nach 1908 in Angriff genommen und war im Satz begriffen, als 1915 die Arbeit daran liegen bleiben mußte, da SIEGLING zum Militär eingezogen wurde. Während des ersten Weltkrieges veröffentlichte SIEG, seines Mitarbeiters beraubt, allein die ersten beiden Textproben aus A mit Übersetzung. Die eine erschien 1916 in der Festschrift für E. Kuhn, S. 147ff. Es ist „*Die Geschichte von den Löwenmachern in tocharischer Version*“. Die andere „*Das Märchen von dem Mechaniker und dem Maler in tocharischer Fas-*

sung“ findet sich in der Festschrift für HIRTH, *Ostasiatische Zeitschrift* Bd. 8, S. 362ff. Nach Kriegsende ging der Druck der Textausgabe weiter. Sie erschien 1921 bei de Gruyter unter dem Titel „*Tocharisch Sprachreste*“, in zwei Bänden: Transkription mit dazugehörigem Tafelband. Beigegeben waren kurze Inhaltsangaben der einzelnen Stücke. Nach dieser hervorragenden Leistung — man muß bedenken, daß die Transkription infolge der damit verbundenen Wortanalyse ein weitgehendes Verständnis der Sprache voraussetzt — folgte eine systematische grammatische Durcharbeitung des gesamten Materials in Dialekt A, als deren Ergebnis im Jahre 1931 unter Mitarbeit des Berliner Indogermanisten WILHELM SCULZE eine rund 500 Seiten starke „*Tocharische Grammatik*“ erschien, eine den Befund erschöpfend vorführende und ordnende Darstellung. Die der Sache hingeebene Arbeitsweise SIEGOS und seiner Mitarbeiter, denen es nicht lag, voreilig zu urteilen und Hypothesen aufzustellen, die zu leicht fallen konnten, kam darin zum Ausdruck, daß auf Ausblicke in die vergleichende Sprachbetrachtung bewußt verzichtet wurde. Was in dieser Publikation vorgelegt wird, sind nicht Sprachkombinationen, die von hier und da zu erschüttern wären, sondern fest erarbeitete Tatsachen, die dem Werk, genau wie der Textausgabe, dauernden Wert sichern. Nach Fertigstellung der A-Grammatik, wandten SIEGO und SIEGLING ihre gesammelte Arbeitskraft stärker der Erforschung des Dialektes B zu. Von diesem weiter westlich, im Gebiet von Kutscha (alt: Kutsch) nach der Mitte des ersten Jahrtausends n. Chr. gesprochenen Dialekt hatten sie vorher nur ein einziges Blatt der Berliner Sammlung veröffentlicht, 1925, in der Festschrift für F. W. K. MÜLLER, *Asia Major* II S. 277ff.: „*Die Speisung des Bodhisattva vor der Erleuchtung*“. Dagegen war der große französische Indologe Sylvain Lévi, unterstützt von dem Indogermanisten A. MEILLET, bereits um 1912 mit der Veröffentlichung einiger B-Texte aus den Funden der Mission Pelliot in Paris und der Hoernle Collection in London hervorgetreten, welche den Dialekt B früh für die Allgemeinheit erschlossen¹. SYLVAIN

¹ Note préliminaire sur les Documents en Tokharien de la Mission Pelliot, *Journal Asiatique*, Vol. 17, 1911, S. 138—140; Étude des documents Tokhariens de la Mission Pelliot, *Journal Asiatique*, Vol. 17, 1911, S. 431—449; Une légende du Karuṇā-Puṇḍarika en langue Tokharienne, *Festschrift V. THOMSEN*, 1912, Leipzig, O. Harrassowitz S. 155—165; Un fragment Tokharien du Vinaya des Sarvāstivādin, *Journal Asiatique*, Jan.—Feb. 1912, Vol. 19, S. 101—111. — MEILLET, A. Les Noms de Nombre en Tokharien B, *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, Vol. 17, 1911—12, S. 281—294. — S. LÉVI, Tokharian Prātimokṣa-Fragment, *JRAS*, 1913, S. 109—120. — A. MEILLET und S. LÉVI: Remarques sur les Formes grammaticales de quelques Textes en Tokharien B, *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, Vol. 18, 1913, S. 1—33; 381—423.

LÉVI wurde dadurch zu einem, SIEGO in den Augen der Öffentlichkeit überrundenden Gegenspieler, und die beiden Konkurrenten haben mehrfach Fehden miteinander ausgefochten. Zu verschieden waren die beiden. Lévi, schnell mit Ausgaben und Ergebnissen bei der Hand, hatte den Vorteil, chinesische Paralleltexte heranziehen zu können. Mit seinem dadurch ermöglichten größeren Überblick über die buddhistische Literatur vermochte er SIEGO und SIEGLING gelegentlich auf Paralleltexte aufmerksam zu machen, die sie nicht hatten heranziehen können. Er war auch erbot über die ihm zu langsame Arbeitsweise der beiden Deutschen, die nach seiner Meinung das Material zu lange der Wissenschaft vorenthielten. Sehr scharf ging Lévi nach kurzfristiger Übernahme der Bezeichnung auch gegen den Namen Tocharisch vor, den er für den Dialekt B durch „Langue de Koutcha“ (koutchéen) ersetzen wollte. SIEGO und SIEGLING hatten sich bei ihrer Sprachtaufe auf F. W. K. MÜLLER gestützt, der 1907 bei der Bearbeitung eines uigurischen Textes mit dem Titel *Maitrisimit* in Kolophonen die Angabe gefunden hatte, der Text sei aus dem Indischen zunächst in die Tochrī-Sprache und aus dieser in das Uigurische übertragen worden². Da dieses Werk nun auch in den ostturkistanischen Handschriften und zwar sowohl in uigurischen wie auch in solchen der neuen Sprache vorkam, glaubte man die letztere als Tochrī oder Tocharisch ansprechen zu dürfen. Von Einfluß mögen auch gewisse Schlüsse gewesen sein, die von LE COQ aus Stifterbildern ziehen zu können glaubte. Die buddhistischen Höhlentempel bei Kutscha, in denen viele der Handschriften gefunden wurden, enthielten nämlich neben religiösen Wandgemälden auch Bilder von Stiftern, deren Kleidung und Bewaffnung unzweifelhaft mit der Tracht von Indoskythen, wie wir sie aus indischen Darstellungen, etwa von der Statue des Kaniska, kennen, verwandt war. Andererseits läßt sich gegen die Identifizierung der Sprecher der neuen Sprache mit den Indoskythen einwenden, daß wir von den letztgenannten aus den bisherigen Quellen nur in den Jahrhunderten um Christi Geburt erfahren, und daß Tocharistan das alte Baktrien ist, während die in Rede stehenden Handschriften aus dem weit östlich davon gelegenen Chinesisch-Turkistan stammten und erst in das 6./7. Jhd. n. Chr. gehörten. Zum Namen Tocharisch hat SIEGO in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie zuerst 1916 zusammen mit F. W. K. MÜLLER in einem Artikel „*Maitrisimit und Tocharisch*“ Stellung genommen. Die beiden hielten daran fest, daß die Uiguren die neue Sprache als Tochrī bezeichnet hätten, und zeigten zum Beweise für enge

¹ S. LÉVI: Le Tokharien B, Langue de Koutcha, *Journal Asiatique*, 11. Ser. Vol. 2, 1913, S. 311—380.

² Beitrag zur genaueren Bestimmung der unbekanntenen Sprachen Mitlasiens, *SBAW*, 1907, S. 958—960.

Beziehungen zwischen den Figuren und den Sprechern der Tochari-Sprache rein tocharische Lehnwörter und Sanskritlehnwörter in tocharisch umgewandelter Lautform im Uigurischen auf. Zwei Jahre später gelang SIEG eine neue Entdeckung. Er konnte in einem Artikel¹ „*Ein einheimischer Name für Tochari*“ das Wort *Ārsi* als den von den Sprechern selbst angewandten Namen des Tocharischen nachweisen. Dialekt A wäre demnach von den Uiguren *Tochari*, von den Einheimischen *Ārsi* genannt worden. Nach diesem Ergebnis trat eine gewisse Beruhigung ein, bis der Cambridgeer Indologe und Iranist H. W. BAILEY 1936 die Frage wieder aufgriff². Er suchte den Eigennamen *Ārsi* zu beseitigen, indem er ihn als eine zentralasiatische Form von Sk. *arya* erklärte. Aus der *Ārsi*-Sprache (*ārsi-kāntu*) würde damit *āryā-bhāṣā* = Sanskrit werden. BAILEY brachte gleichzeitig in Vorschlag, den Dialekt A nach dem von H. LÜDERS in Sanskrit-Dokumenten festgestellten alten Namen von Qarašahr „Agni“ als „Agnean“ (Sk. *agnya*) zu bezeichnen. Die Dialekte A und B würden sich dann als Sprache von Agni im Osten und Sprache von Kutschim im Westen gegenüberstehen. SIEG schrieb alsbald (1937) eine Entgegnung „*Und dennoch Tocharisch!*“³, in welcher er sämtliche Belegstellen von *Ārsi* überprüfte und an der Deutung des Wortes als Eigenname festhielt. Er machte zum Schluß den Vorschlag, den Namen Tocharisch, „der nach den uigurischen Kolophonen berechtigt und nun schon 30 Jahre in die Literatur eingeführt ist“, beizubehalten, ja unter ihm beide Dialekte zusammenzufassen. Der rein praktische Grund, daß man einen weitgehend in Gebrauch gekommenen Namen nur ungerne wieder beseitigt, spricht in der Tat für SIEGs Vorschlag. Vielleicht wird sich die von W. B. HENNING⁴ gebrauchte Form „Pseudo-Tocharisch“ mit der Zeit durchsetzen.

Die Namensfrage erschien SIEG — bei allem Interesse, das er ihr zuwandte — nicht von entscheidender Bedeutung. Sein Hauptanliegen war, das Verständnis der Texte zu erschließen und zu fördern. In diesem Sinne übte er heftige Kritik an der Edition einer größeren Sammlung von B-Texten, die LÉVI 1933 unter dem Titel „*Fragments de Textes Koutchéens*“ mit Übersetzung und Glossar herausbrachte. Er fand, daß Transkription und Übersetzung über das bereits 20 Jahre früher von LÉVI und MEILLET erreichte Niveau nicht hinausgekommen waren und weit hinter dem von ihm, SIEGLING und SCHULZE inzwischen erreichten Verständnis der Texte zurückblieben. Auf Grund seiner gründlicheren Beherrschung eines viel umfassenderen Materials arbeitete er in seinem Artikel „*Die kutschischen Karmamibhāṅga-Texte der Bibliothèque Natio-*

¹ SBAIV, 1918 S. 560ff.

² Taugara, BSOS 8, 1936, S. 883—921.

³ SBAW, 1937, S. 130ff. ⁴ *AsiaMajor*, New Series I, Part II, S. 158ff.

*nale in Paris*¹ einen in den „*Fragments*“ S. 85ff. mitgeteilten Textabschnitt durch und erklärte ihn auf 54 Seiten gründlich neu.

Als erste größere Frucht ihrer Arbeit an den Berliner B-Texten hatten SIEG und SIEGLING umfangreiche Fragmente eines ins Tocharische übersetzten Kommentars zum Udānavarga, einer bekannten buddhistischen Spruchsammlung, bearbeitet. Dieser Kommentar, in die Form eines Kunstgedichtes gekleidet, führte den Titel Udānālankāra „Schmuck der Sprüche“ und war in Umschrift mit Übersetzung und Glossar nahezu abgeschlossen, als 1939 der zweite Weltkrieg kam. Die Zeitverhältnisse machten die Zusammenarbeit zwischen Göttingen und Berlin nunmehr schwierig. SIEG arbeitete (wie schon im ersten Weltkrieg) für sich allein weiter und begab sich daran, größere Partien der A-Texte zu übersetzen. Ohne SIEGLINGS Mitarbeit erschienen in den Abhandlungen der Berliner Akademie des Jahres 1943 ein erster Teil unter dem Titel „*Übersetzungen aus dem Tocharischen I*“. Im Januar 1946 starb SIEGLING. SIEG wurde von diesem Verlust schwer getroffen, bedeutete er doch eine bedauernde Trennung nach über vierjähriger Freundschaft. Die glückliche Arbeitsgemeinschaft der beiden — SIEGS, in dem viel Kühnes und Vorwärtstrebendes steckte, und SIEGLINGS bedächtige und vorsichtige Art, die in normalen Zeiten auch eine nützliche Bremse sein konnte — war zerstört, und SIEG fühlte mehr und mehr, daß auch seine Zeit drängte. So wurde es für ihn eine wertvolle Hilfe, daß die Berliner Akademie eine Sekretärin für ihn anstellte, die später durch eine wissenschaftliche Hilfskraft, Dr. WERNER THOMAS, ersetzt wurde. Die Durcharbeitung der B-Texte machte nun gute Fortschritte. SIEG sah seinen langgehegten Plan, die B-Texte gleich den A-Texten in einer Gesamtausgabe zugänglich zu machen, greifbar nahe. Als Heft I der „*Tocharischen Sprachreste, Sprache B*“, erschien 1949 die Ausgabe des oben erwähnten, schon vor dem Kriege nahezu fertigen Kommentars Udānālankāra in Text, Übersetzung und mit Beigabe eines sehr ausführlichen Glossars, unter den Verfasseramen SIEG und SIEGLING bei Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen. Die Gesamtausgabe der B-Texte, die zwei weitere Hefte umfassen soll, war bei seinem Tode so weit gefördert, daß die Manuskripte dafür nur noch einer Durcharbeitung und der Reinschrift bedürfen. Ja SIEG hat in letzter Zeit ein zweites Heft der Übersetzungen aus Dialekt A fertigstellen können.

Daneben erlebte SIEG die Genugtuung, daß nach den vorausgegangenen Fehden mit LÉVI allmählich auch ausländische Forscher sein überlegenes Wissen und Können anerkannten. Prof. COUVREUR in Gent, der an sich aus der französischen Schule hervorging, ist in den letzten 15 Jahren mehrfach und noch im Sommer 1950 in Göttingen gewesen, um von SIEG zu lernen und mit ihm zu arbeiten. Er ist der beste Anwalt der

¹ KZ. Bd. 65, 1938, S. 1—54.

Arbeitsweise SIEGS im Ausland geworden. Auch der Sprachvergleichler Prof. G. LANE von der Staatsuniversität von North Carolina kam 1948 eigens zur Zusammenarbeit mit SIEG nach Europa. So hat der Verstorbene als stiller Gelehrter zur Hebung des Ansehens der deutschen Wissenschaft seinen Teil beigetragen.

Als dem Verstorbenen, der zu dem ehrwürdigen Nestor der deutschen Indologie geworden war, wenige Wochen vor seinem Tode die Urkunde über die Ehrenmitgliedschaft in der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft überreicht wurde, wies er dankend darauf hin, er habe das Glück gehabt, lange genug zu leben, um ein ordentliches Stück Arbeit leisten zu können. Das habe ihm andern gegenüber einen Vorsprung verschafft; an sich sei an seinen Leistungen nicht so etwas Besonderes und Rühmenswertes. Solche Worte kennzeichnen so recht seine bescheidene Grundhaltung, die nicht ausschließt, daß er sich seiner Bedeutung innerlich bewußt war. Möge dieser Typ des der Forschung ergebenden Gelehrten und vornehmen Menschen beispielgebend unter uns fortleben!

NACHRUF AUF FREDERICK WILLIAM THOMAS

Am 6. Mai 1956 verstarb im 90. Lebensjahr der Senior der englischen Indologie, Sir Frederick William Thomas (geb. 31. März 1867), der bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1937 den durch F. Max Müller zu besonderem Ruf gelangten Lehrstuhl des Boden Professor of Sanskrit an der Universität Oxford innegehabt hat und in Oxford seinen Lebensabend verbrachte. Jahrzehnte über mit London verwachsen, entschloß Thomas sich noch 1927 als Sechzigjähriger, dem Ruf nach Oxford als Nachfolger von Athur Anthony Macdonell zu folgen, nachdem er mehr als ein Menschenalter hindurch als Assistent Librarian (1898—1903) und als Librarian (1903—1927) die berühmte Bibliothek des India Office in London geleitet hatte und daneben von 1908—1935 ‚Lecturer in Comparative Philology‘ und von 1909—1937 auch ‚Reader in Tibetan‘ an der Londoner Universität gewesen war. Von 1916—1922 betätigte er sich dazu als Herausgeber der ‚Epigraphia Indica‘.

Bei aller Beanspruchung durch vielerlei Amtspflichten vermochte Thomas von 1891 ab, eine rege wissenschaftliche Produktivität zu entfalten, die sich in den ersten Jahren auf Fragen der Sanskrit-Philologie, der Klassischen Philologie und des Indogermanischen erstreckte. Nach 1900 begann er, sich stärker mit dem Tibetischen zu beschäftigen; neben klassischen Sanskrit-Texten und sprachlichen Erscheinungen fesselten ihn nun Inschriften und geschichtliche Probleme immer mehr. Von dieser Neigung zeugen drei Kapitel über die Maurya-Zeit (4.—3. Jh. v. Chr.), die er zu dem ersten Band der Cambridge History of India (1922) beige-steuert hat. Ex officio war er Mitarbeiter an verschiedenen Handschriften-Katalogen der Royal Asiatic Society und der India Office Library (1902, 1903, 1908, 1935).

Es ist nicht möglich, seinen Veröffentlichungen und seiner Tätigkeit hier im einzelnen nachzugehen. Eine Aufzählung seiner Arbeiten bis in das Jahr 1939 findet sich in ‚Bibliography of the Published Philological Writings of Prof. F. W. Thomas‘, enthalten in ‚A Volume of Eastern and Indian Studies presented to Prof. F. W. Thomas on his 72nd Birthday 1939‘ (ed. by S. M. Katre and P. K. Code, Bombay 1939). Die 217 dort aufgezählten Arbeiten (darunter über 30 Besprechungen und mehr als 15 Nachrufe) bieten eine kaum übersehbare Fülle von wissenschaftlichen Beiträgen und Anregungen, deren Zahl durch den bis zu seinem Tode rüstigen und stets rührigen Autor in den letzten Jahren noch erheblich vergrößert werden konnte. Seit Übernahme der Professur in Oxford und nach der Emeritierung im Jahre 1927 vertiefte sich Thomas vor allem in die literarischen Funde aus Zentralasien, insbesondere die tibetischen. Ich erwähne von damit zusammenhängenden neueren Arbeiten nur ‚A Kharoṣṭhi Document and the Arapacana Alphabet‘ und ‚The Tibetan Alphabet‘, Beiträge zu den Festschriften anlässlich der Jubiläen der Berliner Akademie (1950) und der Göttinger Akademie (1951), deren korrespondierendes Mitglied er war. Im

neunten Jahrzehnt seines erfüllten Lebens hatte er die Freude, sein 1935 begonnenes dreibändiges Werk ‚Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan‘ fertiggestellt zu sehen (Vol. 1, 1935; Vol. 2, 1951; Vol. 3, 1953). Ein anderes Werk, das besondere Beziehungen zur Berliner Akademie knüpft, ist noch zu erwarten. Es ist die im Jahre 1952 der Deutschen Akademie der Wissenschaften im Manuskript vorgelegte umfangreiche Arbeit ‚Ancient Folk literature from Northeastern Tibet‘, bei deren Korrektur ihm der Tod die Feder aus der Hand nahm.

Frederick William Thomas wurde mit Ehren aller Art überhäuft. Er war Fellow of the British Academy, Mitglied und Ehrenmitglied von Akademien und gelehrten Gesellschaften, mehrfach Ehrendoktor (darunter von München), Inhaber von Orden und wissenschaftlichen Medaillen, Träger von indischen Ehrentiteln wie ‚Wissens-ozean‘ (*vidyāvāridhi*) usw. Bei allem blieb er ein bescheidener, gütiger Mensch, an dem man mit Liebe und Verehrung hängen konnte.

In seiner Eigenschaft als Bibliothekar des India Office hat er sich eine ganze Generation von Indologen und sonstigen Orientalisten durch seine unermüdete Hilfe bei der Beschaffung wissenschaftlichen Arbeitsmaterials zu Dank verpflichtet und ist stets auch ein guter Freund der deutschen Kollegen gewesen, die sich seiner noch lange dankbar erinnern werden.

(Ernst Waldschmidt)

Sir John Marshall

(1876—1958)

VON ERNST WALDSCHMIDT, Göttingen

Am 18. August 1958 verstarb in Guildford, Avondale, England, im Alter von 82 Jahren der ehemalige Director General of Archaeology in India Sir JOHN HUBERT MARSHALL, der seit 1928 Ehrenmitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft war. Nahezu ein Menschenalter lang leitete er die archäologische Erforschung Indiens an der Spitze einer Institution, deren Wirken sich zur Zeit des Verstorbenen über die gesamten, vormals unter unmittelbarer britischer Verwaltung befindlichen Landesteile Indiens erstreckte.

Um den drei Hauptaufgaben dieser Organisation: (1.) Pflege der erhaltenen Baudenkmäler, (2.) Ausgrabung und Forschung, (3.) Sammlung und Bearbeitung von Inschriften, genügen zu können, hatte man das Land in archäologische Bezirke eingeteilt, die von eigenen „Superintendenten“ betreut wurden. Nur die damaligen selbständigen Fürstentümer wurden dabei nicht direkt erfaßt, doch schlossen sich zu MARSHALLS Zeiten einige der größeren Fürstentümer dem Beispiel der anglo-indischen Regierung an und schufen eigene ergänzende Institutionen, so daß die große Mehrzahl der indischen Altertümer und denkwürdigen Stätten unter dem Schutz staatlicher Verwaltungsstellen stand, in deren Händen auch die wissenschaftliche Erforschung und Grabungstätigkeit lag.

MARSHALL hat der Arbeitsweise dieser Institutionen während einer geraumen Zeitspanne unverwischbar seinen Stempel aufgedrückt. Darum kann man seinen Platz in der archäologischen Erforschung Indiens nur bestimmen und seine ganze Bedeutung erst würdigen, wenn man die großen Etappen in der Entwicklung der ihm unterstehenden Organisation nachzeichnet¹.

Nachdem dem bahnbrechenden JAMES PRINSEP zwischen 1834 und 1837 die Entzifferung der Aśoka-Inschriften gelungen war und man

¹ Eingehendere Schilderungen bieten die folgenden Arbeiten: (1) *Revealing India's Past. A Co-operative Record of Archaeological Conservation and Exploration in India and Beyond, by twenty-two authorities British, Indian and Continental*, edited by Sir JOHN CUMMING, London 1939; (2) SOURINDRANATH ROY, *Indian Archaeology from Jones to Marshall* (1784 bis 1902), Ancient India, Number 9, New Delhi 1953, S. 4—28; (3) A. GROSH, *Fifty Years of the Archaeological Survey of India*, ebend. S. 29—52.

Indiens Baudenkmalern größere Aufmerksamkeit schenkte, wurde 1862, drei Jahre nachdem die britische Regierung die Verwaltung Indiens offiziell aus den Händen der Ostindischen Handelskompagnie übernommen hatte, der General Sir ALEXANDER CUNNINGHAM zum „Director of Archaeology“ ernannt mit der Aufgabe, bedeutungsvolle Monumente der Vergangenheit zu beschreiben, ihre Geschichte zu verfolgen und die Traditionen, die darin enthalten waren, festzuhalten. Einige Jahre später, 1871, verlieh der Vize-König dem General für seine großen Verdienste um diese Forschung die Amtsbezeichnung „Director General of the Archaeological Survey of India“. Die Bearbeitung eines unendlich weiten Gebiets, eine wahre Riesenaufgabe, lag in CUNNINGHAMS Hand, und zahllose erste Berichte über Ruinenstätten und Fundplätze vor allem in Nordindien stammen aus seiner Feder, darunter die für seine Zeit mustergültige und noch heute unentbehrliche Publikation über Bhārhut. 1874 trat Dr. JAMES BURGESS in ziemlich unabhängiger Stellung für die Betreuung der damaligen Präsidentschaften Madras und Bombay an CUNNINGHAMS Seite und wurde schließlich sein Nachfolger. BURGESS hat sich besonders um die Erforschung und Aufnahme der Höhlentempel Verdienste erworben.

Diese ersten Leiter des Archaeological Survey of India und ihre Mitarbeiter waren meist keine fachwissenschaftlich vorgebildeten Gelehrten, sondern Offiziere, Architekten und begeisterte Liebhaber des alten Indiens, die sich ihrer Aufgabe mit Enthusiasmus hingaben. Von der fleißigen Tätigkeit dieser Leute zeugen mehrere umfangreiche Publikationsserien¹. Als BURGESS sich 1889 in den Ruhestand zurückzog, begann

¹ Die älteste führt den Titel „*Archaeological Survey of India*“. Sie besteht aus 23 Bänden und einem Indexband und wurde von CUNNINGHAM in den Jahren 1871—87 herausgegeben. Seit 1874 trat daneben eine zweite Serie, die den Namen „*Archaeological Survey of India: New Imperial Series*“ führt und von der nach und nach bis in die neuere Zeit über 50 Bände erschienen. Sie enthalten Monographien über einzelne Grabungsplätze, Bauten oder geographische Bezirke. BURGESS ist sodann der Herausgeber zweier weiterer Serien über seine speziellen Verwaltungsgebiete: 1. *Archaeological Survey of Southern India*, 10 Bde. Madras 1882—1903, und 2. *Archaeological Survey of Western India*, Nr. 1—12, Bombay 1874—91. Dazu kamen seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts noch kürzere Jahresberichte der Superintendenzen über die einzelnen ihnen unterstellten Bezirke und Major H. H. COLES Bericht über die Konservierung der nationalen Denkmäler Indiens. Dieser Offizier war damit beauftragt, für jede Provinz eine Liste von Denkmälern anzufertigen und festzustellen, in welchem Erhaltungszustande sie sich befanden und ob ihre Konservierung möglich und wünschenswert sei. Drei Berichte mit einem Programm für die künftige Konservierungsarbeit, 22 vorläufige Berichte über bestimmte Denkmälergruppen und 10 Folio-Hefte unter dem Titel „*Preservation of National Monuments in India*“ (Calcutta 1881—85) rühren von ihm her.

2 ZDMG 109/1

für die archäologische Forschung eine Periode des Stagnierens und der Vernachlässigung, die sich bis über die Jahrhundertwende hinzog. Es fehlte an Geld und an für die Aufgabe mit voller Begeisterung eintretenden Persönlichkeiten, obwohl der Vize-König Lord LYTTON (1876 bis 1880) schon erklärt hatte, die anglo-indische Regierung habe die moralische Verantwortung für die Bewahrung einer Fülle nationaler Denkmäler, die „im Hinblick auf Vielartigkeit, Ausdehnung, Vollendung und Schönheit unübertroffen, vielleicht unerreicht in der Welt seien“.

Eine Wende brachte der Amtsantritt des archäologisch stark interessierten Lord CURZON, der 1899 im Turnus der vierjährigen Ablösung Vize-König in Indien wurde. Durch einige zum Schutze der Denkmäler und Kunstschätze des Landes notwendig gewordene Gesetze wurden nicht autorisierte Grabungen untersagt, Beschädigungen der Denkmäler unter Strafe gestellt und der Handel mit Antiquitäten besonderen Regeln unterworfen. Gleichzeitig stellte der Vize-König ein umfassendes Programm auf. In einer Ansprache vor der Asiatic Society of Bengal 1899 meinte er, die Entzifferung der Inschriften sollte ebenso wenig hinter der Bodenforschung zurückstehen wie die Bodenforschung hinter der Erhaltung und Restauration der Bauten. Alle drei seien gleichwertige Teile der archäologischen Arbeit. Die Regierung dürfe nicht den einen Zweig fördern und den anderen vernachlässigen. Es sei gleichermaßen Pflicht, „zu graben und aufzudecken, zu klassifizieren, zu reproduzieren und zu beschreiben, zu kopieren und zu entziffern, zu pflegen und zu konservieren“.

Der erste Schritt zur Verwirklichung dieses Programms war, einen an der klassischen Archäologie geschulten, neuen „Direktor General“ für den indischen archäologischen Dienst zu gewinnen. Er fand ihn in dem noch kaum 26jährigen JOHN HUBERT MARSHALL, der am 19. 3. 1876 in Chester geboren wurde, von 1898—1901 in Athen auf dem Gebiet der klassischen Archäologie arbeitete und anschließend Feldschulung bei den Grabungen auf Kreta (Knossos) erhielt. Mit Hingebung und unbeugsamer Energie begab sich dieser frische, tatkräftige Mann an die gewaltige Aufgabe. Innerhalb eines Jahres legte er die Grundsätze fest, nach denen in Zukunft bei Ausgrabungen und bei der Konservierung der Bauten verfahren werden sollte. Ausgrabungen — ordnete er an — seien nur von kompetenten Sachverständigen und nach einwandfreien Methoden vorzunehmen, sonst lieber zu unterlassen. Bei der Konservierung verbot er zweifelhafte Ergänzungen und Ergänzungen mythologischer Szenen. Sichere Ergänzungen in bearbeitetem Stein sollten nur vorgenommen werden, wenn Kunsthandwerker verfügbar seien, welche die Qualität der alten Arbeit zu erreichen verständen. Ferner sei jeder originale Bestandteil zu erhalten; eine Ersetzung durch eine Nacharbeitung dürfe höch-

stens in Notfällen vorgenommen werden, d. h. wenn das Bauwerk nicht anders zu bewahren sei. Nach solchen Grundsätzen wurde in Zukunft gehandelt.

MARSHALL hat die Leitung des Archaeological Survey über 25 Jahre lang, von 1902—28, fest in der Hand behalten¹ und viele Ausgrabungen persönlich überwacht. Alle seine unmittelbaren Unternehmungen waren in Nordindien lokalisiert. Er begann im nordwestlichen Grenzgebiet, mit dem am linken Süwtufer gelegenen Charsada² (1903), dem alten Puskalāvati, das im 4. Jahrh. v. Chr. Hauptstadt der Landschaft Gandhāra war. In dieser ersten nach modernen Methoden durchgeführten Grabung deckte er Kulturschichten auf, die von der Zeit Alexanders des Großen bis in die der indoskythischen Könige (1.—2. Jahrh. n. Chr.) reichten. Sein nächstes Ziel war Rājgir (Rājagṛha, 1905)³ im heutigen Südbihar, die ehemalige Hauptstadt des Reiches Magadha, mit ihren „zyklopischen“ Befestigungsmauern. Es folgten Grabungen in Sārṇāth bei Benares (Vārānaśi, 1906—08), dem Tierpark, wo der Buddha seine erste Predigt hielt⁴, in Saheth-Maheth (Śrāvastī, 1908—09), der Hauptstadt von Kosala, mit dem nahegelegenen Kloster Jetavana, einem Lieblingsaufenthalt des Buddha⁵, und in Bhiṭṭā bei Allahabad (1909—10, 1911—12)⁶, einem Handelsplatz, wo er Funde aus der Vormaurya-bis in die Guptazeit machte. Seine Hauptkraft hat MARSHALL jedoch auf drei Plätze konzentriert, über die er ausführliche Monographien verfaßt hat: Sāñci, Taxila und Mohenjo-daro.

Dank der Bemühungen MARSHALLS hat das viele hundert Jahre lang vergessene und verlassene Sāñci mit seinen vom 3. Jahrh. v. Chr. bis ins 12. oder 13. Jahrh. n. Chr. reichenden buddhistischen Monumenten eine Auferstehung erlebt, die es zu einem Mittelpunkt des in- und ausländischen Touristenverkehrs in Indien hat werden lassen. Mit Verstandnis wiederhergestellt laden diese eindrucksvollsten aller in situ befindlichen Bauten der älteren geschichtlichen Periode Indiens nach dort zu einem

¹ Er berichtete während seiner Amtszeit laufend über die Tätigkeit seiner Institution in Jahresberichten, genannt „Annual Report of the Director General of Archaeology in India“. Außerdem wurde seit 1919 eine Serie von ergänzenden Einzelabhandlungen „Memoirs of the Archaeological Survey of India“ herausgegeben. Davon erschienen bis 1957 nicht weniger als 72.

² Excavations at Charsada in the Frontier Province, ASR 1902—3 (1904), S. 141—184; 1903—4 (1906), S. 289ff. — Nach Presseberichten hat Sir MORTIMER WHEELER im November-Dezember 1958 in Charsada wieder erfolgreich gegraben.

³ Rājagṛha and its Remains, ASR 1905—06, S. 86—106.

⁴ Excavations at Sārṇāth, ASR 1906—07, S. 68—101 und 1907—08, S. 43—80 (zusammen mit STEN KONOW).

⁵ Excavations at Saheth-Maheth, ASR 1910—11, S. 1—25.

⁶ Excavations at Bhiṭṭā, ASR 1909—10, S. 40ff; 1911—12, S. 29—94.

2*

Besuch ein, nachdem MARSHALL von 1912 ab in einer sich über sieben Jahre hinziehenden emsigen Tätigkeit die Freilegung, Erhaltung und Zugänglichmachung der Gedenkstätte bewirkt hat. Vor ihm war mit den 1818 durch General TAYLOR wiederentdeckten Bauten dieses alten buddhistischen Wallfahrtsplatzes nicht immer sachgemäß verfahren worden. Auf dem von Dschungel überwachsenen Hügelplateau nahe dem alten Vidiśā (Bhilsa) lag eine Gruppe altertümlicher buddhistischer Stūpas. Der eine davon, Stūpa I, war durch einen ihn umgebenden massiven Steinzaun mit vier reich reliefierten Toren und durch seine Größe als Hauptmonument erkennbar. Darum herum gruppierten sich kleinere, z. T. immer noch sehr ansehnliche Bauten wie Stūpa III (mit einem Tor) und andere Denkmäler. TAYLORS Bericht hatte die Öffentlichkeit auf den Platz aufmerksam gemacht, der dann bis gegen Ende des Jahrhunderts das Ziel verschiedener Schatzgräber wurde. Schwere Zerstörungen verursachte Cpt. JOHNSON, der 1822 auf der Suche nach Reliquien eine breite Bresche in die Kuppel des Stūpa I legen ließ. Dabei kamen, nachdem das Südtor schon früher zusammengestürzt war, auch das Westtor und ein Teil des Steinzaunes zu Fall. 1851 verursachten hastig vorgenommene und auf Entnahme der Reliquien gerichtete Untersuchungen General CUNNINGHAMS und F. C. MAISEYS weitere ernste Beschädigungen an den Kuppeln der Stūpas. Gefunden wurden zwei Gefäße mit Reliquien der großen Buddhajünger Śāriputra und Maudgalyāyana in Stūpa III und vier Reliquiare mit Knochenresten von zehn bekannten Lehrern des frühen Buddhismus in Stūpa II. Erwähnenswert scheint eine 1869 auf Wunsch Napoleons III. vorgenommene Abformung des Osttores von Stūpa I, die zur Aufstellung von danach angefertigten Gipsabgüssen in den einschlägigen Museen zu London, Edinburgh, Paris und Berlin führte. 1881 wurden erste Restaurationen durch Major COLE vorgenommen, der das Gelände am großen Stūpa von Überwachungen reinigen, die von JOHNSON verursachte Bresche in Stūpa I beseitigen und die gefallenen Tore wieder aufrichten ließ. Damit begnügte man sich vorerst; MAISEY gab 1892 eine Monographie „Sanchi and its Remains“ heraus.

1912 endlich nahm MARSHALL systematische Arbeiten in Sāñci auf. Er begann mit der Reinigung des gesamten Hügelplateaus von den Überwachungen des Dschungels, wobei zahlreiche bis dahin unbekannt Anlagen in der weiteren Umgebung der Stūpas zutage kamen. Am Osthang wurden mehrere übereinanderliegende Kulturschichten festgestellt. Es folgte die schwierige und verantwortungsvolle Aufgabe der Restauration und Erhaltung der Anlagen für die Zukunft. Dazu war es nötig, den Südwestteil des großen Stūpa (I) von der Kuppel und Terrasse ab, ferner einen Zaunteil mit dem Süd- und Westtor abzureißen, sie neu zu

fundamentieren und das Ganze wiederherzustellen. Ähnliches geschah an dem kleineren Stüpa III, der ebenfalls stark restauriert wurde, während man sich bei Stüpa II und den übrigen kleineren Stüpas auf eine Sicherung der vorhandenen Reste beschränkte. Umfassende Reparaturen und die Bedachung der z. T. mit Skulpturenschmuck versehenen Tempel- und Hallenreste im Ostteil des Hügels, die Sicherung der freigelegten Mauern und Fundamente und die Rekonstruktion einer langen Mauer, welche quer über das Hügelplateau läuft und die höher gelegene Ostterrasse mit ihren Kloster- und Tempelanlagen von dem Zentralplateau mit den Stüpas trennt, schlossen sich an. Große Aufmerksamkeit wandte MARSHALL der Wasserabführung des gesamten Platzes wie auch der einzelnen Gebäude zu, um das Entstehen von unwitterbewirkten Schäden für die Zukunft möglichst zu verhindern.

MARSHALL gab die Arbeit auf dem Hügel von Sāñci, der ihm während der wiederholten Besuche lieb geworden war, erst auf, nachdem er in einem kleinen Museum alle umherliegenden Skulpturen und Fundstücke geborgen wußte, und nachdem das Ruinenfeld durch die Anlage von Grünflächen und Baumpflanzungen zu einem auch landschaftlich anziehenden Ort geworden war. Der Gedanke, bemerkenswerte Grabungstätten mit Parkanlagen zu verbinden, war fruchtbar und hat bis in die Gegenwart hinein Schule gemacht. Heute bietet das Plateau von Sāñci einen ebenso instruktiven wie das Herz erfreuenden Einblick in Indiens buddhistische Vergangenheit nicht nur für den Fachwissenschaftler, sondern auch für den schönheitsempfindlichen Laien.

Seine Untersuchungen in Sāñci hat MARSHALL in den Annual Reports of the Archaeological Survey geschildert und daneben einen Führer mit dem Titel „A Guide to Sanchi“, Calcutta 1918 (3. Auflage Delhi 1936), herausgegeben. Eine Zusammenfassung brachte ein leider überdimensioniertes und darum schwer benutzbares dreibändiges Werk: „The Monuments of Sanchi by Sir JOHN MARSHALL and ALFRED FOUCHER, with the texts of inscriptions edited, translated and annotated by N. G. MAJUMDAR“ [Delhi 1940]. Auf Büttenpapier gedruckt enthält das im wahren Sinne des Wortes gewichtige Buch in den Bänden II und III 141 Tafeln mit Photos, die weitgehend von HENRY COUSENS zu Anfang dieses Jahrhunderts aufgenommen worden waren und darum den heutigen Ansprüchen nicht immer gerecht werden. Der erste Band mit 394 Seiten Text, der in riesigen Lettern gedruckt ist, besteht aus vier Abschnitten, die unter MARSHALL und seine Mitarbeiter aufgeteilt sind. In Part I: „The Monuments“ und Part II: „The Art of Sanchi“ spricht MARSHALL selbst über seine Unternehmungen und betrachtet ausführlich ihre Ergebnisse. In Part III: „The Meaning of the Sculpture“ erläutert ALFRED FOUCHER mit großer Kennerschaft den religiösen Inhalt der Bildwerke,

und in Part IV: „Inscriptions“ setzt sich N. G. MAJUMDAR mit den zahlreichen Stifterinschriften auseinander. Von den drei Bänden II und III beigegebenen Beschreibungen der Tafeln entfallen die Ausführungen zu den Tafeln X—LXVI, LXXIV—XC und XCV—CIII auf FOUCHER, alle übrigen auf MARSHALL selbst.

Der zweite Platz, dem MARSHALL sich besonders gewidmet hat, ist Taxila, Sk. Takṣaśilā, die östliche Hauptstadt der Landschaft Gandhāra, ein altes Handelszentrum, das auch als Sitz der Gelehrsamkeit berühmt war. Gut 30 km nordwestlich Rawalpindi, zwischen Indus und Jhelum an den Ausläufern des Himalāya gelegen, bildete es ehemals einen Verkehrsknotenpunkt: ein Karawanenweg aus dem Norden vereinigte sich dort mit der alten Einfallstraße, auf welcher die Einwanderer und Eroberer aus Iran und Zentralasien nach Indien und in die Gangesebene einzuströmen pflegten. Im Jahre 326 v. Chr. traf Alexander der Große in Taxila ein und wurde von Āmbhi, dem indischen König, unterwürdig aufgenommen. Nach der Gründung des Maurya-Reiches wurde die Stadt vizekönigliche Residenz. Später beherrschten nacheinander die baktrischen Griechen, die Saken und Parther und die Kusan das Gebiet, bis es die weißen Hunnen im 5. Jahrh. n. Chr. überrannten.

Von seinem Eintreffen in Indien an nährte MARSHALL den Gedanken, Taxila auszugraben, da er sich durch die griechisch-baktrischen Einflüsse in diesem Gebiet und die landschaftliche Ähnlichkeit mit Hellas angezogen fühlte. Zunächst mußte er sich aber mit der Untersuchung der westlichen Hauptstadt von Gandhāra, der oben genannten Stadt Puṣkalāvati (Charsada), begnügen, da militärische Belange größeren Unternehmungen in diesem Wohngebiet unruhiger Grenzstämme entgegen standen. Erst 1913, nachdem Sir LOUIS DANE Lieutenant Governor geworden war, konnte MARSHALL die ersten Spatenstiche in diesen alten Kulturboden tun. Von da an hat er fast jeden Winter in Taxila gegraben. In späteren Jahren hatte er seinen Wohnsitz in Taxila und setzte seine Grabungen auch fort, nachdem er im Jahre 1928 die drückende Bürde des Amtes abgeben konnte und mit der Sonderaufgabe betraut worden war, Monographien über seine Hauptgrabungsplätze zu schreiben. Sogar über die Pensionierung im Jahre 1931 hinaus war er rastlos dort tätig, bis er Indien im Jahre 1934 endgültig verließ.

Nach und nach wurden in Taxila drei zeitlich aufeinanderfolgende und räumlich getrennt liegende Stadtanlagen freigelegt, welche die modernen Namen Bhīr Mound, Sirkap und Sirsukh tragen. Bhīr Mound ist das winklig und unregelmäßig angelegte älteste Taxila, das vier aufeinanderfolgende Siedlungsschichten aus dem 6.—2. Jahrh. v. Chr. aufweist. Im 2. Jahrh. v. Chr. gründeten baktrische Griechen eine neue Stadt, Sirkap, nach einem völlig abweichenden, regelmäßigen Bebauungsplan mit recht-

winklig sich schneidenden Straßen, einem Plan, der von den Saken und Partnern beibehalten wurde. Eine dritte Stadt, Sirsukh, legten die Kusan in Form eines Parallelogramms mit starken Befestigungsmauern an. Diese Stadt ist bisher am wenigsten ausgegraben worden. Neben den Stadtanlagen sind zahlreiche religiöse Bauten, hauptsächlich buddhistische Klöster und Heiligtümer, freigelegt worden. Sie liegen meist außerhalb der Stadtanlagen, nur in der Stadt Sirkap kommen einige buddhistische Heiligtümer im Stadtkern vor. Ein bemerkenswerter Bau ist ein Tempel nördlich von Sirkap, in den Hügeln von Janđiäl, da er im Grundriß und durch Einzelheiten wie jonische Säulen stark an griechische Tempel erinnert. Es soll sich um ein zoroastrisches Heiligtum, einen Feuertempel in hellenistischem Gewande, handeln.

MARSHALL hat über seine Grabungen in den *Annual Reports of the Archaeological Survey* regelmäßig berichtet und einen Taxila-Führer geschrieben, dessen 3. Auflage 1936 in Delhi erschienen ist. Eine Zusammenfassung gab er dann in seinem letzten großen Werke, dem dreibändigen „*Taxila, an Illustrated Account of Archaeological Excavations carried out at Taxila under the Order of the Government of India between the Years 1913 and 1934*“, Cambridge 1951. In zwei Textbänden mit 41 Kapiteln und fast 900 Seiten führt er (1.) die „Structural Remains“, (2.) die „Minor Antiquities“ vor. Die Kapitel 12 (Report on the Human Remains from the Dharmarājikā), 36 (Stone Sculptures), 39 (Rare and Unique coins, other than Punch-marked, found at Taxila between 1912 and 1934), 40 (Two Hoards of Silver Punch-marked Coins found in the Bhir Mound at Taxila) und 41 (Notes on the Punch-marked, Local Taxilan and Greek Coins) sind von Mitarbeitern beigeleitet worden. Der dritte Band umfaßt ein reiches Bildmaterial, Karten und Pläne.

Das dritte Feld, auf dem MARSHALL sich hervorragend betätigt hat, ist das der Indus-Kulturen, deren Aufdeckung er energisch förderte, nachdem sie von R. D. BANERJI im Jahre 1922 unvermutet bei der Ausgrabung eines buddhistischen Stüpa in Mohenjo-daro, dem „Hügel der Toten“, entdeckt worden waren. Den ersten Untersuchungen BANERJIS folgten verschiedene Grabungskampagnen: 1923—24 unter M. S. VATS, 1924—25 unter K. N. DIKSHIT und im Jahre darauf unter Sir JOHN MARSHALL selbst, der einige Jahre später die ersten Resultate in seinem damals eine Sensation bedeutenden dreibändigen Werk „*Mohenjo-daro and the Indus-Civilisation, being an Official Account of Archaeological Excavations at Mohenjo-daro carried out by the Government of India between the Years 1922 and 1927*“, London 1931, der Öffentlichkeit unterbreitete. MARSHALL erfreute sich in diesem Werk der Unterstützung durch zahlreiche Mitarbeiter. Von 32 Kapiteln rühlen nur die ersten 9 (130 Seiten) von ihm selbst her. 14 weitere Kapitel hat ERNEST MACKAY,

der Ausgräber von Kisch, beigeleitet, der 1926—31 die Freilegung Mohenjo-daros fortsetzte und darüber einen offiziellen Bericht unter dem Titel „*Further Excavations at Mohenjo-daro*“ (Delhi 1937—38) publiziert hat. Es ist nicht möglich, in diesem Zusammenhang auf das Werk und die inzwischen erzielten erheblichen Fortschritte und vielen weiteren Grabungen im Indus-Gebiet und darüber hinaus einzugehen. Wichtig ist, daß die Beziehungen zu den alten vorderasiatischen Kulturen eine Datierung der Funde der „Harappa-Kultur“, zu der auch Mohenjo-daro zu zählen ist, zugelassen haben. Man setzt ihre Blütezeit jetzt zwischen 2500 und 2000 v. Chr. an, während MARSHALL noch mit 3250—2750 v. Chr. rechnete.

MARSHALL, der 1914 geädelt wurde, hat nicht nur eine große wissenschaftliche Leistung vollbracht und die Pflege der Kunstdenkmäler überwacht. Es gebührt ihm auch das Verdienst, die Stätten vergangener altindischer Größe zum Gegenstand nationalen Stolzes der Inder gemacht zu haben. Ihm war von Anbeginn klar, daß er Inder für die archäologische Erforschung ihres Landes gewinnen und dazu heranzubilden hatte, um seiner Aufgabe Dauer und Zukunftsweite zu geben. In den beiden ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts waren seine Helfer noch hauptsächlich europäische Gelehrte¹, doch sorgte er bald durch Bereitstellung einer größeren Zahl von Regierungsspenden für die Heranbildung indischer Fachleute, die später an die Stelle ihrer europäischen Vorgänger und Lehrer getreten sind.

Es ist einige Kritik an MARSHALLS Ausgrabungs- und Konservierungsmethoden geübt worden, seit Sir MORTIMER WHEELER, der Erforscher des englischen Limes, in Indien war und die inzwischen in Europa weiter entwickelten Ausgrabungsmethoden nach dorthin übertragen hat. Man muß zugeben, daß MARSHALL nur über eine kurze Erfahrung verfügte, als er nach Indien berufen wurde, und daß er im Strudel der von allen

¹ Ich erwähne die Engländer HENRY COUSENS, ALEXANDER REA, W. H. NICHOLLS, A. H. LONGHURST, D. B. SPOONER, den zu früh (1905) verstorbenen Stellvertreter MARSHALLS den gleichfalls früh verstorbenen Deutschen THEODOR BLOCH, den Holländer J. PH. VOGEL, später Professor des Sanskrit in Leiden, den berühmten deutsch-ungarischen Forschungsreisenden Sir AUREL STERN und als Bearbeiter der Inschriften den Deutschen EUGEN HULTZSCH, der freilich schon vor MARSHALL als Government Epigraphist tätig war und 1902 nach Deutschland zurückkehrte, und den Norweger STEN KONOW, später Professor in Oslo.

² Der erste Director General indischer Herkunft war DAYA RAM SAHNI (1931—35), ein anderer KASHINATH NARAYAN DIKSHIT (1937—44). Neue Grabungsmethoden führte R. E. MOORTIMER WHEELER (1944—48) ein, unter dem das Institut einen gewaltigen Aufschwung nahm. Ihm sind wieder Inder, zuerst N. P. CHAKRAVARTI (1948—50), dann MADHASARTI VATS (1950—53) und A. GHOSH (ab 1953) gefolgt.

Seiten auf ihn einstürmenden Obliegenheiten nicht die Zeit fand, Schritt mit der westlichen Grabungstechnik zu halten. Darum mußten seine Methoden mit der Zeit veralten. Auch eine gewisse Einseitigkeit der Unternehmungen, die nicht alle Kulturperioden gleichmäßig erfaßten, ist nicht zu verkennen. Um die Prähistorie hat er sich wie schon vor ihm CUNNINGHAM kaum gekümmert. Solche Kritik zeigt, wieviel noch zu tun ist, und daß auch gigantische Leistungen, wie die MARSHALLS, nicht abschließend sind. Das mag die Nachfolger zur Fortentwicklung und Verbesserung anspornen, darf die Anerkennung der gewaltigen Verdienste jedoch nicht schmälern, die sich MARSHALL um die Erforschung des indischen Altertums und die Konservierung seiner Schätze erworben hat. Wer ihn gekannt hat, wird seiner liebenswerten Persönlichkeit in Dankbarkeit und Ehrfurcht gedenken und staunend auf die Reihe großer und kleiner Arbeiten sehen, die von seinem unermüdlichen Wirken zeugen.

Richard Pischel zum Gedächtnis

VON ERNST WALDSCHMIDT, Göttingen¹

Auf den 26. Dezember 1958 fiel der 50. Todestag eines bahnbrechenden Indologen aus der um das Ende des vorigen Jahrhunderts auf der Höhe des Schaffens stehenden Generation, des Geheimen Regierungsrats Prof. Dr. RICHARD PISCHEL, geb. 18. 1. 1849 in Breslau, seit 1902 Ordinarius für indische Philologie in Berlin. Wie dem zwölf Jahre älteren Hannoveraner GEORG BÜHLER, einst Ordinarius für Indologie in Wien, der am 8. April 1898 von einer einsamen Kahnfahrt auf dem Bodensee nicht zurückkehrte, war auch PISCHEL ein tragisches Ende beschieden. Er starb auf der Reise nach Calcutta, wohin er als weit bekannte Autorität auf dem Gebiete der Präkrit-Sprachen zu Vorträgen eingeladen worden war. Kaum hatte er — zum ersten Male — indischen Boden betreten, da traf ihn noch unterwegs und bevor er sein Ziel erreichte, in Madras, der Schicksalsschlag. Auf einem Friedhof daselbst hat er seine letzte Ruhe gefunden. Die Universität Calcutta schuf für ihn eine Stätte bleibender Erinnerung, indem sie durch Vermittlung von G. THIBAUT seine Privatbibliothek ankaufte² und diese in einem besonderen Raum unter der Bezeichnung „Pischel Collection“ als Präsenzbibliothek unterbrachte.

¹ Leicht veränderter und etwas erweiterter Abdruck eines in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ vom 22. 12. 58 veröffentlichten Artikels. Die abgedruckten Briefe befinden sich als Geschenk des Herrn Ministerialdirektors a. D. Dr. W. PISCHEL im Indologischen Seminar der Universität Göttingen. Herrn Dr. PISCHEL verdankt das Seminar auch die beigegebene Photographie PISCHELs. (Eine weitere Aufnahme von PISCHEL auf der Tafel nach S. 12 dieses Bandes. Der Hrgg.)

² In dieser Angelegenheit schrieb THIBAUT an Frau Geheimrat PISCHEL folgenden Brief:

Office of the Registrar, Calcutta University.

Senate House, the 14th Oct. 1909

Sehr geehrte Frau Geheimrath,

Das 'Syndicate' hat den Vorschlag des Vice-Chancellor's — dass die Universität die Bibliothek Ihres verewigten Herrn Gemahls für die Summe von zehntausend Rupees ankaufen sollte — angenommen. Der Ankauf muß späterhin von dem Senat der Universität ratifiziert werden; das kann aber erst im November geschehen und wir brauchen darauf nicht zu warten. Ich habe daher schon einem der großen Agenturgeschäfte hier (Grindlay u. Co) die Instruction gegeben die Verpackung und Uebersendung der Bücher von ihrem Berliner Correspondenten besorgen zu lassen, und erfahre von ihnen soeben daß sie der 'Deutschen Bank' in Berlin die nöthigen Anweisungen gegeben haben. Wollten Sie daher die Güte haben die Bücher den Vertretern

PISCHEL war ein Gelehrter strenger philologischer Schulung, der es vermochte, mit wegweisenden Arbeiten das weite Gebiet der indischen Philologie vom Altertum bis in die Neuzeit zu umspannen. Sein Ausgangspunkt war die klassische Dichtung mit ihrem berühmtesten Werk: Kālidāsa's Śakuntalā. In seiner in Breslau unter FRIEDRICH STENZLER angefertigten Dissertation „*De Kālidāsa's Śakuntalā recensioibus*“ (1870) verteidigte er temperamentvoll und scharfsinnig die 1789 von JONES ins Englische und danach 1791 von Forster ins Deutsche übertragene „benalische“ Rezension von Kālidāsa's Śakuntalā als die ursprünglichere gegenüber einer stark abweichenden „Devanāgarī-Rezension“, die zu Ansehen gelangt war. 1878 gab er den Text der Bengālī-Rezension auch kritisch heraus. PISCHEL'S Hauptarbeitsfeld wurde sodann das Mittelindische (Prākṛit), wovon die Breslauer Habilitationsschrift „*De grammaticis Prakriticis*“ und einige größere Arbeiten über den Prākṛit-Grammatiker Hemacandra zeugen, dessen Grammatik der Prākṛitsprachen und Prākṛitwörterbuch er 1877—79 und 1880 nach seiner Berufung auf den neubegründeten Lehrstuhl des Sanskrit und der vergleichenden Sprachwissenschaft an der Universität Kiel (1875) herausbrachte. Im Jahre 1900 krönte PISCHEL seine Tätigkeit auf diesem Gebiet durch eine umfangreiche „*Grammatik der Prākṛitsprachen*“, die im Grundriß der Indiarischen Philologie und Alterskunde erschienen ist.¹ Diese bewunderns-

den genannten Bank zu übernehmen. Dieselben werden alles Geschäftliche besorgen so daß Ihnen keine weitere Mühe erwachsen wird. Nur wäre es vielleicht erwünscht daß Sie bei Abgabe der Bücher darauf hinweisen daß die Verpackung ganz zuverlässigen Leuten anvertraut wird so daß die ganze Sammlung, ohne Ausnahme, uns richtig zukommt. Die Universität übernimmt die Kosten von Verpackung, Transport und Versicherung. Die Kaufsumme wird Ihnen nach Ankniff der Bücher sofort ausbezahlt werden.

Die Universität hier kann sich beglückwünschen in den Besitz dieser schönen Sammlung zu kommen, und es freut mich zu denken daß Ihnen mit diesem Abschluß der Sache ein gewisser Dienst erwiesen wird.

Ich verbleibe, bestens grüßend,
Ihr ganz ergebener
G. Thibaut

¹ Karl Geldner sprach seinem Freunde dazu in folgendem Briefe seine Glückwünsche aus:

12. 10. 00

Berlin, NW,
Thurmstr. 15.

Verehrter Freund!

So liegt es nun vor mir, die langersehnte Prākṛit-Grammatik, die Frucht der Arbeit eines halben Lebens, die Ihnen wie ein Stein vom Herzen gefallen sein wird. Wie sie an Umfang alle andere im Grundriß übertrifft, so überragt sie an Werth nicht nur alle anderen Beiträge, sondern überhaupt alles, was bisher im Gebiet der indischen Grammatik geleistet worden ist: eine Perle in dem glänzenden Ruhmesdiadem ihres Schöpfers. Es würde sich nicht für

würdige Arbeit, die von der Pariser Akademie mit dem Volney-Preise bedacht wurde, verzeichnet das weitreichende mittelindische Sprach-Material mit peinlicher Gewissenhaftigkeit und führt es in klarer geistiger Durchdringung vor, so daß sie bis heute aktuell geblieben ist und noch kürzlich von einem Inder ins Englische übersetzt wurde.

Seit 1880 und besonders seit seiner Berufung nach Halle im Jahre 1885 wandte sich PISCHEL, nachdem er vom Altindischen der klassischen Zeit in die jüngere Sprachperiode des Mittelindischen vorgestoßen war, dem hohen Altertum Indiens und den vedischen Texten zu. In drei 1889, 1897 und 1901 erschienenen Bänden der „*Vedischen Studien*“ suchte er im Verein mit seinem Freunde KARL GELDNER auf vedischem Gebiet neue Wege zu gehen. Hatten sich die vergleichenden Mythologen des Ägveda

mich ziemen, lange Lobeserhebungen anzustimmen. Ich gratuliere Ihnen von Herzen zu der Vollendung und freue mich mit Ihnen derselben. Vielen Dank auch für den höchst anziehenden Vortrag! Die leitende Idee der Entwicklung des Puppenspiels ist für weiteste Kreise von Interesse.

Nunmehr werden Sie die andere Seite des Rektorats, die, wie Sie wohl mit Recht sagen, oft eine Schattenseite ist, durchkosten. Congresses wie die der Anthropologen gehören jedenfalls noch zu den Annehmlichkeiten, aber die Studentencommerces! Ich bekomme eine Gänsehaut, wenn ich nur an so etwas denke.

Mit großer Genugthuung höre ich, daß v. Staël im Mündlichen sich gut gehalten. Nur bei Ihnen hat er, wie er mir schrieb, einigemale versagt. Stöner schwitzt noch. Ich sehe ihn erst heute Abend. Fast 14 Tage war ich für die Aussenwelt unsichtbar wegen des Umzugs, der dieses Mal alle seine Uebel auf mich häufte. Von der Schwiegermutter des Wirthesaus derdenkbar schönsten Wohnung vertrieben, bin ich in der momentan furchtbaren Wohnungsnoth (wenigstens was kleine und mittlere Wohnungen anbetrifft) gründlich hereingefallen. Es hat bis heute gedauert, die gänzlich abgenutzte Wohnung in einen einigermaßen menschenwürdigen Zustand gebracht wurde und heimatlos musste ich von Zimmer zu Zimmer in der Zwischenzeit wandern. Endlich sind die Bücher aufgestellt, aber momentan wieder unzugänglich, da das Zimmer frisch gestrichen worden ist, was ich selbst besorgen musste, weil der Maler erklärte, vor November keine Zeit dazu zu haben. Das sind die Schattenseiten Berlins! So habe ich seit dem 1. keinen Strich gethan und mich doch nicht zur Arbeit stärken können vor lauter Aufregung, Aergern und Enttäuschung. Nächste Woche werde ich nun aber wieder tüchtig dran gehen und vor Allem die kleinen Artikel der V.St. abschließen und Ihnen zur Durchsicht senden. Eher war es mir ganz unmöglich. Vor Weihnachten kann ich doch den Druck nicht beginnen.

Dieses Semester lese ich Śakuntalā. Das Material auf hiesiger Bibliothek ist ganz dürftig. Ist denn in der neueren Zeit in Indien etwas berücksichtigungswerthes, sei es die DN. oder die B.Rezension, erschienen? Die neue Ausgabe Kale's besitze ich, auch einige ältere indische. Die von Paithan* (oder wie der Mann heisst) ist nicht mehr aufzutreiben.

Mit herzlichen Grüßen
bin ich Ihr getreuer
K. Geldner

*oder Patanker!

bemächtigt oder Vedisten wie Rudolf Roth den Rgveda im wesentlichen isoliert betrachtet und die Texte unter reichlichem Gebrauch von Etymologien aus sich selbst zu erklären gesucht, so wollten PISCHEL und GELDNER — für die damalige Zeit stark rebellisch — den Rgveda als ein Dokument betrachtet wissen, dem nur aus einer intimen Vertrautheit mit dem indischen Denken und Fühlen auch der späteren Zeit und unter ständiger Berücksichtigung der einheimischen Kommentare und sonstigen Tradition beizukommen sei. Sie haben — manchmal über das Ziel hinauschießend — das unbestrittene Verdienst, die Interpretation der vedischen Texte und die Darstellung der vedischen Kultur aus den allzu lichten Höhen der Spekulation herabgeholt und stärker in der indischen Wirklichkeit verklammert zu haben.

Die Berufung nach Berlin¹ im Jahre 1902 brachte eine stärkere Wendung zu buddhistischen Studien, die ihm schon seit seiner Ausgabe der *Therigāthās* im Jahre 1883 nicht fremd waren. Denn gerade damals war die erste von ALBERT GRÜNWEDEL geleitete deutsche Zentralasien-Expedition aus Chinesisch-Turkistan mit unerwartet reichen handschriftlichen Funden nach Berlin zurückgekehrt. Unverzüglich machte sich PISCHEL mit der ihm eigenen Energie und großem Scharfblick an die Bearbeitung

¹ Als Nachfolger PISCHELs wurde EUGEN HULTZSCH nach Halle berufen. In die darüber mit F. KIELHORN in Göttingen geführte Korrespondenz geben die nachstehend abgedruckten beiden Briefe Kielhorns einen Einblick:

21 Hainholzweg,
Göttingen.
22. Februar 1902.

Mein lieber Freund,

Herzlichen Dank für Ihren lieben Brief. Ob Sie mich in Ihren Vorschlägen erwähnen sollen, muß ich Ihnen überlassen; natürlich würde ich nicht nochmal wechseln. Ich will froh sein, wenn ich noch ein paar Jahre hier arbeiten kann. Das MS. meiner Liste der südl. Inschriften ist teilweise schon auf dem Wege nach Indien, und ich hoffe nun Zeit für andre Dinge zu finden.

Meine Pläne für Hultzscherledigen sind schon dadurch, daß ich heute von ihm gehört habe, er würde kein Extraordinariat annehmen. Ich bin übrigens sicher, die Regierung würde sich nicht scheuen, einen tüchtigen Mann aus Indien zu berufen, und in Betreff von drei oder vier von denen, die Sie genannt haben, kann ich nicht finden, daß sie sich zu beklagen hätten, wenn es geschähe. Aber es liegt mir fern, Sie irgendwie beeinflussen zu wollen.

Führer — das schreibe ich Ihnen im Vertrauen — hat mir geschrieben, er gehe nach Birma um dort buddhist. Priester zu werden, und hat mich um eine Reiseunterstützung gebeten. Ich habe sie ihm gegeben, theils um ausfindig zu machen, ob er mich belogen hat, und theils um zu sehen was aus dem Mann noch werden kann. Ich werde den Drucker antreiben schneller zu arbeiten.

Mit herzl. Grüßen von Haus
zu Haus stets Ihr getreuer
F. Kielhorn

der wiederentdeckten buddhistischen Sanskrittexte und schrieb nebenbei ein aus öffentlichen Vorlesungen hervorgegangenes, 1904 in der Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt“ erschienenes Büchlein „Leben und Lehre des Buddha“, das vier Auflagen erlebt hat. PISCHELs Einfluß als Initiant eines „Turfan-Komitees“ ist es wesentlich mit zu verdanken, daß es noch zur Entsendung weiterer Expeditionen nach Chinesisch-Turkistan kam, bevor sein tragischer Tod auch hier seiner rastlosen Tätigkeit ein verfrühtes Ende setzte.

Um die Hauptwerke des durch die Mitgliedschaften der Königl. Preussischen (1902) und Königl. Bayerischen (1902) Akademien der Wissenschaften, des Institut de France (1905) und der Kaiserlich Russischen Akademie der Wissenschaften (1906) Gelehrten rankt sich ein Krannz von Aufsätzen und kleinen Schriften, die sprachlichen und kulturhistorischen Themen gewidmet sind. U. a. schrieb er über die „*Heimat der Zigeuner*“ (1883) und verfaßte „*Beiträge zur Kenntnis der deutschen Zigeuner*“ (1894). Das indische Schattenspiel regte ihn zu Betrachtungen aus (1906), und das Thema seiner Hallenser Rektoratsrede (1900) war „*Die Heimt des Puppenspiels*“. Dazu hat er mit zahlreichen Rezensionen, die hauptsächlich in den Jahren 1873—86 in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen erschienen, die Arbeiten seiner Fachgenossen begleitet.¹

Göttingen
d. 20. Juli 1902

Lieber Pischel,
Es freut mich herzlich, daß es Ihnen besser geht und keinerlei Gefahr vorliegt.

Was mich veranlasst, sofort wieder zu schreiben, ist Ihre Bemerkung über Hultzschs, wie Sie mir schreiben, erfolgte oder bevorstehende Berufung. Bechtel wird Ihnen sagen können, daß ich ihm zuerst gerathen habe, Lüders oder Schmidt — Barth sollte entscheiden — zunächst für ein Extraordinariat, zu empfehlen. Er hat mir geantwortet, das ginge nicht, und mich gebeten, ihm Material über Hultzsch zu geben. Das habe ich nicht gethan, sondern meinerseits gerathen, er solle sich auf Oldenberg beschränken. Ich habe darauf von ihm wieder gehört, die Facultät habe unter Anderen auch Hultzsch vorgeschlagen.

Es ist also durchaus unrichtig zu sagen, ich hätte Hultzsch für Halle der Facultät oder der Regierung in Vorschlag gebracht oder der Facultät irgendwie empfohlen. Wenn Sie mehr wissen wollen, müssen Sie sich an Elster wenden; für mich ist die Sache erledigt.

Mit bestem Grube
Ihr F. Kielhorn

¹ Sehr lesenswert ist WILHELM SCHULZES ausführliche „*Gedächtnisrede auf RICHARD PISCHEL*“, die 1909 in den *Abh. der Kgl. Preuss. Ak. d. Wiss.* erschienen. — WALTER SCURBING schrieb jüngst ein Gedenkwort „*To the Memory of a Great Indologist*“ in „*The Indo-Asian Culture*“, Vol. VII, pp. 116—119 (October 1958).

Valentina Stache-Rosen (1925-1980)

Von ERNST WALDSCHMIDT, Göttingen

Im Alter von nur 55 Jahren erlag am 20. Oktober 1980 einer unheilbaren Krankheit die Indologin und Sinologin VALENTINA STACHE-ROSEN; eine Enkelin des langjährigen ersten Vorsitzenden und Ehremitgliedes der DMG Dr. FRIEDRICH ROSEN, der als Berufsdiplomat 1921 zum Reichsaußenminister im ersten Kabinett Wirth aufstieg und vorher und nachher wichtige Aufgaben im Dienste des Auswärtigen Amtes wahrnahm. Ich erinnere mich lebhaft an diesen hochgewachsenen Mann von wuchtigem Körperbau mit einem spitz auslaufenden Vollbart. Er war als Konsul, Gesandter und Botschafter ein geschickter Vertreter des Reiches im Ausland, hauptsächlich im Orient, und gleichzeitig ein Orientalist aus Neigung mit umfassendem Wissen auf dem Gebiet des Arabischen, Persischen und Hindustani. Schon sein Vater, Dr. GEORG ROSEN (1820-1891), der in Preußischen Diensten eine ähnliche berufliche Laufbahn durchschritt, verfaßte namhafte orientalistische Werke. FRIEDRICHs, seines Sohnes, zahlreiche Publikationen hat ENNO LITTMANN in einem Nachruf auf diesen seinen langjährigen Freund in ZDMG 89 (1935), S. 391-400, besprochen. Heimat der Familie ROSEN war die lippische Stadt Detmold, wo FRIEDRICHs Großvater, VALENTINAS Ur-Urgroßvater, Fürstlich Lippischer Kanzler gewesen war und GEORG ROSEN, Valentinas Urgroßvater, geboren wurde und starb.

VALENTINA führte die orientalistische Familientradition fort. Als sie am 28. April 1925 in Kopenhagen/Dänemark zur Welt kam, war ihr Vater, Dr. GEORG ROSEN jun., der als Orientalist nicht hervorgetreten ist, dort Legationssekretär; ihre Mutter AGNES war eine geb. KLIFFEL. Versetzungen des Vaters brachten es mit sich, daß das Diplomatentkind seine Jugend bald hier, bald da verlebte. Die ersten schulischen Stationen waren 1932 bzw. 1933-1937 die deutschen Schulen in Reval und Peking. Die Jugendjahre in Ostasien haben VALENTINA nachhaltig beeinflußt und ihr späteres Studium des Chinesischen bewirkt. In ihrer Pekingener Zeit verstarb am 27. 1. 1935 im dortigen deutschen Krankenhaus ihr Großvater FRIEDRICH mit 79 Jahren bei einem Besuch seines Sohnes GEORG.

VALENTINA wuchs mit den Jahren zu einer imponierenden Körpergröße heran. Sie ähnelte in ihrer Erscheinung ihrem Großvater; dabei war ihre Stimme außer bei Vorträgen leise, und sie war bescheiden, wußte sich selbst primitiven Lebensverhältnissen anzupassen, wenn sie auch, wie es in späteren Jahren oft not tat, zu repräsentieren verstand.

Hier stichwortartig ihr Ausbildungsgang! Ostern 1942 Ablegung der Reifeprüfung nach dem Besuch der Staatlichen Gertraudenschule (Oberschule für Mädchen) in Berlin-Dahlem von 1937 bis 1942; danach Ableistung des Arbeitsdienstes und eines Kriegshilfsdienstes; Sommersemester 1944 Inskription bei der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen; Studium der Fächer Chinesisch, Sanskrit und Englisch. Nach dem Zusammenbruch 1945 ein Jahr Landeinsatz und zwei Jahre lang Dolmetschertätigkeit bei der britischen Militärregierung in Detmold; WS 1947 Wiederaufnahme des Studiums in Göttingen, jetzt mit den Fächern Sanskrit, Chinesisch und Urgeschichte; 1950-1952 Aufenthalt in London: Besuch von archäologischen Vorlesungen an der School of Oriental and African Studies; darauf Rückkehr nach Göttingen und Fertigstellung ihrer Dissertation *Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣuprātimokṣa der Sarvāstivādins*; 26. 7. 1954 Rigorosum in den Fächern Sanskrit, Chinesisch und Urgeschichte; 1959 Erscheinen der Dissertation im Akademie-Verlag in Berlin als Bd. II der von E. WALDSCHMIDT herausgegebenen Reihe: Sanskrittexte aus den Turfanfunden. – Grundlage dieser tüchtigen Arbeit war die Herausgabe von vorher unbekanntenen Sanskritbruchstücken aus dem Kommentar (*Vinayavibhaṅga*) zum Beichtformular (*Prātimokṣa*) für buddhistische Mönche unter Zuhilfenahme einer in chinesischer Übersetzung erhaltenen vollständigen Fassung dieses Textes aus der hinayanistischen Schule der Sarvāstivādins. Über die unmittelbaren Parallelen hinaus gab VALENTINA eine Analyse des gesamten chinesischen Textes, mit Ausnahme der „vielen“ minder bedeutsamen Regeln für das anständige körperliche Gebaren der Mönche, der sog. *Saikṣa-dharmas*.

Ende 1954 erhielt VALENTINA ein Stipendium der indischen Regierung zur Weiterbildung im Lande und verließ Göttingen für über zwei Jahre, um am Deccan College zu Poona, einer berühmten Institution mit alten Beziehungen zu Göttingen, zu studieren und an Ausgrabungen teilzunehmen, die von Poonaer Professoren unternommen wurden. Nebenher lernte sie auf ausgedehnten Reisen weite Teile Indiens kennen. Nach ihrer Rückkehr aus Poona nahm VALENTINA in Göttingen ihre zweite Arbeit an Sanskritbruchstücken aus Zentralasien in Angriff; diesmal waren Fragmente des *Saṅgītisūtra*, einer Sammlung

von Reihen dogmatischer buddhistischer Begriffe, Gegenstand ihrer Bemühungen. Daneben beteiligte sie sich im Indologischen Seminar an der Verzettlung des Wortschatzes der Turfanfragmente für einen Generalindex. Zeitweilig war sie auch Mitarbeiterin am Museum für Völkerkunde (Museum für Indische Kunst) in Berlin-Dahlem.

Im Sommer 1956 hatte sich VALENTINA in Indien mit Dr. phil. WILFRIED STACHE aus Göttingen verlobt, derebenfalls ein Stipendium der indischen Regierung innehatte und sich zu der Zeit am Maharaja's College in Mysore betätigte. Er war Assistent des Philosophen NICOLAI HARTMANN am Philosophischen Seminar der Universität Göttingen gewesen. Zur Heirat der beiden jungen Gelehrten kam es erst im Spätherbst 1960, nachdem die Zentrale des Goethe-Instituts in München Dr. STACHE angestellt und zum Leiter von Goethe-Instituten im Orient ausersehen hatte. Im Laufe der Jahre stand er mit seiner Gattin vier Goethe-Instituten vor: a) 1961–1964 dem in Djakarta, Indonesien, b) 1965–1968 dem in Karachi, Pakistan, c) Sept. 1968–1971 dem in Teheran, Persien, d) Herbst 1971–1979/80 dem in Bangalore, Südinien. An allen vier Plätzen waren ähnliche Aufgaben zu erfüllen. Dazu gehörten nicht nur das Erteilen und die Organisation von Deutsch-Unterricht, sondern auch die Veranstaltung von Ausstellungen, die Betreuung von deutschen Vortragenden und Künstlern (meist Musiker), welche die betreffenden Länder besuchten, um durch ihre Kunst Sympathien für Deutschland zu erwecken, sowie die Einladung und Hilfeleistung für prominente Deutsche, welche Dienstreisen durch die orientalischen Länder unternahmen. VALENTINA als Gastgeberin oblag stets die Sorge für das leibliche Wohl, und sie schrieb mir einmal im Scherz, sie frage sich gelegentlich, ob sie nicht statt Sanskrit zu studieren besser eine Hotelfachschule besucht hätte. Im ganzen machte ihr die Aufgabe aber Freude, und es war eine gute Gelegenheit, geistig oder politisch führende Menschen kennen zu lernen. Während des Urlaubs und bei „Flauten“ im Dienst blieb genügend Zeit, um im Verlauf der Jahre ausgedehnte Reisen im gesamten Orient zu unternehmen.

Gern waren STACHES in Indonesien gewesen, Teheran lag ihnen nicht so sehr. In die Aufenthaltsjahre in Karachi fiel die Drucklegung der oben erwähnten Arbeit über das *Saṅgītisūtra*, die 1968 erschien unter dem Titel *Dogmatische Begriffserien im älteren Buddhismus. II: Das Saṅgītisūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya*. Nach Vorarbeiten von KUSUM MITTAL bearbeitet von VALENTINA STACHE-ROSEN im Akademie-Verlag, Berlin, in zwei Teilen als Band IX der vom Verfasser dieses Nachrufs herausgegebenen Sanskrittexte aus den Turfanfunden.

Im ersten Teil dieses umfangreichen Werkes ist das *Saṅgītisūtra* im Sanskrittext und in deutscher Übersetzung bis auf geringe Lücken herausgegeben und als Vorstufe des Abhidharma dargestellt worden. Wertvoll ist die Publikation durch die Beigabe einer vollständigen Übersetzung des im Chinesischen vorhandenen *Saṅgītiparyāya*, des ersten dersieben von TAKAKUSU schon 1904 analysierten Abhidharmawerke der Sarvāstivādins. Es war schon von mir als Kommentar zum *Saṅgītisūtra* erkannt worden. Beigegeben sind von Frau STACHE-ROSEN im zweiten Teil ihrer Arbeit Glossare (Sanskrit-Chinesisch-Deutsch, Chinesisch-Sanskrit-Deutsch) und ein Anmerkungsapparat, in welchem zahlreiche Zitate aus Pali- und sonstigen Parallelen enthalten sind. Ich hatte zusammen mit D. SCHLINGLOFF dem Manuskript die „letzte Ölung“ zu erteilen gehabt und bei der Drucklegung wirkten auch noch die Herren CH. TRIPĀTHI und W. CLAWITER mit. Die räumliche Entfernung der Autorin und der komplizierte Satz gestalteten die Fertigstellung der Publikation durch den Verlag sehr mühevoll.

Mit der Versetzung Dr. STACHES von Teheran nach Bangalore, um die er sich bemüht hatte, begann 1971 für VALENTINA ein neuer Lebensabschnitt. Sie war ja nun in dem Lande, das sie bereits durch den früheren Aufenthalt als Stipendiatin kannte und für das sie durch ihr Studium bestens vorbereitet war. Bis zur Pensionierung 1979/80 konnte ihr Gatte Dr. STACHE die Verlängerung seiner Verträge daselbst erreichen. Für VALENTINA ergab der Aufenthalt in Bangalore bald eine Erweiterung ihrer wissenschaftlichen Interessen in Richtung auf das Volksleben und die Volkskunst, alles immer unter dem Gesichtswinkel des Fortbestandes alter Traditionen und historischer Bräuche. S. dazu ihre Beobachtungen in *Survival of some ancient forms of audiovisual education in present-day India*. In: *Acharya Raghū Vira Commemoration Volume = Studies in Indo-Asian Art and Culture* 5 (1977), p. 141–156. Nicht selten gelang es ihr, mit wissenschaftlichem Spürsinn und ihrer photographischen Fähigkeit Erzeugnisse verborgener Künste ans Licht zu ziehen. Sie erwarb nach und nach eine sehenswerte Sammlung von Schattenspielfiguren, Marionetten und volkstümlichen Malereien. Das Schattenspiel hatte sie als erstes gefesselt. Eine Publikation darüber mit einer Übersicht über die früheren Forschungen und die Literatur über das Thema erschien 1976 unter dem Titel *Schattenspiele und Bildervorführungen. Zwei Formen der religiösen Volksunterhaltung in Indien*. In: ZDMG 126 (1976), p. 136–148; englisch: *Shadowplayers and Pictureshows*. In: *Quarterly Journal of the Mythic Society* 66, 3/4 (1975. '77), p. 43–55; umgearbeitet und

betitelt: *On the Shadow Theatre in India*. In: *German Scholars on India. Contributions to Indian Studies*. Vol. 2. Bombay 1976, p. 276–285. Ein anderes Thema, über das VALENTINA in den gleichen Jahren arbeitete, war ein indischer doppelköpfiger Vogel, von der Art der doppelköpfigen Adler, Wappentiere der Habsburger, Hanse usw. im europäischen Raum. Ein Artikel darüber aus dem Jahre 1977 findet sich unter dem Titel *Gaṇḍabheruṅga. Zur Tradition des doppelköpfigen Vogels in Südindien*. In: *Beiträge zur Indieforschung*. Berlin 1977, p. 489–510; englisch in: *Quarterly Journal of the Mythic Society* 67 (1976. '78), p. 1–24. Eine Gelegenheitsarbeit sind die Bemerkungen über einen Yogini-Tempel in Südindien: *A Note on the so-called 'Yogini Temple of Coimbatore'*. In: *Quarterly Journal of the Mythic Society* 69 (1978. '79), p. 48–53. — Zu einer Ausstellung, veranstaltet 1978 vom dem Ehepaar STACHE im Max Mueller Bhavan/Bangalore (Goethe-Institute Bangalore) „to contribute to the appreciation of Indian folklore“, steuerte sie die Photographien und den Text unter dem Titel *Bhutas and Teyyams. Spiritworship and Ritual Dances in South Kanara and North Malabar*. Bangalore 1978, p. 1–32, bei. Der Redaktion von Artibus Asiae lieferte sie einen Aufsatz über die *Chitrakathis* von *Pinguli/Savanhoadi* ein, der noch nicht erschienen ist. Im Rahmen ihrer Tätigkeit am Goethe-Institut liegt die Zusammenstellung von 150 Kurzbiographien von deutsch sprechenden Indologen, die des Druckes harret; Titel: *German Indologists. Biographies of Scholars in Indian Studies writing in German, with a Summary on Indology in German speaking Countries*.

Jahre hindurch unterhielt VALENTINA Beziehungen zu den in Südtindien angesiedelten Gruppen von tibetischen Flüchtlingen, s. dazu ihren Artikel *Tibetans in South India*. In: *Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*. Wiesbaden 1981, p. 261–281. Diesen Kontakten voraus gingen Reisen nach Ladakh und Nepal und zwei Aufsätze von ihr über *Guanaxarman. A comparative Analysis of the Biographies found in the Chinese Tripitaka*. In: *Bulletin of Tibetology* 10 (Gangtok, Sikkim 1973), p. 5–54, und über *The Temptation of the Buddha*, ebda 12 (1975), p. 5–24.

Der im vorausgehenden skizzierten popularisierenden Richtung ihrer Forschungen stehen strenger philologisch ausgerichtete Publikationen oder zu Publikation heranstehende Manuskripte gegenüber, die sich hauptsächlich aus ihrer fruchtbaren Zusammenarbeit mit D. SCHLINGLOFF ergaben. Mit ihm bereitete sie eine Publikation *Die Jātaka-Dichtung des Saṅghasena* vor, die auf der Palmblatt-Sanskrit-Handschrift 26 (Lüders-Nr. 1096) aus den Turfansammlungen beruht und deren chinesische Version VALENTINA zu übersetzen übernommen

hatte. Im Rahmen der Neuinterpretation der Ajañtā-Malereien durch D. SCHLINGLOFF machte sich VALENTINA auch an die Übersetzung und Analyse chinesischer Quellen zur Buddhalegende und zu *Jātakas* und *Avadānas* im chinesischen *Tripitaka*. — Schließlich wandte sich VALENTINA in den letzten Jahren noch einmal der Mönchsdisziplin (*Vinaya*) zu, mit dessen Thematik sie ihre Gelehrtenlaufbahn begonnen hatte. Ein in chinesischer Übersetzung vollständig vorhandener Text, das *Upātipariṇchāsūtra*, von welchem auch bruchstückhafte Sanskrit-Entsprechungen existieren, wurde von ihr studiert. Bei einem Symposium zur Buddhismusforschung in Göttingen, ist über das Werk gesprochen worden, und in dem Bericht über das Symposium mit dem Titel *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*. Hrsg. von HEINZ BECHERT. Göttingen 1978. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Nr. 108) gab VALENTINA p. 58–60 eine „Zusammenfassung“, beschrieben *Das Upātipariṇchāsūtra. Ein Text zur buddhistischen Ordensdisziplin*. Sie konstatiert (l.c., p. 58), daß jeder Abschnitt des Werkes eine „wortliche Parallele im Pāli hat, allerdings nicht als zusammenhängender Text“. Diese Parallelen finden sich im Pāli im *Upātipañcaka* des *Parivāra* und an anderen Stellen des *Parivāra*, d.h. des letzten *Vinaya*-Teils im Pāli-Kanon. Frau STACHE soll eine Übersetzung des gesamten chinesischen Textes angefertigt und darin die einzelnen Abschnitte den Textentsprechungen im *Parivāra* gegenübergestellt haben. Nach Publikation dieser Arbeit wird sich wohl entscheiden lassen, ob sich eine stärkere Abhängigkeit des Chinesischen vom Pāli ergibt als sie bei Sanskrit- bzw. chinesischen und Pāli-Fassungen der gleichen Werke auch sonst zu beobachten ist.

Das Vorausstehende zeigt, daß Frau STACHE sich bei ihrem Tode auf einem Höhepunkt ihres Schaffens befand. Zum weiteren äußeren Verlauf ihres Lebens ist folgendes zu sagen: Nach der Pensionierung ihres Mannes siedelten STACHES 1980 mit der einzigen Tochter AGNES (geb. 11. 1. 1962) von Bangalore nach München über, in dessen Nähe (Grafing) das Ehepaar ein Haus erworben hatte, das man mit großen Erwartungen bezog. Schon in Indien hatte VALENTINA sich in der letzten Zeit häufig unwohl gefühlt. Die dortigen Ärzte erkannten den Ernst ihrer Krankheit leider nicht voll. Erst genaue klinische Untersuchungen in München ergaben den traurigen Befund: nicht mehr zu operierender Leberkrebs. VALENTINA kannte seither ihren Zustand genau und sah dem Ende klaren Blicks entgegen. Man gestattete ihr, noch einige Monate in ihrer neuen Wohnung mit dem Gatten und der Tochter gemeinsam zu verbringen, bis sie nicht mehr ansprechbar

wurde, ins Krankenhaus mußte und dort bald verstarb. Wie die Familie hat mich ihr frühes Ende schwer erschüttert, da sie mir stets nicht nur eine hochbegabte, sondern auch eine sehr anhängliche liebe Schülerin war. Zum letzten Mal sah ich sie an meinem 80. Geburtstag 1977 im Schwarzwald, wo mir die ganze Familie STACHE ihre Glückwünsche darbrachte und Tochter AGNES, welche die indische traditionelle Tanzkunst erlernt hatte, mich durch eine tänzerische Darbietung erfreute. AGNES STACHE studiert nun in München Indologie und Völkerkunde, und so besteht die Hoffnung, daß sie einmal das Erbe der Mutter in seiner ganzen Breite antritt.

Ergebnisse der Forschungsreise Dr. Waldschmidt, 1932-1934.
Führer durch die Ausstellung im Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin,
vom 6. Januar bis 31. März 1935

Vorwort.

Vorderindien, die gewaltige südliche Halbinsel Asiens, von der Größe Europas ohne Rußland, mit heute 335 Millionen Einwohnern, gilt seit dem Altertum als das Land der Märchen und Wunder und ist von je her die Sehnsucht der Völker des Nordens gewesen. Seit Jahrtausenden sind immer wieder neue Volksstämme nach Indien hineingebrochen, angezogen vom Reichtum des naturbegünstigten Landes. Es waren nicht nur die natürlichen Schätze: Gewürze, Baumwolle, Oelfrüchte, Perlen, Edelsteine usw., welche die Eindringlinge reizten, auch die fertig verarbeiteten Kulturgüter Indiens haben Wertschätzung in fernen Ländern gefunden und in Hinterindien und Indonesien, ja — was weniger bekannt ist — selbst in Europa neue Gewerbebezüge ins Leben gerufen (vgl. S. 16 u. 24).

Seitdem im Jahre 1498 Vasco da Gama den Seeweg entdeckte, traten europäische Völker in einen regelmäßigen und direkten Verkehr mit Indien. Zuerst waren es die Portugiesen und Holländer, dann die Franzosen und ihre zähen Gegner, die Engländer, die nun seit langem die unumstrittene Schutzherrschaft des großen Reiches inne haben.

Die Berichte der frühen europäischen Reisenden nach Indien sind voll von Schilderungen der Pracht und des Luxus, den sie an indischen Fürstenhöfen vorfanden. Ihre Berichte stammen zumeist aus der Zeit der Mogulherrscher, als in Nordindien edelsteinbesetzte, marmorne Schlösser und Grabdome, wie der weltberühmte Tadsch Mahal (Kronpalast), entstanden.

Noch heute verbindet der Laie mit dem Worte Indien unwillkürlich die Vorstellung von Reichtum und Pracht. Man muß sich aber klar machen, daß Indien seit alters Völker und Volksstämme der verschiedensten Kulturstufen beherbergt.

In den schwer zugänglichen Gebirgen und Waldgebieten leben heute noch Gruppen von Naturvölkern, Reste alteingesessener Bewohner des Landes, die vor neuer Zuwandern zurückweichen mußten. Es sind Menschen, die vom Jäger- und Sammlertum gerade die ersten Schritte zum sesshaften Leben und zum Ackerbau tun. Sie wohnen in Laub- und Flechtwerkhütten und behelfen

sich mit einfachen, selbstgearbeiteten Holz- und Steingeräten. Kleidung und Metallgegenstände verschaffen sie sich von höher zivilisierten Nachbarn.

Um die Naturvölker herum lagern sich breite Volksmassen von Hirten und Bauern, die in Dörfern zusammen leben, meist Lehmhäuser bewohnen und einige Dorfhandwerker in ihrer Mitte haben. Ueber dieses Fundament ragen die städtischen Gesellschaftsschichten und die Edelleute auf dem Lande empor, die Träger der eigentlichen Hochkultur: die Hindus der höheren Kasten, die man gewöhnlich meint, wenn man von Indern spricht. In ihren Adern fließt noch ein Strom des nordischen Blutes der eingewanderten Arier, und ihre reinsten Vertreter sind die Kriegerkasten (man denke an die Radschputen) und die Brahmanen, die Bewahrer der Religion und Gelehrsamkeit. Ihre geistige Kultur, der eine hohe Entwicklung der materiellen Kulturgüter zur Seite steht, blickt auf eine mehrtausendjährige Tradition zurück und hat dem Lande ihren Stempel aufgedrückt.

In Nordindien, vor allem im Nordwesten, bilden Muhammadaner die zweite wichtige Bevölkerungsgruppe. Ihr Einfluß auf Kunst und Handwerk ist Jahrhunderte alt und von der größten Bedeutung. Vor den Engländern haben muhamedanische Oberschichten große Teile Indiens politisch beherrscht, und von den Höfen der Moghul und ihrer Vorläufer strahlte lange Zeit ein bestimmender Einfluß aus, dem sich auch die Fürsten der Hindus und die gehobenen Klassen des Volkes nicht entziehen konnten. Daher sind viele Kulturgüter in Form und Ornament islamisch beeinflusst. Sie zeigen Anregungen und Aufgenommenes aus Persien und Zentralasien, jedoch stets in einem ins Indische übersetzten Stil, der im allgemeinen leicht unterscheidbar ist. Dieser Stil verliert je weiter wir nach Süden kommen an Bedeutung, und vielerorts hat sich die mittelalterliche Tradition der Hindus auch unberührt fortpflanzen können.

Heute ist die ruhige Entwicklung und Verbindung mit der Vergangenheit fast überall unterbrochen. Das indische Handwerk, das einst die Welt entzückte, dessen Erzeugnisse den Mogulhöfen Glanz gaben, ist in einem Zustand völligen Verfalls, hervorgerufen durch eine unaufhaltsam fortschreitende, bewußte und unbewußte Europäisierung.

Schon 1903 hat George Watt, ein bedeutender Kenner indischer Handwerkskunst, auf eine auffällige Zerrüttung des Stillegefühls der Inder hingewiesen. Er erzählt z. B. von seinem Besuch in einer angesehenen Webefabrik in Benares. Als er sich für die Herkunft alter Muster interessiert, erklärt der Eigentümer stolz, er besitze jetzt ein sehr wertvolles Buch, aus dem er seine neuen, besten und erfolgreichsten Muster entnehme. Dieses Buch entpuppt sich dann als ein Musterbuch europäischer Tapeten, das ein findiger Kopf aus England mitgebracht hat. Dieses Buch ist damit zum Vorbild für Stoffe geworden, deren Herstellung in echter Goldweberei bis zu 200 Mk für das Meter betragen kann. Ähnliche Verhältnisse herrschten schon vor 30 Jahren auf fast allen Gebieten des Handwerks.

Die alte indische Handwerkskunst ist tot, und das Stilleempfinden des Volkes siecht dahin. Leistungen, wie sie noch vor hundert Jahren die Regel waren, können heute mit allen modernen Methoden nicht mehr erzielt werden und sind selten geworden. Deutsche Museen, auch Berlin, hatten bisher keine guten Sammlungen dieser handwerklichen Erzeugnisse aufzuweisen. Darum galt es auf unserer Reise, Beispiele der vergangenen Blüteperiode des Handwerks aufzufinden und zu erwerben, um die großen Lücken in den Sammlungen des Museums so weit wie möglich zu schließen. Das ist schon recht schwierig, und infolge der hohen Preise für viele Gegenstände mußte auf manches schöne Stück auch verzichtet werden. Immerhin gibt die gegenwärtige Ausstellung einen Eindruck vom wurzelhaften indischen Handwerk und von der Volkskunst aus der Zeit vor dem Verfall. Sie zeigt — ohne systematisch sein zu wollen — was indischer Handwerks- und Gewerbefleiß und was volkstümliche Liebhaberei zu leisten vermochten, ehe Europas Einfluß und die Konkurrenz der Maschine übermächtig wurden. Die ausgestellten Gegenstände sind, bis auf wenige als Altbesitz gekennzeichnete Stücke, sämtlich während unseres anderthalbjährigen Aufenthalts in Indien zusammengebracht worden. Das erläuternde Bildmaterial entstammt unserer gleichzeitig entstandenen großen Sammlung von Photographien.

Ernst Waldschmidt
Rose Lenore Waldschmidt

A. Die indische Wohnung und ihre Ausstattung.

Während der arme Landbewohner Indiens in einer Hütte oder in einem einfachen Lehmhaus lebt, sind in den Städten und auf den Landsitzen der Vornehmen stattliche, mehrstöckige Häuser üblich gewesen. Holzbau herrscht vor, und zahlreiche alte Holzhäuser in den Städten, vor allem Nordindiens, legen ein beredtes Zeugnis von der hohen Entwicklung der Holzbearbeitungskunst ab. Schnitzereien verzieren Pfeiler, Balkenköpfe, Verstrebungen, Leisten, Rahmen und Türen, und beim Anblick solcher alter Stadtviertel fühlt man sich trotz der verschiedenartigen Umwelt manchmal lebhaft an unsere eigenen mittelalterlichen Bauten erinnert.

In Kaschmir werden auch die Wände und Decken der Innenräume gelegentlich mit Holz belegt. Ein Teil einer solchen Zimmertäfelung aus Kiefernholz (1) ist in unserer Ausstellung aufgebaut. Wände und Decke der Zimmerecke sind mit einer Art Bretchenmosaik in verschiedenen Mustern belegt. Man benutzt dazu wenige Millimeter starke Bretchen verschiedener Größe, die ohne Nagelung in ein Gerippe dünner, mit Kerben versehener Leisten geschoben werden.

In einer verwandten Technik werden in Kaschmir auch die Fenster hergestellt (2). Man nennt die Arbeit pindschra — d. h. „Käfig“ Arbeit. An Stelle unserer Fensterscheiben sitzt in den Rahmen ein Gitterwerk aus flachen Holzleisten, das ohne jede Nagelung zusammengesteckt ist. Die Verschränkungen der Leisten sind so sorgfältig und vielseitig, daß das Gitter in sich und durch den äußeren Holzrahmen fest zusammengehalten wird. Benutzt wird gewöhnlich das Holz der Himalaya-Zeder (devdar). Man setzt aus vielen einzelnen Stäben geometrische Muster zusammen. Bogen und runde Formen sind selten und ein Zeichen von Altertümlichkeit. Pindschra-Arbeiten sind in den Städten des nordwestlichen Indiens wie in Kaschmir verbreitet und werden meistens von Muhammedanern hergestellt. Es gibt interessante Parallelen dazu in Ägypten.

Durchbrochene Holzfenster sind indessen keineswegs eine Eigenart nur der muhamedanischen Gebiete Nordindiens. Die Hindu-kultur pflegt das durchbrochene Fenster seit dem Altertum. Aus klassischer Zeit sind steinerne Gitterfenster erhalten mit großzügigen Band- und geometrischen Mustern, unter denen auch Hakenkreuzmotive nicht selten nachzuweisen sind. Besonders reich wurden die Fenster der Tempel und Schreine im Mittelalter ausgestattet. In Gudscharat hat sich ein eigener, etwas überladener Holzschnittstil erhalten. Unser Tempelfenster des 16./17. Jahrh. (3) aus hartem Teakholz gibt dafür ein Beispiel. Es hat im Gegensatz zu den Pindschra-Fenstern Kaschmirs nur unbedeutende Durchbrechungen, obgleich es ebenfalls aus einer Art Stabwerk zusammengefügt ist. Diese Stäbe sind aber rund, wulstig und an den Kreuzungspunkten mit dicken, geschnitzten Rosetten besetzt und fest zusammenge-nagelt. Das Ganze zeigt einen reinen, mittelalterlichen Hindu-Stil. Derselbe prägt sich auch in den daneben gezeigten holzgeschnitzten Figuren aus, die als Balkenstützen gedient haben.

Die Innenausstattung indischer Wohnungen ist denkbar einfach; man kennt keine Möbel und bedient sich nur der nötigsten Gebrauchsgegenstände. Jedermann hat ein Bett (die tscharpai). Es besteht aus einem einfachen Holzrahmen auf vier Füßen, der mit Schnüren oder Gurten bespannt oder auch mit Brettern belegt ist. Eine Decke, eine wattierte Unterlage, ein dünnes Laken, bestenfalls noch ein paar Kissen vervollständigen die Lagerstatt. Sie dient häufig genug auch als Sitz. Die Bettfüße sind meist einfach geschnitzt, bei Wohlhabenden und Fürsten mit Silber oder Gold beschlagen oder ganz aus Elfenbein. Sitzmöbel wie Bänke oder Stühle gibt es nicht. Man sitzt meist am Boden. Nur seltener kommen runde korbgeflechtene oder schnurbezogene viereckige Hocker vor. Fürsten jedoch benutzen bei Audienzen und offiziellen Anlässen prunkvolle Thronesseln aus kostbaren Materialien.

Indien kennt von Haus aus auch keinerlei Schrank- oder Kastenmöbel. Wohlhabende besitzen gelegentlich feste hölzerne Truhen, in denen die Stoffe und Feiertagskleider der Familie aufbewahrt werden. Neuerdings sind sie durch Blechkoffer ersetzt worden. Unentbehrlich sind dagegen kleinere Kästen zur Aufbewahrung von Juwelen, Toilettegegenständen, Gewürzen und des Betelgeräts. Außerdem hat man neben irdenem Gut einige Speise-

geräte aus Messing: Platten, Schalen und Töpfe; zum Essen selbst braucht man die Finger; Teller werden häufig durch große Blätter ersetzt.

B. Gebrauchsgeräte, besonders Metallarbeiten.

Einen breiten Raum unter dem wenigen Hausrat des Inders (4—7) nehmen die Geräte zur Bereitung und Darbietung des Betels ein. Betel (pān m.) ist das verbreitetste und beliebteste Genußmittel des Inders (Kautabak und Kaugummi vergleichbar). Es ist das scharfschmeckende, beißende Blatt einer Schlingpflanze, gewürzt durch einen dünnen Aufstrich von Kalk und gefaltet um eine Einlage von Arekanußschnitzeln, Nelken u. a.

In provinziell verschieden geformten Metall- oder Holzkästen (pāndan m.) werden Betelblätter, -gewürze und -geräte aufbewahrt. Die Kalkbüchsen und die Scheren zum Zerschneiden der Arekanüsse sind phantasievoll ausgestattet. Man beachte namentlich die tierisch oder menschlich geformten und gravierten Scheren (7).

Im Norden Indiens, wo Betel nicht mehr gedeiht, verdrängt die von den Muhammedanern eingeführte Wasserpfeife, Hukka (m., arabisch), das Betelgerät. Der Hukka besteht aus mehreren Teilen. Zunächst haben wir das kleine Becken (tschilam f.), in dem auf Holzkohlenfeuer der Tabak brennt. Von dort aus führt ein Röhrensystem den Tabakdampf durch eine mit Wasser gefüllte Flasche zum Munde des Rauchers. Die Hukka-Flasche ist der charakteristische Teil des Gerätes. Sie besteht meist aus Metall und ist der Sitz mehr oder minder prunkvoller Verzierungen. Sie ändert sich in ihrer Form im Laufe der Jahrhunderte. Bis zur Mitte des 18. Jahrh. ist sie rundbauchig, nimmt dann glockige Form an, um vom 2. Viertel des 19. Jahrh. ab schlanken Vasengebildeten zu gleichen.

Aus Metall, besonders aus Messing, besteht auch der überwiegende Teil der sonstigen Geräte, Toilettenbüchsen, Lampen, Wasser- und Speisebehälter. Das typische hinduistische Wassergefäß ist der rundbauchige, henkel- und tüllenlose Lotā (im Gegensatz zur islamischen Wasserkanne mit Tülle, Henkel und Fuß). Der Lotā Südiens ist sehr rund und hat einen weiten Hals. In technischer Beziehung bevorzugt der Süden (allgemein gesehen) Ver-

zierungen durch mehr oder minder erhabene Treiarbeit, während im Norden Punzungen und Gravierungen das gebräuchlichste Schmuckmittel sind. Farbige Wirkungen erzielt man im Süden durch Einlegen verschiedener Metalle (Messing, Kupfer, Silber). Der stärkste Eindruck geht von den plastischen Inkrustationen Tandschöres und Tritschinopolis (den Swāmin-Arbeiten) aus (7). Im Norden dienen Lack- und Emailleleinlagen zur Hervorhebung andersfarbiger Muster (Moradabadarbeiten u. a.). Die in Vitrinen (6) ausgestellten Götterbilder stammen überwiegend aus Südindien.

Ceylon (8—9) zur Zeit der singhalesischen¹⁾ Könige von Kandy, der letzten Hauptstadt des Inselreiches, ist vorwiegend durch Metall- und Elfenarbeiten vertreten. Darunter ist eine Sammlung alter Lampen. Bemerkenswert ist der ausgesprochen singhalesische Schmuckstil, charakterisiert durch ein verschnörkeltes, aufgerolltes Pflanzenwerk, in das Menschen und Tiere verwebt sind. Der große Messingteller gibt dafür ein gutes Beispiel. Besonders beliebt als Schmuckmotiv ist die Gans. Wir finden sie in Reihen- oder gegenständiger Anordnung auch in den einfachen, blau-weiß oder rot-weiß geometrisch gemusterten volkstümlichen Baumwollwebereien und Mattenflechtereien. Der Löwe mit dem Schwert in der Pranke ist das Wappentier der Könige von Kandy, der doppelköpfige Adler das Hoheitszeichen der Provinz Tun Korale. Das freistehende große bronzene Beispiel desselben bildete ehemals den Kopf einer Standarte, die bei Staatszeremonien benutzt wurde.

C. Schmuck. (10)

Im Schmuck ihrer Frauen haben viele Inder bis in die jüngere Vergangenheit einen großen Teil ihrer Ersparnisse angelegt. Man trug in weiten Kreisen nur echtes Gold und Silber, das sich jederzeit nach Gewicht wieder verkaufen ließ, wenn eine Notzeit kam. Diese leichte Veräußerlichkeit des Schmuckes hat in neuerer Zeit, seit man den althergebrachten Schmuck für unmodern hält, zu einem erschreckend schnellen Verschwinden der

¹⁾ Singhalesen, seltener Ceylonesen, nennt man die eingesessene Bevölkerung Ceylons, die, wie die Indier hoher Kaste, arischer Abkunft sind.

alten Formen geführt. Nur in einigen Teilen Südiindiens findet man noch eine ziemliche Fülle prächtig gearbeiteten Goldschmuckes im Besitz breiterer Volksschichten. Diese Goldsachen sind in feiner Treibarbeit und in einer Kombination von Filigran und Granulation ausgeführt. Erstaunliche Kleinarbeit ist z. B. an einem Halsschmuck aus Travancore geleistet, der aus über 60 kleinen aufgereihten Stäbchen besteht, die sämtlich die Gestalt einer Schlange (Kobra) mit bißfertigem Kopf haben. Jedes einzelne Stäbchen ist vorn, rückwärts und an den Seiten durch Treibarbeit verziert und sorgfältig durchgebildet. — Zwei langstielige Ohrscheiben zeigen Filigranwerk, das aus winzigen Drähten, Plättchen, Schnüren und Granulation zusammengelötet ist.

Dem reinen Goldschmuck gegenüber stehen eingelegte Arbeiten aus rundlich geschliffenen Steinen in goldener Zellenfassung, die zu einer Art Mosaik zusammengesetzt werden. Diese Schmucktechnik scheint aus dem Norden zu stammen und hängt vielleicht mit den Indoskylthen zusammen, deren Gold- und Edelsteinschmuck (man vergleiche die Funde von Taxila) prinzipielle Ähnlichkeiten aufweist. In Südiindien sind farbige Edelsteine oft zu Götterdarstellungen oder Tierfiguren zusammengesetzt, z. B. zu einer Gans (Hamsa) auf einer ausgestellten runden Scheibe, wie sie von Frauen als Haarschmuck getragen wird. Die Rückseite der Scheibe ist ebenfalls sorgsam ausgearbeitet und mit demselben Motiv graviert. In Nordindien tritt Edelsteinmosaik demgegenüber mehr in Mustern von geometrischem und pflanzlichem Charakter auf, wobei die Rückseiten gewöhnlich emailliert sind (vgl. Fenstertrine in Sonderraum I). Fürsten und Vornehme sind die ursprünglichen Träger dieser Arbeiten, die erst in jüngerer Zeit, in billigerem Metall nachgeahmt und mit farbigen Glaseinlagen versehen, auch in ärmere Volksschichten Eingang gefunden haben.

D. Kleidung und Stoffe, ihre Bearbeitung und Verzierung.

Die alte, unbeeinflusste Kleidung der Hindus besteht aus ungenähten Tüchern von wechselnder Länge und Breite, hergestellt in den verschiedensten Techniken. Männer tragen die Dhoti, ein Tuch von etwa 2 Meter Länge, das man von den Hüften abwärts um Ober- und Unterschenkel wickelt. Dazu kommt häufig ein

Hüftgürtel (kamarband m.), ein Schulterschal und der Turban (pagri f.), ein wohl 6—10 m langes schmales Tuch, das um den Kopf geschlungen wird.

Frauen tragen die Sari, ein Tuch von rund 1 m Breite und $5\frac{1}{2}$ bis 10 m Länge. Es wird einem Rock gleich um die Hüften geschlungen und außerdem, den Körper verhüllend, um Brust und Kopf drapiert. In Radschputana und Nordindien ist ein weiter genähter Kleiderrock (lahanga m.) in Gebrauch. Dazu trägt man ein kurzes Brustjäckchen (tscholi f.) und über beiden ein der Sari ähnliches, aber nur 3 bis 4 m langes Schleiertuch, den Dupatta, der lose über dem Kopf liegt und mit den Enden am Gürtel eingesteckt werden kann.

Im Gegensatz zu den Hindus haben Muhammedaner durchgehends genähte Kleidung. Die Männer tragen Hosen, je nach der Landschaft mehr oder weniger eng, dazu kommen nach dem Körper gearbeitete langärmelige Uebersärcke. Diese Tracht ist von wohlhabenden und hochgestellten Hindus vielfach angenommen worden. Muhammedanerinnen legen, wie die Männer, Hosen an, dazu ein hemdartiges weites Oberkleid und darüber oft eine Jacke oder eine Weste. Die Vervollständigung bildet der Frauenschleier, der Dupatta.

Die Stoffe, die der Inder für seine Kleidung benutzt, und die zu ihrer Herstellung und Verzierung angewandten Techniken weisen landschaftliche Unterschiede auf und spiegeln naturgemäß alle Grade der sozialen Schichtung des Volkes wieder. Während der Arme ein einfaches Baumwolltuch um die Hüften schlägt oder kaum seine Scham bedeckt, prunkt der Reiche in kostbaren Goldbrokaten oder feinen Seiden und kleidet sich in Gewänder, deren Herstellung monatelange Arbeit gekostet hat. Die Geduld und Mühe, die an die Fertigstellung von Stoffen oft angewandt ist, erregt Erstaunen. Verschiedene Techniken, Stickerei, Applikation, Weberei, Färberei und Druck sind dabei zu unterscheiden.

a) Stickerei und Applikation.

Die Stickerei ist hauptsächlich in den nordwestlichen und westlichen Teilen Nordindiens verbreitet, so im Fünftstromland (Pandschab), an den Himalayaabhängungen, in Sind und in Kathiawar. Die Hirten- und Bauernbevölkerung dieser Gebiete, aus arischem

Blut mit starken iranischen und zentralasiatischen Beimischungen: liebt diese Kunst, die von der Frau zur Verzierung von Kleidungsstücken für sich und ihre Kinder angewandt wird. Auch dekorative Stickereien zum Schmuck von Häusern oder Wagen bei festlichen Gelegenheiten sind geschätzt. Im ganzen mittleren und südlichen Indien fehlt die Stickerei als Volkskunst. Man trifft sie nur bei einigen aus dem Norden abgewanderten Stämmen, wie den Lambadis oder Todas, oder bei Muhammedanern. Unter dem Einfluß der Muhammedaner ist die Stickerei auch in den Dienst fürstlicher Prachtentfaltung getreten, wie die kostbaren Arbeiten unter Verwendung von Gold und Edelsteinen, Perlen und Flitterwerk für die Höfe der Moghul und ihrer Nachfolger beweisen. Diese Dinge, die auch in reichen Kaufmannsfamilien bis nach Ceylon vorkommen (25), sind von Männern, meistens Muhammedanern gewerblich hergestellt worden, und noch heute arbeiten derartige Leute überall in Nordindien an Seiden- und Goldstickereien zur Verzierung von Mützen, Schuhen, Prunkröckchen der Wohlhabenden u. dgl. Dazu decken sie den Bedarf der Fremdenindustrie.

Phülkäri-Arbeiten (nordwestliches Indien (11)). Phülkäris oder Blumenstickereien (das bedeutet der Name) werden vor allem von den Bauernfrauen der Bezirke Rohtak, Hissar, Gurgaon u. Karnal im nordwestlichen Indien gemacht. Fast immer sind Umhänge (Tschädar f.) damit verziert, welche die Frauen über den Kopf werfen und die sowohl gegen Sonne, Wind und Wetter wie gegen unerwünschte Blicke schützen. Man stopft die musterbildenden Fäden mit einer dicken Nadel in ein mittelfeines Gewebe. Gearbeitet wird von der linken Seite; der Stickfaden liegt parallel zum Gewebefaden; die Muster sind genau ausgezählt.

Vier verschiedene Mustergruppen dieser Arbeit lassen sich unterscheiden: 1.) Streumuster (die eigentlichen phülkäri). Dabei ist ein gleichbleibendes Muster in regelmäßigem Versatz über den Stoff verteilt. 2.) „Garten“-Muster (bāgh), gemeint sind Muster, die die gesamte Stofffläche zusammenhängend überziehen. Bei einer weiteren 3. Mustergruppe ist das Tuch nur an den Kanten gemustert, während es in der Mitte undekoriert bleibt, und endlich gibt es noch eine 4. Gruppe (Schischädar-Phülkäri), bei der runde Glasstücke, durch Schlingsch überfangen, unter die gestopften Muster gemischt sind.

Die alte Arbeit wurde auf grobem, handgesponnenem und handgewebtem Baumwollstoff mit offenem Faden gestopft. Die Muster sind streng geometrisch, aber lose, in wohlabgewogenen Zwischenräumen über die Flächen verteilt. Der Grundstoff ist rotbraun gefärbt. Goldgelb, Weiß und Grün sind die alten echten Farben der Stickseide; altertümlich ist das gelegentliche Vorkommen von Baumwolle als Stickfaden. Als Mitte des vorigen Jahrhunderts die Heimweberei sich nicht mehr lohnt und man maschinell hergestellte billige Baumwollstoffe zu kaufen beginnt, bewirkt die damit eintretende Verfeinerung des Grundstoffs, daß die geometrisch und fadenmäßig eingezogene Stopfarbeit dichter wird. Es entstehen die prachtvollen, vollkommen gestickten „bāghs“, besonders in der Landschaft Hazara, von denen wir zwei Beispiele zeigen können.

Tschamba-Stickereien (12). Die in dem kleinen Fürstentum Tschamba, in den Tälern des westlichen Himalaya, angefertigten Stickereien fallen durch figürliche Motive, vor allem durch die Darstellungen von Szenen der Hindu-Mythologie auf. Gelegentlich kommt selbst die Wiedergabe fürstlicher Umzüge vor, sodaß man sich an die Miniatur-Malerei erinnert fühlt. Bestickt werden Kissenbezüge und Behänge, die zur Ausschmückung der Wohnung verwandt sein mögen. Man arbeitet mit einem feinen Faden offener glänzender Seide oder, viel seltener, mit einem Baumwollfaden, der mit Gold oder Silber bewickelt ist. Charakteristisch ist die Doppelseitigkeit der Arbeit: Eine Tschamba-Stickerei sieht links genau so aus wie rechts. Der dünne, handgewebte Baumwollgrundstoff wird mit flächenfüllendem Stopfstich bestickt, ohne Auszählung, und die Umrisse werden in einfacher Linienstickerei umzogen.

Katsch und Kathiawar (13). In keiner Landschaft Indiens ist so viel und in so abwechslungsreichen Techniken gestickt worden, wie in den noch heute vom Verkehr abgelegenen Gebieten von Katsch und Kathiawar und in den angrenzenden Bezirken von Sind und Gudscharat. Schrank 13 enthält neben einigen derben Arbeiten von Hirten und Bauern kunstvoll bestickte, schwerseidene Kleider und Röcke wohlhabender Kreise. Interessant ist eine Betrachtung des Motivschatzes dieser Stickereien. Sehr häufig ist ein Pfau mit steil aufgehobenem Schwanz wiedergege-

ben, in Reihen neben- und übereinander angeordnet; gewöhnlich im Wechsel mit Blumensträußen, die das beliebteste Streumuster sind. Sehr altertümlich ist die Darstellung von Gazellen, Elefanten oder gar menschlichen Figuren (Tänzerinnen). Die Art der Stilisierung zeigt, daß hier alte Zusammenhänge über Radschputana (vgl. 15—18) bis nach Tschamba (12) vorliegen. Auffallend ist eine Kombination verschiedener Stickertechniken. Kettenstich ist am häufigsten und wird besonders für Linien und Konturen angewandt. Zur Füllung von Flächen scheint er erst gegen Mitte des 19. Jahrhunderts genommen worden zu sein, vielleicht unter muhammedanischem Einfluß. Bei älteren Arbeiten ist der Zopfstich dafür üblich, der von Kettenstich umrandet wird.

Neben den freien figürlichen Motiven stehen bei volkstümlichen Arbeiten geometrische Muster, die aus Quadraten, Dreiecken und Kreisflächen oder deren Teiler zusammengesetzt sind. Derartige Arbeiten weisen motivisch und durch die Technik des weit gespannten Stopfstiches auf Zusammenhänge mit den Phülkari (11) hin. Diese Muster finden hauptsächlich bei dekorativen Stickereien zum Schmuck der Häuser Anwendung, z. B. bei den eigenartigen, mit Zatteln besetzten Türbehängen und Begleitstreifen der Türpfosten, die auf alten Zeltschmuck hinweisen. Derselbe Motivschatz liegt vor in den groben, aber ausdrucksvollen Applikationsarbeiten aus verschiedenfarbigem Baumwollstoff in Kathiawar und Gudscharat und ist auch bei einzelnen, aus dem Norden stammenden nomadisierenden Stämmen Süd- und Mittelindiens z. B. Lam-badis (Bandschara, Tscharen) anzutreffen.

Beliebt ist die Einarbeitung von großen oder kleinen Stücken Spiegelglas, die durch Schlingstiche wie in einem Rahmen festgehalten werden. In Katsch, vorzüglich in der Stadt Bhudsch, weiß man Frauenkleider und -hosen mit außerordentlich feinen Spiegelglasstickereien zu verzieren. Dort kommen auch Knoten- und Wickelstiche als Füllsel zur Anwendung.

Toda-Stopfarbeiten. (14). Die Todas, ein aus dem Norden stammendes Tierzüchtervolk in den Nilgiris in Südindien, besitzen eine interessante Stopfstickerei. Die Frauen verzieren die weißen, baumwollenen Tücher ihrer Männer durch eingestopfte Borten in dunkelblauer und roter Baumwolle. Wie bei den technisch verwandten Phülkari wird von der linken Seite gearbeitet.

Charakteristisch sind kurze Schlingen, die beim Stopfen auf der rechten Seite stehen gelassen werden. Es gibt nur geometrische Muster, meist Zickzackstreifen.

b) Färberei.

Die Geschicklichkeit des Inders im Färben von Stoffen ist außerordentlich und hat bereits im Altertum dazu geführt, die Färbetechnik auch zur Musterbildung heranzuziehen. Es sind drei grundsätzlich verschiedene Arten der Musterfärberei entstanden, deren Heimat das alte Radschputengebiet zu sein scheint.

1. Abbindefärberei (15) (bandhana m, tschunri f., auch Knüpfatik genannt) ist ein Verfahren, bei dem Stoffe mit Bast oder präparierten Schnüren so fest umwunden werden, daß sie beim nachfolgenden Farbbad ihre ursprünglichen Farben behalten, während die freigelassenen Stellen die neue Farbe annehmen. Diese Technik ist in Kathiawar, Radschputana, Gudscharat und Zentralindien verbreitet. Zwei verschiedene Musterarten sind zu unterscheiden: Streifenmuster, besonders für baumwollene Turbantücher benutzt. Der Stoff wird in bestimmter Weise zusammengefaltet oder -gerollt und in Abständen mit Isoliermaterial umwickelt und entsprechend gefärbt. Herstellungszentren sind Radschkot (Kathiawar) und Adschmir (Radschputana). Ein anderer, punktaktiger Mustereffekt entsteht durch Zusammenrehen und Umschnüren kleiner Stoffteile. Durch Häufung solcher Punkte bildet man Muster, auch figürliche (Tänzerinnen, Elefanten, Reiter). Die Technik wird in Baumwolle, daneben auch in Seide ausgeführt. Schr. 16 zeigt ein besonders schönes Beispiel, wahrscheinlich aus dem Besitz einer alten Marathenfamilie. Das Tuch besteht aus feiner Baumwolle, durchwebt mit Goldkarierung und reichler Goldkante und danach auf die feinste in bandhana-Technik behandelt.

2. Fadenfärberei (17). Dasselbe Abbindefärberei wird auch auf die noch unverwebten Fäden von Stoffen angewandt, die dann nach dem Weben mehr oder minder reiche Muster aufweisen. In Zentralindien und Haiderabad sind früher baumwollene Turbane mit einfachen Kettenfärbemustern viel getragen worden. Zu hoher Kunstfertigkeit ist die Technik in Baroda und Surat entwickelt, wo man die Kett- und Schußfäden seidener Hochzeitstücher in vorher genau berechneten Mustern färbt und die Fäden

dann erst verwebt. Fünf bis sechs Farben (mehrere Schattierungen Rot, Gelb, Orange, Grün, Dunkelbraun und Weiß) und der Glanz und edle Fall der Seide verleihen den Tüchern ein ungemein leuchtendes und prächtiges Aussehen. Es gibt nur wenige dieser (genau berechneten) Muster, die größte Altertümlichkeit bewahrt haben und uns rein indische, nirgends islamisch behrührte Motive überliefern. Dazu gehören zwei Grundmuster, einmal ein in strengem Versatz wiederkehrendes, herzförmiges Blatt, andererseits die Aufteilung des Fonds in Rautenfelder. Außerdem erscheinen charakteristische figürliche Darstellungen, Elefant, Gans, Tänzerin und eine Blume, deren flächenhafte Stilisierung im Gegensatz zur islamischen Pflanzenauffassung steht. Diese, Patola genannten Seidentücher sind die Vorbilder der Ikatgewebe in Hinterindien und im Archipel. Sie wurden im 17./18. Jahrh. dorthin in großer Zahl exportiert.

3. Wachsisolierfärberei (Batik) (18). Auch durch Auftragen von Wachs oder Wachsmischungen können musterbildende Stoffteile vor der Farbennahme geschützt werden. In Südindien, besonders an der Koromandelküste, ist diese Technik verbreitet. Man benutzt dort zum Auftragen des flüssigen Wachses den Kalmdar, einen Zeichenstift mit Ausfluß, oder druckt das Wachs auch mit Metallstempeln auf. In Südindien findet man die Wachsisolierfärberei fast immer kombiniert mit Druck und Handmalerei. In Radschputana finden wir sie selbständig, aus Punkten Muster bildend. Die Färbereien aus Radschputana zeigen alle den gleichen Motivschatz: einzelne Blumenzweige, Vögel, Elefanten, Tänzerinnen, Reiter, dazu Einteilung in Rauten oder Karos. Die Verwandtschaft mit der Stickerei Kathiawars ist bemerkenswert.

c) Zeugdruck und -malerei. (19—23).

In engem Zusammenhang mit der Färberei steht der Zeugdruck. Er ist eine Erfindung, die Europa aus Indien übernommen hat. Der Zeugdruck, insbesondere der Kattundruck, spielt bei uns noch gar nicht lange seine volkstümliche Rolle, erst seit etwa 200 Jahren, nachdem gegen Ende des 17. Jahrh. indische bedruckte Baumwollstoffe über Persien und zur See Europa erreicht hatten und wegen ihrer feineren, vielfarbigen Muster und der in Licht und Wäsche beständigen Farben Bewunderung erregten. Indische

Druckstoffe, „Schintz“, wurden besonders in England große Mode, und bald begann Europa dem indischen Druck zu imitieren, wobei die Erreichung waschbarer Färbungen das größte Problem war.

In Indien selbst ist der Zeugdruck sehr alt. Bedruckte Stoffe sind seit dem Mittelalter ein wichtiger Ausfuhrartikel nach Ceylon, Siam und Java gewesen. Leider sind ältere Druckstoffe nur selten erhalten. Wir können einige Beispiele des 17. Jahrh. im Sonderraum II zeigen. Heimat des südindischen Kattundruckes (19—22) sind verschiedene Städte an oder nahe der Koromandelküste im Südosten des Landes (Kumbakonam, Negapatam und vor allem Masulipatam). Die Arbeitsmethoden sind mannigfach; fast immer sind verschiedene Techniken kombiniert. Man verwendet z. B. Blockdruck (mit Holzstempeln) für Schwarz und für die Konturzeichnung, Handmalerei für gelbe Töne, Aetzfärberei für die Erzeugung von Rot; Blau (Indigo) ist stets im Wachsisolierverfahren eingefärbt. — Wachszeichnung und Wachsdruck spielen eine große Rolle, ganz besonders bei den Arbeiten aus Kumbakonam. Charakteristisch für diese Tücher sind die an javanische Batik erinnernden Liniennuster und ihre braunrote und blaue Farbe. Bedruckt wurden in Südindien besonders Türvorhänge und Bettdecken (Palampores [palangposch m.] genannt), die vielfach für einen Export nach Persien bestimmt waren. Ihre Muster sind darum dem persischen Geschmack angepaßt, wirken zunächst islamisch, enthalten aber viele indische Einschläge. Indigo und Beterot sind die gebräuchlichsten Farben.

Der nordindische Druck (22, 23), Sonderraum II, in Radschputana, Delhi, Lahore, Lucknow blüht z. Z. der Moghul. Zeit- und Kleiderstoffe, Decken und Gebetsunterlagen werden hergestellt. Blockdruck steht im Vordergrund, Wachszeichnung wird nur gelegentlich angewandt. Feine Handmalerei auf Stoff wird gepflegt. Die Muster folgen dem nordindischen Blumenstil (den wir S. 26 ff. besprechen). Als Farben werden Rot und Grün bevorzugt. Charakteristisch für frühe Arbeiten ist ein edles Scharlachrot, das in zwei Schattierungen übereinander gedruckt wird und eine eigenartige Wirkung ausübt.

In der Weberei von Gewandstoffen lassen sich dem Wesen nach zwei Gruppen von Erzeugnissen unterscheiden: 1. Die oben beschriebenen, charakteristisch indischen Gewänder (dhoti f., sari f., dupatta m.), alles abgepaßt, in Fond einfarbige oder gleichförmig gemusterte Tücher, deren Anfang und Ende breite Schmuckborten begrenzen, während schmale eingewebte Borten die Webekante begleiten. Besondere Kunstfertigkeit zeigt sich in der Ausgestaltung der Borten und in der webtechnisch guten Anfügung derselben an den Grundstoff. Die sündischen Frauentücher (Saris) (24, 25), haben z. B. gewöhnlich einen karierten oder gestreiften Fond. An den Endstücken hört die gleichmäßige Musterung des Fonds auf und macht einfarbigen Streifen und breiten Goldkanten, zuweilen auch eingewebten figürlichen Darstellungen (Elefanten, Reitern usw.) Platz. Dieser Musterwechsel erfordert häufig das Einfügen neuer Kettfäden und das Ausschneiden nicht mehr gewünschter Farben.

Eine zweite Gruppe von Geweben bilden die gleichmäßig gemusterten, meterweise verkauften Stoffe (26, 27). Aus ihnen werden die genähten Kleidungsstücke: Hosen, Westen, Röcke usw. hergestellt. Sehr häufig sind es Halbseiden, bei denen entweder nur die Kette oder nur der Schuß aus Seide ist, während der andere Binfäden aus Baumwolle besteht. Schöne Gewebe mit einem starken, musterbildenden Seidenschuß werden in Surat, Bombays älterer Schwester als Handelsstadt an der Westküste, hergestellt. Diese haben fast immer kleine, geometrische Muster in lebhaften, leuchtenden Farben. In einem anderen Zentrum für Halbseiden, Aurangabad im Dekkan, der südlichen Residenz Aurangzebs im 17. Jahrh., sind Blumenzweige und Schnörkel, untermischt mit Vögeln und Getier, die üblichen Motive.

Eine Anzahl von indischen Webezentren — fast immer hören wir die Namen alter Residenzen oder Provinzialhauptstädte — ist seit Jahrhunderten durch die Qualität und Kostbarkeit der verarbeiteten Waren bekannt. In Nord- und Mittelindien sind diese Orte überwiegend Gründungen von muhammedanischen Erborern, welche die indischen Handwerker in ihre Städte zogen und sie im Geschmack des Hofes zu arbeiten veranlaßten. Daher finden wir in den Mustern einen starken Einschlag des islamisch

beeinflußen „Blumenstils“, den wir seinem Wesen und Entstehen nach S. 26f näher betrachten.

Musseline. Dacca, die Hauptstadt Bengalens unter den Moghul im 17. Jahrh., hat zarte Musseline hergestellt (Sonderraum I) (39): Baumwollstoffe, so fein, daß sie mit poetischen Namen wie „gewebte Luft“, „Abendtau“ u. dergl. belegt wurden. Die Muster entstehen durch Einschluß stärkerer Baumwoll-, Seiden- oder Goldfäden in den dünnen Schleierstoff. Diese Kunst ist alt; bereits Gemälde aus dem 6. Jahrh. n. Chr. zeigen uns hauchdünne Schleier mit kleinen Tupfenmustern, und der Dichter Kalidasa spricht von Gewändern, die ein Seufzer hinwegwehen kann.

Seidenbrokate. In Murschidabad, der Nachfolgerin Daccas als Hauptstadt Bengalens im 18. Jahrh., und in ihrer Umgebung wurden bis gegen Ende des 19. Jahrh. eigenartige, reinseidene Saris gewebt, in deren Endstücke man figürliche Szenen aus dem täglichen Leben einwirkte (28). Da zeigt ein Endstück einen Muhammedaner, die Wasserpfeife rauchend, Reiter- und Kampfszenen kommen vor, und wir sehen, wie das Erscheinen der Eisenbahn in Indien die Phantasie der Handwerker anregt. Charakteristisch für die Murschidabad-Seiden ist ihre Schmiegsamkeit und ihr leichter Fall; dazu kommt die Vorliebe für eine dumpfe, rot- oder blauviolette Grundfarbe. — Einen ganz ähnlichen Eindruck nach Material, leichtem Fall und in der Farbstellung machen gewisse Seidenbrokate aus Gudscharat (29), doch beschränken sich die Muster dort auf Blumenmotive.

Goldbrokate. (27, 30, auch Sonderraum I). Unter den verschiedenen Arten von Goldwebereien ist die der Stadt Tschanderi in Gwalior, der ehemaligen Residenz des Gouverneurs von Ost-Malwa, die altertümlichste. Man arbeitet breite Borten und Endstücke für Saris und Dupattas in feiner Wirktechnik aus echtem Goldfaden und farbiger Seide. Das Gold dient immer als Hintergrund und erscheint oft in großen Flächen, während die Seide (in leuchtenden Farben) musterbildend zu Ranken, Vögeln, Blumen, Blütenzypressen (s. S. 27f) verarbeitet wird. Die Linienführung ist, der Technik entsprechend, etwas eckig. Die Borten werden gewöhnlich an einen getrennt gewebten, schleierdünnen Fond aus feiner, stark gedrehten Baumwolle von gelblichen, grünen oder bräunlichen Tönen angehängt. Zuweilen sind Tücher auch in einem Stück

gewebt. Diese haben dann einen goldgemusterten, oft karierten und mit Vögeln gefüllten Fond (ein rein indisches Motiv). Diese überaus kostbaren Gewänder sind in fürstlichen Häusern als Hochzeitsgewänder beliebt gewesen (vgl. Sonderraum I (40)). Von Tschanderi aus scheinen sich Webetechnik und Muster auch nach Ahmadabad und Pattan bei Aurangabad i. Dekkan verbreitet zu haben. — In Burhanpur in den Zentral-Provinzen, von 1400—1600 die Hauptstadt von Khandesch, danach Provinzialhauptstadt, wurden seidene Saris zusammenhängend in einem Stück gewebt. Der Fond hat gewöhnlich ein Tupfenmuster oder ist durch Blumenmotive aus Metallfäden belebt. Ueber die Borten ziehen sich dünne Rankenmuster und kleine runde Blüten in auffallend leuchtenden Farben auf goldenem oder silbernem Hintergrund. — In Ahmadabad, seit dem 15. Jahrh. Hauptstadt von Gudscharat, entstanden vielerlei zuerst die steifen und schweren Metallgewebe, die sogenannten Kinkhwabs (d. h. „kleiner Traum“), aus denen die Prunkröcke der Fürsten und Vornehmen geschneidert wurden. Es sind Seidenstoffe, bei denen mehr als die Hälfte der Oberfläche von Metallfäden bedeckt ist. Ahmadabad-Kinkhwabs zeichnen sich durch besonders starken Gehalt an Metall aus. Die Muster folgen fast alle dem islamisierenden Blumenstil. Alle nämlich sind diagonale Streifenmuster, bei denen außer Gold und Silber, weiße und blaue Seide verwandt ist.

Benares, die heilige Stadt der Inder und Sitz einer alten Seidenweberei, ist heute Indiens größter und angesehenster Platz für Goldbrokatweberei. Es ist interessant, daß die Webefaktoreien von Benares sich ausschließlich im Besitz von Muhammedanern befinden, die die Mustereinrichtung als ihr Geheimnis bewahren, aber Hindus als Weber beschäftigen. Alte indische Tradition lehrt also hier kaum fort, ja, in den Mustern des vorigen Jahrhunderts folgt Benares vielfach berühmten auswärtigen Schulen, besonders Ahmadabad. Man paßte sich dem Zeitgeschmack an durch Herstellung prächtiger, glänzender Kinkhwabs. Die älteren Benares-Brokate sind ihrer hervorragenden Technik wegen trotz des starken Goldverbrauchs auffallend schmiegsam, man arbeitete hier sogar schleierartige Gewebe, die einen schönen Faltenwurf erlauben, andererseits aber infolge der großen Menge von eingewirktem Gold und Silber ungewöhnlich schwer sind.

Eine besondere Behandlung erfordert die Weberei Kaschmirs.

Die Schalindustrie in Kaschmir.

Der Kaschmirschal, die große Mode in Frankreich um 1800. Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. kennt und rühmt man Kaschmirschals in Europa. Die Gesandten indischer Fürsten (etwa des Tipu Sultan von Maisur) und gelegentlich auch Polen, Russen und Türken führen sie in ihrer Garderobe mit sich. Indienreisende bringen sie als Kostbarkeiten heim. Einen rechten Gebrauch aber weiß man von ihnen nicht zu machen; sie dienen als Tischdecken, Vorhänge, Bodenbelag, oder man fertigt Morgenkleider aus ihnen.

Um 1790 plötzlich erscheinen sie als große Mode in den vornehmen Zirkeln der Pariser Gesellschaft. Der Kaschmirschal gehört dann während des ganzen Directoire und der napoleonischen Zeit in Frankreich zur Toilette der eleganten Frau. In großen Mengen werden damals Kaschmirschals nach Paris, dem Modezentrum Europas, gebracht und ungeheure Preise werden dafür bezahlt. Ein Einfuhrverbot zum Schutze einer entstehenden einheimischen Schalweberei, welche die echten Vorbilder nachahmt, währt von 1796—1820, wird aber vielfach umgangen. Die Porträtmaler jener Zeit wie David, Gros, Prudhon und vor allem Ingres haben uns diese Schals im Bilde festgehalten.

Der Kaschmirschal zur Moghulzeit (1587/1738). In Indien selbst werden die Schals schon viel früher geschätzt. Vom Hofe des großen Moghulkaisers Akbar, der 1587 Kaschmir seinem Reiche eingliederte, hören wir von Kaschmirschals, die er als wertvolle Geschenke an seine Statthalter sendet. Etwas später (1664) preist sie der Franzose Bernier, der als Begleiter Aurangzebs nach Kaschmir kommt. — Diese Berichte aus der Moghulzeit beweisen uns, daß die Schalweberei in Kaschmir zu Ausgang des 18. Jahrh. zu einer Zeit, als Europa gerade anfängt, ein Interesse an ihr zu nehmen, bereits auf eine jahrhundertelange Entwicklung zurückblickt. Wir besitzen in unserer Sammlung einige Beispiele aus der Moghulperiode (Sonderraum I, neben 38). Die Stücke mit den gleichmäßigen Blumenmustern mögen bis in die Moghulzeit, bis ins Ende des 17. Jahrh. zurückreichen (vgl. S. 27),

Schalmuster zu Ausgang des 18. Jahrh. Die große Mehrzahl der Tücher unserer Sammlung gehört dem 18. Jahrh. an. Sie zeigen dieselben Schaltypen und Muster, welche die französischen Maler auf ihren Bildern festgehalten haben. Wir sehen die Damen der Gesellschaft: Madame Rivière (Ingres 1805), Comtesse de Tournon (Ingres 1812), Christine Boyer, die erste Frau des Lucien Bonaparte (Gros um 1800), die Kaiserin Joséphine selbst (Prudhon um 1805) und viele andere, wie sie weiche fließende Schals aus feiner Wolle um ihre Arme und Schultern schlingen.

Alle Schals dieser Klasse sind lange schmale Schals aus der berühmten feinen Paschmina-Wolle. Sie zeigen eine gemeinsame Dekorationsweise: Der Fond ist einfarbig, nur an den beiden Schmalseiten finden sich breite gemusterte Endstücke. Das ganze Tuch ist außerdem von schmalen Borten eingefäßt. Die Muster der Endstücke ähneln einander; sehr häufig ist ein Blütenmotiv mit gebogener Spitze, die sogenannte Blüten-Zypresse, gegeben (über die Entwicklung dieses Motives vgl. S. 27 f.). Sehr deutlich ist dieses Motiv beim Bilde der Madame Rivière (1805) wiedergegeben, und sogleich fällt die große Ähnlichkeit eines pfirsichfarbenen Tuches unserer Sammlung (31) mit dieser Darstellung auf. Nun ist unser pfirsichfarbenes Tuch aber ein Glied in einer ganzen Reihe von Schals, an denen sich die Entwicklung des Motivs der Blütenzypresse in verschiedenen Stadien nach vorwärts und rückwärts verfolgen läßt. Älter ist ein Tuch mit gelbem Grund. Wir sehen da die Blütenzypresse als aufrechten Baum, der sich verzweigt und einfache Blüten trägt. Jünger sind andererseits die Tücher mit weißem und himbeerfarbenem Fond. Sie zeigen das gleiche Muster der Blütenzypresse als stark geneigter Blütenbaum, doch ist die Wiederholung unterbrochen; nicht nur durch einzelne Blüten, sondern von Blütengruppen, die zu einem dichten Rahmen zusammengeschlossen sind. Auch diese Form ist auf Gemälden zu belegen. Die Datierung unserer Tücher wäre somit einfach und gesichert, wenn uns die Chronisten (wie Rey, L'histoire des châles 1823) nicht berichten würden, daß nicht neue, sondern gebrauchte Schals importiert wurden. Rey wertet gegen diese Mode, alte Kleider anzulegen, Kleider, die von Tänzerinnen und Geliebten von Radschas und wer weiß von wem vorher getragen worden sein möchten. Wir müssen daher annehmen, daß die ausgestellten

Schals im allgemeinen etwas älter als die dazugehörigen Bilder sind. Als Klasse können wir sie von Mitte bis gegen Ende des 18. Jahrh. ansetzen.

Die Technik der schmiegsamen Paschmina-Schals aus einem Stück. Die Schönheit der betrachteten Schals liegt in ihrer Weichheit und Schmiegsamkeit. Vom technischen Standpunkt aus betrachtet also in der Feinheit des Wollmaterials und der hohen Geschicklichkeit der Spinnerin und Weberin, die so zarte Fäden herzustellen und zu verarbeiten weiß. Die Muster dieser Schals entstehen ausschließlich durch den abwechselnden farbigen Einschlag. Verschiedene Weber sitzen dabei über die Breite eines Webstuhles verteilt vor der gespannten Webkette und arbeiten nach mündlich erteilter Anweisung mit nadeldünnen kleinen Fadenspulen das bunte Muster ein. Besonders kostbare Schals sind auch im Fond gemustert. Alle sind ursprünglich zusammenhängend in einem Stück gewebt worden. Erst später, nachdem die Tücher im Gebrauch gelitten hatten, ging man dazu über, schadhafte Stellen zu entfernen und die Borten in geschickter Weise um die Reste des Fonds zu nähen. Diese Art der Restauration ist mit bedeutender Fertigkeit geübt worden und ist heute noch, wenn auch vergröbert, im Schwange.

Der Long-Schal in Kaschmir (32). Neben den feinen Schals aus weicher Paschmina-Wolle lernen wir auf den Gemälden und durch die Schilderungen noch eine andere Art von Kaschmirschals kennen. Es sind die viel schwereren Doschâlas = Doppelschals, so genannt, weil sie in Paaren verkauft wurden. Wegen ihrer Größe bezeichnete man sie in Europa mit den Franzosen als „Long-Schals“. Sie zeichnen sich durch dunkle leuchtende Farben, sowie durch verwickelte Muster aus. Diese Muster bestehen aus großen, kompliziert verschlungenen Blütenzypressen. Diese Motive wiederholen sich nicht in regelmäßigen Abständen, sondern überziehen in großzügigen Schwüngen den ganzen Fond, wobei sich häufig nur die Dekorationen der beiden Hälften eines Tuches, von der Längsachse aus gerechnet, annähernd entsprechen.

Die Webtechnik dieser Long-Schals unterscheidet sich von der der Paschmina-Schals prinzipiell. Sie sind nämlich nur in ganz seltenen Fällen zusammenhängend in einem Arbeitsgang gewebt. Gewöhnlich bestehen sie aus einzelnen Teilen, die nach einer be-

stimmten Vorlage von verschiedenen Leuten gewebt wurden, um später, dem Entwurf entsprechend, zusammengesetzt zu werden. Die Vielfarbigkeit der Muster erfordert besondere technische Einrichtungen. Die Webekette wird dem Muster nach in verschiedenen Farben hergerichtet, ja, stellenweise liegen mehrere farbige Ketten übereinander.

Die Long-Schals sind also nach Farbe, Muster und Technik etwas vollkommen anderes als die leichten Paschmina-Schals. Sie können nicht gut als eine gewachsene Fortsetzung oder Entwicklung dieser angesehen werden, zumal beide Arten getrennt nebeneinander vorkommen. Neue, fremde Elemente scheinen an ihrer Entstehung Anteil zu haben. Vielleicht sind es die Afghanen, die nach dem Verfall der Moghuldynastie im Jahre 1739 Kaschmir annektieren und bis 1819 beherrschen.

Auch die Long-Schals wurden in Paris allmählich Mode, und zur Biedermeierzeit und bis zum deutsch-französischen Krieg viel getragen. Im frühen 19. Jahrh. beginnt, gestützt auf die ungeheure Nachfrage, Europa Einfluß auf die Schalweberei in Indien auszuüben. Paschmina-Schals treten mehr und mehr in den Hintergrund und dem Modebedarf von Paris entsprechend werden Long-Schals zum Hauptzeugnis des Landes.

Die europäischen Nachahmungen (33). Sehr früh, schon um 1800, entstehen in Paris, Wien, Paisley (Schottland), Berlin und anderswo stark beschäftigte Industrien, die zunächst leichte Schals und später Long-Schals auf maschinellem Wege nach echten Vorbildern anfertigen. Imitationen der Paschmina-Schals zeichnen sich durch größere Härte und Schwere aus, obgleich man zur Erzielung von Schmiegsamkeit in der Kette einen feinen Seidenfaden mitwebte. Die europäische Wolle ist eben nicht so zart wie die echte Paschmina-Wolle. Die flockige Rückseite und die maschinell regelmäßigen Muster lassen die Nachahmungen sofort erkennen. Die Kopien der Long-Schals andererseits sind bedeutend leichter und schmiegsamer als die Kaschmiroriginalen; dazu sind sie in einem Stück gewebt und niemals zusammengesetzt; die Muster selbst sind absolut getreu kopiert, so daß der europäische Long-Schal ein Kunstwerk seiner Art und eine Meisterleistung der mechanischen Weberei darstellt, die heute kaum mehr erreicht wird. Trotz alledem verblaßt er neben seinem Vorbild, das ihn durch die

tiefe Leuchtkraft seiner Farben und den warmen Ton der Wolle übertrifft. Auf der Abseite sind beide Schals grundverschieden. Der echte zeigt den einzelnen Faden, den der Weber beim Einschlag verwendet, klar und deutlich im Verlauf, die Kopie dagegen ein vielfarbiges verschwimmendes Muster und viele kurze abgeschnittene Fadenenden.

Gemusterte Kleiderstoffe (34). Neben den abgepaßten Schals, gibt es in Kaschmir auch gemusterte Wolstoffe als Stückgut, die zerschnitten und zu Männerrocken, Frauenwesten, Jacken usw. verarbeitet werden. Sie sind in derselben Technik wie die Paschmina-Schals gewebt, sind also reinwollene Brokate. Am häufigsten begegnet man Streifenmustern, die ihrerseits wieder von kleinen Blumen belebt sind. Auch diese Warengattung ist alt. Gestreifte Kleiderstoffe aus Kaschmir waren uns oft auf indischen Miniaturen, und um 1811 läßt sich Madame Panckoucke in Paris von Ingres malen mit einem Schal aus derartigem gestreiften Stoff. Man könnte diesen fast mit einem unserer Stücke identifizieren. Daneben gibt es geblümete Ware, solche mit kleinen Streublumen und andere mit großen Blumen (Blüten-Zypressen) lassen sich unterscheiden.

Gestückte Schals (35). Eine besondere Gruppe von Kaschmirschals bilden die aus Stücken verschiedener Schals zusammengesetzten. Noch gut erhaltene Teile älterer Schals werden mit oder ohne Zuhilfenahme von gemustertem Kleiderstoff und Borten in geschickter Weise zu neuen Schals oder Decken zusammengesetzt. Das Resultat ist oft überraschend wirkungsvoll und gibt gleichzeitig einen Begriff von dem Musterreichtum des Landes. Allerdings sind bei dieser Arbeit Stücke aus alten und jüngeren Schals wahllos nebeneinander verwendet.

Schalstickerei (36). Gestickte Schals genießen gegenüber den gewebten, auch wenn sie fein sind, geringeres Ansehen. Die Herstellung ist zwar mühsam und erfordert Geduld, aber weit weniger technische Ueberlegung und sorgsame Disposition, daher war die Stickerei wesentlich billiger als die Weberei. Mit ganz feinen Stopfstichen führt die Nadel dieselben Muster aus wie die Weberei. Als Grundmaterial dient Paschmina-Wolle; dazu kommt feine Wolle als Arbeitsfaden, der den Grundstoff schließlich vollständig zudeckt. Am meisten geschätzt sind auch hier die leichtesten und schmiegsamsten Stücke.

E. Meisterleistungen indischen Handwerks.

Die Sonderschau in den beiden Räumen zur Linken (auf der Nordseite) des Lichthofes zeigt Gebrauchsgegenstände, Schmuck und Kleidung von Fürsten und Vornehmen Nordindiens vom 17. bis zur Mitte des 19. Jahrh. Das 17. Jahrh. ist eine Blütezeit des Handwerks. Die Luxusbedürfnisse einer kunstverständigen Herrenschicht des Landes, die im Kaiserhof der Moghul zu Delhi und in den Hauptstädten der Vasallenstaaten und Statthalterschaften ihre Mittelpunkte findet, spornen die Gewerbe zu Meisterleistungen an. Kostbares Material wird in geschmackvollen Formen verarbeitet.

Das Ornament im 17./18. Jahrhundert.

Alle Erzeugnisse des Handwerks dieser Kulturschicht, ob Textilien, Jade, Metall oder Elfenbein, zeigen einen Dekorationsstil, in dem der Darstellung von Blumen und Blütenbäumen eine besondere Bedeutung zukommt. Dieser Stil wurde an den Höfen der Moghul-Herrscher im 17. Jahrh. ausgebildet. Seine Grundlage ist der persische Kunststil des 16. Jahrh., der seinerseits auf chinesisch-zentralasiatischen Vorbildern beruht. In Persien webte man im 16. Jahrh. die berühmten Tier- und Vasenteppiche und entsprechende Brokate, auf denen Menschen, Tiere, Pflanzen, ja ganze Landschaften mit Wolken, Bergen und Bäumen in phantasievollem Anordnung, aber verhältnismäßig naturalistisch in den Einzelheiten wiedergegeben wurden. Dieser Stil ist unter Akbar nach Indien verpflanzt worden, wobei das Motiv der Blumenstauden eine hervorragende Rolle spielt. Diese Stauden sind natürlich gezeichnete Pflanzen mit Stängeln, Blättern und Blüten, die aus einem kleinen Berg oder einer Vase hervorwachsen.

In Indien ist die Blume als Dekorationsmotiv schon vor dem Eindringen der persischen Einflüsse beliebt, doch sind die indischen Blüten stärker stilisiert als die übernommenen. Man liebt es, die Pflanzen in ihren Hauptansichten zu zeigen und bevorzugt Rosetten und Sternblumen. Gern ordnet man die Motive in regelmäßiger Weise an, etwa in Quer- oder Längsreihen neben- oder übereinander, oder man setzt sie als Füllung in die Mitte gedachter oder wiedergegebener Rauten oder Rechtecke. Unter diesem Einfluß

erfährt das naturalistische persische Blumenmotiv in Indien im 17./18. Jahrh. eine Umbildung. Die Darstellungen werden regelmäßiger, richtunggebundener und verlieren gegen Ende des 18. Jahrh. jeden Naturalismus. Neue phantasievolle Gebilde entstehen, die wir bei der Betrachtung der Kaschmir-Schals schon kennen gelernt haben.

Blumenstauden. Verfolgen wir den Weg des Motivs der Blumenstauden an einigen Beispielen der Ausstellung (alle Raum I)! Eines der ältesten Stücke, aus dem Anfang des 17. Jahrh. ist ein Teppich aus der von Akbar eingerichteten Faktorei in Lahore (37). Er zeigt ziemlich naturalistische Alpenveilchen, Ringelblumen u. a., auf kleinen Bodenflächen stehend. Rechts daneben auf einem schweren roteisenen Türvorhang aus der Mitte des 17. Jahrh. wächst eine ins Große projizierte Doldenmarzisse (38). Ihre Symmetrie und strenge Stilisierung, wie auch ihre Stellung im Raum als Mittelpunkt (nicht mehr als Flächenfüllung) zeugen von indischem Geist. Im ganzen 17. Jahrh. herrscht das Blumenstaudenmotiv vor, doch nimmt die Vielheit der Blumenarten allmählich ab. Ein Streben nach isolierender Stellung, Wiederholung und Vereinfachung ist erkennbar. Um 1700 verschwinden die Bodenflächen oder Wurzeln der Stauden, während die Vasen fortleben. Man hat es bei Flächenmustern meist mit ein paar Blütenstängeln und Blättern zu tun, die auch zu Sträußen zusammengefaßt sein können. Als Beispiel sei ein Wollstoff aus Kaschmir genannt, links neben dem Türvorhang. Er zeichnet sich aus durch den altertümlichen Versatz der Blumen, die einmal nach rechts, einmal nach links geneigt sind. Der entsprechende Kaschmirstoff rechts neben dem Türvorhang zeigt diese Blumenstauden in ein Rautenfeld gesetzt. Spätere Druck- und Webstoffe sind mit kleinen Einzelblüten übersät. So lebt das Blütenmuster bis in die Gegenwart fort, allerdings sind die Blumen gewöhnlich erstarrt und haben alle Naturnähe verloren.

Neben der Blumenstauden ist ein Motiv von großer Bedeutung, das man als Blüten-Zypresse bezeichnen könnte. Den Anfang bildet eine schlanke naturalistische Zypresse, vor die ein blühender Mandelbaum seine Zweige streckt. Man sieht dieses Motiv häufig auf persischen Stoffen und Miniaturen des 16. Jahrhunderts.

Eine Entwicklungsstufe daraus ist ein Dekorationsmotiv am Grab des Itimad-ud-Daula in Agra (erbaut 1622/28). Das Motiv ist völlig symmetrisch geworden, die Zypresse mit ihrem dunklen, seitlich gezähnten Grün bildet den Hintergrund, vor den sich in abgezielter Kurve zwei blühende Bäume neigen. Dies Motiv kommt auch auf unserem Blumenstaudenteppich der Lahore-Faktorei vor, womit dessen Datierung in das 1. Viertel des 17. Jahrh. gesichert sein dürfte.

Eine dritte Form, die vielleicht noch dem Ende des 17. Jahrh. zuzuweisen ist, findet sich dann in der Endborte einer roten Sari im Glasschrank (39), das zweite Stück links. Dort sind die beiden Blütenbäume durch eine Blumenstaude ersetzt, in deren Mitte die Zypresse als dunkler schlanker Baum mit zackigem Rande erscheint.

Noch weiter geht die Vereinigung beider Bestandteile, Zypresse und Blütenbaum, in der Blüten-Zypresse. Die Zypresse ist hier breiter geworden: sie ist nur Umriß und Hintergrund, den Blüten als Stauden, Sträucher oder baumartige Gebilde füllen. Diese Entwicklung zeigt der lachsfarbene Schleier mit den großen Goldborten (40) besonders deutlich. Die blütengefüllten, aufstrebenden Spitzovale in den beiden Enden mit ihrem Zackenrand sind nichts anderes als vergrößerte und mit Blumen gefüllte Zypressen.

Je weiter das 18. Jahrh. fortschreitet, um so häufiger und ornamentaler werden diese Blüten-Zypressen, die bald auch ihre Häupter zu neigen beginnen. Es entsteht ein Muster von birnen- oder mangoförmiger Gestalt, das die Engländer häufig als cone pattern bezeichnen. In dieser Gestalt treffen wir die Blüten-Zypresse z. B. in der dunkelroten Sari im Glasschrank (39), vom Fenster aus das zweite Stück, und in zahllosen anderen Beispielen, vom 1. Drittel des 18. Jahrh. bis in die Gegenwart. Besondere Triumphe feiert die Blüten-Zypresse in Kaschmir, und man hat sie deshalb früher oft Kaschmir-Palmette genannt.

Ein Blütenbaum ohne „Zypressen“-Umräumung kommt ebenfalls vor. Beispiele dafür sind die Bortenmotive in der grünblauen Sari mit kariertem Fond und Gänsemuster im Glasschrank (39) und eine schwarze, goldgestreifte Sari mit breiter, goldener Endkante daneben. Wiedergegeben sind Bäume mit einzelnen Stämmen, die sich verzweigen und Blätter und Blüten bilden, manchmal

stecken sie auch in Vasen oder Töpfen. Dieser Blütenbaum scheint sich um die Wende des 17. zum 18. Jahrh. aus der Blütenstaude oder aus dem Mandelbaummotiv entwickelt zu haben und besteht seitdem selbständig fort.

Zu den Gegenständen:

Die in den Sonderräumen ausgestellten Gegenstände bringen im übrigen Ergänzungen zu verschiedenen Materialgruppen, die bereits oben betrachtet wurden. Neu sind die Bidri-Arbeiten (41), benannt nach der Stadt Bidar in Haiderabad: Wasserpfeifen-teile, Wasserbecken usw. aus Schwarzmetall, einer Mischung von Zinn oder Zink mit Kupfer, Blei u. a., inkrustiert mit Silber und gelegentlich bereichert durch Gold- oder Messingeinlagen.

Elfenbein und Jade (42) wurden als besonders kostbar geschätzt. Die Bettfüße aus Elfenbein und die kleine Elfenbeinschmucktruhe mit ihrem Dekor sind edle nordindische Erzeugnisse. Jade hat man zu Schwert- und Dolchgriffen, zu Mundstücken für Wasserpfeifen, Spiegeln, Schalen und Schmuck verarbeitet. Ebenso wie die Baukünstler der Zeit den Marmor durch farbige Einlegearbeit verzierten, schmückt man die Jade oft durch Inkrustationen von Edelsteinen und ein Rankenornament aus Golddraht.

Beim Schmuck (43) findet sich die S. 10 erwähnte charakteristisch nordindische Emaillierung der Rückseiten, so daß man die Stücke auch nach links gewendet tragen kann. Farbige Glasflüsse sind in einen aufgerauhten, leicht vertieften Metallgrund geschmolzen (Grubenschmelz); diese Technik, die in Dschajpur, Delhi und Lucknow besonders gepflegt wurde, ist nicht selten auch zur Verzierung kleiner silberner und goldener Gebrauchsgegenstände angewandt worden.

Stoffe und ihre Verwendung: Stoffe sind der farbenprächtige Reiz des Orients. Sie umgeben den Vornehmen und Reichen überall. Sie machen aus den architektonisch gegliederten Hallen der Paläste intime Wohnungen und verbreiten eine Atmosphäre von Luxus und Bequemlichkeit. Man sitzt und speist am Boden auf Teppichen oder dünnen bedruckten oder gestickten Decken, welche die angenehme Kühle des Steinbodens im Sommer nicht aufheben. Man lehnt sich in Kissens mit Seiden- und Goldbrokatbezüge oder streckt sich aus auf niedrigen, mit Decken und Polstern bedeckten Lagerstätten. Bei jedem Luftzug bewegen

sich in den stets offenen Türrahmen bedruckte Vorhänge. Im Winter treten schwere seidene Gewebe an deren Stelle. Auf Reisen in Sänften und Wagen schützen Vorhänge vor Sonne, Staub und neugierigen Blicken. Baldachine aus Geweben und Stickereien sind Sonnenschutz und Attribut hohen Ranges zugleich, und schließlich wohnt man auf Reisen, Jagd- und Lustausflügen in geräumigen Stoffzelten, deren Inneres mit gemaltem und bedrucktem Kattun ausgeschlagen ist.

Kleidung. Ebenso kostbar ist auch die Kleidung. Zu den Audienzen erscheinen Edle und hohe Beamte in golddurchwirkten Brokatröcken oder in zarten Gewändern aus handgemaltem, farbig- oder goldbedrucktem Musselin. — 'Vollständige Gewänder aus älterer Zeit sind selten erhalten. In **Raum II** werden einige Originale gezeigt. Hoftracht im 17./18. Jahrh. ist der Dschämä, ein Männerkleid aus Bluse und Rock, die in der Taille zusammen-genäht sind. Die Bluse hat lange Ärmel. Sie ist am Halse offen und wird an der rechten Achsel und Seite durch Zusammenbinden übereinandergreifender Stoffteile geschlossen. Radschputen binden den Dschämä linksseitig. Der Rock ist im 17. Jahrh. nur mäßig weit und reicht bis zur halben Wade. Im 18. Jahrh. wird er weiter und faltiger und reicht bis zum Knöchel hinab.

Gegen Ende des 18. Jahrh. wechselt die Mode. Der von den Afghanen übernommene Tschogä tritt an die Stelle des Dschämä und hält sich das ganze 19. Jahrh. hindurch. Der Tschogä ist ein eng anliegender, unten nur mäßig weiter Schoßbrock. Die ältere Form, die bis gegen die Mitte des 19. Jahrh. vorkommt, hat einen breiten Brustlatz, der rechts seitlich untertretend am Hals und vorn am Gürtel gebunden ist; die neuere Form ist ohne Brustlatz und wird vorn gerade herunter geknüpft. — Zum Dschämä trägt man eine kostbare Schärpe aus Brokat oder gemalten Stoffen, die man vorn so verknötet, daß die Enden mehr oder weniger lang herabhängen. Zum Tschogä dagegen gehört ein fester Gürtel, der in jüngerer Zeit vielfach weggelassen wird. Unter Dschämä wie Tschogä trägt man enge Hosen (padschama). Den Kopf bedeckt ein Turban, ein meist über 5 m langes Tuch, das um eine Mütze oder auch direkt um den Kopf gewickelt wird.

Die vornehme Hindufräulein in Radschputana und im Westhimalaya behält während der Mogulzeit ihre angestammte Tracht: Rock und

Brustjäckchen (Tscholi) und die Schleier: Dupattä oder Sári unverändert bei (vgl. S. 11). Muhammedanerinnen tragen seit dem 17. Jahrh. ebenfalls die Tscholi, im Winter aber auch vielfach eine kurze Weste mit oder ohne Ärmel; dazu kommen lange, zunächst enge Hosen. Diese werden mit der Zeit weiter. Um die Mitte des 19. Jahrh. sind rockähnliche, schleppende, weite Hosen Mode geworden. Als Schleier trägt man dazu den länglichen Dupattä oder (im 19. Jahrh.) den Rümäl, einen Schleier von quadratischer Form. Vom 17. bis zum Beginn des 19. Jahrh. tragen Muhammedanerinnen über Tscholi und Hose gewöhnlich noch ein Kleid aus dünnem Musselin, das dem Dschämä der Männer entspricht und modischen Veränderungen besonders in Beziehung auf die Gürtellinie unterliegt. Mit Ausnahme dieses Frauenkleides sind Beispiele aller genannten Gewandstücke ausgestellt.

EIN ZWEITER BEITRAG ZUR RĀGAMĀLĀ-ICONOGRAPHIE

(A second contribution to Rāgamālā Iconography)

Inhalt: I. Einleitung p. 3-5. — II. Bemerkungen zur Metrik p. 5-6. — III. Hauptteil: 44 Rāgamālā-Strophen, vorgeführt unter 36 Namen von Rāgas in alphabetischer Ordnung mit kritischem Apparat und deutscher Übersetzung p. 6-48. — IV. Zusammenstellung von Namen der sechs Rāgas und der zugehörigen Rāginīs p. 48-50. — V. Pāda-Verzeichnisse p. 51-53. — VI. Wörterverzeichnis p. 54-61. — VII. Abkürzungsverzeichnis p. 61-65. — VIII. Alphabetisches Verzeichnis der Namen der behandelten Rāgas und Rāginīs p. 65.

I. Einleitung

Vor zehn Jahren schrieb ich für eine indische Zeitschrift¹⁾ einen Aufsatz über eine Serie von musikinspirierten Miniaturen aus dem Ende des 16. Jh.s, die im Bhārat Kālā Bhavan zu Vārāṇasī (Benares, Banaras) aufbewahrt wird. Dieser „Melodien-Kranz“ (*rāga-mālā*) von 36 Bildchen war kurz zuvor²⁾ von Anand Krishna bekanntgemacht worden, der über das Alter der Miniaturen erklärte: „should be earlier than A. D. 1583“ und „a date ca. A. D. 1575 may be justifiable“³⁾.

Die Serie hatte aus drei Gründen meine Aufmerksamkeit erregt:

1. durch die Altertümlichkeit der Darstellungen,
2. durch die Beschriftung eines jeden Bildes mit einem Dhyāna oder Kontemplationsvers in Sanskrit, der Titel und Inhalt angibt,
3. durch offenbare Diskrepanzen zwischen den Aussagen im Dhyāna und dem Bildinhalt.

Bei meinen Untersuchungen der Dhyānas und der Darstellungen ergab sich, daß sich Kontemplationsvers und Bildthema in nur der Hälfte der Fälle deck-

¹⁾ *Munahi Indological Felicitation Volume — Bhāratiya Vidyā, Volumes XX-XXI (1960-1961), Bombay, issued in January 1963.* — Leider erschien mein Aufsatz, der den Titel „A Contribution to Rāgamālā Iconography“ trägt, ohne daß ich Gelegenheit zu einer Korrektur der Druckfahnen erhielt, was — trotz bester Bemühungen der Herausgeber des Bandes — zahlreiche Druckfehler und Versehen herbeigeführt hat.

²⁾ *As Orientalis IV, 1961, pp. 368-372, together with plates 1-11.*

³⁾ Ich stellte dazu fest: „*In regard to style and iconography the set has many similarities with the one published by W. Norman Brown . . . and attributed to 'about the first quarter of the 17th century' . . . Whereas W. Norman Brown identified the pictures of his set by reading and translating the stanzas 'in old Hindi describing the rāga' on the reverse of the folios, Shri Anand Krishna, whose interest was restricted to the dating of the Banaras paintings, does not care much for the inscriptions. He simply gathers the names of the Rāgas or Rāginīs from the couplets and designates the pictures accordingly!*“ — W. Norman Brown's Artikel „Some Early Rājasthāni Rāga Paintings“ erschien im *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Vol. XVI (1948), pp. 1-10, plates I-III. Die Serie ist wohl etwas früher anzusetzen als Norman Brown es getan hat: noch an das Ende des 16. Jahrhunderts, etwas später als die Vārāṇasī-Serie.

[3]

ten, genau gesagt bei 18 von 36 Miniaturen. Für 11 der übrigen 18 Bilder konnte ich zeigen, daß durch eine Versetzung der falsch angebrachten Beschriftungen an die richtige Stelle eine Harmonie von Name bzw. Kontemplationsvers (*dhyāna*) und Bildaussage herzustellen war. Die Fehler beim Zusammenwirken von Schreiber und Maler ließen sich damit in den meisten Fällen berichtigen, während in 7 weiteren Fällen infolge einer gewissen Mehrdeutigkeit der Bilder noch Unsicherheiten blieben. Ich zog aus der Untersuchung damals folgende Schlußfolgerung: „*To denote a picture according to a label not carefully examined and found out to be in harmony with the representation, is apparently as insufficient as to neglect inscripational data when describing a miniature painting, as of late is done by authors dealing chiefly in the matter of style and date with Rāgamālā pictures. To neglect labels and couplets may lead to false descriptions and identifications. To rely uncritically on inscriptions may also result in errors, as labels have sometimes been added at a later date, or if contemporary with the picture as on the Banaras set, have incidentally been written on a picture by mistake of the scribe who followed the pattern of his text or his memory without verifying the true intention of the artist.*“¹⁾

Dhyānas wie die über den Bildern der Vārāṇasī-Serie angebrachten, gehen auf Dichter oder dichterisch inspirierte Musiktheoretiker zurück. Gelegentlich sind die Namen der Verfasser bekannt, oder es ist die Schalzugehörigkeit der Verse zu erschließen. In älterer Zeit, d. h. dem 16. und 17. Jh., sind die Verse meist in Sanskrit abgefaßt worden. Früh kamen aber auch mehr oder minder ausführliche Texte in neuhindischen Sprachen (Hindi und Abarten) auf, die im 18. Jh. überwiegen und oft auf der Rückseite stehen. Es ist aber keineswegs so, daß alle musikinspirierten Miniaturen von Dhyānas begleitet wären. Nicht selten tragen sie nur Namen, oder es fehlt jede Identifizierung.

Es war daher sehr erfreulich, daß die Vārāṇasī-Serie einen sehr alten Beleg für eine volle Gruppe von 36 Sanskritstrophen enthielt. Es sind großenteils solche, die wiederholt auf Rāgamālā-Miniaturen mit allerlei Variationen erscheinen. Der Text ist manchmal beschädigt und fast immer — auch in der Vārāṇasī-Serie selbst — sehr fehlerhaft, so daß manche Verse, isoliert betrachtet, nur teilweise verständlich sind. Die Bearbeiter von solchen Miniaturen haben daher oft unter Hinweis auf das „korrupte Sanskrit“ auf eine Erläuterung der Beschriftungen verzichtet.

1963, in meiner ersten Betrachtung der Strophen, konnte ich schon einige textliche Parallelen beibringen, sowohl solche, die ich auf Miniaturen gefunden

¹⁾ Ich fuhr fort: „*The occurrence of such misinterpretations was already known to scholars like Dr. N. R. Randle, the distinguished former Librarian of the Indian Office Library, who worked on Rāgamālā iconography; it is attested again by the Banaras Rāgamālā, where pictures and couplets are in conformity with each other in no more than 18 out of 36 illustrations.*“ Vgl. H. N. Randle, A note on the India Office Rag Mala Collection. *New Indian Antiquary IV, No. 5, 1941, p. 162f.*; und: *Raga-Mala Drawings in Bodleian Ms. Douce B 2, Indian Art and Letters, XX, 1946, pp. 68-70.*

[4]

hatte, als auch gleichartige aus literarischen Quellen, von denen ich Damodara's Saṅgītadarpaṇa und Śaurindramahana Thākura's Saṅgītāsarasamgraha häufiger zitierte. Durch die Anführung dieser Parallelen sollte das Verständnis der Verse der Vārāṇasī-Serie erleichtert werden, doch bemerkte ich schon: "A comprehensive critical edition of the couplets has still to follow."

Der Zeitpunkt für eine neue Textausgabe scheint nun gekommen, denn es sind mir in den letzten Jahren mehrere Gruppen von musikinspirierten Miniaturen und allerlei Einzelstücke bekanntgeworden, welche mit den gleichen oder sehr ähnlichen Sanskritstrophen beschriftet sind. Damit ist die Basis für ein zweites Aufgreifen des Themas gegeben.

Wie früher werden die 36 Rāgas und Rāgiṇis der Vārāṇasī-Serie zum Ausgangspunkt genommen; auch behalte ich die damals unter der Überschrift „conventional representation“ gemachten Angaben über die gebräuchlichste Darstellungsweise einer jeden Melodie auf Englisch bei, was eine Annehmlichkeit für Leser ohne Deutschkenntnisse bedeuten mag. Die Strophen sind diesmal nach den Namen der Melodien in alphabetischer Reihenfolge unter den Nummern 1-36 angeordnet, was das Nachschlagen erleichtern dürfte. Über die familienmäßige Einteilung in Rāgas (Hauptmelodien) und Rāgiṇis (Nebenmelodien) informieren die ergänzenden Aufstellungen in Abschnitt IV.

Der kritische Apparat zu jeder Strophe wertet die mit großen Buchstaben als Siglen in das Abkürzungsverzeichnis aufgenommenen Quellen aus und berücksichtigt sowohl orthographische wie inhaltliche Varianten.

An Illustrationen zeige ich auf den Tafeln 1-8 die 36 Beschriftungen der Vārāṇasī-Serie, darunter 18, die über falsche Bilder gesetzt oder nicht sicher zuzuteilen sind, zusammen mit den Miniaturen, über denen sie stehen sollten oder denen sie vielleicht zuzuteilen sind. Angefügt sind auf den Tafeln 9-14 Reproduktionen der Beschriftungen auf Bildern in der „Gem Palace Rāgamālā“ des National Museums in New Delhi.

II. Bemerkungen zur Metrik

a) Nicht weniger als 34 der 44 Strophen sind in silbenzählenden, nach Längen und Kürzen festgelegten Metren der *Triṣṭubh*-Familie (4×11 Silben, Zäsur nach der fünften Silbe) abgefaßt. Viermal (in No. 6, 25 III, 29, 30) erscheint das Metrum *Indravajrā* mit dem Schema:

Zweimal (in No. 3 I und 19) tritt die Nebenform *Upeṇḍravajrā* auf, die sich von dem angeführten Schema nur in der ersten Silbe unterscheidet, wo eine Kürze statt einer Länge steht.

In 28 Strophen finden wir einen Wechsel von Versvierteln im *Indravajrā*- und *Upeṇḍravajrā*-Metrum. Dieses Metrum mit seinen Varianten führt den Namen *Upajāti*. Das Schema lautet:

Die 28 Strophen sind: No. 2, 4, 5, 7 I, 7 II, 8, 9 I, 10 I, 12, 13, 14, 16, 18, 20, 21, 22, 23, 24 I, 24 II, 25, 26, 28, 31, 32, 33 I, 34, 35, 36.

[5]

Weitere 5 Strophen repräsentieren drei andere silbenzählende Metren. 3 dieser Strophen sind *Ślokas* (4×8 Silben, No. 3 II, 15, 17), bei denen nach den Regeln die 5. Silbe im Pāda kurz, die 6. Silbe lang sein soll. Für die letzten vier Silben gilt das Schema:

..... (erster und dritter Pāda) bzw. (zweiter und vierter Pāda).

Einmal (No. 1) kommt eine *Vasantatilakā* (4×14 Silben) vor. Zäsur nach der achten Silbe. Schema:

..... einmal (No. 27) auch eine *Mālinī* (4×15 Silben, Zäsur nach der achten Silbe). Schema:

Mit den eingangs besprochenen Strophen zu 4×11 Silben gibt es *ṛtta*-Metren also in insgesamt 39 Strophen.

b) Die restlichen 5 Strophen zeigen morenzählende Metren, viermal (No. 9 II, 10 II, 25 II, 33 II) eine *Āryā* mit 12 Moren im ersten und dritten Pāda, 18 Moren im zweiten und 15 Moren im vierten Pāda. Eine Abart der *Āryā*, die *Upagiti*, bei welcher der zweite Pāda, genau wie der vierte, 15 Moren zählt, ist in No. 11 belegt.

Die Regeln der Metrik werden im allgemeinen streng beachtet; gelegentlich werden lange Silben gekürzt, etwa durch Fortlassen eines Visarga, oder es werden kurze Silben—so durch Einschub eines Anusvāra—verlängert. Solche Unregelmäßigkeiten sind zu den betroffenen Strophen angemerkt worden.

Im folgenden beziehen sich Seitenhinweise auf die Paginierung des Sonderdrucks

[6]

III. Hauptteil

44 Rāgamālā-Strophen, vorgeführt unter 36 Namen von Rāgas in alphabetischer Ordnung mit kritischem Apparat und deutscher Übersetzung.

1. Äsävari

Conventional representation: Female

The Nāyikā having fled into solitude and sitting lonely on the peak of the Sandal Mountain is drawing the snakes of the mountain into her vicinity or near to her body. Sometimes she uses the snake-charmer's pipe.

Dhyāna (couplet):

Metrum: Vasantatilakā (4×14)

śrikhaṇḍa-śaila-śikhare śikhi-piṅga-vāsā
mātaṅga-mauktika-kṛt-otama-hāra-vallī |
ākṛya caṇḍana-taroh śabari bhujangam
ātanvatī valayam ujjala-nīla-kāntīḥ |¹⁾

Belegt: A 35 B 35 C 40 D 35 E 34 G 33 H 30

Var. orthogr. et lect.²⁾

- a) A śela-śigare caṇḍarī-vāse. — B śriṅgaḍa-śaila-śikhare śikhi-piṅga-vāsā. — C śriṅgaḍa-śaila-śikhare caṇḍamānī(ṅgaṃ gaṇḍī)ḥ. — D (Anfang vertürrt) śela-śigare saṇḍi-piṅga-vāsā. — E śikhare caṇḍamānīḥ. — G śriṅgaḍa; śikhi-paṅga. — H śriṅgaḍa-śaila-śikhare; śikhi-piṅga-vāsā.
b) A mētraṅga-mauktika-lāsa-dhṛta-hāra-vallī. — B kṛt-otama-(hāra)-vallī. — C cit-otama-hāra-vallī. — D vṛt-otama-hāra-vaḥ(ī). — E māktika-cin-otama-hāra-vallī. — G vacat.³⁾ — H mātraṅga-mauktika-maṇohara-hāra-vallī.
c) A vacat. — B āsāvari bhujangam. — C (ā)kṛya caṇḍana-taro śabari bhujangi. — D (ā)kṛya caṇḍana-taro āsāvari bhujangam. — E ākṛya-caṇḍana-taroh dāhātī bhujangi. — G ākṛya; āsāvari. — H āsāvari uraṅga valaṇḍī.

¹⁾ Eine entsprechende Strophe erscheint SDs II.112 (SDB II.107) und SSS, p. 78 (kleine Varianten) und 97. Sie lautet im SD:

śrikhaṇḍa-śaila-śikhare śikhi-piṅga-vāsā
mātaṅga-mauktika-maṇohara-hāra-vallī |
ākṛya caṇḍana-taroh uraṅga valaṇḍī
āśāvari valayam ujjala-nīla-kāntīḥ |

Bake übersetzt: "Abiding on the top of the sandalwood mountain, clad in peacock's tail-feathers, wearing a beautiful string made of wonderfullly exquisite pearls, having straggled a snake from a sandalwood tree, and wearing it as a bracelet, such is āsāvari, of flaming, darkbeauty."

Eine von Khandalavala, Marg, Vol. XI, No. 2, Fig. 6 abgebildete Miniatur der Äsävari aus der Narsinggarh-Rāgamālā (Serien-No. 33, s. Abkürzungsverzeichnis unten O), Malwa, 1680, ist ebenfalls mit unserer Strophe beschriftet; da die Wiedergabe jedoch an den Seiten und oben beschnitten ist, wird die Strophe nur teilweise lesbar und bleibt darum hier außer Betracht.

²⁾ Abkürzung nach Bernhard, Udānavarga I, p. 537.

³⁾ vacat = ohne Abweichung vom Haupttext.

[7]

- d) A ujjala statt ujjala. — B ānannati balayam aṅgāḥ(statt aṅgāna)-nīla-kāntīḥ. — C āśāvari malaya-maṅgala-nīla-kāntīḥ. — D ānannati valayam ujjala-nīla-kāntīḥ. — E āśāvari malaya-maṅgala-nīla-kāntīḥ. — G ujjala. — H āśāvari tralayam ujjala-nīla-kāntīḥ.

Übersetzung:

(Äsävari ist) eine Śabara-Frau, die auf dem felsigen Gipfel des Sandelberges (sitzt), deren Gewand aus Pfauen-schweifedern besteht, deren höchst (wunderbare) Halskette aus Perlen (, die der Elefant(en)stirn entstammen.) gemacht ist, die eine Schlange, die sie von einem Sandelbaum her an sich gezogen hat, als Armband anlegt, (eine Frau) von strahlend dunkelblauer Schönheit.

2. Baṅgālā Baṅgālā, Baṅgālā, Baṅgālī, Vaṅgālī

Conventional representation: Male or female

A hermit, male or female, is seated near his hermitage. Frequently a beast of prey (leopard, cheeta, tiger) couches in the entrance of the refuge or in the vicinity of the hermit. Vgl. Taf. 8 u.

Dhyāna (couplet):

Metrum: Uṇjāṭī (4×11)

manoḥja-mauṅḡi-guṇa-guṇphitāṅgas
tvacam dadhāno dharaṇī-ruhasya |
prāṇṣuḥ kumārāḥ kamaṇya-mūrtir
baṅgālā-rāgaḥ kathitas tapasvī |¹⁾

Belegt: A 36 B 30 C 3[2] D 30 H 4²⁾ I 2³⁾ X 30⁴⁾

Var. orthogr. et lect.:

- a) A manoḥja-guṇḡi-guṇa-guṇphitāṅgas. — B vacat. — C manoḥja-muṅḡi-guṇa-guṇphitāṅgas. — D manoḥja-mauṅḡi-guṇa-guṇphitāṅgas. — I 'āṅgāḥ. — X mauṅḡi-guṇa-(ma-gestrichen)guṇphitāṅgas.

¹⁾ Eine entsprechende Strophe in SSS, p. 85, lautet:

manoḥja-kāñci-guṇa-guṇphitāṅgaḥ
svajam dadhāno dharaṇī-ruhasya |
caṇḍāḥ kumārāḥ ramaṇya-mūrtir
vaṅgālā-rāgaḥ śuci-āśāyamaṇāḥ |

²⁾ In E fehlt die Strophe. In H 4 ist eine Strophe im Metrum Vasantatilakā (4×14) gegeben, die eine Bäuerin (tapanvīnī) beschreibt. Diese Strophe ist aus SDs II.58 (SDB II.54) und (nur leicht variiert auch aus) SSS, p. 44 und 67, bekannt. Sie lautet:

kakṣa-nivēṣita-karaṇḍa-dharaṇī tapasviny
aṅgā-triśūla-parimāṇḍita-vāsa-hastā |
bhāva-ujjvalā nīlā-baddha-jagṣa-kakṣā
vaṅgālī-śy abhīṣitā taruṇḍrka-varaḥ |

Bake übersetzt: "A female ascetic, carrying a basket on her girdle, her left hand adorned with a bent trident, and ashes being her ornament, with a bunch of matted hair bound tightly together, such is described vaṅgālī, who has a complexionlike thesoft rayed moon."

³⁾ Malwa, um 1680, s. Lee, Rajput Painting, p. 20, No. 10.

[8]

- b) A *dharaḥ-sya-dharaṣya* (sya in der Mitte als zu folgen gekennzeichnet). — B *svayam dadāhānā*. — C *svayam dadāhānādharani-sahāya*. — D *vacat*. — I *kuśomastatī tōcam*; *nahini-sahātrīh*. — X *dharaḥ-sahātrīh*.
- c) A *kumudā[ṅ]ga-kāntir* (lies: *kumudāṅga*). — B *kaṁayā vāhāḥ*. — C *prōṁya kumāra kamayādāhānā*. — D *prāṅ[śu]*; ku von (*kumāra-kamaniya-mūrtīh*) verwört. — I *kuśā kumārā kamaniya-mūrtīh*. — X *prōṅśāh kumārāh [kamaniya]-mūrtīh*.
- d) A *rāga*. — B *vargāla-rāgaḥ śuci-sōma-gānāh*. — C *nur*; *su-bīhānā-gānāh*. — D *vargāla-rāgaḥ śuci śyāma gora*. — I *vargāla*. — X *vargāla-rāgaḥ śuci-sōma-gānāh*.

Übersetzung:

Rāga Baṅgāla wird als ein Bäufer beschrieben, dessen Körper mit einer entzickenden Schnur aus Muñja-Gras (der Brahmanenschnur) umwunden ist, der die Rinde eines Baumes (als Gewand) angelegt hat (ein Bastgewand trägt), der ein stattlicher Jüngling von lieblicher Gestalt ist.

Varianten:

d) B und X: derlautereSāma-(Geeṅgā) singt.

3. Bhairava Bhairōn

Conventional representation: Male

Bhairava-Śiva, appearing as a prince, who is getting ready for the enjoyment of love is seated in a palace or on a terrace while his consort or a female attendant applies to his outstretched arm sandal-paste which is being prepared by a woman in the foreground. Sometimes the assembly is enlarged by the presence of female musicians and some more attendants.

Dhyāna (couplet) I:

Metrum: Upendravajrā (4 × 11)

sukh-opaviṣṭaḥ suratārtham iṣo
viśuddha-rāgaḥ parimāṅgīṅgaḥ |
vilāsiṁ-modita-citta-vṛttir
maṣṭ-prabho 'yaṁ kila bhairavaḥ syāt | 1)

1) In H 1 ist für den Rāga Bhairava eine ganz andere Strophe im Metrum *Vasantitākā* (4 × 14) verzeichnet, die sich SD II.52 (SDb II.48) und SSS, p. 43 und 66, wieder findet. Sie beschreibt eine Verkörperungsform Bhairava-Śiva, die in „Contribution“ unter No. 2 folgendermaßen angeführt ist: „Bhairava-Śiva is shown as an ascetic seated on an elephant's hide, the river Gaṅgā rising from his knotted hair. The scenery is Mount Kailāsa, the bull Nandi most prominent.“ Die Strophe lautet:

gaṅgā-dharaḥ śuci-kāśa-tākaśa tri-netraḥ
sarpaḥ vāhāṅgā-saur-gaṅgā-kṛtā-vāhāḥ |
bhairav-triśūla-kora eṣa ṅ-muṅgā-dhārī
śubhāmborogayati bhairavaś dāi-rāgaḥ |

Baḳe übersetzt: „Bhairava, the first of the rāgas, conquers, having the form of Śiva in his aspect of Gaṅgādāra, with the sign of the crescent on the forehead, three-eyed, his body ornamented with snakes, clad in an elephant's skin, with a radiant trīśūla in hand, carrying a human skull, having a white garment.“ — SSS, p. 43 liest in d) *bhairava-rāga-rāgaḥ* statt *bhairava dāi-rāgaḥ*. — Anand Krishna gibt in seiner Abhandlung „Malwa

Dhyāna (couplet) II:

Metrum: Śloka (4 × 8)

nīla-vargaḥ su-devaḥ syād ādi-devaḥ svayam-kṛtaḥ
nāga-rājo samo dr̥ṣṭo bhairavo bhaya-nānaḥ ||

I Belegt: D 1 E 1 I 27

II Belegt: A 1

Var. orthogr. et lect.:

I a) D *su-opaviṣṭaḥ*. — E *śukh-opaviṣṭa*. — I *vacat*.

b) D *parivrajitāṅgaḥ*. — E *viśuddha-rāgaḥ*. — I *parivrajitāṅgaḥ*.

c) D *vṛttih*. — E *vacat*. — I *vacat*.

d) D *bhairava syāt*. — E *bhairavaś ca*. — I *nmāsi*; *bhairavādīkyaḥ*.

II a) A *vargā*. —

b) A *sudevaḥ syāt (d ādi-deva* (eingeklammertes *dā* nach *syā* fehlt).

c) A *vacat*.

d) A *nānaḥ*.

Übersetzung:

I Der Gott (Śiva), der sich zum Liebesgenuß bequem hingesetzt hat, dessen Glieder mit reinen Tinkturen eingerieben werden, dessen Gemütszustand durch kokette Frauen freudig erregt wird, der glänzt wie (dunkle) Augenschminke, sei furwahr (ist als) Bhairava (vorzustellen).

II Bhairava sei ein lieblicher Gott von dunkelblauer Hautfarbe, ein selbstgeschaffener Ur-Gott, (schön) aussehend wie ein Schlangenkönig, der (alle) Gefahren (Furcht) zunichte macht.

4. Bhairavi, Nārada-Bhairavi, Nāda-Bhairavi

Conventional representation: Female

The Nāyikā (Bhairavi) is seen worshipping Bhairava (Śaṅkara) in his symbolic form as Liṅga by offering flowers, singing hymns in praise, and

Painting“; Bhārat Kālā Bhāvan, Banaras 1903, Pl. I, bei p. 20, eine Miniatur des Rāga-Bhairava (Malwa, um 1880) wieder, die zu einer in Banaras befindlichen Rāgatalā gehört. Gezeigt ist ein fürstliches Liebespaar, das in Begleitung von Dixeram zwischen Bäumen steht und miteinander kost. Das von den beiden in unserem Haupttext mitgeteilten Strophe abweichende Dhyāna lautet:

goro yudhā-mā-mā-nika-dakṣa
yogā-mukhā-modita-citta-vṛttih |
ānam gṛhītāmukhā-mānādāhānā
syād bhairavaḥ sūndaro dīrgha-dēhāḥ |

„Bhairava sei (ist vorzustellen als) ein (Mann) von hübschem, hochgewachsenem Körper, weiß, jung, einzigartig geschickt (lies: *dakṣa*) in dem Geschmack (Genuß) der Liebe, der die Brust (der Geliebten) ergriffen hat, seinen Mund anbietet (tund) in seinem Gemütszustand durch den Mund (Kuß) der Frau erfreut (erhoben) wird.“

beating time with a pair of cymbals, or with her hands. The scene is a shrine at Mānasarovara near mount Kailāsa.

Dhyāna (couplet): Metrum: Upajāti (4×11)

sarovara-sthe sphatikasya maṇḍape¹⁾
saroruhaiḥ śaṅkaram arcayanti |
tāla-prabhede pratibaddha-gīte
gauri sucir nārada-bhairavīyam ||²⁾

Belegt: A 2 C 2 D 2 E 2 G 2 H 3⁴⁾ I 25 X 2⁴⁾

Var. orthogr. et lect.:

- a) A vacat. — C sarovara-siha sphatikasya maṇḍape. — D sarovara-sthā. — E sarovara-s[th]a; sphatikasya. — G sarovarasya. — I sarovara (sthe ausgelassen). — X (Anfang fehlt) (sarovara)[st]h[ā]e].
- b) A arcayanti. — C śaroruhāi | śaṅkaram arcayanti. — D saroruhai śaṅkaram. — E arcayanti. — G saroruhaiḥ śrīpatim arcayanti. — I arcayanti. — X sar[or]uhaiḥ śaṅkaram a[r]ca[y]anti.
- c) A vacat. — C (tā)la-prayoga-pratipanna-gīte (statt gītā). — D tāla-prabhedaī pratipanna-gītāi. — E tāla-prayogaṃ pratipannātmī. — G tāla-prayoga. — I tāla-prayoga-pratipanna-gītā. — X (Anfang nicht erhalten) pratipanna-gītā.
- d) A gauri kantiḥ sma suvanada-bhairaviyam. — C gauri sucir anāḍa-bhairaviyām. — D gauri sucir. — E śuci nārada-su-bhairaviyam. — G vacat. — I vacat. — X gauri sucir (ki)vanari-bhairavi syāt.

¹⁾ Die mittlere Silbe in maṇḍape ist metrisch überzählig.

²⁾ Die Strophe hat eine Entsprechung in SSS, p. 104. Die Pādas c) und d) zeigen die Variante:

tāla-prayogaḥ pratibaddha-gītā
gauri kantiḥ nārada-bhairaviyam.

³⁾ Eine ganz abweichende Strophe im Metrum Mālinī (4×15) findet sich H 3. Eine Entsprechung in SDs II.86 (SDB II.52) und SSS, p. 67, lautet:

sphatika-racita-gīthe ramya-kailāsa-śrīge
vikāsa-kamala-patray arcayanti mahatam |
kara-dhṛta-ghana-vādyā pita-surdyaśakti
su-kavīḥir iyam uśā bhairavi bhairava-śrī ||

Bake übersetzt: "Seated on the lovely top of the Kailāsa on a stool ornamented with rock crystal and leaves of radiant lotuses, singing the praise of Śiva with the instrument of the heavenly hosts in hand, of yellow complexion, and with ovalshaped-eyes, is bhairavi, the wife of bhairava, as described by the clever poets." — H 3 weist die Verschreibungen kara-dhṛta für kara-dhṛta in c) und vaivava-śrī für bhairava-śrī in d) auf.

⁴⁾ Zentralindien um 1550, Victoria and Albert Museum, London; s. W. G. Archer, Central Indian Painting, Faber and Faber, London 1938, Pl. 3. Verzeichnet in Katalog der Londoner Ausstellung indischer Kunst von 1947/48; s. Ashton, The Art of India and Pakistan, No. 397 (471). Dort von Basil Gray ca. 1570 angesetzt.

Übersetzung:

Nārada-Bhairavi ist eine hell(häutige), saubere (Frau), die, nahe einem Tempelpavillon aus Kristall, der an dem (See) Sarovara steht, den (Gott) Śaṅkara (Śiva) mit Lotusblüten verehrt unter begleitendem Gesang (und) Taktschlagen durch Händeklatschen.

Varianten:

- b) G: die ... den (Gott) Śrīpati (Gemahl der Śrī, d.h. Viṣṇu) mit Lotusblüten verehrt.

5. Deśāha Desākha, Deśākhyā, Deśākhyā

Conventional representation: Male, sometimes female

Strong men (sometimes women) or athletes (*malla*) are engaged in physical training such as swinging clubs, lifting weights, climbing head down a pole etc.

Dhyāna (couplet): Metrum: Upajāti (4×11)

āśpotaṅ-āviṣ-krta-roma-harṣo
niruddha-saṅyukta-viśāla-bāhuḥ |
pramśuḥ pracarṇa-drutir indu-gauro
deśākha-rāgaḥ kila malla-mūrtiḥ ||²⁾

Belegt: A 16 D 16 E 16 H 16

Var. orthogr. et lect.:

- a) A āspotaṅ-nikṛta. — D āspotaṅādāḥ-krta (statt adhaḥ-krta!). — E -ābhikṛta. — H vire rase tyajita-roma-harṣā.
- b) A vacat. — D niruddha statt saṅyukta; bāhu. — E niyuddha-sannadha. — H niruddha-sambaddha-viśāla-bāhuḥ.
- c) A pra:mśuḥ pracarṇa-dyutir. — D pracarṇo; goro. — E pracarṇa-dyutir. — H pra:mśu pracarṇā kila candra-rāgi.
- d) A deśāga; malla-mūrtiḥ. — D deśāga; mūrtiḥ. — E deśāga-rāgaḥ; mūrtiḥ. — H deśākhyasamjñā kathito munindrāiḥ.

¹⁾ Verwandte Strophen in SDs II.83 (SDB II.78) und SSS, p. 72 (= SD) und p. 96, lauten:

SD, SSS, p. 72	SSS, p. 96
vire rase tyajita-roma-harṣo niruddha sambaddha-viśāla-bāhuḥ pramśuḥ pracarṇā kila indu-rāgo deśākhyā-rāgaḥ kathito munindrāiḥ	āspotaṅāviṣkrta-roma-harṣo niyuddha-śilo hi viśāla-bāhuḥ pramśuḥ pracarṇa-dyutiḥ hema-patro deśākhyā-rāgaḥ sa hi malla-rāgaḥ
SSS, p. 72 hat in b): śiro-dharaudha-viśāla-bāhuḥ.	

Bake übersetzt SD: "Deça is described by the kings amongst the wise as belonging to the heroic sentiment, red like the moon, full of wrath, tall, with his beautiful arms feathered, oppressed, showing the state of horripilation." — Man wird nicht „red like the moon“, sondern nur „von der Farbe des Mondes“, d.h. von weißer Farbe, überrotet dürfen.

Übersetzung:

Der Rāga Deśākha fürwahrste in (Mann) von athletischer Gestalt, an dem infolge des Schüttelns (der Arme) ein Sichsträuben der Härchen (als Zeichen der Erregung) in Erscheinung tritt, dessen breite Arme festgehalten und vereint werden, der stattlich ist, ungestüm im Lauf), weiß wie der Mond.

6. Dhanāśrī Dhanāśrī, Dhanasrī

Conventional representation: Female

The Nāyikā whose lord has gone abroad (type *proṣita-patikā*) weeps longing for him, while she is drawing his portrait. Generally she is watched or helped by one or more female attendants.

Dhyāna (couplet): Metrum: Indravajrā (4 × 11)

dūrvā-dala-śyāma-tanur manojhā
kāntaṃ likhantī phalak-aika-hastā |
bhālā galal-locana-vāri-bhṇḍu-
nisyaṃda-dhauta-stanakā dhanāśrīḥ |¹⁾

Belegt: A 20 D 20 E 20 G 20 H 29 I 30

Var. orthogr. et lect.:

- a) A *śarira-ramya*. — D vacat. — E vacat. — G *dūrvā*; *manojhā*. — H *dūrvā*; *tanu*. — I vacat.
b) A *kāntā*. — D *likhanti*. — E *hasatā*. — G *kāntā* *likhanti*. — H *kāntāṃ* *likhanti* *vīraheṇa* *dīnā*. — I *kāntāṃ*.
c) A *viṇḍu*. — D *vāri*; *viṇḍu*. — E vacat. — G *vāriṇḍu* .. *cana-vāri-viṇḍu*. — H *kaṭa-kopole nayaṃdānu-viṇḍu*. — I *locana-vāri-dhāra*.
d) A *stanakā* statt *stanakā*. — D *nasyaṃda-dhauta-stanakā*. — E *bhīḥ* *nīdhā* *dhanāśrī* *sa* *stanakā*. — G vacat. — H *nīsyāṃda-nīrīhāta-kucā dhanāśrīḥ*. — I *nīrīhāta-dhāta-stanakā*.

¹⁾ So in D. Variante: von wildem Aussehen (*procaṃḍa-dyutir*).

²⁾ Eine ähnliche Strophe findet sich SDs II. 109 (SDb II. 104) und SSS, p. 78, einerseits und SSS, p. 95, andererseits

SDs

dūrvā-dala-śyāma-tanur manojhā
kāntaṃ likhanti vīraheṇa dīnā |
kaṭe kopole dādhāsi dṛg-ambu-
nīsyāṃda-nīrīhāta-kucā dhanāśrīḥ |

SSS, p. 95

dhanāśrīkā śyāma-tanur manojhā
kāntaṃ likhanti phalake vidagdā |
vāri laṣal-locana-vāri-viṇḍu-
nīsyāṃda-dhauta-stana-nīsyāṃda-śrīḥ |

Bake übersetzt die Stelle in SD: "Dhanāśrī, whose bosom is washed by the streams of tears, with a tear still on her white cheeks, pained by the separation, with a complexion dark like a blade of dūrvāgrass, charming, is busy painting the portrait of her lover."

[13]

Übersetzung:

Dhanāśrī ist eine junge Frau (*bhālā*), deren entzückender Leib dunkel ist wie die Blätter des Dūrvā-Grases, die — in der einen Hand ein Malbrett — den (fernen) Geliebten malt, während ihre Brüste gewaschen werden von dem Strom der (aus den Augen) herabfallenden Tränentropfen.

Varianten:

b) H: die — bekümmert über die Trennung — den Geliebten malt,

7. Dipaka Dipak

Conventional representation: Male and female

Nāyaka and Nāyikā in love's sport. The splendour of the Rāga, implied in the name, is sometimes symbolized by the presence of one or more lamps or candles, sometimes by a flame emanating from the hero's forehead, supposed to represent the brightness of a jewel in front of his headdress.

Dhyāna (couplet) I: Metrum: Upajāti (4 × 11)

ghane nīḥṭhe mahati priyāyā
dīpe nīṭhe subhagī-bhavaṃtyāḥ |
tasyaḥ śiro-bhūṣaṇa-ratna-dīpar
lajjagatā kutra jagantīḥ |²⁾

Dhyāna (couplet) II: Metrum: Upajāti (4 × 11)

śyāmā²⁾ su-keśī malaya-drumāpām
akṣaṃ dadhānā vasanasya⁴⁾ madhye |
anyonyam aṃga-śrīta-bāhu-vallī
varāṃgano dīpa-śikhaḥ praviṣṭaḥ |

¹⁾ Wohl mit metrisch gelangter mittlerer Silbe für *jagatī*.

²⁾ Eine entsprechende Strophe in SSS, p. 74, lautet:

bhāl-raddhāṃ pravīṇa-dīpe
gṛhe madhāre subhagāṃ praviṣṭāḥ |
tasyaḥ śiro-bhūṣaṇa-ratna-dīpar
lajjāṃ dadhānā dīpaka-śyā-vājak |

„Der Rāga-König Dipaka, der im dunklen Hause beglückt wurde, nachdem die Lampe zum Zweck der Vereinigung mit seiner jungen Frau gelöscht worden war, bereitete ihr Scham durch die Lichter in Gestalt der Edelsteine in seinem Haarschmuck.“ Eine ähnliche Strophe SDs II. 89 (SDb II. 84) übersetzt Bake: "The beautiful young woman was engaged in the house, [which was] in darkness, as the lamp was extinguished for her pleasure; the light, reflecting in the bejeweled ornaments on his forehead made her ashamed, [or] he, having made a light (*pradīpam*) made her ashamed by the radiance of his bejeweled head-ornaments (1)."

³⁾ In der Strophe treten zuerst feminin, dann maskuline Endungen auf. In der Übersetzung sind alle Aussagen auf eine männliche Hauptperson bezogen.

⁴⁾ Konjekturen.

[14]

I Belegt: C 22 D 19 E 10 G 19 H 10 X 19¹⁾

II Belegt: A 19

Var. orthogr. et lect.:

- I a) C [dīpa]ḥ[ā] pṛiyān-nihite ni[ś]r[ī]khe. — D mahati praydel. — E priya pṛiyd. asyūhito niśrīkhe. — G mahati. — H vāld rairītham pravilina dipte. — X ghane nīstīhe mahati [pṛiyad].
- b) C aśi-śṛṅṣṭyā cāmara-cālanena. — D maline statti nīline; Mavomyā. — E [e]ṣṭi aśitā-cāmara-cālanena. — G vacat. — H grahe 'māhātre bhūbhagāḥ pravṛtāḥ. — X dipoi nīline sūbhagi-bhāsamtyā.
- c) C pa[ra]pa[ra]m kriśānti bhāṣā-[ī]ḥ. — D tāmāyā; dipaiḥ. — E paraśaram kriśānti bhāṣā līlayā. — G vacat. — H dipai. — X śaṅṣā sīro-bhūṣana.
- d) C muni-praṇtā nṛpa-dīpakāya : ||. — D lajjā. — E muni-praṇtāḥ kila dīpako yaṣa. — G jatra jogaṭa dīpa. — H lajjāḥ prakṛvaṇa kṛtvaṇa pradīpaḥ. — X yatra ya[ṣ]ṭaḥ pradīpaḥ.

II a) A māyā-drumāṇḍim.

b) A vaśeśā-mādhye.

c) A vacat.

d) A vārdṅgaṇe.

Übersetzung:

I In tiefer, dunkler Nacht, als die Geliebte Beglückung findet, nachdem die Lampe gelöscht wurde, überkommt sie Scham infolge der Lichter, (die) auf sie (fallen) von den Edelsteinen in (seinem) Kopfschmuck (und sie spricht entsetzt): 'Woher, in (aller) Welt, die Lampe!'

II Ein (Mann) von dunkler Hautfarbe und schönem Haar, der einen Rosenkranz (?) aus Sandelbaumholz mitten über das Gewand (?) gelegt hat, dessen schlanke Arme sich in Gegenseitigkeit um den Körper (der Geliebten) schlingen, der ein vorzügliches Weib hat, ist mit der Haarflechte als Lampe herangetreten.

8. Gandhāra (Devā-Gandhārā) Devgandhār, Gāndhārikā, Devgandhārī, Devagandhārī

Conventional representation: Male, sometimes female

An ascetic with long strands of hair and long beard is seated on a tiger-skin: sometimes his eyes are closed, or he is in the company of one or two students. Vgl. Taf. 3 M.

Dhyāna (couplet):

Metrum: Upajāti (4×11)

jaṣṭam dadhānāḥ kṛta-bhūti-bhūṣaṇāḥ²⁾
kāṣāya-vāśāḥ kṛṣa-deha-yāṣṭiḥ |
sa-yoga-paṭṭāḥ kṛta-netra-mudro
gandhāra-rāgaḥ kathitāḥ tapasvī ||

¹⁾ Bulletin Prince of Wales Museum, Bombay, No. 2, Fig. 11, Malwa, c. 1680, Sammlung Kanoria.

²⁾ Metrich ist die kurze mittlere Silbe in bhūṣaṇāḥ überzählig. Eine entsprechende Strophe in SSS, p. 106, liest in a) daher kṛta-bhūti-bhūṣaḥ. — Weitere Varianten dieses

Belegt: A 17 D 17 E 17

Var. orthogr. et lect.:

- a) A jōṣā ohne Anusvāra; kṛati-bhūti-bhūṣaṇo statt kṛta-bhūti-bhūṣaṇāḥ. — D jaṣṭā] — E kṛta-kaṅṣa-sūtraḥ.
- b) A kāṣāya. — D kāṣāya-vāṣā. — E kāṣāya-vaśaḥ.
- c) A saṃyoga-pāṭṭi. — D vacat. — E saṃyoga-pāṭṭi vṛtaḥ (statt kṛta) netra-mudro.
- d) A vacat. — D kathitāḥ. — E vacat.

Übersetzung:

Rāga Gandhāra wird als ein Bißer beschrieben, der eine Asketenflechte trägt, Aschestreifen zu seinem Schmuck gemacht (und) ein braunrotes Gewand (angelegt) hat, dessen schlanker Körper mager ist, der ein Yoga-Tuch (um die Knie geschlungen) (und) die Augen versiegelt (geschlossen) hat.

9. Gauḍakārī

Conventional representation: Female

Gauḍī, staying near a sandal wood, is plucking flowers from a tree. Vgl. Taf. 1 M.

Dhyāna (couplet) I:

Metrum: Upajāti (4×11)

rat-otsukā kāmṭa-paṭha-pratikṣā-m
āpādāyamti mṛdu-puṣpa-talpam |
itaś tataḥ prerita-dṛṣṭi rātrau
śyāmāṅgikā gauḍakārī praṇiṣṭā¹⁾ |

Dhyāna (couplet) II:

Metrum: Āryā (12, 18, 12, 15 Moren)

ārāma-madhyā-yātā
kumārīkā suṇḍar-epṇu-mukha-lakṣmīḥ |
dadhati dāḍima-bijaṃ
kīrāṇa ānaṇḍa-dā gaurī ||

Texte sind: in b) kṛṣāya-vāśāḥ saṃyoga-pāṭṭi und in c) sa-yoga-nidraḥ „im Yoga-Schlaf begriffen“ statt sa-yoga-paṭṭāḥ. — Auf eine weibliche Verkörperung der Melodie. Gāndhārikā, Gattin des Rāga Megha, bezieht sich eine Strophe SSS, p. 61:

jaṣṭam dadhānāḥ śaśi-mūdrāḥ kṛtā
nidraḥ sannaṭa-kānta-mūrtiḥ |
sa-yoga-paṭṭāṇa-sannivṛtā
gāndhārikā-yaṃ bhāṣa megha-patni |

¹⁾ Eine entsprechende Strophe in SSS, p. 104, lautet:
rat-otsukā kānta-paṭha-pratikṣā-m
āpādāyamti mṛdu-puṣpa-talpe |
itaś tataḥ prerita-dṛṣṭe rātrā
śyāmāṅgikā gauḍakārī praṇiṣṭā ||

I Belegt: C 31 D 24

II Belegt: A 4 G 8

Var. orthogr. etlect.:

- I a) C *kāṃṭa* statt *kāṃṭa*; *prastikyam*. — D *paṭṭah*.
 b) C *mydu-pukapa-talpa*. — D *soyādayasi*; *talpa* |.
 c) C *caṣṭī* statt *dr̥ṣṭī*. — *īsi* | *īṣatah*.
 d) C *śyamāṅgikā gauḍakārī padīṣā*.

II a) A *dr̥ṣṭa-madhya-jātā*. ... G *ārāma-madhya-jātā*.

- b) A *evadareṃdu*. — G *kumārī evadare[m]du*.
 c) A *vacat*. — G *vaiśvarya-dādima-bhṛā[m]ā* (das m einem n ähnlicher).
 d) A *kīraṇa-anapdaya-gaurī*. — G *vīdadhōṣī kīraṇa[ne] gaurī*.

Übersetzung:

I Gauḍakārī wird geschildert als eine (Frau) von dunklem Körper, die nach einer Liebesvereinigung Verlangen trägt, die nach dem Pfad, auf dem der Geliebte (kommen soll), ausschaut, die ein weiches Blumenlager bereit macht (und) nachts das Auge von hier nach da schweifen läßt.

II Gaurī ist eine junge Frau, deren mondgleiches Antlitz herrlich strahlt, die Papageien einen Granatapfelkern darbietet, die Wonne gewährt.

10. Gauḍī Gaurī, Gaurī

Conventional representation: Female

The Nāyikā walks alone through a park or forest, carrying two long upright stems set with flowers in her hands. Vgl. Taf. 5 M.

Dhyāna (couplet) I: Metrum: Upajāti (4 × 11)

nīdhāya pāpau sura-vṛkṣa-gucchaṃ
 kāṃcī-kalā-maṃḡita-madhya-bhāgā |
 subhṛāpharādāhāraṇa-gaura-kāṃṭir
 gaurī sadānapda-karī pradīṣā ||¹⁾

¹⁾ In H 10 erscheint eine Strophe, die auch in SDs II.70 (SDb II.66) und SSS, p. 70, vorkommt. Mit einer kleinen Veränderung (*śyamāni* statt *śyamāni* in c) lautet die Strophe in H:

nīvēkayamī āraṇaṃ 'vataṃṃam
 amṛdāṃkuraṃ kokila-nāda-ranyā |
 śyāmā madhu-śyamāni sūkṣma-nāda
 gaurīyamuktā kīla kotulena ||

„Als Gaurī bezeichnet Kotula eine (Frau) von dunkler Hautfarbe, die einen Mangoschildling als Ring am Ohr anbringt, die lieblich ist wie der Gesang des Kokila, die Honig trüffel (1) (und) einezarte Stimme hat.“ — Bāke übersetzt in d) eine Lesart *kohalena*, die auch Gaṅgoly, Rāgas & Rāgiṇī, II, Pl. XXXII, anführt: „Gaurī is described by Kohala

Dhyāna (couplet) II: Metrum: Āryā (12, 18, 12, 15 Moren)

avacita-su-kusuma-rāṣīḥ
 su-kusuma-vāśā ca kāmīni gauḍī |
 caṃḍana-van-opakamp[he
 su-cīta-kusumāni gr̥hṇa[m]tī |

I Belegt: C 1[0] D 8 E 10

II Belegt: A 26

Var. orthogr. etlect.:

- I a) C *guccha*. — D *gucḥḥm*. — E *guccha*.
 b) C *māṃḡita*. — D *madhyam bhḡḡam*. — E *bhāḡāh*.
 c) C *subhṛāpharādāhāraṇa-gaura-kāṃṭau*. — D *subhṛāṃḡarād; kāṃṭī*. — E *vacat*.
 d) C *vacat*. — D *pradīṣāḡ*. — E *soḡāmoda-karī*.

II a) A *kusuma* statt *su-kusuma*, so daß im zweiten Fuß eine More fällt.

- b) A *vacat*.
 c) A *vacat*.
 d) A Länge durch *Anusvāra* (ṃ) metrisch.

Übersetzung:

I Als Gaurī wird eine (Frau) bezeichnet, die ein Büschel des Deodar-Baumes (bzw. des wünschserfüllenden Götterbaumes)¹⁾ in die Hand genommen hat, deren Körpermitte mit (klingendem) Gürtelzierat geschmückt ist, die infolge des Anlegens eines hellen Gewandes von leuchtender Schönheit ist (und) immerdar Wonne bereitet.

II Gauḍī ist eine Liebende, die eine Menge schöner Blumen gepflückt und eine (Lager)stätte aus schönen Blumen (hergerichtet) hat, die am Rande eines Sandelbaumwaldes nach schönen Mangoblüten greift.

II. Gupakārī Guṇakālī, Gunkalī

Conventional representation: Female

The Nāyikā, seated in front of a jar, plucks flowers from a bunch of the wishing tree kept in the jar. The tree is fabled to fulfil all desires.

as having a dark complexion, making a very delicate sound on a madhuśyandī, putting in her ear a ring made of the sprouts of a mango tree in which the kokilas were singing lovely.“ — SSS, p. 70, liest in c)-d) *śyāmā madhu-śyamāni-su-rūkṣma-nāda* (SDs *śyamāna-rūkṣma-nāda*) *gauḍīyam ukṭāṅkuśālena*. — *śyamāni* in der von uns postulierten Lesung kann man als metrische Kürzung für *śyamāni* ansehen, wenn man nicht mit Bāke annehmen will, es werde das Musikinstrument *madhuśyandī* genannt.

¹⁾ Vgl. No. 33 Ic.

Dhyāna (couplet): Metrum: Upagiti (13, 15, 12, 15 Moren)

kalpa-taru-guecha-lāpchīta-
kanaka-ghaṭān agrataḥ kṛtvā |
tanvī guṇa-ṅaṇa-yuktā
guṇakarīṃdivara¹⁾-śyāmā |²⁾

Belegt: A 12 C 13 D 12 E 12 G 12 I 17

Var. orthogr. et lect.:

- a) A *lāpchīta*[m]. — C *gubhāpchīta* (statt *gucchāpchīta*). — D *vacat*. — E *kalpa-taru-guḥphūllāpchīta*. — G (beschädigt) *(ka)[f](p)a-tar(u); lāpita* (chi von *lāpchīta* ausgelassen). — I *vacat*.
- b) A *kanaka-ghaṭān agrataḥ kṛtvā*. — C *kanaka-ghaṭā nīpṛṭṭya bikaraṃṣi*. — D *vacat*. — E *kanaka-ghaṭānī-gaṇa-puṅpa ca paṇapāt*. — G *kanaka-nikaraṅṣi vikaraṃṣi*. — I *kanaka-ghaṭāṣi puṅpaṃ āṣu vikaraṃṣi*.
- c) A *vicaraṃṣi guṇa-yuktā*. — C *gaṇaṅaṣṭatagaṇa*. — D *yuktā*. — E *vacat*. — G *vacat*. — I *vacat*.
- d) A *guṇakari vacaṃṣa-rāgaṇya*. — C (beschädigt) *(gu)[nakaṛi](m)divara-śyāmā*. — E *śyāmā*. — I *proktā vor guṇakari*.

Übersetzung:

Gunakari ist eine zarte (Frau), deren Hautfarbe dunkel ist wie der blaue Lotus, die mit einer Menge von guten Eigenschaften ausgestattet ist, die goldene (goldglänzende) Töpfe, welche Büschel des wunschgewährenden Baumes enthalten, vor sich hingestellt hat.

Varianten:

- b) I: die eine Blume aus dem goldenen Topf, welcher . . . enthält, schnell verstreut.

¹⁾ Metrisch wäre *guṇakariṃdivara* zu trennen.

²⁾ H II weist für Gunakari eine abweichende Strophe im Metrum *Vasantatilakā* auf, die SDs II. 72 (Sdb II. 68) und SSS, p. 47 und 70, Entsprechungen hat. Sie lautet SDb II. 68:

śokābhāvīḥāsa-nayanāṅṛya-dīna-dṛṣṭir
namrdnanā dharaṇī-dhūara-gḍra-yaṣṭiḥ |
āmukta-cāru-kakaripriya-dāra-cartī (vṛttā)
saṃkṛtīṣṭi guṇakari karuṇa kṛtāṅgi |

Bake übersetzt: "Gunakari, connected with the sentiment of misery, is described as being lean, with overwhelming grief in her eyes, and confused and depressed look, her head bent, gray like dust her slender body, having loosened her beautiful plaits, (pining,) far from her beloved." — H II hat (von kleinen Unregelmäßigkeiten in der Schreibung abgesehen) in c) die Variante *priya-saṃgaṃdṛita* (für "dṛita").

[10]

12. Gurjari (Dakṣiṇa-Gurjari) Gūjari, Gujari, Gujjari

Conventional representation: Female

The Nāyikā holding a *vinā* at one of her shoulders is stretching the other arm out in the direction of a tree. Vgl. Taf. 6 u.

Dhyāna (couplet): Metrum: Upajāti (4x 11)

śyāmā su-keṣī malaya-drumāṅṇam
mṛdūllasat-pallavam udvahantī |
sapta-svarāṅṇam dadhati vibhāṅṇam
tantri-mukhād dakṣiṇa-gurjariyaṃ |¹⁾

Belegt: A 30 D 26 E 26 H 35

Var. orthogr. et lect.:

- a) A *sukēṣī*. — D *drumāṅṇā*. — E *sukēṣī malaya-drumāṅṇā*. — H *vacat*.
- b) A *mṛdūllasat*. — D *mṛdūllasat-pallava talpaṅṇamī*?. — E *śchūllasat-pallava puṅpa-jāle*. — H *pallava-talpa-madhya*.
- c) A *vacat*. — D *sapta-svarāṅṇam*. — E *śeṭṭeśvarāṅṇam* (statt *śruti-svarāṅṇam*?). — H *śruti-svarāṅṇam dadhati*.
- d) A *gūjariyaṃ*. — D *tantri-mukhād*. — E *tantri-sukēṣī; gūjariyaṃ*. — H *tantri-mukhād*.

Übersetzung:

Dakṣiṇa-Gurjari (Gurjari des Südens) ist eine (Frau) von dunkler Hautfarbe (und) schönem Haar, die Sandelbäumen einen zarten, aufspießenden Schößling entnimmt (und) aus der Saite eines Musikinstruments den (rechten) Anteil (die Fülle) der sieben Noten hervorlockt.

Varianten:

- c) H: den (rechten) Anteil (die Fülle) der Teiltöne und (vollen) Noten hervorlockt.

¹⁾ Eine entsprechende Strophe in SDs II. 122 (Sdb II. 117) und SSS, p. 80f. und 88, lautet:

śyāmāsu-keṣīmālaya-drumāṅṇam
mṛdūllasat-pallava-talpa-madhya |
śruti-svarāṅṇam dadhati vibhāṅṇam
tantri-mukhād dakṣiṇa-gurjariyaṃ ||

Bake übersetzt: "Gurjari, coming from the south, of dark complexion, with beautiful hair, on a couch, formed by the softly swinging, young sprouts of sandal tree, produces all kinds of *śruti* and notes on her lute." — SSS, p. 88, hat in b) die Variante: *pallava-talpa-mādā*.

²⁾ Variante: die aus zarten, aufspießenden Schößlingen ein Bett bereitet.

[20]

13. Hindola Hiṅḍola, Hiṅḍola

Conventional representation: Male

The hero, sometimes accompanied by his favourite, is shown with or without a *vīṇā* sitting in a swing, mostly moved by young girls or female musicians, one or more of whom are standing on either side.

Dhyāna (couplet): Metrum: Upajāti (4×11)

nīṭambini-maṇḍa-taraṅgitāsu
dolāsu khelā-sukham ādadhānaḥ |
kharvaḥ*)-kapota-dyuti karburāś ca
hiṅḍola-rāgaḥ kathito munīndraih |¹⁾

Belegt: A 13 B 13 D 13 E 13 H 13

Var. orthogr. et lect.:

- a) A vacat. — B nīṭambini-maṇḍa-taraṅgitāsu. — D nīṭambini; taraṅgitāsu. — E tar[ti]ga-
tāsu. — H nīṭambini.
b) A vacat. — B vacat. — D *śeḍ-śuṣam ādadhānaḥ*. — E *śeḍ-śuṣam*. — H vacat.
c) A karvuraya. — B *śarbhā; kapo[sa]*. — D *carvvaḥ k[ap]o[lo] d[ut]i karvura ca*. — E
kapota-kamba-dyuti. — H *kharva-kapota-dyuti kāma-yukto*.
d) A *Hindola*. — B vacat. — D *Hiṅḍola-rāga kathito mun-epndraih*. — E *Hindola; munīndra-*
atm. — H vacat.

Übersetzung:

Der Rāga Hindola wird von den Fürsten unter den Weisen beschrieben als ein (Mann), der das Schwingen auf Schaukeln, die von Breithüftigen sanft hin und her bewegt werden, genießt, der weißgrau ist und von dem Glanz (von der Hautfarbe) einer Zwergtaube.

¹⁾ Metrisch für *kharva*; die Bezeichnung Hindolas mit „Zwerg“ ist kaum zu erwarten.
²⁾ Eine entsprechende Strophe in SDb II. 76 (SDb II. 72) und SSS, p. 71, lautet:

nīṭambini-maṇḍa-taraṅgitāsu
dolāsu khelā-sukham ādadhānaḥ |
kharvaḥ-kapota-dyutikāma-yukto
Hindola-rāgaḥ kathito munīndraih |

Bake übersetzt: "Hindola—thus say the wise—accompanied by the god of love whose beauty is enhanced by small doves, enjoys the pleasure of the play on a swing, which is brought into soft motion by a beautiful woman." — SSS, p. 103, erscheint die Strophe mit folgenden Varianten: in a) *vṛnda* statt *wanda*; in b) *khelan mudam* statt *khelā-sukham*; in c) *kharvaḥ kōpota-dyutī-karvura-śrī*.

[21]

14. Kakubbā

Conventional representation: Female

The Nāyikā, tortured by separation, has gone to a forest. Full of despair the lady stands there alone amidst of trees, often with a peacock on both sides. A flower or a garland of flowers generally hangs from either hand. Vgl. Taf. 7 u.

Dhyāna (couplet): Metrum: Upajāti (4×11)

pīṭaṃ vasānā vasaṅgaṃ su-keśi
vane rudaṅṅī pika-nāda-dūnā |
vīlokayaṅṅī kakubb-eti bhītā
mūrtiḥ pradīpāś kakubbāśray-eyam |¹⁾

Belegt: A 33 C 32 D 28 E 28 G 28¹⁾ H 23²⁾ I 16

Var. orthogr. et lect.:

- a) A *su-keśi*. — C *pīṭaṃ basānā vasaṅgaṃ sukeśi*. — D vacat. — E vacat. — G vacat. — H vacat. — I vacat.
b) A *rudaṅṅī; dūnā*. — C *rūdāṅṅī*. — D *dīnāḥ* statt *dūnā*. — E *pīkaṅṅī*. — G *vane rudaṅṅī pika-nāda dūnā*. — H vacat. — I vacat.
c) A *vīlokayaṅṅī kakubbā* 'nīhīta. — C *vīlokakayaṅṅī kukandābhīṭā*. — D vacat. — E *vīlokayaṅṅī kakubbā nīhīta*. — G *kakubbā nī bhīṭā*. — H *vīlokayaṅṅī vīd'īo 'nīhīta*. — I *kakubbābhīṭā*.
d) A *mūrtiḥ pradīpā kakubbāśraya* 'yaṃ. — C *kakubbā-pradīpāṃ*. — D *mūrtiḥ pradīpā kakubbāya e-eyam*. — E *mūrtiḥ prabhīṭā kakubb-eti rāḡiṇi*. — G *mūrtiḥ pradīpā kakubbāya e-eyam*. — H *kāmodakī kāmāta anumanāṅṅī*. — I *eva-rocīṣā śobhayaṅṅī manam* ca.

¹⁾ Eine ganz andere Strophe für Kakubbā findet sich H 12, wo die Namenform Kakubbā gebraucht wird. Die Strophe ist auch SDb 74 (SDb 70) und SSS, p. 70f., belegt. Sie lautet:

SDb II. 70	H 12
<i>su-porāṭāgratī-maṅḍāṅṅī</i>	<i>su-śobhāṅṅī vāni-maṅḍāṅṅī ca</i>
<i>candāśanaḥ campaka-dāma-yuktā </i>	<i>cīrānaḥ campaka-dāma-yuktā </i>
<i>kāṭkīṅṅī eṅṅī paraṃ vīcīrā</i>	<i>kāṭkīṅṅī eṅṅī para-bhāva-nīḥ </i>
<i>dāna-yuktā kakubbā manoḡā </i>	<i>dāna-yuktā kukubbā manoḡā </i>

Bake übersetzt: „Kakubbā, the charming, whose body bespeaks the torments of fasting and the charms of love, whose face in beauty is like the moonman and who is wearing a garland of campaka flowers, caste stealthy glance, the most excellent one, the wonderful and generous.“

²⁾ Marg, Vol. XI, No. 2, 1958, Farbatfel bei p. 26. — Die Beschriftung einer ähnlichen Miniatur im Museum zu Allahabad hat in a) *su-keśi* statt *su-keśi* und in d) *mūrtiḥ pradīpāḥ* eta ist *mūrtiḥ pradīpāḥ*; s. Satish Chandra Kala, Indian Miniatures in the Allahabad Museum, 1961, Pl. 4 (Bestimmung: „Malwa. c. A. D. 1650“).

³⁾ H 23 bezieht sich auf Kāmodakī (Kūmodikā); s. die Varianten in Pāda c) und d). Vgl. Anm. 2 zu No. 15 (Kāmōda).

[22]

Übersetzung:

Eine (Frau), die in ein gelbes Gewand gekleidet ist, mit schönen Haaren, die im Walde weint, traurig gestimmt durch den Ruf des Kuckucks, (den sie als) „kakubhā“ (versteht und) furchtsam umherblickt, wird als die Gestalt aufgezeigt, welche der Kakubhā zukommt.

15. Kāmōda Kāmodī, Kāmodinī

Conventional representation: Male or female

The Rāgīnī appears as an ascetic (sometimes female) sitting at the bank of the Gaṅgā, holding a rosary in one hand. Vgl. Taf. 80.

Dhyāna (couplet): Metrum: Śloka (4 × 8)

akṣa-mālā kare yasya vasaṇam śambara-tvacā |
japan jahnuvati-tīre sa kāmōdah prakīrtitāḥ ||¹⁾

Belegt: A 34 C 3[9] E 33 H²⁾

Var. orthogr. et lect.:

- a) A vacat. — C akṣa-māḍam kare dhātva. — E akṣa-māḍam kare dhrtvā.
b) A śambari-tvacā. — C vasaṇā śamrabhāva. — E vasaṇas śamra tvacā.
c) A jāpam. — C jasan junha(jahnu)-vatī[m]-tīre. — E jasan jahnu-vatī-tīre.
d) A prakīrtitāḥ. — C kāmōda parikīrtitāḥ. — E kāmōda parikīrtitāḥ.

Übersetzung:

Als Kāmōda gerühmt wird der, in dessen Hand sich ein Rosenkranz befindet, dessen Gewand aus dem Fell eines Śambara(-Hirsches) besteht, der am Ufer der Gaṅgā Gebete rezitiert.

¹⁾ Eine entsprechende Strophe in SSS, p. 86, lautet:

akṣa-mālāṃ kare dhṛtvā vasaṇam rauravīm tvacāṃ |
japan jahnu-vatī-tīre kāmōdah parikīrtitāḥ ||

²⁾ In H 23 ist eine weibliche Erscheinung als Kāmōdikā (= Kāmōdikā) mit fast der gleichen Strophe beschrieben, die wir unter No. 14 für Kakubhā kennengelernt haben. Diese Strophe erscheint auch SDs II.97 (SDbII.92) und SSS, p. 75. Sie lautet:

pītam vasaṇā vasaṇam su-kāśī
vane rudantī pika-vāda-dīnā |
vīlobayanantīdīśo 'vībhāśā
kāmōdikā kīrtam anumarantī |

Bake übersetzt: "Kāmōdikā with beautiful locks, dressed in a yellow garment, errs in the wood in deadly terror, vexed by the sound of the woodpeckers, weeping, looking round in every direction, her mind full of her beloved." — H 23 liest dīnā statt dīnā und kāmōdikā statt kāmōdikā

[23]

16. Karṇāṭa Karṇāṭaka, Kāṇadā, Kānarā, Kānharā

Conventional representation: Male

The Nāyaka is a king or nobleman who has slain an elephant and is being acclaimed by his courtiers. Generally the dead animal is seen in the foreground of the picture and often the prince has an elephant's tusk on one of his hands,

Dhyāna (couplet): Metrum: Upajāti (4 × 11)

kṛpāna-pāṅgir gaja-danta-khaṇḍam
ekam vahan dakṣiṇa-karṇa-pūre |
saṃstūyamānāḥ sura-cāraṇ-anghāḥ
karṇāṭa-rāgaḥ śikhi-khaṇḍa-nīlaḥ ||¹⁾

Belegt: A 22 E 22 H 21²⁾ I 9

Var. orthogr. et lect.:

- a) A vacat. — E gaja-dantam aham. — H trāśāla-pāṅgīḥ gajadanta-patram. — I kare kṛpāṇam gajadantaṃ ekam.
b) A karṇa-pūrah. — E vacat. — H dakṣiṇa-hastakena. — I ekam dadhad dakṣiṇa. karṇa-pūre.
c) A aṅghāḥ. — E sura-cāraṇ-anghāḥ. — I vacat.
d) A śikhi-khaṇḍa(nī)lāḥ. — E śikhi. — H karṇāṭa-rāga kṛpīśāla-nūpaḥ (bhūpaḥ? nṛpaḥ?). — I kṣitāḥ karīṇdrāḥ.

Übersetzung:

Der Rāga Karṇāṭa ist ein (Mann), dunkelblau gleich dem Hals eines Pfau (an Hautfarbe), der ein Schwert in der Hand hält, ein Stück von einem Elefantenzahn als Schmuck am rechten Ohr trägt und von Scharen göttlicher Barden gepriesen wird.

Varianten:

H beschreibt den Rāga als von fürstlicher Gestalt, einen Dreisack in der (linken) Hand und einen Elefantenzahn in der Rechten. Vgl. Anm. 2.

¹⁾ Die Strophe kommt in SSS, p. 83, mit der Variante *dadhad* für *vahan* in b) vor.
²⁾ Die Strophe in H steht einer Entsprechung in SDs II.93 (SDbII.88) nahe, die folgendermaßen lautet:

kṛpāna-pāṅgir gaja-danta-patram
ekam vahan dakṣiṇa-hastakena |
saṃstūyamānāḥ sura-cāraṇ-anghāḥ
karṇāṭa-rāgaḥ kṛpīśāla-mūrtiḥ ||

Bake übersetzt: "The Rāga karṇāṭa, in appearance like a ruler of the world, being praised by throngs of celestial musicians, carries a sword in (his left) hand, and has one leaf of ivory in his right hand." — Die Strophe findet sich auch SSS, p. 74; mit der Variante *śikhi-khaṇḍam* für *śikhi-khaṇḍa(nī)lāḥ* in d). — Abweichende Dhyānas für Karṇāṭa s. SSS, p. 48, 57 und 63.

[24]

17. Kedāra Kedārā, Kedāri, Kedārikā

Conventional representation: Male or female

The Nāyaka or Nāyikā is shown as an ascetic of — in most cases — youthful appearance playing on a *vīṇā* in the company of hermits or musicians. In some pictures the scene is laid in a pavilion built within a lake.

Dhyāna (couplet):

Metrum: Śloka (4 × 8)

prīyā-vīraha-saṃtāpo bhāsmānā dhūsārākr̥tīḥ |
kedāra-rāgaḥ śyāmo 'yaṃ yuvā sarvāṅga-suṃdaraḥ ||¹⁾

Belegt: D 36 E 35 I 10 X 35^{a)} Vielleicht ist A 15 (s. p. 33f.) hier einzuordnen

Var. orthogr. etlect.:

- a) D (Anfang fehlt) . . . v(ri)śaka-saṃtāpo. — E saṃtāpo. — I priyā-vīraha-saṃtāpo. — X tripti statt priyā.
b) D bhūṣito statt bhāsmānā (Konjekture). — E ruṣito dhūsārī-kr̥tīḥ. — I bhāṣito dhūsārī-kr̥tīḥ. — X bhāṣodhūsārī-kr̥tīḥ.
c) D śyāmo (beschädigt) yaṃ. — E vacat. — I vacat. — X kedāra-rāg(ō)jamo yaṃ.
d) D vacat. — E vacat. — X (ś)ya-vāso-vāso kedāra-rāg(ō)ḥ.

Übersetzung:

Der Rāga Kedāra ist (ein Mann) von dunkler Hautfarbe, jung, schön an allen Gliedern, der, gequält durch die Trennung von der Geliebten, seinen Körper mit Asche grau (beschmiert) hat.

18. Khambhāvati Kanbāvati

Conventional representation: Female

The Nāyikā in the attitude of worship before the four-faced and four armed God Brahman. In a number of pictures the god is sitting near a

¹⁾ Metrisch ist in der 5. Silbe eine Kürze (*rāga*) zu verlangen.

²⁾ H 20 weist eine andere, auf eine weibliche Hauptfigur bezogene Strophe auf, die sich SDs II.91 (SDb II.86) und SSS, p. 39 und p. 74, wiederfindet. Sie lautet:

jaṣṭhā dādānā nīla-candra-maulīr
nāg-otāriyādākr̥tīa-yogapadā |
guṇā-śhara-dhṛyāna-nīmagña-citā
kedārikā dipaka-rāgīnīyam ||

Übersetzung: „Eine Flechte tragend, den weißen Mond als Diadem (*maulī*) besitzend, das Obergewand aus Schlangen bestehend, ein Yoga-Tuch um (die Knie) geschlungen, den Geist versenkt in die Meditation über den Träger der Gangā (= Śiva), die ist Kedārikā, eine Rāgīnī des Dipaka.“

³⁾ Malwa, um 1660, s. Lee, Rajput Painting, p. 19.

sacrificial fire, holding a book (the Veda) and some sacrificial utensils in his hands.

Dhyāna (couplet):

Metrum: Upajāti (4 × 11)

vāso vasānā śarad-abhra-subhṛaṇ
phullāvadītā catur-ānānasya |
virāṃci-vedī-parikarma-śaktīḥ
khaṃbhāvati labdha-vicitra-sevā ||¹⁾

Belegt: A 9 C 9 D 9 E 8 F 9 I 19

Var. orthogr. lect.:

- a) A vacat. — C bāso vasānā. — D śarad-abhra. — E vacat. — F Die ersten 5 Silben fehlen. — I vacat.
b) A phullāvadītā. — C vacat. — D (3. Versviertel) kumḍāvadītā. — E phullāvadītāṃ catur-ānānasyaḥ. — F (3. Versviertel) kṛ(m)ḍāvadītā; die beiden letzten Silben unleserlich. — I eṣajam vadānā.
c) A vacat. — C virāṃci-vedī-parikarma-śaktīḥ. — D (2. Versviertel) virāṃci-vedī-parikarma-śaktīḥ. — E parikarma-śaktīḥ. — F (2. Versviertel) virāṃci-vedī-parikarma-śaktīḥ. — I virāṃci-devy-adhikābhra-śaktīḥ.
d) A khaṃbhāvati. — C khaṃbhāvati ka[bhā]vicitra-sevā. — D vacat. — E khaṃbhāvati. — F (Anfang unleserlich) (khaṃbhāvati) labdha-vicitra-sevā. — I khaṃbhāvati; evā statt sevā.

Übersetzung:

Khaṃbhāvati trägt ein Gewand, das hell ist wie eine Herbstwolke; sie ist blühend, weiß, fähig zur Zurüstung des Altars Brahmans, des Viergesichtigen, (und) hat verschiedenartigen Dienst übernommen.

Varianten:

- b) D, F: „weiß wie Jasmin“ statt „blühend, weiß“.
d) I: „(und) hat ein buntes (schönes) Gewand bekommen“ statt „(und) hat verschiedenartigen Dienst übernommen“.

¹⁾ H 9 bringt eine völlig verschiedene Strophe, die jedoch SDs II. 68 (SDb II. 64) und SSS, p. 69, belegt ist. Sie lautet:

khaṃbhāvati śyāt sukha-dā raso-jīva
saudarya-kāṅgya-vibhūtiṅgi |
gāna-priyā kokila-nāda-tulyā
prīyamāḍā kauṭika-rāgīnīyam ||

Bake übersetzt: "Khaṃbhāvati is a bestower of joy, judicious, with a body adorned by nobility and charm, loving song, with a voice in sweetness like that of the kokila, a sweetest speech, the gift of kauṭika."

19. Lalita

Conventional representation: Male

Having spent a happy night the Nāyaka at sunrise slips away from his exhausted mistress reclining on her couch. In many pictures two garlands, token of just passed flirtation are seen in the lover's hands.

Dhyāna (couplet): Metrum: Upendravajrā (4×11)

praphulla-sapta-cchada-mālyā-dhārī
yuvā ca gaur-ollasa-locana-śrīḥ |
viniṣṣaran vāsa-grhāt prabhāte
vilāsa-veśo lalitāḥ pradīpāḥ ||¹⁾

Belegt: A 6 C 5 D 6 E 5 F 6 G 6 H 18 I 12 X 5⁴⁾

Var. orthogr. et lect.:

a) A *sapṣhulla*. — C *praphulla-sapta-bada*. — D *malla*. — E *sapta-śvada*. — F *pra* nicht erkennbar. — G *vacat*. — H *saptakṣoda*. — I *vacat*.

¹⁾ Ähnliche Strophen erscheinen im SDs II.87 (SDb II.82) und SSS, p. 42, 73, 105. SDb II.82 SSS, p. 73

praphulla-sapta-cchada-mālyā-dhārī
yuvā ca gaur-ollasa-locana-śrīḥ |
viniṣṣaran vāsa-śvāt prabhāte
vilāsa-veśo lalitāḥ pradīpāḥ |

SSS, p. 42

praphulla-kemāmbu-ja-sapta-parṇa-
vajyam vahanī śtana-bhāra-namrā |
grhāt prabhāte laṣa-locana-śrī
vāhī-gat-eyam lalitāḥ pradīpāḥ |

praphulla-sapta-cchada-mālyā-kaṣṭhā
sugaura-kāntīr yuvāśvātprabhāte |
viniṣṣaran vāsa-śvāt prabhāte
vilāsa-śvāt lalitāḥ pradīpāḥ |

SSS, p. 105

praphulla-gaṇḍa-śikālo-mālyā-bhārā
mugdhīgaurī laṣa-locana-śrīḥ |
viniṣṣarā vāsa-grhāt vilāsi-
śvātprabhāte lalitāḥ pradīpāḥ |

Bake übersetzt SDb II.82. "Lalitā is described as a young woman, wearing a crown of seven fullgrown leaves, a goddess (?) in beauty, with brightly shining eyes, whose husband sighs at daybreak at the cruelty of fate."

⁴⁾ In der Sammlung Khajanchi befinden sich neun Miniaturen eines Satzes von ursprünglich 42 Bildern im Stile von Mevas, der zwischen 1695 – 1698 datiert ist und von einem Künstler namens Sāhibdin herrührt. Der Klokophon auf dem letzten Blatt (Rāgini Māru. No. 42) enthält das Datum und die genaueren Angaben; s. Khajanchi Collection Catalogue unter No. 23a. In diesem Katalog sind drei Miniaturen abgebildet: außer Mārū (Fig. 29) noch Megha-mahārī (Farbstapel C) und Lalita (Fig. 30). Lalita (Seriennummer 5) enthält eine Sanskrit-Strophe aus dem in unserer Arbeit behandelten Kreis. Die etwas korrupte Beschriftung der Miniatur lautet:

lalitā-bhāsrava tā vāgāṇī | praphu[lla-sapta]cchada-mālyā-dhārīḥ
yuvā ca gaur-ollasa-locana-śrī (I)
viniṣṣarana vāsa-grhāt prabhāte
vilāsa-veśo lalitāḥ pradīpāḥ || 5 ||

Vermutlich waren nur die Miniaturen mit den Seriennummern 1–36 auf Sanskrit beschriftet. Das Bild der Rāgini Lalita ist unter Fortlassung des Beschriftungsstreifens bei Barrett-Gray, Painting of India, p. 135, wiedergegeben.

[27]

- b) A *gaur-ollasa-śrīḥ*. — C *gaur-ollasa*. — D *gaur-ollasa*. — E *gaur-ollasa-locana-śrī*. — F *gaur-ollasa*. — G *vacat*. — H *jurā*. — I *gaurāś cāla-locana-śrīḥ*.
c) A *viniṣṣaran*. — C *viniṣṣaran vāsa-grhāt prabhāte*. — D *viniṣṣaran*. — E *viniṣṣaran vāsa-grhāt (statt vāsa-grhāt)*. — F *vacat*. — G *vacat*. — H *darva-śvāt stāt vāsa-grhāt*. — I *vacat*.
d) A *vilāsi-veśo lalitā pradīpāḥ*. — C *vilāsi-veśo lalitā pradīpāḥ*. — D *lalita*. — E *lalita pradīpāḥ*. — F *vacat*. — G *vacat*. — H *paṭṭyāḥ pa . . . ā lalitā pradīpāḥ*. — I *vilāsi-veśo*.

Übersetzung:

Lalitā wird aufgezeigt als ein Mann, der einen Kranz (bzw. Kränze) aus den aufgeblühten Blumen des Saptacchada(Saptaparṇa)-Baumes (in den Händen) trägt, der jung ist und schön durch seine hell glitzernden Augen, der — in ein kokettes Gewand gekleidet — bei Tagesanbruch das Schlafgemach verläßt.

Varianten:

e) H: der bei Tagesanbruch, weil es das Geschick so will, fortgeht.

20. Madhumādhavī Madhumādhavī¹⁾ in A: Anḍhirikā

Conventional representation: Female

The Nāyikā, hastening to reach a pavilion or a house where a couch is put up and the lover sometimes waiting for her, is of the type *abhīśīrikā*, i. e. a lady who goes out to meet her lover in a dark and stormy night. Vgl. Taf. 3 u.

Dhyāna (couplet): Metrum: Upajāti (4×11)

lilā-nicolaṣṇ vapuṣā vahuṣṭī
kṣaṇaṃ prabhā-lakṣita-mārga-bharpṇī |
tamālā-nile timire caraṇṇī
priyānurāgā madhumādhavīyaṃ ||

Belegt: A 18 D 18 E 18 I 26

Var. orthogr. et lect.:

- a) A *vacat*. — D nur (*colam* usw. erhalten. — E *nīlam* statt *lilā*. — I *nīlam*.
b) A *kṣaṇa . . .* I (*lākṣita-gātra-yaṣṭīḥ*. — D [*ka*] *ṣṇa*-prabhā. — E Versviertel fehlt. — I *kṣaṇaṃ priyānurāgā-mārga-bharpṇī (kāmad)*.

¹⁾ Für einen Melodietypus ähnlichen Namens — Madhyamādī — bietet H 2 eine Strophe abweichenden Inhalts, die in SDs II.54 (SDb 50) und SSS, p. 66, belegt ist. Sie lautet im SDs:

paṭyāḥ śakṣam paribhṣya kāmam
sancamb-śilpāḥ lāmadīyastīḥ |
svarna-ccharīḥ kṛkṣama-līpa-dhā
ā madhyamādīḥ kalhāḥ manindrāḥ ||

Bake übersetzt: "A goddess of love (Bake liest *kāmā*), embraced by her husband, smiling, her mouth covered with (his) kisses, with eyes shaped like the leaf of a lotus, with a complexion like gold, adorned with saffron, such is madhyamādī, described by the wisest of the wise." — H hat in Pāda a) *śvāt* statt *kāmam* bzw. *kāmā*.

[28]

- c) A vacat. — D nur *tamāla-ś[ir]*. + + + (ca)ramit erhalten. — E Versviertel fehlt. — I *tamāla-tīre nibhṛte carayati*.
 d) A *aṃśāhīrik-eyam dayitmadurāḍa*. — D [p][r][j][gān][u]rāḍa. — E vacat. — I vacat.

Übersetzung:

Eine (Frau), die voll Verlangen nach dem Liebsten ist, die einen koketten (Var. dunkelblauen) Umhang am Körper trägt, die in *tamāla*-rinden-schwarzer Finsternis dahineilt, wobei die Biegungen des Weges ihr durch den Schein (des Blitzes dann und wann) für einen Augenblick erkennbar werden, das ist Madhumādhavi.

Variante:

- c) I: die am unerkennbaren Ufer von Tamāla-Bäumen (?) dahineilt.

21. Mālava Mālavī, Māligoḍa

Conventional representation: Male and female

Nāyaka and Nāyikā in a love scene. The lovers, embracing or kissing each other, are generally on the way from a garden or terrace to a chamber where a couch is to be seen, sometimes being prepared by a maid servant. Often the lovers hold garlands in their hands.

Dhyāna (couplet): Metrum: Upajāti (4 × 11)

*nitambini-cumbita-vaktra-padmaḥ
 śuka-dyutiḥ kuṇḍalavān pramattah |
 saṃketa-śālām praviṣṭaṃ pradōṣe
 mālā-dhara mālava-rāga-rājah ||¹⁾*

Belegt: A 10 D 10 E 9 G 10¹⁾ H 27 I 20

Var. orthogr. et lect.:

- a) A *nitambini-cumbita-paktra-padmaḥ*. — D *nitambini-cumbita*. — E *padma*. — G (ni)-*tanvini*. — H *nitambini-cumbita*. — I *cumbita*.

¹⁾ Eine im SdE II. 105 (SdB 100) enthaltene Strophe entspricht unserer Strophe genau, mit A umhändedeschlusses *mālava-rāga-rājah* statt *mālava-rāga-rājah*. Diese Lesung kommt bei uns in einer Variante (H 27) vor.

Bake übersetzt: "The rāga mālavi, of pure (Bake: *śukla*) beauty, wearing a garland, and earrings, deeply in love, enters the meeting place at nightfall, (where) his face (is) kissed by a lovely woman." — In der gleichen Strophe im SSS, p. 55 und 103; ist beide Male *saṃketa-śālām* „Raum des Stelldicheins“ durch *saṃgita-śālām* „Konzertsaal“ ersetzt. — Auf eine weibliche Hauptgestalt bezogen erscheint die Strophe SSS, p. 77:

*śukānta-saṃcumbita-vaktra-padmaḥ
 śuka-dyutiḥ kuṇḍalini pramattā |
 saṃketa-śālām vikati pradōṣe
 mālā-dhara mālavi-eyam ukta ||*

²⁾ K. Khandalavala, The Origin and Development of Rajasthani Painting. Marg, Vol. XI, No. 2, Abb. 7.

- b) A *kuṇḍalavān*. — D vacat. — E *śuci-dyutiḥ kuṇḍalavān*. — G vacat. — H *pramattah*. — I vacat.
 c) A vacat. — D 665. — E vacat. — G *saṃ[ka][ta][śālām]*; *pradōṣe* in *pradōṣe* verbessert. — H vacat. — I vacat.
 d) A vacat. — D *rājā*. — E *mālava-rāga-rājā*. — G *rājāḥ* statt *rājah*. — H *eyam* statt *rājah*. — I vacat.

Übersetzung:

Der Rāga-König Mālava ist ein (Mann), dessen lotusgleiches Antlitz von einer Breithüftigen geküßt wird, der strahlt wie ein Papagei, Ohringe hat und einen Kranz trägt, der (liebes)trunken am Abend den Raum des Stelldicheins betritt.

22. Mālavakaufika Mālakausika, Mālakausa, Mālkōṣa

Conventional representation: Male

I The hero is represented as a king or nobleman sitting on a throne, in dalliance with his Nāyikā fawning him, or alone, attended by one or two female servants. Fond of music, the king is often shown holding a musical instrument in his arm or listening to musicians.

II Another pictorial formula shows the Nāyaka as an incorporation of the heroic sentiment. Being congratulated by his followers he is seen on the throne carrying a sword or another weapon, having round his neck a string of human heads. In some cases the head of a slain enemy is lying at his feet.

Dhyāna (couplet): Metrum: Upajāti (4 × 11)

*vilāsini-cāmara-cālanena
 labdhānilo lālita¹⁾ hema-pīṭhaḥ |
 gaṇḍharva-rāt kāmānana-kāmūr śḍyah
 śri-mālavo mālava-paṃcamākhyah ||*

Belegt: A 7 C 7 D 7 E 7 H 7¹⁾

Var. orthogr. et lect.:

- a) A vacat. — C *ś[ri]lā[m]b[ī]ni*. — D *cālanenaḥ*. — E *nitambini* (statt *vilāsini*).

¹⁾ Metrisch statt *lālita*.

H 7 zeigt eine auf den oben beschriebenen zweiten Bildtypus bezügliche Strophe, die ähnlich SdE II. 64 (SdB 60) und SSS, p. 68, vorkommt. Sie lautet SdB 60:

*śrōkta-varṇo dhṛta-rakta-yasvir
 viraḥ svireṣu kṛta-prastavyah |
 viraḥ dhṛto vira-kapāla-mālā-
 mālī mato mālavakaufiko 'gam ||*

Bake übersetzt: "Mālavakaufika is considered as being reddish in colour, carrying a red stick, a hero, amongst heroes the greatest, carried by heroes, and wearing a garland of the

- b) A *llāṭita*. — C *lobdhā nicolā kṛta-hema-piṭha* |. — D *lobdhāṅ nicolāṅ kṛta-hema-piṭha* |. — E *yukto na bāṭaṅ kṛta-hema-piṭha* |.
- c) A *kāncana fahit*. — C *gaṃdikharo-rāfi* | *kā[m]cana-kā[m]caṛḍḍy[ḍ]* |. — D vacat. — E *gṛmūdhāra-vāṭi kaṃcana-kāncinā ādyāḥ* |.
- d) A *śrī-mālavā-kaśīkākhyā* (lies: *kaśīkākhyā*). — D *śrī-mālavāṅ mālavā-paraṃcaṃ syā*. — E vacat.

Übersetzung:

Er, der Wind (Luftzug) erhält infolge des Hinunderbewegens eines Wedels aus Pfauenschwanzfedern durch eine Liebhaberin, der karessiert wird, der auf einem goldenen Thron sitzt, der König der Gandharven (himmlischen Musikanten), der von dem Liebreiz des Goldes ist, der erste (von allen), das ist Sri-Mālavā, genannt Mālavapāṃcaṃa.

Varianten:

- a) A: durch eine Breithüftige.
d) A: Mālavakauśika statt Mālavapāṃcaṃa.

23. Mālavāśrī Mālavāśrī, Mālavāśrī, Mālavāśrī, Mālavāśrī

Conventional representation: Female

The Nāyikā, sitting under a tree, is contemplating a lotus flower in her hand, possibly performing a flower oracle to know about the love of her sweetheart. Vgl. Taf. 60.

Dhyāna (couplet): Metrum: Upajāti (4× 11)

phullāravindasya dalāni pāpau
vibhāvayamī tanu-hema-yaṣṭiḥ¹⁾ |
mālūra-ṛkṣasya tale niṣpāṃ
śroṇī-mṛdu mālavāśrī pradīptā |²⁾

sculls of the brave." — Außer kleinen Schreibfehlern weist H drei abweichende Lesungen auf: *dṛta* (verschrieben *dhrata*)-*gaura-yaṣṭi* statt *dṛta-rakta-yaṣṭi* in a), *kṛta*- (verschrieben *krato*) *praoṛa* statt *kṛta-pravṛya* in b); schließlich *vīraṭ yato* statt *vīraṭ dṛto* bzw. *vṛto* (SDs 64) in c).

¹⁾ Metrich für *hema-tanu-yaṣṭi*.

²⁾ Eine ähnliche Strophe, die SDs II.107 (SDb II.102) belegt ist und in gleichem Wortlaut auch SSS, p. 38 und p. 77, vorkommt, lautet:

rakt-otpalaṅ hasta-tale niyuktam
vibhāvayamī tanu-deha-vallī |
raśā-ṛkṣasya tale niṣpāṃ
śtoka-smitā sī kila mālavāśrī |

Bake übersetzt: "Having taken a red lotus in her hand, showing her body, slender like a liana, reclining at the foot of a mangotree, smiling a little, that is mālavāśrī."

Belegt: A 28 C 4 D 4 E 4 G 4¹⁾ H 28

Var. orthogr. et lect.:

- a) A *nīlāravindasya dalāni pāpau*. — C *phullāravindasya (pra überzählige Silbe) — D phullāravindasya*. — E *dalāni*. — G *śhalaravindasya dalāni pāpau*. — H *rakt-otpalaṅ hasta-tale niyuktam*.
- b) A vacat. — C *vibhāvayamī tanu-deha-vallī*. — D *vibhāvayamī tanu-deha-vallī*. — E *tanu-deha-vallī*. — G *vibhāvayamī tanu-hema-vallī*. — H *tanu-deha-vallī*.
- c) A *mālūrā; nikhēnā*. — C *mālūra; taṣṭa* statt *niṣpāṃ*. — D *mālūra; niṣpāṃ*. — E *niṣpāṃ*. — G vacat. — H *raśāla* statt *mālūra*; *ṛakṣasya* statt *ṛkṣasya*; *niṣpāṃ*.
- d) A *rāgo hy ayaṅ(m) mālavāśrī pradīptā*. — C vacat. — D *śonā-mṛdu mālavāśrī*; metrich *mālavāśrī* zu verlangen. — E *mālavāśrī pradīptā*. — G *mṛdai punar mālavāśrī pradīptā*. — H *śtoka-smitā syā mālavāśrī* statt *śtoka-smitā syā kila mālavāśrī*.

Übersetzung:

Mālavāśrī (Mālavāśrī, Mālavāśrī) wird aufgezeigt als eine (Frau) von goldfarbenem, schlankem Körper, die weich ist an den Hinterbacken, die an Boden eines Mālūra-Baumes hockt (und) die Blätter einer aufgeblühten Lotusblume in ihrer Hand gedankenvoll betrachtet.

Varianten:

- a) A: die Blätter einer blauen Lotusblume. — G: die Blätter einer Landlotusblüte.
b) G, H: von zartem, schlankem Körper.
c) H: eines Raśāla (Mango)-Baumes.
d) H: „die leicht lächelt“ statt „die weich ist an den Hinterbacken“.

24. Malhāra (= Seta- or Śuddha-Mallāra) Malāra, Seta-Malāri, Sadh-Malāra

Conventional representation: Male, sometimes female

The Nāyaka is an ascetic seated on a tiger-skin in or near his hermitage. Peacocks are seen in the vicinity³⁾. Vgl. Taf. 70.

¹⁾ Auf einer Miniatur der Rāgīni Malavāśrī in der Khajanchi Collection (Catalogue, Fig. 49, „Malwa, c. 1680 A.D.“) findet sich folgende fehlerhafte Beschriftung:

(śhā)lāravindasya dalā pāpau
vibhāvayamī tanu-hema-vallī |
mālūra-ṛkṣasya tale niṣpāṃ
śroṇī-mṛdu mālavāśrī pradīptā | 4 | mālavāśrī rāgīni |

²⁾ Auf den Tafeln 30. und 70. sind die Strophen A 15 und A 31 zwei Bildchen zugeordnet worden, deren Zugehörigkeit sehr unsicher ist. Das gilt insbesondere für die Darstellung bei A 15, die eine Frau zwischen zwei Bäumen zeigt. Die Aussagen der Strophen (couplet II) treffen in keiner Beziehung zu, während man in der dargestellten Person bei A 31 immerhin einen spärlich bekleideten Einsiedler sehen könnte.

Dhyāna (couplet) I: Metrum: Upajāti (4×11)

śaṅkhāvadātāḥ palitaṃ dādhanāḥ
 pralamba-karṇaḥ kumud-ēdu-varṇaḥ |
 kaupina-vāsāḥ su-vihāra-cāri
 malhāra-rāgaḥ su-viśāla-mūrtiḥ |¹⁾

Dhyāna (couplet) II: Metrum: Upajāti (4×11)

viśuddha-kṛṣṇājina-madhya-vartī²⁾
 kāntā pavitrā sthāviritśubhrā |
 kurvan kathāṃ nārada-tumburābhyaṃ³⁾
 śrī-mādhavā[dhī]r munibhiḥ pratī⁴⁾

I Belegt: A 31 C 39 (?) D 33 E 32 I 1

II Belegt: A 15 (Vielleicht unter Kedāra, p. 25, einzuordnen)

Var. orthogr. et lect.:

I a) A vacat. — C śaṅkhāvadāto palitādadhāno. — D śaṅ[ka]. Rest zerstört. — E śaṅkhāvadāto. — I śaṅkhāvadāto.

b) A kumud-ēdu. — C pralamba-karṇā kumud-ēdu-varṇa[ṇ]. — C Anfang zerstört kumud-ēdu-varṇaḥ. — E pralamba-karṇā kumud-ēdu-varṇaḥ. — I vacat.

c) A vacat. — C kopina-vāsā vihāra-cāri. — D kopina-vāsā [su] Rest zerstört. — E kaupina-vāsā ca. — I vacat.

d) A mūrtiḥ. — C ohne 4. Versviertel. — D Anfang zerstört; Schluß: (a)parai. — E malhāra-rāga kathitā taparai. — I kathitātaparai.

¹⁾ Eine entsprechende Strophe in SSS, p. 102, lautet:

śaṅkhāvadātāḥ śaṅkha dādhanāḥ
 pralamba-karṇaḥ kumud-ēdu-varṇaḥ |
 kaupina-vāsāḥ śuci-hāra-dhārī
 mallāra-rāgaḥ kathitā taparai ||

„Der Rāga Mallāra wird beschrieben als ein Bänder, der einen aus Muscheln hergestellten (bzw. muschelweißen) Ring im Ohr hat . . . (wie Dhyāna I) . . . (und) eine weiße Halskette trägt.“

²⁾ Im folgenden Text sind feminine Endungen gebraucht. Durchgehend maskuline Endungen zeigt die in Anm. 4 sitierte Parallele.³⁾ Vgl. Pāda c) in No. 31.⁴⁾ Ganz ähnlich eine Strophe in SSS, p. 98:

vīpaśta-kṛṣṇājina-madhya-vartī
 kāntāḥ paritāḥ sthāviro 'nīpaurāḥ |
 kurvan kathāṃ tumburu-nāradaḥhyāṃ
 śrī-mādhavādāḥ kathito munīndrāḥ |

Auf die Strophe folgt die Bestimmung „ī mallārī“, daher ist die Strophe A 15 hier zu Malhāra gestellt worden.

[33]

Übersetzung:

I Der Rāga Malhāra ist weiß wie eine Muschel, hat graues Haar, herabhängende Ohrläppchen (und) die (weiße) Farbe des Nachtlotus und des Mondes; er trägt einen Schamshurz als Gewand, schreitet unter würdigen Bewegungen einher und hat eine sehr breite Figur.

II Śrī-Mādhavādī ist von den Weisen festgelegt als mitten auf einem glänzenden, schwarzen (Antilopen)fell befindlich (sitzend), lieblich, lauter, von gesetztem Alter, sehr strahlend (und) ein Gespräch mit Nārada und Tumbura (Tumburu) führend.

25. Megha Meghamalhāra, Meghamalār

Conventional representation: Male, sometimes female

Megha Rāga is often represented similar to Vasanta (No. 34) as a dancer, attended by girls playing music. The difference, however, is that clouds darken the sky or that rain is pouring down to indicate the beginning of the rainy season. Zu Dhyāna II vgl. Taf. 50.

Dhyāna (couplet) I: Metrum: Upajāti (4×11)

nīa-dyutiḥ saṅvṛta-nāda-līnāḥ
 su-komalāṅgaḥ kamañiya-mūrtiḥ |
 anaṅga-līlābhīrataḥpragalbhaḥ
 sa megha-rāgaḥ kathitāḥ sa-rāgaḥ ||

Dhyāna (couplet) II: Metrum: Āryā (12, 18, 12, 15 Moren)

kṛīḍā vinodayanti
 nītaṃbini-cumbitāṣya-nāma-rasaḥ |
 gāḍhāṅga-bāhu-baddhaḥ
 sa megha-rāga sukha-viśāsa-bhūḥ ||

Dhyāna (couplet) III: Metrum: Indravajrā (4×11)

nṛtyan-mayūre jala-vāha-kāle
 vāmāṅga-saṃśīṣṭa-nītaṃbinikaḥ |
 varṇena nīlāḥ sukha-grīta-rakto
 malhāra-rāgaḥ kathito munīndrāḥ |

I Belegt: D 32 G 31¹⁾ II Belegt: A 25 III Belegt: E 41

Var. orthogr. et lect.:

I a) D saṅvṛta. — G vacat.

b) D vacat. — G mūrti.

c) D līlābhīrata. — G līlā-nīrataḥ.

d) D saṅvṛtāḥ (statt sa-rāgaḥ). — G vacat.

¹⁾ National Museum, New Delhi; s. Marg XI, 2 (1958), p. 27.

[34]

Übersetzung:

I Der Rāga Megha wird von leidenschaftserfüllten Leuten beschrieben als blauglänzend, dem Ton der Wolke (dem Donner)¹⁾ zugeneigt, von ganz zarten Gliedern, lieblich an Gestalt, auf die Vergnügungen des Liebesgottes versessen (und) draufgängerisch.

II Der Rāga Megha, der umhertollenden (Frauen) die Zeit vertreibt (1²⁾), der von den Breithüftigen auf das Antlitz geküßt wird und mancherlei Stimmungen (Geschmack) hat³⁾, an Gliedern und Armen fest umschlungen wird, besteht aus Genuß und Vergnügung.

III Der Rāga (Megha)māhāra wird von den Fürsten unter den Weisen beschrieben als einer, der in der Wolken(= Regen)zeit, wenn die Pfauen tanzen, von schöngliedrigen Breithüftigen (Frauen) umschlungen wird, blau an (Haut-)farbe und auf (Liebes)genuß und Gesang versessen ist.

26. Naṣa

Conventional representation: Male

A warrior on horseback, armed with sword and shield, is fighting with one or more footmen, one of whom generally lies slain on the ground.

Dhyāna (couplet): Metrum: Upajāti (4 × 11)

turaṅgama-skandha-nibaddha-bāhuḥ
 svarpa-prabhāḥ śopita-śoṇa-gātraḥ |
 saṅgrāma-bhūmau vicaran dhṛtīśir
 nāṭo 'yam uktaḥ kila kāśyapena 4)

¹⁾ *saṃvṛta* „verdeckt, versteckt“ steht vermutlich mit der metrisch erforderlichen Kürze in der zweiten Silbe für *saṃvṛta* „Wolke“, wofür auch *saṃvṛta* in D spricht; „verdeckten Klängen zugeneigt“ wäre zur Not noch verständlich.

²⁾ Das Femininum *vinodayanti* ist in den behandelten Strophen mehrfach belegt. Hier metrisch verderbt für *vinodayan*? Die Übersetzung bleibt unsicher.

³⁾ *nāmo-rasaḥ* vermutlich verschrieben für *nāno-rasaḥ* (metrisch für *nānā-rasaḥ*).

⁴⁾ Eine genau entsprechende Strophe findet sich SSS, p. 91. — In SDs 99 (SDb 94) lautet die Strophe — weitgehend mit H übereinstimmend:

turaṅgama-skandha-niṣakta-bāhuḥ
 svarna-prabhāḥ śonita-śoṇa-gātraḥ |
 saṅgrāma-bhūmau vicaran pratāp
 nāṭo 'yam uktaḥ kila raṅga-mūrtiḥ |

Die Strophe ist auch bei Sourindo Mohun Tagore, Six Principal Rāgas with a brief view of Hindu music, Calcutta 1875, für Rāga 5 wiedergegeben. — Bake, der in d) *śriṅga-mūrtiḥ* statt *raṅga-mūrtiḥ* (Naṣa, „der schlichtfeldgestaltige“) liest, übersetzt: „Nāṭais described as having the appearance of themuni śriṅga, going round the battlefield, vexed, his body red with blood, shining like gold, his arms hanging round the shoulder of a horse.“

Belegt: A 3 C 3 D 3 E (ohne Nr.)¹⁾ H 24 I 8

Var. orthogr. et lect.:

- a) A *turaṅgama*; *rāgaḥ* statt *bāhuḥ*. — C *śkaṅgadhā-nibaddha-rāga*. — D *turaṅgamaḥ śkaṅgadhā-nivaddha-rāga*. — E *turaṅgama-kasatī śkaṅgadhā-nibaddha-rāga*. — H *niṣakta-bāhuḥ*. — I *rāgaḥ* statt *bāhuḥ*.
- b) A *śona-prabhā-śoṇita-śoṇa-gātraḥ*. — C *svaṅga[ṇ]o prabhā-sobhitaḥ śroni-gātra*. — D *svaṅga-prabhāḥ*. — E *sa-vaṅga-prabhā-śkaṅga-vaṅga-gātra*. — H *śonita śona*. — I *vacat*.
- c) A *bhūmipān*; *nā[ṭ]ayoh* statt *dhṛtīśir*. — C *saṅgrāma-bhūmi bicaran dhṛtīśir*. — D *dhṛtīśir*. — E *saṅgrāma-bhūmiṃ vicāranu dhṛtīśir*. — H *pratāpi* statt *dhṛtīśir*. — I *vacat*.
- d) A *kāla-kṛpāhatatī kāśyapena*. — C *nāṭo ya sudha kila kāśyapena*. — D *kaśikāśyapena*. — E *nāṭo yaśu vaṅgaṅga[ṇ]o kila-kāśy[ṇ]apena*. — H *kila raṅga-mūrtiḥ*. — I *vacat*.

Übersetzung:

Der, dessen Arme fest auf die Schultern seines Pferdes gelegt sind, der wie Gold glänzt, dessen Glieder von Blut gerötet sind, der mit gezücktem Schwert auf dem Schlachtfeld dahinsprengt, wird für wahr von Kāśyapa als Nāṣa bezeichnet.

27. Pañcama Pañcama

Conventional representation: Male

Two lovers, a nobleman and his lady, are seated in close contact on a terrace or near the entrance of a palace, entertained by musicians. Generally one of them, or a servant, is dropping coins or jewelry into the extended hands of one of the musicians.

Dhyāna (couplet): Metrum: Mālinī (4 × 15)

sukhina²⁾ sukha-nidhānaṃ duḥkhiṇāṅṅ vīnaḥ
 śravaṇa-hṛdaya-hāri manmathasyāgra-dūtaḥ |
 aticatura-su-gamyo vallabhāḥ kāmīnīm
 jāyata-jagata-nāḍaḥ pañcamas c-opavedaḥ ||

Belegt: B 25 D 25 E (ohne Nr.)³⁾

Var. orthogr. et lect.:

- a) B *vacat*. — D *svapina svap*; *dupiṇāṅṅ*. — E *svapina svap-nidhānaṃ dupiṇāṅṅ vīnaḥ*.

¹⁾ Der für die Varianten verwertete Text der Strophe findet sich in der Beschriftung einer Miniatur (s. Tafel 9), die den Titel *Sindhu* trägt; vgl. unten p. 62 unter E.

²⁾ *sukhina* statt *sukhinaḥ* metrisch bedingt.

³⁾ Die unnummerierte Beschriftung des Rāga Pañcama in E ist im Tafelteil unter der No. 36 eingeordnet worden, die in der Serie fehlt (s. Tafel 13 unten).

- b) B manmathāś cāra-dūṭah. — D hadaya. — E śraṇṇa-raphāśāśāśrī manmathāś ca gra-dūṭah.
 c) B vacat. — D saṅamyā; vallāṅka. — E aṅi[ṭ]ura-su-gamyā ballabha kāmifindya.
 d) B jayati jagada. — D paṅcamany-apaśala. — E jaya p[ra]ṅgati śēpēś paṅcamane chopatiś.

Übersetzung:

Ein Schatz an Glück für die Glücklichen, ein Sorgenvertreiber für die Bekümmerten, Ohr und Herz hinreißend, der Vorbote des Liebesgottes, leicht verständlich für Leute von schneller Auffassungsgabe, der Liebste für liebevolle Frauen und ein Nebenveda ist Paṅcama, aus dem es tönt: „Besiegt die Welten“.

38. Paṭamañjarī Paṭamañjarī

Conventional representation: Female

The Nāyikā, a young disquiet lady, lamenting about her husband's absence or infidelity, is consoled by a confidante (śakhi) or several confidantes. Sometimes one or more attendants are present, offering refreshments to the lady.

Dhyāna (couplet):

Metrum: Ūpajāti (4×11)

vīyogini kāṁti-vikīrṇa-puṣpa-
 srajaṁ vahaṁti vapuṣāśīśuṣkā |
 āśvāyamānā priyayā ca sakhyā
 vidhūsarāṅgī paṭamañjarīyaṁ ||¹⁾

Belegt: A 5 D 5 E 6 H 17

Var. orthogr. elect.:

- a) A kāṁti-vīrṇa-puṣpāś. — D kāṁti-vikīrṇa-puṣpāś. — E kāṁti-vīrṇa-puṣpāś. — H kāṁti-vīrṇa-puṣpāś.
 b) A vapuṣāśīśuṣkā. — D śraṅgā. — E saṅgā vahaṁti-vapuṣāśīśuṣkāś. — H vapuṣāśīśuṣkāś.
 c) A āśvāyamānā. — D āśvāyamānā; ca śīśuṣkā. — E vacat. — H āśvāyamānāś.
 d) A vidhūsarāṅgī, ca ausgelassen. — D vidhūsarāṅgī. — E paṭamañjarīyaṁ. — H vidhūsarāṅgī.

Übersetzung:

Paṭamañjarī ist eine (vom Geliebten) getrennte Frau, die einen Kranz am Körper trägt, dessen Blumen ihren Liebsteis verloren haben, die ganz ab-

¹⁾ Ganz ähnliche Strophen gibt es SDe II.85 und SSS, p. 73 und 90. Bako übersetzt die Strophen SDu 89: "A fair woman, separated from her beloved, her body tormented by love, withered, wearing a garland on her beautiful body, gray like dust her limbs, but being comforted by her beloved girl-friend—that is paṭamañjarī."

gemagert (und) von grauen Gliedern ist, die von einer vertrauten Freundin getröstet wird.

Varianten:

- a) H: deren Glieder um ihren Liebsteis gekommen sind. — Das Kompositum in a) ist in den Texten meist auf Paṭamañjarī bezogen worden, nicht als Vorderglied zu saṅgā (in b) gefaßt.
 b) Es existiert die Lesung *śīśuṣkāś*, als „ganz vertrocknet“ auf saṅgā zu beziehen.

29. Rāmakarī Rāmakarī, Rāmagirī

Conventional representation: Female

The Nāyikā, angered at the faithlessness of her husband, turns away from him when he repentantly returns and kneels or lies at her feet. Sometimes an aged duenna seems to support the pleadings of the Nāyika, but nevertheless the lady (who is a *mānini*) refuses the prayer of her lover.

Dhyāna (couplet):

Metrum: Indravajrā (4×11)

svaṇṇa-prabhā bhāsure-bhūṣaṇā ca
 nīlaṁ nicolaṁ vapuṣā vahaṁti |
 kāṁte pad-opāntam adhiśrite 'pi
 mān-onnatā rāmakarī praśiṣṭā ||¹⁾

Belegt: A II D II E 11 H 18¹⁾ I 14

Var. orthogr. elect.:

- a) A (hier 2. Versviertel) *prabhā* fehlt. — D *svaṇṇa*. — E *svaṇṇa-prabhāś* *cāra-rābhūṣaṇāś* *ca*. — H *hema-prabhāś*. — I *śīśu* statt *bhāsure*.
 b) A (hier 1. Versviertel) *īlā* statt *nīlaṁ*. — D *vapuṣāś*. — E *su-tanaṁ vahaṁti*. — H *vacat*. — I *nīla-nicolaṁ svatanu*.
 c) A *kāṁtā*; *adhāś śhīto pi*. — D *kāṁtā*; *atha śrīśāpi*. — E *adhīś(h)īte pi*. — H *kāṁte samipe kamañya-karṇāś*. — I *vacat*.
 d) A *mānyonitāś*; *praśiṣṭāś*. — D *vacat*. — E *rāmagirī praśiṣṭāś*. — H *mat-eyam*. — I *vacat*.

¹⁾ Eine nahe verwandte Strophe in SDe II.81 und SSS, p. 72, lautet:

hema-prabhābhāsure-bhūṣaṇā ca
nīlaṁ nicolaṁ vapuṣā vahaṁti |
kāṁte samipe kamañya-karṇāś
mān-onnatā rāmakarī mat-eyam |

Bako übersetzt: "Rāmakarī is to be imagined as being in high spirits, as the beloved is near, with a charming voice, shining like gold, with brilliant ornaments, but wearing a dark veil over her beauty."

²⁾ Die Fassung in H stimmt weitgehend mit der in SDe II.81 überein. Das gilt insbesondere für Pāda c: "with a charming voice."

Übersetzung:

Rāmākārī wird aufgezeigt als eine, die wie Gold glänzt und strahlende Schmuckstücke trägt, die einen dunkelblauen Umhang auf dem Körper trägt (und) von Hochmut geschwellt ist, obwohl der Geliebte ihr zu Füßen gefallen ist.

30. Sāraṅga Sāraṅg

Conventional representation: Male

A young chief of Brahmanical extraction, shown as of blue complexion, is engaged in playing the *vīṇā*, attended or instructed by musicians. Vgl. Taf. 7M.

Dhyāna (couplet):

Metrum: Indravajrā (4 × 11)

vīṇā¹⁾-vinoda-pratibaddha-pāṇir²⁾
grhīṇan kathām nārada-saṃprayogāṃ³⁾ |
śyāmo yuvā vipra-kule prasūtaḥ
sāraṅga-nāmā munibhiḥ pradṛṣṭaḥ |

Belegt: A 32 E⁴⁾ F (a, b) 35

Var. orthogr. et lect.:

- a) A pāṇi. — F (a) vidyā; pratipanna-pāṇi. — F (b) vidyā; pratipannā-pāṇi.
b) A vacat. — F (a) nārada-saṃprayogāṃ. — F (b) grhīṇan kathām nārada-saṃprayogāṃ.
c) A vacat. — F (a) eḡamo yuva viprakulāḥ pṛasūtaḥ. — F (b) ś[ya]m[ā] yu[va]ḥ viprakulā pṛasūta.
d) A pratibhā statt pradṛṣṭaḥ. — F (a) ś[ya]m[ā] yu[va]ḥ nā[ra]da munibhiḥ pṛad[ṛ]ṣṭa[ḥ]. — F (b) pṛadṛ . . . (getilgtes Akṣara)ḥ.

Übersetzung:

Ein dunkelhäutiger Jüngling, hervorgegangen aus einer brahmanischen Familie, der Hand anlegt bei (sich hingibt) dem Zeitvertreib mit der Vīṇā, indem er eine Darlegung, die zu Nārada in Beziehung steht, sich aneignet, wird von den Weisen unter dem Namen Sāraṅga verstanden.

Varianten:

- a) Fa und b: (sich hingibt) dem Zeitvertreib mit der Wissenschaft.
b) Fa und b: eine Darlegung bzw. (Fb) die Kunst, die von Nārada vollkommen erschaut worden ist.

¹⁾ SDe II. 152: vidyā.

²⁾ SDe: pratipanna-jāti.

³⁾ SDe: gāndhārva-gīṇanī prakaroti rāmyam.

⁴⁾ Eine in E unter Nr. 38 für Sāraṅga vorkommende, ganz andere Strophe im Metrum Sragdhārā (4 × 21) bleibt außer Betracht.

31. Śrī Sri

Conventional representation: Male

The Nāyaka is a young prince of dignified appearance seated on a throne or couch, normally in the company of his mistress. Often the pair is listening to one or two musicians represented sometimes by Nārada, playing the *vīṇā*, and horseheaded Tumburu. Vgl. Taf. 6 M.

Dhyāna (couplet):

Metrum: Upajāti (4 × 11)

vīṣuddha-siṃhāsana-madhya-vartī
kāṃṭha pavitraḥ śarad-īndu-śubhraḥ |
kurvan kathām nārada-tumbarābhyaṃ¹⁾
śrī-rāga-rājāḥ kathito munindraiḥ²⁾ |

Belegt: A 29 C 35 D 31 E 31 I 28 X 29³⁾

Var. orthogr. et lect.:

- a) A dīpam vapuḥ caṃdra-tarira-gauram. — C śiṃhāsana. — D vacat. — E vicitra-siṃhāsana-madhya-vartita. — I vacat. — X vacat.
b) A karṇe dadhānaḥ śarad-īndu-ku(ṇ)ḍam. — C kāṃṭha pavitrābhijātī śubhram. — D pavitra-kāṃṭhi. — E vīṣuddha-siṃhāsana ruciram dadhānaḥ. — I kāṃṭha-kauśala-cakra-vartī. — X kāṃṭhiś; surati-īkṣmāḥ.
c) A akṣam vahaṣu⁴⁾ nija-pāni-pādme. — C kurvan; tumbarābhyaṃ. — D (beschädigt) ku(rvaṃ) kathā(ṇ); tumbarābhyaṃ. — E tumbarābhyaṃ. — I kathā nārada-tumbarābhyaṃ. — X tumbarābhyaṃ.
d) A vacat. — C rāja; kathā. — D rāja. — E vacat. — I munindraiḥ. — X rājā munindraiḥ.

Übersetzung:

Śrī, der König der Rāgas, wird von den Fürsten unter den Weisen beschrieben als einer, der sich mitten auf einem herrlichen Löwenthrone befindet, lieb-

¹⁾ Pāda c erscheint auch oben in Nr. 24 IIc.

²⁾ SDe II.101 (= SSS, p. 76) erscheint ein Dhyāna, das ähnlich auf einer Malwa-Miniatur im National Museum, New Delhi (Dickinson Collection), als Nr. 25 belegt ist.

SDe II. 101:

ajṣṭadādhāḥ amara-ōṣṭa-mūrtir	... d[ī]p[ā]ḥ amara-ōṣṭa-mūrtiḥ
dhir-olīnat-pallava-karna-pūrah	idanti-sukhāmodita-ōṣṭa-ṛtūḥ
caḍjāḍi-śeṣo 'ruva-castro-dhāri	lakṣhāṇīyāṅko 'ruva-castro-dhāri
śrī-rāga eṣa kṣiti-pāṇa-mūrtiḥ	śrī-rāga-rājāḥ kṣiti-pāṇa-mūrtiḥ

Bake übersetzt die Strophe im Saṃgītaśāstra: "Having the appearance of one, beloved to the God of love, eighteen years old, with ever fresh young leaves stuck behind the ears, dressed in ruddy cloths, to whom sādja and the other notes are like servants, looking like a king."

³⁾ Miniatur (um 1650) in der Cowasji Jehangir Collection, Bombay.

⁴⁾ Vgl. Anm. 2 zu Nr. 25.

lich, lauter und klar wie der Herbstmond ist (und) ein Gespräch mit Nārada und Tumbara führt.

Varianten:

- a) A: beschrieben als einor, der einen göttlichen Körper, hell wie der Mondleib, darbietet.
 b) A: der eine Jasminblüte, (weiß) wie der Herbstmond, aus Ohr steckt.
 E: der einen leuchtenden Gesichtslotus (lies: *vaḥtra*) darbietet.
 I: der ein Beherrscher der Geschicklichkeit in den Künsten ist.
 X: lieblich, lauter, dessen Körper zum Liebegenuß geschaffen ist.
 c) A: der in dem Lotus seiner Hand (seiner lotusgleichen Hand) einen Perlenkranz (= *akṣamāḥ*?) trägt.

32. Toḍī Toḍī, Ṭoḍī, Toṛī

Conventional representation: Female

The Nāyikā walks lonely with her *vinā* in hands amidst the trees of a forest, surrounded by deer which she has fascinated by her play. Vgl. Taf. 2.

Dhyāna (couplet):

Metrum: Upajāti (4 × 11)

vicitra-pankeruḥa-ramya-vaktrā
kuramga-śāvr̥ṇa kanakāṅkureṇa |
pralobhayamti vipin-opakamṣhe
toḍīyam iṇḍivara-dāma-ramyā ||

Belegt: A 8 C 17¹⁾ E 15 H 8²⁾ X 15²⁾

Var. orthogr. et lect.:

- a) A *vaktā-ramyā*. — C *bicātra-pankeruḥa*. — E *raṣya-vaktrā*. — H *tuṣṭra-kurṇḍa-jvalā-deha-yaṣṭhī*. — X *vacat*.
 b) A *vacat*. — C *kuramga-śāvr̥ṇa kanakāṅkureṇa*. — E *kuramga-śāvr̥ṇa kanakāṅkureṇa*. — H *kāmira-karpūra-viṣṭā-dehā*. — X *kuramga-śāvr̥ṇa hiyaṅkureṇa*.

¹⁾ Marg, Vol. XI, No. 2, 1958, p. 13 (Farbbild).

²⁾ H entspricht weitgehend der Fassung der Strophe in SDs II. 66:

tuṣṭra-kurṇḍ-ajvalā-deha-yaṣṭhī
kāmira-karpūra-viṣṭā-dehā |
vinodayamti harinaṃ vanānte
vinā-dharā rājati toḍīk-eyam |

Bake übersetzt: "The slender body with fresh jasmynes shining, anointed with camphor from Kashmir her limbs, pushing back a deer at the edge of a forest glade, holding a *vinā*, shines *toḍī*."

³⁾ Khajanchi Collection, Catalogue, Fig. 51 („Malwa, end of the 17th century A.D."). — Mit der Lesung von X nahezu überein stimmt die Beschriftung einer Miniatur im Museum zu Allahabad (Bestimmung: „Malwa, c. A. D. 1650"). In b) steht *hiyaṅkureṇa*, in c) *vipin-opakamṣhe*, in d) *iṇḍivara*. S. SatisChandra Kala, Indian Miniatures in the Allahabad Museum, 1961, Col. Pl. A.

- c) A *pralobhayamti*. — C *pralobhayati bīpan-opakamṣhe*. — E *vacat*. — H *vinodayamti harinaṃ vanānte*. — X *vilobhayamti vipin-opakamṣhe*.
 d) A *śāvr̥ṇa* oder *śṅkivara*. — C *iṇḍivara*. — E *ambho-ruka-vāma-ramyā*. — H *vinā-dharānte rājati toḍīko yam*. Lies: *vinā-dharā rājati toḍīk-eyam*. — X *iṇḍivara-kāṃpi-ramyā*.

Übersetzung:

Die, deren Antlitz liebreizend ist wie eine herrliche Lotusblüte, die am Rande eines Dickichts junge Antilopen mit einem goldglänzenden Sproß (oder mit einem Sproß des Kanaka-Baumes) anlockt, ist Toḍī, die entzückend ist wie (oder: durch) eine Kette blauer Lotusblüten.

Varianten:

- a) H: deren schlanker Körper wie Schnee und Jasminblüten glänzt.
 b) C: eine junge Antilopen mit einem Reisschößling. — H: deren Leib mit kaschmirischem Saft und Kampher gesalbt ist.
 c) H: die am Rande des Waldes eine Gazelle (mit ihrem Spiel) unterhält.
 d) H: eine Stabzither (*vinā*) tragend, (so) prangt hier Toḍikā.

33. Vairāḥī I Varāḥī, Varāḥī, Varāḥī

Conventional representation: Female

The Nāyikā, seated in dalliance beside her lover, is fanning him with a fly-whisk, the characteristic emblem of this theme. Attendants may be present. Vgl. Taf. 4 u.

Dhyāna (couplet) I:

Metrum: Upajāti (4 × 11)

vinodayamti dayitaṃ su-gaurī!
su-kamkaṇḍā cāmara-cālanena |
karṇe dadhānā sura-vṛkṣa-guecham¹⁾
varāṅgan-eyam kathitā varāḥī ||

Belegt: A 24 C 25 D 23 E 23¹⁾ G 24¹⁾ H 5 I 23

Var. orthogr. et lect.:

- a) A *vacat*. — C *dayatām su-gaurī*. — D *vacat*. — E *vacat*. — G *dayatām caustat dayitaṃ su*. — H *dayatām; su-keṭī*. — I *su-keṭī*.

¹⁾ SDs II 60, SSS, p. 41, 67: *su-keṭī*; SSS, p. 87 *dayitā ca gauḍī*. — Baketibersetzt die Strophe in SDs: "A beautiful woman, with lovely locks, beautiful bracelets and a flower of the *sūra* tree in her ear, pushing back her lover with a movement of her chowree, such is described *varāḥī*."

²⁾ SDs, SSS, p. 42, 68, 87: *prapam*.

³⁾ Die Strophe steht über einer Darstellung der Vairāṭī II (Deśa-Vairāṭī).

⁴⁾ Kanoria Collection, Calcutta, s. W. G. Archer, Central Indian Painting, London 1958, Pl. 8.

- b) A vacat. — C *su-kāṅkai*ā. — D vacat. — E *su-kamkaṇi*. — G *kaṅkaṇā*. — H *su-kamkaṇā* *cāmara-cāmara-cāṇana*. — I vacat.
- c) A *karṇo*. — C *surā-puṣpa-guḷgaṃ*. — E *karṇe* *dadāhānā surā-puṣpa-guḷgaṃ*. — G *surā* (*ur* ausgelassen) *ka-guḷgaṃ*. — H *puṣpaṃ* statt *guḷgaṃ*. — I vacat.
- d) A *varāṭī*. — C *baraṅgaṇ-eyāṃ*. — D vacat. — E vacat. — G *vāraṅgaṇ-eyāṃ kadhā*. — H vacat. — I vacat.

Übersetzung:

Eine sehr Hellfarbene, die dem Liebsten die Zeit vertreibt, deren Armreifen lieblich (erklingen) durch das Hinuudherbewegen des Wedels aus Yakschweifhaaren, die ein Büschel des Deodar-Baumes (einer Zeder) am Ohr angebracht hat, diese höchst Feingliedrige wird Varāṭī (Vairāṭī) genannt.

Varianten:

- a) In H und I: „Eine sehr Schönhaarige“ statt „Eine sehr Hellfarbene“.
- c) In H, „eine Blume“ statt „ein Büschel“ des Deodar-Baumes; *surā-eyka* kann auch gleichbedeutend mit *kaḷpa-druma*, dem (alle) Wünsche erfüllenden Baum, sein, was hiernicht sehr wahrscheinlich ist.

Vairāṭī II (Deśa-Vairāṭī)

Conventional representation: Female

The Nāyikā, seated on a couch and mostly leaning against a cushion, is stretching her body in amorous desire with her hands clasped above her head. Vgl. Taf. 4 M.

Dhyāna (couplet) II: Metrum: Āryā (12, 18; 12, 15 Moren)

ślasya-mauna-mudrā
sa-ghūrṇa-nayanā vibhanga-tanu-vallī |
udgata-bāhu-lat-eyam
deśa-varāṭī bhaved gaurī ||

Belegt: A 26 C 2(21) D 24 E¹⁾ G 23

Var. orthogr. et lect.:

- a) A *prārūḥamānā saṃmudā*. — C . . . *ra[ti]a-gamaṇa-mudrā*. — D vacat. — G vacat.
- b) A *nidā-m-ślasya-ghūrṇita-sinetrā*. — C *nidā-ghūrṇisyaṃnā-nayana-mug-ma[m]dyā*. — D *sa* fehlt *ghūrṇa*. — G vacat.
- c) A *surāṭṭha dayite (ḍayitina) sā*. — C *surā-sāpi (ḥ sukha-sākhā) [ni] . . . yate*. — D *udgata* statt metrisch richtigem *udgata*. — G *sakhyāḥ saṃlandha(bāha)ḍayur*.
- d) A *deśa* ca *varāṭībhāga-sā*. — C *deśa* *bīrāṭī* (statt *deśa-varāṭī*) *bhaved gaurī*. — D *deśa-varāṭī*. — G *bhāvet saṃpradeśika | saṃpradeśa-gaurī |* Zu verbessern: *bhāvet saṃpradeśikā gaurī?*

¹⁾ In E fehlt Strophe 24. Über dem Bilde der Vairāṭī II steht das Dhyāna der Vairāṭī I.

Übersetzung:

Gekennzeichnet durch Erschlaffung und Schweigen, die Augen hin und her bewegend, mit gebogenem, schlankem Leibe, die Armlinien in die Höhe gerückt, diese mag Deśa-Vairāṭī, die Hellfarbene, sein.

Varianten:

In G besagt c), daß der Nāyikā, wie auf dem Bilde zu sehen, Wind seitens einer Freundin zugefächelt wird.

34. Vasantā Basant

Conventional representation: Male

The Nāyaka, often in the guise of Kṛṣṇa, a lute in one hand and mango shooting in the other—occasionally playing the flute—dances at the arrival of spring. Girls beating the drum or clapping cymbals are with him.

Dhyāna (couplet)¹⁾: Metrum: Upajāti (4x 11)

śikhāṇḍa²⁾-barh-ocaya-baddha-cūḍāḥ
puṣyaṇ pīkaṃ³⁾ cūta-latāṅkureṇ |
bhraman mudārāyam ananḡa-mūrti
matto⁴⁾ matanḡa ca vasanta-rāḡaḥ ||⁵⁾

Belegt: A 21 D 21 E 21 G 22 H 26

Var. orthogr. et lect.:

- a) A *śikhāṇḍa*; *barhī-śada*; *vaddha*. — D *varh-ocaya*; *vaddha*. — E *śiḡaṇḍi*; *cūta*. — G *varh-ocaya*; *vaddha*. — H *śikhāṇḍi-pich-ocaya-cūta-cūḍa*.

¹⁾ SDe II.103 lautet die in den Pādas b-d stark abweichende Strophe:

śikhāṇḍi-barh-ocaya-baddha-cūḍāḥ
karṇatataṃketra-śobhanāmraḥ |
indira-tyama-saur vāṭe
vasantakāḥ eyād ahi-māṅjula-śrīḥ ;

Eske übersetzt: "Vasanti is sportive, with a body dark like a blue lotus, and a tuft of hair bound together with many feathers from the peacock's tail, having made earrings of beautiful mango-prouts, lovely by the bees around him."

²⁾ In der entsprechenden Strophe SSS, p. 84: *śikhāṇḍi*.

³⁾ SSS, p. 84: *pīka-pīkaḥ*.

⁴⁾ SSS, p. 84: *matō matōḡasayā*.

⁵⁾ Eine entsprechende Strophe in sehr korruptem Sanskrit findet sich auch auf einer Malwa-Miniatur der Khajanchi Collection (Catalogue, Fig. 46), die um 1645 datiert wird:

śiḡaṇḍa-barurh-ocaya-varḡhaḥ-cūḡeḥ
pīḡa sa pīḡa latāṅkureṇāḥ |
bhraman mudārāḡyām ananḡa-mūrti
matto matanḡa vasanta-rāḡaḥ |

Sie führt die Nummer 21.

- b) D *puṅgānikāṃ; ist-āṅkurera*. — E *nūta-lāṅṅikure*. — G *nūta*. — H *cūṅṅikur-oddbā-sura-karṇa-pūrah*.
 c) A *mūrti*. — D *muddraṅgaṃ*. — E *bhraman muddraṅgaṃ; mūrti*. — G *muddraṅgaṃ; mūrti*. — H *ūpdiṅṅara-tyāma-tanu vilāsi*.
 d) A *malakanyā*. — D *madhye*. — E *manohara 'yaṃ ca*. — G [vri] *vara-stri-nikarātr vaṣaṃtā*. — H *vaṣaṃtā-rāgo 'tmanohara-śrī*.

Übersetzung:

Der, in dessen Haarschopf eine Fülle von Pfauenschwanzfedern befestigt ist, der einen Kuckuck mit einem Schoß der Liane eines Mangobaumes füttert¹⁾, der — ein Liebesgott an Gestalt — im Lusthain umherstreift, liebestrunken und sich nach Laune bewegend²⁾, ist der Rāga Vasanta.

Varianten:

- a) H: der, dessen Haarschopfschön ist durch eine Fülle von Pfauenschwanzfedern.
 b) H: dessen Ohrschmuck von Mangosprossen strahlt.
 c) H: dessen Körper dunkelblau wie der blaue Lotus ist, der kokett (ausgelassen) ist.
 d) E: und der entzückend ist, der ist (der Rāga Vasanta). — G: umgeben von Scharen schönster Frauen. — H: Rāga Vasanta, dessen Schönheit überaus hinreißend ist.

35. Vibhāsa Bibhāsa, Bibhāsa

Conventional representation: Male and female

Nāyaka and Nāyikā are lying on a couch engaged in, or resting, after love's sport; mostly the Nāyaka holds in his hands the bow and arrow of Kāma, the god of love, fanciful weapons consisting of flowers etc. In some pictures a cock has disturbed the pair by crowing, and the angry hero is aiming an arrow at him. Vgl. Taf. 5 u.

¹⁾ Eine nur teilweise erhaltene Beschriftung in einer Miniatur, die Adria Baneji in seinem Artikel, Malwa School of Painting, Roopa-Lekha XXXI, June 1960, p. 33, abbildet, enthält in den Pāda c und d Reste der gleichen Version wie G.

²⁾ Eine Szene, die den Nāyaka bei der Fütterung eines Vogels, der in den Zweigen eines Baumes sitzt, zeigt, ist auf einer Miniatur des Metropolitan Museums in New York dargestellt; s. Coomaraswamy, Rājput Painting, Vol. II, Pl. III.B. Auch auf einer Miniatur im British Museum (Ms. Or. 2821f. 20) erscheint ein Vogel, der zu dem Nāyaka hinabfliegt; vgl. Gangoly, Rāgaś & Rāgīnī, Vol. II, Pl. L.X.A.

³⁾ Der in Pāda d aufgenommene Text *matto matompo* ist eine Konjekture aus *matompo* in A und *madhye matompo* ca in D. Ich glaube, daß *matompo* in seinem ursprünglichen Sinne aufzufassen ist, daß aber gleichzeitig eine Anspielung auf den brünstigen Elefanten (*matompo*) beobachtet war. Der „brünstige Elefant“ ist in den meisten Versionen durch eine wenig besagende Phrase ersetzt worden.

Dhyāna (couplet):

Metrum: Upajāti (4 × 11)

sva-cehaṃda-saṃmānita¹⁾ puṣpa-cāpaḥ
 priyādhara-śvāda-sudhābhīrtāḥ |
 paryāṅka-madhya sukṛt-opaveśo
 nidrānvito hema-ruir vibhāṣāḥ |²⁾

Belegt: A 27 B 26 C 32 (37) D 28 E 29 H³⁾ I 22

Var. orthogr. et lect.:

- a) A *śuddha-cāpaḥ*. — B *sva-chaṅda-saṅgama⁴⁾ puṣpa-cāpaṃ*. — C *svabhāṅda-śmānita; cāpa*. — N *svamaṅda-sammānita*. — E *vacat*. — I *praveśa cāpaḥ kṣema-śāka-vāpā*.
 b) A *puṅgānikā-śvāda-sudhābhīrtāḥ*. — B *priyādhara-śvāda-sudhābhīrtāḥ⁵⁾*. — C *prīśvāda; nīrīpta*. — D *priyādhara*. — E *priyādhara*. — I *priyādhara*.
 c) A *sva-kr̥t-opaveśi*. — B *madhyakṛt-kr̥t-nivāso*. — C *madhyāṅga kr̥t-opaveśa*. — D *vacat*. — E *madhye 'pi sukṛt-opaveśo*. — I *sukṛt-opaveśo*.
 d) A *vibhāsa-rāḥ kaṭho munīndreḥ*. — B *nidrānvito hema-tanur*. — C *vibhāsa nīdrānvita hema-gauri*. — D *nidrānvito hema-tanur*. — E *bibhāsaḥ*. — I *hema-tanur*.

Übersetzung:

Nach seinem Wunsch geehrt (befriedigt), mit dem Blumenbogen ausgestattet, gesättigt von dem Nektar des süßen Geschmacks der Lippen der Liebsten, als einer, der sich wohligh auf dem Ruhbett niedergelassen (ausgestreckt) hat, schläfrig, goldglänzend, (das ist) Vibhāsa.

Varianten:

- a) I: ausgestattet mit einem Blütenbogen (und) einer Blüte als einzigem Pfeil.
 d) A: der wird als Vibhāsa-Rāga von den Fürsten unter den Weisen bezeichnet.

¹⁾ Wahrscheinlich metrische Kürzung für *sammānita*.

²⁾ SDe II.142 lautet die Strophen:

*haste dadhāno vara-puṣpa-cāpaṃ
 priyādhara-śvāda-sudhābhīrtāḥ |
 paryāṅka-madhyaṅga kr̥t-opaveśo
 vibhāṣāḥ pūrah kṛta hema-gaurāḥ |*

„In der Hand einen Bogen aus vorzüglichsten Blumen tragend, gesättigt vom Wohlgeschmack der Unterlippe der Liebsten, hat sich Vibhāsa auf die Mitte der Lagerstatt begeben, der erste, der goldig glänzend.“ Wohl kaum soll in Pāda d gesagt sein, daß der Oberkörper (*pūra*) goldig glänzt.

³⁾ In H nicht belegt.

⁴⁾ Nach *saṅgama* (*śaṅga* „Pfeil“ zu lesen?) fehlen im Metrum zwei kurze Silben.

⁵⁾ Eventuell os *bīrtāḥ* zu lesen. Schluß verderbt?

36. Vīlāvali Vilāvala, Bilāval, Velāvali

Conventional representation: Female

The Nāyikā expecting her lover is seen sitting on a terrace or in a room, putting the final touch to her toilet, usually by adjusting an ear-ornament, while a servant or a confidante in front of her holds a mirror.

Dhyāna (couplet): Metrum: Upajāti (4×11)

samketa-dīkṣām dayitasya dvāv
vitanvatī bhūṣaṇam aṅga-yaśtau |
muhūḥ smaraṃtī smaram iṣṭa-devaṃ
vilāvalī nīla-saroja-kāṃṭhī¹⁾

Belegt: A 14 C 16 D 14 E 14 G 3²⁾ H 14 I 15 X 3²⁾

Var. orthogr. etlect.:

- a) A *śakāśmdayitāṃ ca lāṭā*. — C *dīkṣā*; *dayitasya*. — D vacat. — E *samketa* *nākrīṣm*. — G *dayitasya*. — H *dayitā ca dāṭā*. — I vacat. — X *dayatasya*.
- b) A *aṅga[ṇa]-yaśte*. — C *bitanvatī*; *yaśtau*. — D *nitanvatī*; *yaśtai*. — E vacat. — G vacat. — H *aṅgakeṣu*. — I vacat. — X *aṅga-yaśtau*.
- c) A *muhūḥ samatā bhūvi mṛṣṭa devo*. — C *muhū*; *iṣṭa-devaṃ* ist ausgelassen. — D *muhū*. — E vacat. — G (*ki*) *kā keli-ramyaṇa* nach *smaraṃtī*. — H vacat. — I vacat. — X *muhū smaraṃtī kila kela-ramyaṇā*.
- d) A *velāvā yam eubha-māla-kāṃṭhī*. — C *bālāvatī*; *kāṃṭhī*. — D *kaṃṭī*. — E *saroja-kāṃṭhī*. — G *verdvartī*. — H *velāvāli*. — I *ilā* statt *nīla*. — X *verdvartī nīla-saroja-kāṃṭhī*.

Übersetzung:

Vilāvalī — von dem Liebreiz des blauen Lotus —, die dem Geliebten die Gestalt eines Stelldicheins gewährt hat, denkt, während sie den Schmuck an

¹⁾ SDs II. 78 lautet eine entsprechende Strophe:

samketa-dīkṣām dayitā ca dāṭā
vitanvatī bhūṣaṇam aṅgakeṣu |
muhūḥ smaraṃtī smaram iṣṭa-devaṃ
vilāvalī nīla-saroja-kāṃṭhī |

Bake übersetzt: "Vilāvalī, beautiful like the blue lotus, ceaselessly remembering Smara, beloved god of love, has put ornaments in her hair and on her limbs, the slender one, and on her lover too, in preparation of the meeting."

²⁾ Adria Banerji, Malwa School of Painting, Roopa Lekha XXXI, June 1960, p. 37; die gleiche Miniatur ist auch von E. Kusch, Indien im Bild, Nürnberg 1959, p. 24, abgebildet worden. Zur Strophe s. auch Khajanchi Collection, Catalogue, Fig. 55 (Beschriftung nur teilweise lesbar), und Baroda Museum, Handbook of the Collections, Baroda 1953, Taf. XVII (Text fehlerhaft).

³⁾ Bulletin Prince of Wales Museum, Bombay, No. 2, 1951/52, Fig. 10, Malwa, c. 1680, Sammlung Kanoria.

ihrem schlanken Körper anlegt, wiederholt an den von ihr besonders verehrten Gott, den Gott der Liebe.

Varianten:

b) D: die Breithüfte.

c) A: korrupt. — G: (denkt) an den beim Liebespiel (*kēli*) fürwahr ergötlichen (Geliebten, Kṛṣṇa).d) A: der durch einen schönen Kranz (*śubha-mālā*) liebreizend ist.

IV. Zusammenstellung von Namen der sechs Rāgas und der zugehörigen Rāgiṇis

A = Bhārati Kālā Bhavan- oder Vārāṇasī-Serie.

E = „Gem Palace Rāgāmālā“, National Museum, New Delhi.

S = Sanskrittext: Saṃgītadarpaṇa, II.37-42.

L = Beschriftungen in dem Johnson-Album 31 in der India Office Library in London.

B = Namensangaben (in arabischer Schrift) in der Lucknow-Rāgāmālā des Museums für Indische Kunst in Berlin.

C₁ = Coomaraswamy's Liste in seinem Werk „Rajput Painting“, Vol. I, p. 66 (nach Ms. Or. 2821 des British Museum, London).C₂ = Coomaraswamy's Liste im Catalogue of the Museum of Fine Arts in Boston, Vol. V, p. 71.

I. 1. Bhairava (L: Bhairava, B: Bhairōn)

A: 2. Bhairavi, 3. Nāṭa, 4. Gauri, 5. Paṭamañjarī, 6. Lalita.

E: 2. Bhairavi, 3. fehlt, 4. Mālavasrī, 5. Lalita, 6. Paṭamañjarī.

S: 2. Madhyamādi, 3. Bhairavi, 4. Vaṅgālī, 5. Varatī, 6. Saṅdhavi.

L: 2. Bhairavi, 3. Mālasrī, 4. Paṭamañjarī, 5. Nāṭa, 6. Lalitā.

B: 2. Madhmadhavi, 3. Bhairavi, 4. Bangālā, 5. Dēsākha, 6. Lalit.

C₁: 2. Bhairavi, 3. Nāṭa, 4. Mālavī, 5. Paṭamañjarī, 6. Lalita.C₂: 2. Bhairavi, 3. Nāṭa, 4. Mālasrī, 5. Paṭamañjarī, 6. Lalitā.

II. 7. Mālavakauśika (L: Mālakauśika, B: Mālkō)

A: 8. Toḍī, 9. Śaṃbhāvati, 10. Mālava, 11. Rāmakarī, 12. Guṇakarī.

E: 8. Khambhāvati, 9. Māligoḍa, 10. Gauḍī, 11. Rāmakarī, 12. Guṇakarī.

S: 8. Toḍī, 9. Khambhāvati, 10. Gauḍī, 11. Guṇakarī, 12. Kakubhā.

L: 8. Gauri, 9. Mālava, 10. Rāmakalī, 11. Guṇakalī, 12. Khambhāvati.

B: 8. Ṭōḍī, 9. Kanbāvati, 10. Gōri, 11. Gunkalī, 12. Devgandhār.

- C₁: 8. Gauṛi, 9. Khambhāvati, 10. Mālaśrī, 11. Rāmakaḷi, 12. Guṇakaḷi.
 C₂: 8. Gauri, 9. Khambhāvati, 10. Mālavi, 11. Rāmakaḷi, 12. Guṇakaḷi.
- III. 13. Hindola (L: Hindola, B: Hindōl), in A: Hidola
- A : 14. Vilāvāli, 15. Mādhaba[dhi], 16. Deśāṣa, 17. Gaṃdhāra, 18. Aṃdhirikā.
 E : 14. Vilāvāli, 15. Toḍi, 16. Deśākha, 17. Devagandhāra, 18. MadhumādHAVI.
 S : 14. Velāvāli, 15. Rāmakaḷi, 16. Deśākhyā, 17. Paṭamañjari, 18. Lalitā.
 L : 14. MadhumādHAVI, 15. Devagamdhāri, 16. Toḍi, 17. Vilāvāli, 18. Deśākha.
 B : 14. Bilāval, 15. Rāmakaḷi, 16. Bibhās, 17. Paṭamanjari, 18. Mōdakaḷi.
 C₁: 14. Vilāvāli, 15. Toṛi, 16. Deśākhyā, 16. Devagandhāri, 18. MadhumādHAVI.
 C₂: 14. Vilāvāli, 15. Toḍi, 16. Devagandhāri, 17. Deśākhyā, 18. MadhumādHAVI.
- IV. 19. Dipaka (L: Dipaka, B: Dipak)
- A : 20. Dhanāśrī, 21. Vasanta, 22. Karṇāṭa, 23. Deśi Varāṭi, 24. Varāṭi.
 E : 20. Dhanāśrī, 21. Vasanta, 22. Karṇāṭa, 23. Varāṭi, 24. fehlt.
 S : 20. Kedāri, 21. Kānaḍā, 22. Deśi, 23. Kāmōdi, 24. Nāṭikā.
 L : 20. Kānarā, 21. Dhanasiri, 22. Vairāṭi, 23. Desavairāṭi, 24. Vasanta.
 B : 20. Kedārā, 21. Kānarā, 22. Kāmōdi, 23. Naṭ, 24. Bhākārā.
 C₁: 20. Dhanāśrī, 21. Vasanta, 22. Kānhṛā, 23. Varāṭi, 24. Pūrvī.
 C₂: 20. Dhanāśrī, 21. Vasanta, 22. Karṇāṭaka, 23. Varāri, 24. Pūrvī.
- V. 25. Megha (L: Megha, B: Meghamalār), fehlt in E
- A : 26. Gauḍi, 27. Vibhāsa, 28. Mālarāma, 29. Śrī, 30. Gūjari.
 E : 26. Dakṣiṇa-Gurjari, 27. fehlt, 28. Kakubhā, 29. Vibhāsa, 30. fehlt
 S : 26. Mallāri, 27. Deśākāri, 28. Bhūpālī, 29. Gurjari, 30. Ṭakka.
 L : 26. Gauḍakari, 27. Kakubhā, 28. Gūjari, 29. Vibhāsa, 30. Baṃgālā.
 B : 26. Malāri, 27. Kalyān, 28. Jetsri, 29. Kakub, 30. Sārang.
 C₁: 26. Bāngālī, 27. Gujjari, 18. Gauṛamallāra, 29. Kakhubhā, 30. Bibhāsa.
 C₂: 26. Gujjari, 27. Gaura(malāra), 28. Kakubhā, 29. Vibhāsa, 30. Baṃgālā.

VI. 31. Śrī¹⁾ (L: Śrī, B: Sri), in A: Malhāra

- A : 32. Sāraṅga, 33. Kakubhā, 34. Kāmōda, 35. Āsāvāri, 36. Baṃgālā.
 E : 32. Malhāra, 33. Kāmōda, 34. Āsāvāri, 35. Kedāra, 36. fehlt.
 S : 32. Vasanti, 33. Mālavi, 34. Mālavāśrī, 35. Dhanāśrī, 36. Āsāvāri.
 L : 32. Paṃcama, 33. Kāmōda, 34. Seta-Malāri, 35. Kedārā, 36. Āsāvāri.
 B : 32. Basant, 33. Mārūva, 34. Mālsri, 35. Dhanasri, 36. Āsāvāri
 C₁: 32. Pañcam, 33. Āsāvāri, 34. Setamallāra, 35. Kedārā, 36. Kāmōdini.
 C₂: 32. Pañcama, 33. Sadhmālāra, 34. Āsāvāri, 35. Kāmōdini, 36. Kedāra.

Aus den vorstehenden Listen ergeben sich allerlei verschiedene Namensformen oder -schreibungen für die gleiche Rāgini. Alphabetisch geordnet z. B.: Baṅgālā, Baṅgālā, Baṅgālī, Vaṅgālī; Deśākha, Deśākha, Deśākhyā, Deśākhyā; Gauḍi, Gauri, Gori; Gurjari, Gujjari, Gūjari, Gujjari; Gaura-mallāra, Gauramālāra, Gauḍa-kari; Kāmōda, Kāmōdi, Kāmōdini; Kānaḍā, Kānarā, Kānhṛā, Karṇāṭaka; Khambhāvati, Khambāvati, Kanbāvati; Madhyamādi (?), MadhmādHAVI, MadhumādHAVI; Mālaśrī, Mālsri, Mālavāśrī; Mālava, Mālavi; Malāri, Mallāri; Seta-malāri, Seta-mallāra, Sadh-malāra; Toḍi, Tōdi, Toḍi, Toṛi; Varāṭi, Varāṛi, Varāri, Vairāṭi; Velāvāli, Vilāvāli, Bilāval; Vibhāsa, Bibhāsa und andere mehr. Hier und da zeigen sich nicht nur in der Namensschreibung, sondern auch in der Namensgebung Unterschiede. Die gleiche Bildkomposition kommt mit verschiedener Bestimmung vor. Verwechslungen bei der Beschriftung sind, wie in der behandelten Serie A, auch in B nachweisbar. Ferner in dem Falle einer Berliner Rāgamālā aus Golconda/Hyderabad. Dort enthalten die arabisch geschriebenen Benennungen — sie sind den Bildern vielleicht erst in jüngerer Zeit beigegeben worden — offenbar Fehler und Sinnlosigkeiten. Blatt 25 ist richtig als Vision des Malkaus Rāg bezeichnet; sinnlos dagegen ist die Bestimmung von Blatt 13 ebenfalls mit Malkaus, jetzt als Rāgini des Rāga Hindol. Ebenso sinnlos ist die Bestimmung von Blatt 14 mit Śrī, einem der Rāgas, als Rāgini des (Rāga) Hindol. Schon Coomaraswamy hat einmal festgesetzt: "Many of the illustrated Rāgamālās are full of confusion."²⁾

¹⁾ Im Saṅgītarāpaṇa steht Rāga Śrī an 5., Rāga Megha an 6. Stelle. — Die Anordnung und Benennung der Miniaturen-Serie H (s. Abkürzungsverzeichnis) stimmt mit der im Saṅgītarāpaṇa (S) überein.

²⁾ Vgl. Rajput Painting, Vol. I, p. 65.

V. Pāda-Verzeichnis¹⁾

akṣa-mālā kare yaśya 15a
akṣaṃ dadhānā vasaṇasya madhye 711b
akṣaṃ vahaṃti nija-pāṇi-padme 31c V
aticatura-sugamyo vallabhakāmīnām

27c
aṃdhīrik-eyaṃ dayitānurāgā 20d V
anama-līlābhīratāḥ praḥalbhāḥ 25c
anyonyam aṅga-śrīta-bāhu-vallī 711e
avacita-su-kusuma-rāśīḥ 1011a

ākṛya caṃdana-taroh śabari bhujāṅgam

1c
ānāvati valayam ujvala-nīla-kāṃthī 1d
śīva-devaḥ svayam-krāntā 311b
āṇṇatī valayam aṃjali-nīla-kāṃthī

1d V
āpādayanti mṛdu-puṣpa-talpaṃ 91b
ārāma-madhyā-yāstā 911a
āśāya-mauna-mudrā 3311a

āśvāyamānā priyāś ca sakhyā 28c
āśvārī malaya-maṃjala-nīla-kāṃthī 1d V
Aśpoṭan-śvis-kṛta-roma-heraḥ 5a

iṣaṭa tataḥ prerita-dṛṣṭi rātrau 91c
indivara-śyāma-tanu vilāst 34c V
udgata-bāhu-lat-eyaṃ 3311c

ekamvahan dakṣiṇa-kama-pūre 16b

kanaka-ghaṭat puspam āśu vikramti
11b V
kanaka-ghaṭānagrataḥ kṛtvā 11b

kare kṛpṇaṃ gaḥa-dāntam ekam 10a V
karnāṣṭa-rāga kathitahāvīpdrāḥ 16d V
karṣṭa-rāga kṣitipāla bhīpaḥ 16d V
karṣṭa-rāgaḥ śikhi-kamṭha-nīlāḥ 16d

karpe dadhānāḥ śaraḥ-īndu-kundam
31b V
karpe dadhānā sūra-vṛkṣa-guccham 331c

kalpa-taru-gucchā-lāncchita 11a
kāṃci-kalā-maṃḍita-madhyā-bhāgā 101a
kāṃtarp līkhaṃtiphalak-sika-hastā 6b

kāy teḥ kalā-kauśala-śakravatī 31b V
kāṃthāḥ pavitrāḥ śaraḥ-īndu-subhrāḥ 31b
kāṃthāḥ suratī-kṛtāḥgāḥ 31b V
kāṃtā pavitrāḥśaraḥśarīśubhrā 2411c

kāṃte pad-opāntam adhiśrīto 'pi 29c

kāntesamipe kamaṇya-kānthā 29c V
kāṇḍakī kūrotam suvasarapṇā 14d V
kāṇḍoda parkṛitāḥ 15d V
kāśya-vāśāḥ kṛpa-deha-yāstīḥ 8b

kirān āṇamadā gaurī 911d
kumārāvadāteśaturāṇanasya 18b V
kumārāśāḥ sumpdar-ēndu-mukha-lakṣṇīḥ

911b
kurangama-śkaṃdha-nibaddha-rāgaḥ
26a V
kuranga-śāvan kanakāṃkureṇa 32b

kurvan kathāṃ nārada-tuṃbarābhyaṃ
2411e, 31c
kṛpāna-pāṇi gaḥa-dānta-khaṃdam 16a

koḍāra-rāgaḥ śyāmo 'yap 17c
kaupina-vāśāḥ su-vihāra-śrī 24c
krīḍā vinodayanti 2511a

kaśaṃprabhā-lakṣṇa-mārga-bhaṅgi 20b
kharvaḥ kapota-dyuti karburāś ca 13c
kharva-kapota-dyuti kāma-yukto 13c V

gaṇḍharva-rāḥ kāpcaṇa-kāṃtir ādyah
22c
gaṇḍhāra-rāgaḥ kathitas tapasvī 8d

gūḥhāṅga-bāhu-baddhāḥ 2511c
gṇakarīṃdivara-śyāma 11d
gṇakarī vasaṃta-rāgasya 11d V

gṛhṇan kathāṃ (kaMm) nārada-saṃprayogāṃ
30b
gaurī śūcī nārada-bhāiravīyam 4d

gaurī saśānanda-karī pradīptā 101d
ghāṇa 'mḍhakāre sa-bhāḅhāḥ pravṛtāḥ
71b V
ghāṇa nīthe mahate priyāyā 71a

caṃdana-van-opakaṃthe 1011c
cūtāṃkur-odbhāsure-karṇa-pāśāḥ 34b V
jāṭam dadhānāḥ kṛta-kamṭha-sūtrāḥ 8a V

jāṭam dadhānāḥ kṛta-bhūti-bhīṣṇāḥ 8a
japan jahnuvatī-tīre 15c
japan jahnū-sutā-tīre 15c V

Jayata-jagata-nādaḥ paṃcamasā c-opa-
vedah 27d
toḥīyam indivara-dāma-ramyā 32d

tantri-mukhād dakṣiṇa-gurjarīyaṃ 12d
tanvī guṇa-gaṇa-yuktā 11c
tamāla-nīle timirecaranti 20c

tasyāḥśiro-bhuṣaṇa-ratna-dīpaṃ 71c
tāla-prabhedepṛabuddha-gīte 4c
turaṅgama śkaṃdha-nibaddha-bāhūḥ 26a

tvacṃam dadhāṇodharaṇī-ruhasya 2b
dadhati dāḍima-bijam 911c
divyaṃvapusā candra-śarīra-gauram

31a V
dīpenīline subhāgī bhavatyāḥ 71b
dūrva-dala-śyāma-tanur manojāḥ 6a

deśa-varāḥṭī bhaved gaurī 3311d
deśa-vaṣṭi-rāgaḥ kilā mallā-mūrtīḥ 5d
deśīca varāḥṭībhāyā-dā 3311d V

dolāṇa khelā-sukham āśāḥṇāḥ 13b
nāga-rājo samodṛṣṭo 311e
nāḥo 'yamuktāḥkilā kāla-kṛpṇāḥ 26d V

nāḥo 'yamuktāḥkilā kāśyapena 26d
nāḥo 'yamuktāḥkilā rāṅga-mūrtīḥ 26d V
nāṭāṇīni-cumhita-vaktre padmaḥ 21a

nāṭāṇīni-cumhītāśya-nāma-rahāḥ 2511b
nāṭāṇīni-marpaḍa-taraṅgīṭāsu 13a
nidā-ghṛṇītyamāna-nayana-mug-maṃḍāḥ

3311b V
nidārvuto hema-rucī vibhāśāḥ 35d
nidā-m-āśāya-ghṛṇīta-sunetrā 3311b V

nīdhāyapāṇsu sūra-vṛkṣa-gucchap 101a
nīrudhā-saṃyukta-vīśāla-bāhūḥ 5b
nīyarpda-dhauṭa-śtanakā dhanāśrīḥ 6d

nīla-dyutībhāṃpṛta-nāda-līnāḥ 25a
nīlam nicolaṃ vapuśā vahaṃtī 20a V, 29b
nīla-varṇāḥ su-deval; syād 311a

nīlaravindasya dalānī pāṇsu 23a V
nṛtyan-mayūre jalā-vāha-kāle 25111a
paṃcamasā c-opavedah 27d

paṃcamam-kṛdāṃtibāhu-līlā 71c V
paṃcamka-madhye sukṛt-opaveḍo 35c
pīṅga; vāśāḥ vasaṃṣaṃ su-koḍī 14a

puṣyan pīkaṃ cūta-latāṃkureṇa 34b
praphulla- apta-ehada-māya-dhārī 19a
pralamba-karṇāḥ kumud-ēndu-varṇāḥ

24b
pralobhayanti vipin-opakaṃthe 32b
praśūna-cāpaḥkusem-sika-bāṇāḥ 35a V
prāṅśūḥ kumārāḥ kamaṇya-mūrtīḥ 2c

prāṅśūḥ praśoḍḍa-dṛuṭī-īndu-gauro 5c
prārabhamānā saṃmuda 3311a

priyāḍhar-āśavāda sudhābhīpṛtāḥ 35b
priyānurāḍḍā madhūmadhāvīyam 20d
priyā-vīrahasaṅgīpo 17a

phullāravindasya dalānī pāṇsu 23a
phullāvadātā catur-āṇanasya 18b

paṃgāla-rāgaḥ kathitas tapasvī 2d
pālā galā-locaṇa-āśī-bhūḍo 6c
pālā ratāṭham pravīlīna-dīpte (dīpe)
71a V

bhavateṃpraḍośikā gaurī 3311d V
bhāmaṇāśūbhārakṛtīḥ 17b
bhāirava bhāya-nāśanā 311d

bhrāman mudāṛtanam aṅgaḥ-mūrtīr 34c
matto matemgāś ca vasaṃta-rāgaḥ 34d
mañojāla-maṃḍīp-guṇa-guṇpṛthāṅga 2a

mañhāra-rāgaḥ kathitas tapasvī 24d V
mañhāra-rāgaḥ kathiko monīpdrāḥ
2511d
mañhāra-rāgaḥ su-vīśāla mūrtīḥ 24d

mañ-prabho 'yarpkilā bhāiravaḥ; syāt 31d
mañṅga-mauktika-kṛt-ottama-hāra-vallī
1b

mān-onnatā śarākārī pradīptā 29d
mālā-dhāro mālāva-rāga-rājāḥ 21d
mālūra-vṛkṣasya tale niṣṅṅā 23c

muni-pṛaḅṭī nṛpa-dīpakasya 71d V
muhūḥ sumatāḥ kilā kṛtā-śyāma 36c V
muhūḥ smarantī kilā keli-ramyaṃ 36c V

muhūḥ smarantī smarān iṣṭa-devam 36c
mūrtīḥ pradīptāḥ kakubhāśray-eyam 14d
mūṛḍāṇaṣṭ-pallava-talpa-madhye 12b V
mūṛḍāṇaṣṭ-pallavam udvahaṃtī 12b

yuvā ca gur-ollāsa-locaṇa-śrīḥ 19b
yuvā sarvāṅga-sumpdarāḥ 17d
rakt-otpalāṃ hasta-talenīyuktāḥ 23a V

rat-otukākāṛṭa-madhye sukṛt-opaveḍo 35c
raśāla-vṛkṣasya tale niṣṅṅā 23c V
rāgo hy aṣyam mālaramaḥ pradīptāḥ 23d V

lājāgatā kṛta jagamti dīpaḥ 71d
lājīṃp prakurvan kṛtvāṅv padmāṃ
71d V

lāḍḍā nicolāḥ kṛta-hema-pīṅhāḥ 29b V
lāḍḍānīlo lālīṭahema-pīṅhāḥ 22b
līlā-nicolalarīvapūṣāḥ vahaṃtī 20a

varpḅāla-rāgaḥ śūci-sāma-gāṇāḥ 2d V
vane rudantī pīka-nāda-donā 14b

¹⁾ Enthält nur die im Haupttext erscheinenden Pādas und ethnige weitere Versviertel aus den Varianten, nicht die Versviertel der in den Anmerkungen zitierten Strophen.

varāṅga-eyam kathitāvāriḍi 33Id
 varāṅgaṅa dipa-sīchah praviṣṭah 7IId
 varṇamanilāḥ sukha-gīta-rakto 25IIc
 vaṣaṇāni śambhara-tvaçā 15b
 vaṣaṇā-ṅgo 'timanohara-śri 34dV
 vāmāṅga-sarḍḍiṣṭa-nītamānūkah 25IIb
 vāso vaṣaṇā sarad-abhra-subhras 18a
 vicarāṃti guṇa-yuktā 11cV
 vicitra-kurpa-j'ala-deha-yeṣṭhī 32aV
 vicitra-paṅke-ruha-ramya-vaktrā 32a
 vīṣavavibhāṣaṅam aṅga-yeṣṭho 36b
 vidhāsarāṅgī patanamāṅga-īyam 36d
 vidhāsarā vīṣa-gṛhat prabhāte 19c
 vinodayanti dayitameu-gauri 33Ia
 vinodayanti hariṣaṅ vaṣaṇte 32cV
 vibhā-yaṃti tanu-hema-yeṣṭhī 23b
 vibhāsa-rāgaḥ kathito munindrāih 35dV
 viyoginī bhṛantī-vikīra-puṣpā 28a
 virāṃci-vedī-parīkarma-śaktih 18c
 vilāvalī nīla-saroja-kāṃṭhī 36d
 vilāvalī 'yam śubha-māla-kāṃṭhī 36dV
 vilāṣāni-modita-citta-vrttī 31c
 vilāṣa-veṣo lalitah pradīṣṭah 19d
 vilāṣini-cāmara-cālanena 22a
 vilokayāntīkakubh-eti bhītā 14c
 vilokayānti vidīṣo 'tibhītā 14cV
 viśuddha-kṛpājina-madhya-vartī 24IIa
 viśuddha-rāgaḥ parimāṛjitāṅgaḥ 31b
 viśuddha-simpḥāṣana-madhya-vartī 31a
 viṣā-dharā rājati toḍik-eyam 32dV
 viṣā-vinoda-pratibaddha-pāpī 30a
 vrto vara-stri-nīkarair vaṣaṇtā 34dV
 śaṅkhāvadātāḥ palitāṃ dadhānāḥ 24a
 śikharḍa-barh-oceaya-baddha-cūḍāḥ 34a
 śuka-dyutīḥ kuṅjalavāṇī pramettāḥ 21b
 śubhāmbardhāraṅga-gaura-kāṃti 101c
 śoṇa-prabhā-ṣoṇita-śūra-gāṭṭhā 26bV
 śyāmāṅgikāga-udakari pradīṣṭā 9Id
 śyāmā su-keśī malaya-drumaṅgāṃ 7IIa,
 12a
 śyāmo yuvā vipra-kule prastāḥ 30c
 śravāsa-hṛdaya-hāri manmathasyāgra-
 dūtāḥ 27b

śri-khaṅḍa-śāila-śikharā-śikhi-pīchha-vāśā
 1a
 śri-mādhavāḍḍhīr munibhūḥ prattā
 24IIId
 śri-mālavā mālava-pameṇmākhyaḥ 22d
 śri-rāga-rājaḥ kathitominindrāih 31d
 śruti-svarāṅgāṃ dadhati vibhāṅgaṃ 12cV
 śroṇi-mṛdur mālaikā praḍīṣṭā 23d
 śveta-kapole nayanāṅbu-bhinda 6cV

sa kāmodah prakīrtitah 15d
 samatīyamaṇah sura-cīraṇa-ṣaḅhīḥ 16c
 saḅyāḥ samlabdha-vācyur 33IIcV
 sa-gūhṛsa-nayanā vibhāṅga-tanu-vallī
 33IIb
 samketa-dīkṣāṃ dayitayadvatā 35a
 samketa-śālāṃ praviṣāṇa pradīṣo 21c
 samgrāma-bhūmeu vicāraṇ dhṛtāḥ 25c
 sapta-svarāṅgāḍḍadhativibhāṅgaṃ 12c
 sa-megha-rāgaḥ kathitah sa-rāgaḥ 25d
 sa-megha-rāga sukha-vilāṣa-bhūh 25Id
 sa-yoga-ṣeṣṭah krta-netra-mudro 8c
 saro-ruhaḥ śaṅkaramarocayānti 4b
 saro-ruhaḥ śri-patim arcayānti 4bV
 sarovara-sṭhe sphaṭikasya māṃḍape 4a
 sāraṅga-nāmā munibhūḥ pradīṣṭah 30d
 sa-kamkaṇā cāmara-cālanena 33b
 sa-kusuma-vāśā ca kāmīni gaudī 101Ib
 sa-komalāṅgaḥ kamaniya-mūrtih 25a
 saukhina sukha-nidhāṅgaṃ dubhikṭāṇam
 vinodaḥ 27a
 sukh-opaviṣṭah suratārtham iṣo 31a
 su-cīta-kusumāni gṛhaṇṭi 101Id
 suratāni dayitena śā 33IIcV
 stoka-smītā syāt kīla mālavarīḥ 23dV
 sthālarāvindasayadālānīpāṇau 23aV
 srajaṅ vaḥanti vapuṣṭāṣiṣkā 28b
 sva-cchāṅḍa-saṅmānita-puṣpa-cāpaḥ 35a
 sva-rociṣṭā śobhayati vaṣaṇā ca 14dV
 svara-prabhāḥ ṣoṇita-śoṇa-gāṭṭhāḥ 26b
 svara-prabhā bhāṣura-bhūṣaṇā ca 29a
 hūṃḍola-rāgaḥ kathito munindrāih 13d

VI. Wörterverzeichnis¹⁾

aṅga 7IIb, 15a, 31cV
 agra 27b
 aḅṛetaḥ 11b
 aṅkura 32b, 34b, 34cV
 aṅga 2a, 31b, 7IIc, 25IIc, 31bV, 33Id,
 36b
 in vāmāṅga 25IIb
 aṅgaṅa 7IIId, 33IIb
 aṅgikā 9Id
 aṅgī 28d
 aṅga 24IIa
 aṅjana 1dV
 aṅcatura 27c
 aṅbhīṣā 14cV
 aṅmanohara 34dV
 aṅbhūra 24IIb
 aṅṣiṣkā 34b
 adhara 35b
 adhārtā 29c
 aṅṭa
 in vanāṅṭa 32cV
 aṅḍhakāre 7IbV
 aṅḍhīrikā 20dV
 anaraga 25Ic
 anila 22b
 anurāga 20d, 20dV
 anuṣmarāṃti (anu-smṛ) 14dV
 anyonya 7IIc
 anvita 35d
 abhaya 33IIIdV
 abhīṣṭa (abhi-trp) 35b
 abhīrata (abhi-ram) 25Ic
 abhra 18a
 ambara 101c
 ambu
 in nayanāṅbu 6cV
 aravinda 23a, 23aV
 arcayāṃti (arc) 4b, 4bV
 artha 31a, 71aV
 avacita 101Ia
 avadāta 18b, 18bV
 in śaṅkhāvadātā 24Ia
 eṣi
 in dhṛtāṣi 26c
 ākṛtī 17b
 ākṛṣya (ā-kṛṣ) 1c

āgata (ā-gam) 7Id
 ākhyā 22d
 ātanvatī (ā-tan) 1d
 ādadhāna (ā-dhā) 13b
 ādī 31Ib
 āḍya 22c
 ādhāraṅ 101c
 ānana
 in catur-ānana 18b, 18bV
 ānarpā 10Id
 ānanda-śā 9IIId
 āṅṇatī (?) 1dV
 āpādayānti (ā-pad) 9IB
 āraṇa 9IIa, 34c
 āḷaya 35IIa, 35IIbV
 āṣip-krta 5a
 āḷu 11bV
 āḷaya 14d
 āḷavayamānā (ā-śva) 28c
 āṣana
 in simpḥāṣana 31a
 āṣavari 1dV
 āṣya 25IIb
 āṣvāḍa 35b
 āṣṭotana 5a
 itas 9Ic
 itī 14c
 imdivara 11d, 32d, 34cV
 imdu 5c, 9IIb, 24Ib
 in śarad-imdu 31b, 31bV
 imdra
 in ka-vīpdra 16dV
 munindrā 13d, 25IIId, 31d, 35dV
 iṣṭa (iṣ) 35c
 itā 31a
 ukta (vac) 26d, 26dV
 uceaya
 in barh-oceaya 34a
 ujjala 1d
 uttama 1b
 utpala 23aV
 utuṣkā 9IIa
 udgata 33IIc
 udbhāṣura 34bV
 udvahaṃti (ud-vah) 12b

¹⁾ Ohne Pronomina und Konjunktionen; Partizipien sind in der belegten Form, teilweise unter Angabe der Wurzel, aufgeführt.

unnatā (ud-nam) 29d
 opakamtha
 in van-opakamtha 10IIE
 vīpin-opakamtha 32b
 upaviṣṭa (upa-viś) 31a
 upavēda 27d
 upaveśa 35c
 upāṣṭa 29c
 ullasā 19b
 ullasat (ud-las) 12b, 12bV

 eka 6b, 16b, 16aV, 35aV

 ogha 16c

 kakubha 14c, 14d
 kamṣaṇa
 in su-kamṣaṇā 33b
 kamṣa 8aV, 29cV
 in śikhi-kamṣa 16d
 kathā 24IIC, 31c
 kathita (kath) 2d, 8d, 16dV, 24Id,
 24IdV, 25Id, 25IIID, 31d, 33d, 33Id,
 35dV
 kanaka 11b, 11bV, 32b
 kapośa
 in kharva-kapośa 13c, 13cV
 kapośa 8cV
 kamaniya 2c, 23a, 29cV
 kara 15a, 16aV
 karma 16b, 24Ib, 31aV, 31Ic, 34bV
 karṣṭā 16d, 16dV
 karbura 13c
 kaśā 10Ia, 30b, 31bV
 kalpa-taru 11a
 kavi 16dV
 kāmeśa 22c
 kāmeś 10Ia
 kāṣṭa 6b, 9Ia, 14dV, 24IIB, 29c, 29cV,
 31b, 31bV
 kāṣṭi 1d, 1dV, 10Ic, 22c, 36d, 36dV
 kāma 13cV
 kāmini 10IIB, 27c
 kāmoda 15d, 15dV
 kāmodakī 14dV
 kāśā 25IIIA, 26dV
 kāśyapa 26d
 kāśyapa 8b
 kila 3Id, 5d, 23dV, 26d, 26dV
 kira 9IIId
 kurpā 32aV

[56]

kurpā 32b
 kutra 7Id
 kurpā 18bV, 31bV
 kumāra 2c
 kumārikā 9IIb
 kumūda 24Ib
 kuramga 32b
 kuramgama 26aV
 kurvan (kr) 24IIC, 31c
 kula
 in vipra-kula 30c
 kūsuma 10IIa, 10IIB, 10IIId, 35aV
 krta (kr) 1b, 8a, 8aV, 8c, 22bV, 31bV
 in śvīp-krta 5a
 su-krta 35c
 svayam-krta 3IIb
 kṛtavān (kr) 7IdV
 kṛtvā (kr) 11b
 krpāṇa 16a, 16aV
 krśā 8b
 krśa 24IIa, 26dV
 kedāra 17c
 keśi 36cV
 keśi
 in su-keśi 7IIa, 12a, 14a
 komala 25Ib
 kaupīna 24Ic
 kuśāla 31bV
 kṛdamti (krīd) 7IcV
 krīdā 25IIa
 kṣapa 20b
 ksiti 16dV
 kharṣṭa 16a
 kharva 13c, 13cV
 kṣeī 13b
 gaja 16a, 16aV
 gaṇa 11c
 gaṇdharva 22c
 gaṇdhāra 8d
 gamya (gam) 27c
 galat (gal) 6c
 gāḍha 25IIC
 gātra 26b, 26bV
 gāna 2cV
 gita 4c, 25IIIC
 guccha 10Ia, 11a, 33Ic
 guṇa 2a, 11c, 11cV
 guṇakarī 11d, 11dV
 guṇphita (guṇph) 2a
 gurjari
 in dakṣiṇa-gurjari 12d

gha
 in vāse-gha 10c
 ghaṇa (gha) 30b
 ghṣa[m]ti (= gṛṇati, gṛah) 10IIId
 gaudakari 9Id
 gaudī 10IIb
 gaura 5c, 10Ic, 19b, 31aV
 gaurī 4d, 10Id, 9IIId, 33Ia, 33IIId,
 33IIIdV
 ghata 11b, 11bV
 ghana 7Ia, 7IbV
 ghūrpa 33IIb
 ghūrṇita (ghūrṇ) 33IIbV
 ghūrṇiyemāna (ghūrṇ) 33IIbV
 cakravartin 31bV
 catur 18b, 18bV
 caṇḍana 1c, 10IIC
 caṇḍra 31aV
 caṇḍamti (caṇ) 20c
 cāpa
 in puṣpa-cāpa 35a, 35aV
 cāmaśa 22a, 33b
 cāraṇa
 in sura-cāraṇa 16c
 cārin 24Ic
 cāḷana 22a, 33b
 citta 31c
 cumbita 21a, 25IIB
 cūḍā 34a
 cūta 10IIId, 34b, 34bV
 charṇda
 in ava-cchaṇḍa 35a

 jaṭā 8a, 8aV
 japan (jap) 15c, 15cV
 jagat 27d
 jagamti (metrick/ur-jagati) 7Id
 jeyata (ji) 27d
 jala 25IIIA
 jahnu 15cV
 jahnuvatī 15c
 jvala 32aV
 ṭoḍi 32d
 tatah 9Ic
 tauu 6a, 23b, 33IIB, 34cV
 taptri 12d
 tamvi 11c
 tapasvin 2d, 8d
 ternāla 20c

[56]

taramgita 13a
 tala 23c 23cV
 in hasta-tala 23aV
 talpa
 in pallava-talpa 12bV
 puṣpa-talpa 9Ib
 taru 1c
 in kalpa-taru 11a
 tāla 4c
 timira 20c
 tira 15c, 15cV
 tumbāra 24IIc, 31c
 turamgama 26a
 ṭoḍikā 32dV
 tvac 2b, 15b
 dakṣiṇa 12d, 16b
 dadhastī (dhā) 9IIC, 12c, 12cV
 dadhāna (dhā) 2b, 7IIB, 8a, 8aV, 24a,
 31bV, 33Ic
 darṇa
 in gaja-darṇa 16a, 16aV
 dayita 20dV, 33Ia, 33IICV, 36a
 dala 6a, 23a, 23aV
 dā
 in abhaya-dā 33IIIdV
 ānaṇḍa-dā 9IIId
 dāḍma 9IIC
 dāṣṭan 32d
 divya 31aV
 dikṣā 36a
 dipa 31b, 7Ic, 7Id, 7IIId
 dipāka 7IdV
 dipṭa (sant dipa) 7IaV
 dukkhita 27a
 dūta
 in agra-dūta 27b
 dūna 14b
 dūrva 6a
 dūśara 17b
 dṛṣṭa (dṛṣ) 31IC
 dṛṣṭī 9Ic
 deva 3IIa, 31Ib, 36c, 36cV
 deśa
 in deśa-varaṭī 33IIId
 deśākha 5d
 deśī 33IIIdV
 deha 8b, 32aV
 doīā 13b
 dyuti 13c, 13cV, 21b, 25Ia
 druti 5c
 drumā 71Ia, 12a

dhāndrī 6d
 dhara
 in vipā-dharā 32dV
 dharapī 2b
 dhāri 19a
 dhṛta (dhr) 26c
 dhautā 6d

 nayana 6cV, 33IIb
 nāga 3IIc
 nāṣa (*śatr nāṣa*) 26d, 26dV
 nāḍa 14b, 25Ia, 27d
 nāman 25IIId, 30d
 nārada 24IIc, 30b, 31c
 nāṣana 3IIId
 nikāra 34dV
 nicola 20a, 20aV, 22bV, 29b
 nijā 31cV
 nitanbini 13a, 21a, 25IIb
 nitambinika 25IIIb
 nidrā 33IIbV, 35d
 nidhāna
 in sukha-nidhāna 27a
 nidhāya (ni-dhā) 10Ia
 nibaddha (ni-badh) 26aV
 niyukta (ni-yuj) 23aV
 niruddha (ni-rudh) 5b
 nilina (ni-li) 7Ib
 niśtha 7Ia
 nisapnā (ni-sad) 23c, 23cV
 nisayamda (= nisayamda) 6d
 nīla 1d, 1dV, 3IIa, 16d, 20aV, 20c,
 23aV, 25Ia, 25IIIc, 29b, 36d
 nr̥ṭyan (nr̥t) 25IIIa
 nr̥pa 7IdV
 netra, 8c, 33IIbV

 paṅka 22a
 paṅcama 22d, 27d
 paṭamanjari 28d
 paṭa
 in yoga-paṭa 8c
 pati
 in śrī-pati 4bV
 patha 9Ia
 pada 29c
 padma 31cV
 in pāpī-padma 31cV
 vaktra-padma 21a
 parāpara 7IcV
 parākarma 18c
 parikirtita 15dV

parimārjita (pari-mrj) 31b
 paryasṅka 35c
 palite 24Ia
 pallava 12b, 12bV
 pavitra 24IIb, 31b
 pāni 10Ia, 16a, 23a, 23aV, 30a, 31cV
 pāla
 in kṣīti-pāla 16dV
 pika 14b, 34b
 piccha
 in śikhi-piccha 1a
 piṭha 22b, 22bV
 piṭa 14a
 puṣpa 9Ib, 28a, 35a
 puṣyan (puṣ) 34b
 pūra
 in karna-pūra 16b, 34bV
 prakīrtita 15d
 prakurvan (pra-kr) 7IdV
 praṅgalbha 25Ic
 prasāraṇa 5c
 prasūtā (pra-nī) 7IdV
 pratibaddha (badh) 4c, 30a
 pratikṣā 9Ia
 pratīta 24IIId
 prasūṣṭa (pra-dī) 9Id, 10Id, 14d, 19d,
 23d, 23dV, 29d
 pradīpa 7IdV
 pradṛṣṭa (pra-dṛ) 30d
 pradōṣa 21c
 praphulla 19a
 prabhā 3Id, 20b, 26b, 26bV, 29a
 prabhāta 19c
 prabheda 4c
 pramatta (pra-mad) 21b
 praiṅpa 24b
 praviṣan (pra-viṣ) 21c
 pravīṣṭa (pra-viṣ) 7IIId
 pravṛtita (pra-vṛt) 7IbV
 prasobhayantī (pra-lubb) 32b

 pravilina (pra-vi-li) 7IaV
 prasūta (pra-sū) 30c
 prasūna (pra-sū) 35aV
 prākṣṇa 2c, 5c
 prārabhamānā (prā-rabh) 33IIaV
 priya 7Ia, 17a, 20d, 28c, 35b
 preṛita (pra-ir) 9Ic

 phalaka 6b
 phulla 18b, 23a

[57]

baṅgūla 2d
 baddha (badh) 25IIc, 34a
 barha 34a
 bahu 7IcV
 bhāṣa 35aV
 bhāḥ 6c, 7IaV
 bhāhu 5b, 7IIc, 25IIc, 26a, 33IIc
 bīrḍu 6c, 6cV
 bīja
 in dādīma-bīja 9IIc

 bhaga 7IbV
 bhagī 7Ib
 bhāngī 20b
 bhāya 3IIId
 bhavanti (bhū) 7Ib
 bhavet (bhū) 33IIId, 33IIIdV
 bhāman 17b
 bhāga
 in madhya-bhāga 10Ia
 bhāṣura 29a
 bhūtā 14c
 bhujānga 1c
 bhū 25IIId, 36cV
 bhūti 8a
 bhūpa 16dV
 bhūmi
 in saṅgrāma-bhūmi 26c
 bhūṣaṅga 8a, 29a, 36b
 in śiro-bhūṣaṅga 7Ic
 bhairava 3Id, 3IIId
 bhairavi 4d
 bhraman (bhram) 34c
 bhramntī 38a

 mānjula 1dV
 māndapa 4a
 māndita 10Ia
 matamga 34d
 matta 34d
 madhumādhavī 20d
 madhya 7IIb, 9IIa, 10Ia, 12bV, 24IIa,
 31a, 35c
 mānoja 2a, 6a
 mānda 13a
 māndya 33IIbV
 mānatha 27b
 māyāra 25IIIa
 māyika 1dV, 7IIa, 12a
 māla 5d
 māhāra 24Id, 24IdV, 25IIIId
 māṣī 3Id

mahate (mah) 7Ia
 mātamga (*s. o. sch. matamga*) 1b
 mādhavādhi 24IIId
 māna 29d
 mārga 20b
 mālarāma 23dV
 mālava 2Id, 23Id
 mālavasī 23dV
 mālanikā 23d
 māli 2Id, 36dV
 in akṣa-mālā 15a
 māliira 23c
 māliya 19a
 mukha
 in imdu-mukha 9IIb
 tantrī-mukha 12d
 muc 33IIbV
 mūda 34c
 mudrā 33IIa
 in netra-mudrā 8c
 muni 7IdV, 13d, 24IIId, 25IIIId, 30d,
 31d, 35dV
 muhū 36c, 36cV
 mūrta 2c, 5d, 14d, 24Id, 25Ia, 26dV, 34c
 mṛdu 9Ib, 12b, 12bV, 23d
 mṛta (mrj) 36cV
 megha 25IIId
 modita (mud) 3Ic
 mauktika 1b
 maumjī 2a
 mauna 33IIa

 yaṣṭī
 in arṅga-yaṣṭī 36b
 tanu-hema-yaṣṭī 23b
 deha-yaṣṭī 8b, 32aV
 yātā (yā) 9IIa
 yukta (yuj) 11c, 11cV, 13cV
 yuvan 17d, 19b, 30c
 yoga 8c
 rakta (raṣ) 23aV, 25IIIc
 raṅga 26dV
 rata (ram) 7IaV, 9Ia
 ratna 7Ic
 ramya 32a, 32d, 36cV
 rasa 25IIb
 rasāla 23cV
 rāga 2cV, 2d, 3Ib, 5d, 8d, 11dV, 13d,
 16d, 16dV, 17c, 21d, 23dV, 24IdV,
 25Id, 25IIId, 25IIIId, 26aV, 31d, 34d,
 34dV, 35dV
 in sa-rāga 25Id

[58]

rāj
in gandharva-rāj 22c
rājati (rāj) 32dV
rājan
in rāga-rāja 3IIc
rāga-rāja 2Id, 3Id
rātri 9Ic
rāmākari 29d
rāsi 1IIIIa
ruci 35d
rudamīti (rud) 14b
ruha
in dharani-ruha 2b
pamke-ruha 32a
saro-ruha 4b, 4bV
rocis
in sva-rocis 14dV
romān 5a
lakṣita 20b
lakṣmi 9IIb
lajjā 7Id, 7IdV
letā 34b
in bāhu-letā 33IIc
labdha (labh) 22b, 22bV
lāta 19d
lāpchita 11a
lāta 22b
likhamīti (likh) 6d
lina (li) 25Ia
līlā 7Ic, 20a, 25Ic, 36cV
locana 6c, 19b
vaktra 21a 32a
vaṃṣāla (vaṃṣāla) 2cV
vana 10IIc, 14dV, 17b, 32cV
vapus 20a, 20aV, 28b, 29b, 31aV
vara 34dV
in varāṅga 7IIId, 33Id
varāṅgi
in deśa-varāṅgi 33IIId
varāṅgi 33Id
varṣa 3IIa, 24Ib, 25IIIIc
vartin 24IIa, 31a
valaya 1d, 1dV
vallabha 27c
valli
in tanu-valli 33IIb
bāhu-valli 7IIc
hāru-valli 1b
vāsana 7IIb, 14a, 15b
vāsanta 11dV, 34d, 34dV

vāsāni (vāś) 14a, 18a
vahan (vah) 16b
vahaṃti (vah) 20a, 20aV, 28b, 29b, 31c
vāna 25IIIIa
vāyu 33IIcV
vāri
in locana-vāri 6c
vāsa 10IIb, 19c
vāsas
in kṣāya-vāsas 8b, 18a
kaupina-vāsas 24Ic
śikhi-piccha-vāsas 1a
vāśa
in jala-vāśa 25IIIIa
vikramīti (vi-kṛ) 11bV
vikṛpa (vi kṛ) 28a
vicaran (vi-car) 28c
vicarantī (vi-car) 11cV
vicitra 32a, 32aV
vitanvatī (vi-tan) 36b
vidiā 14cV
vidhāra
in vidhāraṃgi 28d
vinīhasan (vi-nub-ṣ) 19c
vinoda 27a, 30a
vinodayantī (vi-nud) 25IIa, 32cV, 33Ia
vipina 32b
vipra 30c
vihāṅga 33IIb
vihāga 12c, 12cV
vihāvaṃti (vi-bhā) 23b
vihāsa 35d, 35dV
viyoginī 28a
virāpaī 18c
virāha 17a
vilāla 36dV
vilāli 36d
vilāsa 19d, 25IIId
vilāsi 3Ic, 22a
vilāsi 34cV
vikrayantī (den.) 14c, 14cV
viśāla 5b, 24Id
viśodha (vi-śudh) 3Ib, 24IIa, 31a
vihāra 24Ic
vinā 30a, 32dV
vṛkṣa
in mālūra-vṛkṣa 23c
raśāla-vṛkṣa 23cV
sura-vṛkṣa 10Ia, 33Ic
vṛta (vr) 34dV

vṛtti 3Ic
vedī 18c
veṣa 19d
śakti 18c
saṃkara 4b
saṃkha 24Ia
śabari 1c
saṃbhara 15b
saṃd 18a, 31bV
śarira 31aV
śāla
in saṃketa-śāla 21c
śāva 22b
śikhāṃda 34a
śikhara 1a
śikhā 7IIId
śikhin 1a, 16d
śīre 7Ic
śuka 21b
śuci 2cV
śubha 10Ic, 36dV
śubhra 18a, 31b
śūra 26bV
śūla
in śrikhaṃḍa-śūla 1a
śoṇa 26b, 26bV
śoṇita 26b, 26bV
śobhayatī (śubh) 14dV
śyāma 6a, 7IIa, 9Id, 12a, 17c, 30c
in imdivara-śyāma 11d, 34cV
śravana 27b
śrta 7IIc
śri 4bV, 19b, 22d, 24IIId, 34dV
śrikhaṃḍa 1a
śri-rāga 21d
śruti 12cV
śroṇi 23d
śveta 6cV
samyukta (sam-yuj) 5b
saṃlabdha (saṃ-labh) 33IIcV
saṃvṛta (saṃ-vṛ) 26Ia
saṃśliṣṭa (saṃ-śliṣ) 25IIIIb
saṃśṛtyamānāḥ (saṃ-śṛ) 16c
sakti 28c, 33IIcV
saṃketa 21c, 36a
saṃgrāma 26c
sāḍā 10Id
sāṃpāpa 17a
saptā 12c
in sapta-cchada 19a

sama 3IIc
samipa 29cV
saṃpradeśikā 33IIIdV
saṃprayoga 30b
saṃmānita (saṃ-man) 35a
saṃmūda 33IIa
saras
in saro-ruha 4b, 4bV
saro-vara 4a
saroja 36d
sarva 17d
sāman 2dV
sāraṅga 30d
sarpika 31a
su
in su-khaṃḍa 33b
su-kusuma 10IIa, 10IIb
su-kṛta 35c
su-koṭi 7IIa, 12a, 14a
su-kornala 25IIa
su-gamya 27c
su-gauri 33Ia
su-śūta-kusuma 10IIId
su-deva 3IIa
su-netra 33IIb
su-bhaga 7IbV
su-bhagi 7Ib
su-matā 36cV
su-viśāla 24Id
su-vihāra 24Ic
sukha 31a, 25IIId, 25IIIIc, 27a
sukhin 27a
sutā
in jahnu-sutā 15cV
sudhā 35b
sūpḍara 9IIb, 17d
sura 10Ia, 16c, 33Ic
surata 31a, 33IIcV
surati 31bV
sūtra
in khaṃḍa-sūtra 8aV
ekhaṃḍa 26a, 26aV
stenakā 6d
etoka 23dV
etri 34dV
stha (sthā) 4a
sthala 23aV
sthavira 24IIb
sphāṅka 4a
smara 36c
smaramīti (smṛ) 36c, 36cV

emita	hariṣa 32cV
in stoka-sinita 23dV	harṣa
syāt (as) 31d. 31n. 23dV	in roma-harṣa 5a
eraj 28b	haeta 6b, 23aV
ava	hāra 1b
in ava-ehamaṣa 35a	hārin 27b
ava-roci 14dV	hindola 13d
svayam-krta 311b	hrdaya 27b
svara 12c, 12cV	heman 22b, 22bV, 23b, 35d
svarna (svarna) 26b, 29a	

VII. Abkürzungsverzeichnis

a) Miniaturen-Gruppen und Rāgamāla-Texte

- A um 1575 — Satz von 36 Rāgamāla-Miniaturen, aufbewahrt im Bhārat Kalā Bhavan, Vārāṇasī (Banaras), publiziert von Anand Krishna in "An Early Rāgamāla Series", *Ars Orientalis* IV, 1961, p. 368–372, Taf. 1–11. Gegenstand unserer Untersuchung. Zu den Beschriftungen und zur Zuteilung der mit falschen Beschriftungen versehenen Miniaturen vgl. Tafel 1–8 unseres Artikels und die Angaben auf p. 66.
- B 1605/06 — Vier Miniaturen im volkstümlichen Moghul-Stil aus dem Jahre 1605/06 (datiert *samvat* 1662), aufbewahrt im Museum für Indische Kunst in Berlin (Āśāvārī, Baṅgāla, Paṃcama, Vibhāsa); Paṃcama publiziert von Ernst und Rose Leonore Waldschmidt in „Musikinspierte Miniaturen“ Teil 1, Wiesbaden 1966, Abb. X; engl. Ausgabe „Miniatures of Musical Inspiration“, Wiesbaden 1967, Fig. X. Alle vier Miniaturen vorgesehen für Teil 2 des genannten Buches. In die gleiche Serie gehört eine Darstellung des Rāga Hindola in der Sammlung Khajanchī, Bikaner.
- C 1605/06 — Chawand-Serie im Mewar-Stil aus dem Jahre 1605/06 (*samvat* 1662). Zuerst bekannt gemacht durch Gopi Krishna Kanoria, in dessen Sammlung sich einige Stücke befinden; s. seinen Artikel „An Early Dated Rājasthāni Rāgamāla“, *JISOA*, Vol. XIX (1952/53), p. 1–5, Farbtafel (Mārū, Serien-No. 42) und Tafel I–IV (Gauḍī, Serien-No. 10; Dīpaka, No. 22, Gauḍakārī, No. 31, verbessert zu 32; Vibhāsa, No. 32 verbessert zu 33). Mārū und Gauḍī wiedergegeben von Hiren Mukherji in „The Origin of Rajasthani Painting (our present day knowledge)“, *Roopa Lekha*, Vol. XXXIII, No. 1 & 2, Fig. 14 und 15. Dīpaka, bunt abgebildet bei Barrett and Gray, *Painting of India*, 1963, p. 132; Mārū von W. Archer, *Indian Miniatures*, Greenwich, Conn., 1960, Pl. 38. Einzelstücke der Serie, die unnummeriert und (von 36!) auf 42 Bilder erweitert worden zu sein scheint, in verschiedenen Museen und Privatsammlungen, s. u. a. Katalog *Khajanchi Collection* (Mālavakauśa) Abb. 31; Lee, *Rajput Painting*, 1960, p. 24, No. 13 (Deśa-Vairāṭī).

[61]

D um 1610 — Manley Rāgamāla, im volkstümlichen Moghul-Stil. Serie von 34 Miniaturen, ehemals im Besitz von W. B. Manley, Guildford, Surrey, jetzt im Victoria and Albert Museum. London. Aus der Serie von ehemals 36 Bildern fehlen nur Karṇāta und Toḍī. Verzeichnet im Katalog der Londoner Ausstellung indischer Kunst von 1947/48; s. Ashton, *The Art of India and Pakistan*, No. 401 (599); daselbst ist No. 17, Megha, auf Pl. 88 reproduziert. Basil Gray bemerkte s. Z. in der Beschreibung: "This series is remarkable for its brilliant colouring and simple rhythymical compositions. Mughal influence is much less strong than in the Boston Rasikapriyā miniatres, but it cannot be much later in date. Probably 1610–20 A. D. . . . A manuscript note at the beginning records, that it was acquired by a certain W. Watson near Delhi in 1774. It was found in England not long after this date." Abbildungen in: Anna Libera Dallapiccola (seit 1971 Dahmen-Dallapiccola), „Raga-Miniaturen (1475–1700)“, Heidelberg 1970 (Dissertation).

E um 1650 — „Gem Palace Rāgamāla“ im Mewar-Stil, im Besitz des National Museum of India in New Delhi. Serie von erstmals 42 Miniaturen. Die Serie wurde zuerst bekannt gemacht durch Pramod Chandra in „A Rāgamāla Set of the Mewar School in the National Museum of India“, *Lalit Kalā*, No. 3–4 (1956/57), p. 46–57, Farbtafel B und Tafeln XII–XV (9 Abbildungen: Hindola, Dakṣiṇa-Gurjārī, Āśāvārī, Deva-Gandhāra, Sindhu, Vibhāsa, Madhumadhavi, Keḍāra, Naṭa-Nārāyaṇa). Einen vollständigen Satz von Photos der 41 vorhandenen Miniaturen vermittelte mir vor Jahren zum Studium der Beschriftungen die frühere Direktorin des National-Museums, Dr. Grace Morley, wofür ich hier meinen herzlichsten Dank sage.

Aus der Serie E von ehemals sieben Rāgas mit jeweils fünf Rāgiṇīs fehlen 6 Nummern, nämlich No. 3, 24, 25, 27, 30, 36. Zur Serie gehören aber 5 unnummerierte, mit Titel und Strophe beschriftete Miniaturen: Adāpa, Kāphī, Megha, Paṃcama und Sindhū, so daß im ganzen 41 Miniaturen vorhanden sind. Die unnummerierten geliebten Stücke sind, von einer anderen Hand als die übrigen, in ungelenten, groben Buchstaben¹⁾ mit einem Namen und einer Strophe versehen worden. Die Beschriftung ist eine sehr fehlerhafte. Genau wiedergegeben lauten die Titel: Rāga Aḍāṅ[au] (verbessert zu Aḍāṅo!), Rāga Kāphī, Megha Rāga, Rāga Paṃcama, Rāga Sindhurau; nach der Strophe folgt bei Sindhū noch: *karṇāta rāgaṇī sindhū*.

¹⁾ In 9 Fällen kommt die gleiche ungelente, grobe Schrift auch im Titel von anderen Miniaturen vor. Diesem schlecht geschriebenen Titel stehen vordem zierlicher geschriebenen Strophen. Steht in solchen Titeln rāgaṇī statt rāgiṇī (so in normalen Fällen) geschrieben. Die grob beschrifteten Titel sind: 1 Rāga Bhara(va), 4 Mālārī Rāgaṇī, 13 Rāga Himḍola, 16 Deśa Rāgaṇī, 22 Kāmaṇḍo Rāgaṇī, 32 Mālā Rāgaṇī, 33 Kaumoda Rāgaṇī, 35 Keḍāro Rāgaṇī und 38 Śrāṅga Rāgaṇī.

[62]

Die Strophen für Adāna und Kāpī blieben, da sie in den behandelten Miniaturen sonst belegt sind, in unserer Untersuchung unberücksichtigt. Die Beschriftung des Rāga Megha wurde zwar unter No. 25 auf Tafel 12 abgebildet, der Text ist aber nicht unter die Varianten aufgenommen, weil keine Beziehung zu den verzeichneten Strophen für Megha besteht. Die Paṃcama-Strophe dagegen wurde unter No. 36 auf Tafel 14 eingeordnet und im Varianten-Apparat verwertet. Auch der Text von Śimḍhu (s. die volle Wiedergabe der Miniatur auf Tafel 9) konnte genutzt werden, denn die in der Beschriftung enthaltene Strophe ist die gleiche wie die in den herangezogenen Serien sonst für Naṭa beigele.

Von den Strophen der Nummern 37 Naṭa-Nārāyaṇa, 38 Śāraṅga, 39 Sorāṭha, 40 Kalyāṇa, 41 Meghamāhāra, 42 Māru kam nur die für Meghamāhāra für uns in Betracht, da sie eine sehr gebräuchliche Darstellung des Rāga Megha erläutert. Sie erscheint in unserem Text unter Megha (No. 25) als Dhyaṇa III. Auch die Strophe für Śāraṅga (vgl. unter No. 30) im Metrum Śraḡāharā (4×21; 7,7,7 Silben) weicht von der unter unserer No. 30 behandelten so sehr ab, daß auf eine Aufnahme verzichtet wurde.

F um 1660 — Gruppe von vier Miniaturen im Malwa-Stil (Khambhāvati, Lalita, Śāraṅga, Sorāṭha) und ein nahe verwandtes Einzelstück (Śāraṅga), aufbewahrt im Museum für Indische Kunst in Berlin. Als Illustration vorgesehen für Teil 2 des unter B angegebenen Buches über musikinspierte Miniaturen. Sorāṭha ist in unsere Betrachtung nicht aufgenommen worden.

G 1680 — Rāgamālā-Miniaturen im Malwa-Stil. Datierte Serie aus dem Jahre 1680 (*sonnat* 1737), gemalt von Madhau Dāsa (Mādhavadāsa) zu Narsaṃga-sahar (s. Abbildung des Kolophons bei Anand Krishna, *Malwa Painting*, 1963, p. 36). Bekannt geworden durch Karl Khandalavalas Artikel „Leaves from Rajasthan“, *Marg* IV, No. 3 (1950), und als Narsingharh-Serie in die Literatur eingegangen. Motichandra sagt über die Serie: „This set was apparently broken up; four miniatures from the set namely Vasanta, Megha, Sorāṭha and Bilāwal from the Dickinson collection are now in the National Museum and some are in the collections of the Bhārat Kalā Bhawan Banāras, the Allahabad Municipal Museum, and Mr. Khandalawa.“¹⁾ Verwandte Einzelstücke auch in anderen Sammlungen.

H 3. Viertel 18. Jh. — Vollständige Rāgamālā von 36 Miniaturen im zentral-indischen Stil, aufbewahrt in der India Office Library, London, Johnson-Album No. 39²⁾. Auf der Vorderseite beschriftet mit jeweils einer

¹⁾ Bulletin of the Prince of Wales Museum, Bombay, No. 2, 1951-1952, p. 9.

²⁾ In „A Contribution to Rāgamālā Iconography“, p. 296f., bemerkte ich schon: „I have to thank the Librarian, Dr. S. C. Sutton, for generously permitting me to inspect

Sanskritstrophe und einer anschließenden Dohā in Hindi. Je eine Miniatur aus dem Album ist reproduziert bei I. Stchoukine, *La Peinture Indienne*, Paris 1929, Taf. LXXIX (Āśāvāri) und bei Gangoly, *Rāgas & Rāgiṇis*, Vol. II, Pl. XV, C (Toḍī). (Bei Gangoly ist die No. des Johnson Albums fälschlich mit 29 angegeben). Auf den Bildern der 6 Rāgas werden nach der Sanskritstrophe und Dohā noch die zugehörigen 5 Rāgiṇis aufgezählt. Die Klassifikation der Rāgas und Rāgiṇis entspricht der im Saṃgīta-darpaṇa, die in unserer Zusammenstellung p. 48-50 unter dem Titel S erscheint. Auch die p. 50 Anm. 1 erwähnte Umstellung des 5. und 6. Rāga (Śri vor Megha) trifft für das Johnson-Album zu.

I um 1770 — Nicht ganz vollständige Rāgamālā von 30 Miniaturen aus Murshidabad, aufbewahrt in der India Office Library, London, Johnson-Album No. 35. Auf der Rückseite sind die Bilder in Sanskrit, Hindi und auf Persisch beschriftet. Eine Abbildung der Rāgiṇi Madhumādhavi enthält Gangoly, *Rāgas & Rāgiṇis*, Vol. II, Pl. LXXXIV, A.

SDb Bake, Arnold Adrian, *Bydrage tot de kennis der voor-indische Musiek*, Parys, Paul Geuthner, 1930 (Text und Übersetzung der Adhyāyas 1 und 2 von Dāmodara's Saṃgīta-darpaṇa).

SDs Simon, Richard, Quellen zur indischen Musik. Dāmodara. (Text der Adhyāyas 1 und 2 des Saṃgīta-darpaṇa). Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 56 (1902), pp. 129-153 und 262-292.

SSS Śaurīndramohana Thākur, *Saṃgīta-sārasaṅgraha*, Calcutta 1895. (Eine Kompilation, vgl. O. C. Gangoly, *Rāgas and Rāgiṇis*, Vol. I (reprint 1948), p. 118: „The descriptive verses cited are quoted from Nārada-sarphitā, Rāgarāva, Saṅgīta-ratnamālā, Saṅgīta-darpaṇa, and Saṅgīta-nārāyaṇa.“)

Waldschmidt, Contribution

Waldschmidt, E.: A Contribution to Rāgamālā Iconography. Bombay 1963. (Bhāratīya Vidyā XX-XXI, 1960/61 = *Munshi Indological Felicitation Volume*, p. 278-302.)

X Einzelne Miniaturen verschiedener Provenienz. Nähere Angaben über Art und Publikationsort in Anmerkungen zu der jeweiligen Stelle.

b) Zeitschriften und Kataloge

Ashton, *The Art of India and Pakistan* =

Ashton, Sir Leigh (Hrsg.): *The Art of India and Pakistan, a commemorative catalogue of the exhibition held at the Royal Academy of Arts, London 1947/48*. New York (1949).

the Albums and to copy most of the inscriptions during a short stay in London. My notes are not quite complete, as some pictures were just in use with Mr. Robert Skelton, Assistant Keeper, Indian Section, Victoria and Albert Museum.“

Khajanchi Collection Catalogue =

Karl Khandalavala, Moti Chandra, Pramod Chandra, Miniature Paintings from the Sri Motichand Khajanchi Collection, A Catalogue of the Exhibition . . . Held by the Lalit Kalā Akademi, 1960, New Delhi 1960.

Lalit Kalā:

Editors Karl Khandalavala, Moti Chandra, Lalit Kalā Akademi, New Delhi.

Lee, Rajput Painting =

Montgomery, George: Rajput Painting, with an introductory essay and catalogue notes by Lee, Sherman E., catalogue by Montgomery, George, New York/Tokyo (1960).

Mārg:

A Magazine of the Arts, General Editor Mulk Raj Anand, Bombay.

Roopa Lekha:

Chief Editor M. S. Randhawa, All India Fine Arts and Crafts Society, New Delhi.

VIII. Alphabetisches Verzeichnis der behandelten Rügen und Rätzijs

Amdhīrikā s. Madhumādhavi

- | | |
|---|--|
| 1. Āsavari (weiblich) p. 7 | 19. Lalita (männl.) p. 27 |
| 2. Baṅgāla (männl. od. weibl.) p. 8 | 20. Madhumādhavi (weibl.) p. 28 |
| 3. Bhairava (männl.) p. 9 | 21. Mālava (männl. u. weibl.) Mann und Frau p. 29 |
| 4. Bhairavi (weibl.) p. 10 | 22. Mālavakaṣika (männl.) p. 30 |
| 5. Deśākha (männl., gelegentl. weibl.) p. 12 | 23. Mālavasīri (weibl.) p. 31 |
| 6. Dhanasīri (weibl.) p. 13 | 24. Malhāra (= Seta- oder Süddharmalāra) (männl., gelegentl. weibl.) p. 32 |
| 7. Dīpaka (männl. und weibl.) p. 14 | 25. Megha (männl., gelegentl. weibl.) p. 34 |
| 8. Gandhāra (Deva-Gandhāra) (männl., gelegentl. weibl.) p. 15 | 26. Nāṭa (männl.) p. 35 |
| 9. Gauḍakari (weibl.) p. 16 | 27. Pañcama (männl.) p. 36 |
| 10. Gauḍi (weibl.) p. 17 | 28. Patamanjari (weibl.) p. 37 |
| 11. Guṇakari (weibl.) p. 18 | 29. Rāmākari (weibl.) p. 38 |
| 12. Gurjari (Dakṣiṇa-Gurjari) (weibl.) p. 20 | 30. Sāraṅga (männl.) p. 39 |
| 13. Hindola (männl.) p. 21 | 31. Śri (männl.) p. 40 |
| 14. Kakubhā (weibl.) p. 22 | 32. Toḍi (weibl.) p. 41 |
| 15. Kāmōda (männl. od. weibl.) p. 23 | 33. I Vairāṭi (weibl.) p. 42 |
| 16. Karnāṭa (männl.) p. 24 | II Deśa-Vairāṭi (weibl.) p. 43 |
| 17. Kedāra (männl. od. weibl.) p. 25 | 34. Vasanta (männl.) p. 44 |
| 18. Kambhāvati (weibl.) p. 25 | 35. Vibhāsā (männl. u. weibl.) p. 45 |
| | 36. Vilāvālī (weibl.) p. 47 |

[65]

Bemerkungen zu den Tafeln 1—8 (Serie A, Vārāṇasī-Serie)

Es steht unter

A: Nummer des Dhyāna und Name des Rāga bzw. der Rāgiṇi der Serie A

Fig.: Nummer der Abbildung in der Publikation Anand Krishnas¹⁾

W: Nummer des Dhyāna im Hauptteil der vorliegenden Publikation

Taf.: Stelle der beigegebenen Abbildungen auf unseren Tafeln²⁾

A	Fig.	W	Taf.	A	Fig.	W	Taf.
1. Bhairava	1	3	—	19. Dīpaka	19	7	1
2. Bhairavi	2	4	—	20. Dhanasīri	20	6	—
3. Nāṭa	3	26	—	21. Vasanta	21	34	—
4. Gauri (Gauḍakari)	17	9	1	22. Karnāṭa	22	16	—
5. Pañcmanjari	5	28	—	23. Deśi Vairāṭi	24	33II	43I
6. Lalita	6	19	—	24. Vairāṭi	82	33I	4 u.
7. Mālavakaṣika	7	22	—	25. Megha	31	25	3 o.
8. Toḍi	15	32	2	26. Gauḍi	33	10	5 M.
9. Sambhāvati	9	18	—	27. Vibhāsā	29	35	3 u.
10. Mālava	10	21	—	28. Mālavama (Mālavasīri)	4	23	6 o.
11. Rāmākari	11	29	—	29. Śri	25	31	6 M.
12. Guṇakari	12	11	—	30. Gūjari (Dakṣiṇa- Gurjari)	26	12	6 u.
13. Hindola	13	13	—	31. Malhāra	27	24	7 o.
14. Vilāvālī	14	36	—	32. Sāraṅga	31	30	7 M.
15. Mādhavadhī ³⁾	8	24(17)	3 o.	33. Kakubhā	28	14	7 u.
16. Deśāka	16	2	—	34. Kāmōda	36	16	8 o.
17. Gaṇḍhāra	23	8	3 M.	35. Āsavari	35	1	—
18. Amdhīrikā (Madhumādhavi)	18	20	3 u.	36. Baṅgāla	30	2	8 u.

¹⁾ Vgl. p. 61 unter A. — Eine fette Zahl erscheint in der Kolonne „Fig.“ überall da, wo eine andere Zuteilung der Beschriftung als im Original vorgenommen worden ist, sie gibt die No. der Beschriftung an, welche vom Schreiber der Dhyānas über die Miniatur gesetzt worden ist.

²⁾ o. = oben, u. = unten, M. = Mitte.

³⁾ Die Zuordnung der Kontemplationstrophe No. 15 der Serie A zur No. 24 (Malhāra) des Hauptteils dieser Publikation ist keine rechte Lösung, da der Platz dort schon von der No. 31 der Serie A eingenommen wird. Mādhavadhī ließe sich textlich auch zu Kedāra, No. 17 unseres Hauptteils, stellen, wo ein Vertreter der Serie A fehlt. Zwischen dem Text und dem zugeordneten Bilde ergab sich in keinem Fall Übereinstimmung. Die Sachlage bleibt ungeklärt.

[66]



Taf. 5 Serie A, No. 25-27 — Text — No. 25, 10, 35.



Taf. 6 Serie A, No. 28-30 — Text — No. 23, 31, 12



Taf. 9 Serie E, Hago Stollen (Kampfscene) mit Beschriftungstopf: No. 26.

रागजयप्रथमः ॥ मुक्तादिभिः सुरलक्ष्मिः शिवोऽपि मुक्तिदः किरकिरः
 किरकिरः किरकिरः किरकिरः किरकिरः किरकिरः किरकिरः

समाह्वयैरकीर्तितः सतेवरस्य सुदिदस्यतेः सरोऽहः सैकरलक्ष्मिः ॥ तानज्यो
 मंश्रुसिधुदोः गीरीदुष्कादुसरोऽहः ॥

नालश्रीरगनी ॥ कुत्तारविद्वदलक्ष्मिः शोषिजावदेतीतमुदेहवलीः ॥ मानर
 वरुपततेनिसलकास्यदुर्मोक्षिकाप्रदिशः ॥ ॥

॥ नलितरागिणी ॥ प्रकुत्तसम्भस्वदमान्यधारी ॥ वाच्यगोरोऽहिनियेचनश्रीदि
 निश्चसन्प्रदानव्रजातेविनामवेशननितः ॥ दिष्टम ॥ श्रीमसय

प्रवृत्तमेतरीगिणी ॥ दिष्टमिनीश्वरिणीलीपुष्टसम्भदेतीवपुष्टाति
 काः श्राद्धास्यसनादिव्यवसथाविधुसरागीपदमेवरीदी ॥ ६ ॥ श्री ॥

फलकैकिकरागः ॥ नितैबिनीचामरवधः ॥ सेवकुनानबाहनेचनेहेमपीः ॥ ग
 धावेराहकचनकेऽचिराद्वाः श्रीमान ॥ श्रीमानवद्वेमारथः ॥ ७ ॥

॥ देवरीगिणी ॥ वासोवसानाधरदुमुचैकुत्तारवदुचुवराजयथः ॥
 ॥ चिरं चवेदीपरिकर्मसकाधेनोवतीनश्रुतित्रिमवा ॥ ८ ॥ श्री ॥ पक्ष ॥

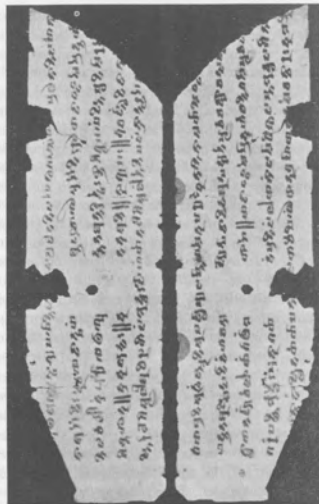
Taf. 10 Serie E, No. 1, 2, 4-8 = Text — No. 3, 4, 23, 19, 24, 22, 18

A FRAGMENT FROM THE SAṂYUKTĀGAMA

found in Chinese-Turkestan ("Turfan")¹

IN MY task of editing fragmentary Buddhist Sanskrit texts found nearly fifty years ago in Chinese-Turkestan by German expeditions, the peculiar style of Buddhist canonical literature, i.e., the frequent repetition of phrases in one and the same text, has very often proved to be of great help. The canonical Buddhist literature indeed presents very little that is not put forward twice or thrice with small variations in the wording. It seems as if no advance in the teaching could be reached without the constant repetition of something already told. This peculiarity of diction is tiresome to the modern reader, but it allows the editor of fragments—and most of the Berlin Buddhist Sanskrit texts are fragments—to restore in many cases a passage which is either totally or partially lost in one place, on the basis of parallel sentences. Furthermore, different canonical texts are conspicuous by the use of clichés, that describe similar incidents with nearly uniform words. By this fact too the reconstruction of lost parts of our texts is made easier.

¹ This article is the free rendering of a paper published in "Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen," Philologisch-Historische Klasse, 1956, pp. 45-53.



A Fragment from the Saṃyuktāgama Cu.-No. 82 (M 476)

R. O. Franke and other modern writers have been unfavourably impressed by the many repetitions in Buddhist canonical literature, and by the resulting monotony. Franke called these repetitions "the ill-habit of men of letters, indications of mental indolence,"¹ but a true judge has to keep in view the fact that the texts were not meant to be read like our books. They found use in sermons and different forms of oral teaching and were to be heard. When preaching, the repetitions served to underline and inculcate the once-told matter. At the same time the monotony of wording is successfully counteracted by a remarkable rhythm in language which in an oral recital will compensate much of the above mentioned deficiency of copious repetitions.

The copyists of our manuscripts from Chinese-Turkestan, though habituated to the repetition of sentences and phrases, have sometimes become tired of their task. Occasionally one finds the full text given by the particular scribe of a certain manuscript with all repetitions in complete wording, while another one undertakes an abbreviation of the text with the indication *pūrvavat* "as above". On the whole, the phrase *pūrvavat* is not infrequent, and such references to preceding portions of the text discomfited the editor of fragments in such cases where passages referred to are missing, and where thereby the arrangement, reconstruction, or understanding of phrases or of parts of the

¹ R. O. Franke, *Dīghanikāya*, transl., Göttingen-Leipzig, 1913, p. LXXVI.

text are made more difficult. Some copyists have allowed themselves extensive abbreviations even without any special indication. In such cases a true understanding of the text is possible only if a corresponding passage is found in other Sanskrit or Pali texts or in the extant Chinese or Tibetan translations. As an example of a manuscript fragment containing at first glance some enigmatical abbreviations, I present here the fragment M 476¹ from the Central Asiatic manuscript remains in Berlin. The transliterated text runs as follows:

M 476 Fol. 81.

OBVERSE

- 1 . . [a]th = (ā)sya kāmṅṅṅā vyapayānti sa(rvā)
 [y](a)dā prajānāti² sahetudharmam³ [yadā]
 prajānāti sahet[u] ///
 2 nām = upaiti | 4 yadā kṣayaṃ 0 āsravāṇām =
 upaiti | 5 yadā⁴ ime prādur = [bh]. . . ///
 3 ti sarvalokaṃ sūryo yath = ābhyu 0 dgata⁴ an-
 tarikṣe | 6 vidhūpayams = tiṣṭhati māras[ai]-
 (nyam) ///

¹ The fragment was discovered by the third German Turfan Expedition in Murtuq and then registered under number T III M 140. It is about 7 cm. broad and the maximum length is about 25 cm. The text is written in five lines on paper, in the so-called later Brāhmī of Eastern Turkestan (700 A.D.). The folio number 81 is given on the reverse. In the lines 2-4 the letters are interrupted by a free space for the hole through which a cord was once passed to hold the leaves together.

² Read: *prajānāti*.

³ *Vjāra*.

⁴ *Hiatus m.c.*

- 4 viśvabhuk¹ || krakasundaḥ || ka 0 nakamuni² ||
 kāśyapaḥ || śrāvastyāṃ nidān[am]³ ///
 5 s = tire³ bodhimūle⁴ acirābhisambuddhaḥ so =
 haṃ yena bodhimūlaṃ ten = opasaṃkrānta upe-
 [t](ya) ///

REVERSE

- 1 dhāya pratimukhāṃ smṛtim = upasthāpya
 saptāham = ekaparyāṅken = ātināmayāmi⁵ [i] . .
 ///
 2 yad = uta⁶ asmin = sat = idaṃ bhavaty = a 0 sy
 = otpādād = idam = utpadyate pūrvavad = yāvata
 = sa[mu] ///
- 3 ttāya tasyāṃ velāyāṃ gāthāṃ⁶ ba 0 bhāṣe ||
 yadā⁷ ime prādur = bhavanti dharmā pūr-
 va[v] ///
- 4 garaṃ ṣaḍbhir = buddhaiḥ prakāśaye 0 t¹ prati-
 saṃlayanāṃ⁸ samādhiś = ca saptabuddhasa-
 gīta ///
- 5 . . . [sa]tvānāṃ⁹ sthitaye yāpan(āya) sa(ṃ)-
 bhavaiṣiṇāṃ c = ānugrahāya [kata]me catvāraḥ
 kaba[ḍiṃ] ///

¹ Virāma.

² Correct Skt. : kanakamuniḥ.

³ Read: ūre.

⁴ Correct Skt. : bodhimūle = cirā°.

⁵ Punctuation to be expected.

⁶ Cf. footnote 16.

⁷ Hiatus m.c.

⁸ Read: pratisaṃlayanaṃ.

⁹ Read: sattvānāṃ.

It is obvious to anybody who reads this text that lines O 1-3 are metrical and belong to the *Triṣṭubh* type, i.e., are divided into quarters of eleven syllables. The same metre is also to be found in line R 3, where a stanza, called a *gāthā* at the beginning of the line, commences with the quarter: *yadā ime prādur bhavanti dharmā*. Then we have the abbreviation *pūrvav(at)* "as above" at the end of R 3, indicating that the complete wording of this stanza, which is here only quoted by the first *pāda*, must have already occurred in the preceding text. The ciphers 4 and 5 in line O 2 are somewhat puzzling, as the numbering of *pāda*-s would be extraordinary. On the other hand there is no doubt that the figures are too close to each other to designate stanzas.

The dilemma could only be solved when I traced the *pāda*-s given in lines O 1-3 in the famous collection of Buddhist stanzas known as *Udānavarga*, where they are to be found as the last seven stanzas of the last chapter (Ch. 33), called *Brāhmaṇavarga*. It became conspicuous that the scribe of our manuscripts had confined himself to writing only one or two quarters of each stanza because the wording of the other quarters of the stanzas remained the same throughout. We should easily have acquired the knack of our scribe's abbreviations if the full text had been at our disposal, but, fragmentary as it is, the key could only be given by the discovery of the full text of the stanzas in the *Udānavarga*. The comparison with the *Udānavarga* verses also showed that the words *yadā ime prādur bhavanti dharmā* in R 3 and those of two *pāda*-s in the

beginning of O 1 were the quarters a, c, d of the following stanza:

yadā¹ ime prādur bhavanti dharmā
 (ātāpīno dhyāyino brāhmaṇasya |)
 athāsya kāṛṅkṣā vyapayānti sarvā
 yadā prajānāti sahetudharmam || 1 ||

“When these things (relations) become clear to a zealous, meditating Brāhmaṇa, then all his doubts fade, because he realizes that (every) thing has its cause.”

In treating the stanzas 2-5 our scribe has restricted himself, as it appears from the *Udānavar ga*, to the writing down of quarter d of each stanza, because these quarters represent the only changes in stanzas otherwise the same. The *pāda*-s run as follows:

yadā prajānāti sahetu(duḥkham || 2 ||
 yadā kṣayaṃ vedanānām upaiti || 3 ||
 yadā kṣayaṃ pratyayā)nām upaiti || 4 ||
 yadā kṣayaṃ āsraṇāṇam upaiti || 5 ||

(then all his doubts fade)

“because he realizes that (every) pain has its cause;”

“because he understands the dwindling of sensation;”

“because he understands the dwindling of conditions;”

“because he understands the dwindling of sinful passions.”

¹ Full wording (supplements in italics and brackets) from unpublished fragmentary manuscripts of the *Udānavar ga* in Berlin.

Moreover the *Udānavar ga* shows that in the last two stanzas (6-7) *pāda* c as well as *pāda* d differ from those in the preceding ones. This induced our scribe to pen down the complete wording for stanza 6:

yadā ime prādur bh(avanti dharmā
 ātāpīno dhyāyino brāhmaṇasya
 avabhāsayaṃ tīṣṭha)ti sarvalokaṃ
 sūryo yathābhudgata¹ antarikṣe || 6 ||

“When these things (relations) become clear to a zealous meditating Brāhmaṇa, (then) he stands, illuminating the whole world, like the sun, risen in the atmosphere.”

After giving thus a second complete stanza, the scribe, turning to stanza 7, once more restricted himself to quoting the digressing quarters c and d:

vīdhūpayamṣ tīṣṭhāti mārasai(nyaṃ
 buddho hi saṃyojanavi pramuktaḥ || 7 ||)

“(then) he stands, dispersing the host of Māra, because he is enlightened (and) free from fetters.”

With this the text of lines O 1-3 of our fragment is completely understood.

Further examination of our fragment shows a new beginning in line O 4, in continuation of a seemingly

¹ Hiatus *m.c.*

incoherent citation of the names of four Buddhas of the past, predecessors of Buddha Śākyamuni. As usual in texts of the *Samyuktāgama* the scene of action is specified in brief by the words *śrāvastyaṃ nidānaṃ*, and the next lines give an account of an event in the life of the Buddha, which, as the words *so 'ham* and the use of the first person in the verb show, is communicated by the Buddha Himself. Shortly after achieving enlightenment, He says, He had passed seven days without interruption in the posture of meditation under the Bodhi tree, reflecting on the 'origination by dependence': "when this is, that is produced", etc. By the word *pūrvavat* the text refers to some wording already given. No doubt it is that of the meditation upon the 'origination by dependence', known from the Pali *Mahāvagga* and recorded also in chapter 7 of the *Catuṣpariṣatsūtra* in Sanskrit. This text, now in the press,¹ gives evidence that the seven stanzas treated above stand in the Sanskrit version at the end of the story, and that these stanzas most probably have been excerpted from the *Catuṣpariṣatsūtra* for the *Udānavarga*. As the wording of our fragment is in exact correspondence with the text of the *Catuṣpariṣatsūtra*, we are able to supplement lines R 2-3 of our fragment with fair certainty as follows:—
yāvat samuḍayo bhavati yāvac ca nirodho bhavati | tato 'ham

¹ Part I was published in the year 1952 in 'Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst', Jahrgang 1952, No. 2. Part II is in the press, *ibid.*, Jahrgang 1956. In Part II (Ch. 7) the parallels to the stanzas in Pali and in other texts dealing with the life of the Buddha are discussed.

*tam eva saptaḥam atināma yitvā tasmāt samādher u)ttāya tasyāṃ velāyāṃ gāthā*¹ *bahāṣe.*

The occurrence of the *pratītyasamutpāda* formula and of the seven stanzas in an account of an event shortly after the enlightenment of the Buddha, as told in our fragment, lines O 4 ff, is not surprising. It remains, however, to be explained in which textual connection the preceding quotation of the formula and of the stanzas, which is to be inferred from the double *pūrvavat* in lines R 2 and 3, and is represented in O 1-3 by parts of the stanzas, has to be put. In this respect the insertion of the names of some Buddhas of the past in O 4 supplies a desirable hint. The insight into the 'origination by dependence' (*pratītyasamutpāda*) or the 'causal law', as it is sometimes called, is, as we know, no peculiarity of the Buddha Śākyamuni, but it also falls to the lot of six of His predecessors, often mentioned in the old canonical texts. A section in the *Nidānasamuttā*² of the Pali canon reports in detail how the earliest of the six Buddhas, Vipassin by name, conceived the importance of the chain of *Nidāna-s*, meditating on it forwards and backwards, *anuloma* and *pratiloma* as it is sometimes called. The Pali text³ adds at the end of the discussion: *sattannam pi buddhānam evaṃ peyyālo*. Geiger in his German translation of the *Samyuttanikāya* remarks: "what, freely rendered, means something as: *The*

¹ The Buddha recites all the seven stanzas. Certainly *gāthāṃ* in the manuscript is a mistake for *gāthā*, and is a result of the abbreviation occurring in line R 3.

² *Samyuttanikāya*, Vol. II, pp. 5-11.

³ *Loc. cit.*, p. 9 (line 14).

text remains the same in the case of all the seven Buddhas (from Vipassin to Gotama)."¹ "One has to imagine that Sutta 5 and the following ones have exactly the same wording as Sutta 4, only with the insertion of the other names." Accordingly the text for Sikhin, Vessabhu, Kakusandha, Koṇāgamana and Kassapa is confined in the *Nidānasamyutta* to a few indicating words, and the full wording is brought on the tapis only for the Buddha Śākyamuni again.² The train of thought, we see, is nearly at one with that in our fragment.

After all, we are fully justified in calling the *Samyuttanikāya* text a parallel to our Sanskrit text, though the stanzas in the Sanskrit text do not have corresponding verses in the *Nidānasamyutta*. In any case, there is no doubt that the stanzas in the lines O 1-3 of our fragment were attributed to the Buddha Vipassin, whereas the *pāda-s* in R 3 are spoken by Śākyamuni. In line O 3 the *pāda* d of stanza 7 is missing, and at the end of O 3 we may probably have to supplement the concluding words *tathā sikkhī*. Then the names of the other Buddhas, as we read them in line O 4, will follow. The mere citation of these names is meant to state that the Buddha Sikhin, as well as the rest of the Buddhas

¹ W. Geiger, *Samyutta-Nikāya*, transl. Vol. 2, München, 1925, p. 14. Geiger adds: "I believe that we have to regard such exterior adjectives as the work of the last redaction, dating probably only back to the time, when the canon was put in writing."

² It is a procedure not uncommon in Buddhist literature to give the full wording of discussions which are referring to different members of a line, only when treating the first and the last member.

cited, also gained insight into the causal law and spoke the same stanzas as Vipassin.

The result hitherto reached, i.e., the proof that the passage extracted from the *Samyuttanikāya* is a close parallel to the text of our fragment, is corroborated by the fact that the continuation in the Pali text resembles the text of R 5 very much. The Pali passage¹ discusses the four foodstuffs (*cattāro āhārā*) and begins with the following sentences: "These four foodstuffs, monks, serve the beings already born for the preservation (of their lives), or are to the promoting of those who (still) crave after existence. Which are the four? Eatable foods, coarse or fine", etc., (*cattāro me bhikkhave āhārā bhūtānaṃ vā sattānaṃ ʔhitiyā sambhavesiṇānaṃ vā anuggahāya | katame cattāro | kabalimkaro āhāro oḷāriko vā sukhumo vā*). Here we have a fine parallel to line R 5 of our fragment, where the text might be supplemented as follows: (*catvāra āhārā bhikṣavo bhūtānāṃ sattvānāṃ sthitaye jāpanāya sambhavaṣiṇāṃ cāmugrahāya | katame catvāraḥ | kabalimkara āhāra oḷārikaḥ sūkṣmas ca*). "Four foodstuffs, monks, serve the beings already born for the preservation and continuation (of their lives), and are to the promoting of those who (still) crave after existence", etc., as above in Pali.

After this statement of close affinity between the text of our Sanskrit fragment and of a section of the Pali *Samyuttanikāya*, it may not be astonishing that the affiliation of our fragment to a manuscript of some part

¹ *Loc. cit.*, p. 11.

of the lost Sanskrit *Samyuktāgama* is to be demonstrated. In the *Tsa-a-han-ching*,¹ the Chinese translation of a Sanskrit *Samyuktāgama*, we find a section (*sūtra-s* 369-371) having the same contents and showing the same arrangement as our Sanskrit text. The Sanskrit original used by the Chinese translator must have been the same or nearly the same text as the one of our fragment. Here I offer a translation of the said *sūtra-s* from the Chinese:

Sūtra 369:

So I have heard. Once the Buddha stayed in the garden of Anātha-piṇḍada in the country of Śrāvastī. At that time the Exalted One addressed the monks: Formerly, before the Buddha Vipasyin had perfected the right enlightenment, he stayed at the place of enlightenment and achieved Buddhahood after not very long (time). He went under the Bodhi tree, spread out grass for his seat, and sat down with crossed legs. He remained sitting straight, in right recollection, continuously for seven days, whilst he meditated upon the origin of the twelve Nidāna-s, along the line and against the line (anuloma and pratiloma): because this is, there is that; because this originates, that originates. On account of ignorance, (there are) saṃskāra-s (etc.), till: on account of birth, there is old age, death (etc.), till: (there is) the arising of the great mass of pain, (there is) the destruction of the great mass of pain.

¹ *Taiṣhō-Tripitaka*, Vol. 2, p. 101.

When the Buddha Vipasyin had spent seven days in straight posture, he got up from meditation and spoke these Gāthā-s:

- 1 *When all these relations (dharma) become clear to him, the Brāhmaṇa, who exerts himself (and) meditates, puts away all doubts forever and knows that all things arise from causes.¹*
- 2 *When all these relations become clear to him, the Brāhmaṇa, who exerts himself (and) meditates, puts away all doubts forever and knows that pain arises, because causes exist.*
- 3 *When all these relations become clear to him, the Brāhmaṇa, who exerts himself (and) meditates, puts away all doubts forever and knows about the dwindling of all sensations.*
- 4 *When all these relations become clear to him, the Brāhmaṇa, who exerts himself (and) meditates, puts away all doubts forever and knows about the dwindling of conditions.*
- 5 *When all these relations become clear to him, the Brāhmaṇa, who exerts himself (and) meditates, puts away all doubts forever and knows how to make dwindle all sinful passions.*

¹ The Chinese text has here one more stanza, which is recorded neither in the *Gaṭṭhapariṣatsūtra* nor in the *Udānavarga*:

When he knows that pain is produced on account of connections, he (also) knows that all sensations are annihilated; (when) he knows that things are annihilated on account of conditions, then he (also) knows that there is dwindling of sinful passions.

6 *When all these relations become clear to him, the Brāhmaṇa, who exerts himself (and) meditates, illuminates all the worlds, like the sun, staying in the atmosphere.*

7 *He destroys all the hosts of Māra, is enlightened (and) free from all fetters.*

When the Buddha had preached this sūtra, all the monks who had heard the sermon of the Buddha, were happy and took leave.

The same wording as (for) Buddha Vipāśyin, as (for) Buddha Śikhin is to be preached also (for) Buddha Viśuabhuj, Buddha Krakasunda, Buddha Kanakamuni (and) Buddha Kāśyapa.

Sūtra 370:

So I have heard. Once the Buddha stayed in Urubilvā on the banks of the river Nairājanā, on the spot of the great enlightenment and achieved Buddhahood after not very long (time). He went under the Bodhi tree, spread out grass for his seat, and sat down with crossed legs. He remained sitting straight, in right recollection (etc., the same wording) as preached above in detail.

Sūtra 371:

So I have heard. Once the Buddha stayed in the garden of Anāthapiṇḍada in the country of Śrāvastī. At that time the Exalted One addressed the monks: There are four foodstuffs, useful and bringing increase to living

beings, which make them remain in the world and achieve promotion. Which are the four? They are (1) coarse, ball-like¹ foodstuffs (etc.).

The contents of our fragment M 476, as inferred previously from corresponding texts in Pali and Sanskrit, are corroborated in all details by the passage from the *Tsa-a-han-ching* translated above. The close affinity of both texts is evident and needs no special proof. Besides, the tracing of corresponding *sūtra-s* in the *Tsa-a-han-ching* confers a clue of understanding for the words (*na*)*garam*, etc., to be found in line R 4, and of which no notice has been taken by us up to now. They form part of an *uddāna*, i.e., a résumé of a number of preceding *sūtra-s* by catchwords, and the *sūtra-s* referred to are Nos. 366-370 of the Chinese text. The catchword *saptabuddhasagīta*, standing at the end, designates the translated *sūtra-s* 369-370, containing the report of the grasping of the causal law by the seven Buddhas, i.e., Śākyamuni and his six predecessors, accompanied by stanzas (*sagīta*). The beginning of line R 4 might probably be restored as (*na*)*garam* *ṣaḍbhir buddhaiḥ prakāśayet*. This sentence refers to *sūtra* 366. There we are told how the Buddha Vipāśyin was meditating upon the misery of the world and gained insight into the dependence of old age and death on birth, etc. Towards the end² one reads: *The 'simile of the city'*

¹ The translator takes *sūkṣmah* 'fine' as belonging to the next foodstuff: contact.

² *Taiśhō-Tripitaka*, Vol. 2, p. 101b, 3.

should be preached as before. This is a hint at *sūtra* 287 of the *Tsa-a-han-ching*, where the 'simile of the city' occurs for the first time. The Sanskrit equivalent of the *sūtra* is well known under the name "Nidānasūtra", and has a parallel in *sūtra* 65 entitled *nagaram* in the *Nidānasamyutta* of the *Samyuttanikāya*.¹ This text contains a passage in which the discovery of the way to enlightenment is compared to the discovery of a way to an old city, no longer inhabited and lying concealed in the wood. At the end of *sūtra* 366 in the *Tsa-a-han-ching* (exactly as in *sūtra* 369 translated above) we find the remark that the complete wording is to be repeated for Śikhin and the other former Buddhas. The sentence appearing in line R 4 of our fragment and cited above would accordingly mean: "One should proclaim (the simile of the) city (also) in relation to the six Buddhas (of the past)." The remaining words *pratisaṃlayanam samādhiṃ ca* in line R 4 are key-words for the *sūtra*-s 367 and 368, in which the Buddha advises his monks to practise contemplation and seclusion (367) and *samādhi* (368) respectively, in order to grasp the true significance of old age, death, etc.²

¹ Vol. II, p. 104 ff.

² Both *sūtra*-s (367 and 368) have the same wording, with the exception of recommendations of the Buddha. Cf. *Nidānasamyutta*, *Sutta* 82 ff., *Samyuttanikāya*, Vol. II, p. 130 ff.

Chinesische archäologische Forschungen in Sin-Kiang (Chinesisch-Turkistan)

Von Ernst Waldschmidt*

In den Jahren 1954 und 1956 erschienen zwei in chinesischer Sprache abgefaßte Berichte über archäologische Untersuchungen in Chinesisch-Turkistan = Sin-Kiang, Forschungen, die hier bereits vor drei Jahrzehnten angestellt ist, ehe daß damals bei uns Näheres darüber bekannt geworden wäre. Der erste Band befähigt sich mit Untersuchungen im Gebiet der Turfan-Oase in den Jahren 1928 und 1930, der zweite mit Forschungen an anderen Plätzen des Tarim-Beckens in den Jahren 1926—29.

Noch mehr als der Vorläufer des Jahres 1954, fesselte der zweite Bericht aus dem Jahre 1956, den mir der Kollege Dr. Liu Mau-tai kürzlich zugänglich machte, meine Aufmerksamkeit, denn darin werden die Reste der künstlerischen Ausschmückung buddhistischer Höhlentempel hauptsächlich aus dem Norden Chinesisch-Turkistans gezeigt: Fragmente von Wandgemälden, Stuckköpfe, auch ganze Stuck- oder Lehmplastiken mit der verschiedenartigen Kleinfunde wie Siegel, Münzen, Terrakotten, Scherben, Schmuckspitzen und Textilien abgebildet: alles mir wohl bekannte Dinge, die auf den ersten Blick als ununterscheidbare Parallelen zu den Funden der russischen, französischen, japanischen und anglo-indischen Expeditionen in diesem Gebiet zu erkennen waren. Gleichartigen

* Die Titulatur der in Anmerk. 2 angeführten chinesischen Werke und die Inhaltsangabe des dort zitierten Besuchs aus dem Jahre 1928 in den Spalten 230 bis 233 bei Herr Dr. Liu Mau-tai begünstigt ihn und Herr Dr. W. Thomas, der unten in Spalte 236 einige Bemerkungen über die Dokumente in Tocharisch II = Sprache von Kuli macht, sei für ihre Mitarbeit herzlich gedankt.

¹ Huang Wen-pi, Tu'li-mu p'ien-ti k'ao-ku chi (Archäologischer Bericht über das Tarimbecken), Sonderausgabe der Archäologie Nr. 23 der Bencheschische chinesischer Förderrichtung, herausgegeben vom Archäologischen Institut der chinesischen Akademie der Wissenschaften, Peking 1954, 144 S., 75 S. Skizzen, 4 S. Geklebdphotos und 120 B. Tafeln.

Der Titel des 1954 in Peking erschienenen Vorläufers lautet: Huang Wen-pi, Tu'li-fan k'ao-ku chi (Archäologischer Bericht über Turfan), Sonderausgabe der Archäologie Nr. 2, 64 S., 3 Skizzen, 2 S. Geklebdphotos und 120 S. Tafeln.

Dieser erste Bericht enthält wie der zweite (siehe unten) zwei Hauptteile: 1. Vorlauf der Expeditionen 1928/30, 2. Entlangere zu den Funden. Beigebogen sind auf zahlreichen Tafeln vorwiegend chinesische (29 S.) und uigurische (4 S.) Handschriften aus dem 7.—8. bzw. dem 9. Jahrhundert.

wurde auch von vier deutschen Expeditionen zwischen 1902 und 1914 unter den bekanntesten Leitern, den Professoren Grünwedel und von Le Coq, in demselben Gebiet, ja an denselben Orten, gesammelt und ist in einer Auswahl unter der Sammelbezeichnung „Turfan-Funde“ heute im Museum für Völkerkunde in Berlin-Dahlem wieder ausgegibt und allgemein zugänglic.

Die im zweiten Band abgebildeten literarischen Funde zogen mich besonders an; denn anders als im ersten Bande, der chinesische und uigurische Handschriften enthält, treten mir hier in größerer Zahl Abbildungen von Handschriften und Dokumenten in zentralasiatischer Bhattā, meinem jüngeren Arbeitsfeld, entgegen. Jedoch erweckten viele davon bei mir schon bei flüchtigster Betrachtung die Erinnerung an gewisse Handschriften-Abbildungen, denen ich früher bereits bei Schriften aus diesem Gebiet begegnet war. Vor diesen Filialen zu warnen, ist der Hauptzweck dieses Artikels.

Zunächst sei jedoch eine Übersicht über den Inhalt des Buches mitgeteilt, die Herr Dr. Liu zu verdanken ist.

Der Verfasser schildert in einem ersten Teil den Verlauf seiner Forschungen in a) Karasahr, b) Korla und Bagur, c) Kuks und Sahayr, d) Bal, e) Khotan und Kerira, f) Guma, Karghakit, Marsi-biki usw., in den Jahren 1928 bis 1929. Die geographische Lage wird jeweils mit den Angaben über diese Plätze in den klassischen Werken, wie Annalen, Fu-hsien chuan, Shui-chang-chi, Tao-ti-chi, Tu'eng hui-yi-chi, Hsi-yü shui-tai-chi und Hsiangking Tu'chi, verglichen und gelegentlich ein kurzer historischer Rückblick gegeben. Stein, Le Coq, F. W. K. Müller, Pelliot und Lévi werden erwähnt. Stützen vermitteln eine Anschauung von dem Verlauf einiger Wegstrecken und der Lage von Ruinenstätten.

Über die einzelnen Plätze hören wir folgendes:

a) Karasahr:

Von Turfan über den T'ien-shan kommend, besuchte der Verfasser die 65 li nördlich von Karasahr liegenden Hing-ti, wo er in A. Münzen aus dem Jahr 788, große Mengen Plastiken und negative Plastik-Prüfungen aus Gips, sowie Handschriften in Bhattā und sanskritischer Schrift fand.

In den Tempelnähen am k'ü-hü-Dügg wurden Persepolisplättchen, zahlreiche gestrichelte und gestrichelte Metallarbeiten ausgegraben, und bei der alten Burg Pusa-shih li ch'eng-shih 卅 + 卅 卅 (40 li von Karasahr) Münzen aus der Han- und Yuan-Zeit, Kupferprägung im Hsi-t'ai-ü usw.

Der Verfasser bemerkt, daß er bei Karasahr nicht noch mehr finden konnte, weil ihm kaum vorgekommen sei.

b) Korea und Bagur:
Auf der Strecke zwischen Korea und Bagur, sowie südlich von Bagur untersuchte er einige Bergstätten, ohne jedoch Nennenswertes zu finden.

c) Kuba und Sahay:
Auf dem Wege von Bagur nach Kuba beachichtigte der Verfasser folgende die Ming-*ci*, insgesamt über 20 Höhlen, nördlich von:

In den Ming-*ci* von Quntara wurden u. a. chinesische Fragmente ausgegraben, und an den Höhlenwänden Schriftzeichen in Chinesisch, Uigurisch und Brühai aus dem 9. Jahrhundert und einige Wendegemälde festgestellt.

In Yulou lag fand er auf dem Sande zahlreiche kleine Objekte, größtenteils Schmuckstücke aus Kupfer und Eisen; in den Ming-*ci* von Taja kamen u. a. einige Stücke barbare Kupfer- und Tonurnen zum Vorschein.

Zwischen Po-lit'-*ts'u* (寶島) (Bhikite) und Dawo-kun entdeckte er mehr als 20 Ruinen; in den dortigen Kleinodern seien zahlreiche winzige, gelochte, schriftlose Kupfermünzen auf, welche, wie der Verfasser vermutet, nach dem 8. Jahrhundert in Kuba selbst geprägt worden sind — er nennt sie Kuba-Kupfermünzen —, sowie Münzen aus der Han-Zeit.

In den Rosenstätten nördlich von Tengus-bai und westlich von Tokus wurden außer „Kupa-Kupfermünzen“ auch Münzen aus der Han- und Tang-Zeit aufgefunden. Drei in der alten Burg Tengus-bai selbst gefundene chinesische Fragmente geben Aufschlüsse über das Wirtschaftsleben in Kuba im 8. Jahrhundert.

Nach der Besichtigung der Ruinen südlich von Yang-le-t'o-t'o (常樂島) und westlich des Flusses Sahay wurde die Fozchung nördlich eines Nebenflusses des Sahay fortgesetzt.

Dann besichtigte der Verfasser die Ming-*ci* von Szi-ku-ma-ma-i 司吉可馬 (Sizina), insgesamt 28 Höhlen, wo er viele Bruchstücke von Buddhaplastiken ausgrub.

In den Ruinen von Su-bai, nördlich von Kuba, fand er außer einigen „Kupa-Münzen“ auch eine germanische Silbermünze, die auf einer Seite des Brustbild eines Königs, dessen Name K'u-stu-lao lautet, (Chang) lautet, und Inschriften trägt, während sie auf der anderen Seite mit einem sarabardischen Altarzwel Priestern und Inschriften dekoriert war; in der darauf verkommenen 29. Höhle wurden zwei kleine Kupfermünzen aus dem 9. Jahrhundert gefunden. Im 20. Jahr der Fozchung wurde 1949-bis 1950 (Yat-sing III), 460 n. Chr. Sedan wurde eine kleine Kupfermünze ausgegraben, die mit Tageslohn geprägt, ferner aus Orabblithen u. a. Sedanreste, und aus einer Hautwinde eine Holzstafel, die auf beiden Seiten in indische Schrift beschrieben ist.

In der Nähe von Kuba, nördlich der Stadt am Kuba-Fluß, wurde in einer unterirdischen Grabkammer eine Weibstatue aus dem Jahr 1881 entdeckt; ihre chinesischen Inschriften besagen, daß sie von einem chinesischen Würdenträger dem Heiligen Ma-lu-na (Ma-lu-na) schenkte, der die Kaiserin Li-tung (Li-tung) der Sung nach dem Sturz K'uei-t'ung's (1125—1126) der Sung nach dem Sturz K'uei-t'ung's (K'uei) kam und dort 614 km verweilte.

In der Nähe des Flusses von einem Bauern wurde eine kupferne T'ung-t'ung (T'ung-t'ung) Münze aus dem 8. Jahrhundert.

d) Korea:
Der Verfasser zog von Kuba aus den Fluß T'ung-chang (Kupferflüsse) (= Kuba-Fluß) entlang nordwärts und betrat das Berggebirge, wo Kupfer, Eisen, Kohle, Salz, Alaun, Kalk und Schwefel gewonnen werden. Weiter westwärts bog er sich an den Fuß der Khabai-t'agh, nördlich von Shi, wo er an der Seilbahn Po-ch'ang-t'ia-k'ang 寶倉 (Bao kang)

die bereits seit 1872 entdeckten chinesischen Felsinschriften über Liu Ping-kuo 劉平, einen General im Dienste K'uei-t'ung's, aus dem Jahr 138 dargelegt untersuchte und die bisherigen Auslegungen richtigstellte, die ausschließlich von dem Namen des Paterspers durch das Geneser.

In den Ming-*ci* von Q'ui sind er auf etliche chinesische Fragmente aus dem 8. Jahrhundert, nämlich Tafeln in Kutcher-Schrift, welche nach dem Festlegen des Verfassers den von Peilou L. J. 1897 gefundenen ähnliche sein sollen, sowie Verspinnungen die Wände eingravierte Tierbilder, sowie Siroffast.

Der Verfasser in den Höhlen von Jigaku u. a. wieder einige „Kupa-Münzen“ aus:

a) Khotan und Keyra:
Von Kuba begab sich der Verfasser über den Tarm und durch die Wüste in Richtung Khotan. In einer Höhe am Matz-lag bei Khotan wurden folgende Ming-Münzen in 11 Höhlen in unbestimmter Schrift aus der Tang-Zeit gefunden.

In den Flugsberg des Demoko, wo T'ao-ku-t'ia-lu-ma 陶古提羅摩 (Kupa-Münzen) und Min-ta aus dem 5. Jahrhundert verstreut, und bei Wu-t'ia-t'i 烏提提 (Uit'ig) mehr wurde eine Superfina in Chinesisch Schrift verstreut aus der karaktarischen Zeit, dem 11. Jahrhundert, anfindig gemacht.

Auch bei Kara-dang am Fluß Keyra fand man die kleinen „Kupa-Münzen“, am Fluß Yung-k'ang, in Aktipil und Yotian, viele Keramikzerbe, und nahe der alten Burg Shih-wa-p'ieh 石瓦泥 in Shalma-*ts'ang* einige Buddhafiguren.

In Khotan besuchte der Verfasser von einem einheimischen Bauern drei Fragmente in wahrnehmbare altkhmerischen Schrift; angeblich stammten sie aus der Wüste nördlich von Khotan. In derselben Wüste sollen auch zehn Fragmente in unbekannter Schrift gefunden worden sein, die er in Urgenz von einem Händler erwarb.

f) Kupa, Karghakh, Maral-bai usw.:
Nach Besichtigung der Ruinen bei Gama-ertochte der Verfasser die Stätten in den Bergen von Karghakh. Im Süden sah er sich die Höhlen Po-shu-Hiang 木室 mit ihren stark zerstörten Buddhafiguren im Nordosten, in Lo-i-p'u 洛一普, wurden Sung-Münzen aus dem 11. Jahrhundert und kleine Kupfermünzen in arabischer Schrift, vermutlich aus dem 11. Jahrhundert aufgefunden.

Die Höhle von Karghakh kam der Verfasser nach Maral-bai, wo er die Ruinen am Berge Tu-ho-sha-hi 土火沙 峰 von Tumsai, besichtigte. In einer Saurauine weiter südlich aus der Tang-Zeit ausgegraben, und aus einem Nebengrab kleine Ming-Brühai-Fragmente, eine unbeschädigte bronzene Klinge, ein Holzstück und den Inhalt von 5 leichten Silber-Säckchen, ferner viele bemalte Holz-Einzelstücke und bemalte Holzstücke zum Vorschein.

Über Aktai, Kuba und Karahar begab sich der Verfasser nach Urgenz, der Expedition seiner Reise der Jahre 1928/29.

Im zweiten Teil des Berichtes werden die Funde, geordnet in Metall, Plastik, Holzarbeit, Gewebe, Handschriften mit Textungen, Münzen, Kupfer- und steinerne Schmuckstücke, Steingeräte und Keramik, eingehend beschrieben und datiert. Zahlreiche Bild- und Schrifttafeln schließen das Buch.

*) Zusammenfassend legt der Verfasser Wert auf drei Feststellungen: Zunächst verwirft er die westliche Theorie, daß die Entdeckung aller Stätten in der Wüste auf

Über den Verbleib der Funde erfahren wir, daß ein Teil davon während der Kriegsjahre nach Hankou gebracht und dort durch Kriegseinwirkung vernichtet worden sei. Der Verfasser hat sich bei ihrer Erklärung nur noch auf Photos und Nachbildungen stützen können.

Vom September 1957 bis zum Erscheinen des besprochenen Berichtes, April 1958, befand sich der Verfasser auf einer weiteren Expedition, deren Ziel die Strecke zwischen Karahar, Khotan war, und über die er zu gegebener Zeit zu berichten gedenkt.

Soweit die Inhaltsangabe des Herrn Dr. Liu. Bei Betrachtung der im Bande enthaltenen literarischen Funde weckten die auf den Tafeln 78—90 abgebildeten Texte die Aufmerksamkeit des Verfassers. 15—17 sind nach dem Angaben des Expeditionsteiles in Khotan von einem Bauern gekauft worden, und mein früherer Schüler Professor Tschü Hün-lin soll sie als „vermutlich Alt-Khmerisch“ bezeichnet haben. Allerdings ist schon Herrs Huang Wen-pi aufgeführt, daß ein Stempel gedruckt waren und daß sich viele wiederhol. Genaue gesagt besteht der Text aus nichts weiter als aneinandergereihten Buchstaben eines einzigen Stempels von nur 5 Silben (klyps), die über 8 bzw. 5 Zeilen der drei auf dem Tafeln 78—90 wiedergegebenen Blätter laufen. Solche „Stempeltexte“, wie ich sie einmal nennen möchte, sind schon früher aufgetaucht. Sie gehören zu den Pseudo-Alturtern, mit denen fudige Leute aus Khotan sprachunwissende Forscher und Sammler schon seit 50 Jahren Geld aus der Tasche zu ziehen verstanden haben. Auch ein Deutscher, der unternehmend, leider früh durch Unglücksfall

Verkürzung der Flußläufe und Erweiterung der Wüste zurückzuführen sei, und daß Ostturkistan eine Wüste gewesen sei würde. Er meint demgegenüber, daß die jetzige Aufwärtensentwicklung, die Entstehung und die Umgestaltung der Städte von der Flußläufe und diese wiederum sowohl von der Natur als auch von menschlichen Begriffen abhängt.

Den Ursprung der Bewässerungssystemen im Turanbecken, die Entstehung der Vorkolonien im Turanbecken- und unterirdische Kanalkombination, Karahar, die Turanbecken, die Turanbecken, die Turanbecken von Persien gekommen, da weder bei der Einführung des jetzigen oberirdischen System in Turan bekannt gewesen ist, gibt Engholmpep die Jahre 36. IV. 90 noch jetzt in dem sehr salzmineralen westlichen Gebirgsgebunden werde. Der sei, was Wang Kuo-wei bestätigt, eine altchinesische Bewässerungsmethode haben man die Braunerisubachung selbst, wie T'ien-lin-shih über Fergana berichtet, erst von den Chinesen gelernt.

Dem Stuchung-*ts'ung* einige erreichte Kaiser Ching-i (86—74) der Han in Shan-*shen* einen Staudam, und in Sahay wurde ein alter Kanal aus der Han-Zeit entdeckt, der Namen Hsi-t'ung-l'ia-k'ang 西通渠 (Chinesischer Kanal) trägt. Dies alles weist auf den chinesischen Ursprung hin.

Es drückt auch der Verfasser hervor, daß in der Araber des Buchdamis in Ostturkistan, von 3—5 Jahren, die buddhistische Kunst, wie sie sich in den Ming-*ci* von Q'ui zeigt, anfangs wörtlich, später chemisch beobachtet gewesen sei, im Gegensatz zur Ansicht einiger westlicher Gelehrten, die den chinesischen Einfluß ignorieren

ungekommen Geograph Emil Trinkler, der 1927/1928 den Süden Chinesisch-Turkistan bereiste, ist darauf hereingefallen. Er brachte neben echten Handschriften ganze Pakete dieser Fälschungen mit und war sehr bestürzt, als ich ihn bei der Vorführung seiner „Handschriften“ im Berliner Museum für Völkerkunde auf diesen alten Schwund aufmerksam machte. Die Fälschungen gehen nämlich bis in die Zeit des ersten Bekanntwerdens von Handschriften aus Chinesisch-Turkistan zurück und haben anfänglich sogar einen ausgezeichneten und um die Entzifferung der turkistanischen Texte wohlverdienten Indologen, den in Beirese und später in Calcutta wirkenden Rudolf Hoernle (1841—1918) irrighaft, bis Marc Aurel Stein der Sache auf den Grund ging und den Fälschern mindestens zeitweilig das Handwerk legte.

Es scheint wünschenswert, diese Vorgänge aus der Vergangenheit, in welche sie sich geraten drohen, hervorzuheben, um auf diese Weise von allen weiteren Fälschungen möglichst zu verhindern. Hier die „Geschichte aus der Vergangenheit“:

Im „Journal of the Asiatic Society of Bengal“, vol. LXVI, S. 213—20, veröffentlichte Rudolf Hoernle 1897 unter Hoigab zahlreicher Abbildungen auf Tafeln „Three further Collections of Ancient Manuscripts from Central Asia“. Nachdem er eine Anzahl von Handschriften großenteils entziffert und besprochen hat, sagt er S. 250 über andere, für ihn unleserliche, die auf den Tafeln XVII—XXVI abgebildet sind: „With regard to the remaining sets of the Macartney MSS., I must, for the present, content myself with merely publishing photographic specimens, and adding a few words of description. These manuscripts are written in characters which are either quite unknown to me, or which I do not imperfectly acquainted to attempt a ready reading in the scanty leisure that my regular official duties allow me. I, though, however, that even a mere publication of specimens of the original manuscripts would be welcome to Oriental scholars.“

In einem Artikel „A Collection of Antiquities from Central Asia“ in der Extra-Nummer 1 des JASB aus dem Jahre 1898 beschriebt auch Hoernle auf S. 63—110 unter der Überschrift Tafeln addiert speziell mit den „Block Prints“, von denen inzwischen bereits 45 „books“, die englische politische Agenten in Karohmir und Chinesisch-Turkistan gesammelt hatten, nach Calcutta gelangt waren. Er beschränkt das Papier, die Form, den Einband, das „System of Printing“ bei den einzelnen, den „Want of Setem“ bei den anderen, unter Beigabe von Skizzen. Über den Inhalt meint er S. 52: „So long as their purpose remains unexplained, their objects must be a matter of speculation; but the fact that they contain nothing but interminable repetitions of the same text seems clearly to indicate that in these books we are dealing with set formulas—creeds, prayers, or incantations, or whatever one may call them—possibly or probably Buddhistic,—the virtue of which was supposed to be in

proportion to the frequency of their repetitions. The forger attempted to reproduce the special ink which made of this repetition, however, need not necessarily have been an indelible one: it might have been quite mechanical, like that of the prayer-wheel or the prayer-flag. Weiterhin beschäftigt ihn die Frage, ob die Texte überhaupt echt seien: "Considering the abundance of the block-prints and the mystery of their script, it is not surprising that the suspicion of forgery should suggest itself. It suggested itself to me at an early stage of my acquaintance with the Khotanese books; and I am informed that it has also suggested itself to some of the British Museum authorities and others" (S. 57). Er zitiert im Verlaufe seiner Erörterungen zwei Briefe eines schwedischen Missionärs in Kaschgar, des Herrn Backlund, der u. a. folgende Information gibt (S. 58): "It has been communicated to me by a person, who is well acquainted with these things . . . that these books are not old, but are copies of the original Chinese, and he pretends to know the printer also. The books are said to be prepared like this: after being printed, the sheets are hung up in the chimney in order to make them look old. They are now burnt in parts and covered with soot. When they have assumed a dark colour as seems to be suitable, the soot is wiped off and the papers are nailed together into a book and taken out into the desert, where they are buried in the sand. Having remained there for some time they are "discovered" and brought out into the market in order to make fools of the Europeans. Examine the papers in the books and you will find it quite of the same kind, as is produced in Khotan now-a-days; and the white spots in it here and there point it out not to be of an ancient date." Trotz dieser Aufklärungen, in denen ein Einwohner von Khotan namens Islam Akhön als Verkäufer von Drucken besonders namhaft gemacht wird, vertritt Hoernle die Meinung, "that the strips are genuine" (S. 63) und gibt auf fast 50 Seiten mit begleitenden Tafeln eine eingehende äußere Beschreibung der gesammelten Drucke, indem er jedesmal die Anordnung der Stempelungen durch Aufstellungen Schemas zu erfassen sucht.

Im Oktober 1899 traf Marc Aurel Stein auf seiner ersten Expedition nach Chinesisch-Turstan in Khotan ein. Er schuf Klarheit über die Herkunft der Bücher und entlarvte den Hauptfälscher. Die spannendsten Stellen aus seinen Berichten darüber möchte ich hier mitteilen. "I also obtained indisputable evidence that forgery of old books had quite recently been practised at Khotan. A Russian Armenian had, as a commercial speculation, purchased a manuscript written 'in unknown characters' on birch-bark leaves and alleged to have been found in the desert. Having been made to pay 50 roubles for it, he brought it to me for examination. I saw at once that the birch-bark leaves had never received the treatment which ancient *Shih-jin* manuscripts so well known to me from Kashmir invariably show, and which alone makes the material suitable for permanent records. Nor had the

forger attempted to reproduce the special ink which is needed for writing on birch-bark. On my applying the water-test the touch of a wet finger sufficed to take away any of the paper 'unknown characters', both written and block-printed, with which the leaves were covered. It was significant that the 'printed' matter showed a close resemblance to the formulas of the 'block-prints' reproduced in the plates accompanying the first part of Dr. Hoernle's *Report on the Collection of Central-Asian Antiquities*, and that my inquiries traced a close connection between the person from whom the Armenian had purchased the leaves, and Islam Akhön, the treasure-seeker already mentioned. Local sources revealed Islam Akhön, in fact, who having formerly worked a small factory for the production of 'old books'".

Das Islam Akhön von Khotan abwesend war, konnte Aurel Stein während seines Aufenthaltes dort seine weiteren Schritte verfolgen. Er kehrte aber, nachdem er an verschiedenen Stellen im Süden Chinesisch-Turkistans Ausgrabungen unternommen hatte und das Ende seiner ersten Expedition herangehen war, im April 1900 nach Khotan zurück. Inzwischen hatte er selbst Handschriften in den verschiedensten Sprachen und Schriften aus dem Sand hervorgeholt, aber niemals etwas entdeckt, was Ähnlichkeit mit den Schriften oder Drucken in unbekanntem Schriftzeichen, wie sie von Hoernle publiziert worden waren, gehabt hätte. Er wurde nun Islam Akhön habhaft, der inzwischen allerorten auf seinem Sündenkonto hatte und von chinesischen Behörden bereits dafür bestraft worden war.

Nach anfänglichem Leugnen gab Islam Akhön die Fälschungen unter dem Eindruck der ihn von Stein vorgelegten Publikationen Hoernles zu. Er stellte sich heraus, daß der Fälscher ursprüngliche Münzen, Siegel, Terrakotten und ähnliche Kleinfindungen von Bauern, die sie an Ruinenplätzen gefunden hätten, aufgesammelt hatte. Als sich bald zeigte, welches Gewicht die europäischen *Sihajis* auf Handschriften legten, kam er auf den Gedanken, statt solche Dinge mühselig und in kleinen Quantitäten aus der Wüste zu beschaffen, sie mit einigen Komplexen lieber in größeren Mengen selbst anzufertigen. Stein bringt dazu folgende Einzelheiten:

"The first 'book' produced in this fashion was sold by Islam Akhön in 1895 to Hsuanhi Anad Dia, who was in charge of the Assistant-Resident's office at Kasghar during the temporary absence of Mr. Macartney. This 'book' was written by hand, and an attempt had apparently been made there, and perhaps in other of the earliest products of the factory, to imitate roughly some of the *Brāhmi* characters found in a genuine piece of manus *pt* which one of the forgers had secured from Dandin-

¹) M. A. Stein, Preliminary Report of a Journey of Archaeological and Topographical Exploration in Chinese Turkestan, London 1901, S. 22.

²) A. O. S. 64 f.

Uly. But the attempt must have been very primitive, and the result was, in reality, one of the several varieties of 'unknown characters' which appear in all manuscripts and books purchased from Islam Akhön. Seeing that remunerative prices could be obtained for such articles at Kasghar, and also from Ladak, the efforts of the forgers were stimulated. As Islam Akhön realized that his 'books' were readily paid for, though they could not be so read, it became unnecessary to trouble about the imitation of genuine writing. Thus apparently, each individual factory 'hand' had free scope for inventing his own 'unknown characters'. This explains the striking diversity of these remarkable scripts. The rate of production by the laborious process of hand-writing was, however, too slow, and accordingly Islam Akhön's factory took the more convenient method of producing books by means of repeated impressions from a series of these remarkable scripts. The preparation of such printed books is extensively practised in Turkestan, in the case of both Chinese and Turki texts. This 'printing' of old books commenced in 1896, and its results are partly represented by the 42 'block-prints' which are described in the first part of Dr. Hoernle's Report! Numerous other block-printed books in 'unknown characters' appear to have found their way to public collections at St. Petersburg, London, Paris, and also into private hands". Stein schildert dann näher, wie die Fälschungen angefertigt wurden, und meint, es sei keine Schwierigkeit, echte und unechte Handschriften bzw. Blockdrucke nebeneinandergelegt zu unterscheiden. Er ist der Hoffnung, daß in Zukunft solche Fälschungen, deren selten Auftreten ernsthaften Gelehrten viel Zeitverlust und vergebliche Mühe bereitet hätten, nicht mehr an den Mann zu bringen seien.

Dann hat er sich getraut, denn nicht nur Emill Trinkler hat solche Dinge gekauft, sondern bald darauf auch Herr Huang Wen-pi; und zwar sind neben den in seiner Publikation auf den Tafeln 78–80 abgebildeten Drucken aus Khotan

¹) Vgl. oben Spalte 124.
²) Noch einmal ist Stein auf diese Fälscherangehörigen zurückzukommen. In seinem Bericht über die Sand-burgen ruins of Khotan. Personal Narrative of a journey of archaeological and geographical exploration Chinese Turkestan London 1902, S. 67 ff. und in "Ancient Khotan", Oxford 1907, Vol. I, S. 187–191, dort ist Islam Akhön noch abgebildet. Hoernle präzisiert die Richtigkeit der Feststellungen Hoernle in seinem Artikel "A Report on the British Collection of antiquities from the Asia" in the Asiatic Society of Bengal, Extra-Number 1, 1901 an, wo er S. 2 u. a. sagt: "Of these manuscripts in 'unknown characters' it has now become necessary to publish detailed descriptions."

³) Stein weist in "Ancient Khotan", Vol. I, S. 261, darauf hin, daß Islam Akhön auch ein Buch in Khotan unter der Hoernle (s. a. O. Tafel XI–XX) suchte. M. D. Klementz' Nachrichten über die von der Russ. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg im Jahr 1893 ausgeleitete Expedition nach Turfan (Tafel 8) und in Sven Hedin's "Durch Asiens Wüsten" (1895) zu finden seien.

auch die auf den Tafeln 81–90 folgenden Schriftstücke, die in Urümß von einem Händler gekauft worden sind und angeblich von Bauern aus Khotan stammen sollen, falsch. Die Texte der Tafeln 81 bis 82 und "Stempeltexte" wie die auf den Tafeln 78–80 abgebildeten, nur sind zwischen die Stempelreihen Stellen von etwas kleiner ausgeführten Schriftzeichen eingefügt, die *Brāhmi*-Buchstaben oder -Ligaturen nachzumachen. Die folgenden Tafeln 83–90 haben Blätter ab, auf denen ausschließlich solche Krakelöbe in verhältnismäßig weitem Abstand auf Zeilen verteilt sind. Viele Mühelassen sieht die Fälscher nichtgemacht. Die nähere Betrachtung lohnt nicht. Schon das Papier und der Gesamtindruck weisen eindeutig auf alte oder neuere Erzeugnisse aus der Werkstatt Islam Akhön's oder eventueller Nachfolger hin.

Mit den Fälschungen ist der Inhalt des Bandes an Schriftstücken, jedoch glücklicherweise nicht erschöpft. Es sind auch echte Handschriften und Dokumente darunter, von denen ich hier nur die in *Brāhmi* geschriebenen hervorheben möchte. Sie finden sich auf den Tafeln 73–74, 76–77 und 91–93. Davon sollen die Handschriften und Handschriftenbruchstücke auf den Tafeln 73–74 und 76–77 kurz besprochen werden¹.

Tafel 73

Klosteraufzeichnung in Pinselschrift auf Papier.

1. Sprache: Kütisch = Tocharisch B. Fundort: Maralhäi.
Zeile 1: Monatsangabe. *meie warsahe*, "Monat Warsahe".
Zeile 2–4: Text der Aufzeichnung. Nach Herr Dr. Thomas handelt es sich um einen Rechenschaftsbericht über die Ausgabe vor allem von Getreide für Arbeiter usw.
Zeile 5 (rechts unter Zeile 4): Zusatz in etwas kleinerer Schrift.
Zeile 6–9: Unterschriften. Die Phrasologie derselben ist gleichlautend wie folgt:
"Signatur des *Sihavira* (so und so, Name im Genitiv) etc. . . . *potri*. Darauf kommt die auf ein Akkara oder eine Ligatur abgekürzte Signatur des Betreffenden. Genannt werden
a) der Saughastavira (*saukaster*) *Äryakäma* (*Äryakäma*),

¹) Verdächtig erscheinen mir die Schriftzeichen (Krackelöbe) auf dem Holtafsteinchen, das auf der Tafel 75 abgebildet ist. Es soll aus Khotan stammen.

²) Dazu kommen auf den Tafeln 99–101 Abklatsche von Schriftstücken aus Qumtura bei Koba, von denen schon die deutschen und wahrscheinlich auch die englischen Abbildungen oder Photographien hergestellt sind.

³) Auf dem Tafeln 99–101 sind insgesamt vier *Brāhmi* beschriebene Holtafsteinchen abgebildet, deren Schrift z. T. abgelesen und schwer lesbar ist. Sie stammen aus der Zeile E der Ming-ii-ii-Qual. E dürfte sich um Dokumente in kütischer Sprache handeln.

- b) der Sivavira (stere) Jānādeva (Jānādeva),
- c) der Sivavira Kaiyānarāeta (Kaiyānarāeta),
- d) der Sivavira Jānāsena (Jānāsena).

Klosteraufzeichnung in Pinselschrift auf Papier.

2. Sprache und Fundort wie bei 1.

Zeile 1: Monatsangabe: *mekhā stāntā* „der zehnte Monat“.
Daneben oben rechts, ganz klein, ein Satz von etwa 17 Akaras.

Zeile 2—4: Text der Aufzeichnung. Fast genau der gleiche Wortlaut wie in 1. Der für 1, oben als Zeile 5 angegebene Zusatz ist hier (in zwei schmalen, kleiner geschriebenen Zeilen fertig) neben die Zeile 3 gesetzt.

Zeile 5—8: Unterschriften. Die in 1. auftretenden Mönche haben in der gleichen Form auch hier ihre Signatur gegeben.

Tafel 74

Klosteraufzeichnung in Pinselschrift auf Papier.

3. Sprache und Fundort wie bei 1. und 2.

Zeile 1: Monatsangabe: *mekhā raucā* „Monat Rawāṣa“.
Zeile 2—3: Text der Aufzeichnung. Herr Dr. Thomas bestimmte den Inhalt ebenfalls als Rechenschaftsbericht.
Rechts unter Zeile 2 weiterer Satz.

Zeile 3—4: Unter dem letztgenannten Satz folgt in zwei Zeilen die Signatur bzw. das „Daumenmaß“ (kaṣṭi) von zwei des Schreibens unkundigen Männern.

Zeile 5—8: Die Unterschriften der in 1. und 2. auftretenden Mönche sind auch hier vorgelesen, doch ist der abgekürzte Namenszug nicht ausgeführt.

Aufzeichnungen in Pinselschrift auf Papier

4. Sprache und Fundort wie bei 1.—3.

11 Zeilen. In jeder Zeile steht ein selbständiger Satz, der sie meist nicht ganz ausfüllt. Mit Ausnahme der Zeilen 2 und 3 rahmen Pinselstriche den Text jeder Zeile oval ein. In den Zeilen 1, 3 und 7 sind Ausstreichungen und Verbesserungen vorgenommen worden; die Verbesserungen in Zeile 1 sind in etwas größerer Schrift gehalten.
Nach Herrn Dr. Thomas enthalten die Sätze eine Aufzählung über teilweise durch Verkauf erzielte Geldsummen.

Tafel 75

8. Bruchstück aus der Mitte eines in fünf bzw. sechs Zeilen doppelseitig beschriebenen Blattes. Fundort: Ming-ji von Karasār (= Sorbag).

Aufrechtstehende ältere Schrift. Material: Papier. Sprache: Sanskrit. Inhalt: Schutzzauber (?). Auf der Seite B. in Zeile 2, finden sich die Wörter *reṣṭi* und *śādvāri*, später, in den Zeilen 3—5, Anrufungen wie *devendrānti* (*devendri*) (Zeile 3), die durch eine Interpunktion voneinander getrennt sind.

9. Kleines Bruchstück von der rechten Ecke eines in sechs Zeilen doppelseitig beschriebenen Blattes. Fundort wie 8. Ältere Schrift. Material: Papier. Sprache: Sanskrit; das zeigen die wenigen ganz oder größtenteils erhaltenen Wörter *māḥā* (A. Z. 2), *dharmā* (A. Z. 5), *kaladhā* (B. Z. 3) und *paradāmagāyā* (?) (B. Z. 4).

Tafel 77

10. Kleines Bruchstück aus der Mitte eines in mindestens sechs Zeilen doppelseitig beschriebenen Blattes. Fundort wie 8. und 9. Ältere Schrift. Material: Papier. Sprache: Sanskrit. Auf Seite A, Zeile 3 erkennt man ... *tasya māhāyāna*, Zeile 4 *[[[tāz]]* — *kasmā* — *dhātā* — *ava* *[[[Auf der Seite B ist die Schrift teilweise abgebrochen.*

11. Wohl von derselben Handschrift wie 10. Das Bruchstück ist noch kleiner.
12. Eingebender möchte ich mich mit den Stücke 12 befassen, das bis auf die Beschädigungen klar lesbar ist.¹⁾

Fragment eines Sūtra des Samyuktāgama

Teil einer schmalen, nur einseitig beschriebenen Papierrolle. Zwei Zeilen Text in jüngerer mittelasiatischer Schrift. In jeder Zeile 8—9 Akaras. Fundort wie 8.—11. Sprache: Sanskrit.

Den Inhalt vermochte ich zu identifizieren. Es ist ein Stück aus einem Sūtra des Sakrasamyuktāgama des Samyuktāgama, dessen Parallelrolle im Samyuktāgama die Überschrift *Dubbhāṅḡyam „Häßlichkeit“* trägt.²⁾ Chinesische Übersetzungen der Sanskritversion dieses Sūtra finden sich im *Tao-s-han-ching*, Sūtra 1107 (vollständige Übersetzung)³⁾ und 36 (unvollständige Übersetzung).⁴⁾

Nach der Pāli-Version befindet sich der Buddha im Jetavana zu Sāvātthī und erzählt seinen Mönchen folgende Geschichte aus seiner Vorgangenszeit: Ein häßlicher, zwerghafter Yakkha hat sich einmal in Abwesenheit des Götterfürsten Sakka auf dessen Thron niedergelassen und ruft dadurch den Unwillen der Dreißigdreißig Götter hervor. Je mehr sich diese darob erbosen, desto schöner wird der

¹⁾ Erwähnt sei vorher noch Nr. 117: Stück eines Palmblattmanuskriptes (?), nur wenige Zeilen einer großem Sakras-Buchst. Vermutlich Sanskrit. Fundort unbekannt.
²⁾ Samyuktāgama, Ed. PTS. Bd. 1, S. 137f.
³⁾ T. I. Bd. 1, S. 391, a—b.
⁴⁾ T. I. Bd. 1, S. 392, a—b.

Yakkha. Die Götter berichten dem Götterfürsten davon mit dem Bemerken, es handle sich wohl um einen sich „von Zorn nährenden“ (*roḍḍhābhakke*), d. h. durch den Zorn seiner Gemahlin wechsenden Yakkha. Sakka weiß, wie er sich zu verhalten hat. Er begibt sich zu dem auf seinem Thron sitzenden Yakkha, begrüßt ihn, ohne irgendwem Zorn zuzuwagen, ehrerbietig und nennt dreimal seinen Namen. Bei der wiederholten Namensnennung wird der Yakkha

immer häßlicher und zwerghafter und hebt sich abhand davon. — Wie Geiger bemerkt, ist der Grundgedanke des Sūtra der, „daß das Böse nicht durch Zorn, sondern durch Güte wirksam bekämpft wird“.

Der Sanskrittext hat dem Pāli sehr nahe gestanden.⁵⁾ Das abgebildete Bruchstück setzt an der Stelle ein, wo Sakka zurückkehrt und sich dem Yakkha vorstellt. Ich gebe den Text in Umschrift und Übersetzung.

Sanskritfragment

1 *śhāpā* ¹⁾ *yeṣā* ²⁾ *ś - hu - ān* ³⁾ *ājā* ⁴⁾ *|| (im)*
2 *ḥṛṇam* ⁵⁾ *śūnmas - (r) ||*
3 *phṛitā nāmagatam - anudr-*
4 *vogāḥ* ⁶⁾ *śakra - kam - asmi* ⁷⁾
5 *mṛijā dejnāim - indrā*
6 *śakra - kam - asmi mṛijā* ⁸⁾
7 *devendrā - indrā* ⁹⁾ *paśā* ⁹⁾
8 *thā* ⁹⁾ *śakra devendrā* ⁹⁾ *tasya* ⁹⁾ *||*
9 *kaṣy - āntike aṅgatham* ⁹⁾ *nicaem* ⁹⁾
10 *nictaram pravarate* ⁹⁾ *(ta) ||*
11 *...* ⁹⁾ *[śakra] ... [r]*
12 *...* ⁹⁾ *(nic)tarā - ca a*

Dem sei unser Hinweis auf die wichtige Publikation abgeschlossen.

Übersetzung

(Nachdem Sakka das Obere wand auf eine Schulter geworfen und die rechte Kniekehle auf den Boden) gestützt hatte, legte er in Richtung auf den Yakkha die Hände verehrend zusammen und nannte dreimal Namen und Geschieht:
„Ich bin Sakka, Freund, der Fürst der Götter!“ Ich bin Sakka, Freund, der Fürst der Götter!“
— In welchem Maße Sakka, der Götterfürst, sich in der Nähe dieses Yakkha überaus klein (= bescheiden) und kleiner hielt, in eben demselben Maße (würde) der Yakkha (klein und klein) und (verschwand).

¹⁾ Zu ergänzen ist nach Mahāvāyapatti (Ed. Sakkyō) 274—77: *(kāśmas anarāṅgama hr̥ṇa dāḡāḡam [śūnmasam pṛiḡyāḡ prāḡ] śhāpā. Pāli (s. O. S. 138.7) ḡanekhamāḡi kṛevam ānāḡḡāḡam hr̥ṇāḡ dāḡāḡāḡam [śūnmasam pṛiḡyāḡ] śhāpā.*
²⁾ Hier hat der Schreiber etwas ausgelassen, mindestens *śakra*. *yeṣā* = *roḍḍhābhakke* *paśā*.
³⁾ Pāli: *śāḡḡḡam pṛiḡyāḡ śhāḡḡam ānāḡḡam ānāḡḡam śhāḡḡam*.
⁴⁾ Pāli: *śāḡḡam hr̥ḡḡam ānāḡḡam indā śāḡḡam hr̥ḡḡam ānāḡḡam indā*.
⁵⁾ Versehen für *devendrā*.
⁶⁾ Pāli: *paśā* *paśā* *śā* *śhāḡḡam śāḡḡam devendrā* *indā* *nāḡḡam ānāḡḡam*.
⁷⁾ Unschick. Nach dem in Zeile 10 folgenden *nictaram* (= *nictaram*).
⁸⁾ Pāli: *roḍḍhā* *paśā* *śā* *paśā* *dḡḡḡāḡam r̥ḡḡāḡam r̥ḡḡāḡam śhāḡḡam ānāḡḡam* *ca* *śhāḡḡam* *ca* *anāḡḡam* *ānāḡḡam*.
⁹⁾ T. I. Bd. 1, S. 391, a—b.

THE UPASENASŪTRA
A Charm against Snake-Bites from the
Samyuktāgama

By Ernst WALDSCHMIDT

I

The *Upasenassutta* of the *Samyuttanikāya*¹ narrates the sudden death, caused by a snake-bite, of a Buddhist monk called Upasena, who is said to have been a younger brother of Śāriputta, one of the two chief disciples of the Buddha*. The Pāli text says:

Once the venerable Śāriputta and the venerable Upasena were staying at Bājāgaha, in the Sitavana*, in the Snake-Hood Grotto*. At that time a poisonous snake had fallen onto the body of the venerable Upasena*, and the venerable Upasena said to the monks: "Come, friends, place this my body onto a couch, and take it out before this body passes away* like a handful of chaff."

Upasena's brother Śāriputta obviously does not know what has happened, and he does not realize the seriousness of the situation; for it is said:

At these words the venerable Śāriputta said to the venerable Upasena: "We notice

¹*Samyuttanikāya*, Ed. PTS, Part IV, p. 40 f.

*See Malaissekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, London 1957, Vol. I, p. 404 f., s.v. *Upasena Vaṅgontaputta*.

²According to Buddhaghosa's Commentary (*Sarvāthappakāsinī*, Vol. II, p. 368) the Sitavana is a grove connected with a cemetery (*suttasāraṇa*).

*According to Buddhaghosa the grotto was named thus because it resembled a snake-hood.

³Buddhaghosa loc. cit. gives the exact circumstances. According to these the Thera Upasena, with his cloak wrapped around him, was sitting in the shadow of the grotto one day after the meals, and was sewing his robe while a pleasant breeze was fanning him. Misfortune in the garb of two young poisonous snakes was near, who were playing in the roof of the grotto. One of them fell down, onto the shoulder of the Thera, and bit him. The poison rapidly spread through his whole body. As Upasena did not want to die in the cave, he asked the monks to carry him out.

*Literally "is being scattered" (*nikirati*).

neither a physical change of the venerable Upasena nor a deterioration of the (intellectual) faculties." The venerable Upasena, however, repeated: "Come, friends, place this my body onto a couch, and take it out before this body passes away like a handful of chaff."

In this text, Upasena does not explain what has happened, and he does not display any fear of death, but, adhering to certain theoretical notions, he refuses to identify himself with his body.

"If, friend Śāriputta, somebody should be of the opinion 'I am the eye', 'the eye is mine' or 'I am the tongue', 'the tongue is mine', 'I am the mind', 'the mind is mine', there would be, friend Śāriputta, physical change or deterioration of the (intellectual) faculties for him. I, however, friend Śāriputta, am not of the opinion 'I am the eye' etc., how then can there be physical change or deterioration of the (intellectual) faculties for me?""

Thereupon the monks placed the body of the venerable Upasena onto a couch and carried him out, and the body of the venerable Upasena passed away just there like a handful of chaff.

In another passage of the Pāli Canon, in the *Aṅguttaranikāya**, it is also recorded that a monk — no name is given here — is bitten by a snake and dies. When this was reported to the Buddha, he said that death would not have taken place, and that nothing would have happened to the monk, if he had used a certain snake-charm, and if he had diffused the snakes with loving mind. The Buddha literally says:

"Surely, monks, this monk did not diffuse the four royal snake families with loving mind. If, monks, this monk had diffused the four royal snake families with loving mind, this monk would not have been bitten by a snake, and would not have died. Which are the four royal snake families?"

The royal snake families of the Virūpakkhas, the Eṛṣipathas, the Chabyāputtas and the Kaṣṣāgotamakas. Surely, monks, this monk did not diffuse these four royal snake families with loving mind. Had he (etc. as above), this monk would not have been bitten by a snake, and would not have died."

The Buddha then orders the use of a charm in case of snake-bite:

"I allow you, monks, to diffuse the four royal snake families with loving mind, and to use a protective charm for oneself in order to protect oneself, to guard oneself. Thus, monks, it

*The text explains: *Thus the disposition to erroneous conceptions on I and mine had for a long time been vigorously fought against by the venerable Upasena. Therefore he was not of the opinion 'I am the eye' etc.*

*Ed. PTS, Part II, p. 72 f.; the same report is found in *Cullavaṅga*, Chapter V. 6 see *Pināyapitaka*, Vol. II, p. 109 f.

should be made*:

My mind is full of love towards the Virūpakkas, my mind is full of love towards the Erāpathas, the Chabyāputtas and the Kanhāgotamakas.

My mind is full of love towards the footless, my mind is full of love towards the two-footed, towards the four-footed and the many-footed.

No footless one should harm me, no two-footed, no four-footed and no many-footed one should harm me.

All beings, all living ones, all creatures without exception should meet with happiness, they should experience no evil."

The passage ends with the words:

"Immeasurable is the Buddha, immeasurable the doctrine, immeasurable the order. Creeping animals are limited: snakes, scorpions, centipedes, spiders, lizards and mice.

I have carried out the protection, I have carried out the charm, the creatures should withdraw. I say, honour to the Exalted One, honour to the seven fully Enlightened Ones.

Sanskrit parallels to some of the verses of this snake-charm are known from text VI of the Bower Manuscript¹⁰. There we are told of a young monk called Svāti, who is bitten by a big black snake while chopping wood for the fraternity, and who thereupon rolls on the ground, with foam in his mouth, turning his eyes. Ānanda sees him in this condition, and asks the Buddha how this monk could be saved. The Buddha then proclaims the charm (*vidyārāja*) called Mahāmāyūrī against madness and molestation by all kinds of superhuman and demonic beings as well as against different illnesses. In the second half of the text, in no less than 17 verses, some of which correspond to the Pāli, snakes are charmed¹¹.

¹⁰The reading of the *Cullavagga* has been translated: *atoputtīyā attarakkhāya attaparittāya kāmam eoañ ca poma bhikkhava kātābham*. In the *Ānguttaranikāya* there is simply said: *atoputtīyā attarakkhāya attaparittāyanti*. The following *eoañ ca* . . . is missing.

¹¹A. F. Rudolf Hoernle, *The Bower Manuscript* . . . ed., Calcutta 1893-1908. Archaeological Survey of India. New Imperial Series 22.

¹²In Appendix II to part VI of the *Bower Manuscript* (loc. cit. p. 234 f.) Hoernle published a translation of the *Khandavatāyātaka* (Jātaka No. 203; Jātaka edition Vol. 2, pp. 144-148), the verses of which are the same as those above translated from the *Ānguttaranikāya*. According to the prose accompanying the Jātaka verses the future Buddha taught them already in a previous existence, when he was the head of a group of ascetics (*śiṣya*), so as to give his companions a protection against snake-bites. The verses are also found in a passage of the

Magic practices have been used in popular Buddhism since ancient times, as the texts show, and it is quite probable that the use of charms has been allowed by the Buddha himself. Discussing the *Paritta*¹², a collection of canonical texts used even today by Buddhist monks in Ceylon in order to exorcise evil spirits, and to protect against illnesses, Wilhelm Geiger expressly pointed out the great age of the magic practices of the Buddhists¹³.

Among the manuscripts originating from Chinese Turkestan, I discovered a Sanskrit text which corresponds to the *Upasena-sutta* of the *Samyuttanikāya*, which however is more copious than the Pāli text. The first addition are four verses, spoken by Śāriputra after he has taken Upasena out of the grotto, and after the latter has died. They point out, with only slight changes in the wording, that death is welcome to somebody who led a holy life (*brahmacarya*), i. e. who lived according to the monastic rules and the doctrine of the Buddha¹⁴. Apart from this, the snake-charm found in the *Ānguttaranikāya* and the *Cullavagga* has been incorporated in the Sanskrit sūtra: after Upasena's death Śāriputra goes to the Buddha and tells him what has happened. He is informed that Upasena's death would not have taken place if the verses and sentences recited by the Buddha on this occasion had been made use of. The events of the Pāli canon found above in the translation from the *Samyuttanikāya* and the *Ānguttaranikāya* have been combined and amalgamated in the Sanskrit text¹⁵. A striking difference to the Pāli text in this part are the conjuring syllables and words

Viṣṇu-Piṭaka (see above note 8). The verses of the Bower MS corresponding to the Pāli verses and of the Mahāmāyūrī are discussed by H. Lüders. *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*, Berlin 1954, par. 220 (p. 153 f.).

¹²See E. Waldschmidt, *Das Paritta, eine magische Zeremonie der buddhistischen Priester auf Ceylon*, Baessler-Archiv, Vol. XVII, Berlin 1934, pp. 139-150.

¹³Wilhelm Geiger, *Pāli, Literatur und Sprache*, 1916, p. 16 f.; see also Helmut Hoffmann, *Bruchstücke des Ānāpānāsāstra aus dem zentralasiatischen Sanskritkanon der Buddhisten*, Kleinere Sanskrit-Texte, Heft V, Leipzig 1939, p. 11.

¹⁴See the text below, par. 14-17.

¹⁵This implies a possible connection between the two Pāli texts; for one might assume that the unnamed monk of the *Ānguttaranikāya* is the same as Upasena dying of a snake-bite in the *Samyuttanikāya*. Against this assumption stands the fact that in Pāli tradition, according to the introductory words of the *Ānguttaranikāya*, the event takes place in the ospital of Kosala, Sāvattī, whereas according to the *Samyuttanikāya* Upasena dies in Rajagaha, the capital of Magadha.

(*mantrapada*) at the end of the verses: *otumbile, tumbile, tumbe, pratumbe — natte, sunatte, kevatts — munaye, samaye, datte* etc. In an appendix to the main manuscript of the Sūtra, this is continued: *cili cili piṅgali — mili mili piṅgali — svāhā*. In his book *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart 1940, H. v. Glasenapp states that the use of such syllables is the main characteristic of the so-called Tantrism, a relatively late¹⁴ form of Mahāyāna Buddhism. He says loc. cit. p. 18 f.:

"In Asia as well as in the Occident, the main characteristic of all Tantrism has been considered that mysterious syllables (*bija*) and sentences (*mantra*) are supposed to have a magic meaning, and that the teaching of these has been made into a proper 'occult linguistics', a Mantraśāstra. Already the sacrificial works of the Vedic period, the so-called 'Brāhmapa texts', had abstruse syllables as 'om, hūm, khaṭ, phaṭ' to which a meaning was ascribed. The Tantras indefinitely increased the number of these syllables, and invented pseudo-scientific methods as to how they should be combined with each other or with intelligible words in order to fully display their powers. The first appearance of such syllables and formulas in Buddhist literature may be taken as an indication that Tantrism began to be developed within the religion of the Exalted One.

"This had been the case at least since the 3rd century A. D., because at that time so-called 'Dhāraṇis', i. e. spells, which, as the name says, should 'hold' good or evil powers, were translated into Chinese, whereas in the earlier period there are no clear traces of the existence of such literature. Chih.ch'ien, who was from a Scythian family, although born in China, and who worked in Nanking from 223-253, and Prince Śrimitra, who was born in Kucha (Central Asia), and who also worked in Nanking from 317-322, seem to have been the first to make the treasure of Mantra science available to the Chinese. It is said of Śrimitra that, when a friend of his, a government official, had been murdered, he immediately hurried to the latter's children, and with a loud and clear voice he recited Dhāraṇis for the deceased person in their presence."¹⁵

In general, spells are regarded as characteristic of the Tantrayāna, as we

¹⁴Glasenapp, loc. cit., p. 18: "Buddhist Tantras based on such a theory have been known only since the second half of the first millennium A. D., but preliminary forms of Buddhist Tantrism are found already at an earlier period."

¹⁵Von Glasenapp continues: "i. e. he read a mass for the dead." This explanation does not seem to be a proper one.

can see from Glasenapp's resumé, and the occurrence of such formulas in our text has made Mr. and Mrs. Lüders place our *Upasenāsūtra* together with other texts containing similar spells when preparing a catalogue of Turfan manuscripts in a group of texts designated as "Dhāraṇi", although with one exception all the manuscripts of the *Upasenāsūtra* come from Kyzil near Kucha, where, as all other finds show, Hinayāna was prevailing. I am now in a position to prove that the text in question, edited below by me, belongs to the canonical compilation of Hinayāna Buddhism, the *Samyuktāgama*, and this is corroborated by the occurrence of parallel texts in the *Samyuttanikāya* and *Anguttaranikāya* of the Pāli canon. In the *Tsa-a-han-ching*, the Chinese translation of the *Samyuktāgama*, Sūtra 252 is a text which literally corresponds to the Sanskrit text, as far as this is usually the case with Chinese translations. The mantra at the end of the verses, which I have mentioned, is also found there. For that reason, there is no doubt that the *Upasenāsūtra* is part of the *Samyuktāgama*, and we learn that the use of mantras was popular even with some circles of Hinayāna¹⁶. Our text gives early traces of the appearance of Tantric elements in Hinayāna Buddhism.

As an introduction to the edition of the *Upasenāsūtra*, I shall now give a translation of Sūtra 252 of the *Tsa-a-han-ching*¹⁷. The division into paragraphs is the same as in the edition of the Sanskrit text following below, so that the two texts belonging together may easily be compared with each other.

T s a - a - h a n - c h i n g S u t r a 2 5 2

- 1 Thus I have heard. At one time, the Buddha was staying in the town of Rājgrha at the Kalanda (kanivāpa in the) Veṅgavana.
- 2 At that time, there was a monk called Upasena, who was staying in the town of Rājgrha, in the Cool Wood¹⁸, at the cemetery, under the Snake-Hood Grotto,

¹⁶Mantras of magic syllables not found in the corresponding Pāli text are also met with in the Hinayānistic *Āraṇṇikāsūtra*; see H. Hoffmann, *Druckstücke des Āraṇṇikāsūtra*, p. 54 f., 58, 60, 62 f., 66, 68 f., 70, 74 f., 77.

¹⁷*Taisho-Issaikyō*, Vol. 2, p. 600 - 61b.

¹⁸Amulyachandra Sen, *Bajgraha and Nalanda*, Calcutta 1954, p. 55 f., describes the locality as follows: "On the west of the palace area of the 'New' town lies a canal, perhaps a running

at the walking place²¹ of Kālīnka.

- 3 Once the venerable Upasena sat alone in the inside (of the grotto) in meditation. There was a poisonous snake, (only a little more than one foot long)²², above, between the stones. It fell on Upasena's body.
- 4 Upasena called Śāriputra and said to the monks: "A poisonous snake has fallen onto my body. There is poison in my body. Come quickly, take up my body, and take it outside so that it does not pass away and does not disintegrate like a heap of chaff in the inside (of the grotto)."
- 5 At that time, the venerable Śāriputra was sitting in the vicinity under a tree.
- 6 On hearing Upasena's words, he went to the place where Upasena was staying, and said to Upasena:
- 7 "(When) I now regard your outward appearance, (it seems to me as if your) sense-organs were not different from usual. What is the meaning of your saying: 'I am poisoned, carry my body outside so that it does not pass away and does not disintegrate like a heap of chaff?'"
- 8 Upasena said to Śāriputra: "If there should be somebody who says 'my eye',"

stream in olden days now called the Vaitarani. Along its banks there are remains of an old cremation ground; perhaps the Sitavana cremation ground of the Buddha's age lay somewhere here and the long stretch of land southward up to the hills, formerly a wood, was called the Sitavana, the Cool Wood . . . The north side of the Vaidhara hill looks like a chain of snake-hoods, from the flat stretch of land between here and Nalanda; it is probably this which the Buddhist scriptures called the Sappa-sondiya-pabbhara (in Sanskrit sarpa-saundika-pragbhara; sunda = a snake's hood and pragbhara = a slope or side of a hill) which was looked upon as the limit of the Sitavana and that is why perhaps the Sarpa-saundika-pragbhara has been described some times as being within the Sitavana." Cf. the plan of Rājagṛha between pp. 118 and 119 in Maulvi Muhammad Hamid Kuraishi, *List of Ancient Monuments . . . in the Province of Bihar and Orissa*, Calcutta 1931 = Archaeological Survey of India, New Imperial Series, Vol. L I. Rājgir is described on pp. 112-136.

²¹ Translation of *upavēṣṭra*.

²² In Sanskrit the snake is said to be small like the stick for applying ointment to the eye (*amṣā-naiśāṅka*). The same below, par. 30.

²³ In the following passage Upasena enumerates four groups of organs and factors, which the ordinary person attributes to his ego. First there are the six sense-organs (*śāḍyatmika-āyatana*), then the corresponding objects (*śāḍhira-āyatana*), then the six elements (*dhātava*) to which *ākāśa* and *vijñāna* belong besides earth, water, fire and wind (see Edgerton *BHS* s. v. *dhātava*),

that is I, it is mine', 'ear, nose, tongue, body (organ of touch), mind that is I, they are mine'. *form, sound, smell, taste, touch, object*—'form, sound, smell, taste, touch, object are I, they are mine'; *sphere of earth*—'sphere of earth is I, it is mine'; *the sphere of water, fire, wind, ether, consciousness*—'the sphere of water, fire, wind, ether, consciousness are I, they are mine'; *the constituent of form*—'the constituent of form is I, it is mine'; *the constituents of feeling, perception, conditionings, consciousness*—'the constituents of feeling, perception, conditionings, consciousness are I, they are mine' — if somebody should say thus, there might be a change in his countenance, appearance and sense-organs.

- 9 For me it is not thus. The eye is not I, it is not mine etc. up to constituent of consciousness is not I, it is not mine. Therefore countenance, appearance and sense-organs have no change for me."
- 10 Śāriputra said: "Thus it is, Upasena! By having given up since a long time the clinging and the attachment to I, to mine, to the conception of ego (*asmimāna*), you have cut off their roots. Like a Tāla tree, the crown of which has been cut, (disappears,) they shall never arise again in future. How could (your) countenance, appearance and sense-organs show a change?"
- 11 Thereupon Śāriputra took the body of Upasena, and supporting him from all sides, he carried him outside of the grotto.
- 12 (And) Upasena's body, into which the poison had penetrated, passed away and disintegrated like a handful of chaff.
- 13 At that time Śāriputra spoke the gāthās:
- 14 (When) the holy life has been lived for a long time, and the noble eightfold path has well been trodden, one gladly gives up life, (gladly) as one throws away a vessel with poison.
- 15 (When) the holy life has been lived for a long time, and the noble eightfold path has well been trodden,

and finally the five physical and spiritual constituents of a personality (*skandha*), form, feeling etc. From the second group on the Chinese text first mentions the group, which is rather disturbing for the reader; then the enumeration is repeated in respect of the ego. The first enumeration is in italics, it should best be overlooked.

- one gladly gives up life,
(gladly) like a person healed of a serious disease.
- 16 (When) the holy life has been lived for a long time,
and the noble eightfold path has well been trodden,
one is like a person escaping from a burning house,
when death approaches without fear,
- 17 (When) the holy life has been lived for a long time,
and the noble eightfold path has well been trodden,
one regards the world with wisdom
as dirty grass or wood.
One does not wish for another existence,
except for one that is free from the tie¹¹ of (rebirth)."
- 18 After the venerable Śāriputra then had honoured the corpse of the venerable Upasena, he went to the place where the Buddha was staying, bent his head in veneration at the feet of the Buddha, stepped back and sat down at one side.
- 19 He respectfully said to the Buddha:
- 20 "Lord, a small, evil, poisonous snake, (small) like a stick (*śalākā*) for applying ointment to the eyes, has fallen onto the body of the venerable Upasena, whereupon his body passed away like a heap of chaff."
- 21 The Buddha said to Śāriputra: "If Upasena had recited the (proper) verses (*gāthā*), the poison would not have entered into him, and his body would not have passed away like a heap of chaff."
- 22 Śāriputra respectfully said to the Buddha: "Lord, which are the verses (*gāthā*), and which are the sentences, which he should have recited?"
- 23 The Buddha then said the following verses to Śāriputra:
"Continually I think full of benevolence of those
Dhṛtirāṣṭras".
I am full of benevolence to the Airāvāṇas,

¹¹*pratisandhī*. A corresponding passage in a verse cited below p. 247 n. 29 from the Pāli text *Mahāvastu* reads: *anātra appatisandhiya*. The commentator (*Saddhammapajjotikā*, Vol. II, London 1939, p. 436) explains this with *niḍḍhama śapeta*.

¹²*dṛṭi* has been translated by "firmness", *rāṣṭra* has been rendered phonetically.

- to the Chibbāputras,
to the Kambalāsvataras¹⁴.
- 24 I am also full of benevolence to the Karkotakas,
and to those black Gautamakas,
to the Nandas and Upauandas.
- 25 I am full of benevolence to the footless,
and to the two-footed;
to the four-footed and the many-footed,
to all of them I am full of benevolence.
- 26 I am full of benevolence to the snakes,
to those dwelling in the water and on the dry land,
I am full of benevolence to all beings,
to those which have a limit and those which have no limit.
- 27 May all beings be full of happiness,
all beings should be free from molestation too.
(I) would like to bring happiness for all;
no evil should arise for any of them.
- 28 For those who continuously dwell in the Snake-Hood Grotto
no evil should arise,
(not even for) the cruel, harmful, evil, poisonous snake,
which can harm the life of all beings.
- 29 As this is a word of truth,
proclaimed by the noblest teacher,
which I now recite and use,
(may through) the word of truth of the great master
no evil poisons
be able to harm my body.
- 30 Passion, hate and delusion
are the three poisons in the world.
(Just as) these three evil poisons
can be removed for ever by invoking the jewel 'Buddha',
(thus) the jewel 'doctrine' removes all poison.
The same applies to the jewel 'order'.

¹⁴*kambala* has been rendered phonetically, *svastara* is translated by "excellent horse".

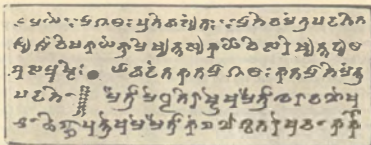


Plate 1: Cat.-No. 61 (K 1423), Folio 6, Obverse

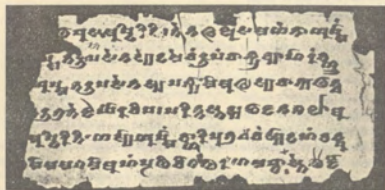


Plate 2: Cat.-No. 630 (Sg 1455), Reverse

- 31 The evil cruel poison has been destroyed;
good people receive the protection.
The Buddha destroys all poisons,
Thou, snake poison, hast now been destroyed.
- 32 Therefore he preached these mantrapadas, namely
wu-tan-p'o-li | tan-p'o-li | tan-lu |
po-p'o'-tan-lu | nai-ti | su-nai-ti |
chih-p'o-ti | wên-na-i | san-mo-i | t'an-ti |
ni-lo-chih-shih | p'o-lo-chit-pi | wu-li |
wu-yu-li | hsi-po-ho |
- 33 "(If, Śāriputra, Upasena, (this) good man, had recited these gāthās and had spoken these mantras, the poison of the snake would not have entered into his body, and his body would not have passed away like a heap of chaff."
- 34 Śāriputra respectfully said to the Buddha: "Lord, Upasena could not hear these gāthās and mantrapadas, (for) the Lord preached them (only) today. In future they (should) be given proper attention."
- 35 After the venerable Śāriputra had heard what the Buddha had preached, he was gladdened, offered his respects and went away.

II

In spite of its shortness, the *Upasenāsūtra* is found on several "Turfan" manuscripts; it therefore seems to have been popular in Chinese Turkestan. One manuscript with the catalogue number 1423 had the complete text on eight leaves. The leaves of the manuscript are 18 cm broad, 7.2 cm high, and contain five lines in later Central Asian Brāhmi as it was used from the 7th century A. D. onwards. Each line has 21-24 akṣaras. In the left part of each page in the third line there is a hole for binding (see plate 1). The pages were not numbered, they belong to a group of manuscripts which was designated as "set of manuscripts under a wooden cover", and which was found by the third German Turfan expedition in the "red-domed room" of the Ming-oi at Kyzil. The writing is negligent, the language undisciplined. Sometimes letters or parts of words are left out. Long vowels often are not written, or put at the wrong place. I have not quite eliminated

*po-p'o as transliteration of pra represents some defect in the handing down of the text.

the particularities of Buddhist Sanskrit, but I have restored a comparatively correct text. The readings of the manuscript, where changes have been made, are found in the notes.

The fragmentary manuscripts 1402, 1442, Sg 1445 and 1460 contain small pieces of the wording. A description of these fragments together with the transcription of their full text will be found at the end. In the notes to the text of the *Upasenasūtra*, which is given according to manuscript 1423, divergent readings of the said fragments will be pointed out.

Upasenasūtra Sanskrit Text

Preliminary note: Numbers in round brackets (1, 1 etc.) refer to page and line of the manuscript 1423. The numbers of the lines run from 1 - 10; 1 - 5 designates lines of the obverse, 6 - 10 lines of the reverse. Uncertain readings are in square brackets, restorations in round brackets. The punctuation used in the transcription of the Sanskrit text is found in the manuscript only in a few instances, to which attention will be drawn in the notes. Otherwise a Virāma, a Visarga or disorgan of the Saundhi rules indicate the end of a passage or sentence. The scribe is quite inconsequent in this matter as well as in the language.

- 1 (1.1) siddham¹ | rājgrh² nidānam³ |
- 2 tena khalu samayanāyusmān⁴ (1.2) upaseno rājgrh⁵ viharati sitavane śmaśane sarpaśau(1.3)ṅḍikapragbhāre⁶ kalimkopavi-ārantarikāyam |
- 3 athāyān(1.4)smata⁷ upasenaya cākino⁸ rahasigatasya pratīsamli(1.5)nas[ya]⁹ āśiṣaḥ kāye nipatita¹⁰ ugratejā¹⁰ ghoraviṣaḥ (1.6) [pari]tās¹¹ tadyathā āmjanasālaka¹² |
- 4 tatrāyusmān¹³ upaseno bhī(1.7)kṣūn¹⁴ āmāptrayati | āśiṣo me kāye ni(pā)tiṭhā¹⁵ tadyathā āmja(1.8)nasālaka¹⁶ | aṅga tāvan me āyusmantah¹⁷ kāyam samam(1.9)-tato¹⁸ nuparigrhya bahir abhinirharata mā ihaiva viśāri(1.10)jyati tadyathā busamuṣṭih¹⁹ |

¹Virāma. ²Ms. rāja. ³Ms. nidānam. ⁴Ms. samayanāyusmanu upaseno. ⁵Ms. rājgrh. ⁶Ms. oṅḍikapragbhāre; Sg 1455 O 5: āyusmata. ⁷Ms. cākino; Sg 1455 O 5 contracts: upasenasyaikakī(no). ⁸Ms. pratīsamliṅgasya. ⁹Ms. nipatitah; Sg 1455 O 6: patita. ¹⁰In Saṃpūtanikāya, Part IV, p. 173 ff., four āśiṣaḥ ugratejā ghoraviṣaḥ are mentioned several times. ¹¹Sg 1455 O 6: pari-ṭās. ¹²Ms. āśalaka. Sg 1455 O 6: amjanasālaka. ¹³Ms. āyusmanu upaseno; cf. note 4. ¹⁴Ms. bhīkṣūn. ¹⁵Ms. nipatitah. ¹⁶Ms. āśalaka. ¹⁷Ms. āyusmataḥ kāyam. ¹⁸Ms. samamata. ¹⁹Sg

- 5 tena khalu samayanāyusmān¹ (2.1) śāriputra² āyusmata upasenasya nātīdure³ niṣaṅḡo bhū(2.2)d⁴ anyataram vrkṣamūlam⁵ niśriṭya⁶ |
- 6 āśrauṣṭi āyusmān śāri(2.3)putra⁷ āyusmata upasenasya vāgyābhāram⁸ | śrutva⁹ (2.4) ca punar āyusmān¹⁰ upasenas tenopajagāma | upetya(2.5)yuṣmantam¹¹ upasegam idam avocāt¹² |
- 7 na khalu vāyam¹³ ā(2.6)(yuṣmata)¹⁴ upasenasya pāśyāmo mukhasya vā¹⁵ anyathāvam indr(i)jyānā(m) vā (2.7) nānākaraṇam¹⁶ | atha ca punar āyusmān¹⁷ upasena evam āha¹⁸ | āśivī(2.8)ṣo me kāye¹⁹ nipatitah (pūrvavad yāvāt)²⁰ tadyathā busamuṣṭih²¹ |
- 8 yasyāyusmān²² (2.9) śāriputra²³ evam syāt²⁴ | ahaṃ cakṣur mama cakṣuḥ | ahaṃ śrotāram ghrāṇam jīhvā²⁵ (2.10) kāyāḥ²⁶ | ahaṃ manah | mama²⁷ (ma)nah | ahaṃ rūpam mama rūpam²⁸ | ahaṃ śabdaga(3.1)ḍharasaspreṣṭavyadharmā²⁹ mama dharmā(3.30) | ahaṃ prthividhātū(r)³¹ mama prthividhā(3.2)tu(h) | ahaṃ³² abdhātus tejodhātur vāyudhātur³³ ākāśadhātur vājñādhātuh | (3.3) ahaṃ rūpa-skandho mama rūpaskandhah | ahaṃ vēdanāsāmjñāsamskā(3.4)ravijñānaskandho³⁴ mama vijñānaskandhah | tasya syā(d)³⁵ mukhasya vā³⁶ anyathā(3.5)[tva]-m³⁷ indriyānā(m) vā³⁸ nānākaraṇam³⁸ |
- 9 mama tu naiva(ṅ) bhavati | ahaṃ ca(3.6)kṣur mama cakṣuḥ | tadyathā ahaṃ vijñānaskandho mama vijñānaskandhah | ta(3.7)jya me kiṃ bhaviṣyati mukhasya³⁹ vā anyathātvam³⁷ indriyāṅam vā³⁸ nānākaraṇam³⁸ |

1455 R 1: busamuṣṭir iti. ¹Ms. samayanāyusma; Sg 1455 R 1: āyusmān. ²Ms. śāriputra. ³Ms. nātīdure. ⁴Ms. bhū. ⁵Ms. mūlam. ⁶Ms. niśriṭya; cf. Edgerton BESD s. v. niśriṭya. ⁷Ms. śāriputrah āyusmata. ⁸Sg 1455 R 2: upasenasyedam evam rūpam cakṣurāyudhāram. ⁹Ms. śru-
tāt; Sg 1455 R 2 cchru(ṭat). ¹⁰Ms. yenasyaṃmanu upasenas. ¹¹Ms. upetyayujñānta. ¹²Virā-
ma. Punctuation follows. ¹³Ms. vāyam=āyusmata. ¹⁴In Sg 1455 R 3 (ā)yuṣmata is extant. ¹⁵Ms. vā; Sg 1455 R 3 contracts vānyathātvam. ¹⁶Ms. ākāśāham=āśā. ¹⁷Ms. āyusmānu
upaseno. ¹⁸Ms. aha. ¹⁹Ms. kāye. ²⁰The corresponding wording of para 4 should be repeated. In the manuscript the abbreviation has been made without pūrvavad yāvāt; Sg 1455 R 4 contained the more complete text. Of this (nipatitā ugratejā ghoraviṣaḥ paritās tadyathā(m)-
janasālaka) is extant. ²¹Sg 1455 R 6: muṣṭir sis. ²²Ms. and Sg 1455 R 5: āyusmān. ²³Ms. śāriputra; Sg 1455 R 5: cchriputra. ²⁴Ms. syāt=aham, without punctuation. ²⁵Ms. jīhva. ²⁶Ms. kāyāḥ. ²⁷Ms. ma manah instead of mama manah. ²⁸Ms. rūpam, without punctuation. ²⁹Ms. dharmā. ³⁰Ms. dharmā; Sg 1455 R 6: dharmā akāy, without punctuation. ³¹In Sg 1455 R 6 akāś abdhātus tejo follows immediately after dhātur. ³²Ms. ahaṃ=abdhātus=. ³³Ms. vāyudhātur=ākāśadhātur=vājñādhātuh. ³⁴Ms. ānāntarā. ³⁵Ms. syā. ³⁶Ms. vā. ³⁷Ms.

- 10 (3.8) dirgharātram¹ khalv āyusmata upasenasya ahaṃkaramamaṃ(3.9)karā-
mīmānābhiniवेशीमस्यāḥ² prahīṇāḥ pariṇātā uchei(3.10)namulās tālamasta-
kavad³ anābhavagatika⁴ āyatāyām⁵ anu(4.1)tpādadharmāpāḥ⁶ tasya te kim
bhaviṣyati mukhasya vā anyatāḥ⁷ indri(4.2)yaṇām vā nānākaraṇam |
- 11 athāyusmā(ā)⁷ śāriputraḥ āyusmata⁸ (4.3) upasenasya kāyam⁹ sāmantakanānu-
parigṛhya¹⁰ bahi(4.4)r abhinirharati |
- 12 samanantarābhinirbhṛta¹¹ āyusmata upasena(4.5)[s](ya) [k](ā)yaḥ śataśo viśi-
nas¹² tadyathā hu(sa)muṣṭiḥ¹³ |
- 13 athāyu(4.6)smā(ā)⁷ śāriputra¹⁴ 'syā(m) velāyām gāthā¹⁵ babbhāse |
- 14 sucirṇe brahma(4.7)rcarye 'smin mārge¹⁶ caiva subhāvite¹⁷ |
tuṣṭa āyukṣayād bhavati¹⁸ (4.8) viśpātra ivojyābite ||||
- 15 sucirṇe¹⁹ brahmacarye 'smin mā(4.9)rgē¹⁶ caiva subhāvite¹⁷ |
tuṣṭa āyukṣayād bhavati¹⁸ rogasyāpāgame yathā || (4.10) 2 ||
- 16 sucirṇe²⁰ brahmacarye 'smin mā(rgē)²¹ caiva subhāvite¹⁷ |
ādīptād vā grhā(ḍ)²² (5.1) mukto maraṇānte²³ na śocate ||3||
- 17 sucirṇe brahmacarye 'smin mārgē cai(5.2)ya subhāvite¹⁷ |
trpākāśthasamam²⁴ lokam paśyati pprajñayā²⁵ yadā²⁶ |
(5.3) nāyati²⁷ tadā pārthayate anyatrāpratisandhitam || 28 ||
- 18 athā(5.4)yuṣmā(ā)²⁰ śāriputra²¹ āyusmata upasenasya śarire śāripura(5.5)[j]ā
(m) kṛtvā yena bhagavāms²² tenopajagāma upetya bhagavatpādau²³ śira(5.6)ḥ²⁴
vanditvā ekānte nyaśidat |

anyathā¹. ²Ms. karasam. Punctuation follows. ³Ms. mukha.
⁴Ms. dirgha⁰. ⁵Ms. mamākarasamābhiniśepānāyāyāḥ. ⁶Ms. (2)namulāśāradam. ⁷Ms. 'opā-
śāḥ. ⁸Ms. āyapṛam. ⁹Ms. 'dharmaśāḥ. ¹⁰Ms. anyathā⁰. ¹¹Ms. 'ayusma. ¹²Ms. 'ayusmata.
¹³Ms. 'ayam. ¹⁴Ms. samantakanānu-parigṛhya. ¹⁵Ms. samanantarābhinirbhṛta. ¹⁶Ms. viśrāḥ.
¹⁷Ms. bhavati. ¹⁸Ms. śāriputraḥ instead of śāripura 'syāḥ. ¹⁹Ms. 'gāthā. ²⁰Ms. 'mārgē.
²¹Ms. subhāvite. ²²Ms. To be read bhāsi for metric reasons. ²³Ms. sucirṇa. ²⁴Ms. sucirṇe. ²⁵Ms.
mā. ²⁶Ms. grhā. ²⁷1443 (141) R 1: maraṇānte. ²⁸Ms. 'kṣayam samam. ²⁹Ms. pprajñayā. ³⁰Ms.
(Virāma). ³¹Ms. A corresponding Pāli verse is found in Mahānidāsa (II), p. 438:

tiṣṭakāśthasamam lokam yadā pāññāya paśati |
nānāmpatthapale kiñci anātraopposāndhiyaḥ ||

³²Ms. āthāyusma. ³³Ms. śāriputraḥ. ³⁴Ms. bhagavāms. ³⁵Ms. 'mupadav. ³⁶Ms. śiraśa.

- 19 ekām(ā)niśāṇṇa¹ āyusmā(ā)² śāriputto (5.7) bhagavamtam idam avoca² |
- 20 āyusmato bhadarṇta upasenasya ā(5.8)śiṣiṣāḥ kāye⁴ nipātita ugratejā ghora-
viṣaḥ paritass⁵ (5.9) tadyathā(m) janāśālākā⁶ (pūrvavad yāvat⁷) tasya kāyo⁸
viśirnas⁹ tadyathā (5.10) busamuṣṭiḥ |
- 21 saccē¹⁰ chāriputra upasenasya kulaputtrasya tasmim̐ (6.1) samaye imā gāthāḥ
pratyabhāṣayanta¹¹ imāni ca maṃtra-padāni¹² nā(6.2)yaśiṣiṣa(h)¹³ kāye¹⁴ 'kra-
mīṣyan nāya¹⁵ kāyo viśiriyat¹⁶ tadyathā (6.3) busamuṣṭiḥ |
- 22 yā bhadarṇta katamā gāthāḥ katamāni maṃtra(6.4)padāni¹⁷ ||

Bower Manuscript¹⁸

- 23 maitri me dhṛtirāstreṣu¹⁹ (1) maitri me dhṛtirāstreṣu
maitri airāvaneṣu (6.5) ca | maitri airāvaneṣu ca |
chibbāpūtreṣu me maitri (5) maitri chibbāsatena ca |
kambalāśvatareṣu ca |||| (7) kambalāśvatarāv ubbau |
- 24 karko(6.6)[ak[e]su me maitri (7) karkotakāśāṃkhpapādāḥ
kṛṣṇagautamakṣu ca | (1) kṛṣṇagautamakṣu ca |
nandopanandau²⁰ ye nā(6.7)gā²¹ (3) nandopanando ye nāgā |
teṣu maitri ca me sadā²² ||2|| (12) maitri tchi me nityāśāḥ |
- 25 apādakeṣu me maitri (12) apādeṣu me maitri
maitri me (6.8) dvipadeṣu ca | maitri me dvipadeṣu ca ||
catuṣpadeṣu me maitri (13) catuṣpadeṣu me maitri

¹Ms. nyasidat = śakṛmāniśāṇṇaḥ 1443 (141) R 4 has 'kṛmāniśāṇṇaḥ. ²Ms. 'ayusma. ³Virāma.
Punctuation follows. ⁴Ms. kāye. ⁵Ms. paritāḥ. ⁶Ms. 'jāna⁰. ⁷The manuscript abbreviates
without pūrvaśod yāvat. ⁸Ms. kāyo. ⁹Ms. viśirāḥ. ¹⁰Ms. saccē śāriputra. ¹¹Ms. gāthāḥ prati-
bhāṣayanti. ¹²Ms. 'opādāni. ¹³Ms. nāyaśiṣiṣa. ¹⁴Ms. kāye. ¹⁵Ms. nāyo kṣo. ¹⁶Ms. viśiriyat.
¹⁷Ms. 'opādāni. Punctuation follows.

¹⁸In this column are found pādas and verses of the snake-charm of the Bower Manu-
script, mentioned above on p. 236, which correspond to the verses of our text. The
numbers in brackets before the pādas indicate the verses of the Bower Manuscript from which
the text has been taken.

¹⁹The name Dhṛtirāstra instead of Dhṛtirāstra is not to be considered as a spelling-mistake, but
as the usual form of the name in Central Asian Sanskrit texts see E. Waldschmidt, *Bruch-
stücke buddhistischer Sūtras aus dem Zentralasiatischen Sanskritkanon*, Leipzig 1932, p. 169,
note 7, and H. Hoffmann, *Bruchstücke des Śāstātikāsūtra*, Leipzig 1939, p. 69, note 9.
²⁰Ms. 'nando. ²¹Ms. nāgā. ²²Ms. sada.

- maitri¹ bahupadeṣu ca ||3|| maitri bahupādeṣu ca |
- 26 (6.9) sarvvanāgeṣu² me maitri (14) sarvvanāgeṣu me maitri
ye nāgā³ udadhiniśritā⁴ | ye nāgā jalaniśritā ||
sarvvasa(6.10)ṛveṣu⁴ me maitri (15) sarvvasatveṣu me maitri
ye ttrasāḥ sthāvarā⁵ ca⁶ ye ||4|| ye satvā trāsasthāvarāḥ jangamaḥ ||
- 27 sukhināḥ sarvve (7.1) satvā hi (16) sarvve satvā sukho bhonto
sarvve (sa)tvā⁶ nirāmāyāḥ | sarvve bhonto anāmāyā |
sarvve bhadrāṇi⁷ paśyantu sarvve bhadrāṇi paśyantu
mā caśim⁸ (7.2) pāpam āgamat⁹ ||5|| mā kaśca pāpam ācare |
- 28 sarpaśauṇḍikaprāgbhāre¹⁰ nityam viharato ma(7.3)ma t¹¹
āśiṣṭiḥ ghoraviṣo jivitam uparundhati ||6||
- 29 (7.4) yena me satyavākyaena śāstā lokeṣv anuttarah¹² |
tena me satya(7.5)vākyaena¹³ mā me kāye¹⁴ viṣam kramet¹⁵ ||7||
- 30 rāgo dveṣas¹⁶ ca mohas¹⁷ ca e(7.6)te¹⁸ loka viṣattarayam¹⁷ |
nirvviṣo¹⁸ bhagavā(n)19 buddhā satyadharmaha(7.7)tam²⁰ viṣam²¹ ||8||²²
- 31 hatam viṣam ghoraviṣam kṛto rakṣāparikarāḥ²³ |
sa(7.8)ṛvve hataviṣa²⁴ buddhā²⁵ tad uraga²⁶ hatam viṣam²⁷ ||9||
- 32 tatremāni²⁸ mantrapadā(7.9)ni bhava(m)ti tadyatā otumbile²⁹ | tumbile³⁰ |
tumbē³¹ | pratumbē³² | (7.10) naṣṭe | sunaṣṭe | kevaṣṭe | munaye | samaye | dat-

¹The second maitri has been added below the line. ²Ma.: anageṣu. ³Ma.: naga. ⁴Ma.: anihirāḥ; cf. p. 246, note 6. ⁵Ma.: sarvve. ⁶The ligature i=ca has been misspelt iṛu; 1402 O reads: [y]. [tr]-as sikhāraī=ca ye (Virāma). ⁷Ma.: sa. ⁸Ma.: bhadrāni. ⁹On 1402 O 4 only [n] is recognizable before pāpam. ¹⁰Virāma: 1402 O 4: āgamet. ¹¹Ma.: pṛaybhāre; 1402 O 4: sarppa. ¹²Ma.: Viṣarga as punctuation. ¹³Ma.: =satvavākya. ¹⁴Ma.: kōya. ¹⁵Ma.: kṛmet (Virāma). ¹⁶Ma.: eta. ¹⁷Virāma: 1402 O 6 has trayo viṣam after (lo)kale. ¹⁸1402 O 6: nirvviṣo. ¹⁹Ma.: bhagava; 1402 O 6: bhagavāṃ. ²⁰1402 O 6: satya(buddhā)ḥ. ²¹Ma.: viṣam. Viṣarga as punctuation follows. ²²In the manuscript 1402 O 6 - B 1 the wording of verse 8 has several slight changes and has been expanded into three verses. The first halves of these verses always read: rāgo dveṣas ca mohas ca ste loka trayo viṣam. Then follows: nirvviṣo bhagavāḥ buddhāḥ (or nirvviṣo bhagavāḥ dharmāḥ or sarppāḥ) satyabuddhā- (or satyadharmā- or satyasarppāḥ) hatam viṣam. ²³Ma.: rakṣaparikhāḥ. Cf. Anuttaranikāya, ed. PTS, Part II, p. 78: katā me rakṣāḥ katā me paritā. ²⁴Ma.: hataviṣa. ²⁵Ma.: buddhā. ²⁶Conjecture according to the Chinese translation: te uraga. Ma.: tatoraga. ²⁷Ma.: viṣam. ²⁸Ma.: tattra padāni bhavati tadyatā |. After each of the following words of the charm there is punctuation. ²⁹1402 R 2: otumbile. ³⁰1402 R 2: dumble. ³¹1402 R 2: dumble.

- te | (8.1) atlakeṣi | vālakepe | ole | onko¹ | svāhā² ||
- 33 sace³ chā(8.2)riputta upasenaḥ kulaputtasya tasmim samaye imā gā- (8.3)thāḥ⁴ pratyabhāyanta⁵ imāni ca mantrapadāni nāyāśi(8.4)viṣam⁶ kāye⁷ *kramiṣyat⁸ | nāya kāyo⁹ vyāśariṣyat¹⁰ tadyathā¹¹ bu(8.5)sam(u)ṣṭiḥ |
- 34 tat k[ū]ta¹² etad bhadamta labhyan āyusmata upase(8.6)jena yat tasmim samaye ārutapurv[ā] gāthāḥ⁴ prati(bhā)ṣamte¹³ āśru(8.7)tapūrvvāni¹⁴ va ma(m)trapadāni tadyathā¹⁵ etarhi bhagavataḥ |
- 35 a(8.8)thāyusmā(B)¹⁶ śāriputto (bhagavato)¹⁷ bhāṣitam¹⁸ abhinandyānumodya bhaga(8.9)vat(pā)daū¹⁹ śirasā vanditvā bhagavato 'nti(kā)ṣṭ²⁰ prakṛmāntāḥ ||2||

²²1402 R 2: pradūmb.

¹1402 R 3: anko. ²Ma.: sōha. ³Ma.: sace śāriputta. ⁴Ma.: gāthāḥ. ⁵Ma.: pratyabhāyanta. ⁶Ma.: nāyāṣ. ⁷Ma.: kāya. ⁸Virāma. Punctuation follows. ⁹Ma.: kāyo. ¹⁰Ma.: vīśariṣyat. ¹¹Ma.: tadyatha. ¹²Ma.: ta k[ū]ta (7 kata). ¹³Ma.: pratīṣamte. ¹⁴Ma.: āyurvasi. ¹⁵Ma.: tadutha. ¹⁶Ma.: āyusma. ¹⁷Ma.: does not have bhagavato. ¹⁸Ma.: bhāṣitam. ¹⁹Ma.: vāṣadaw. ²⁰Ma.: = niti.

²²The free space on the reverse of folio 8 has the following lines in small script: namo buddhīya (8. 10) namo dharmāya namo sarppāya namo mahāivaraṣya | tadim namaskṛto imam vidyaṃ prajemi sa me vidya sampradāyātu (8. 11) tadim cili piṅgali | milī milī piṅgali | soha |

The following words should be corrected: bud-ihaytor buddhīya. furthermore namaskṛto, vidya, soha for namaskṛto, vidya, soha. Possibly prajāpāyāmi is meant by prajemi.

Complementary Manuscript Fragments

The fragmentary manuscripts 1402, 1442, Sg 1455 and 1460, the readings of which have been referred to above in notes to the text of the *Upasenaśira*, belong here. These leaves were all written in the "later Central Asian Brāhmī", like the manuscript 1423.

1402: fragment from the middle of the leaf, greatest breadth 11 cm, greatest height 7, 3 cm, written on both sides with 7 lines. The text of the *Upasenaśira* ends in the 3. line of the reverse. From Kyzil near Kucha.

1442: fragments from the left half of two leaves, which have been written on both sides in 4 lines; height of the leaves 4, 6 cm, hole in line 2 and 3. One fragment has the page number 140 on the reverse, the other is the one immediately following (141), as the context shows. The left corner piece of page 140 has been preserved with the greatest breadth of 5 cm. A remainder from the middle

of the page, approximately 3 cm broad, belongs to it; letters are extant in three lines. The fragments were found by the 3. Turfan expedition in the "red-domed room" of the Ming-oi at Kyzil near Kucha, like the manuscript 1423.

Sg 1455 (see plate 2): right part of a leaf, written in 6 lines on both sides, which was found by the 2. Turfan expedition in Süngim, an excavation site in the Turfan oasis. A text corresponding to the *Upasenāsūtra* begins only in line 5 of the obverse. The word sa "this one" found there refers to the poisonous snake (*śāvāsā*), mentioned in the preceding lines, which falls onto the body of the venerable Upasena.

1460: Small fragment from the middle of a leaf. The fragment, again coming from Kyzil near Kucha, was removed to a "place of safety" like the other manuscripts during the war, and has not been recovered. The transcription of the text is based on a copy of Dr. (Mrs.) Else Lüders.

1402 O Upasenāsūtra § 24 - 30

1 /// kesu tr. kṛṣṇag[au]tamak. ///
 2 /// spaḍeṣu me maitri | maitri bahupa[de]. ///
 3 /// [tr](i) [y]. [tr]asā sthāvarās = ca yet¹ 4 sukhi[n]. ///
 4 /// [n]ā pāpam = āgamet¹ 5 sarppaśaundikapṛagbhā[r]. ///
 5 /// yena me satyavākyaena śāstā lokeṣv = anutta[r]. ///
 6 /// [k]e trayo viṣam¹ nirviṣo bhagavām buddhāḥ satya[b]. ///
 7 /// . . rmaḥ satyadharmataṃ viṣam¹ [ṛ] (rāg)[o] d(v)ṛṣā[ś] = (ca) ///

R Upasenāsūtra § 31 - 32

1 /// hata(m) v[i]ṣa(m) gb[o]raviṣa(m) kṛ[ṭ]o rakṣa [b]. ///
 2 /// t. tadyathā odumbile | dumbile | dumble | pradumbe ; ///
 3 /// . . lakūpe ole onkole svāhā² m² maitrintaḥ || ///
 4 /// . . [ś = ca] vardhate³ | amadgubbhūtaḥ pariṣatam vigā. ///

¹Virāma.

²The passage of the text corresponding to the *Upasenāsūtra* ends here.

³The verse, parts of which are extant here, and which is repeated on line 6, is known from the *Mahāparinirvāṇasūtra*, § 12. 7. It reads as follows:

*dadat priyo bhavati bhāṣatī tam jaṃhā
 kirtim samasṃnoti yaso ca vardhate
 amadgubbhūtaḥ pariṣatam vigāhate*

5 /// . . vam[t]i¹ [ta]dyathā odumbile dumbile dumble prad. ///
 6 /// || tatat² = priyo bhavati tamṃ = canā kirti sa ///
 7 /// [so³balo] a[m]o sahyanyarala

140

1442* O Upasenāsūtra § 8

1 evam syād = aham (ca)[k]su ///
 2 ndharasapraṣṭavyā [a] /// /// [mama] p[ṛ](th). ///
 3 tur = akā[śa](dh)ā /// /// [p]skandho mama rū ///
 4 vijñānsaka [ndho] /// /// [ā](v)am = i(ndr)i[y]ā[n](ā)[m] ///

R Upasenāsūtra § 9 - 10

1 ahaṇī cakṣu[r] = m(a) /// /// [j]n. . . (s)[k]. ///
 2 tvam = indriyā /// /// mata upase ///
 3 veśānsiyāḥ pra /// /// s = tālamas[ṭ]. ///
 4 tṛpādadharmā[naḥ] ta ///

(141)

1442 O Upasenāsūtra § 11 - 14

1 /// (s)[y](n) kāyam sāmāntake[n]. ///
 2 /// [śata]ṣo O vi[ś](i)[t]. ///
 3 /// O mārge c = maiva s[u] ///
 4 /// [te] tuṣṭa āyu[kṣ]. ///

R

Upasenāsūtra § 16 - 19

1 /// maraṇāṃte na [ś]. ///
 2 /// O ; n = ānyat = tad[ā] (p)[r]. ///
 3 /// [r](e) O [śar]j[rap](ū)[j]āṃ ///
 4 /// . . kāntaniṣaṇṇa ā ///

viśvādo bhavati maro hy amatsari ||

The substitution of voiced consonants by the corresponding voiceless ones is striking: pariṣatam for pariṣadam, tatat for dadat, canā for jaṃhā.

²The following in other, smaller script contains repetitions of § 32.

³Cf. p. 251 note 3.

*From now on only writing exercises. Not all the akṣaras stand in the same height.

- 1 /// yat = kimcid = ahaṃ praghātaṃ sarvaṃ tad = anena pravrajītena niya
 2 /// layane adharimāyāṃ kavājavartanyām = āśviṣa utpa
 3 /// .. māyāṃ kavājavartanyām¹ = utpannas = tatrāpi praghātāḥ
 4 /// tpannas = tatr = āpi praghātāḥ yathā yathā praghāyate
 5 /// [kā]yām = upapannaḥ sa² āyuṣmata upasenasy = aikāki
 6 /// .. patita ugratejā ghoraviṣaḥ parittaḥ = tadyathā amja

R Upasenasūtra § 4 - 8

- 1 /// .. thā busamuṣṭir = iti | tena khalu samāyena = āyuṣmāṃ
 2 /// śmata upasenasy = edam = ovaṃrūpaṃ vākpravyāhāraṃ cohru
 3 /// yuṣmata upasenasya paśyāmo mukhasya v = ānyathāva
 4 /// [ta] ugratejā ghoraviṣaḥ parittaḥ³ = tadyath = ājanaśalā⁴ a
 5 /// muṣṭir = iti | yasy = āyuṣmāṃ eḥāriputra evaṃ syād = ahaṃ cakṣu
 6 /// [dha]cṛmā mama dharmā ahaṃ prthivīdhātūr = ahaṃ = abdhātus⁵ = tejo

1460 Upasenasūtra § 7 R Upasenasūtra § 23 - 24

O

R

- a /// mukhasya v = ānya /// a /// [v](e)ṣu ca | cchibbapu⁷ ///
 b /// titāḥ⁸ pūrvavad bu /// b /// maitri ca me sadā ///

¹Line 2: kavā(a)^o.²āśviṣa: the poisonous snake, might be meant by this.³O 6: parittaḥ =.⁴O 6: tadyathā amja(a)^o.⁵tu has been added under the line, a tu written by mistake after te was erased.⁶Read [p]alitiāḥ. Dr. (Mrs.) Lüders read: niśāḥ.⁷Dr. (Mrs.) Lüders read: cchibbapuṣ.

Reste von Devadatta-Episoden aus dem Vinaya der Sarvāstivādins

VON ERNST WALDSCHMIDT, Göttingen

Als der Hauptbösewicht innerhalb der buddhistischen Gemeinde zu Lebzeiten des Buddha erscheint in der Überlieferung ein in den Orden eingetretener Familienangehöriger des Buddha namens Devadatta. Versuche, die Gemeinde zu spalten, und selbst Mordanschläge auf das Gemeindeoberhaupt werden ihm zugeschrieben. Aus den Legenden, die sein Auftreten unrankend, ersieht man aber noch deutlich, daß er nicht immer nur Bösewicht war, sondern zunächst in hohem Ansehen unter Laien und Mönchen stand; nur darum konnte er — was historisch zu sein scheint — zu einem ernsthaften Konkurrenten des Meisters innerhalb der Gemeinde werden. Verschiedene altbuddhistische Schulen berichten in dem Abschnitt 'Gemeindespaltung' (*saṃghabheda*) ihres Vinaya-Piṭaka über das Treiben des ehrgeizigen Mönches.

Ein in Sanskrit beschriebenes Blatt aus Murtuq in Chinesisch-Turkistan¹ (Taf. 1—2), dessen Text hier behandelt werden soll, enthält Reste aus zwei aufeinanderfolgenden Devadatta-Episoden. Ich bringe zuerst den Textbefund in Umschrift:

M 586

Blatt 22

V

1 layanasya sāmāntake abhyavakāse caṃkramaṃṭa² sthīlā niṣaṃṇā
 n-āgamayanti³ jānaṃ-āpi buddho bhogavān-āyuṣmantam-ānanda⁴
 pṛcchati kim-ete ānanda bhikṣavaḥ śīl(ālayana)ḥ sya sā.

¹ Katalognummer M 586. Papierblatt von Pustakaform, doppelseitig beschrieben; die Blattnummer 22 steht am Rande der Rückseite.² Schrifttypus: nordturkistanische Brāhmī. Höhe 8,3 cm, Breite 50,2 cm. Fast 4 cm breiter freier Raum um das Schnürloch in den Zeilen 2—4 (Vorderseite) und 7—9 (Rückseite), 10,7 cm vom Rande beginnend. Auf der Rückseite, im Schnürlochraum der Zeile 7, ist in kleiner Schrift von abweichendem Duktus vermerkt: *cūai(vinai)ḥṣekṣutaram*. Bei der Verlagerung und Rückführung zu Ende des Krieges, war ein Stück von der rechten, schon früher etwas beschädigten Seite des Blattes abgebrochen, konnte aber, leicht erkannt, wiedergefunden und angefügt werden. Für die beim Zerreißen des Blattes verlorengegangenen letzten 5—6 Akṣaras in den Zeilen 1 und 2 (Vorderseite) und 9 und 10 (Rückseite), sowie das nicht mehr vorhandene letzte Akṣara in Zeilen 3 und 4 (Vorderseite) und 7 und 8 (Rückseite) konnte die Lesung einer alten Abschrift von Frau Dr. ELSE LÜDERS eingesetzt werden.³ In Zeile 2: *caṃkramaṃṭaḥ*, in Zeile 3: *caṃkramaṃṭaḥ*.⁴ Nach *āgamayanti* an entsprechender Stelle in den Zeilen 2 und 3 ist *na vor āgamayanti* fehl am Platze; auch hier sollte man *āgamayanti* erwarten.⁵ Lies: *ānandaṃ*.

- 2 *mantake abhayaḥkāśe caṅkramaṃtāḥ* ○ *sthitā niṣaṃṇā āgamaṃyaṃti eṣa bhādanā devadāto bhagaḥvalo vadhāya parākramatī tad-ete bhikṣavaḥ silālayanasya [sāma]ḥṭake a[bhya]*
 3 *vakāśe caṅkramaṃtāḥ sthitā niṣaṃṇā* ○ *āgamaṃyaṃti paśyaṃti mā devadāto bhagavantam jivitā-d-vyaparopaye¹ bhagavān-āha asthānam-eta-d-ānanda anavakāśaḥ ya[d-de]vadatta[h]*
 4 *tathāgataṃ jivitā-d-vyaparopaye¹* ○ *idam-eva asthānam-anavakāśo yat-tathāgataḥ par[ō]pakrameṇa kālaṃ kuryā¹ sa tac-chrutvā hr̥ṣṭa tuṣṭa udagra pritiṣaḥmanasya]jālah*
 5 *bhavaty-asya asthānam-anava[kā]śo ya[d-devadattaḥ tathāgataṃ j[ī]vitā-d-vyaparopaye¹ idam-eva asthānam-ana[va]kāśo yat-tathāgataḥ paropakrameṇa kālaṃ kuryā¹ tatra bha[ga]vān āyu-*

R

- 6 *śmanam-ānandam-āmantrayati [e]ma (ga)cch-ānanda rājagṛhaṃ pravīśya [raḥ]y[āvi]hī[ca]p[ra]ra[ḥ](ṣ[ṭ]ā)y[ā]d[ā]takeṣu sthī[va]*
deva[da]ṭṭaṃ prakāśaya yad-devadattaḥ karma kuryā¹kāy[e]na vā vācā v[ā] manasā
 7 *vā na t[ē]na buddho vā dharmo vā sa[m]jho* ○ *vā draṣṭavyaḥ devad[ā]t[ā]ḥ² eva tena saṃsaṅka³ h³ draṣṭavya pūrvā[m] mayā bhādanā devadattasya varṇo bhōṣitaḥ ity-*api devadattaḥ bhadrā[ḥ] śo-*
 8 *bhāno guṇavā[ṇ]m tad-īdānīṃ māṃ vi* ○ *saṃvōdam-āropayīśyaṃti | bhagavān-āha yasie evaṃ vad-etasya vaktavyaṃ pūrvam tat-tathā m-āsīd-īdānīṃ punar-eva | evaṃ bhadant-ety-ā-*
 9 *yuṣmā[n-ā]nando bhagavato-nikā* ○ *t-pratiśrūtya saṃghāṣīm-ā-dāya [dvi]ṣiyena bhikṣuṇā paśoḥchramayena sārāhaṃ rājagṛhaṃ pravīśya rathyāv[ī]t[ī]hīcatavaś[ā]j[ā]ḥ[ī](akeṣu) u sthitvā de-*
 10 *[vada]ṭṭaṃ prakāśayati sma yad-devadatta[ḥ] karma kuryā¹kāyena vā vācā vā manasā vā na tena buddho vā dharmo vā saṃgho vā draṣṭavyaḥ devadatta eva tena saṃsaṅkaḥ dra[ṣṭ]avyaḥ . . . e te . . . ā⁴**

Wie die 1. Zeile des Textfragments erkennen läßt, stellt der Buddha dem Mönche Ānanda die Frage, warum sich (so viele) Mönche, auf und ab gehend, stehend oder sitzend, in der Nähe seiner Felsklausen aufhielten. Er erfährt, es geschehe, um ihn vor einem Attentat des Devadatta, der ihm nach dem Leben trachte, zu bewahren. Der Buddha erklärt dem Ānanda beruhigend, die Mönche sollten unbesorgt sein, Anschläge auf sein Leben könnten niemals Erfolg haben. Der ob dieses Ausspruches

¹ Virāma. ² Zeile 10: *devadatta eva*. ³ Zeile 10: *sapaṅkaḥ*.
⁴ Die unsicheren letzten Akṣaras nach der Abschrift von Frau Dr. LÜBERS.

froh gestimmte Ānanda wird anschließend vom Buddha nach Rājagṛha, die Hauptstadt von Magadha, geschickt, um öffentlich zu verkünden, Devadatta sei nicht mehr als Vertreter der Gemeinde zu betrachten: was er tue oder spreche, geschehe in eigener Verantwortung, ohne Ermächtigung durch den Buddha, die Lehre oder die Gemeinde.

Im Pāli-Kanon¹ erscheinen die beiden in dem Turfanstext geschilderten Episoden — in der ersten beruhigt der Buddha die um seine Sicherheit besorgten Mönche, in der zweiten stellt er den Devadatta öffentlich bloß — zwar ebenfalls, doch zeigen sich höchst beachtliche Unterschiede: 1. nicht Ānanda wird nach Rājagṛha gesandt, sondern Śāriputra². Der Buddha schickt 2. diesen seinen Hauptjünger nicht ohne weiteres aus, sondern erst, nachdem er einen offiziellen Gemeindebeschluß über die Inverruferklärung Devadattas herbeigeführt hat; 3. hören wir von der Entsendung des Beauftragten nach Rājagṛha nicht im Zusammenhang mit einem Attentatsversuch Devadattas, sondern im Anschluß an eine vorausgehende Begebenheit, in der Devadatta von dem hochbetagten Buddha die Übergabe der Leitung der Gemeinde verlangt.

Um diese Unterschiede deutlich zu machen, konfrontiere ich weiter unten den Sanskrittext und Parallelstellen im Pāli.

Diesen Abweichungen im Pāli gegenüber begegnen wir dem gleichen Ablauf der Ereignisse wie im Sanskrittext jedoch an einer Stelle im Vinaya der Schule der Sarvāstivādin, einem in seiner Gesamtheit nur in chinesischer Übersetzung überlieferten Werk. Der chinesische Text³ entspricht dem Sanskrittext weitgehend wörtlich, wie die unten bei der Konfrontation der Texte in Anmerkungen zu den einzelnen Absätzen des Sanskrittextes beigefügten Übersetzungen aus dem Chinesischen zeigen. Es gibt also keinen Zweifel an der engen Zusammengehörigkeit des Sanskrits und des Vinaya der Sarvāstivādin; und wir dürfen, da Stücke aus dem Vinaya dieser Schule schon in stattdlicher Zahl unter den Turfanhandschriften nachgewiesen worden sind, das Blatt M 586 unbedenklich dem Saṃghabhedavastu der Sarvāstivādin zusprechen.

Ein Unterschied zwischen dem Sanskrittext und der chinesischen Entsprechung ist immerhin bemerkenswert. Nach dem Sanskritwortlaut (Absatz 9—10) fürchtet Ānanda — was im Chinesischen fehlt — daß ihm vorgehalten werden könne, er habe den Devadatta früher öffentlich als besonders tugendhaft gerühmt. Wie vertrage sich das mit der jetzigen

¹ *Cullavagga*, Kap. VII (*The Vinaya Piṭaka*, ed. H. OLDENBERG, Vol. II, S. 180—206).

² Der Einheitlichkeit halber werden auch bei aus Pāli-Quellen entnommenen Namen die Sanskritformen gebraucht.

³ Der einschlägige Text steht T. I. Band 23, S. 260b, Z. 5 v. l.—S. 260c, Z. 11 v. r.

Handwritten text in a cursive script, likely a continuation of a letter or document. The text is written on a single leaf of paper, showing some signs of age and wear.

Handwritten text in a cursive script, likely a continuation of a letter or document. The text is written on a single leaf of paper, showing some signs of age and wear.

Tafel I. Kat.-Nr. 352 (M 585). Oben: Blatt 22, Vorderseite; unten: Rückseite. Fortsetzung nach rechts s. Tafel 2.

Handwritten text in a cursive script, likely a continuation of a letter or document. The text is written on a single leaf of paper, showing some signs of age and wear.

Tafel II. Fortsetzung des auf Tafel I gezeigten Blattes nach rechts. Überschnidungen bei 4—5 Absätzen.

Inverruferklärung? Ähnliche Bedenken bringt Śāriputra im Pāli vor. Wir spüren beide Male, welchen Ansehens sich Devadatta einmal in der Gemeinde erfreut haben muß. Die Bedenken der Mitmönche sowie die Zurückführung der Erklärung über Devadatta auf die Eifersucht des Buddha durch Minister oder einen Teil der Bürger von Rājagṛha versteht man nur, wenn, wie im Pāli, die Inverruferklärung in der ursprünglichen Tradition den Attentatsversuchen Devadattas vorausging. Nach einem Attentat Devadattas auf den Buddha (wie im Sanskrit) sollten die Jünger keine Bedenken haben, sich von dem Bösewicht loszusagen. In der Anordnung des Sanskrittextes liegt ein innerer Widerspruch, zu dessen Beseitigung die Sätze über Ānandas Besorgnisse in der Vorlage des chinesischen Übersetzters bewußt fortgelassen worden sein mögen.

Konfrontation der Texte

<p>Samghabhedavastu (M 586)¹</p> <p>1 <i>(athabhiḥṣavaḥśīlā)(1)layanasya sāmantake abhyavakāse caṅkramaṇṭaḥ sthītā nisamṇā āgamayanti (1)</i>²</p> <p>2 <i>jānaṃn api buddho bhagavān āyusmantam ānandaṃ pṛcchati (1)</i>³</p> <p>3 <i>kim ete ānanda bhikṣavaḥ śīlā(ālayana)sya sāmantake abhyavakāse caṅkramaṇṭaḥ sthītā nisamṇā āgamayanti (1)</i>⁴</p> <p>4 <i>eṣa bhādanta devadatto bhagavato vadhāya parākramaṇṭa tad ete</i></p>	<p>Samghabhedakkhandhaka (CV.VII)⁵</p> <p>3.10 <i>te 'dha bhikkhū bhagavato vihā-rassa paritoparito caṅkamanti uccāsaddā mahāsaddā sajjhāyam karonā bhagavato rakkhāvaragaṇuttīyā assosi kho bhagavā uccāsaddaṃ mahāsaddaṃ sajjhāyasaddaṃ sutvāna āyasmantaṃ ānandaṃ āmantesi kin nu kho so ānanda uccāsaddo mahāsaddo sajjhāyasaddo ti </i></p> <p><i>assosun kho bhante bhikkhū devadattena kira bhagavato</i></p>
--	--

¹ Die chinesische Übersetzung schildert vorausgehend, wie Devadatta den Buddha mit Hilfe eines auf ihn geschleuderten Felsblocks vergeblich zu töten versucht, ihn mit seinem Wurf jedoch am Fuße verletzt.

² Chin.: *Damals umgaben die Mönche die Felsöhle von allen Seiten, sei es stehend, sei es sitzend, aus Furcht, daß Devadatta den Buddha töte.*

³ Chin.: *Der Buddha sah die Mönche und fragte den Ānanda, obwohl er (den Sachverhalt) kannte:*

⁴ Chin.: *„Warum halten sich die Mönche auf allen Seiten der Felsöhle stehend oder sitzend auf und warten!“*

⁵ Auch im Pāli geht der Attentatsversuch mit dem Felsblock voraus, von dem die Mönche erfahren (*The Vinaya Piṭaka II*, S. 193).

*bhikṣavaḥ śīlāyanasya sāmantake abhya(3)vakāse caṅkramaṇṭaḥ sthītā mā devadatto bhagavantaṃ jivitā vyaparopayet (1)*¹
 5 *bhagavān āha (1) asthānam etad ānanda anavakāśaḥ yad devadattaḥ (4) tathāgataṃ jivitā vyaparopayet (1) idam eva asthānam anavakāśo yat tathāgataḥ paropakrameṇa kālaṃ kuryāt (1)*²

vadho payutto ti | te 'dha bhante bhikkhū bhagavato vihā-rassa³ rakkhāvaragaṇuttīyā | so eso bhagavā uccāsaddo sajjhāyasaddo ti |
 310 *ekamantaṃ nisinne kho te bhikkhū bhagavā etad avoca⁴ | aṭṭhamaṇṭaṃ etam bhikkhave anavakāśo yo parīpakkama na tathāgataṃ jivitā voropeyya | anupakkama bhikkhave tathāgatā parinibbāyanti |*
 Samghabhedakkhandhaka (CV.VII)

Samghabhedavastu (M 586)

6 *sa tac chrutvā hr̥ṣṭas tuṣṭa udagraḥ pṛtīsaumanasyajātāḥ (1) (5) bhavaty asya asthānam anavakāśo yad devadattaḥ tathāgataṃ jivitā vyaparopayet (1) idam eva asthānam anavakāśo yat tathāgataḥ paropakrameṇa kālaṃ kuryāt (1)*⁵
 7 *atra bhagavān āyu(6)smantam ānandaṃ āmantrayati sma (1)*⁶
 8 *(ga)cchānanda rājagṛhaṃ pravīṣya rathyāvithicavaraṣṭṇṇṭa-*

3.2 *atha k'lo bhagavā āyosmantaṃ sārīputtaṃ āmanesi | tena hi taṃ sārīputta devadattaṃ rājagṛhe pakāṣenti |*

¹ Chin.: *Er antwortete: „Verehrungswürdiger, Devadatta möchte den Buddha töten, daher umgeben die Mönche die Felsöhle auf allen Seiten und warten, stehend oder sitzend, da sie verhindern möchten, daß Devadatta kommt und den Buddha tötet.“* ² Wiederholung des zu Absatz 1 gegebenen Wortlauts.

³ Chin.: *Der Buddha sprach zu Ānanda: „Daß Devadatta den Buddha des Lebens zu berauben vermöchte, ist ganz ausgeschlossen. Daß der Buddha durch (Aktionen) eines anderen stürbe, ist auch ganz ausgeschlossen.“*

⁴ Im Pāli erhält die Erklärung des Buddha über die Unmöglichkeit, ihn des Lebens zu berauben, größeres Gewicht, insofern der Buddha vor ihrer Abgabe die Mönche durch Ānanda zusammenrufen läßt.

⁵ Im Chin. fehlt eine Entsprechung.

⁶ Chin.: *Damals sprach der Buddha zu Ānanda:*

⁷ Schon vor den Attentaten, sogleich nachdem Devadatta Anspruch auf Übertragung der Führerschaft der Gemeinde erhoben hat, führt der Buddha einen Beschluß der Gemeinde herbei, den Devadatta in Rājagṛha als in Wort und Tat unautorisiert, bekannt zu machen. Dann wird Śāriputra mit der Mission beauftragt (*The Vinaya Piṭaka II*, S. 189).

keṣu sthivā devadattaṃ prakāśaya (|) yad devadattaḥ karma kuryāti kāyena vā vācā vā manasā (7) vā na tena buddho vā dharmo vā saṃgho vā draṣṭavyaḥ (|) devadatta eva tena apararṣatko draṣṭavyaḥ |¹

- 9 pūrvam mayā bhādanta devadattasya varṇo bhāṣitaḥ ity api devadattaḥ bhadrāḥ śo(ḥ)bhano guravān (|) tad idānīṃ māṃ viśaṃvadam āropayisyamīti |²

Samghabhedavastu (M 586)

- 10 bhagavān āha (|) yas te evaṃ vadet tasya vaktavyam (|) pūrvam tat tathā (|) māsiḍ idānīṃ punar eva |

- 11 evaṃ bhāntety ā(ḥ)nyuṣṭān ānando bhagavato 'nikāṭ prāṭirutya saṃghāṃim ādāya dvitīyena bhikṣuṇā paśūcāchramāṇena sārḍhaṃ rā jagrahaṃ pravīśya rathyāvithācalvarāśṛḡgūtakeṣu sthivā de(10) vadattaṃ prakāśayati sma(|)³

¹ Chin.: „Nimm einen hinter dir schreitenden Mönch mit, begib dich in die Stadt Rājagṛha und verkünde auf Wegen, Straßen und Marktplätzen, wo sich viele Leute aufhalten: „Welche Angelegenheit Devadatta vollzieht, sei es mit dem Körper oder mit dem Mund, die ist keine Angelegenheit des Buddha, der Lehre oder der Gemeinde, sie ist eine Angelegenheit, die Devadatta mit seinen Schülern vollzieht“.

² Im Chinesischen fehlt eine Entsprechung zu den Absätzen 9—10.

³ Chin.: Ananda empfing die Anweisung, nahm einen hinter ihm schreitenden Mönch mit, suchte die Stadt Rājagṛha auf und verkündete auf Wegen, Straßen und Marktplätzen, wo sich viele Leute aufhielten:

⁴ Śāriputra erhält im Pāli-Text auf Antrag des Buddha von der Gemeinde vor Antritt seiner Mission den offiziellen Auftrag, die Erklärung über Devadatta in Rājagṛha abzugeben (*The Vinaya Piṭaka* II, S. 190).

Samghabhedavastu (M 586)

- 12 yad devadattaḥ karma kuryēt kāyena vā vācā vā manasā vā na tena buddho vā dharmo vā saṃgho vā draṣṭavyaḥ (|) devadatta eva tena apararṣatko draṣṭavyaḥ |¹

- 13 ². . . (y)e te (mah)ā(mātrāḥ)

Samghabhedakkhandhaka (CV.VII)

- 3.3 pubbe devadattassa aññā paṭṭhi ahoṣi idānī aññā paṭṭhi | yam devadatto karēyya kāyena vācāya na tena buddho vā dhammo vā saṃgho vā dattaḥ | devadatto 'va tena dattaḥ |¹

tattha ye te manussā assaddhā appasannā dubbuddhino te evam āhaṃsu | usuyyaka ime samaṇā sakyaputtiyā devadattassa lābhasakkāraṃ usuyyāntīti | ye pana te manussā saddhā pasannā paṇḍitā buddhimananto te evam āhaṃsu | na kko idam orakam bhavissati yathā bhagavā devadattaṃ rā jagāhe pakāśepi |

¹ Chin.: „Die Angelegenheit, die Devadatta mit dem Körper oder dem Munde vollzieht, ist keine Angelegenheit des Buddha, der Lehre oder der Gemeinde. Sie ist eine Angelegenheit, die Devadatta mit seinen Schülern vollzieht“.

² Chin.: Nachdem er so verkündet hatte, dachten die hohen Beamten im Palast des Thronfolgers Ajātasatru, welche diese Worte hörten: „Weil der Sramāṇa Gautama eifersüchtig auf Devadatta ist, erlaubt er diese Verkündung, daß der edle Devadatta mit Körper und Mund Böses und Falches tue“.

DAS LIED DES MÖNCHE MĀLAKYĀMĀTA
(PALI: MĀLUKYAPUTTA)

I

Unter den „Liedern der Mönche“, den Theragāthās des Pāli-Kanons, findet sich ein Gedicht von 24 Strophen¹, das durch fünffache Abwandlung aus eigentlich nur vier Strophen entwickelt ist. Außerdem korrespondieren von diesen vier Strophen je zwei einander, so daß bei näherem Zusehen ein ziemlich mageres, aber poetisch reizvolles Gerippe bleibt. Die ersten beiden Strophen lauten in der Nachdichtung von Karl Eugen Neumann²:

1 (794) Wer Formen sieht, wird sinnberückt,
Sobald er Reize reizen läßt:
Erregt im Busen, ruhelos,
Verliert er sich in derbe Lust.

2 (795) Gefühle fühlt er schwelen schwül
Und zehrend züngeln, formerzeugt;
Verlangen lauert, Wahn verwirrt,
In bangem Pochen beb't sein Herz;
So nährt er Leiden, fördert Weh,
Erfindet Wahnerlöschung nie.

Wörtlich übersetzt besagen die Strophen:

1 Wenn jemand, sobald er eine Gestalt sieht, den Reiz des Angenehmen empfindet, ist seine Überlegung dahin. Im Gemüt von Leidenschaft gepackt, erfüllt ihm Sehnen, und er kommt von der (Gestalt) nicht los³.

2 Gefühle mancherlei Art, die in der Gestalt ihren Ursprung haben, nehmen zu, Habgier soochl wie Lust am Wehtun; so wird sein Gemüt affiziert. Für den-

¹ The Thera- and Therīgāthā, ed. H. Oldenberg and R. Pischel, Pali Text Society, London 1883, S. 771., Nr. 794—817.

² Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddha, aus den Theragāthā und Therīgāthā zum ersten Male übersetzt von Karl Eugen Neumann, 2. Aufl., München 1923, S. 228—235, Nr. 794—817.

³ Pāli:

rūpaṃ dīṇā eṭṭi muṭṭhā piyaṃmittam manasikarotā |
āsrattacitto vedetī taṃ ca ajjhosā tittāti (794) |

Der Kommentator Dhammapālekāriya (Paramattha-Dīpani, Theragāthā-Aṭṭhakathā. Ed. PTS, Vol. III, S. 42—45) erklärt S. 43 taṃ ca ajjhosā mit taṃ ca rūpārammaṇaṃ; ajjhosāya 'sukhaṃ sukhaṃ' ti abhinivāso gūṭhā parimittāpetā tittāti.

jenigen, der in dieser Weise Leid anhäuft, heißt es: ganz fern (ist für ihn) das Nirvāṇa⁴.

Gestalt oder Form (rūpa) ist nach buddhistischer Vorstellung das Objekt des Auges oder Sehorgans, des ersten der sechs Sinnesorgane. Die erwähnte fünffache Abwandlung der beiden Strophen besteht nun darin, daß der im übrigen gleichbleibende Wortlaut auf die anderen Sinnesorgane übertragen wird. Für die erste Strophe lautet die Abwandlung bei Neumann: „Wer Tone hört“ (Strophe 3), „wer Düfte riecht“ (Strophe 5), „wer Säfte schmeckt“ (Strophe 7), „wer Tasting tippt“ (Strophe 9), „wer Dinge denkt“ (Strophe 11), entsprechend dem Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- und Denkgorgan. Bei der zweiten Strophe werden die an Gewalt zunehmenden Gefühle oder Empfindungen in den Abwandlungen „tonerzeugt“ (4), „dufterzeugt“ (6), „safterzeugt“ (8), „tasterzeugt“ (10) und „denkerzeugt“ (12) genannt. Damit ist das Lied auf 12 Strophen angewachsen.

Die Strophen 13 und 14 lauten bei Neumann:

13 (806) Doch keiner haftet Formen an,
Der fein die Formen hat gesehn;
Gefühle fühlt er unerfaßt,
Gelüsten ewig abgewandt:

14 (807) So daß der Formen Vielgewalt,
So daß der Fühlung volle Macht
Sich mindern muß, nicht mehren kann;
So geht er gut, gelassen hin,
So leitet ab er Leid und Weh,
Der Wahnerlöschung sälig nah.

Wörtlich übertragen bedeuten die Strophen:

13 Nicht faßt den Verlangen nach Gestalten, der, wenn er eine Gestalt sieht, seine klare Überlegung bezahrt. (Wenn) er Empfindungen hat, bleibt sein Gemüt von Leidenschaft frei, und er kommt von der (Gestalt) los⁵.

14 Für den, der wie dieser auf eine Gestalt sieht und seine Empfindung (dabei) in normaler Bahn hält⁶, ergibt sich Schwund, nicht Anhäufung; er wandelt

⁴ Pāli:

taṃsa vaḍḍhanti vedanā anekā rūpasambhava |
abbijjhā ca vīṭheṭṭā ca cittaṃ aṣṣ' āpahaññati |
etvaṃ ācīnato dukkhaṃ ārā nibbāna vuccati (795) |

⁵ Pāli:

na so rajjati rūpeṣu rūpaṃ dīṇā pañesato |
vratācāto vedetī taṃ ca n'ajjhosā tittāti (806) |

⁶ Dhammapālekāriklār (a. a. O. S. 44) sevato ca pi vedanaṃmittam (sc. rūpaṃ) ārabhā uppannaṃ vedanāṃ taṃ sampayuttādamme cagocarasevanāya sevato eṭṭi. Bulldhaghoṣa

so mit Überlegung dahin. Für denjenigen, der in dieser Weise Leid abbaut, heißt es: nahebei ist das Nirvāṇa.¹

Der Wortlaut dieser beiden Strophen wird wiederum durch Einsetzen der Objekte der übrigen fünf Sinnesorgane variiert. Auf „Doch keiner haftet Formen an“ (Neumann) folgt „keiner haftet Tönen (15), Düften (17), Säften (19), Tastung (21), Dingen (23) an“, und der Vers „So daß der Formen Vielgewalt . . . sich mindern muß“ wird fortgesetzt durch „So daß der Töne (16), Düfte (18), Säfte (20), Tastung (22), Dinge (24) Vielgewalt . . . sich mindern muß“. Mit diesen Abwandlungen der vier Strophen ist der gedankliche Gehalt des 24strophigen Gedichtes erschöpft.

II

Bei meiner Beschäftigung mit den meist sehr fragmentarischen Sanskrittexten aus Ostturkistan gelang es mir kürzlich, die Sanskrit-Version des oben in Übersetzung aus dem Pāli dargebotenen Liedes aufzufinden. Sie steht auf einem doppelseitig in fünf Zeilen beschriebenen, fast ganz erhaltenen Blatt, dessen genauere Herkunft im Bereich der Oasen Ostturkistans nicht mehr festzustellen ist². Der Text bietet eine Kurzform des Liedes, bei welcher auf die Wiederholung des gleichbleibenden Wortlauts der Strophen weitgehend verzichtet und der Text zusammengefaßt wird. Der Anfang des Gedichtes fehlt; auch setzt der Text gleich mit Kürzungen ein. Ich stelle den Sanskrittext und die Pāli-Entsprechung nebeneinander:

Sanskrit	Pāli
1 <i>rasāsvāde</i> ³ <i>smṛtir muṣṭā</i> <i>priyamīlitaṃ manasikurvataḥ</i> <i>sparsām spṛṣṭvā smṛtir muṣṭā</i> <i>priyamīlitaṃ manasikurvataḥ</i>	800 <i>rasaṃ bhōtvā sati muṣṭhā</i> <i>piyamīlitaṃ manasikarota</i> 802 <i>phassaṃ pussa sati muṣṭhā</i> <i>piyamīlitaṃ manasi karota</i>

kommentiert *vedanā* dagegen als ein mit den vier Stufen der Arhatschaft verbundenes, (daraus) hervorgegangenes, überweltliches Gefühl: *catumaggasampayutaṃ nibbattaṃ lokutaraivedanaṃ sevantaṇṇa* (Śāratthapakkasīni, Ed. PTS, Vol. II, 1932, S. 384).

¹ Pāli:

yathāssa paṇāto rūpaṃ sevato oṭṭi vedanaṃ |
kkhīyati nopaciyati evaṃ so carati aṇṇo |
evaṃ apacīnato dukkhāṃ santeke nibbāna vuccati (807) |

² Eine Beschreibung der Handschrift und der genaue Textbefund sollen unter „Verzeichnis Lüders X 756“ (= voraussichtlich Kat.-Nr. 1311) in einem in Bearbeitung begriffenen Teil des Katalogs „Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden“ (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Band X) gegeben werden. Der erhaltene Text ist zwar an einigen Stellen lückenhaft oder schwer lesbar, jedoch nahezu immer sicher rekonstruierbar, so daß in dieser Bearbeitung bei Zitaten fast ganz auf Klammern verzichtet werden konnte.

³ Die Handschrift hat *rasāśvāde*.

<i>dharmāṇ jñātū smṛtir muṣṭā</i> <i>priyamīlitaṃ manasikurvataḥ</i> <i>savratācīto vedayati</i> <i>taḥ cā cidhyavaśya tiṭṭhati</i>	804 <i>dhammaṇṇā nātūvā sati muṣṭhā</i> <i>piyamīlitaṃ manasi karota</i> <i>sāvatācīto vedeti</i> <i>taḥ ca aṭṭhosa tiṭṭhati</i>
2 <i>tasoyopadyante vedanā</i> <i>anekā dharmasambhavaḥ</i> <i>abhidhyābhīr vīhimsābhīd</i> <i>cittam asyopahanyate</i> <i>evam ācīnato dukkham</i> <i>ārāṃ nirvāṇam ucyate</i>	805 <i>taṣṣa vaḍḍhanti vedanā</i> <i>anekā dhammaṣambhavaḥ</i> <i>abhiṭṭhā ca vīhesā ca</i> <i>cittam assāpahaṇṇāti</i> <i>evam ācīnato dukkham</i> <i>ārāṇi nibbāna vuccati</i>

Übersetzung des Sanskrittextes:

- 1 Wenn jemand beim Kosten von Säften den Reiz des Angenehmen empfindet, ist seine Überlegung dahin. Wenn jemand, sobald er Tastobjekte berührt, den Reiz des Angenehmen empfindet, ist seine Überlegung dahin. Wenn jemand, sobald er sich Objekte des Denkens vorstellt, den Reiz des Angenehmen empfindet, ist seine Überlegung dahin. Im Gemüt von Leidenschaft gepackt, erfüllt ihn Sehnen, und er kommt von dem (den Dingen, welche den Reiz auslösen), nicht los.
- 2 Gefühle mancherlei Art, die in den Objekten des Denkens ihren Ursprung haben, kommen bei ihm auf. Von Regungen der Habgier und der Lust am Weltun wird sein Gemüt betroffen. Für den, der in dieser Weise Leid anheftet, heißt es: ganz fern ist das Nirvāṇa.

In der Fortsetzung, welche der zweiten Serie von Strophen in den Thera-Gāthās entspricht, verzichtet der Sanskrittext ganz auf die Vorführung der einzelnen Sinnesorgane. Es ist allein von den Objekten des Denkkorgans (*manas*), des sechsten und vornehmsten Sinnesorgans, die Rede, ohne daß Gestalt, Töne usw. vorausgehend erwähnt worden sind. Dem Gegenüber von zwei Strophen im Pāli stehen im Sanskrit aber (mit einer leichten Erweiterung) drei Strophen — im Text mit 3, 4 und 5 numeriert — gegenüber.

Sanskrit	Pāli
3 <i>na</i> (sa) ¹ <i>sayjate dharmesu</i> <i>dharmāṇ jñātū pratīsmṛtaḥ</i> <i>araktacīto vedayati</i> <i>taṃ nādhyaṇvāśya tiṭṭhati</i>	816 <i>na so rajjati dhammesu</i> <i>dhammaṇṇā nātūvā paṭissato</i> <i>vīratācīto vedeti</i> <i>taṃ ca n'āṭṭhosa tiṭṭhati</i>
4 <i>taṣṣa nāpadyante vedanā</i> <i>anekā dharmasambhavaḥ</i>	817 <i>yathāssa vijānato dhammaṇṇaṃ</i> <i>sevato oṭṭi vedanaṃ</i>

¹ Unter dem Einfluß des *so* im folgenden *sayjate* hat der Schreiber dieses *so* ausgelassen.

abhidhābhīr vihiṃsābhīḥ cittaṃ nāsyopahanyate	khiyati nopaciyati evam so carati saḷo
5 evam apacinvato dukkhaṃ (nirvāṇasya) vasa ¹ 'ntike tīṣṇāksayād āhī nirvāṇam uktam ādityabandhunā	evam a pacinvato dukkhaṃ santike nibbāna vuccati ²

Der Sanskrittext läßt sich wie folgt übersetzen:

- 3 Nicht bleibt der den Denkbobjekten verhaftet, welcher, wenn er sich Denkbobjekte vorstellt, seine klare Überlegung bewahrt. (Wenn) er Empfindungen hat, bleibt sein Gemüt von Leidenschaft frei, und er kommt von dem (den Denkbobjekten) los.
- 4 Gefühle mancherlei Art, welche in den Denkbobjekten ihren Ursprung haben, kommen bei ihm nicht auf. Von den Regungen der Habgier und der Lust am Wehtun wird sein Gemüt nicht betroffen.
- 5 Für den, der in dieser Weise Leidabbau, gibt es Wohnen nahe (beim Nirvāṇa): denn aus dem Schwund der Begierde ergibt sich das Nirvāṇa, (so) ist von dem Sonnenverwandten (= dem Buddha) verkündet worden.

III

Die unter I mitgeteilten Strophen werden in den Thera-Gāthās einem Mönch namens Māluṅkya- oder Mālukya-putta (= Sohn der Mālukyā) zugeschrieben, einem im Pāli-Kanon mehrfach hervortretenden Jünger des Buddha. Dharmapāleacariya, der Kommentator der Thera-Gāthās³, gibt die genaueren Umstände an, unter denen Mālukya-putta die Gāthās gesprochen haben soll. Darüber wird im Śālistyāna-samyutta des Saṃyuttanikāya⁴ berichtet, woraus Dharmapāla im Kommentar zitiert. Wir erfahren dort, daß der schon hochbetagte Mālukya-putta sich eines Tages zum Buddha begibt mit der Bitte, ihm die Lehre in konzentrierter Form (saṃkhiṭṭena) aufzuzeigen; er wolle sich, mit dieser Belehrung versehen, in die Einsamkeit zurückziehen. Der Buddha versucht, den Thera unter Hinweis auf dessen hohes Alter abzuweisen; derselbe besteht jedoch auf seinem Wunsch: er werde trotz seines Alters den Sinn der in konzentrierter Form mitgeteilten Lehre zu verstehen in der Lage sein. Der Buddha erfüllt nun die Bitte des Thera und belehrt ihn, Dinge, die man sehe, höre, vermute oder erkenne, seien

¹ vasa mit kurzem a statt eṣo.

² Übersetzung von 817: Für den, der ein Objekt erkennt und seine Empfindung (dabei) in normaler Bahn hält, usw. wie oben S. 84f. unter Strophe 14.

³ Paramattha-Dīpanī, Theragāthā-Atthakathā, Ed. PTS, Vol. III, S. 42—45.

⁴ Ed. PTS, Part IV, S. 72—76.

letztlich nichts anderes als etwas Gesehenes, Gehörtes, Vermutetes oder Erkanntes, d.h. Sinneseindrücke. Für jemanden, der sich von solchen Sinneseindrücken nicht reizen lasse, davon unberührt bleibe, bedeute dies das Ende des Leidens.

Mālukya-putta verkündet nach dieser Belehrung, er verstehe in Ausführlichkeit (vīthārena) den Sinn des ihm in konzentrierter Form Mitgeteilten. Zum Beweis dessen rezitiert er die uns bereits bekannte Gāthās und fugt abschließend hinzu, so verstehe er bei ausführlicher Darbietung den Sinn des vom Buddha in konzentrierter Form Mitgeteilten. Der Buddha bestätigt mit „bravo, bravo“ (sāhu saḍhu), er sei von Mālukya-putta richtig verstanden worden, und wiederholt seinerseits zustimmend den Wortlaut der Strophen. Der Thera verschiebet sich, zieht sich in die Einsamkeit zurück und erreicht alsbald die Stufe eines Heiligen, die Arhatschaft.

IV

Das Handschriftenblatt aus Ostturkistan, das die unter II besprochenen Sanskritstrophen enthält, hat offenbar einem Manuskript des Saṃyuktāgama oder dem eines größeren Abschnitts aus dieser Textsammlung angehört¹. Der Zusammenhang, in dem die Verse stehen, ist nämlich genau der gleiche wie im Saṃyuttanikāya des Pāli; außerdem gibt es ein dem Sanskrittext entsprechendes Sūtra im Tsa-a-han-ching, der chinesischen Übersetzung des Saṃyuktāgama². Der Mönch heißt im Sanskrit Mālakāyānā, was „der, dessen Mutter Mālakāyā ist“, besagen mag und so dem „Sohn der Mālukyā“ im Pāli der Bedeutung nach entspricht. Der Name ist in dem ostturkistanischen Textfragment mehrfach belegt und kommt in abweichendem Zusammenhang auf einem weiteren Fragment aus den Turfanfunden vor. Mālakāyānā schließt im Sanskrit den Vortrag der auf S. 85ff. mitgeteilten fünf Strophen mit folgender Bemerkung ab: „So, Herr, verstehe ich unter voller Ausführung den Sinn dieses in konzentrierter Form von dem Erhabenen unszergliedert Verkündeten.“³ Der Buddha antwortet: „Bravo, bravo, Mālakāyānā, ausgezeichnet verstehst du unter voller Ausführung den Sinn dieses in konzentrierter Form von mir unszergliedert Verkündeten.“⁴ Und genau wie im Pāli

¹ Es trägt die Blattnummer 164.

² Nr. 312, T. I, Bd. 2, S. 89a—90b.

³ evam ahaṃ bhāṇānā ayaḥ bhāṇānāḥ saṃkhiṭṭena bhāṇīyusvīthāraṇāyavistāreṣṭhāṃ ajānāmi.

Dieser Wortlaut ist mehrfach belegt. Vgl. z.B. „Fragments du Saṃyuktāgama“, herausgegeben von Louis de la Vallée Poussin im JRAS, 1913, S. 571f.; dort ist vor anīthāraṇā ein erstes vistārena eingeschoben.

⁴ eṣhu eṣhu mālakāyānā eṣhu khalu evaṃ mālakāyānā mundaḥ saṃkhiṭṭena bhāṇīyusvīthāraṇāyavistāreṣṭhāṃ ajānāmi. Auch diese Redewendung hat an der in Ann. 2 angegebene Stelle Entsprechungen.

wiederholt der Buddha die Strophen Mälakymātas; allerdings ist der Text stark abgekürzt. Es heißt nur: „Wenn jemand, sobald er eine Gestalt sieht, einen angenehmen Reiz empfindet, ist seine Überlegung dahin; alle Gāthās sind wie vorher zu rezitieren.“¹ Das Sūtra endet mit dem phrasenhaften Wortlaut eines Sūtraschlusses, mit dem sich ein Besucher vom Buddha verabschiedet, fügt aber hinzu, daß Mälakymāta, der sich in die Einsamkeit zurückzieht, alsbald die Stufe eines Heiligen, die Arhatschaft, erreicht.

¹ (śākyavācā) rūpaṃ dṛṣṭvā smṛtvā muṣṭā priyamimitāṃ manasā, vṛtaṣṭhā pūrvavat var-
vopācāḥ utcyāḥ.

EIN BEITRAG ZUR ÜBERLIEFERUNG VOM STHAVIRA ŚROṆA KOTIVIPĪṢA

VON

ERNST WALDSCHMIDT

*attho ca vutto attā ca anupaniṭṭhā*¹

Der Buddha hat eine Anzahl seiner Jünger durch die Erklärung ausgezeichnet, sie stünden in dieser oder jener hervorragenden Eigenschaft an der Spitze seiner persönlichen Schüler. Śāriputra war nach seiner Aussage der erste in Hinsicht auf Erkenntniskraft (Einsicht, *prajñā*), Maudgalyāna in Hinsicht auf Wunderkraft (*iddhi*). Einen dritten, den Sthavira Śroṇa Koṭivipīṣa (Pāli: Soṇa Koṭivīsa [Koṭivisa]) erklärte er für den ersten in Hinsicht auf Energie (*vīrya*)². Im Anguttaranikāya des Pāli-Kanons gibt es ein nach dem Mönche Soṇa benanntes Sutta³, dessen besonderes

1. Diesen Satz (s. unten S. 787) dürfen wir als Motto der bewundernswürdigen wissenschaftlichen Leistungen des zu früh dahingegangenen L. Fleuou betrachten. Die bei Abfassung des Beitrags daran geknüpfte Hoffnung, dass ihm Verderben (*viḥāra*) fern bleiben und langes Glück zuteilwerden möge, ist leider unerfüllt geblieben (Zusatz Oktober 1967).

2. So *Manorathapūraṇi*, Ed. PTS, Bd. I, S. 237: *attho saṭṭhā ... therasā* āradhavi-
riyānāṃ agghathāne thapesi ti. Über die besondere Qualifikation des Sthavira s.
MALALASEKERA, *Dictionary of Pāli Proper Names*, Bd. II, S. 1293, sowie H. BECHERT,
Bruchstücke buddhistischer Versammlungen aus zentralasiatischen Sanskrithandschriften,
I, Die *Anavātipiṭṭhā* und die *Sthaviragāthā*, Berlin 1961, S. 116. In den *Anavātipi-*
ṭṭhā rühmt sich Śroṇa Koṭivipīṣa, vom Buddha als der erste unter den die Energie
Beitragenden qualifiziert worden zu sein: *agrya 'amg' ārabhāvīriyāyāṃ nirdittāḥ*
sattadāriṇā. In Becherts Werk werden auf S. 118-128 die Sanskrit-Gāthās des Sthavira
Śroṇa Koṭivipīṣa im Zusammenhang mit ihren Pāli-Parallelen (to *Therapadāna* 399
bzw. 386, Ed. PTS, Part I, S. 298) behandelt. Vorauf gehen (S. 116 f.) allgemeine
Bemerkungen Recherts über Śroṇa Koṭivipīṣa. Auch die Herkunft seines Namens
wird besprochen, worauf hier daher nicht mehr eingegangen zu werden braucht.

3. Ed. PTS, Teil 3, S. 374-379. — Der gesamte Text findet sich auch im Abschnitt
über den Gebrauch von Leder (*caṃmakkhandaḥ*) des *Mahāvagga* (*Vinaya-Pitaka*,
Ed. H. OLDENBERG, Vol. I, S. 182-185). So hatte behaarte und besonders empfindliche
Fußsohlen, wozu der Buddha Veranlassung gab, den Mönchen den Gebrauch bestimmter
Arten von Sandalen zu gestatten (V. 29-30). Dem Abschnitt im *Mahāvagga*, der dem
Soṇa-sutta entspricht (V. 13-27) geht ein Bericht über einen Besuch Soṇas beim König

Merkmal das darin vorkommende Gleichnis von der Harfe (*vīṇā*) ist. Fragmente einer Sanskritversion des gleichen Textes, die unter den von den deutschen Turfan-Expeditionen herrührenden Handschriften aus Chinesisch-Turkistan aufgefunden werden konnten, geben Anlass zu der folgenden Betrachtung.

I

Nach dem Pāli-Text wurde der Mönch Soṇa, während er sich einsam im Sitavana bei Rājagaha aufhielt, von Bedenken befallen. Er gehöre zwar, sagt er sich, zu den Schülern des Buddha, die sich der Energie beflüssigt hätten, jedoch habe sein Bemühen nicht dazu geführt, sein Inneres restlos von unreinen Neigungen (*āsava*) zu befreien; ob es nicht besser für ihn sei, der mönchischen Schulung zu entsagen, zu seiner Familie zurückzukehren und im Genuss seiner früheren Reichtümer gute Werke zu tun. Der Buddha, welcher sich auf dem Berge Gijjhakūṭa bei Rājagaha aufhält, erkennt, welche Überlegungen Soṇa anstellt, verschwindet an seinem Aufenthaltsort so schnell, wie man einen Arm zu beugen oder wieder auszustrecken vermag, und erscheint vor Soṇa im Sitavana. Dort hält er dem Mönch sein Verzagten vor und belehrt ihn eines Besseren, indem er sich zunächst bestätigen lässt, dass Soṇa, bevor er Mönch wurde, ein geschickter Harfenspieler war. Daran anknüpfend fragt er ihn nacheinander, ob er die Harfe zum Wohlklang habe bringen können, wenn ihre Saiten (1.) zu locker und (2.) zu straff gespannt waren, was Soṇa beides verneinen muss. Entsprechend führe, verkündet der Buddha, ein Überspannen der Energiebetätigung zur Aufgeregtheit, und ein Nachlassen an geistiger Anspannung, ein Lockern der Energie, zur Bequemlichkeit; es komme (für einen Jünger) darauf an, ein Ebenmaß an Fähigkeiten zu entwickeln. Nach dieser Belehrung Soṇas durch das Gleichnis von der Harfe hebt sich der Buddha wiederum so schnell, wie man einen Arm zu beugen oder auszustrecken vermag, vom Sitavana hinweg und kehrt auf den Berg Gijjhakūṭa zurück. Damit endet der erste Teil des Sutta, das nach dem Gleichnis von der Harfe (*vīṇā*) auch unter dem Namen *Vṛtūpamovāda* bekannt ist.

Eine inhaltliche Parallele zu dem behandelten Pāli-Text bietet ein Sanskritfragment¹ aus den Berliner Turfanfunden mit folgendem Wortlaut:

¹Dimbisāra in Rājagaha und über seinen anschließenden Eintritt in den Orden voraus (V. 1-13). Auf diesen Teil der Überlieferung, zu dem ebenfalls ein Sanskritfragment vorliegt, werde ich an anderer Stelle zurückkommen.

1. Rechter Teil eines Blattes im üblichen Pustaka-Format aus Murtuq. In fünf

Kat.-Nr. 1113

M 648

Schrifttypus VI b

V

- 1 ||| *yena bhagavāṇs=ten=opajagāma upelya bhagavalp[ā]dau śirasā vanditvā ekānte asthād=ekāntasthātam=ā*
- 2 ||| *galasya praliṣṭinasy=aiṣaṇi cetasi cetaḥparivāitarka udapādī yāvantaḥ khalu bhagavataḥ śrāva*
- 3 ||| *[p]aṣya koṭivimśasy=aitad=abhavāt jāndī me bhagavām[ś=ce]lāsā cillam=ilī viditvā bhītas=trastāḥ [sa]m*
- 4 ||| *va prakṣyāmi yathā le kṣamati tath=aitam vyākūrā kiṃ manyase śroṇa kuśalas=tvam=abhūh pūrve āgārika*
- 5 ||| *tā bhavānti api nu tasmīn samaye viṇā (valgusva)[r]ā vā bhavati [mano]jñasvarā vā svaravali vā ka*

R

- 1 ||| *[va]lgusvarā vā bhavati manojñasvarā vā svaravali[va]l[ī] vā [ka]-manyā v[ā] na (bhada)nta | yasmīṇ vā samaye viṇāyā*
- 2 ||| *viṇā valgusvarā vā bhavati manojñasvarā vā svaravali va karmāyā va evaṃ bhandaṇta evam=eva śroṇa atyā*
- 3 ||| *samālāṃ praviddhyasvāḥ tena ca mā manyasvāḥ tasmīns=ca mā pramādiḥsvas=latra ca nimitam=udgrahāna | [e]*
- 4 ||| *śirasā vanditvā bhagavato=ntikāl=prakāraṇāḥ ath=āyusmāṇi śroṇaḥ koṭivimśo bhagavataḥ anena viṇo*
- 5 ||| *(v)jyaparakṣṭāḥ apramāta dāpi prahitāḥ viharan=yasvy=ārthe kulaputrāḥ keśasmasrūṇy=avāḥ*

Aus V 1 ersieht man, dass eine Person, deren Name im Fragment nicht erhalten ist, sich zum Buddha begibt, ihn ehrfurchtsvoll begrüßt und sich ihm zur Seite hinstellt. Es handelt sich um Śroṇa Koṭivimśa, wie sich aus einem Vergleich des bruchstückhaften Wortlauts des Fragments mit zwei in chinesischer Übersetzung vorliegenden Sūtras gleichen Inhalts, nämlich dem Sūtra 254 im *Tsa-a-han-ching (Samyuktāgama)*² und dem Sūtra 123 im *Chung-a-han-ching (Madhyamāgama)*³, ergibt. Diese beiden Sūtras stim-

Zeilen doppelseitig mit Charakteren in nordturkistanischer Brāhmī, Typ b, beschrieben; 7,1 x 22,3 cm gross. Schon bei der Herstellung einer ersten Abschrift hatte Frau Dr. Lüders einen Hinweis auf *Anguttaramāyā*, Bd. 3, S. 374 ff., gegeben.

1. So statt *karmāyā*.

2. T. I, Bd. 2, S. 62 b-63 b.

3. T. I, Bd. 1, S. 611 c-613 a. Zu der Wiederholung des Soṇa-sutta an der oben (S. 773, Anm. 3) erwähnten Mahāvagga-Stelle gibt eine Parallele im *Saṅghabhedavādu* des Vinaya der Māgassāvastivādins (T. I, Bd. 24, S. 184 b-187 b), auf die in einem weiteren Artikel über Śroṇa Koṭivimśa zurückzukommen ist.

men sowohl mit dem Sanskrittext wie miteinander¹ in wesentlichen und vom Pāli des öfteren abweichenden Punkten überein. Jedoch ist das Madhyamāgama-sūtra ausführlicher gehalten, vor allem, weil es Abkürzungen sich wiederholender Wortlaute vermeidet, die im *Samyuktāgama-sūtra* häufig sind. Der Vereinfachung halber beziehe ich mich in der nun folgenden Betrachtung der Texte in erster Linie auf das Sūtra 254 im *Tsa-a-han-ching* und berücksichtige das Sūtra 123 im *Chung-a-han-ching* nur da, wo die Fassung dieser Übersetzung für das Verständnis der Fragmente des Sanskrittextes von Wichtigkeit ist.

Im Unterschied vom Pāli-Text, der als Aufenthaltsort des Buddha den Gṛdhrakūṭa bei Rājagṛha nennt, befindet sich der Buddha nach dem *Samyuktāgama-sūtra* zwar auch in der Nähe von Rājagṛha, aber nicht auf dem genannten Berge, sondern beim Kalandakanivāpa (Eichhörnchenfutterplatz)² des Veṅṅavana. Śroṇa Kotivirṣa dagegen weilt auf dem Berge Gṛdhrakūṭa³, und man erfährt über ihn, was im Pāli-Text fehlt, dass er ein energisches Training in den Gliedern der Erleuchtung (*bodhyāṅga*) betreibt. Er bleibt jedoch offenbar ohne den erhofften Erfolg, denn genau wie im Pāli kommen bei ihm Bedenken auf. Er möchte nach fruchtlosem Bemühen ins Weltleben zurückkehren und im Genuss des Reichtums gute Werke tun. Wieder erschaut der Buddha, der Gedanken zu lesen vermag, welche Überlegungen der von ihm meilenweit entfernte Śroṇa anstellt. Während er sich im Pāli selbst mit zauberhafter Schnelligkeit in die Nähe seines von Zweifeln befallenen Jüngers versetzt, schickt er im *Samyuktāgama-sūtra* jedoch einen Mönch zu Śroṇa, um diesen zu sich zu rufen⁴. Śroṇa kommt der

1. Die in Chinesisch-Turkistan gefundenen kanonischen Texte gehören ganz überwiegend der Schule der Sarvāstivādins an, was vor allem an Vaṅṅa-Texten nachgewiesen werden konnte, aber auch für die kanonischen Sūtras gelten wird. Nachdem eine größere Anzahl von Sūtra-Texten identifiziert worden ist, die mit den Texten des *Tsa-a-han-ching* (*Samyuktāgama*) nahezu wörtlich übereinstimmen, ist mit Sicherheit anzunehmen, dass diese Textsammlung eine Übersetzung des Sarvāstivāda-Samyuktāgama darstellt. Die Zugehörigkeit des Chung-a-han-ching zur Schule der Sarvāstivādins ist kürzlich ausführlich begründet worden in dem Buch des Blikou Tseu-MIN CHAU, *The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya (a comparative study)*, Saigon (1964). Meine Studie spricht für die Richtigkeit der Annahme, doch sind bisher nur wenige Sanskritfragmente, die zum *Madhyamāgama* gehören könnten, genauer untersucht worden. Die Reihenfolge der Sūtras in einigen für den Vergleich in Frage kommenden Manuskripten stimmt nicht mit der im *Chung-a-han-ching* vorliegenden überein, so dass letzte Klarheit noch nicht erreicht ist.

2. MALALASEKERA, *Dictionary of Pāli Proper Names*, 1937, s.v.: 'A woodland in Veṅṅavana. Here food (*niṅṅa*) was regularly placed for the squirrels' (*Kalandakāva*).

3. Es fällt auf, dass der Text des Sūtra 123 des Chung-a-han-ching den Vorgang nicht in die Umgebung von Rājagṛha, sondern von Śrīvastī verlegt.

4. Dasselbe geschieht im *Madhyamāgama-sūtra*.

Anordnung des Buddha auch sogleich nach und begibt sich zu seinem Meister. Dies ist die oben bereits erörterte Situation in V 1 des Sanskrittextes, wo eine Person (Śroṇa) beim Buddha ankommt und ihn ehrfurchtsvoll begrüßt. Dem bei ihm eingetretenen Śroṇa hält der Buddha alsdann, in ganz ähnlichem Wortlaut wie im Pāli, vor: Ob er nicht, in der Einsamkeit weiland, die Rückkehr ins Weltleben erwogen habe, in der Überlegung¹, dass er zwar einer der energiebefähigten Schüler des Buddha sei², trotz allem sich aber nicht restlos von unreinen Neigungen habe freimachen können? Im Pāli bestätigt Śroṇa das einfach mit 'ja wohl, Herr' (*cevaṃ bhante*). Im *Tsa-a-han-ching*³ ist davor eingeschoben — und das ist in V 3 des Sanskrittextes erhalten — dass Śroṇa heftig erschrickt⁴, als er hört, dass der Buddha seine heimlichen Gedanken kennt. Der *Samyuktāgama*-Text fügt nun eine im Pāli fehlende höfliche Ankündigung des Buddha an Śroṇa ein, er wolle ihm jetzt eine Frage stellen, wenn es ihm gefalle, möge er antworten⁵. Dahin gehört im Sanskritfragment der Anfang von V 4: (*praśnam e*)-*va prakṣyimi yathā te kṣamati lathaitam vyākuru*. Die anschließende Frage, ob er als Haushalter früher ein geschickter Viṇā-Spieler gewesen sei, entspricht im Chinesischen wie im Sanskrit (erhalten ist: *kiṃ manyase śroṇa kuśalas leam abhūh pūve āgārika*...) ziemlich genau dem Pāli, wo es heisst: *taṃ kiṃ maṅṅasi soṇa, kuśalaṃ leam pubbe āgārikabhūto vīṭṭiya taṅṅissare ti*. Der Buddha stellt darauf nacheinander die Fragen, ob die Harfe wohlklingende Töne von sich gegeben habe, wenn die Saiten (a) zu straff und (b) zu locker gespannt gewesen seien, was Śroṇa beides verneint. Zum Wortlaut der ersten Frage über den Fall der zu straff gespannten Saiten gehört das Erhalten in V 5 des Fragments, das sich aus dem Pāli in Verbindung mit Teilwiederholungen in R 1 und R 2 noch ein wenig ergänzen lässt: (*yaṃniṃ vā samaye vīṭṭyā*)⁶ *taṅṅiyo 'llyā*)⁶ *bhavaṅṅi api nu taṃniṃ samaye vīṭṭi (vaḅṅṅeva)ṅi vī*

1. Hierher gehören die in V 2 erhaltenen Wörter. Die entsprechende Pāli-Stelle lautet a.a.O., S. 375: *nanu te soṇa raḅḅogassa paṅṅiṅṅinassa evaṃ ceṅṅa paṅṅiṅṅito udapādi: ye kb; keci bhogaṅṅo aṅṅakā āradḅḅirigī riharanti aḅṅṅaṅ taṅṅa aṅṅiṅṅaro usv.* — Der Sanskrittext muss anschließend eine Abkürzung durch 'wie oben' (*pārcava*) vorgenommen haben, da in V 3 die Handlung schon einen Schritt weitergeführt ist.

2. Im *Madhyamāgama*-Text bezeichnet sich Śroṇa ausdrücklich als den an Energie (*virya*) ersten unter den Mönchen.

3. Ebenso im *Chung-a-han-ching*.

4. Zum Wortlaut vgl. *Dighanikāya*, Ed. PTS, Bd. 2, S. 240: *bhūto saṅṅyigṅo toṅṅa-haḅḅajāḅḅu*.

5. *yaṃniṃ vā samaye vīṭṭyā* ist R 1 erhalten.

6. *alpi* findet sich am Schluss von R 2.

bhavañi manojñasavarā vā svaravālī vā karmayā vā | na bhadanta¹.

Von der zweiten Frage, ob sich wohlklingende Töne bei sehr locker gespannten Saiten ergeben hätten (Pāli ... *yadd te vīṅgā tantiga atisūhūlā hontī*), ist im Sanskrit (R 1) nur der Schluss erhalten, dessen Wortlaut sich mit dem vorausgegangenen Frage deckt. Es folgt die Vermutung: *na bhadanta*. Die nächste Frage, ob sich Wohlklang ergeben hätte, wenn die Saiten weder zu straff noch zu locker gespannt gewesen seien, bejaht Śroṇa Kōṭivīmśa sodann mit: *evam bhūanta*. Von der Frage selbst sind im Fragment (Übergang von R 1 zu R 2) nur die ersten und die letzten Wörter vorhanden. Der Buddha schliesst im Chinesischen wie im Pāli die Belehrung an, ebenso führe zu straffe oder zu lockere Anspannung der Energie zu Aufgeregtheit oder Bequemlichkeit². Von der Mahnung, ein harmonisches Verhältnis unter seinen Fähigkeiten zu entwickeln, ist im Sanskrit R 3 einiges erhalten. Es ist zu ergänzen zu: (*tasmit team śroṇa... indriya*) *śamatāṃ pratiddhaya-sehā tena ca mā manyasehā tasmīnśi ca mā pramādisvas tatra ca nimittam udgrahyaṅ³* « deswegen, o Śroṇa, entwickle (ein Gleichmass an Energie), ein Gleichmass der Fähigkeiten, sei darauf weder versessen noch sei darin nachlässig und nimm dir daran ein Leitbild ». Nach Empfang dieser Belehrung verabschiedet sich Śroṇa Kōṭivīmśa vom Buddha und begibt sich davon. In R 4 finden wir den Abschluss dieses ersten Teiles des Sūtra: (*bhavaatpādau*) *śirasā vanditā bhagavato' nīlītā prakrāntā*. Im Pāli dagegen hören wir, wie oben erwähnt, dass der Buddha im Sitavana verschwindet und sich so schnell, wie man einen Arm zu krümmen und wieder auszustrecken vermag, zurück auf den Berg Gijjhakūṭa versetzt.

II

Ein zweiter Abschnitt des Śroṇa-sūtra berichtet zunächst, dass Śroṇa in Beherzigung der Belehrung des Buddha seine Energie und seine Fähigkeiten in einem ausgewogenen Mahse betätigt. Er erreicht daraufhin bald den Stand eines Heiligen (Arhat), das

1. Im Pāli lautet der Text: *yoḍḍi te vīṅgā tantiga accayalā hontī, apī nu te vīṅḍhaṃ samaye svaravālī vā lodī samantirā vā' hī' na h'etaṃ bhante*. Die Verbindung *ratigavaraśi ca manojñasavarā* etc. findet sich Mahāvādīnāsūtra (Ed. WALDSCHMIDT), Vorg. Nr. 1.

2. Im Pāli heisst es: *evam eva kho soṇa accāradhāsitāṃ viddhaccāya samcattā, aññāsitāṃ kassāpīṅga samvattāhi*. Dazu gehört am Schluss von R 2: *evam eva soṇa udgrāhāsi* (vgl. S. 76).

3. Pāli: *tasmit te kaṃ team soṇa vīṅgāśamatāṃ adhihāta indriyāṇā ca samatāṃ pratiddhaya-sehā tena ca mā manyasehā tasmīnśi ca mā pramādisvas tatra ca nimittam udgrahyaṅ* für *pratiddhaya-sehā*, *manjasehā* für *manjasehā*, *pramādisvas* für *pramādisvas*, *udgrahyaṅ* für *udgrahyaṅ*. EUGENIUS HINSG. verzeichnet für *grah* die Imp.-Formen *udgraha* und *anugrahāḥ*.

höchste Ziel des mönchischen Strebens, um dessen willen, wie es in den Texten heisst, Söhne aus guten Familien aus dem Hause in die Hauslosigkeit ziehen. In unserem Sanskritfragment sind aus diesem Beginn des zweiten Abschnitts in R 1-5 noch einige Wörter erhalten, die sich in folgenden zusammenhängenden Wortlaut einordnen lassen¹: « *Nachdem der ehrwürdige Śroṇa Kōṭivīmśa vom Erhabenen mit dieser Anführung des Gleichnisses von der Harfe² unterwiesen worden war, verweilte er nun allein, zurückgezogen, Inflissen, voll Eifer und (seiner Aufgabe) hingegeben. Während er (aber) allein, zurückgezogen, beflissen, voll Eifer und (seiner Aufgabe) hingegeben verweilte, da erfasse, verwirklichte und erreichte er in der gegenwärtigen Existenz, von sich aus des züchtigen Wandels höchstes Ziel, um dessen willen Söhne aus guten Familien Kopf- und Barthaare abschneiden, braurolte Gewänder anlegen, in rechter gläubiger Zuversicht aus dem Hause in die Hauslosigkeit ziehen. (Und) er verkündete: Dahingescheuenden ist für mich die Geburt, durchlebt (erfüllt) der züchtige Wandel, getan ist, was zu tun war, ich erfahre nach dieser keine andere Existenz mehr ».*

Nach der Pāli-Version erscheint es dem Soṇa, nachdem er die Arhatschaft erreicht hat, angemessen, dem Buddha anzuzeigen, dass er das höchste Wissen erreicht habe⁴. Er begibt sich zum Meister und erklärt ihm, ein Arhat sei sechs Verhaltensweisen (Standpunkten, *thāna*, Skt. *sthāna*) zugeneigt (*adhimulla*, Skt. *adhimukta*): der Weltentsagenheit (*nekkhama*, Skt. *naikrāmya*), dem Leben in Zurückgezogenheit (*paṇevaka*, Skt. *praviveka*), dem Nichtschädigen (*avyāpajha*, Skt. *avyābathya*), der Vernichtung der Begierde (*taṇhakkhaya*, Skt. *ṭṣṇāksaya*), der Vernichtung (*khaya*, Skt. *kṣaya*) des Zufassens (Haftens an der Sinnenwelt, *upādāna*) und dem Unverblendetsein (*sammoha*, Skt. *asaṃyoṣa*). Wenn jemand nun die Neigung zur Weltentsagenheit allein auf den

1. Der volle Wortlaut der übersetzten Phrase findet sich *Mahāparinirvāṇasūtra* Ed. WALDSCHMIDT, § 10. 13-E, sowie *Uttarapariśatā* Ed. WALDSCHMIDT, § 19. 6-7 und § 20. 6-7.

2. Statt des von mir angesetzten *vīṅḍapamāṇaparyāyena* könnte, dem Pāli entsprechend, *vīṅḍapamāṇavideha* im Text gestanden haben.

3. *adhigamyaṅ śroṇaḥ kōṭivīmśa bhagavāśi anena vīṅḍapamāṇaparyāyena nirdiṣṭa eko vyapaṅkṣaḥ 'pramatta ālīpi prakṛitīm tvaḥitā' [eko vyapaṅkṣaḥ apamāṇa ālīpi prakṛitīm] vīharaṇa gaurāṅghe kṣāpāṅghe kṣāpāṅghe arāhṭṭya kṣāpāṅghe vāstrāṅghe cīrḍhaya samyag eva środhāyitirāḍ auṅgīkīṃ pravrajāni tad anuttaraṅ brahmacāryaparyāyānāṃ dṣṭvā eva dharme svārjyaṃ abhiṅgāṅ vīśvīkṭe-pasaṅgādyaṅ pravrajāni | kṣīṇā me jāte itāṅghe brahmacāryaṅ kṣāpāṅghe kṣāpāṅghe nāpuraṅ aśmīḍ bhavaṅ praṅjīṃsi*.

4. *yaṃ nīlīṅgāṃ ... bhagavat- śantike arāḍaṅ vyākareṅgāṃ H.*

1. Siehe oben Anm. 2.

Glauben (*saddhā*, Skt. *śraddhā*) zurückführen wolle, so sei das falsch, die Neigung zur Weltensagung gehe aus der Vernichtung, dem Schwund (*khaya*, Skt. *ksaya*) von Leidenschaft (*rāga*), Hass (*dosa*, Skt. *doṣa*) und Verblendung (*moha*) hervor. Ebenso sei es falsch, wenn jemand die Neigung zum Leben in Zurückgezogenheit auf (das Streben nach) Gewinn, Ehrung und Ruhm, und wenn jemand die Neigung zum Nichtschädigen auf das Hangen an Sittengeboten und O]servanzen (*śīlāvataparāṃśa*, Skt. *śīlavrataparāṃśa*) zurückführen wolle. Auch diese beiden gingen aus dem Schwund von Leidenschaft, Hass und Verblendung hervor, ebenso wie die Neigung zur Vernichtung der Begierde, zur Vernichtung des Zufassens und zum Unverblendetsein.

Das Śrōṇa-sūtra des Tsa-a-han-ching bringt eine ähnliche Auseinandersetzung Śrōṇas über die sechs Verhaltensweisen eines Arhat wie der Pāli-Text, führt aber anschliessend noch aus, solange ein Mönch sich auf der Stufe (*bhāmi*) des Lernenden (*śaikṣa*) befindet, sei er der Wesensart (*śīla*) und Organe (*indriya*) eines Lernenden teilhaftig. Wenn er später die Vernichtung der bösen Neigungen (*āsrava*) erreicht habe und über die Eigenschaften eines Arhat verfüge, werde er der einen Arhat charakterisierenden vollendeten (*asaikṣa*) Wesensart und vollendeter Organe teilhaftig. Der Lernende (*śaikṣa*) sei wie ein kleines Kind, dessen Organe entwickelt werden müssen, bis es die Wesensart und die Organe eines Erwachsenen erlangt habe. So sei der Mönch erst als einer, der Erwachten (*asaikṣa*), begabt mit vollendeter (*asaikṣa*) Wesensart (*śīla*) und mit vollendeten Organen (*indriya*)¹.

An dieser Stelle setzt ein zweites Sanskritfragment ein, das aus dem rechten Eckstück eines Blattes und einem unmittelbar davor gehörigen Mittelstück besteht. Die beiden sich zu einem Textfragment zusammenschliessenden Stücke gehören zu einer in Teil I der 'Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden'² unter Kat.-Nr. 412 verzeichneten Handschrift, die eine Sammlung von Sūtras enthält. Die Blattreste³ ergeben folgenden Wortlaut:

1. Vgl. *Viṅgularaṅkāvya* (Ed. PTS, Part I, S. 219): 'Der Erliebene hat, o Mahānāma, sowohl die Wesensart des Lernenden wie die Wesensart des Vollendeten verkündet' (*śekham pi śho mahānāma śīlam vuttam bhagavālo asekham pi śīlam vuttam bhagavālo*): F. L. WOODWARD, *The Book of Gradual Sayings (Aṅgularaṅkāvya)*, Vol. 1, London 1932, S. 129: 'Mahānāma, a learner's morality has been spoken of by the Exalted One, likewise an adept's morality; Nihilistic, the Teacher of Truth, Driest, the 3, 355 f. • Die Stilleckheit des Kämpfers, Mahānāma, hat der Erliebene gelehrt und die Stilleckheit des Kampfesledigen.'

2. Unter Mitarbeit von Walter CLAASSEN und Lore HOLMANN herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von ERNST WALDSCHMIDT, Wiesbaden 1965.

3. Grösse (zusammengesetzt): 8,5 cm hoch und 13,5 cm breit.

Kat.-Nr. 412

S 462.26

Schrifttypus V

(21)¹

V

- 1 ||| ..valy=a[ai]kṣaiś=c=endriy[ai](h) lasya yadi bh[ṣ]am ca-
kṣu
2 ||| vinuklīm · paryādada[ā]lī sthitam=ev=āsya · lac=ci[ī]am
3 ||| śyali: [ta]sya yadi bh[ṣ]āḥ śrotavi[ṅ]yehāḥ śabdā
4 ||| (ma)novi[ṅ]yehā dharmāḥ manasa ābhāsam=[ā]gacchanti
5 ||| (a)dhya[ṅ]nam=aparitāṅ suvi[ṅ]m[ā]ṅ subh[ā]ṅ
6 ||| (pa)ra[va]ḥ syād=akha[ṅ]a[ḥ] a[cc]hi[ḍ]ra[ḥ] su[ḥ]i[ra]ḥ¹ [s]u

R

- 1 ||| (cā)layen=n=aināṅ kampa[ye]n=n=ai[n](am) [pa]ści-
masyaṅ di[ī] [u]pa
2 ||| (n=ai)naṅ cālayen=n=aināṅ kampa[ye]n=n=aināṅ dak-
ṣiṅasyāṅ
3 ||| (cā)layen=n=aināṅ kampa[ye]n=n=aināṅ gata=lata
upasaṅ
4 ||| (cakṣ)u[ṣ]a ābhāsam=āga[cc]ha[ṅ]iṅ · pūrvavad=yāvad=vyā-
yāṅ
5 ||| lath=āpara etad=uvāca sthaviraḥ || naiṣkramaṃ
6 ||| [b]ha[ḥ] upādānakṣaya[ṅ] c=avica asanusoṣaṅ ca [c]ḥ

Die Rede ist von dem zum Arhat gewordenen Mönch, der zur Erleuchtung erwacht ist und weiss, dass er für ihn kein weiteres Dasein gibt. Der nur teilweise erhaltene erste Satz des Fragments wird folgendes besagt haben: 'Zu der Zeit ist er mit einer vollendeten Wesensart und mit vollendeten Organen ausgestattet'². Für den anschliessenden Text des Sanskritfragments kommt auch das Pāli wieder zu Hilfe.

Wenn ein Sinnesobjekt, erfahren wir, in den Wirkungsbereich des dafür passenden Sinnesorgans eines Arhats gelangt, bleibt sein Geist davon unberührt, und er vermerkt nur das Dahinschwin-

1. Die Blattnummer ist aus einem weiter unten veröffentlichten Fragment zu erschliessen, das, wie sich aus dem Inhalt ergibt, ein Teil des unmittelbar folgenden Blattes sein muss und das die Blattnummer [21] trägt.

2. *a-sugraḥ* 'ohne Hohlräume' zu erwarten. Vgl. *Dhammapada-Commentary* (Ed. PTS, Vol. II, S. 148 f.); *yathāpi ekaghaṇo assuro selo puratthimādhābedena vāṇena na samitā na ihāni na catāni*. In dem von D. SCHLEGELOFF herausgegebenen 'Buddhistischen Yogalehrbuch (Sanskrittexte aus den Turfanfunden VIII)', Berlin 1964, ist von hoblen (*suśra*) Baumwurzeln die Rede [127 VS].

3. *ta tena samāyoga asaiṣya śīla samānāgato bhāṣyāḥ asaiṣya endriyaḥ*. In der Parallelstelle im Chung-a-han-ching steht die Übersetzung von *asaiṣya śīla* hinter *asaiṣya indriya*.

den des Sinneseindrucks. Dieses Unberührtbleiben wird für jedes der sechs Sinnesorgane (Auge, Ohr, Nase, Zunge, Tast- und Denkorgan)¹ und die zugehörigen Sinnesobjekte (Gestalten, Töne, Gerüche, Geschmäcke, berührbare Dinge, Objekte des Denkens)² einzeln ausgeführt. Nach dem Pāli und mit Hilfe der damit im wesentlichen übereinstimmenden chinesischen Übersetzungen lässt sich der Sanskritwortlaut mit einiger Sicherheit rekonstruieren: *Wenn eine markante, mit dem Auge wahrzunehmende Gestalt in das Licht (den Wahrnehmungsbereich) des Auges gelangt, hebt sie für ihn nicht die Befreiung des Geistes auf, die Befreiung der Erkenntnis (Einsicht); sein Geist nämlich ist fest, selbstbezogen, unbegrenzt, ganz befreit, voll entwickelt, und er nimmt ihr (der Gestalt) Dahinschwinden wahr³. Wenn ausgeprägte, mit dem Ohr aufzunehmende Töne, mit der Nase aufzunehmende Gerüche, mit der Zunge aufzunehmende Geschmäcke, mit dem Tastorgan aufzunehmende berührbare Dinge, mit dem Denkorgan aufzunehmende Objekte des Denkens in das Licht (den Wahrnehmungsbereich) des Denkkorgans gelangen, heben sie für ihn nicht die Befreiung des Geistes auf, die Befreiung der Erkenntnis (Einsicht); sein Geist nämlich ist fest, selbstbezogen, unbegrenzt, ganz befreit, voll entwickelt, und er nimmt ihr Dahinschwinden wahr⁴. In den Texten folgt nun ein Vergleich der übereinstimmend besagt, wie ein aus massivem Gestein bestehender Berg in Sturm und Regen unerschüttert feststehe, so bleibe der Geist des Arhat fest und unberührt, wenn Sinnesobjekte auf ihn einzuwirken versuchten. Im *Tsa-a-han-ching* ist dies sehr kurz ausgedrückt. Wenn Sturm, lautet der zusammenfassende Vergleich⁵, aus den vier Himmelsrichtungen wehe, vermöge er keine Erschütterung des Berges zu bewirken. Das Pāli spricht ausführlicher vom Heranbrausen eines heftigen Windes und Regens*

1. cakkhu, sota, gñāna, jñhā, kāya, mano.

2. rūpā, saddā, gandhā, rasā, phoḷlobhā, dharmā.

3. V 1 : *Issaya yadi bhūḥā cakkhūvijāṇeyā rāpaṃ cakṣva ābhāsam āgacchati na cāyacetovimuktim prajñā* V 2 *vimuktim parigādādātī hitam evāya accittam (adhyātman aparitāṃ susimuktāṃ subhāṇīṃ vyaṅgaṃ cāyānupaṃ Sīgati. Pāli (a.a.O., S. 377) : evaṃ sammāvimuttacittassa dhante bhikkhuo bhūḥā ce pi cakkhūvijāṇeyyā rūpā cakkhussa āpīṭhaṃ āgacchanti neva' assa cittaṃ parigādiyanti amissikalam eva' assa cittaṃ holi hitāṃ ānejjapattāṃ, vyaṅga' c' assānupassati.*

4. V 3 *Issaya yadi bhūḥā śrotavijāṇeyā śabdā (ghrāpavijāṇeyā gandhā jñhāvijāṇeyā rasāḥ kāyavijāṇeyā spraṣṭavā maṃ) Anuvijāṇeyā dharmā manasa ābhāsam āgacchanti (na cāya cetovimuktim prajñāvimuktim parigādādātī hitam evāya accittam a) - V' śādhātman aparitāṃ susimuktāṃ subhāṇīṃ vyaṅgaṃ cāyānupaṃ Sīgati. Pāli : bhūḥā ce pi śrotavijāṇeyyā sabbā ... gñānavijāṇeyyā gandhā ... jñhāvijāṇeyyā rasā ... kāyavijāṇeyyā phoḷlobhā ... manovijāṇeyyā dharmā manasa āpīṭhaṃ āgacchanti neva' assa cittaṃ parigādiyanti amissikalam eva' assa cittaṃ holi hitāṃ ānejjapattāṃ vyaṅga' c' assānupassati.*

5. A.a.O., S. 63a, Z. 7 v. 1.

(vātavulḥi) zunächst aus der östlichen, dann aus der westlichen, weiter aus der nördlichen und schliesslich aus der südlichen Himmelsgegend. Jedesmal wird die Erfolglosigkeit gesondert konstatiert. Ähnliches muss auch im Sanskrittext unseres Fragments gestanden, haben. Am besten dazu passt die ausführliche Fassung des *Chung-a-han-ching*. Die Stelle lautet : *• Erhabener, (angenommen) es gibt nicht weit von einem Dorf entfernt einen felsigen Berg, der ungebrochen, ohne Riss, nicht spaltiger, feststehend, ohne Löcher und aus einem Stück ist; wenn sich (dann) in der östlichen Himmelsgegend ein grosser Sturm und Regen bildet und herankommt, so vermag er nicht, (jenen Berg) zum Schwanken zu bringen, (vermag) nicht, ihn zu bewegen (oder) zu durchdringen; auch gelangt der Wind in der östlichen Himmelsrichtung nicht hindurch in die südliche Himmelsrichtung. (Und) wenn sich in der südlichen Himmelsrichtung ein grosser Sturm und Regen bildet und herankommt, so vermag er nicht, (jenen Berg) zum Schwanken zu bringen, (vermag) nicht, ihn zu bewegen (oder) zu durchdringen; auch gelangt der Wind in der südlichen Himmelsrichtung nicht hindurch in die westliche Himmelsrichtung. (Und) wenn sich in westlicher Himmelsrichtung ein grosser Sturm und Regen bildet und herankommt, so vermag er nicht, (jenen Berg) zum Schwanken zu bringen, (vermag) nicht, ihn zu bewegen (oder) zu durchdringen; auch gelangt der Wind in der westlichen Himmelsrichtung nicht hindurch in die nördliche Himmelsrichtung. (Und) wenn sich in nördlicher Himmelsrichtung ein grosser Sturm und Regen bildet und herankommt, so vermag er nicht, (jenen Berg) zum Schwanken zu bringen, (vermag) nicht, ihn zu bewegen (oder) zu durchdringen; auch gelangt der Wind in der nördlichen Himmelsrichtung nicht hindurch in alle Himmelsrichtungen¹. Aus den Paralleltexten wird ganz klar, dass die Zeilen V 6-R 4 unseres Fragmentes den Vergleich mit dem felsigen Berg enthalten, den Sturm und Regen nicht zu erschüttern vermögen. V 6 wird der Berg seinen Eigenschaften nach genannt². R 1 handelt von einem Sturm, der den Berg nicht zu bewegen und nicht in westlicher Himmelsrichtung hindurch zu gelangen vermag³. R 2 hören wir desgleichen von einem Sturm, der in südlicher Himmelsrichtung, und R 3 von dem Sturm, der von hier oder da⁴ nicht hindurch zu gelangen vermag. In R 5 wird der Vergleich mit dem Arhat, der unberührt bleibt, wenn ein Sinnesobjekt in den Wahrnehmungsbereich des betreffenden Sinnesorgans gelangt, wieder aufgenom-*

1. T. I., Bd. 1, S. 619c, Z. 10-2 v. 1.

2. Vgl. Pāli : *ślopaḥalo acchiddo assutro ekaghaṇo*.

3. Vgl. Pāli : *āgaccheyya bhūḥā vātavulḥi neva naṃ saṃkampeyya na saṃpakampēyya na sampavedheyya*.

4. Entspricht • allen • Himmelsrichtungen im *Chung-a-han-ching*.

men, jedoch sogleich mit Hinweis auf den früher gegebenen Wortlaut (*pāruvād yāvād*) abgekürzt. Im Pāli schliesst das Sutta unvermittelt mit fünf Strophen, in denen wiederholt wird, dass der Geist eines Mönches, welcher der Weltensagung (*nekkhamma*) usw. (s. oben S.779) zugeneigt sei, frei und unberührt von Sinneseindrücken bleibe wie ein Felsen, der vom Winde nicht bewegt werden könne. Das *Tsa-a-han-ching* und das *Chung-a-han-ching* schicken den Versen einen einführenden Satz voraus: « *Zu der Zeit wiederholte Śroṇa Koṭivīṃsa* (das Gesagte) in Strophen » bzw. « *darauf sprach der ehrwürdige Śroṇa Koṭivīṃsa diese Verse* ». Die Sanskritentsprechung zu diesem Satz steht in R 5 des Fragments. Die ersten beiden Strophen im Pāli, von deren Sanskritentsprechungen in R 5 und R 6 des Bruchstückes einige Wörter erhalten sind, lauten:

*nekkhamma¹ adhimulassa paviveka²ī ca celaso
avyāpa³jjhādhimulassa upādānāḥaya⁴ssa ca²
taṃhakkhaya⁵dhimulassa asaṃnoha⁶ī ca celas⁷
divā āyatanuppāda⁸ṃ sammā citta⁹ṃ vinucca¹⁰lī.*

Während das Sutta im Pāli mit diesen und einigen weiteren Strophen ohne jeden formalen Abschluss endet, findet sich in den chinesischen Texten einiges mehr. Im *Tsa-a-han-ching* wird berichtet, dass der Buddha, als Śroṇa Koṭivīṃsa seine Darlegung beendet hat, davon entzückt ist und dass auch die gelehrten Mitmönche (*sabrahmacārin*) sich über Śroṇas Predigt sehr freuen. Der ehrwürdige Śroṇa Koṭivīṃsa, heisst es weiter, habe sich, nachdem er der Predigt des Buddha gelauscht hatte und seinerseits hocheifreuert war, nach einer Verbeugung davonbegeben.

Einige Wörter aus diesem Zusammenhang stehen auf einem leider sehr stark mitgenommenen weiteren Bruchstück der zuletzt erwähnten Handschrift, das auf der Rückseite die Blattnummer [22] trägt und in V 5 deutlich den Namen Śroṇa erkennen lässt. Es ist 8 cm hoch und 12 cm breit. Ich gebe den z.T. nur unsicher lesbaren Text zunächst in Umschrift:

Kat.-Nr. 412 S 462, 6 Schrifttypus V
[22]

V

I III

1. Vgl. R 5: *naikramya*.
2. Vgl. R 6: *upādānāḥayaṃ caiva*.
3. Vgl. R 6: *asaṃnoḥayaṃ ca ce(tasāḥ)*.

2 (pa)r[va]ta¹ |||
3 an [y]i ○ |||
4 [śroṇa](koṭi)v[ir]ṇ[śa]ḥ [c] . . . m. [t]i j[ā]. ○ |||
5 lam=abhya(na)ndam² alh=āyusm[āṃ] śroṇa |||
6 (t[o]=)nikā=prakrāntāḥ aṭha [bhaga]vā |||

R

1 (mu)ktacitā bhikṣavaḥ kulaputrāḥ ā |||
2 silāḥ [a](r)tha)ś=c=okta na vapur=yathā i |||
3 ghā . . . sya . āgino bha ○ |||
4 d[ra]ka nā ○ |||
5 na . . . |||
6 (t[o]=)nikā=prakrāntāḥ aṭha [bhaga]vā |||

In V 5-6 sind Wörter zweier häufiger Phrasen erhalten. Nach dem *Tsa-a-han-ching* darf man zu Beginn ergänzen: « *Und auch die gelehrten Mitmönche freuten sich über die Worte des Śroṇa Koṭivīṃsa* ». Der Sanskrittext fuhr dann fort: « *Dann begab sich der ehrwürdige Śroṇa Koṭivīṃsa, nachdem er sich über die Worte des Erhabenen gefreut, ihnen zugestimmt und sich mit dem Kopf bis auf die Füsse des Erhabenen verneigt hatte, aus der Nachbarschaft des Erhabenen davon* ».

Mit dem Abschied Śroṇas ist das Sūtra im Sanskrit noch nicht zu Ende. Auch die chinesischen Übersetzungen führen den Text noch weiter fort. Sowohl im *Tsa-a-han-ching* wie im *Chung-a-han-ching* preist der Buddha seinen Mönchen gegenüber das Verhalten Śroṇa Koṭivīṃsas als mustergültig⁴. Im *Tsa-a-han-ching* wird gesagt, wenn jemand die rechte Befreiung des Geistes erlangt habe, sei es am Platze, dies in der Weise zu verkünden, wie Śroṇa Koṭi-

1. Die Akṣaras in V 2 und V 3 müssen zu den letzten Versen Śroṇas gehören und sind wohl zu (*pa*)rota, *an(i)śā* und (*tā*)ji zu ergänzen; *parvata* würde aus dem Vergleich des Arhat mit einem unerschütterlichen Berg stammen. Zu den beiden anderen Wörtern lässt sich Pāli

iñhā dhammā aniñhā ca na ppaavedheti tādina

vergleichen.

2. Virāma.

3. (*ye* *ca* *sabrahmacāriṇo* *bahīruḥ* *te* *pi* *śroṇasya* *koṭivīṃsasya* *bhāṣi*)*ṃ* *abhya-*
nanāsa (*dāṭa* in den Handschriften häufig *śara*).

4. *aṭha* *śroṇa* (*koṭivīṃsa* *bhagavato* *bhāṣitam* *abhinandya*)*ṃ* *modya* *bhagavot* *pāda-*
ārasā *vanḍitā* *bhagavato* 'nikā' *prakrāntāḥ*. Zur Phrase vgl. *Mahāparinirvāṇasūtra* (Ed. WALDSCHMIDT), S. 518 (Feste Redewendungen).

5. Im *Nidānasaṃyukta* (Ed. Tripāṭhi), Sūtra 20.23, rühmt der Buddha den Acela-kā-
śyapa den Mönchen gegenüber mit den Worten: « Dieser Sohn aus guter Familie, ihr Mönche, war ein Mann von Substanz (Fähigkeit) (*drauyajāṅg*) *ḥa* *bhikṣavaḥ* *kulaputrāḥ*).

viññā es getan habe, d.h. ohne sich herauszuheben oder andere herabzusetzen. Es gehöre sich, den Sachverhalt (*artha*) zu erläutern, aber nicht wie ein Eingebildeter den Sachverhalt unbeachtet zu lassen und sich zu rühmen, übermenschliche Qualitäten erreicht zu haben. In ähnlicher Weise, aber etwas ausführlicher, äussert sich das *Chung-a-han-ching*. Nach diesem Text wandte sich der Buddha, bald nachdem der ehrwürdige Śroṇa Koṭivimśa sich davonbegeben hatte, an die Mönche mit den Worten: «*Söhne aus guter Familie sollen in dieser Weise kommen und vor mir kundtun, dass sie das letzte Wissen erreicht haben, wie Śroṇa Koṭivimśa gekommen ist und vor mir kundgetan hat, dass er das letzte Wissen erreicht hat. Ohne sich zu rühmen oder andere herabzusetzen, hat er den Sachverhalt kundgetan*»¹.

Auch hier heisst es weiter, dass man nicht wie ein Eingebildeter auftreten solle, sonst treffe man nicht den Sachverhalt, sondern erlange nur Kümernisse. Noch ein zweites Mal hält der Buddha den Śroṇa Koṭivimśa unter Wiederholung des früheren Wortlauts den Mönchen als Muster vor. Das Sūtra schliesst dann mit der Bemerkung, dass die Mönche, nachdem sie die Worte des Buddha vernommen haben, sich darüber freuen und sie ehrerbietig befolgen.

Das Soṇa-sutta des *Angutarānikāya* weist, wie oben erwähnt, einen solchen Abschluss des Textes nicht auf, jedoch findet sich eine teilweise Parallele im Anschluss an die von Soṇa gesprochenen Strophen in der oben S.773, Anm.3, erwähnten Textwiedergabe im *Mahāvagga* des *Vinaya-piṭaka* und in gleichem Wortlaut wie dort auch an anderen Stellen, z.B. in einem dem Soṇa-sutta etwas vorausgehenden Sutta des *Angutarānikāya*, wo die Mönche Khema und Sumana nacheinander darüber sprechen, dass sich ein wirklicher Arhat nicht mit anderen vergleichen werde, indem er sie als vollkommener, gleichwertig oder weniger vollkommen bezeichne. Hier lautet der Schluss²: «*Bald nachdem der ehrwürdige Khema*

1. Eine dem letzten Satz entsprechende Phrase findet sich an einer Stelle im *Angutarānikāya* (Ed. PTS, Part I, S. 218): *na c'e'va nāma saddhammākusamsāni bhavissati na paraḍhammāpasādanā āyatane vā dhammadeseṇi*. F. L. WOODWARD, *The Book of Gradual Sayings (Angutara-Nikāya)*, Vol. I, London 1932, S. 197 f., übersetzt: «Here is no trumpeting of one's own creed, no depreciation of another's creed, but just teaching of Dharma in its proper sphere.» Nahezu der gleiche Wortlaut kommt auch an einer Stelle im *Majjhimanikāya* (Ed. PTS., Vol. I, S. 52f.; vor. Lord CHALMERS übersetzt sie [*Further Dialogues of the Buddha*, Vol. I, London 1926, S. 371]: «And there-withal no extolling of fellow-believers (Text: *saddhammākusamsāni*), no disparaging of non-believers (Text: *paraḍhammācambhāni*)! Let the scope of the teaching but be example enough.»

2. Ed. PTS, III, S. 359.

3. *alho kho bhagavā acira-pakkante āyasmante ca kheme āyasmante ca sumane bhikkhū āmantesi / evaṃ kho bhikkhave kulaputtā arisaṃ vākaronti / alho ca vutto*

und der ehrwürdige Sumana sich davonbegeben halten, wandte sich nun der Erhabene an die Mönche: 'In dieser Weise wahrlich, ihr Mönche, zeigen Söhne aus guten Familien ihr (höchstes) Wissen an. Die Sache (artha) allein wird kundgetan, nicht aber die Person (das eigene Ich) in den Vordergrund gerückt. Da gibt es hier nun aber einige verblende Männer, welche, um sich zu brüsten (hasamānaka)', meine ich, ihr (höchstes) Wissen anzeigen; die geraten später ins Verderben' (*vighāla*).»

Mit Hilfe der beigebrachten Parallelen lassen sich die im Sanskritfragment des Blattes [22] in R 1-3 erhaltenen Wörter und Buchstaben verständlich machen. In R 1 dürfte (*svi*)*muldaellā bhikṣavaḥ kulaputrāḥ ā(jñāṃ mamāntike vṛḍḍakuraṅti)* zu ergänzen sein: «*Söhne aus guten Familien, deren Geist voll befreit ist, (zeigen vor mir ihr [höchstes] Wissen an in der Weise wie es Śroṇa Koṭivimśa getan hat)*». Die Wörter (*artha*)*s cokta* (lies: *cokto*) *na vapuṣṭ*: «*Der Sachverhalt wird kundgetan, nicht die (eigene) Schönheit [Person] herausgestellt*», wie jetzt [*yalhā iḍḍānti*] von Śroṇa Koṭivimśa» in R 2 haben ihre Entsprechung in *alho ca vulto allā ca anupanīto* des Pāli. Die Akṣaras in R 3 lassen sich mit Sicherheit vervollständigen zu: (*vi*)*ghā(ā)sya (bh)āgino bhav(ā)nti* » sie werden (später) des Verderbens leihhaftig³; die geringen Akṣarreste in R 4-6 ermöglichen nicht, den weiteren Zusammenhang zu erkennen.

Göllingen, Februar 1966.

allā ca anupanīto jātva ca pana idh' ekacce moghapurissā hasamānākhā māre'e arisaṃ vākaronti te pacchā vighālam ājāyāṃe II.

1. I. B. HORNEM, *The Book of the Discipline*, Vol. IV, London 1951, S. 245, übersetzt unrichtig: «But then it seems to me that there are some foolish men here who declare profound knowledge for fun; they afterwards come to disaster.» E. M. HARE, *The Book of the Gradual Sayings (Angutara-Nikāya)*, Vol. III, London 1934, S. 255, hat eine richtigere Übersetzung: «Yet there are some foolish fellows here who declare gnosis braggingly; it seems. Afterwards they suffer remorse.» Vgl. NYĀNATLOKA, *Die Reden des Buddha*, Sechsterbuch, S. 68: «Nun gibt es aber auch einige Toren, die gleichsam mit lüchelnder Miene Höchstes Wissens vorgeben. Diese aber geraten späterhin in Verzweiflung.»

2. Das vorausgehende *sittih* könnte zu *ayasa-jāṭh* zu ergänzen sein.

3. Dieser Satz ist nicht selten unklar übersetzt worden. I. B. HORNEM, a.o.O., S. 245, sagt: «The goal is spoken of, but the self is not brought in.» E. M. HARE, a.o.O., S. 255, formuliert: «the goal is told, but self is not mentioned.» WOODWARD, a.o.O., S. 198, hat: «You have spoken of (man's) welfare, and self is not brought in question.» NYĀNATLOKA, a.o.O., S. 68, trifft den Sinn besser: «Eben die Wahrheit wurde dargetan ohne auf sich selber anzuspielen.» Die *Manorathaparopī* (Ed. PTS, Vol. II, S. 331) erklärt an einer entsprechenden Stelle richtig: *alho vutto heisst auf die von mir gestellte Frage ist der Sachverhalt verkündet worden' (mayā pucchaparāṭṭassa alho ca paṭāṭito)*; *allā ca anupanīto* heisst 'mit Worten wie wir sind derartige' (= so weit haben wir es gebracht) ist die eigene Person nicht ins Feld geführt worden' (*amhe evaṃpi li evaṃ allā ca na upanīto*).

4. D.h. die, welche sich ihres höchsten Wissens brüsten.

DREI FRAGMENTE BUDDHISTISCHER SÜTRAS
AUS DEN TURFANHANDSCHRIFTEN

I. Fragment aus dem Mahāparinirvāṣūtra der Dharmaguptas

Von dem Verfasser dieses Artikels wurde in den Jahren 1950/51 in den Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin¹ aus den Resten zahlreicher Handschriften der sogenannten Turfanfrage eine kanonische Darstellung der letzten Ereignisse im Leben des Buddha wiedergewonnen und veröffentlicht. Der Text in buddhistischem Sanskrit war schon vorher (1944/48) in einer vergleichenden Textbetrachtung (erschieden in den Abhandlungen unserer Göttinger Akademie)² als Mahāparinirvāṣūtra aus dem Dirghāgama der Schule der Sarvāstivādin-Mūlasarvāstivādin bestimmt worden. Diese Schule war, wie die Berichte der chinesischen Indienpilger bezeugen, die am stärksten verbreitete in den ehemaligen buddhistischen Klöstern am Nordrande des Tarim-Beckens.

Bei der Herausgabe des Textes wurde seinerzeit ein nahezu vollständiges Blatt³ unberücksichtigt gelassen, weil darin einige Ereignisse, die sich drei Monate vor dem Tode des Buddha abspielten, an einen anderen Ort als in den übrigen Handschriften verlegt wurden. Auch wurden die Vorgänge in anderer Reihenfolge und in wiederholt abweichendem Wortlaut geschildert. Bei einer neuerlichen Beschäftigung mit dem Stück gelang es nun, Klarheit über seine Bedeutung zu gewinnen.

Zunächst sei der Text des Blattes⁴ in Umschrift wiedergegeben⁵.

1024 M 377 (T III M 42) Schrifttypus V

1 + + + + + viditāś-tiṣṭh(ā)ṃti viditā adhyast(ā)ṃgaccham[ti] idam-
api yūyam-ānanda tathāgatā[ye]-āścaryādbh[ut](ādharmam dhā)rayata |
ev-āścaryā(dbhutadharma)manvāgata āna(nda)

¹ Berlin: Akademie Verlag 1950, 1951, 533 S. — Abhandlung der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1949, 1, Kl. für Sprachen, Lit. u. d. Kunst, 1950, 2, 3.

² Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha, T. 1, T. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1944, 1945, 368 S. — AGAW, Phil.-hist. Kl. 3, 29/30.

³ Kat. Nr. 1034.

⁴ Es stammt aus Murtug. Eine Beschreibung und ein Faksimile erscheinen in dem in Vorbereitung befindlichen Teil III des Katalogs „Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden“ (= Band X des „Verzeichnisses der Orientalischen Handschriften in Deutschland“).

⁵ Ergänzungen stehen in runder, unsichere Lesungen in eckiger Klammer. An unergänzt geliebten Stellen repräsentieren Kreuze (+) die ungefähre Zahl der fehlenden Akaras. Zwei Punkte (..) bezeichnen den unleserlichen Rest eines Akaras, * gibt an, daß der damit gekennzeichnete Buchstabe mit Virtus geschrieben ist.

[3]

2 + + + + + [bha]gav[ā]n-ā yuṣmantam-āna[nda]m-[ā]ṃamprayānāsa |
āgamay-ānanda yena gandhamādanam caityam ten-opas(kram[is])y[ā]-
va [i] evaṃ bhadam[ta] (āyusmā)n-ānando bhagavataḥ pra
3 + + + + + [bha]gavān-utthāy-ā o sanād-yena gandhamādanam caityam
ten-opas(am)kramaty-āyusmān-ānando niṣṭanam-[am]ṣen-āropya
[bh]e[ge]vāṃtam [pr]ṣṭhataḥ pṣṭhataḥ sama
4 [m]y-ānulomatayā o aṭha bhagavāmgandhamādanamcaityam-a-
bhayavagāhya yen-ānyatamaṃ vṛkṣamūlam ten-opasamkramad-u[pa]-
samkramy-ā)y(u)[s]māntam-ānandam-ā
5 + + + + + sa | prajñāpaya-āna o nd-āsmiṃ vṛkṣamūle tathāgatasya niṣṭa-
nam pṣṭhi me āgāyati tam tāvad-āyama[y](i)ṣye evaṃ [bhada]m-āyū-
gmān-ānando bhagavata
6 + + + + + smiṃ vṛkṣamūle bha o gavato niṣṭanam prajñāpāyāṃṣa
nyasīdad-bhagavāṃ prajñāpta (ev-āsanē* ni)ṣṭaya bhagavān [ā]yusma-
ntam-āna)ndam-āmantrayāmāsa | yā
7 + + + + + (bhi)kṣavo gandhamādanam caityam-upaniṣṭṛya viharāṃti
tān-sarvān-upasthānāsālayāṃ samnipāt. + + + + + + + + + + +
(bha[gs]vataḥ pratīṣṭṛya yāvanto
8 + + + + + nam caityam-(u)paniṣṭ[ri]tya vi)harāṃti tān-sarvān-(u)-
pa(sth[ā]nāsā)lā[y]āṃ [sa]mni(pāta)lā[m]āsa | + + + + + + + + + + +
.. [p]ā(d)au .. [m]t)*-ai[k]ā[nt]je se(sth)ā(t)*

R

1 + + + + + (s)[m](ā)n-ānando bhagava[m]tam-i(dam-avo)cat* (yā-
vamp)[t](o) bhadata bhi(kṣavo) gandham[ā]danac(a)ityam-u[pa]n(i)-
ṣṭ[ri]tya + + + + + + + + + + + [tā]ḥ y(a)[s]y-(e)d(ā)n(i)ṃ
bhagav(ān)-[k](ā)lam
2 + + + + + [bha]gavān-utthāy-āsanād-yen-opasthānāsāli ten-opa-
samkrānta*upāsakramaya prajñāpta ev-āsanē nyasīdat* niṣa(nno) + + +
+ + + + + + + [t]-(ta)rhi bhikṣavo ye mayā* dharmāḥ sva
3 + + + + + sāksikṛtv-opasam o pāya praveditāś-tadyathā catvāri smṛtyu-
pasthānāni catvāri samya(kprahāṅāni) catvāro rddhip[ā]d[ā]ḥ pañcendriyā-
[ni] pañca balāni sapta bo
4 + + + + + śāgāvo māgāḥ tatra va o ḥ sarvāḥ sahitāḥ samagraiḥ sammo-
danānair-avivadaḥbhīr-ekāgrak-ir-ekoddeśai ekakīrodakabhūt[ā]iḥ + + +
+ dipāyamāni sukhaepa

⁶ An dieser ausgereinigten Stelle des Blattes hat wahrscheinlich ein Kreuz gestanden, das auf einen hier einzufügenden Einschub zwischen den Zeilen 6 und 7 hinweist. Dort steht, weitläufig verteilt, in etwas kleinerer Schrift: āyusmān-āp[ya]-[ā]nanda bhagavata e[ā]nāsa (nyasīdat).

⁷ [sa][m](t)(v) für sanditā zu ergänzen?

⁸ Das kursiv Gesezte ist un ter der Zeile nachgetragen.

[4]

- 5 + + + + + tasmāt-tarhi bhi o kṣavo ye mayā dharmā ākhyātās-tadyathā
sūtram geyam vyākaraṇam gāth-oddānā¹⁹nīdānāvadānā itivṛ(ttakajātaka)-
v[ai]pulyādbhutatadharmaṃ
- 6 + + + + + [bha]vād[bb]h[bb] sādhu ca o suṣṭhu c-odgrahetavyā udgrhya
dhārayitavyā dhārayitvā tulayitavyā[bb] tulayitvā niśamayita[v]yā ni-
śam[ya] tathā tathā pratipatta
- 7 + + + + + + + [na] tathāgatasya parinirvāṇam bhaviṣyati | trayāṇam
māsānām-atyayena tathāgatasya parinirv[ā]n[am] bha[vi]ṣyati kuśiṇa-
ga(r). + + + [ne] mallānām sāvane
- 8 + + + + + (s)[ā]layo | atha t[ē] bhikṣavo bhagavato-(ntikād-)[dam]-e-
vaṃrūpaṃ vākyam śrutvā e[ka](y)ā bhikṣavaḥ ochinnaṃprapāta + +
(p[ṛ]thivyaṃ nip[e]tuś-ce[tobh]). (sama)ṛpitāḥ stikṣi[pr]am +

Der Text läßt nachstehende Begebenheiten erkennen :

- (V 1) Der Buddha schließt eine voraufgegangene Darlegung über eine Anzahl
erstaunlicher, wunderbarer Eigenschaften ab, mit denen er sich begabt erklärt.
(V 2-6) Er fordert seinen ständigen Begleiter Ānanda auf, sich mit ihm zum
Gandhamādana-Heiligtum zu begeben. Nach der Ankunft dortselbst läßt er
sich unter einem Baum einen Sitz bereiten, um auszuruhen.
(V 6-8) Er weist Ānanda an, alle in der Umgebung des Gandhamādana-
Heiligtums sich aufhaltenden Mönche in der Versammlungshalle zusammen-
zurufen.
(R 1-2) Er begibt sich, nachdem Ānanda ihm gemeldet hat, daß die Mönche
versammelt sind, in die Versammlungshalle und nimmt dort auf einem für
ihn vorbereiteten Sitz Platz.
(R 2-4) Er zählt den Mönchen bestimmte grundlegende Kategorien seiner
Lehre auf, im Hinblick auf welche er zu höchster Eintracht ermahnt.
(R 5-6) Er nennt den Mönchen zwölf Textsammlungen, welche sie sorgsam
hüten sollen.
(R 7) Er kündigt sein nach Ablauf von drei Monaten eintretendes Parinirvāṇa an.
(R 8) Als die Mönche vom bevorstehenden Parinirvāṇa hören, brechen sie in
Wehklagen aus.

Alles, was hier geschildert ist, ereignet sich auch im MPS¹⁸, und an manchen
Stellen geht die Übereinstimmung so weit, daß der Wortlaut des MPS zur
Ergänzung von Lücken im Text des zur Bearbeitung stehenden Blattes dienen
kann. Anderes weicht jedoch ab. Schon der Schauplatz der Handlung ist nicht

¹⁸ uddāna verschrieben für uddāna.

¹⁹ Im folgenden wird MPS als Abkürzung für den 1950/51 herausgegebenen Text des
Mahāparinirvāṇasūtra der Sarvāstivādinā verstanden.

der gleiche. Den Gandhamādana-Caitya bei Vaiśālī kennt das MPS ebenso
wie das Mahāparinirvāṇasūtra der Pāli-Tradition nicht. Im MPS ist in
Übereinstimmung mit dem Pāli der Cāpāla-Caitya Handlungsschauplatz. Sehr
auffällig sind die Unterschiede in der Abfolge der Begebenheiten. Ein Blick
auf die anschließende Synopse — der ergänzte Text der Kat.-Nr. 1024 steht
in der linken Spalte, der aus dem MPS in der rechten — zeigt, daß manche
MPS-Parallelstellen zu Kat.-Nr. 1024 aus MPS-Vorgängen, die vom MPS-
Hauptvergleichsstück dem Vorgang 19, ziemlich weit abliegen¹¹, zusammen-
getragen werden mußten.

Synopse

Kat.-Nr. 1024	MPS
1 (vita)(V 1)(rkāvīditāutpadyante) ¹¹ viditās tiṣṭh(am)ti viditā adhya- st(am)gacchānti	
2 idam api yūyam ānanda tathāgata- syāścāryādbhut(adharmam dhā)ra- yata evam ¹¹ āścāryādbhutadha- rmasamanvāgata āna(nda) (V 2) (tathāgataḥ)	23.8 (evam āścāryā)dbhutadharma- samanvāga(tāstathāgataḥ)ṛhantāḥ samyaksambuddhāḥ
3 (atha) bhagavān āyusmantam āna- ndam āmantrayānāsa āgamayā- nanda yena gandhamādanam cai- tyam tenopas(am)kramis(y)āvāḥ	15.1 tatra bhagavān āyusmantam ānandam āmantrayate āgamayā- nanda yena vaiśālī
4 idam bhādarṇa (āyusmān) ānando bhagavataḥ pra(V 3)(tyāśrauṣit)	15.2 evaṃ bhādanṭetyāyusmān ānan- do bhagavataḥ pratyāśrauṣit
5 (atha) bhagavān utthāyāsānād ya- na gandhamādanam caityam teno- pae(am)kramati āyusmān ānando	15.7 . . . yena cāpālam caityam teno- pajagāma

¹¹ Die vor die Parallelstellen gerückten Zahlen geben die Nummern des Vorgangs
und des Absatzes in der Textausgabe des MPS von 1950/51 an.

¹² In einem auf S. 11f. (rechte Spalte, Absatz 1) übersetzten chinesischen Paralleltext
hebt der Buddha als eine seiner wunderbaren Fähigkeiten hervor, ihm sei bekannt, wie
es geschehe, daß Empfindungen (vedānā), Vorstellungen (saṃjñā) und Gedanken (vitarka)
entstehen, bestehen und vergehen. Dazu gibt es im Majjhimanikāya des Pāli-Kanon
(Ed. PTS, Bd. III, S. 124) eine genaue Entsprechung, auf welcher die vorgenommene
Ergänzung beruht. Sie lautet: idā ānanda tathāgatasya viditā vedānā uppajjanti viditā
uppihānti viditā abbhatham gacchanti | viditā saññā viditā vitakkā uppajjanti viditā
uppihānti viditā abbhatham gacchanti | idam pi kho teṃ ānanda tathāgatasya occhāri-
yam abbhutadhammānā dāreṭhā | Die Sätze stehen im Pāli-Sutta genau wie hier am
Ende einer Aufzählung von wunderbaren Eigenschaften oder Fähigkeiten, die der Buddha
zu besitzen sich rühmt.

¹³ In der Handschrift (V 1): ev-āścāryādbhutaḥ.

Kat.-Nr. 1024

MPS

niṣidanam¹⁴ aṣṣenāropya bh(aga-
vamtara) pṛṣṭhataḥ pṛṣṭhataḥ sa-
ma(V 4)(nubaddha)¹⁵ myā-
nulomatayā |

6 atha bhagavān gandhamādanam
caityam abhyavagāhya yenañyata-
mam vṛkṣamūlam tenopasaṅkra-
mat(i)¹⁶ | u(pasaṅkrama) ā(y)(u)-
smaṅtam ānandam ā(V 5)(maṣṭra-
yām)sa |

7 prañjāpayānandasmīn vṛkṣamūle
tathāgatasya niṣidanam pṛṣṭhi me
āglāyati¹⁷ tāṃ tāvad āyama(y)ṣye |

8 evaṃ (bhadantāy)uṣmān ānando
bhagavata(V 6)(h pratiśrutya ta)-
smīn vṛkṣamūle bhagavato niṣida-
nam prañjāpayāmāsa |

9 nyaśīdat bhagavānprañjāpta (evā-
sane |) āyusmān¹⁸ apy ānando bha-
gavata(e)kānte (nyaśīdat |)

15.7—Supetyānyataram vṛkṣamūlam
niśritya niṣa)ṅgo divavihārīya |
tatra bhagavān āyusmantam āna-
ndam āmantrayate |

27.6 prañjāpayānanda tathāgatasya
caturguṇam uttaraśāṅgam pṛṣṭhi
me āvilāyati tā(m tāvad āyama-
yisyē |)

27.7 (evaṃ) bhadantety āyusmān āna-
ndo bhagavataḥ pratiśrutya | laghu
laghv eva caturguṇam uttaraśā-
ṅgam prañjāpya bhag(avantam
idam avoca) |

27.8 prañjāptas tathāga(tasya) catu-
rguṇa uttaraśāṅgaḥ | yasyedāniṃ
bhagavān kālāṃ manyate |)

5.3 . . . prañjāpta evāsane nyaśīdat |

¹⁴ Die Erwähnung der Sitzmatte kommt in ähnlichem Zusammenhang auch im Malāparinibbānassuttanta (3.1) vor. Der Buddha befiehlt dem Ānanda: *yaṃhāsi ānanda niṣidanam yena oṭṭakam caityam ten' upasaṅkamasāmi divoñāhārīyāsi*. Zitiert ist die Pāli-Parallele in der Textausgabe des MPS zu Vorgang 15.7.

¹⁵ Ähnlich wird im Lohicoṣuttas des Dighanikāya (Ed. PTS, Bd. 1, S. 226) ausgedrückt, daß der Barbier Bhesika Schritt hinter dem Buddha hergeht (*bhagavantaṃ pṛṣṭhito pṛṣṭhito amuḍḍho hoṭi*). Vgl. auch MPS 7.2: *atha varṣakāro . . . bhaga-
vantaṃ pṛṣṭhataḥ pṛṣṭhataḥ samanuḍḍhāsi*. Beide Male fehlt *mer* in unserer Text folgende Vergleich.

¹⁶ In der Handschrift (V 4) steht (wohl versehenlich) *upasaṅkramat-u(pasaṅkra-
mye)*. Vgl. dazu Absatz 5 (= V 3): *upasaṅkramaty upasaṅkramya*. Dies ist wahrscheinlich die für den Text normale Form der Phrase. Abweichend davon heißt es in Absatz 15 (= R 2): *upasaṅkrānta upasaṅkramya*, doch ist der Text dort aus einem ursprünglich bloßen *upasaṅkramya* durch Hinzufügung von *nta* *upasaṅkra* unter der Zeile verbessert worden, so daß diese Stelle für die Feststellung der Normalform ohne entscheidenden Wert ist.

¹⁷ In der Handschrift: *āglāyati tam* statt *āglāyati tāṃ*.

¹⁸ Das kurziv Gesetzte ist in V 6 unter der Zeile nachgetragen.

[7]

Kat.-Nr. 1024

MPS

10 (ni)ṣadya bhagavān ā(yuṣmaṅtam
āna)ndam āmantrayāmāsa |

11 yā(V 7)(vanta ānanda bhikṣavo
gandhamādanam) caityam upani-
ṣṭṛtya viharanti tān sarvān upa-
sthānāsālāyāṃ samnipāt(aya |)

12 (evaṃ) bhadantāyusmān ānanda
bha(gavata)ḥ pratiśrutya yāvanto
(V 8) (bhikṣavo gandhamāda)nam
caityam (u)paniṣṭṛtya (vi)haraṃti
tān sarvān (u)pa(sth)ānāsālāyāṃ
sannip(āta)yā(māsa |) sannipātya
sīrasā bhagavataḥ) pādu (va)-
m(tr)ivāikānte¹⁹ a(sth)ā(t |)

13 (R 1) (ekāntasthita āyus)m(ān)
ānando bhagava(m)tam (idam avo)-
ca |

14 (yāvam)t(o) bhadanta bhikṣavo
gandhamādanac(a)ityam upa(ni)-
ṣṭṛ(tya viharan)ti sarve te upasthā-
nāsālāyāṃ sannipati)tāḥ | y(a)-
sy(e)d(ā)n(īn) bhagav(ān) k(āla)m
(R 2) (manyate |)

15 (atha) bhagavān utthāyāsānād
yenopasthānāsālā tenopasaṅkrā-
nta²⁰ upasaṅkrama prañjāptaevā-
sane nyaśīdat |

16 niṣa(ṅgo) bhagavān bhikṣūn āma-
ntrayāmāsa |)

17 (tasmā)t (ta)rhi bhikṣavo ye mayā
dharmaḥ sva(R 3)(yam abhi)ṅgāya)
sākṣikṛtvopasaṅpadya praveditas
tadyathā catvāri smṛtyupasthānā-
ni catvāri samya(k)prahāṇāni) ca-
tvāro rddhipād(āḥ pañcendriyā)ni
pañca balāni sapta bo(R 4)(d)hya-
ṅgāy āryā)śāṅgo mārgaḥ tatra

5.4 niṣadya bhagavān āyusmantam
ānandam āmantrayate |

19.1 gaeccha tvam ānanda yāvanto
bhikṣavaś cāpālap caityam upani-
ṣṭṛtya viharanti tān sarvān upa-
sthānāsālāyāṃ sannipātya |

19.2 evaṃ bhadanta āyusmān ānando
bhagavataḥ pratiśrutya yāvanto
bhikṣavaś cāpālap caityam upani-
ṣṭṛtya viharanti tān sarvān upasthā-
nāsālāyāṃ sannipātya yena bhaga-
vāns tenopasaṅkrāntāḥ | upasa-
nkrama bhagavataḥ pādu sīrasā
vanditvāikānte 'sthat |

19.3 ekāntasthita āyusmān ānando
bhagavantam idam avoca |

19.4 yāvanto bhadanta bhikṣavaś cā-
pālap caityam upaniṣṭṛtya viha-
ranti sarve te upasthānāsālāyāṃ
niṣaṅgāḥ sannipatitāḥ | yasyeda-
niṃ bhagavān kālāṃ manyate |

19.5 atha bhagavān yenopasthānāsālā
tenopasaṅkrāntāḥ | upasaṅkrama
purastād bhikṣusamghasya prañjā-
pte evāsane nyaśīdat |
niṣadya bhagavān bhikṣūn āma-
ntrayate sma |)

19.7 (= 40. 60) tasmāt tarh(i) bhikṣa-
vo ya te dharm(ā) dīpādharmahi-
tāya samva(r)ante . . .

19.9 (= 40.61) tadyathā catvāri
smṛtyup(asthānāni) catvāri s(a)-
myakprahāṇāni) catvāri rddhipā-
dāḥ pañcendriyāni) pañca ba)lāni
sapta bodhyāṅgāy āryāṣ(ā)ṅgo

¹⁹ Unsichere Ergänzung.

²⁰ Die Handschrift hat hier unter der Zeile (R 2) eine Verbesserung des ursprünglich nur geschriebenen *upasaṅkramya* vorgenommen. Wie Anm. 16 ausgeführt, ist *upasa-
nkramya upasaṅkramya* wahrscheinlich als Normalform der Phrase anzusehen.

[8]

Kat.-Nr. 1024

MPS

vah sarvañ sahitañ samagrahī²¹
saṃmodamānair avivadadbhīr ekā-
grair ekoddeśa(r) ekasirodaka-
bhūtañ dipayamā-
nai(h)²² sukhaspa(R 5)(rāṣa viha-
rtavyam |)

18 tasmāt tarhi bhiksavo ye mayā
dharmā ākhyatās tadyathā sū-
tram²³ geyar vyākaraṇaṃ gātho-
dānā²⁴ nidānavadānā itivṛ(t)ta-
jātaka)vaipulyādbhutadharmopa-
(R 6)(deśā te dharmā) bhavadbhīḥ
sādhū ca suṣṭhu codgrahitav ā²⁵
udgrhya dhārayitavyā dhārayitvā
tulayitavyāḥ²⁶ tulayitvā nīśamayi-

²¹ Im Zweierbuch des Aṅguttaranikāya (Ed. PTS, Bd. I, S. 70) und anderswo werden in ähnlichem Wortlaut wie hier Mönche, die „eintrüchtig sind, einander beipflichten, sich nicht zu zanken, (untrennbar wie) eine Mischung von Milch und Wasser geworden sind und einander mit freundlichen Augen betrachten“ (*saṃmodānā avivadadānā bhūrodakābhūtā arīṭamāñāṃ piyaṃkakkhāni saṃpaṇṇāni*) anderen gegenübergestellt, die „Kampf- und streitüchtig sind, sich zanken und aufeinander mit spitzen Worten (wörtl. Speeren des Mundes) einschlagen“ (*bhaṅgānā jātā kalakajitā eviddāpanāsaṅgama-
vāṭam mukhasāttitī vitūdanā*). Auch der Ausdruck *ekoddeśa* kommt im Pāli in ähnlichem Zusammenhang vor, so an einer Stelle im Fünferbuch des Aṅguttaranikāya (Ed. PTS, Bd. III, S. 67), wo die friedlich zusammenlebende Gemeinde mit den Worten *saṅgho saṃmodānā avivadadānā evuddāse* beschrieben wird. Man vergleiche die Phrase *saṃmodāni hi saṃgahañ sahitañ saṃmodānāni* „*vivadadānā ekōgra ekoddeśaekasirodaka, bhūtāni sukham sparāṃ vīharati*“ (Valentini Rosen, Der Vinayavibhaṅga zum Bhikkuprātimokṣa der Sarvāstivādina, Berlin 1959, S. 68 und 71).

²² Zu ergänzen ist: „einanderentflammend“ d.h. geistigerleuchtend, im Verständnis der Lehre fördernd (s. die Übersetzung der Parallelstelle im Chinesischen, unten S. 14, zu Absatz 17). In die Lücke gehört *saṃgahaṇa* (oder hybrid *saṃgahaṇyam*) *caiva* oder dergleichen.
²³ Der in unserem Text ebenso wie im MPS aufgeführten zwölfgliedrigen Reihe von Lehrtexten (vgl. Mahāvastupatti, Ed. Sakaki Nr. 1266—1278) steht im Pāli eine Reihe von nur neun Gliedern gegenüber (*vaṣaṅga)udānācaṣṭa*): *utta, geyya, veyyākaraṇa, gāthā, udāna, itivṛtaka, jāṭaka, abhūta)hama, udalla*.

²⁴ Statt *udāna* ist in der Handschrift *udāna* geschrieben.

²⁵ In der Handschrift steht deutlich *codgrahitavyā* statt *codgrahitavā*.

²⁶ Vgl. *tulati tulayitvā in chanda)ño sasaṅgā sasaṅgā) tulati tulayitvā padahaṇi* usw., Majjhimanikāya, Bd. I, S. 480. 7.

[9]

Kat.-Nr. 1024

MPS

tav(yā nisām)ya tathā tathā prati-
patta(R 7)(vyam |)

19 (tat kasād dhetoḥ | acire)ṇa ta-
thāgata)ya parinirvāṇaṃ bhavi)ya-
ti | trayāṇāṃ māsānāṃ at)yaena
tathāgata)ya parinirvāṇaṃ) bha-
vi)yati ku)ṣiṇa)gā(r)upa)vara)ne²⁷
mallānāṃ sālavane (R 8) (antare²⁸
yamaka)śā)yo(h) |

20 a)tha te bhiksavo bhagavato(n)ti-
kā)ḍ) idaṃ evaṃrūpaṃ vā)yaṃ
śrutvā ekat(yā) bhikṣava)ḥ e)chhina-
pra)ptā²⁹ . . . (pr)thivya)ṃ nipetū³⁰
cetobh.³⁰ (sama)r)pitā)ḥ at)ikṣi)pra)ṃ . .

16.11 . . . na cirasyedāṇiṃ tathāgata-
)ya trayāṇāṃ māsānāṃ at)ya)yaḍ
anupadi)ṣe)ṇe ni(r)v(ā)ṇadhā)tau pa-
rin(i)rvāṇaṃ bhavi)yati |

44.12 (= 48.12) tatraikat(yā) bhikṣavaḥ
pr)thivya)ṃ ā(v)r(t)a)nte pariva-
rtante | ekat(yā) b(ā)hū)ṇaṃ pra)grhya
prakro)ṣā)ṇi | evaṃ cā(h)u)ḥ | at)ikṣi-
pra)ṃ bhagava)ṇa)ṃ (parini)r(v)ta)ḥ |
at)ikṣi)pra)ṃ) sugata)ḥ parinirv(ā)ḥ |
at)ikṣi)pra)ṃ) cak(ṣu)r) lokas(y)ā)ṇi(n)ta-
hita)ḥ |]

In den oben nebeneinandergestellten Textpartien erscheinen einige der in buddhistischen kanonischen Texten üblichen stehenden Redewendungen, in welche alle Vorgänge eingebettet sind. In ihrer Phrasierung zeigen sich dabei einige auffallende Unterschiede. So heißt es, wenn der Buddha sich an Ānanda wendet,

Kat.-Nr. 1024

MPS

(atha) bhagavān āyusmanīam tatra (atha) bhagavān āyusmanīam
ānandam āmantrayā)ṃ) anandam āmantraye oder "ti

Im Pāli entspricht *atha kho bhagavā āyusmanīam ānandam āmanesi*. Hier steht der Aorist *āmanesi* an der Stelle des periphrastischen Perfekts *āmantrayā)ṃ* in Kat.-Nr. 1024 und des Präsens historicum *āmantraye* im MPS. Das sonst wenig gebräuchliche periphrastische Perfekt *āmantrayā)ṃ* ist in Kat.-Nr. 1024 dreimal belegt (Absatz 3, 6, 10) und in Absatz 16 zu ergänzen. Ein weiteres periphrastisches Perfekt kommt in Absatz 8 vor, wo es heißt, daß Ānanda für den Erhabenen eine Sitzmatte zurecht machte (*ni)ṣi)ḍ)ana)ṃ pra)jā)payā)ṃ)ṃ*); oder wahrscheinlich hat auch in Absatz 12 ein periphrastisches Perfekt (*sa)ṃ)pi)ṭ)ayā)ṃ)ṃ*) gestanden. Solche Formen sind für die Diktion der Handschrift, zu welcher die Kat.-Nr. 1024 gehört, offenbar charakteristisch.

²⁷ Im Pāli heißt der Satz: *ku)ṣi)ṇa)ṇā)ṃ) upa)ṇa)ṇa)ṃ) mallā)ṇā)ṃ) sā)lavā)ṇe*; im MPS 32.4 entspricht: *malla)ṇā)ṃ) upa)ṇa)ṇe) yama)ka)śā)lavane*.

²⁸ MPS 32.6: *antare)ya) yama)ka)śā)lavayor*; Pāli dazu: *antare)ya) yama)ka)śā)lavāṇāṃ*.

²⁹ Pāli zu MPS 44.12: *chinnā)pa)ṭ)ā)ṇā)ṃ) pa)pa)ṇā)ṇi*. ³⁰ *cetobhira)sa)ṃ)pi)ṭ)ā)ḥ* zu ergänzen?

[10]

Es lassen sich noch weitere feine Unterschiede dieser Art beobachten. Die häufige Redensart, daß sich der Buddha irgendwohin begibt, scheint in Kat.-Nr. 1024 durch *vena tēna upasamkramati | upasamkrāmya*²¹ ausgedrückt zu werden. In den Texten der Sarvāstivādin heißt es statt dessen gewöhnlich *vena tēna upajagāma | upetya* und in Texten der Mūlasarvāstivādin *vena tēna upasaṅkrāntāḥ | upasaṅkrāmya*²²; im Pāli entspricht *vena ten' upasamkam upasamkamitvā*. Das in Kat.-Nr. 1024 dargebotene Material ist nicht umfangreich genug, um die Bedeutung solcher stilistischer Besonderheiten überall mit Sicherheit beurteilen zu können. Die Unterschiede in den Redewendungen sprechen aber — neben der völlig abweichenden Reihenfolge der Begebenheiten — dafür, daß der Text aus einer Schule mit selbständiger Überlieferung stammt, die vom MPS und dem Pāli abweicht. Man möchte versuchen, diese Schule zu bestimmen.

Eine Überprüfung der in chinesischer Übersetzung erhaltenen Parallelen zum Mahāparinirvāsaūtra (MPS) ergab die überraschende Feststellung, daß der Text der Kat.-Nr. 1024 hinsichtlich der Reihenfolge der Begebenheiten und in vielen Details im Einklang mit einem Mahāparinirvāsaūtra steht, welches sich im Ch'ang-a-han-ching findet, einem in chinesischer Übersetzung erhaltenen Dirghāgama, den man der Schule der Dharmaguptas zuschreibt²³. Die weiter unten vorgenommene Konfrontation einer Übersetzung des Textes auf Kat.-Nr. 1024 (linke Spalte) und der Übersetzung des betreffenden Abschnittes im Ch'ang-a-han-ching (rechte Spalte) wird die Übereinstimmung in den Grundzügen bei beiden Texten deutlich machen, aber auch zeigen, daß sich der Sanskrittext des öfteren viel umständlicher ausdrückt und mehr ins Detail geht.

Für das Stück aus dem Ch'ang-a-han-ching kann ich mich bei diesem Vergleich einer Übersetzung des Mahāparinirvāsaūtra aus dem Ch'ang-a-han-ching bedienen, welche Friedrich Weller 1939/40 unter dem Titel „Buddhas letzte Wanderung“ kapitelweise in den Bänden IV und V der in Peking erschienenen Monumenta Series publiziert hat. Das übernommene Stück steht a.a.O. Vol. IV, S. 407—410.

Konfrontation der Übersetzungen

Kat.-Nr. 1024

Ch'ang-a-han-ching (nach Weller)

- | | |
|--|--|
| 1 . . . „(vom Tathāgata) verstanden entstehen die Gedanken; (von ihm) verstanden bleiben sie bestehen; (von ihm) verstanden gehen sie zugrunde“. | 1 Des weiteren sprach Buddha zu Ānanda: „Der Tathāgata ist befähigt, der Gefühle Entstehen, Bestehen und Vergehen; der Vorstellungen Entstehen, Bestehen und |
|--|--|

²¹ Siehe dazu oben Anm. 16.²² Es ist auch möglich, daß die letztgenannten Formen nur in etwas jüngeren Handschriften bevorzugt werden und keine Schulunterschiede bedeuten.²³ Ch'ang-a-han-ching, Sūtra 2, T. I, Bd. I, S. 114—30b. Der unserem Blatt entsprechende Text steht S. 16c, Z. 2 v. r.—8 v. l.

Kat.-Nr. 1024

Ch'ang-a-han-ching (nach Weller)

- | | |
|---|--|
| 2 „Auch dies, o Ānanda, sollt ihr als eine erstaunliche, wunderbare Fähigkeit des Tathāgata (im Gedächtnis) behalten! In dieser Weise ist, o Ānanda, der Tathāgata mit erstaunlichen, wunderbaren Fähigkeiten begabt.“ | 2 „Dies sind nun des Tathāgata sehr seltsame, ganz einzigartige, wunderbare Dinge. Das sollt du im Gedächtnis behalten!“ |
| 3 Dann sprach der Erhabene zu dem ehrwürdigen Ānanda: „Komm, Ānanda, wir wollen uns zum Gandhamādāna-Caitya begeben.“ | 3 Da sprach der Erhabene zu Ānanda: „Wir wollen zum Duft-Caitya gehen!“ |
| 4 „Jawohl, Herr“, antwortete der ehrwürdige Ānanda dem Erhabenen. | |
| 5 Da stand der Erhabene von seinem Sitz auf und begab sich zum Gandhamādāna-Caitya. Der ehrwürdige Ānanda schulterte die Sitzmatte und folgte dem Erhabenen hinterdrein, hinterdrein, in der Art von . . . (etwa = im Gänsemarsch). | |
| 6 Da begab sich der Erhabene, nachdem er zum Gandhamādāna-Caitya gelangt war, an den Fuß eines Baumes und sprach, nachdem er sich hinbegeben hatte, zu dem ehrwürdigen Ānanda: | |
| 7 „Mach, o Ānanda, am Fuße dieses Baumes für den Tathāgata die Sitzmatte zurecht; der Rücken ist mir müde, ich möchte ihn für ein Weichen ausstrecken.“ | |

²⁴ Weller erkannte *vedanā* und *soṃjñā* richtig als die zugrunde liegenden indischen Ausdrücke, welche er aus dem Chinesischen mit „Gefühle“ und „Vorstellungen“ übersetzt; bei „Betrachtungen“ dachte er mit einigem Zweifel an *vijñāna*. Die oben in Anm. 12 angeführte Pāli-Stelle zeigt, daß *vitarka* anzusetzen ist.²⁵ Der neue Text zeigt, daß „Duft-Caitya“ die chinesische Übersetzung von Gandhamādāna-Caitya ist. Die Gleichsetzung mit *Kōtāgārāsālā* (vgl. Weller, a.a.O. Anm. 390) muß fallengelassen werden.

Kat.-Nr. 1024

Ch'ang-a-han-ching (nach Weller)

- 8 „Jawohl, Herr“, antwortete Ānanda dem Erhabenen und machte die Sitzmatte für den Erhabenen am Fuße des Baumes zurecht.
- 9 Der Erhabene nahm auf dem (für ihn) zurechtgemachten Sitz Platz. Auch der ehrwürdige Ānanda setzte sich auf einer Seite des Erhabenen nieder.
- 10 Nachdem er sich gesetzt hatte, sprach der Erhabene zu dem ehrwürdigen Ānanda:
- 11 „Veranlasse, o Ānanda, daß die Mönche, welche sich in der Umgebung des Gandhamādana-Caitya aufhalten, sich allein in der Beratungshalle versammeln.“
- 12 „Jawohl, Herr“, antwortete der ehrwürdige Ānanda dem Erhabenen und veranlaßte, daß die Mönche, welche sich in der Umgebung des Gandhamādana-Caitya aufhielten, sich alle in der Beratungshalle versammelten. Nachdem er sie versammelt hatte, verbeugte er sich mit dem Kopf bis auf die Füße des Erhabenen und stellte sich beiseite hin.
- 13 Auf einer Seite stehend sagte der ehrwürdige Ānanda dies zum Erhabenen:
- 14 „Die Mönche, o Herr, welche sich in der Umgebung des Gandhamādana-Caitya aufhielten, sind alle in der Beratungshalle versammelt. Es geschehe, was der Erhabene für an der Zeit hält.“
- 15 Da stand der Erhabene von (seinem) Sitze auf, begab sich zur Beratungshalle und nahm, nachdem er sich hinbegeben hatte, auf

[13]

Kat.-Nr. 1024

Ch'ang-a-han-ching (nach Weller)

- dem (für ihn) zurechtgemachten Sitz Platz.
- 16 Nachdem er Platz genommen hatte, sprach der Erhabene zu den Mönchen:
- 17 „Darum dann, ihr Mönche, was da anlangt die Lehrbegriffe, die (euch) von mir verkündet worden sind, nachdem ich sie erfaßt, verwirklicht und mir zu eigen gemacht hatte — nämlich die vier *smṛtyapasthāna*, die vier *samyakprahāna*, die vier *ṛddhipāda*, die fünf *indriya*, die fünf *bala*, die sieben *bodhyaṅga*, der edle, achttellige Weg — dabei (bei denen) sollt ihr allesamt glücklich verharren: verbunden, einmütig, einander zustimmend, einander nicht widersprechend, einträchtig, nach einer einzigen Anweisung handelnd, zu einer einzigen Mischung von Milch und Wasser geworden (und einander gegenseitig) erleuchtend.“
- 18 „Darum dann, ihr Mönche, was da anlangt die Lehr(sammlungen), die von mir dargelegt worden sind — nämlich *sūtra*, *geya*, *vyākaraṇa*, *gēthā*, *vāḍāna*, *nīḍāna*, *avādāna*, *ititṛtaka*, *jāḷaka*, *vaipulya*, *adbhuta*, *dharmopadeśa* — die sollen von euch gut und vorzüglich aufgenommen werden; nachdem ihr sie aufgenommen habt, sollen sie (im Ge-
- 16 und sprach zu den Bhikṣu:
- 17 „Ihr sollt wissen, daß ich mit diesen (folgenden) Dingen persönlich Zeugnis (dafür) abgelegt habe, die allerhöchste Erleuchtung vollendet zu haben, nämlich (mit): den vier Formen immer gegenwärtiger Besonnenheit, den vier Formen rechten Strebens, den vier übernatürlichen Fähigkeiten, den vier Dhyāna, den fünf Vermögen, den fünf Kräften, den sieben notwendigen Voraussetzungen für die Erleuchtung, dem edlen acht(gliedrigen) Wege, In diesen Dingen sollt ihr einträchtig sein und sie ehrfürchtig befolgen, sollt keinen Streit (darüber) aufkommen lassen. Empfangt (dies) von dem gemeinsamen einen Lehrer (als) ein gemeinsames, unteilbares Ganze!“ 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!“
- 18 „Bhikṣu! Ihr sollt wissen, daß ich das Zeugnis, welches ich persönlich bezüglich dieser Lehre abgelegt habe, in dem (folgenden) verkündet und offensichtlich gemacht habe, nämlich: dem Kanon der Sūtra, dem Kanon der Geya, dem Kanon der Vyākaraṇa, dem Kanon der Gāthā, dem Kanon der Udāna, dem Kanon der Nīḍāna, dem Kanon der Iti-

[14]

* Weller (a. a. O. Anm. 410): „wörtlich: Wasser und Milch.“

Kat.-Nr. 1024

dächtnis) bewahrt werden; nachdem ihr sie (im Gedächtnis) bewahrt habt, sollen sie erwogen werden; nachdem ihr sie erwogen habt, sollen sie beachtet werden; nachdem ihr sie beachtet habt, soll genau danach gehandelt werden.“

- 19 „(Denn) in kurzem wird das Parinirvāna des Thāgāta sein. Nach Verlauf von drei Monaten wird das Parinirvāna des Thāgāta sein, beim Tummelplatz von Kuśināgari, im Sālawalde der Mallas, zwischen einem Paar von Sāla-Bäumen.“
- 20 Als die Mönche von seiten des Erhabenen dies so geartete Wort gehört hatten, da stürzten einige Mönche in jähem Fall auf die Erde nieder. Um ihre Fassung gebracht (riefen sie): „Zu schnell, (zu schnell, ach!) will der Erhabene dahingehen!“ . . .

Als Hauptunterschied zwischen den beiden oben übersetzten Texten fällt auf, daß im Ch'ang-a-han-ching jede Entsprechung zu den Aussagen der Absätze 4—8 im Text der Kat.-Nr. 1024 fehlt. Weggefallen ist dort die etwas umständliche Schilderung, wie sich der Buddha, gefolgt von Ānanda, zum Gandhamādana-Caitya begibt und sich dasselbst unter einem Baume einen Sitz bereiten läßt, um sich auszuruhen. Im Ch'ang-a-han-ching folgt auf die Aufforderung des Buddha an Ānanda, zum „Duft-Caitya“ zu gehen, unvermittelt die Angabe, daß der Buddha sich unter einem Baume niederläßt. Dem Leser bleibt es überlassen, sich vorzustellen, daß der Buddha inzwischen beim „Duft-Caitya“ angekommen ist. Diese Kurzangebenheit in der Ausdrucksweise macht sich in dem übersetzten Stück aus dem Ch'ang-a-han-ching auch sonst bemerkbar. So heißt es mehrfach: „Der Buddha sprach zu Ānanda“ statt zu dem ehrwürdigen Ānanda oder ähnlich knapp: „Ānanda

³¹ Avadāna erscheint im Chinesischen offenbar erst vor Upadeśa.

sprach“ zum Buddha“, was zu der nicht an Worten sparenden, etwas feierlichen Diktion der buddhistischen kanonischen Texte wenig paßt. Das indische Original zum Ch'ang-a-han-ching, welches die Übersetzer Buddhayaśas und Chu Fo-nien 412—413 n.Chr. ins Chinesische übertragen haben, wird in diesen Äußerlichkeiten etwas anders verfahren sein. Die Übersetzer suchten sich offenbar auf den Fortgang der Handlung und das ihnen wesentlich Erscheinende zu konzentrieren, unter Vermeidung nebensächlicher Details und von Wiederholungen. Unterstellt man dies als richtig, schreibt man den Fortfall gewisser phrasenhafter Einzelheiten also den Übersetzern ins Chinesische zu, so ist die Übereinstimmung der beiden Texte eine nahezu uneingeschränkte. Die Gegenüberstellung anderer Versionen (wie die des Pāli) könnte das noch deutlicher werden lassen. Das Vorgebrachte genügt aber wohl als Nachweis, daß der auf dem behandelten Blatt Kat.-Nr. 1024 überlieferte Text aus der gleichen Schule wie das Ch'ang-a-han-ching hervorgegangen ist, also, wie man annimmt, aus der Schule der Dharmaguptas. Zum ersten Male wäre damit ein Stück aus dem Sūtraṭīka dieser altbuddhistischen Schule unter den Handschriften in buddhistischem Sanskrit aus den Turfanfunden nachgewiesen.

II. Fragment des Gandhasūtra

Im Dhammapada, einer bekannten Sammlung von Strophen aus buddhistischen kanonischen Texten, lautet die Strophe 54 in deutscher Übersetzung:

Nicht geht der Duft von Blumen gegen den Wind,
nicht (der Duft von) Sandelholz, (von) Tagara- oder Jasmin(blüten).
Der Duft von guten (Leuten) aber geht gegen den Wind;
der gute Mensch weht hin in alle Himmelsrichtungen¹.

Diese poetische Versicherung, daß der Ruf eines Tugendhaften sich nach überallhin verbreitet, bildet nach dem Kommentar zum Dhammapada² den Abschluß einer Erläuterung, die der Buddha einst seinem Jünger Ānanda bei einem Aufenthalt nahe der Stadt Sāvathī gab. Ānanda, der sich zu einsamer Meditation zurückgezogen hatte, überlegte, der Buddha habe den Duft von Kernholz, von Wurzeln und von Blüten als die drei Arten von starken Wohl-

¹ In den Texten ist beim Gebrauch eines Wortes für „sprechen“ genau unterschieden, ob der Buddha oder ob Ānanda spricht. Vom Buddha heißt es in gehobener Ausdrucksweise *amantrayāmāsa*, von Ānanda einfach *avoca*. In den chinesischen Übersetzungen finden sich ähnliche Differenzierungen.

² Pāli: *na pūpphagandho pativātam eṭṭi na candanaṃ tagaraṃ mallikā udā | eṭṭam ca gandho pativātam eṭṭi sabbā dīnā asuppāriya paṇḍitā ||*

³ Ed. PTS (New Ed.), Vol. I, S. 490ff.

gerichen erklärt; dieser Duft gehe trotz seiner Stärke aber nur mit dem Wind. Ob es nicht einen Duft gebe, der nicht nur mit, sondern auch gegen den Wind gehe? Als Ānanda bei seiner Erwägung zu keinem Ergebnis kommt, legt er die Frage seinem Meister vor. Der erklärt, es gebe auch einen solchen, nicht nur mit, sondern auch gegen den Wind gehenden Duft. Es sei der sich allseits verbreitende gute Ruf eines Mannes oder einer Frau, die zum Buddha ihre Zufucht nähmen, die Gebote hielten und einen rechten Lebenswandel führten.

Diese Aussagen über den Anlaß und die Gelegenheit zum Ausspruch der oben zitierten Strophe sind keine vom Kommentator erdachten und hinzugefügten, sondern haben eine kanonische Basis; denn sie lehnen sich eng an ein kurzes Sutta im Aṅguttaranikāya³ an, das in der Inhaltszusammenfassung (uddāna)⁴ das Stichwort *gandha* „Duft“ führt. Es schließt auch dort mit der in das Dhammapada aufgenommenen Strophe.

Im Udānavarga, einer dem Dhammapada ähnlichen, aber erheblich umfangreicheren Strophensammlung in Sanskrit, die 1965 von Franz Bernhard in den Abhandlungen der Göttinger Akademie herausgegeben worden ist⁵, erscheint eine der Pāli-Strophe im Wortlaut genau entsprechende Sanskrit-Strophe. Sie trägt die laufende Nummer 164 und ist in den Śīla-varga, d.h. die Gruppe VI über gutes Betragen als Nr. 16 eingeordnet worden, nicht in die Gruppe über Blumen (*puppha-* bzw. *puṣpa-varga*) wie die Strophe im Pāli (dort IV. 11).

Auch die Udānavarga-Strophe stammt aus einem kurzen kanonischen Sūtra. Das ergab ein Fund unter den noch unbearbeiteten Sanskritfragmenten aus Chinesisch-Turkistan und eine daran anschließende Untersuchung chinesischer Paralleltexthe. Der dem Sanskritfund am nächsten stehende chinesische Text kommt im Tsa-a-han-ching, der chinesischen Übersetzung des Saṃyuktāgama der Sarvāstivādin, als Sūtra Nr. 1073 vor. Man kann das Sūtra nach dem Stichwort *gandha* „Duft“ — gebraucht für das entsprechende Sutta im Aṅguttaranikāya — als Gandhasūtra bezeichnen⁶.

Vom Sanskrittext liegen drei ursprünglich gesondert nummerierte Handschriftenbruchstücke vor⁷, die sich bei näherem Zusehen als zu einem Blatt

³ Ed. PTS, Part. I, S. 225f. ⁴ A. s. O. S. 303.

⁵ AGAW, Phil.-Hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 54.

⁶ T. I, Bd. 2, S. 278c—279a. Zweite Saṃyuktāgama-Übersetzung (Sūtra Nr. 12), a. s. O. S. 376c—377a.

⁷ Sonderübersetzungen eines Gandhasūtra sind: Nanjio Nr. 588 („Sūtra . . . on the fragrance of the virtue of Śīla“), a. s. O. S. 507b—c, und Nanjio 911 („Jāgandhasūtra“), a. s. O. S. 508a—b. Auch im Tōng-i-a-han-ching, dem in chinesischer Übersetzung überlieferten Ekostarāgama, findet sich eine Version des offenbar sehr beliebten Sūtra, a. s. O. S. 813b—c.

⁸ Herr Dr. Schlingloff fertigte erste Abschriften der Bruchstücke der linken Blatthälfte an, Frau Dr. Sander-Holtmann die erste Abschrift des rechten Eckstücks. Revision und Identifizierung: Wakhschmidt.

gehörig erwiesen. Zwei davon schlossen sich unmittelbar zur linken Blatthälfte zusammen, das dritte Stück war das rechte Eckstück. Ich gebe zunächst eine Umschrift des Textes:

- 1396 Blatt 130* Schrifttypus VI
- V
- 1 ndhaḥ puṣpagandhaḥ asti tat-kiñcid-gandhajātaṃ yasya gandhajātasya anuvātam-api gandho vāti pra[ti] + + + + + tam-api gandho vāti | ath-āyusmān-ānandaḥ sāyāhne pra(ti)-
- 2 saṃlayanād-vyutthāyā yena bha o gavāms-ten-opajagāma upetya bhagavat[pa]d[au] [śīras]. + + + + + - (ek[ā]n[tasth]i[ta] āyusmān-ānāno bhagavantaṃ-idaṃ-a(vo)-
- 3 cat* iha mama bhadanta ekā o kino rahasi gatasya pratisamplinasyaivam cetasi ce[ti]. + + + + + . . . in gandhajātāni yeṣāṃ gandhajātā(nāṃ)
- 4 anuvātam gandho vāti na pratīvā o taṃ katamāni trīṇi tadyathā mūlagandha sāragandhaḥ pu + + + + + . . . gandhajātasya anuvātam-a(pi)
- 5 gandho vāti pratīvātam-api anuvā[ta]prat[ivā]tam-api gandho vāti | evam-eta[ā]nanda evam-eta[d]-. + + + + + . . . gandhajātasya anuvātam-api

R

- 1 gandho vāti pratīvātam-api anuvāta[prat(ivā)]t(a)m-api gandho vāti | katarat-tad-ānanda gandhajātaṃ yas. + + + + + [vā]ti pratīvātam-api anuvāta[pra]-
- 2 tivātam-api gandho vāti | ih-ā o nanda anyatarasmiṃ grāme vā nigame vā strī vā [puru] + + + + + [dha]rma yāvajīvaṃ prāṇātipātā[pra]-
- 3 tivirataḥ adattadānāt-kāma o mithyācārāt-mṛṣāvātāt-surāmaireyamadyapra . . . + + + + + (diḡvīdikṣu saṃtaḥ samyagatāḥ satya-
- 4 rūpā varṇaṃ bhāṣaṃte amuṣmiṃ grā o me vā nigame vā strī vā puruṣo vā [pr]at[ti] + + + + + [y]āva[jīvaṃ] prāṇātipātāt-prativirataḥ adattā(dā)-
- 5 nāt* kāmamithyācārāt* mṛṣāvātāt* surāmaireyamadyapramadasthānāt-prativi + + + + + . . . yasyagandhajātasyaanuvātam-api gandho vāti pra

* Zur Umschrift vgl. Anm. 5 zu dem Fragment aus dem Mahāparinivāṇasūtra, oben S. 3. Eine Beschreibung und ein Facsimile des Blattes sollen in Teil IV des Katalogs der „Sanskrithandschriften aus den Torfanfunden“ gegeben werden.

Ein großer Teil des Gandhasūtra ist in dem hier transkribierten Text des Handschriftenblattes erhalten; ganz fehlen nur Anfang und Schluß. Eine Vervollständigung des Textes ist aber nicht schwer, denn die chinesische Übersetzung der Entsprechung im Tsa-a-han-ching stimmt mit dem Sanskrittext, wo er erhalten ist, so sehr überein, daß dies auch für Lücken und fehlende Abschnitte angenommen werden kann. Das Sūtra beginnt im Tsa-a-han-ching wie folgt¹⁴:

- 1 *So habe ich gehört. Zu einer Zeit befand sich der Buddha in Śrāvastī, im Jetavana, dem Haine des Anāthapiṇḍāda.*
- 2 *Damals faßte der ehrwürdige Ānanda in einsamer Zurückgezogenheit diesen Gedanken:*
- 3 *Es gibt Duft von dreierlei Art, der mit dem Winde duftet, aber nicht gegen den Wind. Welches sind die drei Arten? Es sind: der Duft von Wurzeln, der Duft von Stamm(holz) und der Duft von Blumen.*

Im Aṅguttaranikāya wird die Situation nicht so genau erklärt. Der Text setzt mit folgenden Worten ein: *Da begab sich der ehrwürdige Ānanda zum Erhabenen, begrüßte, herbeigekommen, den Erhabenen und nahm beiseite Platz. An einer Seite sitzend sprach der ehrwürdige Ānanda nun folgendes zum Erhabenen: Es gibt, o Herr, diese drei Arten von Duft, deren Duft nur mit dem Winde geht, nicht gegen den Wind. Welche drei? Der Duft von Wurzeln, der Duft von Stammholz, der Duft von Blumen*¹⁵. Aus dem oben erwähnten Kommentar zum Dhammapada¹⁶ ist aber zu ersehen, daß die Situation auch nach der Pāli-Tradition der im Tsa-a-han-ching entsprach.

Weiter unten ist der volle Sanskrittext des Gandhasūtra auf der Grundlage des Chinesischen, der Wiederholungen im Text und unter Benutzung bekannter phrasenhafter Wendungen rekonstruiert worden. Er steht in der linken Spalte der Seite und umfaßt 19 Absätze. Der oben in Umschrift mitgeteilte Text des Turfanfragments (Kat.-Nr. 1396) setzt am Ende des Absatzes 3 ein¹⁷ und reicht bis Absatz 13. In der rechten Spalte ist der Pālitext aus dem Gandhasūtra im Aṅguttaranikāya¹⁸ den Absätzen des Sanskrittextes entsprechend angeordnet worden. Er beginnt bei Absatz 5 und endet bei Absatz 15. Zu den Absätzen 1—5 sind in Petitdruck die Angaben aus dem Kommentar des Dhammapada¹⁹ gestellt worden, welche die Situation klären. Sanskrit- und Pālitext stehen sich verhältnismäßig nahe, doch ist der Pālitext zu den Absätzen 11 und 12 des Sanskrittextes wortreicher. Es findet sich auch eine

¹⁴ T. I, Bd. 2, S. 278e Z. 8—11 (1. Übersetzung).

¹⁵ Siehe den unten in der rechten Spalte zu Absatz 5—7 abgedruckten Pālitext.

¹⁶ Stellenschein in Anm. 2.

¹⁷ In dem weiter unten behandelnden III. Fragment (Kat.-Nr. 1183, aus dem Samyuktāgama) sind in V 5 auch einige in Kat.-Nr. 1396 nicht belegte Wörter aus dem Übergang von Absatz 2 zu Absatz 3 erhalten.

¹⁸ Stellenschein in Anm. 3.

¹⁹ A. a. O. S. 240.

nicht sonderlich geistvolle, gewisse vorausgehende Passagen nur rekapitulierende Erweiterung, nach welcher außer Religiösen auch Götter und Dämonen den Tugendhaften, der die Gebote hält, rühmen.

Der in der Handschrift nicht belegte Schluß des Gandhasūtra war nach Ausweis des Chinesischen sehr viel länger als der des entsprechenden Sūtra im Aṅguttaranikāya. Der einen Strophe im Pālitext stehen in der chinesischen Übersetzung nämlich fünf Strophen gegenüber²⁰, wobei die vier zusätzlichen Strophen Abwandlungen der ersten oder ihr inhaltlich verwandt sind. Die gleichen vier Strophen folgen im Udānavarga unmittelbar auf die eine oben besprochene Strophe (VI. 16)²¹. Daher konnten die fünf Strophen aus dem Udānavarga zur Vervollständigung unseres Sūtratextes übernommen werden.

Rekonstruierter Text des Gandhasūtra (linke Spalte)
mit Pāli-Entsprechungen (rechte Spalte)

Sanskrit	Pāli
1 (evam mayā śrutam ekaṃ samayaṃ bhagavāṃ śrāvastyaṃ viharaṇti jetavane anāthapiṇḍādayārāme)	Kommentar zum Dhammapada: imaṃ dhammadānaṃ; sathā sāvathiyāṃ vihāraṇā ānandatherassa paṭham viassijento kethesi
2 (athāyusmata ānandasya ekākinō rahasi gatasya pratisamānāyavaṃ cetasi cetaḥparivartaka udapādi ¹⁸)	thero kira sīyaphasamayo paṭisallino cintesi
3 (trīṇy etāni gandhajātāni yeṣāṃ gandhajātānām anuvātam gandho vāti na pratīvātam katamāni trīni tadyathā mūlagandhaḥ sāraḡa- (V 1)ndhaḥ puspagandhaḥ)	bhagavato sāragandho mūlagandho puspagandho ti tayo uttamagandhā vutā tesaṃ anuvātam eva gandho gacchati no paṭivātam
4 asti tat kiñcid gandhajātam yasya gandhajātasya anuvātam api gandho vāti prati(vātam api anuvāta-prativātam) tam api gandho vāti)	atthi nu kho tam gandhajātam yassa paṭivātam pi gandho gacchati anuvātapāṭivātam pi gandho gacchati

¹⁸ 1. Übersetzung: T. I, Bd. 2, S. 278e Z. 2 v. l. bis S. 279a Z. 9 v. r.; 2. Übersetzung: T. I, Bd. 2, S. 376c Z. 1 v. r. bis S. 377a Z. 12 v. r. — Die in Anm. 7 genannten weiteren Übersetzungen enthalten ebenfalls sämtlich mehr als eine Strophe; s. T. I, Bd. 2, S. 507c Z. 4—15 v. r.; S. 508b Z. 2—9 v. r.; S. 613c Z. 4—13 v. r.

¹⁹ Udānavarga VI. 17—20. Entsprechungen zu den drei ersten dieser Strophen folgen auch im Dhammapada (55—57) auf die im Gandhasūtra vorkommende (= Dhammapada 54). Anklänge an Udānavarga VI. 20 gibt es im Maggavagga des Dhammapada (Dhammapada 274 u. 276).

²⁰ cetaḥparivartaka bis trīni ist im III. Fragment (unten S. 23) V 5 belegt.

- | Sanskrit | Pāli |
|---|---|
| 5 athāyusmān ānandaḥ sīyāhne pra-
(ti)(V 2)samlayanād vyutthāyayena
bhagavāms tenopajagāma upetya
bhagavatpād(au) śiras(ā vanditvā
ekānte asthāt ek)ān(tasthi)ta āyu-
smān ānando bhagavantam idam
s(v)(V 3)est | atha kho āyasmā ānando sīyaphasamsa-
yap paṭisaṅkāna vūṭhito yena bhagavā
ten' upasaṅkami
Samyuttanikāya:
atha kho āyasmā ānando yena bha-
gavā ten' upasaṅkami upasaṅkami-
tvā bhagavantaṃ abhivādetvā eka-
mantaṃ nisīdi ekamantaṃ nisīno
kho āyasmā ānando bhagavantaṃ
etaḍ avoca |
| 6 iha mama bhadanta ekākiṇo rahasi
gatasya pratisamplinasayivam ceta-
si cet(ā)parivritarka udapādi) | tiṇ'imāni bhante gandhajātāni yesaṃ
anuvātaṃ yeva gandho gacchati no
paṭivātaṃ katamāni tiṇi mūlaga-
ndho sāragandho pupphagandho
imāni kho bhante tiṇi gandhajātāni
yesaṃ anuvātaṃ yeva gandho gac-
chati no paṭivātaṃ |
| 8 (asti tat kiñcid gandhajātaṃ yasya)
gandhajātasya anuvātaṃ a(pi) (V 5)
gandho vāti prativātaṃ api anuvā-
taprativātaṃ api gandho vāti | atthi nu kho bhante kiñci gandhajā-
taṃ yassa anuvātaṃ pi gandho gac-
chati paṭivātaṃ pi gandho gacchati
anuvātaprativātaṃ pi gandho gaccha-
tīti |
| 9 evam etaḍ ānanda evam etaḍ aṭi
khalu ānanda gandhajātaṃ yasya
gandhajātasya anuvātaṃ api (R 1)
gandho vāti prativātaṃ api anuvā-
taprat(ivā)(a)m api gandho vāti | atth' ānanda gandhajātaṃ yassa anu-
vātaṃ pi gandho gacchati paṭivātaṃ
pi gandho gacchati anuvātaprativā-
taṃ pi gandho gacchattīti |
| 10 katarat tad ānanda gandhajātaṃ
yas(ya) gandhajātasya anuvātaṃ
api gandho vāti prativātaṃ api
anuvātapra(R 2)tivātaṃ api ga-
ndho vāti | katamaṃ pana taṃ bhante gandha-
jātaṃ yassa anuvātaṃ pi gandho
gacchati paṭivātaṃ pi gandho gac-
chati anuvātaprativātaṃ pi gandho
gacchattīti |
| 11 ihānanda anyatarasmim grāme vā
nigame vā stri vā puriṣo vā prati-
vasati śilavāp ¹⁹ kalyāṇa)dharmā | idh' ānanda yasmim gāme vā nigame
vā itthi vā puriṣo vā buddhaṃ sara-
ṇaṃ gato hoti dhammaṃ saraṇaṃ |

¹⁹ Die Ergänzung (*śilavāp kalyāṇa)dharmā*) stützt sich auf *sīlēcāhoti kalyāṇadhammo* in der Pāli-Entsprechung; sie ist nicht unbedingt gesichert.

- | Sanskrit | Pāli |
|---|---|
| yāvajjivam prāpātipātāt ²⁰ pra(R 3)-
tivirataḥ adattādānāt kāmami-
thyācārād mṛśāvādāt surāmaireya-
madyapra(mādashānāt) prativira-
taḥ) | gato hoti saṅghaṃ saraṇaṃ gato hoti
pānātipātā paṭiviro hoti adinnā-
nā paṭiviro hoti kāmesu micchācārā
paṭiviro hoti musāvādā paṭiviro
hoti surāmerayamajjapamādat)hānā
paṭiviro hoti sīlavā hoti kalyāṇa-
dhammo vīgatamalamaccherena ceta-
sā agāraṃ ajjhavasati muttacāgo
payatapāṇi vossaggarato yācayogo
dānaṃ vibhāgarato |
| 12 (tasya ye te di)gvidiḥṣu samtaḥ
samyagatāḥ satya(R 4)rūpā va-
raṇaṃ bhāsaṃte amuṣim grāme
vā nigame vā stri vā puriṣo vā
pr(at)(vasati śilavāp kalyāṇadhar-
maḥ) yāvajjivam prāpātipātāt
prativirataḥ adattā(dā)(R 5)nāt kā-
mamithyācārād mṛśāvādāt surā-
maireyamadyapramādashānātprati-
virataḥ) | tassa disāsu samaṇabrāhmaṇā va-
ṇaṃ bhāsanti asukasmim nāma
gāme vā nigame vā itthi vā puriṣo
vā buddhaṃ saraṇaṃ gato . . . usw. wie
zu II . . . dānaṃ vibhāgarato ti
Erweiterung: devatā pi ssa amanu-
ssa vaṇaṃ bhāsanti asukasmim
nāma gāme vā nigame vā itthi vā
puriṣo vā buddhaṃ saraṇaṃ gato . . .
usw. . . . dānaṃ vibhāgarato ti
idam kho taṃ ānanda gandhajātaṃ
yassa anuvātaṃ pi gandho gacchati
paṭivātaṃ pi gandho gacchati anuvā-
taprativātaṃ pi gandho gacchattīti |
| 13 (tad eva ānanda gandhajātaṃ) ²¹
yasya gandhajātasya anuvātaṃ api
gandho vāti prativātaṃ api anu-
vātaprativātaṃ api gandho vāti) | idam kho taṃ ānanda gandhajātaṃ
yassa anuvātaṃ pi gandho gacchati
paṭivātaṃ pi gandho gacchati anuvā-
taprativātaṃ pi gandho gacchattīti |
| 14 (tasyāṃ velāyāṃ bhagavāṃ gāthā
babbhāḥe) ²² | na pupphagandho paṭivātaṃ eti
na candanaṃ taggaramaṅgikā vā
sataṃ tu gandhaḥ paṭivātaṃ eti
sarvā diṣāḥ satpuruṣaḥ pavatī
sabbā diṣā sappuriso pavatī |
| 15 (na puppagandhaḥ prativātaṃ eti
na vāhniḥ tagarac candanād vā
sataṃ tu gandhaḥ paṭivātaṃ eti
sarvā diṣāḥ satpuruṣaḥ pavatī) | na pupphagandho paṭivātaṃ eti
na candanaṃ taggaramaṅgikā vā
sataṃ tu gandhaḥ paṭivātaṃ eti
sarvā diṣāḥ satpuruṣaḥ pavatī
sabbā diṣā sappuriso pavatī |
| 16 (tagarac candanac cāpi vārsikāyās tathopalāt
ettebhyo gandhajātebhyāḥ śilagandhas tv anuttaraḥ) | vārsikāyās tathopalāt
śilagandhas tv anuttaraḥ) |

²⁰ R 2: *pātiprativirataḥ; in R 4 *pātāt prativirataḥ; diese richtigere Lesart ist hier eingesetzt worden.

²¹ Es ist interessant, daß der Buddha in der stark abweichenden Version des Gandhāsūtra, deren chinesische Übersetzung im Taṅg-i-a-han-ching (Ekottarāgama) erhalten ist, drei Arten von Duft nennt, die sich auch gegen den Wind verbreiten: es sind der Duft der Tugend, der Duft der Gelehrsamkeit und der Duft der Freigebigkeit; vgl. T. I, Ed. 2, S. 613b 2 f. v. l.

²² Die Strophen in den Absätzen 15—19 sind, wie oben ausgeführt, aus Udānavarga VI. 16—20 übernommen.

Sanskrit

- 17 (alpaṃātro hy ayaṃ gandho yo 'yaṃ tagaracandaṇāt |
yas tu śīlavatāṃ gandho vāti devegṃ apiha saḥ ||)
18 (teṣāṃ viśuddhaśīlānāṃ apramādivihāriṇām |
saṃyagāñāvimuktānām māro mārgaṃ na vindati ||)
19 (eṣa kṣemaḡamo mārga eṣa mārgo viśuddhaye |
pratipannakāḥ prahāsyanti dhyāyino mārabandhanam ||)

III. Fragment aus dem Saṃyuktāgama

Ein weiteres, im Zusammenhang mit dem Gandhasūtra identifiziertes Fragment läßt sich als zu einer Handschrift des Bhikṣuvarga des Saṃyuktāgama gehörig bestimmen. Auf dem verhältnismäßig kleinen und stellenweise schwer lesbaren Stück ist folgendes zu entziffern:

1183 M 836 (T III M 169)¹ Schrifttypus VI

V

- 1 ||| (dāra)kam-a(n)s[e]n-ādāya yath-āgat. . . . |||
2 ||| (śroto)ṇa viśuddhen-ātikrāntamā[nuṣe](n). . . . |||
3 ||| + [n]to vadāmi brāhmaṇa[ṇ] . . . o |||
4 ||| . . ko devadattaś-ca hasta na[m] o |||
5 ||| + + . . cetapharivitarak-odaṃ[ā]di tr[ī]ṇi . . |||
6 ||| + + + + (j)[āta]ṇ [ya]sya ga[n]dha[j]ātasya-ā[n]. |||

R

- 1 ||| + + + + s=t[c]n-opajagā[m]-opetya . . |||
2 ||| + + [ī][ṇa]sya-aiṃṇi cetasi cetapha[ritark-o]ḥ |||
3 ||| vātāṃ ga[n]dh[o] vāti [na pra](t)ti o |||
4 ||| tivātām-āpi [ga]n(dh)o vā[ti] o |||
5 ||| + [nda] anyatara[s]m[ī]ṇ [gr](ā)m[e] vā niga[m]. + + |||
6 ||| + + [mṛṣā]vādāt-surūmaireyaṃ + + |||

a) Die in V 1-3 belegten Wörter lassen sich einem im Saṃyuktāgama (Tsa-a-han-ching) unmittelbar vor dem Gandhasūtra stehenden Text² zuweisen.

¹ Eine Beschreibung des Fragments erscheint in Teil III des Katalogs „Sanskrit-handschriften aus den Turfanfunden“. — Erste Lesung des Textes: Tripāthi, Sander-Holtzmann.

² Sonst: *cetapharivitaraka udapaddi*. Die Silbe *vī* scheint vom Schreiber ausgelassen worden zu sein.

³ 1. chines. Übersetzung, Sūtra 1072, T.I, Bd. 2, S. 278b—c; 2. chin. Übersetzung, Sūtra 11, T. I, Bd. 2, S. 376b—c.

[23]

Er handelt von dem standhaften Mönche Saṅgrāma⁴, chin. Sēng-chia-lan⁴ bzw. Sēng-ch'ien⁴. Eine Entsprechung dazu findet sich im Udāna des Pāli-Kanon⁵. Dort wird berichtet, daß der ehrwürdige Saṅgāmaji, der nach Sāvathī gekommen ist, um den Erhabenen zu sehen, im Jetavana am Fuße eines Baumes sitzend den Tag verbringt. Seine ortsansässige frühere Frau hat von seinem Kommen gehört, nimmt ihr Söhnchen mit sich und sucht den Mönch auf. Dreimal fordert sie ihren früheren Mann auf, sich seines Sohnes anzunehmen. Saṅgāmaji schweigt. Die Frau legt den Knaben darauf vor dem Vater nieder und geht fort, mit den Worten, das Kind sei sein Sohn, er möge für seine Ernährung sorgen. Der Mönch sagt nichts und schenkt dem Knaben keine Beachtung. Die Mutter wartet in einiger Entfernung ab, was geschieht, kehrt schließlich zurück und nimmt den Knaben wieder mit sich (*dāraḡam ādāya paḡkāṇa*). Der Buddha hat den Vorgang mit seinem himmlischen Auge aus der Ferne beobachtet und rühmt Saṅgāmajis Haltung mit dem feierlichen Ausspruch:

Er freut sich nicht über ihr Kommen; er trauert nicht, wenn sie geht —
den Saṅgāmaji, den von (aller) Bindung freien, den nenne ich einen
Brahmanen⁶.

Im Tsa-a-han-ching wird die Begebenheit ganz ähnlich geschildert. Der Mönch Sēng-chia-lan sitzt allerdings nicht unter einem Baum, sondern wandert im Freien auf und ab. Seine frühere Frau tritt ihm mit ihrem Anliegen in den Weg und erhält von ihm dreimal keine Antwort. Darauf legt sie ihm, wie im Pāli, das Kind vor die Füße. Als der Mönch keine Notiz von demselben nimmt, trägt sie das Kind später auf ihren Armen wieder davon. Vorher sieht sie die Sinnlosigkeit ihres Versuchs zur Wiedergewinnung des Mannes ein und rühmt ihn als erlöst und frei von den Banden der Zuneigung. Der Buddha hört diese Worte der Frau aus der Ferne mit dem himmlischen Gehör und bekräftigt in Versen, einen so Handelnden nenne er einen wahren Brahmanen.

In V 1 stehen die Worte, daß die Mutter das Kind auf die Schulter setzt und „wie gekommen“ wieder davongeht. V 2 ist von dem Buddha die Rede, der mit dem „himmlischen Gehör, dem ganz reinen, dem menschliche Maßstäbe überragenden“ die rühmenden Worte der Frau über ihren früheren Mann hört. V 3: (*haṃto⁴ vadāmi brāhmaṇam*) entspricht dem *taṃ ahaṃ brūmi brāhmaṇam* im Pāli.

⁴ Name nicht belegt; Annäherungswert, aus der chinesischen phonetischen Wiedergabe erschlossen. Vgl. Saṅgāmaji im Pāli.

⁵ 1. Übersetzung. ⁶ 2. Übersetzung. ⁷ Udāna I. 8; Ed. PTS S. 8f.

⁸ Pāli: *ayamīṃ nābhānandasi paḡkāḡmantīṃ su soḡāsi |
saḡāḡ saḡgāmajīṃmūḡaṃ taṃ ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ ||*

⁹ Die Ergänzung ist unsicher. Der letzte Pāda könnte auch bei *vadāmi* einsetzen und lauten: *vadāmi brāhmaṇaṃ imaṃ* oder *vadāmi brāhmaṇaṃ hi taṃ*, oder ähnlich. Vorsufgehend mag der Mönch *śānto* oder *mukto* genannt worden sein. Im Gegensatz zur Pāli-

[24]

b) Die Wörter in den Zeilen V 5-6 und R 1-6 gehören zum Gandhasūtra. Da für den oben mitgeteilten Wortlaut keine Veränderung eintritt, genügt es, Zeile für Zeile auf die Absätze hinzuweisen, in denen die betreffenden Wörter im vollen Text oben S. 20ff. vorkommen.

V 5: Übergang von Absatz 2 zu Absatz 3; V 6: Anfang von Absatz 4; R 1: Mitte von Absatz 5; R 2: Mitte von Absatz 6; R 3: Mitte von Absatz 7; R 4: Mitte von Absatz 9; R 5: Anfang von Absatz 11; R 6: Ende von Absatz 11.

c) Rätselhaft blieb zunächst der Wortlaut von V 4, der weder im Sūtra von Saṅgrāma noch im Gandhasūtra unterzubringen war. Deutlich war der Name Devadatta. Eine Stelle zu Ende des Sūtra von Saṅgrāma in der zweiten chinesischen Saṃyuktāgama-Übersetzung schuf Klarheit. In einem metrisch abgefaßten Uddāna¹⁰ werden dort die Titel der vorausgehenden 11 Sūtras aufgezählt, die nach Mönchen benannt sind. Das erste heißt „Wohlgeboren“¹¹, das zweite „Schlechtfarbig“, das dritte „T'-p'o“ (Devadatta), das vierte „Elefantenhäuptling“. Das fünfte und sechste Sūtra werden als „Zwei Nanda“ zusammengefaßt¹².

Das zweite Sūtra mit dem Titel „Schlechtfarbig“ heißt im Pāli¹³ „Bhaddiya“ nach einem Mönch von häßlichen und unansehnlichem Äußeren (*duḍḍaṅga duddassika*), jedoch von großen Geistesgaben. Zweifelhaft ist, ob im Sanskrit *bhadrika* Entsprochen hat, da der Mönch in der chinesischen Übersetzung namenlos bleibt. Es ist dort immer nur von einem häßlichen und unansehnlichen Mönch die Rede. Da Devadatta der Name des nächsten Sūtra¹⁴ ist und dieser Name in V 4 vorkommt, muß das in V 4 vorausgehende *ko* zum Namen des zweiten Sūtra gehören und derselbe auf *ka* ausgelautet haben. *durvarṇaka* oder *durdṛśika* statt *bhadrika* wäre denkbar. — Das vierte Sūtra¹⁵ ist im Uddāna nach dem Mönch „Elefantenhäuptling“ (= *hasina*?) benannt. Sein Name ist in der ersten Saṃyuktāgama-Übersetzung, die kein Uddāna enthält, mit „Hand“ wiedergegeben, was dem *hasa* in V 4 entspricht¹⁶. Ver-

strophe, die Saṅgāmaḥi erwähnt, wird der Name Saṅgrāma im Sanskrit-Vers — nach dem Chinesischen könnte es im Sanskrit auch zwei Strophen leicht abgewandelten Wortlaute gegeben haben — nicht enthalten gewesen sein. Jedenfalls kommt er in den chinesischen Texten an entsprechender Stelle nicht vor. In der ersten Übersetzung heißt der Strophen-Schluß: „Ich verkünde von diesem Mönch, er ist ein wahrer Brahmane.“ In der zweiten Übersetzung steht: „... ist er frei von Schmutz (und ist) von reinem Wandel (ich) nenne (und) kenne ihn als einen Brahmanen.“

¹⁰ T. I. Bd. 2, S. 376e Z. 12—14 v.r.

¹¹ Im Pāli: Sujāto; Saṃyuttanikāya, Ed. PTS Bd. 2, S. 278f.

¹² Die weiteren Namen sind für das Verständnis von V 4 nicht mehr von Bedeutung.

¹³ A. a. O. S. 279.

¹⁴ Im Pāli: Ratha; a. a. O. S. 242.

¹⁵ Im Saṃyuttanikāya ohne unmittelbare Entsprechung.

¹⁶ Wahrscheinlich ist *hasa* zu *hasakā* zu ergänzen. Der zweite Pāli des in diesem Uddāna zu erwartenden Śloka würde *devadattas ca hasakā* lauten.

merkt ist auch, „Hand“ stamme aus dem Geschlecht der Śākya. Zweifellos ist „Hand“ identisch mit dem Mönch Hatthaka aus Śākya-Geschlecht, den die Pāli-Texte kennen. — Auf das Sūtra von Haata oder Hastaka, wie es geheißen haben wird, folgen im Tsa-a-han-ching zwei Sūtras, die ihren Namen nachdem Mönche Nanda tragen¹⁷; *nam* in V 4 dürfte der Anfang dieses Namens sein.

Damit ist V 4 als Stück aus dem Uddāna des Bhikṣusaṃyukta im Saṃyuktāgama vollständig erklärt.

¹⁷ Im Pāli: Nando; a. a. O. S. 281.

Nachtrag: Die in Anm. 9 (S. 24f.) erwähnten beiden Strophen des Tsa-a-han-ching entsprechen Udānavarga (XXXIII. 21—22). Die Pādas 21, c—d lauten:

*saṅgīṭa saṅgīṭaṃ jinā mukto
brahmi brahmanāṅgīṭi tam.*

A NOTE ON NAMES AND SURNAMES OF INDRA IN
A FRAGMENT OF A BUDDHIST CANONICAL
SANSKRIT TEXT FROM CENTRAL ASIA

BY

Ernst Waldschmidt

The old Vedic hero-god Indra appears in Buddhist canonical books as the chief of a group of deities called *Trayastrīmat* (Skt.) or *Tāvatiṃsa* (Pāli). The group represents the thirty-three gods of the vedic pantheon inhabiting, according to early Buddhist cosmogony, the second (from below) of twenty-six planes of celestial beings. The name Indra is generally not used isolated in Buddhist texts, it is, moreover, included in the god's designation as *Śakra devendra* (Skt.) or *Sakka devānaminda* (Pāli). In the view of the Buddhists, Śakra was a fervent devotee of the Buddha. There are Sūtras which speak of his conversion to Buddhism and of his repeated visits to the Buddha in order to pay his respects to the Exalted One or to ask him questions.

Recently, when examining the fragmentary manuscripts brought by German expeditions from Central Asia about sixty years ago, I came across the fragment of a text mentioning the words *kaufika*, *indra*, *sahasrākṣa*, *śakra*, and *śakra devendra*. Two or three of these words instantly reminded me of some old surnames or epithets of the Vedic Indra. Unfortunately what has been left of the manuscript is no more than the third part of a single folio covered with five lines of akṣaras on both sides, altogether nearly 150 akṣaras.

The transliterated text of the fragment¹ runs as follows:

Cat. No. 1107 (M 444)

1 The fragment will be reproduced in facsimile in the third part of the catalogue "Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden" ed. by Ernst Waldschmidt with Walter Clawiter and Lore Sander-Holzmann as collaborators. First part published Wiesbaden 1965 (=Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, ed. by Wolfgang Voigt, Vol. X, 1); second and third part in preparation. For No. 1107 of the catalogue (our fragment) details are provided as to provenance, material, type of letters and size. In our transliteration round brackets enclose supplemented akṣaras, whereas edged brackets enclose akṣaras of indistinct readings, stands for an akṣara not readable or almost lost; - represents a missing akṣara at places, where the paper has broken off.

Obverse

- 1 fikaḥ kaufika iti saṃjñā udapādi ko bhādanta hetuḥ ka pra-
(tyayaḥ)///
- 2 s̄ śakraṣya devendrasya jyeṣṭhā prajāḌ pa[ti]///
- 3 (pa)tiḥ=iti saṃjñā udapādi | ko bhaḌ + +///
- 4 + ·· paḍito bhūḌ=vyakto medhāviḌ + +///
- 5 [sr̄]kṣa iti saṃjñāṃti ayaṃ bhik[ṣ]o hetu + + +///

Reverse

- 1 (śakra)sya devendrasya indra indra [i]ti+ + + +///
- 2 (i)[ndra] iti saṃjñāṃti apiḌ + +///
- 3 [h](e)toḥ śakraḥ śakratvam=adhi jagḥ Ḍ[m](a)+///
- 4 saṃvibhāgarataḥ māṣpitiḌ Ḍ[ḡḡ](m)·///
- 5 tiḥ sahasrākṣa indro vratapadāni ca || || śr[ī] +///

A search after corresponding sentences in canonical Pāli text-books succeeded in the discovery of similar phrases contained in a sutta bearing the title *Vatapada*, found in the second vaggā of the *Sakkasamyutta* of the *Samyuttanikāya* (Ed. PTS, Part I, pp. 228—231). Formerly, we are told, when Sakka, chief of the gods, was a human being, he kept to seven vows or rules of conduct (*satta vatapaddāni*), whereby he attained to his śakra-ship (*sakkattam*), i. e. his position as chief of the Tāvatiṃsa gods. The seven items of good behaviour are: lifelong support of one's mother and father (1), life-long paying due respect to the clan-elders (2), life-long gentle speech (3), life-long abstaining from slander (4), life-long munificence and generosity (5), life-long speaking the truth (6), and life-long avoidance of anger (7). These statements are corroborated by two ślokas, translated by Mrs. Rhys Davids and Sūriyagoḍa Sumaṅgala Thera² as follows:

*Whoose his mother and his father keeps,
The senior in his family revere,
Converseeth gently and with soft-toned speech,
And all that makes for slander puts aside,
Who sets himself all meanness to suppress,
A man of truth, his temper 'neath control : —
On such an one the Three and Thirty Gods,
Do verily confer the name : Good Man.*

2 The Book of the Kindred Sayings, Part I, p. 294, London (without year), Pāli Text Society, Translation Series, No. 7.



Pl. 1: Cat.-No. 1107 (M 444), Obverse
A fragment of a Buddhist canonical Sanskrit text.



Pl. 2: Cat.-No. 1107 (M 444), Reverse
A fragment of a Buddhist canonical Sanskrit text.

In a second part of the Vatapadasutta the Buddha tells his bhikkhus of seven names and surnames, mostly supposed to have been attributed to Sakka when he was a human being in former times (*pure manusabbhāto samāno*). The names are: Maghavan, Purindada, Sakka, Vāsava, Sahassakkho, Sujampati, and Devānam Indra. The Buddha explains, on account of what functions or qualities these names were given to the god, and that by carrying out the seven vows or rules of conduct mentioned above he attained his position as chief of the Tāvatiṃśas.

In a third section of the Vatapadasutta it is told that Mahāli, a chief of the Licchavi tribe, visits the Buddha and asks him the question, whether he, the Exalted One, has seen Sakka, the hard to see ruler of the gods. The answer of the Buddha is, that he not only has seen Sakka, but even knows those norms and qualities by the fulfilment of which Sakka attained to *sakkata*. The Buddha then goes on to tell Mahāli the seven names of Sakka as well as the motivation for applying those names to him, and also the seven vows or rules of conduct quoted above: in fact, the wording of the first and second part of the Sutta is repeated with the two *ślokas* included.

Obviously the text found in the Sanskrit manuscript fragment transliterated above is closely related to the sections two and three of the Vatapadasutta; for example, the expression *śakraḥ śakratvam adbhijagā-mā* (R 3) is exactly corresponding to *sakko sakkattam añjhaḍā* in Pāli, and in R 5 we have the compound *vatapadaṇṇi*, the same as *vatapadaṇṇi* met in the *satta vatapadaṇṇi* of the Pāli Sutta. At the same time there is no doubt that a conversation takes place in the fragmentary Sanskrit text, as in 01 we have the question *ko bhādanā hetuḥ kaḥ pra (iyayaḥ)*, and in 0 5 there are the words winding up the answer: *ayaṃ bhikṣo hetu'r ayaṃ pratyaḥ*. From the vocatives *bhādanā* and *bhikṣo* it also results that the Buddha is answering questions asked by one of his bhikkhus. In the Pāli Sutta on the other hand the Buddha's interlocutor is the Licchavi chief Mahāli, and the formulas *ko bhādanā hetuḥ* etc. introducing the question and winding up the answer, do not occur.³ Thus at the same

3 The corresponding Pāli phrases *ko nu kko bhānte hetu ko paccayo yena and ayaṃ kko bhikkhu hetu ayaṃ paccayo yena* are, however, frequently used at other places in the canonical books, e. g. Saṃyuttanikāya, Ed. PTS, Part III, p. 252: *ko nu kko bhānte hetu ko paccayo yena-m-idhekacco kassuta bheda param maraṇa.....devānaṃ saṅgāyatam upapajjai and ayaṃ kko bhikkhu hetu ayaṃ paccayo yena-m-idhekacco kassuta bheda param maraṇa.....devānaṃ saṅgāyatam upapajjai.*

time some agreement and some difference is encountered when looking at the Sanskrit and the Pāli text.

Full elucidation of the Sanskrit text is to be gained by comparing relevant Sūtras in the Ts'a-a-han-ching, the Chinese translation of the Saṃyuktāgama of the Sarvāstivādin of which the original in Sanskrit is not extant. There, three Sūtras corresponding to the three parts of the Vatapadasutta in Pāli are found as Nos. 1104—1106 in the full translation and as Nos. 33-35 in the partial second translation.⁴ The main difference from the Pāli Suttas is that Mahāli, the Licchavi, interrogator of the Buddha in the third part of the Pāli Sutta, appears already in the second Sūtra. He asks the Exalted One, whether he has seen Śakra Devendra. When he receives an affirmative reply, he further insists on his question by asking, whether the Buddha would be quite sure in the matter, as there were bad spirits adopting the exterior of Śakra. The answer of the Buddha is that he really knows Śakra, that he also knows of bad spirits adopting the exterior of Śakra, and finally that he even knows the rules of conduct practised by Śakra in former existences to be born in his present position as chief of the gods. Then the Buddha enumerates the seven vows or rules of conduct as in the preceding Sūtra. Two *ślokas* are added at the end of both the Sūtras just as in the corresponding Pāli texts.

The different names of Śakra Devendra are only on the agenda in the third Sūtra (No. 1106) of the Chinese text. Scene of action is the Kūṭā-gṛāśālā at Markatābradattāra, near Vaiśālī. A certain bhikṣu appears before the Buddha to put the question: "What is the reason, what is the cause that Śakra Devendra is called Śakra Devendra?" In former existences, is the reply, Śakra behaved very generous towards Śramaṇas, Brāhmaṇas and all sorts of mendicants by bestowing upon them gifts of food, drink etc.; hence he received his name Śakra Devendra. The bhikṣu proceeds asking similar questions regarding the origin of seven surnames of Śakra, viz. Purandada (1), Maghavan (2), Vāsava (3), Kauṣika (4), Śacipati (5), Sahasrākṣa (6), and Indra (7). In the Pāli Sutta the order of succession with the names is slightly different. Purandara= Purindada stands second. This name⁵ is explained in Pāli by: *pure pure dānam adāsi*

4 Taisho Saikyō, Vol. 2, pp. 290b—291a and pp. 384b—385a respectively.

5 The list of *dānas* mentioned is similar to a corresponding one in PĒI: *anna-pāna-vatika-yāna-māṅga-gandha-vijāpana-eyyābhūsatika-pādippya*, cp Pāli Text Society Dictionary s v *gndha*.

6 "Destroyer of strongholds" (or cities), surname, applied to Indra in the Vedic hymns etc. The Buddhists try to find in the names of Śakra allusions to his

tas mā purindada ti vuccati "he bestowed gifts from town to town (or: formerly, formerly, i. e. in numerous former births); hence he is called Purindada". The Tsa-a-han-ching has: "When he was a human being, he bestowed numbers (and) numbers (of times) gifts; this is the reason and cause why he is called Purandara".—The name Maghavan⁷ is number one in Pāli instead of number two in the Tsa-a-han-ching. The explanation of the name in Pāli is: *pubbe manussabhūto samāno magho nāma mānavako ahoṣi tas mā maghavō ti vuccati* "formerly as a human being he was a young Brahmin named Magha; hence he is called Maghavan". The Tsa-a-han-ching gives a similar interpretation.—As regards Vāsava⁸ (number 3 in the Tsa-a-han-ching, number 4 in Pāli) the Pāli has: *pubbe manussabhūto samāno āvasaṭham adāsi tas mā vāsavo ti vuccati* "formerly as a human being he bestowed a dwelling-place as a gift; hence he is called Vāsava". According to the Chinese text Śakra bestowed clothes (*vāsava*) to Śramaṇas and Brāhmaṇas as a gift.—The name Kauśika⁹, number 4 in the Tsa-a-han-ching, is replaced in the Pāli text by Sakka under number 3. The Tsa-a-han-ching says that Śakra formerly belonged to the Kauśika gotra; hence his name Kauśika arose (cp. 0 1: (kau)śikaḥ kauśika itī saṃjñā udapādi).—Number 5: Śactpati¹⁰ is represented in Pāli (number 6) by Sujampati, explained by: *sakkassa devānam indassa sujā nāma asurokaññī pājāpatī tas mā sujampatīti vuccati* "the consort of Sakka Devānam Inda was an Asura maiden named Sujā; hence he is called Sujā's husband". The first (full) Chinese translation of the Samyuktāgama gives: "An Asura maiden named Śact (Shé-chih) was the first celestial queen of Śakra Devendra; hence he is called Śactpati". The second (partial) Chinese translation adds that Śact was a daughter of the Asura-king Vemacitra (Pāli: Vepa-

munificence wherever it is possible by amateur etymologists.—A somewhat comprehensive comment on Indra's i. e. Sakka's position in Buddhist literature, esp. in the canonical Pāli books, has been given by T. W. and C. A. F. Rhys Davids in: *Dialogues of the Buddha*, Part II, London 1910, pp. 294-298. Histories are treated on pp. 296-9.

- 7 "Possessing gifts, beautiful, munificent", in the Rgvēda esp. said of Indra.
- 8 "Belonging to the Vasus", i. e. a particular class of gods, the "good or bright ones", especially their chief Indra. The monkish interpretation traces *vāsava* back to *vāsa* "abode, habitation" or *vāsas* "clothes".
- 9 "Belonging to the Kuśikas or friendly to them". In the Rgvēda *kośika* "friendly to the Kuśikas" occurs only once and refers to Indra.
- 10 In the Rgvēda "Lord of might or power (śact)"; later Śact "might" was personified and made the wife of Indra.

citti). Our Sanskrit text has: (0 2) "the (Śact) was the chief consort of Śakra Devendra . . . (0 3) (hence his) name (Śact)pati arose". Number 6 (Pāli number 5) is Sahasrākṣa (thousand-eyed)¹¹, interpreted in the Vatapada-sutta with *sahasam pi atthānam muhutiṇṇa cinteti tas mā sahasakko ti vuccati* "in one moment he thinks of a thousand matters; hence he is called Sahasakka". The Chinese text explains: Formerly as a human being Śakra Devendra was quick of apprehension, intelligent and wise; in one moment he thought of a thousand matters (which) he examined and estimated; from this reason and cause Śakra Devendra was also called Sahasrākṣa". Of the corresponding Sanskrit text we have (0 4-5): "Śakra Devendra was intelligent, clever, and wise¹² . . . (hence) they name him (Saha)rākṣa".—Name 7 (Indra) is explained in Pāli by: *devānam itvatīṇṇānam itesariyādhipācaṇi rajjāṇi kāreṇi tas mā devānam indo vuccati* "he rules in supremacy and mastership over the Tāvatiṇṇa gods; hence he is called Devānam Inda". The Tsa-a-han-ching has: "Śakra Devendra is the king, is the chief of the Thirty-three gods; out of this reason and cause Śakra Devendra is called Indra". Some words of the corresponding Sanskrit text are found in R 1-2.

In the Sūtra 1006 of the Tsa-a-han-ching, Lord Buddha, after having explained the origin of the seven names of Śakra Devendra, reverts to the seven vows or rules of conduct (*vratapadāni*), whereby Śakra attained to his position as chief of the Thirty-three gods (*śakratvaṃ*). He informs the interrogating bhikṣu of the seven items; the text, however, is this time an abbreviated one. It refers only to the first item, viz. devotion to mother and father, and to the seventh, viz. munificence (item 5 in the Pāli text). The vow "munificence" or "generosity" has been set forth in Pāli with great minuteness of detail: *yōva jīvaṇi vigatama lamaccherena celasā udāraṇi ojjhāvaseyyaṇi; muttacāyo payalāpāṇi; vossaggarato yōcayo dānaṇi; vibhāgarato* "as long as I live, may I conduct a household with a mind free of dirt and selfishness, as a man of munificence, with open hands, fond of donations, addicted to liberality, delighting in the distribution of gifts". For our Sūtra from the Samyuktāgama we have to presume a similarly verbose phrase, probably abbreviated by *pūrvavat yāvat* "as before upto". The compound (*dāna*)*saṃvibhāgarataḥ* in R 4 is the last item of this phrase which is to some extent known from the

11 Metaphorically for "a perceiving", "all-seeing thing".

12 Cp. the phrase *paṇḍitītiyā oṭṭā macchāriṇi bhāvaṇa cittakathā kalyāṇapaṇi*, *bhāva*, referring to the bhikkunī Khemā, Saṃyuttanikāya, Ed. PTS. Part IV, p. 375. l.

Mahāvvyutpatti (Ed. Sakaki, Nos. 2844-2848) as *mukṭyāgāḥ, pratapāḥ, vyasaśararataḥ, yāyājāḥ, dānasarvibhāgarataḥ*.¹³ The compound *māḍīpīr* following in R 4, is to be interpreted as the beginning of a śloka represented in the Pāli text by a stanza with the opening words : *māḍīpīr-tiḥkaratī janantī*. The corresponding Sanskrit stanza again must have been cited in an abbreviated form, for in R 5 we already find a versified summary (*vāḍāna*). The summary could be restored as

(*maghavā ca purandaro vāsanaś caiva kauśīkāḥ*)
(*śaci*)*patiḥ sahasrākṣa indro vṛatapādīni ca* ||

The first line of the verse, however, is a mere conjecture. After *vṛatapādīni ca* we find in R 5 of our manuscript the akṣara *śr[ā]* which is the first syllable of *śrāvastyaṃ* "at Śrāvastī", naming the town where the events of the following Sūtra. takes place. With this, the text of our fragmentary manuscript is fully explained.

A peculiarity, not yet mentioned, of our manuscript is an addition of five small letters reading [sa]ḥ[ī]lavarga found in R 2 in the square vacant space on all sides of the eyelet-hole. Obviously this designation is corresponding to *śaḥīlavarga*, the title of the first vagga of the Pāli Saṃyuttanikāya, published as Part I (first volume) in the edition of the Pāli Text Society. The few akṣaras—insignificant at first view—reveal the important fact that the Saṃyuktāgama of the Sarvāstivāda sect was subdivided into vargas just like the Saṃyuttanikāya. It is also evident that certain Sūtras of corresponding contents were assigned to a section of an almost equal title in both collections of canonical scriptures.

EIN TEXTBEITRAG ZUR UDAYANA-LEGENDE

Erich Frauwallner

zum 70. Geburtstag am 28. 12. 1968

I

Udayana, Pāli Udena, König der Vatsas¹ und Zeitgenosse des Buddha, ist die Hauptgestalt zahlreicher indischer Legenden. F. Lacôte hat 1908 in einer Untersuchung über die Quellen der Brhatkathā des Guṇāḍhya² einmal kurz zusammengefaßt, was an verwunderlichen Dingen von ihm berichtet wird. „Ein Geheimnis — sagt Lacôte — umgab seine Geburt, magische Kräfte hatten ihm gestattet, den (ihm verlorengegangenen) Thron seiner Väter wiederzugewinnen. Er kannte Zauber, welche Elefanten zähmen, und legte eine zauberkräftige Last, die ihm von himmlischen Asketen oder Schlangengöttern verehrt worden war, nie aus der Hand³. Er besaß Wagen, die durch die Luft flogen, und verkehrte mit Genien . . . Er war ein ritterlicher Fürst, ein Verführer, stark den Vergnügungen hingegeben, von Frauen geliebt, unter einem glücklichen Stern geboren . . . Sein ganzes Leben bestand aus galanten Abenteuern und Liebedramen. Eine seiner Frauen zündete aus Eifersucht den Palast an, um eine Rivalin umzubringen.“

Auch in die buddhistische religiöse Literatur hat dieser königliche Don Juan Eingang gefunden; an zwei Stellen, einmal im Kommentar zu der Strophensammlung Dhammapada (in Pāli)⁴ und zum anderen Male in der Legendensammlung Divyāvādāna (in buddhistischem Sanskrit)⁵, ist jeweils ein ganzer Zyklus von Erzählungen überliefert, in welchen Udayana die Hauptfigur darstellt. Es kann als sicher gelten, daß die fraglichen Abschnitte im Divyāvādāna unter einigen Veränderungen aus dem Vinayavibhāga der

¹ Seine Residenz Kauśāmbī lag südlich der Yamunā (Jumna) in Nordindien, nicht weit von dem heutigen Allahabad.

² Félix Lacôte, *Essai sur Guṇāḍhya et la Brhatkathā*, Paris 1908, S. 268, im Kapitel 'Les Sources de la Brhatkathā'.

³ Pradyota, König von Avanti, Beherrscher eines Nachbarstaates, wollte ihm dies kostbare Instrument nehmen. Es gelang ihm auch, Udayana in seine Hand zu bekommen, indem er ihn zur Jagd auf einen hölzernen Elefanten verlockte, in welchem er eine größere Zahl Bewaffneter versteckt hatte — wie Odysseus im trojanischen Pferd. Udayana vermochte jedoch durch die Anwendung von allerlei Listen mit Vāsavadattā, der schönen Tochter seines Gegners, die sich in ihn verliebt hatte, zu fliehen.

⁴ Udenavasthu in der Dhammapadapīṭhakathā, Ed. PTS, Vol. I, S. 161—231. Übersetzung von E. W. Burlingame, *Buddhist Legends*, translated from the original Pāli of the Dhammapada Commentary, Part I, Cambridge, Massachusetts, 1921 (Harvard Oriental Series, Vol. 29), S. 247—293. Man vergleiche dazu die einführenden Betrachtungen Burlingames auf S. 62—64 über „Parallels to Story-Cycle of Udena“ und „Parallels to Dhammapada Commentary stories in Sanskrit (Divyāvādāna) and Tibetan (Kandjur)“.

⁵ Divyāvādāna, Ed. Cowell-Neil, 1886, S. 515—544 und 544—586.

13 None of these compounds is to be found in Edgerton's *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*.

Mūlasarvāstivādins übernommen sind⁴, einem im originalen Sanskrittext nur bruchstückhaft erhaltenen, aber aus einer chinesischen und einer tibetischen Übersetzung vollständig bekannten, umfangreichen kanonischen Werk zur Mönchdisziplin. Erzählungen, welche den Avadānas XXXVI (Mākaṇḍika) und XXXVII (Udrāyana) des Divyāvādāna entsprechen, erscheinen in diesem Vinaya als Einleitung zu einer Regelung über das Betreten eines Königspalastes im Pāṭayāntika-Dharma 82⁵.

Die folgende Betrachtung greift eine aus den verschiedenen Erzählungen der genannten Quellen heraus, nämlich die von der Eifersuchtstat einer von Udayanas Frauen, die den Palast einer Rivalin anzündet, um diese mit ihrem Gefolge von 500 Frauen umzubringen. Laçotte erwähnt die Tat in dem Zitat oben an letzter Stelle⁶. Den Anlaß zu der vorliegenden Behandlung dieses Eifersuchtsdramas gab die Identifizierung einer neuen Sanskrit-Version, die auf vier leider nicht ganz vollständigen Blättern einer zentralasiatischen Handschrift aus Murtauq steht. Einige wenige Wörter aus dem Anfang enthält auch das kleine Fragment einer anderen Handschrift gleichen Ursprungs und gleichen Schrifttyps. Es bildet das linke Eckstück eines Blattes und sei hier vorweg in Umschrift wiedergegeben⁷.

⁴ Vgl. Sylvain Lévi, *Les Éléments de Formation du Divyāvādāna*, T'oung Pao, Sér. 2, Vol. 8, 1907, S. 105—122, und Edouard Huber, *Les Sources du Divyāvādāna (Suite)* in *Études de Littérature Bouddhique V*, BEPEO, 1907, Sonderabdruck S. 1—37.

⁵ Die chinesische Übersetzung von Pāṭayāntika-Dharma 82 steht T. I. Bd. 23, S. 866e—893c (sie umfaßt die Kap. 44—48). Die Entsprechung zum Udrāyana-Avadāna (= Divyāvādāna XXXVII) geht im Vinaya der Mūlasarvāstivādins der zum Mākaṇḍika-Avadāna (= Divyāvādāna XXXVI) voraus. Nobel vermerkt in seiner Ausgabe der tibetischen Übersetzung des Udrāyana-Avadāna, daß die Entsprechung zu seinem Text in der chinesischen Übersetzung des Vinayavibhāga — einem Werk I-tsing's aus den Jahren 703—710 — sich Bd. 23, S. 873b, letzte Zeile, bis 882a, Z. 13, finde; s. Joh. Nobel, *Udrāyana*, König von Roruka, eine buddhistische Erzählung, I. Teil, Wiesbaden 1955, S. IX, Anm. 1. Huber sagt, a. a. O., S. 3, über die beiden Avadānas im Divyāvādāna: „*Ces deux avadāna n'en font en réalité qu'un seul: le compilateur du Div. les a disjointes et interverties en laissant subsister entre euz une lacune qui correspond à six pages de texte chinois*“.

⁶ Der zugehörige Text im Dharmapada-Kommentar steht a. a. O., S. 220—225; Burlingames Übersetzung dazu findet sich in seinem Werk, S. 288—290, unter der Überschrift „*Burning of Sāmāvatī and punishment of Māgandiyā*“. In der Einführung Burlingames, a. a. O., S. 63, heißt es: „*Brief outline of the story occur in Buddhaghosa's Viuddhi-Magga, XII. 189 ff., and in Schiefner, Lebensbeschreibung Çākjamuni's (from the Kanjur), p. 47 (247). The burning of Sāmāvatī and her five hundred women is the subject of Udāna, VII. 10.*“ Im Divyāvādāna wird der Mord mit seinen Folgen auf den Seiten 531—544 geschildert. Eine Inhaltsangabe dazu bzw. zur chinesischen Entsprechung gibt Laçotte, a. a. O., S. 260—262.

⁷ Nicht deutlich lesbare Akṣaras stehen in eckiger, Ergänzungen in runder Klammer. Zwei Punkte repräsentieren ein unleserliches Akṣara, Kreuze deuten die Zahl ganz verlorengangener Akṣaras an. Mit Virāṇas geschriebene Buchstaben sind durch einen Stern gekennzeichnet.

[4]

1097	M 442 (T III M 146) ¹⁰	Schrifttypus V1
	V	Blatt 144
		R
1 — "		1 + + [y]ā dūhita ///
3 māgaudhiko [br] . + + + ///		2 rājakule api + ///
4 vā bhāvīgyat[i] + + ///		3 pratikṭap s[e]yā(t) + ///
5 nagaraguptim sthā + + ///		4 pi tv = agniṇā + + ///
6 + + + kecit = pra[bb]h[ṣ]t ///		5 . e . r . . . [ā] + + + ///
		6 ///

Viel ergiebiger als dies Fragment sind die erhaltenen Teile der vier Blätter der zweiten Handschrift (Kat.-Nr. 1098), die weiter unten als d, e, f, g bezeichnet werden. Sie weisen immerhin die Hälfte bis zu zwei Dritteln der vollen Blattgröße auf. Trotzdem wäre die richtige Anordnung der Seiten und das Verständnis des fragmentarischen Textes ohne die Auffindung einer chinesischen Parallele schwer möglich gewesen¹¹. Zur genauen Identifizierung des Inhalts der Blätter mit dem chinesischen Text kam es, nachdem sich für andere, kleinere Bruchstücke der Kat.-Nr. 1098 die Zugehörigkeit zum Vinayavibhāga der Sarvāstivādins herausgestellt hatte, einer altbuddhistischen Sekte mit einem von dem der Mūlasarvāstivādins stark abweichenden Vinaya, der gleich dem der Mūlasarvāstivādins in chinesischer Übersetzung erhalten ist. Genau wie der Vinayavibhāga der Mūlasarvāstivādins enthält auch der Vinayavibhāga der Sarvāstivādins Erzählungen als Einleitung zu der Vorschritt über den Besuch eines königlichen Palastes im Pāṭayāntika-Dharma 82¹²; freilich sind es nur zwei Erzählungen, die auch viel kürzer und einfacher in der Darstellung sind als die an entsprechender Stelle im Vinayavibhāga der Mūlasarvāstivādins¹³. Die zweite davon¹⁴ deckt sich ziemlich genau mit dem Text auf den Blättern d, e, f, g der Kat.-Nr. 1098. Es wird daher im folgenden so verfahren, daß in einzelnen nummerierten Absätzen eine Inhaltsangabe der Erzählung nach der chinesischen Übersetzung geboten wird. Darin eingebettet erscheint der Text der Sanskritfragmente nebst deutscher Übersetzung. Eine diplomatische Umschrift

¹⁰ Erste Abschrift: Dr. Else Lüders. Identifizierung: Waldschmidt. Die erhaltenen Wörter werden unten in Anmerkungen zu den entsprechenden Stellen im Haupttext besprochen.

¹¹ Frau Dr. Else Lüders hatte bei der ersten Abschrift der Fragmente schon auf Udayana und Divyāvādāna S. 541 hingewiesen. Bei der starken Abweichung der neuen Version blieb ihr die richtige Reihenfolge der Blätter verständlicherweise verborgen.

¹² Die chinesische Übersetzung der Behandlung des Pāṭayāntika-Dharma 82 im Vinayavibhāga der Sarvāstivādins findet sich T. I. Bd. 23, S. 124c—126c.

¹³ Eine Analyse hat Valentina Rosen in ihrem Werk „Der Vinayavibhāga zum Bhikṣupratimokṣa der Sarvāstivādins“, Berlin 1959, S. 207—209, gegeben.

¹⁴ Sie beginnt a. a. O., S. 125c, Z. 7.

[5]

des Textes (unter Beigabe von Faksimiles und Einbeziehung der übrigen Fragmente) sowie eine Beschreibung der Handschrift werden unter Kat.-Nr. 1098 in dem in Bearbeitung befindlichen Teil III des Katalogs „Sanskrihandschriften aus den Turfanfunden“ erscheinen¹⁴.

¹⁴ Im folgenden Text wird auf Schreibfehler und vom korrekten Sanskrit abweichende Formen der Handschrift nur in hervorstechenden Fällen hingewiesen. Schweigend übergangene inkorrekte Schreibungen sind also nicht als Druckfehler in unserer Behandlung anzusehen. Auffällig ist die Vorliebe für den *Virāma*.

II

Der Verbrennungstod von Udayana 500 Frauen
in Sanskritfragmenten aus dem Vinaya der Sarvāstivādin

1 König Udayana¹ in Kauśāmbi hat tausend Frauen: zwei Gruppen zu je fünfhundert, an deren Spitze die Hauptgemahlinnen Śyāmevatī² und Anopamā stehen. Die von Śyāmevatī angeführten fünfhundert werden als tugendhaft, die von Anopamā angeführten als schlecht bezeichnet.

2 Als ein Landesteil rebelliert, überlegt der König, wen er ohne böse Folgen als Wächter (Statthalter) daheim zurücklassen könne, wenn er zur Niederschlagung der Rebellion zu Felde ziehe.

d V 1	Übersetzung
/// yo vā apakṣāto vā syāt* yam evā- ham tam janapadapradeśam pragra- haṅgāya g. ///	„(Wie) mag sich (kein . . .) oder Fehler ergeben, falls ich selbst (mich) zur Unterdrückung (der Rebellion) in jenen Landstrich (begeben würde?)“

3 Der König sagt sich, der Brahmane Māgandhika³, Vater der Anopamā, sei scharfsinnig und tugendhaft, sei auch sein Schwiegervater, den könne er, ohne böse Erfahrungen befürchten zu müssen und es später zu bereuen, als Wächter daheimlassen, wenn er zu Felde ziehe.

d V 2	Übersetzung
///m* kam ca śvaśura etam aham nagareguptiṃ sthāpayaṃ asya me 'ntikā* na kṛcīt* vi . . ///	„? und (erst mein) Schwiegervater. Den könnte ich mit der Bewachung der Stadt beauftragen. Von ihm her (wird sich) für mich keinerlei . . . (er- geben)“

¹ Der Name Udayana (chinesisch: Yu-t'ien) kommt auf Blatt g in V 1—3 und V 5 vor.

² Die Namensform Śyāmevatī (chinesisch: She-mi-p'o-t'i) ist Blatt d R 2 und 4, Blatt s R 1 sowie Blatt IV 5 belegt. Die Königin heißt demgegenüber im Divyāvādāna Śyāmāvati und im Kommentar zum Dharmapada Śmāvati.

³ Der Name Anopamā (chinesisch: A-nu-p'o-ma) steht auf Blatt d in R 4. Im Divyāvādāna entspricht Anupamā; im Pāli führt diese Gemahlin dagegen den Namen Māgandiyā.

⁴ Die Namensform Māgandhika (chinesisch: Ma-chien-t'i) ist allein im Bruchstück Kat.-Nr. 1097 (V 3): māgandhiko be(āmarakā) erhalten. Im Divyāvādāna steht ihr Mākadika, im Pāli Māgandiyā gegenüber.

⁵ Hier ist Kat.-Nr. 1097 V 4: vā bhavisyati einzuordnen.

4 Der König setzt den Brahmanen, seiner Überlegung entsprechend, zum Statthalter ein und zieht aus, um die Rebellion zu unterdrücken. In Stadt und Land verbreitet sich die Nachricht von Māgandhikas Beauftragung.

d V 3

Übersetzung

///[s]h[ā]payitvā svayam eva taṃ janapadapradeśaṃ pragrāhaṇāya gataḥ (l) tataḥ nagareṣu janapadeṣu [śa] (l)do viśṭab)

Nachdem er . . . eingesetzt hatte, begab er sich zur Unterdrückung (der Rebellion) in jenen Landstrich. Darauf (verbreitete sich) in den Städten und auf dem Lande (die Nachricht von Māgandhikas Beauftragung).

5 Am folgenden Tage finden sich frühmorgens Hunderte und Tausende von Menschen an der Tür des Brahmanen ein; darunter solche, die in Lobeshymnen ausbrechen, andere, die Glückwünsche präsentieren, und solche, die mit zusammengelegten Händen ihren Respekt und ihre Verehrung bezeugen.

d V 4

Übersetzung

/// divase prīṇasātāni prīṇasahasrāṇi nagaradvāre sthītṛvā kecia maṅgalāni pathamṭī | keci[t] (st)[o](trāṇ) ///¹

Am (folgenden) Tage (waren) Hunderte von Lebewesen, Tausende von Lebewesen (zur Stelle). Am Tor der Stadt stehend, rezitierten einige Glückwünsche, andere . . . Preislieder . . .

6 Unter den an Māgandhikas Tür Versammelten gibt es solche, die ihm Elefanten, Pferde, Wagen, Fahrzeuge, Rinder, Schafe, Kamele oder Esel darbringen, und andere, welche Gold, Silber, Beryll, Korallen oder Smaragden überreichen.

d V 5

Übersetzung

///[a]śvoṣṭragoṛadabhaḥ paśava* hi- rāyasavarṇamaṇimuktivaidūryāṇi* (l) tasyaitad abhavat* ya ///

(Es gab solche, die brachten ihm dar) Pferde, Kamele, Rinder, Esel, Kleinvieh (oder) ungemünztes Gold, gemünztes Gold, Juwelen, Perlen, Beryll. Ihm kam der Gedanke „Wenn (ich)“ . . .

* Hierher gehört Kat.-Nr. 1097 V 5: *nagavagupitvā sthā payitvā*.

¹ Kat.-Nr. 1097 V 6: *kecia pra[śa]h* ist hier unterzubringen.

* Eine entsprechende Aufzählung von Vierfüßlern (Haustieren) im Suttavāgga des Pāli-Kāṇḍas nennt: *hatti caśā oṭṭhā goṇā gaṛuḥhā paṇḍā* (The Vinaya Piṭakap, Ed. Oldenberg, Vol. III, S. 52).

* Eine ähnliche, aber noch umfassendere Aufzählung von Gold, Perlen und Edelsteinen findet sich im Avadānastaka I. 184: *hirāṇyavarṇamaṇimuktivaidūryavasthāhāḥ* vāda. Siehe dazu die gleiche Aufzählung, noch etwas verlängert, im Divyāvadāna 291. 10.

[8]

7 Māgandhika überlegt, wenn er derartige Reichtümer, Ehren und Macht erlange, so verdanke er dies alles seiner Tochter¹⁹. Womit könne er ihr dies vergelten? Wenn er ihr Gold, Silber, Beryll, Korallen oder Smaragden schenke, sei dies ohne Gewicht, da sie im Harem²⁰ genügend davon habe.

d R 1

Übersetzung

///[t] k[ṛi]ṇ mayā tasyāḥ kṛtaṃ vā syāt pratikṛtaṃ²¹ vā (l) tasyaitad abhavat* yad idam hirānyasvarṇamaṇi[m]u[ḥ](ktivaidūryam) ///

... „Was könnte von mir für sie getan oder in Vergeltung getan werden?“ Er überlegte: „Das ungemünzte Gold, das gemünzte Gold, Juwelen, Perlen (und Beryll) hier“ . . .

8 Māgandhika sagt sich, weiblicher Haß, Eifersucht und Übelwollen konzentrierte sich meist auf eine Rivalin. Wenn er Śyāmevatī und ihre fünfhundert Frauen umbrächte, würde das die richtige Vergeltung sein für all das, was er seiner Tochter verdanke.

d R 2

Übersetzung

///[m]asyedṛśam amanāpaṃ yad uta sasapatnaṃ (l) yady emāni²² śyāmevatipramukhāni |²⁴ paṃcaśrīṣṭāṇi ///

„Für eine Frau (! *mātrgṛāmasya*) (gibt es nichts), was so unangenehm ist, wie das Vorhandensein einer Nebenbuhlerin. Wenn (ich) diese fünfhundert Frauen, an deren Spitze Śyāmevatī steht, (umbrächte)“ . . .

9 Māgandhika beschließt, Śyāmevatī und ihr Gefolge umzubringen, jedoch könne er das nicht direkt tun, sagt er sich weiterhin, sondern müsse eine List anwenden; er will die Frauen durch Hervorrufung einer Feuersbrunst beseitigen.

d R 3

Übersetzung

///[śyāmevatipramukhāni paṃca śrīṣṭāṇi] mayā jīvitād vyaparopayīṣyāmi (l) sa copāyājñāḥ kīṣṭabuddhiḥ (l) bhavaty asya (l) na mayā śakyaṃ e[va] |²⁵

„Ich will (die fünfhundert Frauen, an deren Spitze Śyāmevatī steht), um ihr Leben bringen.“ -- Er war listenreich und von verderbter Gesinnung. Ihm kam der Gedanke: „Ich kann es mir jedoch nicht erlauben“, . . .

10 In Vorbereitung seines Planes schickt Māgandhika einen Boten zur Königin Śyāmevatī und läßt ihr sagen, zwischen ihr und seiner Tochter Anopamā

¹⁹ In diesen Zusammenhang gehört Kat.-Nr. 1097 R 1: *(anopamā)ya dukhita(h)*.

²¹ Vgl. dazu Kat.-Nr. 1097 R 2: *rājakule api (tu)*.

²² Dem entspricht Kat.-Nr. 1097 R 3: *pratikṛtaṃ a[ś]ṭa(t)*.

²³ Statt: *indni*.

²⁴ Die Interpunktion ist fehl am Platze.

²⁵ Hier hätte der Hinweis auf die Möglichkeit, Feuer anzulegen, Kat.-Nr. 1097 R 4: *(a)pi tv agnina*, zu folgen.

[9]

sei für ihn kein Unterschied. Wenn sie Bedarf an Butter, Öl, Stroh und Heu (zur Feuerung), Holz, Baumrinde und Kienspänen habe, möge sie jemanden schicken, der davon hole.

d R 4

///(šyāmevat)yā dutaḥ¹⁸ preṣitaḥ (|) yat khalu śyāmevatī jānīyām¹⁹ yathā me anopamā dūhitā evaṇ²⁰ ///

Übersetzung
(Darauf) wurde (von ihm) ein Bote zu der Śyāmevatī geschickt (mit der Meldung): „Śyāmevatī möge doch zur Kenntnis nehmen, daß sie mir ebenso viel (bedeutet,) wie meine Tochter Anopamā.“

11 Māgandhika gibt den (jeweils) Verantwortlichen den Befehl, doppelte und dreifache Quantitäten herauszugeben, wenn Beauftragte der Königin Śyāmevatī kämen und nach Butter, Öl usw. verlangen sollten.

d R 5

///si | tatra ye sthāpitāḥ teṣām ājānataṃ yat tā striyo 'pahareyus tad dvigu(naṇ) ///

Übersetzung
... Die dort (als Verwalter) eingesetzt waren, denen wurde befohlen: „Was diese Frauen mitnehmen möchten, soll ihnen zweifach (dreifach gegeben werden).“

12 Die Frauen füllen — der Habgier und dem Sammeltrieb ihrer weiblichen Natur entsprechend, die dazu verleitet, Dinge zu speichern, wenn sie leicht zu bekommen sind — die freien Plätze im Palast: Verschläge, Fensternischen, vorgebaute Balkons, Pavillons und die Räume unter den Betten mit dem erhaltenen Material aus. Überall bringen sie übervolle Töpfe und sonstige Gefäße unter.

e V I

/// (vātā)jana-avalokanasamkramaṇāni²¹ | sayanā ca | karmāprāsādāḥ | purj | . .

Übersetzung
Fenster, Gucklöcher, Galerien und Lagerstätten, Ausbauten, Vorpurje? . . .

13 Nachdem Māgandhika festgestellt hat, daß brennbares Material reichlich im Palast vorhanden ist, läßt er die Türen schließen und legt Feuer an. Die Leute, welche hören, im Palast sei Feuer ausgebrochen, werden von Furcht vor dem Zorn des Königs ergriffen.

¹⁸ Statt: dātāḥ.

¹⁹ I. sg. für 3. sg.; vgl. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar* § 25. 27.

²⁰ Divyavadāna, S. 221, 29, findet sich folgende Aufzählung von Baulichkeiten: *grhāḥ kṣātrpūrā harvyāḥ prāsādā evāsanakā ovalokanāḥ samkramapāḥ*.

e V 2

///(t)v(ā) agnīm utsṛjta(|) | tato nareṣu janapadeṣu śabdo viṣṭaḥ(|) rājakulūm ādīptaṃ r(ā)j(ā)(ntahpuraṇ) ///

Übersetzung

Nachdem er . . . hatte, setzte er Feuer frei. Darauf verbreitete sich in Städten und auf dem Lande der Ruf: „Der Königspalast steht in Flammen, der Harem des Königs“ . . .

14 Viele Leute sammeln sich beim Palast, in der Absicht, das Tor aufzubrechen und einzudringen. Māgandhika, gerissen und übelgesinnt, wie er ist, überlegt sich, wenn es den Leuten gelinge einzudringen und das Feuer zu löschen, könnten die Frauen mit dem Leben davonkommen.

e V 3

///(mahā)janakāyaḥ samṇi|patitaḥ (|) te rājakuladvārāṇi bhettum ārabdhāḥ (|) sa copāyājñāḥ kṣiṣṭabuddhīḥ (|) bhavaty asya (|) yadi rā(ja) ///

Übersetzung

(Eine große Menge von Leuten) sammelte sich. Die machten sich daran, die Tore des Palastes aufzubrechen. Er war listenreich und von verderbter Gesinnung. Ihm kam der Gedanke: „Wenn (es ihnen gelingt, die Tore des Palastes (aufzubrechen))“ . . .

15 Māgandhika verhindert das Aufbrechen des Palasttores, indem er den Leuten vorhält, wenn der König davon höre, daß jemand in seinen Harem eingedrungen sei, werde er eine Schändung seiner Frauen vermuten und in höchste Wut geraten.

e V 4

/// haṃ bho grāmāṇī mā rājakuladvārāṇi bhinnata²² | rājā ca iṣṭyako matsari (|) sa evaṇ vade(d) dvārā-ṇi) ///

Übersetzung

„(davor warne) ich (!) Hallo, ihr Dorfvorsteher, brecht die Tore des (Wohn)palastes nicht auf! Der König ist eiferüchtig und neidisch. Er mag folgendes sagen: Die Tore“ . . .

16 Als die Leute fragen, was sie dann tun sollen, empfiehlt Māgandhika, Leitern aus Holz zusammenzubinden und von oben her einzugreifen. Die Leute verfahren so, sammeln Holzstücke und verfertigen Leitern. Während das geschieht, kommen Śyāmevatī und ihre fünf-hundert Frauen um.

e V 5

///(nīśraya)[nyo] badhnata²³ yaṃtra-(karaḥ)karmāṇi kurūta²⁴ | te yenāntareṇa nīśrayanīśrayaṇyo²⁵ badh[n]a-ṇ(ḥ) ||

Übersetzung

„Bindet Leitern, macht die Arbeiten von Werkzeugverfertignern!“ Während jene die Leitern (zum Fliehen!) zusammenbanden, . . .

²² Statt: bhinnā. Edgerton, BHSg, unter *bhid* verzeichnet die 2. pl. impv. *bhinda*ta.

²³ Statt: bodhāna.

²⁴ Statt: karuṇa.

²⁵ *nīśraya* im Vordergrund ist vielleicht als veresentliche Doppelschreibung zu tilgen.

- 17 Ein Bote meldet dem König, im Palast sei Feuer ausgebrochen und die Königin Śyāmevatī mit ihren fünfhundert Frauen sei im Feuer umgekommen.

e R 1

/// tāni (l) tasya rā[jñō] duto²¹ gataḥ
(l) yat khalu deva jānīyāḥ (l) rāja-
kulaṃ daḍhaṃ śyāmevatīpramu-
[kb](āni) ///

Übersetzung

(Noch zu Absatz 16: ... kamen um
(*l*kālagatāni). (Absatz 17: Ein Bote
begab sich zu jenem König: „Was du,
o König, zur Kenntnis nehmenmögest:
Der Palast ist niedergebrannt, die
(fünfhundert Frauen, an deren) Spitze
Śyāmevatī stand, (sind umgekom-
men).“

- 18 Auf die Kunde von dem Ereignis jammert der König, er sei nun auf ewig von derartig liebenswerten Feldern der Tugend (*puṇyakṣetra*) getrennt. Damit sinkt er, von heftigem Kummer verwirrt und niedergedrückt, den Tod ersahnend, aufs Bett. Die Beamten bringen ihn durch Besprengen seines Gesichtes mit Wasser wieder zu Bewußtsein.

e R 2

/// tādr̥ṣaṃ ghaṇaṃ daurmanasyaṃ
paridāghāś ca jātaḥ yo mūrechitvā
pṛthivyāṃ patītaḥ (l) sa tair amātyair
u(dakena) ///

Übersetzung

(Den König) befiel eine derartig tiefe
Betrübnis und (ein solcher) Kummer,
daß er, ohnmächtig geworden, zu
Boden fiel. Er wurde von den
Ministern (mit Wasser besprengt und
ins Bewußtsein zurückgerufen).

- 19 Die Beamten bitten den König, nicht traurig zu sein und sich nicht zu grämen; sie würden ihm einen neuen Palast bauen und Ersatz für die verbrannten Haremsdamen beschaffen.

e R 3

///(a)larp deva m ā tāmya motkaṅtha
mā paritasya (l) vayam anyad rāja-
kulaṃ kārapayisyāmah (l) anyad anta-
(bapuram ca) ///

Übersetzung

„Genug, König, verliere nicht die Be-
sinnung, sei nicht wehmütig, sei nicht
verört! Wir werden einen anderen
Palast errichten lassen und andere
Haremsfrauen (beschaffen).“

- 20 Der König kehrt nach Unterdrückung der Rebellion zurück, hält sich aber außerhalb der Hauptstadt auf, mit der Begründung, er werde die Stadt erst betreten, wenn der neue Palast fertig geworden und mit fünfhundert Haremsdamen gefüllt sei.

²¹ Statt: dūo.

e R 4

///[n](ra)[l](y)ā(gāt | sa) [ta]sya naga-
rasya sāmantake pratyasthāt* evaṃ
cāha | tāvad itaṃ²² nagaram na
pravekṣyā(mī) ///

Übersetzung

... kehrte (der König) zurück. Er
machte in der Nähe der Stadt halt
und verkündete: „Ich werde diese
Stadt nicht betreten, solange ...“

- 21 Unter dem Druck der Strafgewalt des Königs, der Macht seines Schwertes und der Stärke seiner Wut wird der Palast (von den Untertanen) schnell fertiggestellt. Dann wählt man fünfhundert Frauen unter den Töchtern von angesehenen Leuten, von Hauseigentümern und Besitzern großer Vermögen aus, um den Harem zu füllen.

e R 5

///[i]śu rājar̥dhā anyad rājakulaṃ
kāritam (l) yeṣāṃ cotsadānāṃ manu-
ṣṣāyāṃ ///

Übersetzung

Schnell wurde infolge der Macht-
vollkommenheit des Königs ein
anderer Palast zustande gebracht,
und (unter den Töchtern) von Leuten,
welche zu den hervorragenden ge-
hörten ... (wurden sodann die ...
ausgewählt und) in den (königlichen)
Harem gesteckt.

f V 1

///(an)l(ah)puram praveśitāni(l)

- 22 Die vorzüglichste unter den (nun wiederum) tausend Frauen des Königs ist die Tochter eines Hausbesitzers namens Ghoṣṭa, eine jüngere Schwester der (umgekommenen) Königin Śyāmevatī, namens Śrīmatī.

f V 1 (Fortsetzung)

ghoṣṭasya gr[ha]pateḥ śrīmatī²³ nāma
dārikā abhirū(pā)///

Übersetzung

Eine Tochter des Hausbesitzers
Ghoṣṭa namens Śrīmatī, von großer
Schönheit, ...

- 23 Die Beamten melden dem König, ein neuer Palast sei vollendet, die Zahl der Frauen voll; der König werde wissen, was an der Zeit sei.

f V 2

/// (ta)[t](a)s tasya rājā ārocitam
(l) yat khalu deva jānīyā anyad rāja-
kula(n)ī kāritam anyad a(n)taḥpuram)

Übersetzung

Darauf wurde dem König (von den
Ministern) gemeldet: „Möchtest du,
o König, doch zur Kenntnis nehmen,
daß veranlaßt wurde, einen anderen
Palast herzustellen, (und daß) ein
anderer Harem ... (bereit steht).“

²² Statt: idam.

²³ Statt: śrīmatī.

24 Der König sucht den neuen Palast auf und gibt sich mit den neuen Frauen dem Liebesspiel und dem Vergnügen hin. Dann befällt ihn Scham, und er erfährt bei Nachforschungen, daß der Brahmane Māgandhika seiner Tochter Anopamā halber die geschilderte Übeltat begangen hat.

I V 3

/// (tābhi)ḥ sārđham kṛīḍati ramati pa-
ricārayati pariṣreḥati parimargati |
kena me i(ḍa)ṅṅaḥ ||

Übersetzung
Mit diesen spielte er, pflog er der
Lust (und) tollte er umher; (dann)
stellte er Fragen (und) forschte nach:
„Von wem ist mir (dies damals ...
angetan worden?)“

25 Der König läßt den Māgandhika herbeirufen und befiehlt ihm, das Land sogleich zu verlassen. Er wolle ihn als Brahmanen nicht töten lassen. Die Königin Anopamā, Māgandhikas Tochter, aber wird auf seinen Befehl hin-gerichtet.

I V 4

/// (tāgne)ḥ prayogena (ḥ) sa tam
āhūyāvam āha | gaccha brāhmana
nirviṣayam te [v]yā(ḍi)ṅṅaḥ ||

Übersetzung
... durch den Gebrauch von (Feuer).
Er (der König) ließ ihn rufen und
sprach folgendermaßen: „Geh, Brah-
mane, ich erkläre (?) dich zum Ver-
bannten.“

26 Die neuen Frauen sind Verehrerinnen des Buddha. Sie möchten auch den König für ihn gewinnen und berufen sich darauf, daß Śyāmevatī dem Buddha ergeben gewesen sei. Udayana möge ihnen ebenfalls erlauben, den Buddha und seine Gemeinde zu verehren.

I V 5

/// (eva)m āhūḥ deva śrūtam asmā-
bhī(r) yāni tāni śyāmevatīpranukhāni
paṃca (str)ḥ[ī](śatāni) ||

Übersetzung
Sie sprachen folgendermaßen: „König,
wir haben gehört, daß die fünf-
(hundert) Frauen, an deren Spitze
Śyāmevatī stand“, ...; „(den Buddha
und seine Gemeinde) möchten (auch)
wir verehren.“

I R 1

/// . . paryupāsema |

27 Der König wendet ein, der Buddha habe verboten, daß Mönche den Königspalast betreten.

I R 1 (Fortsetzung)

sa tāsāṃ pratīvekṣepaṃ²⁷ karoti (ḥ) yat
khalu dārikā jān[ī]y(ā)ḥ²⁸ ||

Übersetzung
Er hielt ihnen entgegen: „Mädchen,
ihr solltet doch wissen, daß“ ...

²⁷ Die erkennbaren Reste der ersten Silbe legen die Lesung [a]ḥ nahe, womit ich nicht recht etwas anzufangen weiß.

²⁸ Statt: *prativikṣepaṃ*. ²⁹ Es könnte auch 3. pl. (*jānīyuh*) im Textgestanden haben.

28 Die Frauen wollen den König bei seinem Stolz packen und reden davon, er besitze doch große Majestät, Tugend und Macht. Selbst große Dinge vermöge er zu bewerkstelligen, wieviel mehr eine solche Kleinigkeit. Sie wiederholen die Bitte, ihnen die Bezeugung ihrer Verehrung des Buddha und der Gemeinde zu ermöglichen.

I R 2

/// te grāhayaṃtī | devo h[ī] pui-ya-
vāṣ śrīmān maheśākya(ḥ) |) anyam
apī devasya [a](nyam) ||

Übersetzung

(bei seinem Stolz) packten sie (ihn):
„Der König ist doch tugendhaft, voll
Herrlichkeit, von großer Macht.
Etwas anderes (ist das) ja für den
König, etwas anderes (für)“ ...

29 Auf ihre dringlichen Bitten hin wird der König geneigt, den Frauen die Verehrung des Buddha zu gestatten, fragt aber noch einmal, ob sie auch die ernstliche Absicht zu einer Verehrung hätten. Als sie dies bejahen, fordert der König sie auf, nach besten Kräften Geschenke zur Verehrung bereitzustellen.

I R 3

/// yaṃ tā evam ahur arthīnyaḥ (ḥ) |
tena hi vyūyam upasthāpayataḥ yasyā
yad u ||

Übersetzung

... Sie sagten: „Wir haben die Ab-
sicht.“ „Dann stellt bereit, was immer
jedem (von euch) als Gabe zur Ver-
fügung steht!“

30 Die Frauen stellen die drei Sorten von Mönchsgewändern (*saṃghāḍī*, *ūtarāsaṅga* und *antarāsa*) als Spenden bereit, außerdem weitere Mönchsrequisiten wie Almosenschalen, Siebe, Wasser- und Ölfäße, Stöcke und Behälter für Nadel und Faden. Darauf ruft der König Mechaniker zu sich.

I R 4

/// (a)[n](ta)rvāṣāḥ pātraṃ parisāva-
naṃ yaṣṭir alāmbupānāhu sugha-
raṃ (ḥ) sa dvīṭye diva(se) ||

Übersetzung

Untergewand, Almosenschale, Sieb,
Stock, Flaschenkürbis, Sandalen (und)
Nadelbehälter. Er (der König) rief
am folgenden Tage (Mechaniker zu
sich).

31 Der König fragt die Mechaniker, ob zu erreichen sei, daß die Harems-frauen, ohne den Palast zu verlassen, den Buddha und seine Gemeinde zu verehren und zu beschenken vermöchten. Als die Mechaniker bejahen und der König sich erkundigt, wie das geschehen könne, erhält er die Antwort,

man müsse eine sich auf Rädern bewegendes Palasthalle* konstruieren
Der König gibt Befehl, dies schnell zu tun.

f R 5

///(bhaktena?) pariveṣṭum | ta evam
āhuḥ(?) labhyaṃ deva cakrayuktam
prākāraḥ śśūdayāḥ ca pa ///

Übersetzung

„(Ist es zu erreichen, dem Buddha
und der Gemeinde) ... (ein Mahl) zu
servieren?“ Sie (die Mechaniker) ant-
worteten folgendermaßen: „Es ist er-
reichbar, o König. (Es läßt sich) eine
mit Rädern versehene Mauer mit
schnell beweglichem Stock (Griff?)
und ... (herstellen).“

32 Nachdem der König die Meldung von der Fertigstellung der sich auf
Rädern bewegendes Palasthalle erhalten hat, begibt er sich zum Auf-
enthaltort des Buddha.

g V 1

/// [ca]krayuktaḥ prākāraḥ (|) ya)ye-
dāniṃ deva(1) kālāṃ manyate | atha
rājā udayana yena bhagavā(m) t(e)-
nopasaṃkrānta upasaṃ

Übersetzung

„(Fertiggestellt ist) ... die mit Rädern
versehene Mauer. (Es geschehe,) wofür
der König es nun für an der Zeit
hält.“ Da begab sich König Udayana
zum Aufenthaltsort des Erhabenen.
Angekommen ...

33 Beim Buddha angekommen, verneigt sich Udayana bis auf die Füße des
Meisters und nimmt beiseite Platz. Der Buddha predigt ihm darauf die
Lehre unter verschiedenen Gesichtspunkten und schweigt, nachdem dies
ausgiebig geschehen ist.

g V 2

///(n)[ya]śīdat* ekāntaṇiṣa(m)ṇam rā-
jānaṃ udayanaṃ bhagavāṃ dhārmā
kathayā sandarśayati samāśpāyati
samutte²⁹

Übersetzung

... setzte sich (Udayana auf eine
Seite). Den König Udayana, welcher
auf einer Seite Platz genommen hatte,
belehrt der Erhabene mit einer
Predigt, machte ihn aufnahmebereit,
entflammte ihn, ...

34 Als Udayana erkennt, daß der Buddha seine Predigt beendet hat, steht
er von seinem Sitze auf, verhüllt mit dem Gewand die rechte Schulter
und legt die Hände verehrend zusammen.

²⁹ Der Sanskrittext spricht statt dessen von einer mit Rädern versehenen Mauer.
Wie man sich die Bewegung der Mauer vorstellen könnte, veranschaulicht die Skizze
unten S. 51, zu Anm. 4.

* Vervollständigter: *samutte(jayati)*.

g V 3

///(dhā)rmā kathayā sandarśayitvā
samā(dā)payitvā samuttejayitvā sa-
mpraḥarṣayitvā tūṣṇim* atha rājā
udayano

Übersetzung

(Nachdem der Erhabene den König
Udayana) mit einer Predigt belehrt
hatte, ihn aufnahmebereit gemacht,
entflammt und freudig gestimmt
hatte, schwieg er. König Udayana
nun ...

35 Udayana bittet den Erhabenen, eine Einladung für den folgenden Tag für
sich und die Gemeinde anzunehmen. Der Buddha tut dies, indem er sich
schweigend verhält.

g V 4

///(sa)muttejjāḥ sampraḥarṣitāḥ u-
tthāyāsānāḍ ekāṃsam uttārāsāṅgam
kṛtvā yena bhagavāṃs tenāṅjalim
praṇ(ā)mya

Übersetzung

(Der König,) der (durch die Predigt
des Erhabenen belehrt, aufnahme-
bereit gemacht,) entflammt und
freudig gestimmt worden war, erhob
sich vom Sitz, legte das Übergewand
auf eine Schulter, verbeugte sich mit
zusammengelegten Händen zum Er-
habenen hin (und sprach zu dem Er-
habenen: „Wolle der Erhabene für
morgen meine Einladung zu einer Mahl-
zeit annehmen), zusammen mit der
Mönchsgemeinde.“ Der Erhabene
nahm die Einladung König Udayanas
durch Schweigen an. Als jener an
dem Schweigen des Erhabenen (seine
Einwilligung erkannt hatte), ...

g V 5

///(sā)[r]dh(ā)ṃ bhikṣusaṅghena(?)
adhivāsayati bhagavāṃ rājā udaya-
nasya tūṣṇim* bhāvena (1) sa bhaga-
vataḥ tū(ṣṇ)it(ṭhā)vena

36 Als König Udayana erkennt, daß der Buddha die Einladung angenommen
hat, verneigt er sich mit dem Kopf bis auf die Füße des Buddha, um-
wandelt ihn nach rechts und geht davon.

g R 1

///(prada)kṣipṇikṛtvā bhagavato 'ntikāḥ
prakrāntaḥ (1) yena svakam niveśa-
naṃ tenopa[s(ā)ṃ]krānta upasaṃkra-
mya tāṃ [r](āt)[r](iṇ) śū³¹

Übersetzung

umwandelte er (den Erhabenen) nach
rechts und begab sich aus der Nähe
des Erhabenen hinweg. Er begab sich
dorthin, wo seine eigene Wohnstätte
war. Angekommen (ließ er) die Nacht
über reine ...

³¹ Vervollständigter: *śuciṃ*.

37 König Udayana läßt in dieser Nacht erlesene Speisen und Getränke aller Art herrichten und nach Tagesanbruch Sitzgelegenheiten ausbreiten. Dann schickt er einen Boten zum Buddha, der meldet, die Mahlzeit sei hergerichtet, der Buddha werde wissen, was an der Zeit sei.

g R 2

Übersetzung

/// rātriṃ śuciṃ praṅgāṃ khāṇi-
yubhojanīyaṃ samudāniya kālyam
evotthāya āsanakāni prajāpaya [bha]-
(ga)

... nachdem (Udayana) die Nacht über reine, erlesene feste und flüssige Speisen hatte zubereiten lassen, in der Frühe aufgestanden war und Sitzgelegenheiten hatte herrichten lassen, (ließ er) dem Erhabenen (durch einen Boten die Zeit anzeigen: „Es ist Zeit, verehrt (Gautama,) das Mahl ist bereit. (Es geschehe,) wozu der Erhabene es jetzt für an der Zeit hält.“

g R 3

///sadyo bhaktāṃ yasyedāniṃ bhaga-
vāṃ kālaṃ manyate (I)

38 Die Mönche begeben sich zum Palast; der Buddha selbst bleibt zurück, um (an seinem Aufenthaltsort) einen Speiseanteil zu empfangen.

g R 3 (Fortsetzung)

Übersetzung

praviṣṭo bhikṣusamghāḥ (I) bhagavān
aupadhi tīṣṭhāti abhinirṭapī[ṭṭa]²³

Die Mönchsgemeinde begab sich hin. Der Erhabene blieb unbeteiligt zurück (und) empfing (an seinem Aufenthaltsort) Almosen Speise.

39 Zu der Zeit lassen die Mechaniker, nachdem sie festgestellt haben, daß die Gemeinde eingetroffen ist, den mit Rädern versehenen (drehbaren) Palast sich in Bewegung setzen und umgeben (damit) die gesamte Gemeinde. Als der König erkennt, daß die Mönche Platz genommen haben, reicht er eigenhändig Wasser herum und bietet in eigener Person erlesene Getränke und Speisen in Fülle an. Dann öffnet er die Tür des Palastes.

²³ Vervollständige: **piṇḍa pāṭāḥ*). *aupadhī(ke)* zu ergänzen! Im *Divyāvadāna* heißt es an entsprechender Stelle *bhagavān aupadhīke sthītaḥ*. Lévi hat in seiner Übersetzung des *Mahāvāsūtrāṅkāra*, Paris 1911, S. 204, Anm. 3, *aupadhīka sthīti* definiert als: „*refus de se rendre à une invitation, d'accepter un don matériel*“. Von den Buddhas heißt es mehrfach (Stellen gibt Edgerton, BHSD, s. v. *aupadhīka* und *abhinirṭapī an*), daß sie aus fünf Gründen, darunter, um Gottheiten zu predigen, um Lagerstätten und Sitze zu bewachen und um nach einem Kranken zu schauen, zurückbleiben und an der Mahlzeit nicht teilnehmen. Man kann erwarten, daß ihnen in einem solchen Fall *āyasyāka-piṇḍapāṭā* (vgl. *Divyāvadāna* 50.25 u. 26), d. h. ein Sondergericht, zuteil wird. Edgerton übersetzt *aupadhīke sthītaḥ* „*remained (without partaking of) the material gift*“ und *abhinirṭapīṇḍapāṭāḥ* mit „*when alms-food had been produced (entertainment provided by a layman)*“.

g R 4

Übersetzung

/// samghaṃ viditvā ca[ṭu]rbbho
digbhyaḥ sthītvā tam antaṃ laghu
laghu eva samantataḥ paricārayitvā
rājakuladvāraṃ vi

Nachdem (die Mechaniker)²³ festgestellt hatten, daß die Gemeinde (Platz genommen hatte), ließen sie von den vier Himmelsrichtungen aus, wo sie standen, jenes Ende (?) ganz leicht fürwahr sich allseits herum-bewegen (und öffneten) die Tore des Palastes.

40 Die Haremsdamen kommen aus dem Palast heraus und befragen die Mönche. Die einen fragen nach Vater und Mutter, nach Schwestern und Brüdern, andere fragen nach dem (nicht mitgekommenen) Buddha.

g R 5

Übersetzung

/// .[y].kakulopagānā(m an)[t(i)ke-
nāpṛechamti mātūr arthāya pitūr
arthāya bhrātūr arthāya bhaginir
arthāya bhagavato

... (die Haremsdamen) erkundigten sich bei den (Mönchen, die) regelmäßige Besucher von (verwandtschaftlich mit den Frauen verbundenen!) Familien (waren), nach Mutter, nach Vater, nach Bruder, nach Schwester, (ferner) nach dem Erhabenen.

Der Sanskrittext bricht mit g R 5 ab. Die chinesische Übersetzung berichtet weiterhin, daß dem ehrwürdigen Śāriputra nach dem Erscheinen der Haremsdamen Bedenken kommen, ob er sich nicht im Palast des Königs befinde, was dem Gebot des Buddha zuwider gewesen wäre. Die Bewirtung nimmt nach voller Sättigung der Mönche inzwischen aber ein Ende, und der König veranlaßt seine Frauen, ihre Geschenke darzubringen. Von den Haremsdamen reich mit Gewändern, Almosen schalen usw. ausgestattet, sitzen die Mönche da. Der König stellt ihnen anheim, wieder aufzubrechen. Da der Weg, auf welchem die Mönche gekommen waren, versperrt ist, müssen sie durch den Palast, und weisen darauf hin, daß das Betreten des Inneren eines Königspalastes von Buddha verboten worden sei. Der König antwortet, er habe sie angewiesen, hinauszu gehen, nicht einzutreten. Darauf stehen Śāriputra und die Gemeinde nach einer Danksagung von den Sitzen auf und gehen davon. Ins Kloster zurückgekehrt, tragen sie ihre Erlebnisse dem Buddha ausführlich vor, welcher nach Lobsprüchen auf die Ordenszucht eine Einschränkung des generellen Verbots, einen Königspalast zu betreten, für triftig begründete Fälle vornimmt.

²³ Leider ist das Subjekt des Satzes nicht klar erkennbar; die Übersetzung bleibt daher unsicher. Es könnte auch eine Schilderung des Auftretens Udayanas bei der Bewirtung in Frage.

III

Die in Abschnitt II behandelte neue Sanskritversion (Sa) der Mordgeschichte aus Eifersucht und die entsprechenden Texte im Divyāvadāna (Divy.) und im Vinayavibhāga der Mūlasarvāstivādin (Mū)¹ haben gemeinsam, daß die Erzählung den Anlaß zur Verkündigung einer bestimmten Vorschrift der Mönchszeit abgibt². In beiden Schulen handelt es sich, wie schon S. 34 erwähnt, um ein unter der gleichen Nummer (82) vorkommendes Vergehen der Kategorie Pāṭyantika im Beichtformular für Mönche (Bhikṣu-prātimokṣa). Die Vorschrift besagt in der überlieferten Form, daß Mönche nachts, d. h. zwischen Sonnenuntergang und -wiederaufgang, den Harem eines Königs nicht betreten dürfen³. Bei aufmerksamer Lektüre der Erzählung in Sa fällt auf, daß die Konstruktion und Betätigung der auf Rädern laufenden Mauer (bzw. eines drehbaren Palastteils) nicht etwa erfolgt, um den Mönchen das Betreten des königlichen Frauenhauses nach Sonnenuntergang zu ermöglichen, sondern bei Gelegenheit einer Beschenkung nach der Mahlzeit,

¹ Ich stütze mich auf Divy., und benutze für Mū hauptsächlich Angaben, welche Huber in dem oben S. 34, Anm. 6 zitierten Artikel gemacht hat. Den Unterschieden zwischen Divy. und Mū nachzugehen, liegt nicht in der Absicht dieser Publikation. Bei Übereinstimmung im allgemeinen finden sich nicht zu übersehende Abweichungen (vgl. dazu Anm. 13, 14, 16), welche unter Heranziehung der tibetischen Übersetzung von Mū zu untersuchen wären. Die durch beide Texte repräsentierte Version wird nachstehend als Divy.-Mū bezeichnet.

² Über das Verhältnis der eigentlichen Regeln der Ordenszucht zu den einkleidenden Vorgeschiedten und dem nachfolgenden Kommentar im Vinayavibhāga hat Dieter Schlingloff auf S. 551 seines Aufsatzes „Zur Interpretation des Prātimokṣasūtra“, ZDMG, Bd. 113 (1963), S. 636–661, richtig gesagt: „Gehört die Ordenssetzung in die älteste Zeit des Buddhismus, so gehören die Bräunungen der jüngsten Schicht des Urkanons an. Sie konnten noch in den einzelnen Schulen beliebig erweitert, verändert oder ausgewechselt werden. Sind sie auch als erzählerische Leistungen meist ebenso wenig wert wie als Erklärungen des Prātimokṣa, so gewinnen sie doch in einer anderen Hinsicht Bedeutung. Man kann an ihnen nicht nur die Bearbeitung, Erweiterung oder Wanderung von Bräunungen verfolgen, sondern darüber hinaus auch ihre Entstehung.“

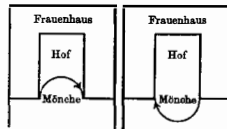
³ Valentinus Rosen, Der Vinayavibhāga der Sarvāstivādin, S. 209, übersetzt Pāṭyantika-Dharma 82 aus dem Chinesischen folgendermaßen: „Wenn ein Mönch die Tür oder die Schwelle eines gewöhnlichen Königs überschreitet, solange die Nacht noch nicht vergangen ist und die Javelen noch nicht verschlossen wurden, so ist es ein Pāṭyantika-Vergehen, außer wenn er einen triftigen Grund hat.“ Vgl. dazu die Übersetzung der Regel nach dem Pāli und Sa, die Dieter Schlingloff a.a.O. auf S. 547 gegeben hat.

[20]

also bei Tage⁴. Die Geschichte würde daher besser zu einem allgemeinen, für Tag wie Nacht gültigen Verbot des Haremsbesuchs für Mönche passen. Die durch die Konstruktion der beweglichen Mauer ermöglichte Umgehung des Verbots könnte sich u.U. auf eine vorausgegangene strengere Fassung der Vorschrift, mit einem generellen Verbot des Haremsbesuchs, beziehen⁵. Das gilt für Divy., wie sich S. 55 ergeben wird, ebensoehr.

Bei einem Vergleich der Versionen Sa und Divy.-Mū zeigen sich allerlei Berührungspunkte auch im Detail. Schon die Namen der Hauptpersonen stimmen weitgehend überein. Die Übeltäterin, in Sa Anopamā genannt, heißt im Divy. Anupamā. Ihr Helfer ist beide Male ihr Vater, der Brahmane Māgandhika (Sa) bzw. Mākandika (Divy.). Dieser Brahmane wird nach gemeinsamer Überlieferung in Sa (Absatz 4) und Divy.-Mū vom König zum Statthalter eingesetzt, als er gegen einen Rebellen zu Felde zieht. In manchen Punkten ist Divy. weitschweiger als Sa, die Schilderung ist komplizierter, gelegentlich läßt der logische Zusammenhang dabei zu wünschen übrig. Im Divy. muß Anupamā, die sofort entschlossen ist, die erweiterte väterliche Nachbefugnis

⁴ Untenstehende Skizze zeigt, wie man sich die Wirksamkeit der Mechanik vorstellen könnte.



Links: Situation vor Verschiebung der auf Rädern laufenden Mauer.

Rechts: Situation nach Verschiebung der auf Rädern laufenden Mauer.

⁵ Interessante Beispiele für Differenzen zwischen Vorgeschichte und Formulierung der Vorschriften im Vinayavibhāga hat Dieter Schlingloff in seinem in Anm. 2 genannten Artikel „Zur Interpretation des Prātimokṣasūtra“ nachgewiesen. Über die im Pāṭyantika-Dharma 82 formulierte Regel, welche von ihm auch herangezogen wurde, bemerkt Schlingloff auf S. 548: „Die Formel spricht jedenfalls deutlich aus, daß es den Mönchen verboten ist, die Pforte (indrakṭa) zu durchschreiten, d. h. den Königspalast überhaupt zu betreten. In der einleitenden Geschichte wird dagegen erzählt, daß ein Mönch das königliche Schlafgemach betreten hatte, ehe die Königin angekleidet war; das Verbot wird also nur auf das Betreten der Schlafkammer bezogen, wenn sich das Königspaar noch in diesen aufhält (anikṛānta). Auch hier spricht also das Göttingerhandschriftensystem der späteren Gemeinde, der es selbstverständlich schien, daß die Mönche zur Zeit des Buddha am Königs- hofe ein- und ausgehen durften.“ Schlingloffs Bemerkung stützt sich auf den ersten Teil der Vorgeschichte; der zweite Teil mit der Udayana-Legende blieb noch unberücksichtigt.

⁶ Divy. 531. 11; Mū: Huber, a.a.O., S. 24; T. I. Bd. 23, S. 892a, Z. 12.

[21]

zum Mord ihrer Rivalin auszunutzen, den Vater Mālandika erst unter Druck setzen. Dieser versteht sehr wohl, daß nichts eine Frau so sehr quält wie die Eifersucht, aber er fürchtet für seinen Kopf (Divy. 531. 29: „Habe ich denn zwei Köpfe!“ *kim me dve śirasi*). Erst als die Tochter ihm droht, ihren Einfluß auf den König dazu zu benutzen, ihn späterhin kaltzustellen (Divy. 532. 4), willigt Mālandika ein. Unmöglich kann er Śyāmāvati, die Nebenbulle, deren Wohl und standesgemäßen Lebensunterhalt (*yogodāhara*) der König ihm vor seinem Aufbruch mehrfach ans Herz gelegt hat, aber einfach umbringen. Er muß eine List anwenden (Divy. 532. 6 *upāyavidhānaṃ karomi*). Er begibt sich persönlich zur Königin Śyāmāvati und fragt nach ihren Wünschen. Sa gegenüber zeigt sich jetzt eine Verfeinerung. Von Habgier bei den Frauen ist hier nämlich, im Gegensatz zu Sa Absatz 12, keine Rede. Die Königin erklärt sich mit allem versehen; als fromme Buddhistin und gebildete Dame wünscht sie sich jedoch Birkenrinde als Schreibmaterial, Sesamöl (für Lampen), Tinte, Pinsel und Rohfedern, damit sie mit ihrem, dem Buddha ebenfalls ergebenen Gefolge von fünfhundert Frauen nach Anbruch der Dunkelheit buddhistische Schriften studieren und, wie wir annehmen müssen, kopieren könne¹. Der Brahmae schickt den Frauen darauf große Quantitäten Birkenrinde, Öl usw. in den Palast, meist leicht brennbares Material, und zündet das Anwesen darauf an. Löschversuche schnell herbeieilender Leute verhindert er mit dem Schwert in der Hand: „Halt“, sagt er, „es geht euch wohl darum, die Haremsdamen zu sehen?“ (532. 19: *tiṣṭhata kim yāyaṃ rājño 'ntahpuram āraṣṭum*). Ein Masehinenmeister, der den in Brand geratenen Palastteil wegreißen lassen will, wird auch zurückgehalten. Śyāmāvati erweist sich in der Not als gefaßt und stürzt nach Rezitation passender Aussprüche² mit ihren fünfhundert Frauen „wie eine Motte“ ins Feuer; bis auf eine kommen alle um.

Von hier, also von der Verbrennung Śyāmāvatis und ihres Gefolges an, weicht der Verlauf der Ereignisse in der Version Divy.-Mū stärker als bisher von dem Geschehen im neuen Sanskrittext (Sa) ab. In Sa wird, wie in Absatz 17 nachzulesen ist, dem König einfach ein Bote geschickt, der ihm von dem schrecklichen Ereignis berichtet. Der König gewinnt auch, nach einem ersten Erschrecken und einem Ohnmachtsanfall, bald die Fassung wieder; es tröstet ihn, daß der Bau eines neuen Frauenhauses mit vollem Inhalt in

¹ Mū ist, meist weniger weitreichend als Divy., dessen Inhalt oben zusammengefaßt wird. Huber referiert über Mū a.a.O., S. 241.: „De concert avec sa fille, la reine Anupamā, il élabora un plan pour faire périr Śyāmāvati. Celle-ci éditte toute la nuit la Loi du Buddha et elle a besoin d'encre et d'écorce de bouleau pour copier les stāra. Mālandika, à sa prière, lui renouvelle sa provision d'écorces de bouleau et y cache des charbons ardents. La nuit le feu éclate et Śyāmāvati avec toutes ses suivantes trouve la mort dans l'incendie. . . . Pendant l'incendie Mālandika, épéé à la main empêché les habitants de Kauṣāmbi de porter secours aux femmes du harem.“

² Divy. 532. 27—533. 3; Mū enthält nur die zweite Strophe (a.a.O., S. 892a, Z. 25—26).

Aussicht gestellt wird. In der Version Divy.-Mū ist dagegen schon die Übermittlung der Nachricht ein komplizierter Vorgang³. Ein Mann, dem das Überbringen böser Kunde obliegt (534. 29: *apriyāḥāyāsi*), soll seine Pflicht tun, stellt aber Bedingungen: Alle Ereignisse sollen so, wie sie sich abgespielt haben, in verschiedenen Szenen auf ein Tuch gemalt werden, damit er dem König ohne begleitende Worte bildlich vor Augen führen kann, was geschehen ist⁴. Dann läßt er sich ein aus den vier Waffengattungen bestehendes Heer mitgeben und zieht damit in ein abgelegenes Gebiet. Von da schreibt er an Udayana, stellt sich als König vor und bietet sich ihm als Bundesgenosse gegen den Rebellen, der sich bisher einer Schlacht entzogen hat, an. Als Gegenleistung wünscht er die Hilfe Udayanas gegen den Todesgot, der ihm seinen Sohn entführt habe. Udayana sagt sich, dieser Mann sei geistesgestört, nimmt die angebotene Hilfe aber an. Der Rebell sieht, als zwei Heere gegen ihn vorrücken, alle seine Chancen schwinden und ergibt sich. Der als König verkleidete Unglücksbote sucht nun den Udayana auf und fordert die Einhaltung der Abmachung. Udayana meint: „Lieber Freund, du bist ein Tor; hat schon je einer jemanden aus der Gewalt des Todesgottes zurückbringen können?“ Die Antwort lautet, wenn dem so sei, möge er sich einmal das ihm nun vorgezeigte Tuch mit den dargestellten Szenen ansehen. Udayana vermutet, als er die Bilderfolge betrachtet, richtig, was geschehen ist, fragt aber, ob das heißen solle, daß die fünfhundert Frauen mit Śyāmāvati an der Spitze verbrannt seien. Der Bote bekennt nun in einer Strophe⁵, er sei kein König und auch kein Prinz, sondern sein bescheidener Diener, der ihm ein Unglück zu melden habe. Udayana sieht die Szenen noch einmal genauer an und liest alle Einzelheiten ab. Als er meint: „Du sagst also, daß Śyāmāvati verbrannt ist!“, antwortet der Bote: „Nicht ich sage es, sondern der König“. Mit den

³ Divy. 534. 27—537. 17; Mū (wesentlich kürzer), a.a.O., S. 892b, Z. 8—27. Huber, a.a.O., S. 25, referiert über Mū wie folgt: „Personne n'ose avertir le roi absent: Udayana a son service deux hommes dont l'un est chargé de lui apprendre les nouvelles heuruses, l'autre les nouvelles tristes. Ce dernier est envoyé au roi. Il arrive au camp d'Udayana avec toute une armée, se donne pour un roi étranger et sollicite l'aide d'Udayana contre Nṛtyu, la mort, qui lui a enlevé son fils. Udayana rit et apprend un prétendu roi qu'il n'y a rien à faire contre la mort. Après cette préparation l'apriyāḥāyāsi se fait reconnaître; mais, n'osant pas encore dire la vérité, il présente à Udayana un tableau où toute la catastrophe est peinte. A la vue du tableau Udayana s'écrie: Śyāmāvati est morte! — „Votre Majesté l'a dit elle-même.“

⁴ Das Verfahren, durch bildliche Darstellung Vorgänge zur Kenntnis zu bringen, ist in der indischen Literatur auch anderswo überliefert; s. Mahāparinirvāṣūtra, Ed. E. Waldschmidt, S. 490—494, Tibetisch-chinesischer Sondertext VI: „König Ajātasattu von Magadha wird durch ein Gemälde von Tode des Buddha in Kenntnis gesetzt.“ Siehe auch E. Waldschmidt, Musikinspierte Miniaturen I, Wiesbaden 1966, S. 25, über den Maler Sālivāhana, der in Agra im Jahre 1610 n. Chr. zur bildlichen Veranschaulichung von Vorgängen am kaiserlichen Hof eine der Nachwelt erhaltene, fast 3 m lange Papierrolle, die von Agra an einen angesehenen Jaina-Mönch in Gujarat gesandt wurde, mit einer ganzen Reihe von Szenen bemalte.

⁵ Divy. 537. 4—7; Mū, a.a.O., S. 892b, Z. 26—27.

Worten, der Bote verdanke allein der geschickten Form dieser Mitteilung, daß er ihm nicht mit dem Schwert den Kopf abschlage, fällt der König ohnmächtig zu Boden. Mit Hilfe eines Wassergusses wird er schnell wieder zur Besinnung gebracht. Nach Kauśāmbi zurückgekehrt, gibt Udayana den Befehl, den Brahmanen Mākaṇḍika und seine Tochter Anupamā in der Folterkammer (*yantragṛha*) zu verbrennen. Der beauftragte Minister läßt die Anupamā in Erwartung einer Sinnesänderung des Königs aber leben und voreerst in ein unterirdisches Verließ (*dhāmīgṛha*) werfen. In der Tat, er handelt recht, denn nach sieben Tagen ist der Zorn seines Herren verfliegen, wie bei Königinnen üblich — heißt es. Udayana erkundigt sich nach Anupamās Schicksal¹², worauf der Minister seinen Ungehorsam bekennt, den ihm der König verzeiht. Anupamā wird herbeigebracht. Obwohl sie sieben Tage lang keine Speise erhielt, hat ihre Schönheit zum Erstaunen des Königs nicht gelitten. Er äußert, ein Liebhaber müsse sich ihrer angenommen haben. Sie bestreitet dies und bittet, wenn er dem Buddha traue, diesen nach einer Erklärung für ihr gutes Aussehen zu fragen (Divy. 538. 3ff.). In der Fassung Mū erzählt der Buddha zur Erklärung dann auch eine Geschichte aus der Vergangenheit, nach welcher Anupamā einst die Tochter eines Kṣatriya war. Auf Veranlassung einer mit ihr befreundeten Brahmanentochter brachte sie einem Pratyekabuddha eine Spende dar und verdiente sich dadurch die Erfüllung ihres Wunsches, in künftigen Leben nie Hunger leiden zu müssen¹³. Ein Hauptunterschied zwischen der Version Sa auf der einen Seite und Divy.-Mū auf der anderen Seite ist demnach der sehr abweichende Ausgang der Geschichte für die Missetäterin Anopamā bzw. Anupamā.

In Sa (Absatz 22ff.) tritt an die Stelle der ermordeten Śyāmevatī, nachdem für den König ein neuer Palast gebaut worden ist, ihre jüngere Schwester Śrīmatī, Tochter des Hausbesitzers (*gṛhapati*) Ghoṣiḷa, welche gleich ihrer umgekomenen Schwester eine große Verehrerin des Buddha ist. Anopamā wird hingerichtet. — Die Version Divy.-Mū weiß dagegen nichts von der Sa Absatz 19ff. geschilderten Errichtung eines neuen Palastes und der Bereitstellung neuer Haremsinsassen für den König, doch tritt auch dort Śrīmatī, Tochter des Gṛhapati Ghoṣiḷa, als Gemahlin Udayanas auf¹⁴.

¹² Divy. 537. 25; Mū, a. a. O., S. 892c, Z. 3—4.

¹³ Die entsprechende Stelle Divy. 541. 7—18 kennt diesen Schluß nicht. Dort ist die Frucht der Besenkung eines Pratyekabuddha durch beide Freundinnen die Wiedergeburt der einen von ihnen als Śrīmatī, Tochter des Hausbesitzers Ghoṣiḷa, einer Gemahlin Udayanas. Nach dem Vorausgehenden muß man die Kṣatriyatochter ihrerseits als Wiedergeburt der Anupamā ansehen. Lacôte, a. a. O., S. 261, Anm., meinte dazu: „Le Divyāvāṇīa lie intimement, mais maladroïtement, l'histoire de Śrīmatī (dans une existence actuelle) à celle d'Anupamā (dans une existence précédente).“

¹⁴ Nach Divy. 541. 19 ist sie, wie Anm. 13 gesagt, die Wiedergeburt einer der beiden Freundinnen, welche den Pratyekabuddha besenkten. Mū hat die dadurch entstehende ungerührt wirkende Verbindung mit Anupamā vermieden. Über das, was Mū berichtet, referiert Huber a. a. O., S. 26, wie folgt: „Une des esclaves du ministre Ghoṣiḷa était con-

Wie in der Version Sa trägt Śrīmatī eines Tages dem Udayana ihren Wunsch vor, die Mönche zu sehen. Als der König Einwände gegen den Besuch von Mönchen im Harem erhebt, schmollt sie und hört auf, Nahrung zu sich zu nehmen. Udayana unterrichtet daraufhin nach Divy. (542. 1ff.) seinen Schwiegervater Ghoṣiḷa, dessen Haus unmittelbar an den Palast grenzt, vom Zustand der Tochter und von ihrem Wunsche, die Mönche zu sehen. Er schlägt ihm vor, die buddhistische Gemeinde zu einer Mahlzeit in sein Haus einzuladen und von dort aus eine Tür zum Palast zu brechen¹⁵. Es liegt auf der Hand, daß durch diese Mauerdurchbrechung der Kontakt zwischen Frauen und Mönchen ermöglicht werden soll, zur Umgehung einer Bestimmung, welche den Ordensangehörigen das Betreten des Frauenhauses eines Königs ganz allgemein verbot. Das entspricht der Verbotsumgehung in Sa (oben Absatz 31, 32, 39) durch die Drehung oder Verschiebung der mit Rädern versehenen Mauer.

Im Divy. nimmt die Erzählung damit ihren Fortgang, daß Ghoṣiḷa den Vorschlag Udayanas, ein Tor in die Grenzmauer zu schlagen, befolgt. Dann ergibt er sich zum Buddha, wird durch eine Predigt erfreut und bittet den Erlahenen für den nächsten Tag mit der Gemeinde zu einer Mahlzeit zu sich. Der Buddha nimmt an. Als ein Bote am nächsten Tag kommt und meldet, alles sei hergerichtet, bleibt der Buddha — wie in der Version Sa — zurück. Unter Führung Śāriputras sucht die Gemeinde Ghoṣiḷas Haus auf und wird bewirtet. An der anschließenden Predigt Śāriputras nimmt die Königin Śrīmatī teil, ohne daß die räumliche Situation genau erklärt wird. Der berühmte Jünger versucht lange Zeit vergeblich, Śrīmatī zum Erfassen der vier Wahrheiten zu bringen. Die Sonne sinkt, die Mönche brechen auf, der Vorschrift über Besuche im Königspalast in der heutigen Form des Pātāyāntika-Dharma 82 entsprechend. Śāriputra allein bleibt zurück, um die Belehrung zu Ende zu führen. Nach einiger Zeit gelingt es ihm, Śrīmatī in den vier Wahrheiten zu festigen. Er kehrt zum Aufenthaltsort des Buddha zurück, sucht seinen Meister auf und meldet ihm ausführlich, was vorgefallen

.....
stamment chargée d'apporter au Buddha et à la communauté les offrandes de son maître. Elle tomba malade et, en mourant, elle prononça le vœu de renaitre dans le sein de l'épouse de Ghoṣiḷa. Ainsi il en advint et, devenue grande et belle, le roi Udayana la choisit comme épouse et en fit la reine. Elle s'appela Śrīmatī.“

¹⁵ Man vergleiche dazu eine Stelle im Dhammapada-Kommentar (Teil I, S. 210), wo die 500 Frauen aus dem Gefolge der Königin Śīmśvatī mit einer für den Buddhismus gewonnenen Dienerin folgendes Gespräch führen: „Frauchen, wir möchten den Meister sehen; sieh ihn uns, wir wollen ihm mit Duftessenzen, Kränzen usw. Verehrung bezeugen.“ „Verehrte, dem Harem anzugehören, ist eine schmerzbringende Sache, ihr seid hineingelassen und könnt (nun) nicht (mehr) hinaus.“ „Frauchen, bring uns nicht um, sieh uns doch den Meister.“ „Dann mach' ein Loch in die Mauer eures (jeweiligen) Wohnhauses so groß, daß ihr hinausblicken könnt, und halt Duftessenzen und Kränze herbei. Ihr könnt dann den Meister, wenn er die Haus Tür der (benachbarten) drei Großkaufleute passiert, von oben diesen Plätzen aus sehen, die Hände hinausrecken und ihn grüßen und verehren.“ Die Frauen handeln danach.

ist. Der Buddha lobt ihn und ändert die Vorschrift über Palastbesuche dahingehend, daß Mönche sich auch noch über Sonnenuntergang hinaus im Königspalast aufhalten dürfen, wenn ein triftiger Grund dafür besteht¹⁴.

Den besprochenen zahlreichen Berührungspunkten zwischen der neuen Sanskritversion (Sa) und der Version Divy.-Mü stehen Übereinstimmungen mehr allgemeiner Natur mit dem entsprechenden Text im Kommentar des Dharmapada gegenüber. Auch dort bringt eine eifersüchtige Frau eine Nebenbuhlerin dadurch um, daß sie einen Verwandten anstiftet, Feuer im Palast der Rivalin anzulegen, in dem diese umkommt. Im Pali-Text heißt die Übeltäterin Māgandiyā; ihr Helfer ist ihr Onkel Māgandiyā, den sie für den Mordanschlag auf ihre Rivalin Sāmāvati gewinnt. Wir hören aber nichts davon, daß der König gegen einen Rebellen zu Felde zieht, und die Mittel, den Brand hervorzurufen, sind ganz andere als in den Versionen Sa und Divy.-Mü. Onkel Māgandiyā soll die hölzernen Säulen am Palast Sāmāvatis mit in Öl getränkten Tüchern umwickeln, die Nebenbuhlerin und ihre Dienerinnen im Palast einschließen und diesen mit Fackeln anzünden. Als der Onkel gerade dabei ist, die Säulen mit ölgetränkten Tüchern zu umwickeln, kommt Sāmāvati mit ihren Frauen dazu und fragt nach seinen Absichten. Māgandiyā beruft sich auf einen Befehl des Königs, der die Säulen auf diese Weise festigen wolle. Manchmal, fügt er hinzu, sei der Sinn königlicher Anordnungen schwer verständlich; man möge ihn aber nicht weiter stören. Damit setzt er seine Arbeit fort und zündet, wie geplant, den Palast zum Schluß an.

Ein Alarmruf, der Palast der Sāmāvati stehe in Flammen, dringt an das Ohr des Königs, welcher sich eilends an den Tatort begibt. Bevor er jedoch eintrifft, ist der Palast schon niedergebrannt, und die Frauen sind umgekommen. Der höchst bekümmerte König erkennt, daß eine Brandstiftung vorliegt, und überlegt, wem eine solche Tat zuzutrauen sei. Māgandiyā käme in Frage, sagt er sich. Durch eine List will er sie überführen. Er erklärt seinen Ministern, er habe schon lange Zeit der Sāmāvati gegenüber den Verdacht gehegt, sie stelle ihm nach dem Leben. Jetzt könne er wieder beruhigt schlafen; sicherlich habe jemand, der ihn wirklich liebe und Belohnung verdiene, für die Beseitigung dieser Gefahr gesorgt. Als Māgandiyā dies hört, rühmt sie sich ihrer Tat. Der König entgegnet arglistig, sie sei wirklich die einzige, welche ihn wahrhaft liebe, und solle belohnt werden. Er stelle nicht nur ihr,

¹⁴ Die Einladung an den Buddha und der Besuch Śāriputras und der Gemeinde wird in Mü (s.a.o., S. 893b, Z. 11—25) ganz anders erzählt als im Divy.: Udayana selbst sucht den Buddha auf und ist Gastgeber. Huber, s.a.o., S. 28, fällt den Inhalt des Schlussabschnittes folgendermaßen zusammen: „Crismati a le désir de recevoir chez elle des moines et elle prie le roi Udayana de les inviter. Udayana invite le Buddha et ses disciples. Le Buddha envoie Śāriputra. Pendant que Śāriputra prête la reue, le soleil descend à l'horizon. La reine n'a pas encore vu la vérité. Aussi, malgré la défense du Buddha, Śāriputra reste au harem et continue à instruire la reine jusqu'à ce qu'elle ait atteint le fruit des çrôṭāpanna. Revenue auprès du Buddha, Śāriputra est loué par son Maître d'avoir agi ainsi.“

sondern auch ihren Verwandten einen Wunsch frei. Daraufhin versammeln sich Māgandiyās Angehörige in großer Zahl. Nachdem der König sie alle zusammen hat, läßt er sie im Palasthof in brusthohen Löchern eingraben, Stroh über die Köpfe schütten und dies in Brand stecken. Anschließend läßt er den Strafbereich mit eisernen Pfählen durchhackern, wodurch die Leiber der Toten kurz und klein gemacht werden. Für Māgandiyā hat er sich eine voraufgehende Strafverschärfung ausgedacht. Er läßt ihr größere Fleischstücke aus verschiedenen Körperteilen schneiden, die gesotten werden, und die sie dann selbst essen muß.

FRAGMENT OF A BUDDHIST SANSKRIT TEXT ON COSMOGONY

ERNST WALDSCHMIDT

The Aggañña-Sutta or "Discourse on the beginning of things" in the Dīghanikāya is called by T. W. Rhys Davids in his "Dialogues of the Buddha". Vol. I, pp. 103 sq., "in many respects one of the most interesting and instructive of all the Dialogues. It is a kind of Buddhist book of Genesis.....when the evolution of the world began, beings were at first immaterial feeding on joy, giving light from themselves, passing through the air. There was thick darkness round about them, and neither sun nor moon, nor stars, nor sex, nor measures of time. Then the earth rose in the midst of the waters, beautiful as honey in taste and colour and smell, and the beings, eating thereof, lost their brightness, and then sun and moon and stars appeared, and time began to run....". A corresponding text is preserved in the Mahāvastu, Ed. Senart, Vol. I, pp. 338 sq.; besides there are many versions and citations of the story, handed down to us in Chinese, Tibetan and other translations.²

Here I am going to notify a Sanskrit fragment—it represents one third of a folio only—found in the oasis of Soreuq by the third German expedition to Sin-Kiang (Central Asia) between 1907 and 1908.³ It contains a few passages of the beginning of the story on primeval times and apparently has come from a manuscript of a Sanskrit version of the Aggañña-Sutta.⁴ After the provisional identification by Dr. Else Lüders mentioned in note 3, I examined, for the sake of a clear understanding of the text, some of the Chinese and Tibetan translations of lost Sanskrit originals, referred to already by former writers on the subject. There is no doubt, Sūtra 154 in the Chung-a-han-ching (=Madhyamañgala)⁵ has a near relation to the wording of our text, but even more closely related to it is a section in the Vinayavibhāṅga (on Pārājika 1) of the Mūlasarvāstivāda school.⁶ With the help of this parallel, especially in its Tibetan translation,⁷ it has been possible to fill up the gaps in our text and to give below in the right column a continuous translation of the Sanskrit transcribed in the left column.

Sanskrit	Translation
<p>1. (03) bhavati sa samayo yad ayaṃ lokakāḥ samvartate (1) samvartamāne⁸ loke yadbhūyasā satvā ābhāsvare devanikāye upapadyante te tatra bhavanti rūpiṇo⁹ manomayā avikalā ahindriyāb sarvīṅgapratyaṃ(04) gopetā(b) sūbhā varasāsthīyinaḥ eva-</p>	<p>1. There comes a time, when this world-system passes away. And when it passes away, (beings are mostly reborn in the class of the Ābhāsvara gods. There they have form, are made of mind, are not defective, with perfect sense-organs), provided with (all limbs great and small), shining, continuing</p>

Sanskrit

yamprabhā vaiśvāyagāminab prīti-
bhaksūb prītyāhārā dīghāyusa dīg-
ham adhvānaṃ tīṣṭhanti |)¹¹.

2. (tena khalu samayena mahāpṛthivī
ekodikā bhavati ekārṇavā | tasy(05)-
ā(m) ekodikāyām mahāpṛthivyaṃ
ekārṇavāyām vāyuna śarab saṃpṇi-
reচিতab samtanoti (tadyathā pakvaya
kṛasya śarab¹² samnūreচিতab samta-
noti evam eva tasyām ekodikāyām
mahāpṛthivyaṃ āpekārṇavāyām vā(06)-
yuna śarab saṃpṇureচিতab sam(ta)noti
(1) sa bhavati pṛthiviraso varjasam-
pnaḥ gandhasarppaṃno (rasasam-
pnaḥ | tadyathā navantam evamvar-
ṣab | tadyathā¹³ kṣaudram malvī
anekakam evamśvedab |)¹⁴.

3. (bhavati sa samayo yad ayaṃ loko
vartate |) (R1) vivartanāne loko
satvā āyubhṅśyāt karmakṣayāt puṅya-
kṣeyād ābhāsvarād devanikāye cavi-
tvā¹⁵ (ihatyenauyasabhāgatāmāgac-
chanti | te 'pi rūpiṇo pūrvavad yāvad
dīgham adhvānaṃ tīṣṭhanti |)¹⁷.

4. (tena khalu samayena)(R2) na sūrya-
candramasau prajāyete na rātridiva-
saṃ na māsā(m) ardhamaśam na
rtuṃ na (kṣāpalamuhūrtaṃ prajā-
yante na stri napumān¹⁸ | satvab¹⁹
atra ity' ekasam)(R3) khyām ga-
chati (j)²⁰.

5. athānyatamo lolupajītyab satvab
aṅgulyagrena pṛthivī(rasam āśvāda-
yati | yathā²¹ yathāśvedayati tathā

Translation

in beauty, self-luminous, going through
the air, (feeding on joy, having joy as
food, of long life, remaining for a
long period of time)

2. (At that time the great earth was only
water, was only flood: then on that)
great earth, which was only water, which
was only flood, a scum-like substance
having congealed by the wind extended
(as a crust). (Just as the scum of cook-
ed milk having congealed extends
as that crust), in the same manner on
that great earth, which was only water,
which was only flood, a scum-like
substance having congealed by the
wind extended (as a crust). This savour
of the earth was endowed with colour,
was endowed with odour, (was
endowed with flavour. The colour was
just the same as that of fresh butter,
the taste was just the same as that of
pure¹³ honey of the Kṣudrābee).

3. (There comes a time, when this world-
system re-evolves. And) when it
re-evolves, beings, on account of decay
of life, decay of action (and) decay
of merit, having fallen away from the
class of the Ābhāsvara gods (come in
this state here into the common lot
of men. They too have form etc. (see
§ 1) up to: remaining for a long period
of time).

4. (Now at that time) neither sun nor
moon appeared, neither night nor day,
neither month nor half-month, no
season, no (instant, minute, or moment
appeared, no fortnight, no period, no
year appeared, no female or male. 'A
being', 'a being') this was the only
designation.

5. Thensome being of (very greedy nature
(tasted the savour) of the earth (with the
tip of his finger. (The more he tasted,

- tathā pratikāṃkṣati | yathā yathā
pratikāṃkṣati tathā tathā kabala-
kāropakrameṇa praparibhūktā j]².
6. (R4) aṭrākṣ(ur)² anṭatane satvā(-)
taṅ) satvram kabalīṅkopakrameṇa
pṛthivīrasaṃ paribhūjīṣvaṃ | dṛ-
tvā ca te pi satvā angulayāgreṇ
pṛthiviraṣam āśvādayanti | yathā yathā-
śvādayanti pūravād vīvad² kaba-
(līṅkāro)(R5)pakrameṇa praparī-
bhūktāb) yataḥ ca te satvā tam
pṛthivīrasaṃ (kabalīṅkopakrameṇa
praparibhūktā teṣāṃ² kāye dṛḥa-
tvam gurutvam praṇīyete śubhavarṇo
'ntarhitāb | andhakāro loke prādū-
bhūktāb j]³.
7. (dharmatā kha)(R6)lo vāvīṣṭha
andhakārasya loke prādūbhāvāt sū-
rya(candramasau praṇīyete) etā. 48
in § 4.²

At this stage of world-evolution the text of our fragment comes to its end. None of the Berlin manuscripts from Sin-Kiang I have come across as yet gives anything of the continuation of the "genesis" down to the manifestation of bisexuality and of social grades and distinctions.

NOTES

1. Quotations from the Pāli text refer to the edition of the Pāli Text Society by J. E. Carpenter, Vol. III, London, 1911, pp. 80-98, especially to §§ 10-12 on pp. 84-86. For general information on the Aggañña-Sutta see pp. 258-260 in Malalasekera, Encyclopaedia of Buddhism.
2. Professor Hiān-lin Dsché of Peking gave in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG) Vol. 97, 1943, pp. 318 sq. a German translation of the story on cosmogony as found in the Chinese version of the Aggañña-Sutta contained in the Dirghagāya = Ch'ang-a-lia-ching of the school of the Dharmapūtras (=Sūtra 5, Taisho Ed., Vol. 1, p. 37b sq.). His article has the heading: "Parallelversionen zur tocharischen Rezension des Pūnyavānta-Jātaka".—In a note on pp. 317-319 Dsché supplied comprehensive bibliographical references for the episode on cosmogony. An earlier "Bibliographie sommaire de la genèse bouddhique" is found with Louis de La Vallée Poussin, in his translation "L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduit et annoté", Troisième Chapitre, Paris, Louvain 1926, p. 204. I also like to hint at German translations of relevant Pāli texts and bibliographical references to be found in the paper of H. Görtner, "Die buddhistische Kosmogonie", ZDMG, Vol. 98, 1944, pp. 44-83, especially on pp. 48 sq. —Some years ago the Aggañña-Sutta has

been submitted to textual criticism by Ulrich Schneider in his article "Ein Beitrag zur Textgeschichte des Aggañña-Sutta", Indo-Iranian Journal, Vol. 1, 1937, pp. 253-255

3. The fragment (Cat.-No. 1583; formerly S 489) has not been recovered after the precautionary shifting of the Central Asian manuscripts from the Berlin Academy of Sciences to a mine at the end of the last world war. Luckily Dr. Else Lüders had made a first transliteration of the text many years ago on which our treatment could be based. She already referred to the Aggañña-Sutta in the heading of her transcript.
4. As passages on cosmogony, similar to those in our fragment, are found at many places of Buddhist literature. *ṛ* is the vocative *vāṃiṣṭha* (cp. §7) in line 6 on the reverse of the fragment (corresponding to Pāli *vāṃiṣṭha*) that gives a decisive support to the identification: *vāṃiṣṭha* is used in the Aggañña-Sutta by Lord Buddha in addressing a young brahmin of this name who, together with his friend Bhāradvāja, appears as the Lord's interlocutor in the Sutta. Besides we find in the first line of our fragment some akāras, read by Mrs. Lüders as *ṛo (ṛa)*, *ā(ṣ)*, *ḍaraṇo (ṣo yā)*. Apparently this has to be emended to *suavīro gaurāṇo daruṇo so hanu*, corresponding to *pāsādiko samagogaṇo dubbhūyo 'ham aṃsi* (in the Aggañña-Sutta, l. p. 84).
5. Taisho Ed., Vol. 1, p. 674 b-c.
6. Chinese translation: Taisho Ed., Vol. 23, p. 633a. l. Bb.-b, 18 (for our § 1-7).
7. Peking Ed. as reproduced by the Tibetan Tripitaka Research Institute, Tokyo, Kyoto, Vol. 42, 1937, p. 159.3.5-5.2 (for our § 1.7).
8. The passages or words preserved in the Sanskrit fragment have been underlined O (observe) and R (reverse) together with the number of the line give the particular place from where the text comes. Throughout the text retranslated or restored letters or passages are given in round brackets.
9. The Sanskrit text of § 1 from this sentence onwards is known from the Vidyāsthāna, *pamasātra* §§ 4-5, cp. E. Walschmidt, Von Ceylon bis Turfan, Göttingen 1907, p. 374, and is also found in the Śakraprasaṅgīta, cp. l.c., note 10. There is a reference also in Vasubandhu's *Abhidharmakośa*, Taisho Ed., Vol. 29, p. 223b.11: cp. La Vallée Poussin, l. c. (note 1) pp. 204sq.
10. La Vallée Poussin quotes the interpretation of the words *vāṃiṣṭha* etc., given in Yaśomitra's *Vyākhyā* (=Ed. Wogihara, Tokyo, 1932, 1936, p. 339, 9-14). The order of succession of the attributes in the three texts mentioned in the foregoing note is always the same.
11. Pāli (§ 10): *Asi kha so vāṃiṣṭha samayo yva kartāsi karuṇāsi dighāṇa udhāro uccāyasaṃ āyasaṃ loke manojjati samvatta māne loke yebhūyeyya satā āhāṇaṃ samvattāsa itāḥ haṇḍi, te tattaḥ haṇḍi manojjati pṛthivībhūktāḥ saṃyamaṃ pākāḥ aśatīkḥkḥvora sabbatthāyasaṃ evaṃ dighāṇa utthāyasaṃ dīghāṇa—*Mañjāvastu (I, 338, 13-15); *Asvanti bhāḥsvaḥ in kālo bhavati sa samayo yva āyasaḥ loke āyasaḥ pṛthivībhūktāḥ āyasaṃ samvattāsaṃ manojjati sa pūva bhūktāḥ loke yebhūyeyya satā āhāṇaṃ samvattāsa itāḥ haṇḍi.*
12. Cp. Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, III, 46, bc translation of La Vallée Poussin, II, p. 40: "Ensuite l'eau, agit e par un vent que suscite la force des eaux, devient de la terre dans la partie supérieure, comme le lait cuit devient de la crème". Yaśomitra's *Abhidharmakośavyākhyā* (Ed. Wogihara, p. 334, 10) explains: *yathā pakāroḥ pākāroḥ satī dīghāṇaṃ utthāyasaḥ itāḥ āyasaḥ bhūktāḥ āhāṇaṃ utthāyasaḥ aśatīkḥkḥvora sabbatthāyasaṃ āyasaṃ loke manojjati yathā sa pūva bhūktāḥ loke yebhūyeyya satā āhāṇaṃ samvattāsa itāḥ haṇḍi.*

By ERNST WALDSCHMIDT

(PLATE I)

The *Candimā-sutta* or 'discourse on the moon' in the *Samyuttanikāya* of the Pali canon¹ is based on the Indian myth according to which eclipses of the moon as well as of the sun are caused by a demon named Rāhu 'the Seizer', who is supposed to try to lay hold of one or the other of the two planets at certain times. The Sutta reports that on such an occasion the god dwelling in the moon takes his refuge in the Buddha who successfully shows his power and pity by directing Rāhu emphatically to set the moon at once at liberty.

The short Pali text is one of the 13 *paritta-suttas* which had the privilege to be translated from the Pali into the Tibetan in olden times.² By the side of this *Candrasūtra* of Pali origin there exists a second Tibetan *Candrasūtra*, not quite the same as the first mentioned. It was turned into French by Léon Feer as early as 1865.³ This somewhat different *Candrasūtra* has correctly been considered by Feer as the northern version in relation to the southern version represented by the Pali. It is to be added that the northern version is also represented by relevant Sūtras in the two Chinese translations of the *Samyuk-tāgama*, i.e. the *Tse-a-lan-ching*, Taisho edition, II, p. 155 a-b (Sūtra 583) and p. 436 a-b (Sūtra 167).

Working at a catalogue of the Sanskrit manuscripts found in Sin-kiang by German expeditions between 1902 and 1914, I have come across a few fragments of the 'northern version' of the *Candrasūtra* which I should like to make known here. There are four fragments designated in the following treatment as a, b, c, and d. The first (a) is folio 72, ll. 2-5 on the reverse, of manuscript No. 176 in the catalogue *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden*,⁴ Teil I, 1965, p. 99. It has already been transliterated in the said catalogue, however, Teil II, p. 27, and reproduced *ibid.* on plate 37. The script of the other three fragments is of the same type and time as fragment a. Fragment b is the left

part of a folio, consisting of less than one-third of the former full size of the folio; it has five lines of writing. Fragments c and d are very small. They comprise only a few akṣaras in each line; c has six lines and d there are parts of three lines only left. Descriptions of the fragments, transliterations of the text, and photographic reproductions are to be given in due time under Nos. 876 (= b), 1363 (= c), and 1284 (= d) in Teil III and IV of the catalogue mentioned.

The following Sanskrit text (left column) is based on the fragments from Sin-kiang—relevant passages being brought into prominence by bold-face (clarendon) letters. Missing words or passages have been retranslated as far as possible from the Tibetan (right column) taking the Pali version and the Chinese translations into consideration. There is a divergence amongst the texts representing the northern version at the very beginning, i.e. with regard to the locality where the event comes to pass. Fragment a simply says *śrāvastyaṁ nidānam*, in agreement with *śrāvasthyaṁ vīharati* in Pali. The two Chinese translations of the *Samyuk-tāgama* give the same locality in full detail: 'Thus have I heard. The Exalted One was once staying in the country of Śrāvastī, at Jetavana, in Anāthapiṇḍada's Park'. This statement is confronted by the Tibetan (below, right column) giving the shore of the Gargara-lotus pond at Campā as the scene of action (cf. the Sanskritretranslation below, left column). A few akṣaras in fragment c, (s) = (ś)(r)re, seem to confirm the Tibetan; *je* (of *jetavane*) in fragment d, however, seems to agree with fragment a and the Chinese. For the text of the episode itself the divergence as regards the scene of action is of no weight.

		TEXT
		Sanskrit
		Tibetan
1 Z ¹	evam mayā śrūtam () ekasama- (yam bhagavāṁ campāyām vīharati gargaraṣkarīnyā) Z² 4(1)re 	1 hdi akad bda-g-gis thos-pa () du gic-ma boom-ldan-lhan-yul tsam pa- can-na hgro-ba-pohi rdzic-buḥi hgru- na bungs-se
2 Z ¹	tena khalu samayena Z² rāhuḥ aZ²reṇḍreṅgasarvaṅcaṇḍramagāla(m) āṅṅam () 1⁴	2 deḥiṭhe lha-ma-yin-gyi dbaḥ-po sgra- gan-gyis bla-baḥi dkyi-ḥkhor thams- cod ḥod-gyis bkaḥ-bar ¹¹ gzur-to

¹ Z indicates the place from where one of our Sanskrit fragments (MS a, b, c, or d) is contributing to the text. The note added refers to the specific fragment, to its obverse (O) or reverse (R), and to the line. Here, the reference is MS b O 1. In this fragment the words *mayā śrūtam* are preceded by *śiddham*. Throughout the transliteration letters of uncertain reading have been put into square brackets; retranslated and restored letters and passages are given in round brackets.

² MS c O 1.

³ MS a R 3.

⁴ MS a O 2.

⁵ MS a R 4.

⁶ Pali: *tena khalu samayena candimā deṣupatto rāhavi anuriddham pūṭhā Acē.*

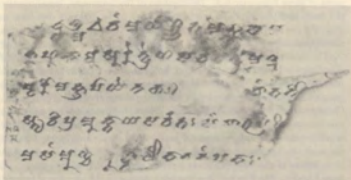
⁷ Instead of *bkaḥ-par*.

¹ E. l. PTS, I, p. 50.

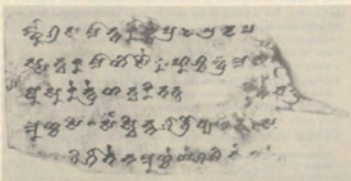
² cf. Léon Feer's French translation of Cooma de Körösi's analysis of the Kanjur (*Annales du Musée Oriental*, II, 1861, 131-577). Under the heading 'Textes traduits du pali', pp. 288-90, Feer gives a list of 13 texts (Nos. 13-25) which according to a note in the Tibetan text have been translated from the Pali. The translation of the *Candimā-sutta* is No. 24: *Zhe-baḥi mdo = Candrasūtra*. In the Peking edition of the Tibetan Tripitaka Research Institute, Tokyo and Kyoto, the 13 texts are XXI, Nos. 747-59; the *Candrasūtra* is XXI, No. 748, p. 306.2-3.3.

³ In *Revue de l'Orient*, reproduced by Feer with slight modifications in 'Fragments extraits du Kandjour', *Annales du Musée Oriental*, V, 1863, 411-13.

⁴ Ed. by E. Waldschmidt in co-operation with W. Clewiter and L. Sander-Holmann. In the catalogue, the Sūtra has been designated *Candramagālasūtra*. This title appears in a list of Sūtra titles from Central Asia which I published in 'Kleine Brāhmi-Schriftrolle', see E. Waldschmidt, *Von Ceylon bis Turfan*, Göttingen 1967, 371.



(a) MS B, Cat. No. 876, Obverse



(b) MS B, Cat. No. 876, Reverse

BHOAS, XXXIII]

Sanskrit

3 (atha) Z¹¹ yā devatā¹² tasmim (candra-
mandale sthitā bhūtā trastā samvignā
|) Z¹³ āramakūpā yena bhagavāns teno-
(pāgama |) Z¹⁴ upetya (bhagavatpāda
śirasā vanditvā) lante¹⁵ 'sthitā | ekanta-
sthitā bhagavantaṁ gāthayā babhūse
|)'¹⁶

4 (namaste buddha vā) Z¹⁷ ātu
vipramuktāyasarvatāḥ (|)
saṃ Z¹⁸ ābhāprati (panno 'smi
tasya me śaraṇam bhava |) |'¹⁹

5 (lokesugatamarantaṁ
candraṁ bhī śaraṇamgataḥ |
rāhoścandra) Z²⁰ āsam muṣca
buddhālokān (v) kampaḥ (|) |'²¹

6 (bhagavān gāthayā pratyābhāsit |
yo hy andhakīre na) Z²² bhāsi (p) r (abhā-
kāro vairocana) |' — — — — |

Tibetan

3 de nas zla-baḥi dkyil-ḥkhor-na gnas-
pañjilha gan yin-pa de skrag-cin drān-la
nū dgaḥ-bar-gyur-nas beam-ldan-ḥdas
ga-lo-ba-cler soñe-ḥ piyin-nas | beam-
ldan-ḥdas-kyi ḥbe-la mgo-boḥ piyang
ḥtshalte phyoḡs gciḡ-ta ḥdug-go |
phyoḡs-gciḡ-ta ḥdug-nas lha nas d-
ḥi tshē tsilg-su beac-de gsoḥ-ba |

4 kun-las rnam-par rab grol-baḥi |
sañe-gyas d-paḥ-bo khyod phy-ḥtshal |
gnod-pa-dag dan phrad-gyur-ba |
btag-gi skyā-ḥi ni mdud-par gsoḥ |'²³

5 ḥjiḡ-eten dgra-beom bde-gsḡs-la |
zla-ba skyabs-su mchī laḡs-kyis |
sañe-gyas ḥjiḡ-tenthugs-rḥee-rnams |
zla-ba thar mḡsod sgra-gcan-las |'²⁴

6 beam-ldan-ḥdas-kyis bkāḥstsal-pa |
sgra-gcan zla-ba mun sel-ba |
nam-mkhah-dag-la lḡod byed ciñ |
lam mer budḡ-la diar-ba dan |

¹¹ MS c R 5.¹² MS c has the plural yā devatā, also found in the *Tsu-n-hse-ching*, Sūtra 383.¹³ MS b O 3.¹⁴ MS c O 3.¹⁵ To judge from the space available, the phrase bhagavatpādas śirasā vanditvā seems to have been left out in MS A.¹⁶ Corresponding to paragraph 3 the Pāli simply has: *athakhoṇandimā devajuto bhagavantaṁ avarasamānāḥ sam viddhāṁ anāra pāṇāmasābhāsi*.¹⁷ MS b O 4.¹⁸ MS c O 4.¹⁹ Pāli: *namo te buddha virāṭho vipramuttosi sabbāḥi |*
*asmāḥ bhāprati panno smi tasya me śaraṇam bhavati ||*²⁰ Pāli: *O toi qui es parfaitement délié de tous (maux).
Buddha, héros, adoration à toi !
Des maux sont venus fondre sur moi ;
accorde-moi un refuge, je te prie !*²¹ MS b O 2.²² Pāli: *lokāḡatamarantaṁ candraṁ bhī śaraṇam gataḥ |*
*rāhoścandraṁ bhāsi muṣca buddhālokāṇāṁ kampaḥ ||*This verse is introduced in Pāli as spoken by the Buddha. It is preceded by *atha loko bhāpari candraṁ demaputtam dābhā rāḡam caurindam pāḡḡya ajjāḡāḡam*.²³ Pāli: *'La lune est venue se réfugier
près de l'Arhat du monde, du Sūgata.
Ainsi, Buddha, qui as compassion du monde,
délivre la lune (de l' étreinte) de Rāhu !'*²⁴ MS c O 5.²⁵ In the corresponding verse of Sūtra 383 of the *Tsu-n-hse-ching* the word *vairocana* is phonetically represented.

Sanskrit	Tibetan
(rāto śasā)śākaṃ graṣa māntarīṣe prañ(ā)pra(ś)h(ī)pa(m tvartitaṃ vi- muñca) ¹⁷	ruam-pardiag-pāhi byod ldan-pa bar-snan-dag-la ma-gzun-bar skye-dguḥi ḡgon de myar-du tho'i ¹⁸
7 [samsvinnagātro vyāthitā] saṃbādhitō yathā naraḥ) ¹⁹ Z ²⁰ saṃvaramāpo 'sau rūhiḥ caṇḍra(maṇḍa)śāma uter(ī)śab	7 de-nas-rin-bāmsgra-gcan de lus kyān rūn-lūn skrag gyur-ka nad-pāhin-du gtañ bayis zla-barnam-pargtor-bar byed ²¹
8 (tena samayena badīr virocana)putra śasīd asuraḥ adrākṣi)śā badīr viroc- (ana)putro rūhūṇā) Z ²² asurendra- tvartitarvartitaṃ caṇḍra(ma)śādalā(m uter)jam deḡvā ca tasyāp velāṃyām gāthāp bahāṣe) ²³	8 de-nas mam-par-snao-byed-kyi ku chen- po lha-ma-yi-gyi dḡbi-po sgra-gcan rin-pa-ba kas kyān rin-par zla-bahi dkyil-ḡkhor gtoñ-ba mthoñ-rio mthoñ- nas kyān dehi tsh tshigs-su bcañ-de asras-pa

¹⁷ MS B R 1.¹⁸ In the Pali, a corresponding verse is found in the *Sariya-sutta*, *Samsyuttasūtra* 1, p. 51. It reads:

yo andhābhīre lamasi jabbhebhīro
vrocana maṇḍali uggaḡe |
mā rūlu gillī caruṃ andhābhīre
paṃṇaṃ mama rūlu paṃvicā svapīna ti ||

¹⁹ Feet:
'Rāhu, lalunedimipelestētēbēs,
elle donne aux cieux la clarté.
Ne compare pas d'elle dans cette atmosphère,
où elle seule majestueusement,
douée d'unelumière blanche parfaitement pure.
Lèche bien vite cette lampe des créatures'.²⁰ The space available between ll. R 1 and R 2 in fragment B hints at two more pādas in this verse. Of the two Chinese translations of the *Samsyuttasūtra*, the first is likewise more abundant in words at this place than the Tibetan and hints at six pādas whereas the second translation withoutly four pādas corresponds to the Tibetan.²¹ Taken from the corresponding wording below, § 9.²² MS B R 2.²³ MS C O 6.²⁴ Feet:
'Alois, en toute hâte, ce lālu,
le corps couvert de sueur, épouvanté
et comme malade, (s'envoyant) avec précipitation,
lèche complètement la lune'.²⁵ MS d R 1.²⁶ MS B R 3.²⁷ MS C R 1.²⁸ Pali: *atho lho rūlu asureṇḍo caṇḍimāyā deḡvupittānaṃ saṃhātā tanaṃ saṃvāḡeḡyaṃ yama veḡpittā*
asuriṇḍo ten'upaṃsāḡaṃ; | upaṃsāḡimittā'v' asuriṇḍoṃ kamaḡhāḡhāḡeḡyo etānaṃ anāmaṃ utthāsi; | etāna
anāmaṃ ihānaṃ tḡo rūluṃ asuriṇḍoṃ veḡpittāṃ asuriṇḍoṃ gāthāya aḡjābhāsi.

Sanskrit	Tibetan
9 (kin nu saṃtvaramāṣo) Z ²⁸ tv(āṃ) rūhiḥ caṇḍraṃ (v)śāma uterāsi samsvinnagātro vyāthitā saṃbādhitō "yathā naraḥ) ²⁹	9 ciḡi pḡvir-nasgra-gcan khyod lusk-yān rūn-cin-skrag gyur-la nad-pa bzin-du bñān-la yis rin-par zla-ḡng-ton-bar byed ³⁰
10 (ākur avocāt) (sa)śāstādā me (sphalen mūrḡdhā jīvan na sukha)śāṃ āp(nu)ḡp ta(tra buddh)śābhigīlena muḡceyaṃ śāināṃ na cet () ³¹	10 sgra-gcan-gyis smras-pa sans-ryas taḡas hād hdi brjod-pas gal-teza-bama gtañ-na bdag-gi mḡo-bo lḡaiḡ bḡm ḡgas gson yañ leic-bar mi ḡgyur-ro ³²
11 (badīrvirocana)putra gāthayā bahāḡe [śāstādāri(naḡ) saṃbuddhāḡh] (teḡām gāthā)bhigīlena rūhiḥcaṇḍraṃvimuñcati) ³³	11 rnam-par-snañ-byed-kyi ku chen-pos smras-pa kye-mablen-pa grigs-pa yi sañs-ryas-mams ni ḡbyuñ-ba rḡad de-dag-gis ni tshigs-su bead brjod-na dḡra-gcan zla-ba gtoñ ³⁴
12 (caṇḍraśūtraṃ samāptaṃ)	12 sla-baljindo rdoegseto

²⁸ MS d R 2.²⁹ MS B R 4.³⁰ The wording of this restoration is quite doubtful; the sense 'like asick person' is, however, confirmed by the Chinese translation as well as by the Tibetan.³¹ Pali: *kinu saṃtvaramāso na rūlu caṇḍraṃ paṃsāṃ beaḡ |*
*samsvinnagātro āpamaṃ kinu bhītova tḡpḡthāsi ||*³² Feet:
'Par quelmoiti, toi, lālu,
lecorpsoouvert de sueur, épouvanté,
eteomme malade, as-tulché prise,
as-tulché complètement la lune ?'³³ MS C R 2.³⁴ MS d R 3.³⁵ MS B R 3.³⁶ Pali: *saṃtādā me jḡhaḡe saḡdḡhā jīvanānaṃ sukhaḡe lābhā |*
*buddhāstādā me 'māḡ so ce saṃvāḡeḡyaṃ caṇḍimāsi ti ||*³⁷ Feet:
'Le Buddha, dansune stance, m'a dit
que si je ne lâchais pas la lune
ma tête se fendrait en sept,
et que, quoique vivant, je n'éprouverais aucun bien-être'.³⁸ MS C R 3.³⁹ § 11 of the Sanskrit text has no correspondence in the Pali.⁴⁰ Instead of *gḡya*.⁴¹ Feet:
'Oh ! ils voient la vérité,
les Buddhas, ils sont des êtres merveilleux !
Ils n'ont qu'à dire une stance,
et lālu lèche la lune !'

A CONTRIBUTION TO OUR KNOWLEDGE OF
STHAVIRA ŚROṆA KOṬIVIMŚA

Ernst Waldschmidt, Göttingen

Sthavira Śroṇa Koṭivimśa (Pāli: Soṇa Koḷivisa) is a Buddhist monk proclaimed by his master to be the foremost of those of his disciples who practised energy (*vīrya*). The occurrence of his name and of some information regarding him in a few Sanskrit fragments of canonical Buddhist texts found in Central Asia by German expeditions about 60 years ago had given me the opportunity to contribute a paper to "Mélanges d'Indianisme à la Mémoire de Louis Renou", Paris 1968, pp. 773-787. Two events in the Sthavira's life have been treated in the said article: 1. How Śroṇa, after futile efforts to attain arhatship, despaired and received his master's advice to stand fast in the golden mean of energy like the clever musician who takes care that the strings of his harp (*vīryā*) are neither overstrained nor too much relaxed¹, 2. how Śroṇa, having ultimately attained arhatship, visits the Buddha and explains to him his newly found vision, his speech culminating in the comparison that the mind of an arhat is unaffected by sensations transmitted by the eye, the nose and the other senses, like a mountain which is not shaken by sudden squalls².

On account of limited space for the paper published in honour of Louis Renou I had to desist from discussing a certain

1. To the information included in the former article it is to be added that a summary of the event with a few quotations from a Tibetan source was already given 188† by W. W. Rockhill in "The Life of the Buddha and the Early History of the Order", Popular Edition, London, pp. 72 seq. In a note on p. 73 Rockhill refers to the Chinese pilgrim Hsüan-tsang who also relates the story.

2. A fragment of a somewhat different Sanskrit text in the Hoernle collection has been published by H. Lüders in A. F. Rudolf Hoernle, Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan, Oxford 1916, pp. 169-171.

Sanskrit fragment of Central Asian origin referring to Śroṇa in a different context. It is selected now for publication in honour of the memory of Sushil Kumar De, an Indologist of a rank well comparable to that of the late Louis Renou. The fragmentary text runs as follows:

Cat.-No. 1029³ M 477 (T III M 140) Script V/VI
ca.8. cent.A.D.

Obverse

- 1 ||| [r](ā)jagṛham=āgacchati śrutvā ca punaḥ pr(cchati)
ka vaṃpvidhena⁴ bhavanto y. . . [n].⁵ |||
- 2 ||| nāt⁶ rājā biṃbasāreṇa mārgaśobhāṃ nagaraśobhāṃ
ca kāṛāpayitvā u[m]. |||
- 3 ||| . . bhāvena śroṇaṃ koṭivimśaṃ tatr = aiva nāv(ā)bbhi-
rūḥaṃ yāvad = rūjakule pr. |||
- 4 ||| + + [pr]jābhṛtai rājāṃ biṃbasārasya [t]r[*bhi*] namask-
ārair = upasaṃkrāmya [ya]thā [g]ṛ |||
- 5 ||| + (biṃba)śāra śroṇaṃ koṭivimśaṃ pratisaṃmodayitvā
dabhihitām⁶ = icchām[y]. + |||
- 6 ||| + + [p](u)rasāt = paryamgaṃ badhvā⁷da⁸ . . . +
adrākṣīd = rājā biṃbasāra + + |||

3. The fragment is going to be reproduced in facsimile and described as Cat.-No. 1029 in the third part of the catalogue "Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden", ed. by Ernst Waldschmidt with Walter Clawiter and Lore Holzmann-Sander as collaborators. First part published Wiesbaden 1965, second part Wiesbaden 1968 (=Verzeichnis den Orientalischen Handschriften in Deutschland, ed. by Wolfgang Voigt, Vol. X, 1 and 2). —In our transliteration round brackets enclose supplemented akṣaras, whereas edged brackets enclose akṣaras of indistinct reading; . . stands for an akṣara not readable or almost lost, † represents a missing akṣara at places, where the paper has broken off; * stands for virāma. The writer of the fragment is careless and makes some obvious mistakes; twice akṣaras have been left out (cp. notes 4 and 11). The author's corrections in the following notes have been restricted to minimum.

4. Instead of: *evamvidhena*.
5. Probably the reading was: *yānena*.
6. Instead of: *abhihitam* ?
7. Instead of: *baddhvā*.
8. To be restored and corrected: *nipāsāda* ?; normally: *nyasīdat*.

Reserve

- 1 /// + + (vi)smaya jātaḥ kathayati [at](i)[p]uṇyamahe-
śakyo⁹ =yam kum[āra] + + ///
- 2 /// + + + laukike¹⁰ca paralaukikaṃ ca hitam kṛtaṃ
bhaviṣyat = iti viditvā [e] ///
- 3 /// + + + ādityasya sakāśūd = varṇa drakṣyasi kumāra
bhagavantaṃ drakṣyāmi [d]e[va] ///
- 4 /// + pramukhāni paṃcakumāraśātāny = ādāya veṇuvanā-
bhikumhaṃ samprasthita ///
- 5 /// [sa] kumāra na bhagavān yānena gacchati evam=
uktaḥ śroṇo ṭhivīśā¹¹ katha[ya] ///
- 6 /// [ya]m = iti viditvā yānād = avatīrya pādbyhāp [sa]ṃ-
prasthita tasya ta[r]a [g]. . .¹² ///

The name Śroṇa Koṭivīmśa is mentioned thrice (Obv. 3, Obv. 5, and Rev. 5) in our fragment. Thrice also we get the name of the Magadha King Bimbasāra (Obv. 2, Obv. 4, Obv. 6); and once the name of Bimbasāra's capital Rājagṛha (Obv. 1) is found.

When looking up episodes constituting the legend of Soṇa Koṭivisa in the Pāli tradition, it appeared that Seniya Bimbisāra — thus the King of Magadha is styled in the middle-indic idiom — cuts a figure only in the introductory part of Soṇa's biography. The relevant opening passages of chapter 5 in the Mahāvagga portion of the Pāli Vinayapīṭaka have been translated by I. B. Horner in "The Book of the Discipline" (vol. IV, London 1951, P. 236) in such a manner :

At one time the awakened one, the Lord, was staying at Rājagaha on Mount Vulture Peak. Now at that time king Seniya Bimbisāra of Magadha ruled with supreme authority over eighty thousand villages. Now at that time, at Campā, a merchant's son called Soṇa Koṭivisa was delicately nurtured and down came to have grown on the soles of his feet. Then King Seniya Bimbisāra of Magadha,

9. Cp. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, s. v. *malakākyā*.

10. Instead of: (i) *laukikaṃ* ?

11. Instead of: *śroṇaḥ koṭivīmśa*.

12. Probably to be restored : *ga (cchata)*.

having had those eighty thousand village overseers covenanted, sent a messenger to Soṇa Koṭivisa on some business, saying : "Let Soṇa come, I want Soṇa to come". Then Soṇa Koṭivisa's parents spoke thus to Soṇa Koṭivisa : "The king, dear Soṇa, wants to see your feet. Do not you, dear Soṇa stretch out your feet towards the king ; sit down cross-legged in front of the king, and as you are sitting down the king will see your feet". Then they sent Soṇa Koṭivisa away in a palanquin. Then Soṇa Koṭivisa approached King Seniya Bimbisāra of Magadha, having approached, having greeted King Seniya Bimbisāra of Magadha, he sat down cross-legged in front of the king. So King Seniya Bimbisāra of Magadha saw the down that was growing on the soles of Soṇa Koṭivisa's feet.

No doubt the text of the obverse of our Sanskrit fragment refers to the visit of Śroṇa Koṭivīmśa to King Bimbasāra of Magadha, the wording of Obv. 4-6 corresponding to some degree to the Pāli : *atha kho Soṇo Koṭiviso yena rājā Māgadho Seniya Bimbisāro ten' upasaṃkamā, upasaṃkamitvā rājānaṃ Māgadhaṃ Bimbisāraṃ abhivādetvā rañño purato pallaikena nisīdi. aḍassa kho rājā Māgadho Seniya Bimbisāro Soṇassa Koṭivissassa pādātesu lomāni jānāni.* Rev. I of our fragment continues by telling that Bimbasāra was much astonished (*vismaya jātaḥ*) *pue* that the king thereupon stated that the adolescent must have gained this distinction by utmost merit obtained in a former birth (*atipūnyameheshakyo 'yam kumāraḥ*).¹³ In spite of such an obvious correspondence of our text with the main point of the Mahāvagga report there are so many discrepancies in detail that further interpretation of the Sanskrit fragment would have been difficult. Conjecture would have to compensate missing knowledge of relevant traditional facts.

However, I was fortunate enough to come across some passage in the Chinese and Tibetan translations of the Saṃgha-bhedavastu of the school of the Mūlasarvāstivādin's narrating the story of Śroṇa's conversion in a manner which obviously

13. He excelled, we may add, according to Pāli tradition in a previous life by generous gifts to a Pratyekabuddha.

provides a clue to the understanding of our fragmentary lines.¹⁴

In extension of the relatively short report of Śroṇa's visit to king Bimbasāra in the Mahāvagga we are told in great detail that Śroṇa goes in a boat to Rājagṛha sailing first on the river Gaṅgā and then on a canal dug out for him on the order of King Bimbasāra. Śroṇa is received by Bimbasāra in Rājagṛha with great display of respect and veneration. Bimbasāra himself then takes him on a visit to the Buddha. In spite of the tenderness of the soles of his feet Śroṇa goes on foot, having been informed that pedestrianism is the manner in which the Buddha himself uses to travel.

With the help of this narration it is possible to give the following interpretation of our fragmentary Sanskrit text :

- Obv. 1 King Bimbasāra is informed that somebody embarked on a luxurious boat is on the way to Rājagṛha. Having heard the news, he asks (his ministers ?), who the person coming on such a vehicle is (*ka evamvidhena... yānena āgacchati*).
- 2 To receive Śroṇa with due respect, King Bimbasāra orders to embellish the road to the capital and the capital itself.
- 3 The King has Śroṇa Koṭivimśa, who is on board of his boat, taken up to the palace.
- 4 Śroṇa approaches King Bimbasāra with three salutations.
- 5 Bimbasāra, having returned greetings to Śroṇa Koṭivimśa, says that he wants to see the hair on the soles of Śroṇa's feet.
- 6 Śroṇa is sitting down cross-legged in front of the king.

14. The relevant Chinese and Tibetan texts are to be found in Vol. 24 of the Taisho edition on pp. 185 c — 186 a, and in the Peking edition of the bKaḥ-gyur, hDul-ba Vol. ce, fol. 192 = Facsimile Edition by Daisetz T. Suzuki, Vol. 42, Tokyo-Kyoto 1957, p. 105. A short analysis of the Tibetan text was given by Rockhill, loc. cit. (cp. note 1), pp. 71-72.

Thereupon King Bimbasāra sees the hair on the soles of Śroṇa's feet.

- Rev. 1 The king is astonished and states that Śroṇa is a man of utmost merit.
- 2 The king adds that beneficial deeds in this world and in the other world (*ihalaukikaṃ ca paralaukikaṃ ca hitaṃ*) must have been done by Śroṇa.
- 3 The king, addressing Śroṇa as "youngster" (*kumāra*), asks, whether he wants to see (*drakṣyasi*) the Buddha, whose beauty he seems to compare with that of sun. Śroṇa's answer is : I want to see the Exalted One, Your Majesty (*bhagavaṃṣaṃ drakṣyāmi deva*).
- 4 Bimbasāra is ready to depart to the bamboo grove together with a retinue of 500 young men headed by (Śroṇa ?).
- 5 When asked by Śroṇa, what sort of vehicle the Buddha is accustomed to use, the king answers, that Bhagavat does not use a vehicle (*na bhagavaṃ yānena gacchati*). Further inquired by Śroṇa, Bimbasāra seems to add that the Buddha goes on foot.
- 6 Being informed like that, Śroṇa descends from his chariot and takes his way on foot. While he is moving along (*tasya tatra gacchataḥ*), citizen spread clothes out on the road in order to make him walk thereupon.

At this point the fragmentary Sanskrit text from Central Asia ends. Doubtless we have here and there a verbal coincidence, but, on the whole, only a correspondence in general with the relevant passages in the Chinese and Tibetan translations of the Saṃghabhedavastu telling the legend of Śroṇa Koṭivimśa is to be verified, the material at our disposal being too small for further deductions.

Under these circumstances it is still of interest to note in which context the fragment interpreted is imbedded. For that reason I am going to end this article by a summary of the story of Śroṇa Koṭivimśa in the Mūlasarvāstivāda school up to his conversion by the Buddha. The translations tell us the follow-

ing¹⁵: There lived in the town of Campā a wealthy householder named Pao-té¹⁶ to whom, while he was on a journey to Rājagṛha, a remarkably well-built son was born. On the soles of the child's feet there were tufts of hair four fingers long and of golden colour. A messenger was sent to the householder to tell him that he had a son. The delighted father made the man repeat the news three times. When further asked: "What did you say?" the messenger did not answer anymore. The householder told the messenger that he would have filled his mouth with gold up to a hundred times if he had repeated the news as often. Now he would do it only thrice. The child, named Śroṇa after the constellation Śravaṇā and Koṭivimśā after 20 koṭis which were spent on the celebration of his birth, got eight nurses and was reared in great luxury, inhabiting a special palace for each of the three main seasons and nourished by a most delicate food. When Śroṇa had grown up, the Buddha, who wished to convert the youth some day, asked Mahāmaudgalyāyana, his disciple prominent by supernatural power, to visit Campā and to beg Śroṇa for a meal of rice. Maudgalyāyana entered into trance and appeared by psychic potency in Campā. In the early morning, when worshipping the sun, Śroṇa saw Maudgalyāyana descend from the orb of the sun. Greatly amazed he inquired in verses who he was, whether the sun-god, or some other famous god, or Śakra himself. Maudgalyāyana in his metrical answer denied to be a god. He declared himself a disciple of the Buddha, his incomparable master. On a further question he gave his teacher's name as Gautama, member of the Sākya clan. Śroṇa, highly pleased with the news, filled Maudgalyāyana's bowl with very costly food and drink. Thereon Maudgalyāyana disappeared at Campā and reappeared in the bamboo grove near Rājagṛha, offering Śroṇa's present to the Buddha. Just then King Bimbasāra of Magadha arrived in the

grove with food for the Buddha. Smelling a meal of extraordinary fragrance, much better than his own offering, he put the question to the Lord, whether Śakra or other gods had come to worship him. The Buddha told him, the food had been brought by Maudgalyāyana from Campā, a town in the king's own territory; as a present of the son of a householder who was supplied daily with so expensive food. Returned, the king advised the ministers to prepare for his journey to Campā to see the son of the householder. The ministers thought it more proper to call Śroṇa to Rājagṛha, as he was a subject of the king. After much debating and moving hither and thither it was brought about that householder Pao-té consented to the request of the inhabitants of Campā to send his son to the capital. Pao-té told his son, king Bimbasāra would probably like to see the tufts of golden coloured hair on the soles of his feet. But it seemed Pao-té goes on-improper to stretch out the feet against the king. The son should, while bowing respectfully before the king, place a pearl¹⁶ on the feet of the king, and afterwards sit down cross-legged. Then the hair on the soles of his feet would by itself become visible to the king. As Śroṇa was not accustomed to walk, Pao-té deliberated, how to arrange for his conveyance, whether to make him ride on an elephant, on a horse, or on a chariot. He resolved to let him go on board of a ship. The boat selected was comfortably equipped with a grove and embellished by flowers, different kinds of singing birds, and musical instruments. In the company of highly adorned women Śroṇa then sailed up the river Gaṅgā. When King Bimbasāra heard of Śroṇa's arrival on the shore of the river, five miles away from Rājagṛha, he got a canal dug from there to the capital, by which means the boat was brought to the town. On Bimbasāra's order the streets of Rājagṛha were cleared of all stones and rubbish, sprinkled with perfumed water, strewn with flowers and adorned with garlands and flags. The town looked like the abode of gods. When all preparations were completed, Śroṇa entered the capital and appeared before the king who

15. Loc. cit., pp. 184 b 26 — 186 a 21 (Chinese), and fol. 189a 4 — 193 b 1 = pp. 103-105 (Tibetan).

16. Tib. *Grū-hsin* = Potala. The Chinese characters have the meaning "of precious virtue", *ratnaguṇa*.

was sitting on the lion-chair (*siṃhāsana*). As instructed by his father, Śroṇa placed a pearl¹⁷ on the feet of the king, while bowing down with his head, and sat down cross-legged in front of Biṃbasāra. Then the king saw the hair of golden colour on the soles of Śroṇa's feet. He became very surprised and expressed the opinion that Śroṇa certainly was a man of great virtue. Abruptly he added the question, whether Śroṇa had seen the Buddha. When Śroṇa answered in the negative, the king proposed to pay the Lord a joint visit. Śroṇa wanted to know, what kind of vehicle the Buddha used. The reply is that men who have gone out from home, giving up worldly life, would not use a mount. Then Śroṇa decided also to go on foot. Thereon citizens spread their clothes on the earth, to let the distinguished guest walk on the layer. As soon as Śroṇa was informed that the Buddha would not walk upon cloth, he ordered the garments to be taken away. The same order was given, when another set of clothes was spread on his way by the gods. This time, after the removal of the clothes, the earth, when touched by Śroṇa's feet, trembled in a sixfold manner. On this occasion the Exalted One told the bhikṣus that the trembling of the earth occurred because Śroṇa during 91 world-ages (*kalpa*) walked on cloth only and did not touch the earth with his feet¹⁸.

Having approached the Buddha, Śroṇa bowed at the Lord's feet and sat down aside. The Lord preached a sermon suiting the mental faculties of Śroṇa, at the end of which Śroṇa rose from his seat, paid his respect to the Buddha and expressed his wish to give up worldly life and to receive ordination. The Buddha refused to ordain him, as Śroṇa had not got permission

17. Tibetan : *mu-tig phreñ-ba* or *mu-tig-gi phreñ-ba* "string of pearls".

18. Cp. Apadāna 389. 8 :

*atīdā navuṣi kappā ayam eko vā uttarim |
nābhijānāmi nikkhāte pāde bhūmyā asanāhate |*

The corresponding fragmentary Sanskrit verse as found in a Gilgit manuscript is printed by the side of the Pāli in Heinz Bechert, Bruchstücke buddhistischer Versammlungen aus zentralasiatischen Sanskrit-handschriften, Berlin, 1961, p. 124.

to leave the home by his parents. At once King Biṃbasāra interfered with the argument, that he himself as lord of the country on whom the treasures and property of Śroṇa's father were totally dependent, would give the necessary permission ; he requested the Buddha to grant Śroṇa the going forth from home into homelessness. "Come, monk" the Buddha thereupon said, and suddenly Śroṇa was in the possession of a monk's robe and of an alms-bowl ; he appeared like a monk ordained since hundred years.

After some time, the text goes on, Śroṇa sunk into despair as he did not attain arhatship, and the events took place which have been mentioned on the first page of this paper and were treated in "Mélanges d' Indianisme à la Mémoire de Louis Renou" in full.

ERNST WALDSCHMIDT (GÖTTINGEN):

„TEUFELEIEN“ IN TURFAN-SANSKRITTEXTEN

Der Mensch fühlt sich offenbar unwohl, wenn er nicht mit einem Teufel fechten kann, der für alles Böse im Dasein verantwortlich zu machen ist. Unsere Mitwelt bekommt Mephisto allerdings kaum noch leibhaftig zu sehen und hat kaum Gelegenheit, ihn wie Luther auf der Wartburg durch einen Wurf mit dem Tintenfaß oder auf ähnliche Weise zu vertreiben, jedoch kann man einem Ersatzteufel – etwa dem Kapitalismus oder Kommunismus – den Garaus zu machen suchen. Dabei sitzt der „Böse“, wie einige Selbsterkenntnis lehrt, „merschtendeels“ in der Form von schlechten Anlagen im eigenen Inneren des Menschen. Die alten Buddhisten waren Luther ähnlicher und erlebten den Teufel häufig leibhaftig, was uns manchmal lebhaft veranschaulicht wird. So geschieht es in der Einleitung zu dem Lehrtext von „Māras Einschüchterung“ (Māratājanlyasutta) im Majjhimanikāya des Pāli-Kanons, wo wir erfahren, daß Māra, der Böse (*māra pāpiman*), sich nicht gescheut hatte, bohnsackschwer in den Bauch des Maudgalyāyana (Pāli: Moggallāna), eines der beiden Hauptschüler des historischen Buddha Śākyamuni, zu fahren, von diesem aber schnell erkannt und zum Munde hinausgejagt wurde. Tröstlich mag es für den Bösen, als er blamiert vor Maudgalyāyana stand, gewesen sein, von dem heiligen Mann zu hören, daß dieser zur Zeit des Buddha Krakasunda (Pāli: Kakusandha), des dritten Vorläufers des historischen Buddha, selbst ein Teufel gewesen sei und den Namen Māra, der Verderber (*māra dūṣin*), geführt habe.

Ein Bericht über einige Schandtaten dieses Teufels längst vergangener Zeiten bildet den Hauptinhalt des genannten Pāli-Textes und von drei in chinesischer Übersetzung erhaltenen Parallelen, von denen die eine im Chung-a-han-ching steht, d.h. der chinesischen Übersetzung eines vermutlich in Sanskrit abgefaßten Madhyamāgama-Manuskripts.

Unter den Sanskrit-Fragmenten aus den „Turfan-Funden“, die vom Verfasser dieses Aufsatzes und seinen Mitarbeitern im Rahmen des von Herrn Dr. W. Voigt herausgegebenen „Verzeichnisses der Orientalischen Handschriften in Deutschland“ katalogisiert werden, gibt es einige leider sehr unvollständige Blätter, welche „Teufeleien“ des Māra Dūṣin zum Gegenstand haben. Sie stammen aus den Ms.-Nummern 412 und 1070 des Katalogs und sind im folgenden als 1, 2 und 3 bezeichnet. Die darin enthaltenen Textpartien werden weiter unten als die Abschnitte A und B im ergänzten Sanskrittext und in deutscher Übersetzung wiedergegeben. Dabei wird aus Raummangel auf jede Rechtfertigung der vorgenommenen Ergänzungen verzichtet. Erwähnt sei nur,

daß der vom Pāli stark abweichende Sanskrittext der Version des Chung-a-han-ching verhältnismäßig nahe steht. Die Sprache ist das bekannte buddhistische Sanskrit, bei dem die Vernachlässigung der Sandhi-Regeln und die häufige Verwendung des Anusvāra (ॄ auch für ॠ im Akk. pl. der a-Stämme) auffällt. Näheres wird aus der Dokumentation in Teil 4 unseres Katalogs, der sich in Arbeit befindet, ersichtlich sein.

Nach übereinstimmender Überlieferung der verschiedenen Versionen unseres Textes hatte der Buddha der Vorzeit zwei Hauptschüler, Vidūra (Pāli: Vidhura) und Saṃjīva (Pāli: ebenso). Vidūra verstand einprägsamer als irgend ein anderer unter den Mönchen die Lehre darzustellen, während Saṃjīvas Stärke die Meditation war. Er vermochte einen Versenkungszustand zu erreichen, in dem jede Empfindung und Wahrnehmung ausgelöscht war. Einmal kam es vor, daß er – in Versenkung unter einem Baume sitzend – von Hirten und anderen Passanten für tot gehalten wurde. Sie überhäufeten den vermeintlichen Leichnam darauf mit Reisig, Holz und trockenem Kuhdung und zündeten den Haufen an, um die sterblichen Reste des Mönches zu verbrennen. Groß war ihr Erstaunen, als sie den nur Scheintoten am nächsten Tag auf seinem Bettelgang unversehrt vor sich sahen.

Die Existenz einer von so hervorragenden Mitgliedern repräsentierten Schülerschaft des Buddha, deren Ziele ihm unverständlich blieben, war dem Teufel Māra Dūṣin nicht geheuer. Wie könnte er an sie herankommen und Macht über sie gewinnen? Zunächst versuchte er, den Mönchen ihr Dasein zu verheilen, indem er in die Brahmanen und Haushalter, von deren Spenden sie abhängig waren, fuhr und sie veranlaßte, die mönchischen Bettelbrüder zu behelligen und als Scheinheilige zu verunglimpfen, die mit gesenktem Blick dahinzögen, aber „schauen und hinschauen und herschauen und nachschauen“ wie Katzen, die Mäuse belauern, oder Reiher beim Fischfang.

Der Buddha der Vorzeit klärt die verunglimpften Mönche darüber auf, daß Māra Dūṣin hinter den Belästigungen steckt und empfiehlt ihnen, zur Abhilfe den Geist liebevoller Zuneigung, des Mitleids, der Mitfreude und des Gleichmuts zu entwickeln und nach allen Seiten auszustrahlen. Dies führt dazu, daß Māra erfolglos bleibt und enttäuscht ist.

In diesen Zusammenhang gehört der hier mit A bezeichnete Textabschnitt, zu dessen Wortlaut die Fragmente 1 und 2 aus den Kat.-Nrn. 412 und 1070 Stücke beitragen¹.

Sanskrit	A	Übersetzung
1 (śramaṇā) (1V2) anenāvavādenāvavadi(tā) (2V1) maitrāsahagatena cittena pūrvavad yāvadvā-		1 Die (von Krakasunda) durch diese Unterweisung instruierten Bettelmönche (durchdrangen) mit von

¹ Textergänzungen stehen in runder, unsichere Lesungen in eckiger Klammer. 1 V2 usw. in runder Klammer im Text gibt die Zeile der Vorderseite bzw. Rückseite in Fragment 1,2 oder 3 an.

hāṛṣuḥ yatrasāṃ dūṣi māraḥ
avatārapreks(1) avatāragaveṣi
(1V3) na labhate avatāraṃ na la-
bhate ālam(banam) |

2 (tena khalu samayena yaḥ kaścic
chrāddho brāhmaṇagr̥hapatiḥ)
(2V2) (kā)(aṃ) karoti sa yad-
bhūyasā kāyasya (1V4) bhēdat
paraṃ maraṇād apāyadurgativi-
nipātāṃ narakeṣūpapatyate |

3 atha dū(śino mārasya)vatāraprek-
ṣino 'vatāragaveṣina etad abhavat
| tatāhaṃ (1V5) na labhe mun-
dakānāṃ (2V3) śramaṇānāṃ ava-
tāraṃ na labhe ālambanaṃ yanv
avaḥ śrāddhāṃ brāhmaṇagr̥ha-
patīṃs tathā tathā anvāviśaṃ ye
(1V6) yathā śramaṇāṃ śīlavato
guṇavato dr̥ṣṭvā satkurvaṃti gu-
rurkurvaṃti mānayaṃti pūjayaṃ-
ti | atra śramaṇānāṃ (2V4)
(sa)tkriyatām gurukriyatām
(1R1) pūjyatām syāc cetasa anya-
tātvaṃ yathāhaṃ avatārapreks
avatāragaveṣi (labhe avatāraṃ
labhe ālambanam) |

4 (tena khalu samayena) (1R2) śrad-
dhā brāhmaṇagr̥hapatayaḥ tathā
(ta)thā (2V5) anvāviṣṭā yathā śra-
maṇāṃ śīlavato guṇavato dr̥ṣṭvā

¹ D. h., als die Laien die Mönche behelligten und verunglimpften.

liebvoller Zuneigung erfülltem
Geist (die Himmelsgegenden) wie
vorher bis: (und) verweilen (da-
bei), worauf Māra, der Verderber,
der auf eine Gelegenheit lauerte,
der eine Gelegenheit suchte, bei
ihnen keine Gelegenheit erreichte,
keinen Anhalt bekam.

2 Wenn zu dieser Zeit¹ ein gläubiger
Brahmane oder Haushalter starb,
gelangte er im allgemeinen bei
Zerfall des Körpers, nach dem To-
de, in einen üblen Zustand, eine
schlechte Existenzform, einen
Strafort, in Höllen.

3 Da kam Māra, dem Verderber, der
auf eine Gelegenheit lauerte, der
eine Gelegenheit suchte, folgender
Gedanke: „Auf diese Weise er-
reiche ich bei den kahlköpfigen
Bettelmönchen keine Gelegenheit,
bekomme ich keinen Anhalt. Ich
sollte wohl (besser) die gläubigen
Brahmanen und Haushalter so be-
einflussen, daß sie, wenn sie die
charakterfesten, tugendhaften
Bettelmönche sehen, ihnen huldigen,
sie würdigen, hochachten und
verehren. Wenn den Bettelmön-
chen gehuldigt wird, wenn sie ge-
würdigt, hochgeachtet und ver-
ehrt werden, mag sich dabei ein
Wandel ihrer Geisteshaltung erge-
ben, so daß ich, der ich auf eine
Gelegenheit lauere, eine Gelegen-
heit suche, bei ihnen eine Gelegen-
heit erreiche, einen Anhalt bekom-
me“.

4 Zu der Zeit wurden die gläubigen
Brahmanen und Haushalter (von
Māra, dem Verderber) so beein-
flußt, daß sie, wenn sie die charak-

saturvaṃti gurukurvaṃti mā-
nayaṃti pūjayaṃti |

5 (1R3) apidānīṃ śikṣodditā piṇḍa-
pātā br̥(āhmaṇagr̥hapatiḥ
prajñaptāḥ) evaṃ cāhuḥ| prati-
gr̥hantv asmākaṃ śramaṇāḥ śīla-
vaṃto (2R1) guṇavantaḥ (1R4)
śikṣodditāṃ piṇḍapātāṃs tad as-
mākaṃ bhaviṣyati dirgharātram
arthāya hitāya sukhāya ()

6 apidānīṃ śrama(ṇānāṃ) (1R5)
aha(tāni) vastrāṇi navā(ni d)irgha-
daśāni „Auf diese Weise er-
reiche ich bei den kahlköpfigen
Bettelmönchen keine Gelegenheit,
bekomme ich keinen Anhalt. Ich
sollte wohl (besser) die gläubigen
Brahmanen und Haushalter so be-
einflussen, daß sie, wenn sie die
charakterfesten, tugendhaften
Bettelmönche sehen, ihnen huldigen,
sie würdigen, hochachten und
verehren. Wenn den Bettelmön-
chen gehuldigt wird, wenn sie ge-
würdigt, hochgeachtet und ver-
ehrt werden, mag sich dabei ein
Wandel ihrer Geisteshaltung erge-
ben, so daß ich, der ich auf eine
Gelegenheit lauere, eine Gelegen-
heit suche, bei ihnen eine Gelegen-
heit erreiche, einen Anhalt bekom-
me“.

7 (apidānīṃ śramaṇānāṃ uttamān-
garuhāṃ) (2R3) (ke)śāṃ rathyā-
mukheṣu prajñapyaiṃv āhuḥ ()
ākramantv asmākaṃ śramaṇāḥ
śīlavanto guṇavantaḥ uttamān-
garuhāṃ keśāṃ pādbyāṃ tad(d
asmākaṃ bhaviṣyati dirgharā-
tram arthāya hitāya sukhāya |)

8 (apidānīṃ śramaṇāṃ) (2R4)
(śī)(a)vato guṇavato dr̥ṣṭvā sar-
vāṅgair anupariṣvaya antargrhe

terfesten, tugendhaften Bettel-
mönche sahen, ihnen huldigten,
sie würdigten, hochachteten und
verehrten.

5 Auch den Ordensregeln ent-
sprechende Almosenspeisen wurden
von den Brahmanen und Haushal-
tern zubereitet, und sie sprachen
folgendermaßen: „Möchten die
charakterfesten, tugendhaften
Bettelmönche unsere den Or-
densregeln entsprechenden Almo-
senspeisen entgegennehmen! Das
wird uns für lange Zeit zum Nut-
zen, zum Heil und zum Glück ge-
reichen“.

6 Sie legten nun auch für die Bettel-
mönche (noch) ungewaschene,
neue Gewänder mit langen Fran-
sen an den Straßeneingängen aus
und sprachen folgendermaßen:
„Möchten die charakterfesten, tu-
gendhaften Bettelmönche unsere
(noch) ungewaschenen, neuen Ge-
wänder, (die) mit langen Fransen
(versehen sind), mit den Füßen
betreten! Das wird uns für lange
Zeit zum Nutzen, zum Heil und
zum Glück gereichen“.

7 Sie breiteten nun auch für die Bet-
telmönche (ihre) auf den Köpfen
gewachsenen Haare an den Stra-
ßeneingängen aus und sprachen
folgendermaßen: „Möchten die
charakterfesten, tugendhaften
Bettelmönche unsere auf den
Köpfen gewachsenen Haare mit
den Füßen betreten! Das wird uns
für lange Zeit zum Nutzen, zum
Heil und zum Glück gereichen.“

8 Sie umarmten nun auch mit allen
Gliedern die charakterfesten, tu-
gendhaften Bettelmönche, wenn

praviṣya prajñapta evāsane niṣ-
dayanti | evam cāhuḥ | niṣ-
dantv asmākaṃ śramaṇāḥ śi-
lavaṃto guṇavaṃtaḥ prajñapta
evāsane tad asmākaṃ bhaviṣyati
(2R5) (dirgha)rātram arthāya hi-
tāya sukhāya |

9 atha krakasundasya samyaksam-
buddhasya śrāvakāḥ satkṛtā gu-
rukr̥tā mānitā (pūjītā yena kraka-
sundaḥ samyaksaṃbuddhas teno-
pajagmuḥ |)

Damit setzt der Sanskrittext dieses Abschnittes aus. – Der Buddha Krakasunda, erfahren wir im Chung-a-han-ching, predigt eben einer riesigen Schülerschar, als die von den Brahmanen und Haushaltern so ehrerbietig behandelten Bettelmönche herannahen. Der Buddha sieht sie von weit her, erfaßt die Situation und erklärt seinen Schülern, Māra Dūṣin habe die Brahmanen und Haushalter angestiftet, die Herbeikommenden überschwenglich zu verehren, um sie auf schlechte Gedanken zu bringen (eingebildet zu machen). Er weist die Schüler an, sich nicht verführen zu lassen, sondern sich sechs Betrachtungen wie der der Unbeständigkeit aller Saṃskāras, der Leidhaftigkeit des Daseins und des Wertes des Weltverzichts hinzugeben; Māra werde dann keine Gelegenheit zu irgendwelchen Untaten erreichen. Die Mönche handeln danach.

An dieser Stelle setzt der als Abschnitt B bezeichnete Text ein, dessen Restitution auf einem weiteren, aus mehreren Stücken zusammengefügtten Blattrest der Handschrift Kat.-Nr. 412 – hier Nr. 3 benannt – beruht. Zwischen Nr. 1 und Nr. 3 (beide aus Kat.-Nr. 412) hat sich in diesem Manuskript einst ein Blatt befunden, von dem nichts erhalten ist.

Sanskrit

1 (śramaṇāḥ krakasundaṃ sam-
yaksaṃbuddhena anenāvavāde-
nāvavaditāḥ saṃskāreṣv anityā-
(3V1)nudars(i)no viharaṃpti

sie sie sahen, ließen sie das Haus-
innere betreten und auf einem ex-
tra bereitgestellten Sitz Platz neh-
men. (Dazu) sprachen sie folgen-
dermaßen: „Möchten die charak-
terfesten, tugendhaften Bettel-
mönche auf unserem extra bereit-
gestellten Sitz Platz nehmen! Das
wird uns für lange Zeit zum Nut-
zen, zum Heil und zum Glück ge-
reichen!“

9 Dann begaben sich die Schüler
des Krakasunda, des vollkommen
Erleuchteten, denen (also) gehul-
digt wurde, die (also) gewürdigt,
hochgeachtet und verehrt wor-
den waren, zum Aufenthaltsort
Krakasundas, des vollkommen
Erleuchteten.

Übersetzung

1 Die Bettelmönche, von Kraka-
sunda, dem vollkommen Er-
leuchteten, durch diese Unter-
weisung instruiert, betrieben es,

(pū)rvavad yāvāt p(ratinihsar-
gānudarśināḥ | yatraiṣaṃ dōṣā
mā.rah) a(vatārapre)kṣ(i) a(vatā-
ragaveṣi na labhate avatā)(3V2)-
raṃ na labhate ālap(bh)iaṃaṃ |

2 tena khal(u sama)j(yena ya)ḥ (ka-
śic chrādho brāhmaṇagrha-
pitiḥ kā)ḥ(āṃ) karoti sa yadbhūya-
sā kāya(sya bhedāt paraṃ mara-
ṇāt sugataḥ svarga)(3V3)loke
deṣṭipapadyat(e) |

3 atha dū(śino) māra(syāvātāra-
prekṣiṇa etad abhavat | tathāpy
ahaṃ (tr) na labhe muṣṭa-
(kānāṃ śramaṇānāṃ evam anu-
darśināṃ a)(3V4)vatāraṃ na
labhe ālapbanāṃ | yaṃ(nv
a)ḥaṃ kāye(na āyusmantaṃ vi-
dūram ākra)meya |

4 eko 'yaṃ samayaḥ kra(kasunda
tathāgato 'rhan samyaksam)bu-
(3V5)ddhaḥ sālāyāṃ viha(rati
brāhmaṇagrāmake āyusmatā
vi(dūreṇa paścāc)hramāṇe)na |

5 atha krakasundaḥ sarṇ(yaksaṃ-
buddhas tasyā eva rātryā atya-
yāt pūrvāhṇe ni)(3V6)(va)ṣya
pātracivaram ād(ā)jya brāhmaṇa-
grāmakaṃ piṇḍā(ya prāviśad
āyusmatā vidūreṇa) p(āścā)-
cchr(a)jmaṇe |

sich die Unbeständigkeit in Hin-
sicht auf die Bildekräfte vor Au-
gen zu stellen, (usw.) wie vorher
bis: sich (den Wert der) Weltent-
sagung vor Augen zu stellen, wor-
auf Māra, der Verderber, der auf
eine Gelegenheit lauerte, der eine
Gelegenheit suchte, bei ihnen kei-
ne Gelegenheit erreichte, keinen
Anhalt bekam.

2 Wenn zu dieser Zeit ein gläubiger
Brahmane oder Haushalter
starb, gelangte er im allgemeinen
bei Zerfall des Körpers, nach dem
Tode in eine gute Existenzform,
in die Himmelswelt, zu den Göt-
tern.

3 Da kam Māra, dem Verderber,
der auf eine Gelegenheit lauerte,
(der eine Gelegenheit suchte), fol-
gender Gedanke: „Auch auf diese
Weise erreichte ich bei den kahl-
köpfigen Bettelmönchen, die sich
solches vor Augen stellen, keine
Gelegenheit, bekomme ich keinen
Anhalt. Ich sollte wohl (besser)
den ehrwürdigen Vidūra körper-
lich attackieren“.

4 Zu einer Zeit hielt sich Kraka-
sunda, der Tathāgata, Arhat,
vollkommen Erleuchtete, in Sālā
auf, einem Brahmanendorfe, zu-
sammen mit dem ehrwürdigen
Vidūra als ihm (dienend) nachfol-
gendem Bettelmönch.

5 Nun kleidete sich Krakasunda,
der vollkommen Erleuchtete,
nach Verlauf eben dieser Nacht,
am Vormittag an, nahm Schale
und Gewand und betrat das
Brahmanendorf, um Almosen-
speise zu erbetteln, zusammen
mit Vidūra alsdem ihm (dienend)
nachfolgenden Bettelmönch.

- 6 atha dü(ṣi māraḥ kumārārūpam anvāviśya) (3R1)(ṣar)karam ādāya āyusmato vidūrasya śiro bhagnam rudhiram mukhe galītam |)
- 7 (tathāpy āyu)sm(āṃ vi)dū(rah śi)ras(ā) bhagnena (rudhira)na mukhe galatā kraka)(3R2)sundam samyakambu(d)ḥ(āṃ) pṛṣṭhataḥ pṛṣṭhataḥ saman(u)-baddhaḥ (|)
- 8 adr(ākṣit pāpimam krakasundaḥ sa)myakṣambuddho dakṣiṇena sarvakāye(na nāgāvalokitena ava)(3R3)lokayam āyusmato vidūrasya (śi)ro bhagnam rudhī(ram) mukhe galat | dṛṣṭvā ca) punar huntiṃ krtvā vivācayati (|) ayam eva dūṣi(mā) rddhimān | ayam eva dūṣi(mā) māro mā-trāṃ nājñāsīt (|)
- 9 atra khalu pā(pimam yasya ka-sya)(cid ananvayāt tathāgate)na hunti krt(v)ā vivācitaṃ (|)
- 10 atha sa (dūṣi māras tasmāt sthā-nāt samananta)(3R5)reṇa avīcau mahānar(ake) patitaḥ (|)
- 11 te(na khalu samayenāvicer ma-hānarakasya ca)tasraḥ samjñā āsam avicir avi(rala iti śataśān-kur ity api pratyātmavedanīya) (3V6) it(y a)pi ṣaṭsparsāya(ta)-nīya ity api |

Der vorhandene Sanskrittext geht damit zu Ende. Von dem folgenden Satz sind nur noch Reste weniger, meist zusammenhangloser Akṣaras erhalten.

Die dem Sanskrittext nahe stehende Version des Chung-a-han-ching schildert, daß ein Höllenwärter – das Wort *naraka-pāla* ist im Sanskrit-Manuskript noch entzifferbar – den Māra Dūṣin anredet und ihn darüber aufklärt, daß jedesmal, wenn die Nägel, die sich nun von beiden Seiten in seinen Körper bohren würden, zusammenträfen, hundert Jahre vergangen seien.

Gleich nach diesem Satz kehrt der chinesische Sūtratext mit seiner Schilderung in die Zeit des historischen Buddha zurück. Māra Pāpiman, der von Maudgalyāyana den Bericht über sein, des Jüngers, Dasein als Māra Dūṣin empfängt, ist von der Kunde über die von demselben als damaligem Teufel erduldeten Qualen so erregt, daß er in einer Strophe nähere Angaben über die Art der genannten Hölle erbittet. Der Jünger antwortet mit einer längeren Höllenbeschreibung in Strophen, mit denen das Sūtra schließt.

- 6 Damals nahm Māra, der Verderber, die Gestalt eines Knaben an, ergriff einen Kieselstein, verletzte den Kopf des ehrwürdigen Vidūra und ließ Blut über sein Antlitz tropfen.
- 7 Dennoch folgte der ehrwürdige Vidūra mit verletztem Kopf und über sein Antlitz tropfendem Blut, dem Krakasunda, dem vollkommen Erleuchteten, auf dem Fuße nach.
- 8 Es sah, o Böser, Krakasunda, der vollkommen Erleuchtete, als er, mit dem ganzen Körper nach rechts sich herumwandte und mit dem (furchtlosen) Blick des Elefanten umhersah, den verletzten Kopf des ehrwürdigen Vidūra und das ihm über das Gesicht tropfende Blut. Bei diesem Anblick machte er (verachtungsvoll) „hūṃ“ und sprach tadelnd: „Māra, der Verderber, hier, ist zauberkräftig. Māra, der Verderber, hier, kannte wahrlich kein Maß“.
- 9 Dabei, o Böser, verhält es sich fürwahr so, daß von einem Tathāgata niemand ohne Folgen, nachdem er (verachtungsvoll) „hūṃ“ gemacht hat, getadelt wird.
- 10 Unverzüglich fiel nun (dieser) Māra, der Verderber, von jenem Platz aus in die große Hölle Avīci.
- 11 Zu der Zeit gab es für die große Hölle Avīci vier Namen: Avīci, (die Hölle) „ohne Zwischenraum“, (die) „mit hundert Nägeln“, (die) „mit individueller (vielfacher) Pein“ und die „sich auf (sämtliche) sechs Sinnesorgane erstreckende“.

Mahāmaudgalyāyana's Sermon on the Letting-in And not Letting-in (of Sensitive Influences)

by E. Waldschmidt

In the Chinese translation of the *Samyuktāgama* (*Tsa-a-han-ching*) we come across a Sūtra¹ corresponding to the *Avassutapariyāya* (also called *An-avassutapariyāya*) in the *Saḷāyatanaśamyyutta* of the *Samyuttanikāya*.² The substance of the text is a discourse addressed by Mahāmoggallāna (M., Skt. *Mahāmaudgalyāyana*) to his fellow monks on their request and in the place of the Buddha who does not feel well. M. preaches upon the letting in and not letting in of sensitive influences through the eye and the other organs of sense. This is the common base of the two versions, Pāli (P) and Chinese (C).

In an introductory part of the discourse we are informed of the sojourn of the Buddha among the Sakyas (Skt. *Śākya*s) in the Banyan grove near Kapilavatthu (*Kapilavastu*) at a time when the inhabitants of the town had just built a new assembly hall. The Exalted One was invited to be the first to make use of it, to which he consents. In fixed phrases which are met with in the canon at different places³ we are informed (a) of the preparations by the Sakyas to get the hall ready for its inauguration by the Buddha, (b) of the Master's arrival there, (c) of the order in which he, his pupils and the inhabitants of the town take their seats inside the hall, and (d) of the unspecified sermon with which the Buddha pleases the audience till late at night. Then he dismisses the Sakyas and asks M. to continue in edifying the monks with a speech on a self-chosen subject.⁴ Thereupon M. recites the *Avassuta* (*dhamma*) *pariyāya* characterized above.

A while ago my attention was drawn to two Central Asian Sanskrit Ms. fragments (Nos. 1416 and 1449) of the "Turfan Collection," written upon on both sides with characters of the seventh or eighth century A.D. in Northern Turkistan Brāhmī, Type Vlb.⁵ The larger piece (No. 1416) showed five lines of script and was part of the left side of a paper folio in Pustaka size. 25

No. 1449, very small, could be proved to belong to the same folio as No. 1416. It supplies 4-8 syllables of the text in lines 1-4 of the obverse and lines 2-5 of the reverse of the folio. The compounded text of the two fragments reads:

Cat.-No. 1416 + 1449⁶

Folio 1 [69]⁷

- O
1 syāḥ paścima[s] yā[h] uttarasyān=disāḥ tṛṣṇākaṁ=upasaṁ-
hareta na labheta agnir=a(va) tāraṇaṁ na labheta ā[laṁ]-
(banaṁ) ///⁸
2 vaṁ manaso=pi dharmeṣu māra upasaṁ O krāmāti avatāra-
prekṣī avatāraga(ves)[ī] na labheta māra avat(āram) ///⁸
3 bhavati n[o] tu rūpair=abh[ī] bhūya O te śābdāṁ gandhā[ṅ]n
rasāṁ spraṣṭavyāṁ dha[rm] (āṁ) + + + + . . no tu dharm-
air=abhi(bhūyate) ///⁸
4 rasābhībhūḥ spraṣṭavyābhībhūḥ O dharm[ā] bhībhūḥ abhi-
bhūḥ=anabhībhū(r)= + + + (pā) [pa] kair=akuṣa[la]i (r=dhar-
maḥ) ///⁸
5 [ky] air=āyatyāṁ jāti[ja] rāmarañiyāḥ sarṁmukhaṁ me āyuṣ-
mantaḥ bhagavato=ntikāc=chru[taṁ] + + + + .i . . + + ///⁸
- R
1 sruto dharmaparyā[yah] avasrut-ānavasrutam vo dharmā-
paryāyam deśayisye iti .[c] + + + + + + + + + + ///⁸
2 yanasya kathāparyavasānaṁ vi O ditvā utthāya niṣīdati
paryamka[m] (=ābhujya rjṁ) [kā] yaṁ praṇi[dh] (āya) ///⁸
3 n=āyuṣma[nt] aṁ mahāmaudgalyāya O nam=āmantrayati
sādhu sādhu maudga[lyāyana sā] [dhu] khalu tvam maud-
gal[y] (āyana) ///⁸
4 deśayasi punar=api tvam=abhīkṣṇa O m=api bhīkṣūṇā[m] =
a[va]srut-ānavasru[taṁ] dhar[ma] (a) [pa] ryāyam deśaya
ta ///⁸
5 khāya tatra [bhagav] āṁ bhīkṣūn=āma[ṁ] trayati udgrhṇī-
[dhv] (aṁ) bhīkṣavaḥ avasru[ta]n-ānavas[ru] taṁ dharmā-
paryāyam dh[ā] ra[y] (ata) ///⁸

Thrice, in R 1, R 4, and R 5, the title "*avasrut-ānavasruta dharmaparyāya*" is found. After identification and comparison with the 26

corresponding texts in P and C it became evident that our text fragment sets in with the last part of M.'s discourse, and is followed by the Buddha's approval of what M. has spoken. The particulars are as follows:

M. ends his speech with two similes.⁹ Suppose, he says, there is a hut consisting of reeds or grasses, dried up, sapless and old. Then, if somebody with a bundle of inflamed grass comes upon it from the eastern, western, northern or southern quarter, or from below or above, in any case the fire would get access, would get a hold. Even so, Māra, the personified wickedness and seducer to sensuality, would get access, would get a hold, if a monk develops positive or negative inclinations on seeing an object with the eye or recognizing it through any other organ of sense. Furthermore, M. continues, suppose there is a tower or high hall built of firm clay and coated with fresh plaster, then fire would not get access when somebody with a fire-brand comes upon it.¹⁰ Even so, if a monk avoids positive or negative inclinations when using his senses, Mara would not get access, would not get a hold.

I am going now to present the partly restituted text and translation of the Sanskrit fragment which begins in the course of the statement just referred to.

Sanskrit	Translation
<p>1 O (<i>dakṣiṇa</i>)syāḥ paścimsyāḥ uttarasyān diśaḥ tṛṇolkām upasaṃharetā na labheta agnir a(va)tāraṃ na labheta āl(ambanam))¹¹ + + + + + + + + + + +¹² yā)vaṃ manaso 'pi dharmesu māra upasaṃkrāmatī avatāraprekṣī avatāraga(ve)ṣī na labhate māra avat(āraṃ <i>pūrvavat</i>)</p>	<p>1 (If somebody) should bring along (to a firmly built [= fire-proof] house) a fire-brand of grasses from the southern, western, northern or eastern quarter, fire would not get access, would not get a hold. (Likewise) Māra, who looks out for access, who seeks access, does not get access, does not get a hold, if he approaches (a self-restrained monk by way of the eye etc.) up to by way of the mind in the case of objects (of thought).</p>

27

2 (*evamvihārī bhikṣu rūpaṃ abhībhūr*) bhavati no tu rūpaṃ abhībhūyate (//) śabdām gandhām rasām spraṣṭavyām dharm(ām *abhībhūr bhavati*) no tu dharmair abhī(bhūyate //)¹³ (*rūpābhībhūḥ śabdābhībhūḥ gandhābhībhūḥ*) rasābhībhūḥ spraṣṭavyābhībhūḥ dharmābhībhūḥ (//)¹⁴ abhībhūr abhībhūr (*bhavati pā*)pakair a-kūśalai(r *dharmaiḥ sāmkleśikaiḥ paunarbhavikaiḥ sajuvarair duḥkhaviṣā*) kyair āyatyām jātijarāmaraṇīyāḥ (//)¹⁵

3 saṃmukhaṃ¹⁶ me āyusmantaḥ bhagavato 'ntikāc chru(taḥ *saṃmukham udgrhītaḥ yo 'yam avasrut-ānava*) sru-to dharmaparyāyāḥ avasrut-ānavasrutam¹⁷ vo dharmaparyāyāḥ deśayisye iti .e + + + + + + + + + +

4 (*atha*)¹⁸ *bhagavāṃ āyusmato mahāmaudgalyā*)yanasya kathāparyavasānam viditvā utthāya niṣīdati paryamkam (ābhujya tṛjṃ) kāyaṃ praṇīdh(āya *pratimukham smṛtim upasthāpya nivasya bhagavān*) āyusmantaṃ mahāmaudgalyāyanam āmantrayati / sādhu sā-28

2 (Such a monk) subdues visible objects, is by no means subdued by visible objects, subdues sounds, smells, flavors, touchable things, objects of the mind, is by no means subdued by objects. He is a subduer of visible objects, a subduer of sounds, a subduer of smells, a subduer of flavors, a subduer of touchable things, a subduer of objects of the mind. He is a subduer, is not subdued by evil, improper factors which are sinful, bring about rebirth, are connected with fever (affliction), result in pain, have the consequence of rebirth, decay and death in future.

3 In front of, in the presence of the Exalted One, reverends, I have heard, and in front of him taken up this discourse of letting in and not letting in (sensitive influences) (when once the Master proclaimed): "I shall preach to you the sermon of letting in and not letting in [sensitive influences]. Listen!"

4 Then the Exalted One, having recognized the conclusion of the venerable M.'s speech, arose, took up the sitting position of an ascetic, stretched his body upright and collected his attention. Having settled his robes the Exalted One addressed the venerable

dhu maudga(lyāyana / sã)dhu khalu tvam maudgalyāyana bhikṣūṇām avasrut-ānavasrutam dharmaparyāyam) deśaya-si (I) punar¹⁹ api tvam abhikṣnam api bhikṣūṇām avasrut-ānavasru(tam dhar)maparyāyam deśaya (I) ta(d bhavi-syati dīrgharātram devamanu-syāṇām arthāya hitāya su)khaya (I)

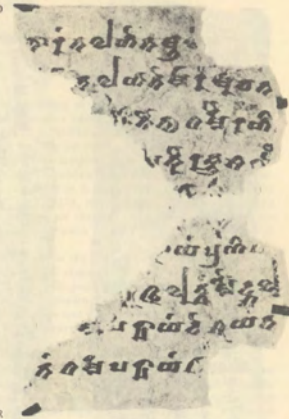
5 tatra²⁰ bhagavām bhikṣūṇāma(ṇi) trayati (I) udgrhnīdhv-(am) bhikṣavaḥ avasrut-ānavasrutam dharmaparyāyam dhāray(ata grāhayata vācayata avasrut-ānavasrutam dharmaparyāyam / tat kasmād dhetoh / ayaṇ dharmaparyāyah hitopasamhitah arthopasamhitah śilopasamhitah brahmacaryopasamhitah abhijñāyati sambodhaye nirvāṇāya samvartate yāvac ca satpuruṣeṇa pravrajitena śraddhayā avasrut-ānavasruto dharmaparyāya udgrhya²¹ paryavūpya tathā tathā dhārayitavyo grāhayitavyo vācayitavyaḥ I)

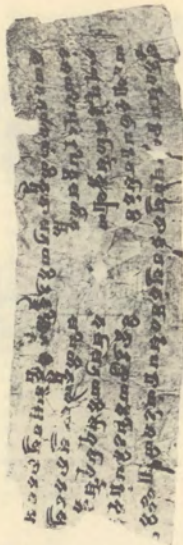
6 (atha bhikṣavo bhagavato bhāṣitam abhinandyaṇumodya bhagavato 'ntikātpakrāntāḥ I)

M.: "Bravo, bravo, Maudgalyāyana! Well indeed did you preach to the monks the sermon of letting in and not letting in (sensitive influences). That will conduce for a long time to prosperity, welfare and happiness of gods and human beings."

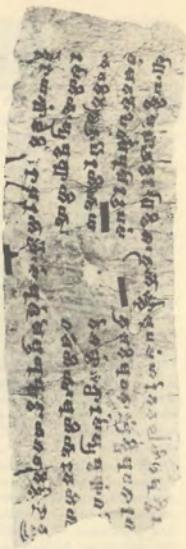
5 There, the Exalted One addressed the monks: "Take up, monks, the sermon of letting in and not letting in (sensitive influences), maintain, keep and recite the sermon of letting in and not letting in (sensitive influences). For what reason? This sermon will bring about welfare, prosperity, moral conduct, self-restraint (chastity), will lead to higher knowledge, to enlightenment, to Nirvāṇa, up to: by an honest man who has left worldly life through faith should the sermon of letting in and not letting in (sensitive influences), after taking it up and appropriating it, be maintained, kept and recited in exactly the same manner.

6 Then the monks, after rejoicing in the speech of the Exalted One, and agreeing with it, went away from the Lord's presence.





Cat. No. 1416 R



Cat. No. 1449 O

1. Taishō Edition (T), Vol. 2, 316 a-c, Sūtra 276.

2. Ed. Pāli Text Society (PTS), Vol. IV, 182-188; XXXV.202 (avassuto).

3. The story of the building of an assembly hall by the Śakyas of Kapilavatthu is told with the same words in the *Sekhasutta* of the *Majjhimanikāya* (Sutta 53; Ed. PTS I.353-359). A variation of the text with regard to the owners of the new building and the monk entrusted with the speech is found in the introduction to the *Saṃgītisuttanta* of the *Dīghanikāya* and in its Sanskrit counterpart, the *Saṃgītisūtra*. Cp. E. WALDSCHMIDT, *Die Einleitung des Saṃgītisūtra*, reprinted in E. WALDSCHMIDT, *Von Ceylon bis Turfan*, Göttingen 1967, pp. 258-278, especially p. 259. In the *Saṃgītisūtra* the owners of the new building are the Mallas of Pāpā (P: Pāvā), and the monk who recites the Sūtra is Śāriputra (P: Śāriputta), the second outstanding pupil of the Buddha.

4. This framework is—just as the chief contents of M.'s speech—told similarly in the P as well as in the C versions.

5. Cp. SANDER, LORE, *Paläographisches zuden Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung*, Wiesbaden 1968, p. 182, Alphabet u.

6. The first transcript of the text was made by Dr. D. SCHLINGLOFF, presently Professor at the University of Munich, during his activity in the Berlin Academy of Sciences between 1954 and 1961. The identification and compounding of the two fragments is due to E. WALDSCHMIDT.

7. O = obverse, R = reverse. *Akṣaras* of doubtful reading have been put into square, restored *akṣaras* in round brackets. A cross (+) marks a totally missing *akṣara*, two dots (..) an *akṣara* not readable. In the restituted text below, letters in bold type mark the beginning of a line in the Ms. Restituted parts of the text which have not already been supplemented in the documentary transcription are printed in italics.

8. Each line of the Ms. is calculated to have contained about 50 *akṣaras*. /// means that another 12 to 15 *akṣaras* of the line are missing.

9. The following extract refers to the P version.

10. From the eastern, western, etc., quarter, full recapitulation. P (Ed. PTS IV.187.1-8): *puratthimāya . . . uttarāya . . . dakkhināya . . . ce pi nam puriso āditāya tinukkāya upasaṅkameyya neva labhettha aggi oṭāram na labetha aggi ārammaṇaṃ.*

11. The C version is very short at places. For instance, here it has simply: If fire comes up from the four quarters, it is not able to set it (sc. the high and firm house) on fire. T 2, 316 c.6-7.

12. Conceivable restoration: (*evamuihāriṇaṃ khalu ced bhikkusṃ caṅsuo jāvaṃ . . .* Cp. P (IV.187.8-12): *evam eva kho āvuso evamuihāriṇṃ bhikkhusṃ cakkhuto . . . sotato . . . ghānato . . . jhūāto . . . kāyato . . . manato ce pi nam māro upasaṅkamati neva labhati māro oṭāram na labhati māro ārammaṇaṃ.*

13. Cp. P (IV.187. 13-19): *evam vihāricāvusso bhikkhu rūpe adhibhosi na rūpā bhikkhum adhibhamsu / sādde . . . gandhe . . . rase . . . phoṭṭhabbe . . . dhamme bhikkhu adhibhosina dhammā bhikkhum adhibhamsu.*

14. Cp. P (ibid. 20-21): *ayaṃ vuccatāvusso bhikkhu rūpādhibhū saddādhibhū gandhādhibhū rasādhibhū phoṭṭhabbādhibhū dhammādhibhū.*

15. Cp. P (ibid. 22-24): *adhibhū anadhibhūto / adhibhosi te pāpake akusale dhamme sañkilesike ponobhavike sadare dukkhavipāke āyatijātī-jarāmarāṇīye.* The corresponding Sanskrit phrase (used for the restitution of our text) is found in the *Avadānaśataka* II. 107. 3-4. Possibly the phrase has been shortened in our Ms.—For *vipākyā* (normal *vipāka*) s. Edgerton *BHSD* s.v.—C (T 2. 316 c. 10-12) has: "If he is victorious over visible objects, victorious over sounds, smells, flavours, touchable things, and objects of the mind, he is also victorious over evil, improper factors which are sinful, inflaming, of painful results, and bring about future rebirth, old age, illness and death."

16. Cp. the P sentence: *sammukhā me taṃ bhante bhagavato sutāṃ sammukhā paṭiggaḥitaṃ . . .* at a place corresponding to MPS 18. 4 (Ed. WALDSCHMIDT, p. 220). C (T 2. 316 c. 12-13) has: "I have received this instruction from the Exalted One personally, (the instruction) which is named the sermon (*dharma-pariyāya*) of not letting in (sensitive) influences."

17. Cp. P (IV. 184. 19-21): *anavassutapariyāyam ca vo āvusso desisāmi anavassutapariyāyam ca / taṃ sunātha sādhuḥkamaṃ manasi karota bhāsīsāmīti.*

18. Cp. P (IV. 187. 26-29): *atha kho bhagavā uṭṭhahitvā āyasmantaṃ mahāmoggalānaṃ āmantesi / sādhu sādhu moggalāna sādhu kho tvam moggalāna bhikkhūnaṃ avassutapariyāyaṃ ca anavassutapariyāyaṃ ca abhāsīti.* The C version (T 2. 316 c. 13-17) is more detailed: At that time the Exalted One knew that Mahāmaudgalyāyana had finished his speech. He arose, sat down with his body stretched upright, collected his mind in front and addressed M.: "Quite well, Maudgalyāyana, have you spoken to the men this sermon which is very profitable, which is (of importance) far beyond measure, which will bring luck for a long time to gods and men."

19. The insertion "*punar api . . . (up to) . . . deśaya*" which is not found in C has a parallel in the *Saṅgītiśūtra* (Ed. Stache-Rosen), I, p. 206. 2.

20. For the restitution of the conclusive Sanskrit passages of our text, corresponding phrases in the *Saṅgītiśūtra* (Ed. Stache-Rosen), I, p. 206. 3-4 were available. There is general agreement also with C where the *Sūtra* ends as follows (T 2. 316 c. 17-22): Then the Exalted One addressed the (whole congregation of) monks: "You should take up the sermon of letting in and not letting in (sensitive influences), and preach it extensively to men. For what reason? In the interest of the perfection of morality, in the interest of the perfection of law, in the interest of the perfection of right conduct (chastity, *brhmacariya*) etc. (continuation as translated in the right column above) . . . When the Buddha had finished his speech, the monks who had heard the sermon of the Buddha rejoiced at it and went away respectfully."

21. The phrase *te* (scl. *dharma*) *udgrhya udgrhya paryavūpya (tathā ta)jāhā dhārayitavyā grāhayitavyā vācayitavyā(h)* is also known from the MPS (Ed. WALDSCHMIDT) 19.7 and 40.60.

33

The Upāli-sutta, Sutta No. 56 in the Majjhimanikāya of the Pāli Canon¹⁾, ends with 10 stanzas (*gāthā*) in the *ārya* metre²⁾ enumerating 100 epitheta of Lord Buddha, 10 in each stanza of three lines. There are, fragmentarily transmitted, corresponding stanzas in Sanskrit. In his treatment of "Miscellaneous Fragments" of the Stein Collection in the volume "Manuscripts Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan", Oxford 1916 (Reprint Amsterdam 1970), pp. 27—35, A. F. Rudolf Hoernle published a fragment of a paper folio from Central Asia written upon with parts of a corresponding Sanskrit text which Hoernle—assisted by Dr. Watanabe with regard to the Chinese translation of the Upāliśūtra in the Chung-a-han-ching³⁾ (chín. Madhyamāgama)—attempted to restore on the base of the Pāli version and the Chinese text. The fragment he had in his hands consisted, however, of only 22 or 23 syllables in each of its six lines whereas the author calculated that each line had 53 or 54 syllables of text originally. Thus noticeable parts of the restoration had to remain conjectural. Fortunately, in the "Turfan Sanskrit Fragments" found by Grünwedel and von le Coq in Central Asia two Mss. are extant which contribute some more text of the Gāthās.

Thanks to these Mss. (Cat.-Nos. 412 and 872⁴⁾) full light is thrown on a specific deviation of the Sanskrit from the Pāli text which had already been

¹⁾ MN (Ed. PTS) I, pp. 371—387.

²⁾ L. c., p. 386. Cp. Ludwig Alsdorf, Die Ārya-Strophen des Pāli-Kanon, metrisch hergestellt und textgeschichtlich untersucht, Abh. der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1967, Nr. 4, Wiesbaden 1968, pp. 261—62. My intention to ask my friend Prof. Dr. Ludwig Alsdorf for a note on the metrical particularities of the Sanskrit Gāthās could unfortunately not become realized on account of his sudden death in the spring of 1978. It seems that the number of prosodical instants (*mātrā*) of our stanzas is 30 in line 1 and 3, 30 or 27 in line 2 (normal *ārya*: 12 + 18 in line 1, 12 + 15 in line 2).

³⁾ Chung-a-han-ching No. 133, T.I. 1, 628a—632c. The Gāthās are to be found on p. 632b. 6—c. 10. Thich Minh Chau translated these eulogies from the Chinese into English and noted the differences from the Pāli in his book "The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya (A Comparative Study)", Saigon 1964/65, pp. 188—191.

⁴⁾ Cat.-No. 412 is listed in Part 1 of the catalogue "Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden", Unter Mitarbeit von Walter Clawiter und Lore Holzmann, herausgegeben von Ernst Waldschmidt, Wiesbaden 1965, p. 186. Part 4 of the catalogue will contain a general treatment of texts represented in Cat.-No. 412, among them fragments of the Upāliśūtra preceding the Gāthās. The documentary transcription of the fragmentary Gāthās is to be gathered from Cat.-No. 412.20 R 5—6 and 412.21. Cat.-No. 872 has already been transcribed and annotated in the catalogue mentioned, Part 3, Wiesbaden 1971, pp. 122—23.

stated by Hoernle-Watanabe and Th ich Minh Chau,³⁾ namely that the Sanskrit comprises eleven stanzas as opposed to the ten stanzas of the Pāli. The eleventh Gāthā of the Sanskrit, of which, with the addition of our new fragments, we have now the complete text, reads:

*iti varṇaśaṭam buddhasya pūrvam avītarikṣm avadāḍ upāli purāto nigrantha-
pariśadaḥ varṇam varṇārhasya evaśaṭasya 11*

"Thus Upāli(n) spoke a century of eulogies, not conceived previously, of the Buddha, before the assembly of Nīrgranthas, a praise of the Well-gone (Sugata) who deserves eulogies." Hoernle was not in the position to give more than "... undisputed, Upāli spoke before the Nirgrantha community the several praises (of Buddha)". The corresponding Chinese stanza of the Chung-a-han-ching which obviously renders a more comprehensive original was translated by Chau: "a) Thus in one hundred (words), he praised the Buddha, These (words) were never premeditated. b) Yu-p'o-li (Upāli(n)) had said them. The deities⁴⁾ had come to him, c) Helped him well in the discussion. In accordance with dharma, appropriate to such a man. Ch'in-tzu (Jñātiputra) had asked, (Upāli(n) the disciple of the Buddha, possessor of 10 strengths."

In the Sanskrit as well as in the Pāli version each of the ten stanzas has four epitheta of the Buddha in the first and second line each, and two in the third. The third line finishes with a refrain: *bhagavato tasya śrāvaka upāli* (Sanskrit) or *bhagavato tassa śāvako asmi* (Pāli) "of the Lord (the Venerable One), (the ... ten preceding epitheta ...), of him the pupil is Upāli(n)" or "of the Lord, (the ... ten epitheta ...), of him I am the pupil". *śāvako asmi* (PTS Ed.: 'ham asmi) is the reading of the refrain metrically adjusted by L. Alsdorf, cp. note 2.

The regular turning up of ten epithets in each stanza has not been fully realized by the one or the other translator or reviser of the Gāthās, whereas Buddhaghosa already recognized this rule as a strict one, as to be inferred from his remark on the epithet *nara* which appears in stanza 2 shortly after the almost equivalent *manuja*. He explains *nara* as a replenishment since otherwise the row of ten epitheta in each stanza, would not become complete: *aññathā vuccamāne ekekaṅgihāya dasayyūṇā na pphohonī* (Papañcasūdanī [Ed. PTS] III, p. 97). According to this Sinhala commentator of the 5th century A.D. the same quality is here and there repeatedly expressed through the force of the eulogy (*pasamādasena hi ekam pi guṇam punaḥ puna vadati yeva*, ibid. p. 96, with regard to *modita* preceded by the nearly synonymous *tusita*, explained by *tuffhacita*).

³⁾ In this quotation names in brackets are added by the present author.

⁴⁾ I should prefer to translate the rest of the 11th stanza: "The gods came to him (Upāli), helped him well to increase the declamation according to the law and in a manner suitable for such a man (i. e. the Buddha), when Nirgrantha Jñātiputra had asked (Upāli) the pupil of Buddha the Dāsabala".

The ten Gāthās

1. Text—epitheta of the Buddha in bold types—as far as transmitted in Cat.-No. 412 plus Cat.-No. 872, and restored only in respect of the refrain which is fully or almost fully represented instanzas 4, 7, 8, 10 and in stanza 5 and 6 of Hoernle's Ms.—2. Text as far as transmitted in Ms. Hoernle from stanza 3 onwards, bold types indicating epitheta of the Buddha which supplement those in Cat.-Nos. 412 + 872.—The enumeration of the epitheta is added by the presentwriter. Supplemented Akṣaras are enclosed in round, hardly recognizable once in square brackets. Cross-marks (+) represent missing Akṣaras.

Stanza 1

- a (1) *dhīrasya*¹⁾ (2) *vig. +++ (s)ya*²⁾ (3) *prahīṅkhalīasya*³⁾ (4) *++++ yasya*¹⁴⁾
b (5) *anīghasya*¹¹⁾ (6) *+++ cīttasya*¹²⁾ (7) *vṛddha(ś)līla*¹³⁾ + (8) *++++*¹⁴⁾
c (9) *(v)īśvottarasya*¹⁵⁾ (10) *vīma ++*¹⁶⁾ (bhag)ya(v)a(ta)s tasya śrāvaka(upāli) 1)

Translation

(1) Of him who is steadfast, (2) without (delusion), (3) who has abandoned wasteness, (4) (who has won the victory), (5) who is free from repugnance, (6) who is of (good equanimity), (7) of a ripe character, (8) (of good intelligence), (9) who is superior among all, (10) without stains, of the Venerable One, of him the pupil is Upāli(n).

¹⁾ P (1) *dhīrassa*. C (1) of the courageous (Chau: of the brave).

²⁾ Restore: *viṅgamokṣya*. P (2) *viṅgamokṣassa*. C (2) (of him) who is without stupidity (Chau: free from ignorance).

³⁾ P (3) *pahīṅkhalīassa*. Buddhaghosa (Papañcasūdanī [Ed. PTS] III, p. 96: *pahīṅkhalīassa* ti bhīṅnapaṇācacetokhīlāssa. C (3) (of him) who has removed dirt (Chau: who has eradicated blemishes).

¹⁴⁾ Restore: *vijāto vijayasya*. P (4) *vijāto vijayassa*. Translation Chalmers: "triumphant o'er his foes", E. Neumann: „den kein Sieg versucht". Buddhaghosa, l.c., p. 96: *ke te maccumāraṅkhalīsamārad eva puttamāra te vijādi vijāyā etena ti vijāto vijayo bhagavato tassa vijāto vijayassa*. C (4) (of him) who has repaired surrendering (Chau: [who has] rightly overcome). P (4) Translation Horner: "who has won to victory".

¹¹⁾ P (5) *anīghassa*. C (5) (of him) who has no opposition (Chau: Peerless).

¹²⁾ Restore: *suśamācīttasya*. P (6) *suśamācīttāssa*. C (6) = (38) (of him) who is of subtle thinking (Chau: of subtle pondering).

¹³⁾ Restore: *vṛddhāśīlasya*. P (7) *vṛddhāśīlāssa*. C (7) (of him) who is of trained character (behaviour) (Chau: trained in discipline).

¹⁴⁾ Restore: *śāḍḍhuprajāyasya*. P (8) *śāḍḍhuprajāssa*. C (8) = (52) (of him) who is of meditative wisdom (Chau: trained in meditation, in wisdom). Cp. note 59.

¹⁵⁾ P (9) *viśvottarassa*. Translation E. Neumann: "Erhaben über alle Welt". Lord Chalmers: "trampling down passion". Buddhaghosa (l.c., p. 96) comments thereon: *viśvāntarāssa: vijādi viśvāṇaṃ varādi khalīssa*. C (9) (of him) who lives in seclusion (Chau: secure). P (9) Translation Horner: "the All-within".

¹⁶⁾ Restore: *vīmalāya*. P (10) *vīmalāssa*. C (10) (of him) who is without dirt (Chau: stainless).

Stanza 2

- a (11) +++ *kathasya*¹¹) (12) *tusitasya*¹¹) (13) +++++ *sa* ¹¹) (14) *mudi* ++ ¹¹)
 b (15) +++ *manyasya*¹¹) (16) *manujasya*¹¹) (17) *ān(i)mad(e)h(adha)rasya*¹¹)
 (18) *narasya*¹¹)
 c (19) *anup(a)ma*¹¹) + (20) + *rajas(o)*¹¹) (*bha*)*gavatas tasya śrā(vaka upāli 2)*

Translation

(11) Of him who is (free from) doubt, (12) satisfied, (13) (whodespises worldly enjoyments, (14) who is joyous, (15) (who has completed) śramaṇaship, (16) who is an offspring of Manu, (17) who wears his last body, (18) who is a (real) man, (19) incomparable, (20) free from defilement, of the Venerable One, of him the pupil is Upāli(n).

Stanza 3¹⁷)

- a (21) *ār(ya)sya*¹⁷) (22) *bhāvi* +++ ¹⁷) (23) ++ *prāp(tasya)*¹⁷) (24) *vyākaraṇeṣu*¹⁷)

¹¹) Restore: *akathamkathasya* P (11) *akathamkathāssa* C (21) who is without falseness (Chau: Of him who is without crookedness). Cp. note 94.

¹²) P (12) *tusitassa* C (22) who is constantly satisfied (Chau: always contented). Cp. p. 4, last passage.

¹³) Restore: *āntalokānīyasya*. The compound occurs in the Udānavarga (Ed. Bernhard) XXXII, 24a. P (13) *āntalokānīyassa*. Buddhaghosa, l.c., p. 96: *āntalokānīyāssa* *ti* *āntalokānīyāssa* C (23) who has done avaystingness (Chau: Withstinginess removed).

¹⁴) Restore: *muditasya* P (14) *muditassa* C (24) who obtained sufficiency (Chau: well satisfied). Cp. note 93.

¹⁵) Restore: *krītasīramanyasya* P (15) *krītasīramanassa* (emend. Alsdorf "āṣṣamāssa"). Buddhaghosa, l.c., p. 97: *krītasīramanāssa* *ti* *krītasīramānīyāssa* *sama* *śadhamāssa* *mattha* *kappotassa* *ti* *attha*. C (25) (of him) who has made śramaṇaship (Chau: Having become a recluse).

¹⁶) P (16) *manujassa* C (26) who has completed enlightenment (Chau: he obtained enlightenment). As to C cp. also note 24.

¹⁷) P (17) *ānīmāsariradhārasa*. ("sariradhārasa metrical emendation by Alsdorf instead of "sīrasāsa, Ed. PTS). (27) (of him) who has the last body (Chau: With the present body as the last one).

¹⁸) P (18) *narassa* C (28) (of him) who is a venerable, great gentleman (Chau: the W. H. One). Cp. p. 4, last passage.

¹⁹) Restore: *anupamaṣya* P (19) *anupamaṣsa* C (29) (of him) who is without comparison (Chau: Peerless); cp. notes 68, 85, 104.

²⁰) Restore: *niyājan(o)* P (20) *niyājanassa* C (30) (of him) who is without dust (Chau: dustless).

²¹) From stanza 3 onwards Hoernle's Ms. contributes to the Gāthā text. What is transmitted in his Ms. is given below in separate lines. On account of the reversed order of stanzas 2 and 3 in C (cp. p. 14) Hoernle considered the remnants of stanza 3 as belonging to stanza 2. This induced him to regard stanza 3 as "apparently left out". — In the plates accompanying the volume "Manuscript Remains" only the obverse of the fragmentary folio containing Hoernle's text is reproduced. Out of this is chosen the reading of the reverse (starting with stanza 8) could not be checked.

²²) P (61) *ariyassa* C (11) (of him) who is a great sage (Chau: Of the great Noble One).

- b (25) *smṛtimate*²²) (26) *vipaśyasy(a)*²²) (27) *anabhina(sya)*²⁴) (28) *nāvanata-sya*²²)
 c (29) +++ *sya*²⁴) (30) +++++²⁷) *bhagavatas ta(sya śrāva)ka upāli 3*

Ms. Hoernle (Oberse)

- a (21) +++ (22) -++++ (23) (prā)[p(i)]prāp(tasya (24) vyākaraṇe[ṣu]
 b (25) smṛtimate (26) vipāśyasya (27) anabhi[nā](tasya) (28) +++++
 c (29) +++++ (30) +++++ ++++++

Translation

(21) Of him who is a noble one, (22) whose mind is fully developed, (23) who has attained accomplishment, (24) (is well versed) in explanations, (25) who disposes of recollection, (26) is gifted with far-sight, (27) who is not bent upon, (28) nor bent away, (29) unshakable, (30) who has attained mastery, of the Venerable One, of him the pupil is Upāli(n).

Stanza 4

- a (31) *ṛṣabhasya*³¹) (32) *cāprameyasya*³¹) (33) *gambhīrasya*³¹) (34) *mauna-prāptasya*³¹)

¹⁷) Restore: *bhāvīrīttamaṇā* P (62) *bhāvīrīttassa* C (12) (of him) who has exercised training (Chau: with self-training completed).

¹⁸) Restore: *prāp(i)prāptasya* P (63) *prāp(i)prāptassa*. Buddhaghosa, l.c., p. 98: *prāp(i)prāptassa* *ti* *ye* *paṭṭhāhā* *puṇā* *te* *prāptassa*. In S the loc. (24) is obviously supplementing (23), who has attained perfection in explanations. C (13) (of him) who has attained virtue (Chau: with holiness obtained).

¹⁹) *vyākaraṇeṣu* appears also in Ms. Hoernle, translated by him with: "who delivers religious instructions". P (64) *vyākaraṇassa* C (14) who is self-relying in explanations (Chau: with mastery of speech). Cp. note 30 and p. 16.

²²) P (65) *saṁmato* C (15) who is of good remembrance (Chau: with good mindfulness).

²³) P (66) *vipasēssa*. Buddhaghosa, l.c., p. 98: *vipasēssa* *ti* *vipasēssanāssa* C (16) who is of subtle, right consideration (Chau: with subtle and right contemplation).

²⁴) P (67) *anabhinaṭṭassa*. Buddhaghosa l.c., p. 98: *anabhinaṭṭassa* *ti* *arahaṭṭassa* (read: *arahaṭṭassa*) C (17) who is not high (Chau: nothing).

²⁵) P (68) *no aparāṭṭassa*. Buddhaghosa l.c.: *no aparāṭṭassa* *ti* *aduttāssa* C (18) who is also not low (Chau: and also not low).

²⁶) P (69) *anejassa* C (19) who does not move (Chau: "Impassible", instead of Im-passable). In accordance with P and C *aniñjāyassa* is to be restored in our gap.

²⁷) P (70) *vasi(p)prāptassa* (Alsdorf). C (20) who is always self-relying (autonomous) (Chau: always mastery of one-self). The restoration *vasi(p)prāptasya* is accordingly most probable.

²⁸) P (31) *niśabhaṣsa*. Buddhaghosa, l.c., p. 97: *niśabhaṣsa* *ti* *ussabhaṣsa* *abhaṭṭānā* *ḍhaṇu* (read: "ussabha-ussabha-niśabhaṣu") *sabbattha* *appatisamattāna* *niśabhaṣsa* C (31) who is without has to (disease) (Chau: who is without jealousy).

²⁹) P (32) *appameyasassa* C (32) who cannot be measured (Chau: immeasurable). Cp. below p. 16.

³¹) P (33) *gambhīrasa* C (33) who is very profound (Chau: Very deep).

³²) P (34) *monapattassa*. Buddhaghosa, l.c., p. 97: *monapattassa* *ti* *nīyāssa* *psāṭṭassa*. C (34) who has obtained (the rank of a) muni (Chau: with seignory obtained).

- b (35) *kṣemaṃ*(*ka*)*rjasya*⁴²) (36) *vedino*⁴³) (37) *dha* +++⁴⁴) (38) +++++⁴⁵)
 c (39) +++⁴⁶) (40) *nīprapaṃcasya*⁴⁷) bhagavatas tasya śrāvaka upāli 4

Ms. Hoernle O

- a (31) +-+ [sya] (32) *aprameyasya* (33) *gambhīrasya* (34) *maunaprāptasya*
 b (35) *kṣemaṃkarasya* (36) *ve*(*di*) + (37) +++ (38) +++++
 c (39) +++ (40) +++++ ++++++ upāli 4

Translation

(31) Of him who is a bull (most excellent), (32) immeasurable too, (33) profound, (34) who has attained the state of a muni, (35) who gives (blissful) peace, (36) has knowledge, (37) (stands firm in the) law, (38) (is self-controlled). (39) (is restrained), (40) is free from diversions, of the Venerable One, of him the pupil is Upāli(n).

Stanza 5

- a (41) *nāgasya*⁴⁸) (42) *prāntaśāyanasya*⁴⁹) (43) *kṣīpasamyojanasya*⁵⁰) (44) +++⁵¹)
 b (45) +++++⁵²) (46) ++ *syā*⁵³) (47) *parṇajāhasya*⁵⁴) (48) *vigatālobhasya*⁵⁵)

⁴¹) P (35) *kṣemaṃkarasya*. C (35) cp. (9) who constantly lives in seclusion (Chau: always secure).

⁴²) P (36) *vedāssa* (emendation Alsdorf: *devāssa*, but the lectio difficilior is preferable). Buddhaghosa, l.c., p. 97: *vedāssā tī vedā suvattī sīdānā tena samānāpattāssa*. Cp. note 122. C (36) = (69) (cp. 1) who is brave (Chau: energetic). Cp. note 76.

⁴³) P (37) *dharmapattāssa*. C (37) abiding in the dharma (Chau: Abided in dharma). In accordance with P and C *dharmasthāya* might be restored.

⁴⁴) P (38) *soṃvutāssa*. According to Buddhaghosa self-contained, reserved, see (l.c., p. 97): *soṃvutāssa tī pīhītāssa*. C (38) = (6) who is of subtle thinking (Chau: of subtle thinking). *soṃvutāssa* should be restored?

⁴⁵) P (49) *danāssa*. C (39) who is adjoined (Chau: tamed). Restoration: *dāntāssa*.

⁴⁶) P (50) *nīprapaṃcāssa*. C (40) who constantly does not play (Chau: always without sporting).

⁴⁷) P (41) *nāgasya*. C (41) (Of him) who is the great nāga (Chau: Of him who is a great dragon). Cp. p. 14f.

⁴⁸) P (42) *panāśenāssa*. C (42) translates: who loves to dwell high (Chau: delighted in dwelling high).

⁴⁹) P (43) *kṣīpasamyojanāssa*. C (43) whose bonds are exhausted (Chau: with fetters extinguished).

⁵⁰) P (44) = (40) *mutāssa*. C (44) who obtained delivery (Chau: with emancipation obtained). Restore: *mutāssa*. Cp. p. 15, § 4.

⁵¹) P (45) *pośimantāssa*. Buddhaghosa, l.c., p. 97: *pośimantāśāssa* (reading: *pośimantāśāssa*) tī *pośimantāśāpattāssa* *samaṇāpattāssa*. C (45) who has proper ability in debate (Chau: clever in discussion). Restoration: *pośimantāśāssa* probable.

⁵²) P (46) *dharmāssa*. Buddhaghosa, l.c., p. 97: *dharmā tī dharmā suvattī sīdānā tena samānāpattāssa* *dhutakīlāssa* vā. C (46) who is pure (Chau: pure). Restore: *dhantāssa*.

⁵³) This epitheton is quite clearly written but of doubtful meaning. Cp. p. 15. C (47) whose intelligence is born (Chau: Wisdom born).

⁵⁴) P (48) *vīṣāpāssa*. C (48) who has abandoned grief (Chau: sorrow and grief removed).

[8]

- c (49) *purāntarasya*⁵⁶) (50) *śākrasya*⁵⁷) bhagavatas ta(sya śrāvaka upāli) 5
 Ms. Hoernle O

- a (41) *nāgasya* (42) *prāntaśāyanasya* (43) *kṣīpasamyojanasya* (44) *mu* ++
 b (45) +++++- (46) +++ (47) +++++ (48) ++++++
 c (49) +++ [ka]rya (50) śākrasya bhagava[ta]sya tasya śrāvaka upāli 5

Translation

(41) Of him who is a Nāga (snake god, elephant), (42) who has his bed in the outskirts, (43) in whom the bonds (to the sensual world) have dwindled away, (44) (who is delivered from transmigration), (45) (who is an able interlocutor), (46) (who is cleansed), (47) who gave up gaming (or trade) (i), (48) who is without greed, (49) who is a breaker of fortresses, (50) a (true) Śakra, of the Venerable One, of him the pupil is Upāli(n).

Stanza 6

- a (51) (sa)myaggatas(ya)⁵⁸) (52) +++⁵⁹) (53) +++ +++++ *syā*⁶⁰) (54) *śuddhasya*⁶¹)
 b (55) *asitasya*⁶²) (56) *aprabhītasya*⁶³) (57) *praviviktasya*⁶⁴) (58) *agraprāptasya*⁶⁵)

- c (59) *viśāradasya*⁶⁶) (60) *nīpuṇa(sya)*⁶⁷) (bhagavatas tasya śrāvaka upāli 6)

Ms. Hoernle O

- a (51) *samyaggatasya* (52) *dhya* ++ (53) ++++++ (54) +++
 b (55) +++ (56) +++++ (57) +++++ (58) ++ (prā[pta]rya
 c (59) *viśāradasya* (60) *nīpuṇasya* bhagavatas tasya śrāvaka upāli 6

⁵⁸) P (59) *purīṇāssa*. C (49) who is not returning (Chau: No returner to existence). Cp. p. 15 and note 118.

⁵⁹) P (60) *abāssa*. C (50) who possesses Śakya (Chau: the Sakya). Cp. p. 15 and note 117.

⁶⁰) P (71) *sammaggatāssa*. C (51) who has regularly gone (Chau: Of him, who has gone rightly).

⁶¹) P (72) *jhāyīssa*. C (52) = (8) who is of meditative wisdom (Chau: with concentrated thought). Restore: *dhya*.

⁶²) P (73) *anāyogaṅtarāssa*. Buddhaghosa, l.c., p. 98: *anāyogaṅtarāssa* tī *kīlāssa* *anāyogaṅtarāssa*. C (53) who is without disturbance (Chau: without disturbances). Restore: *nāyogaṅtarāssa*.

⁶³) P (74) *śuddhāssa*. C (54) who is pure (Chau: pure), cp. (46), note 53.

⁶⁴) P (75) *asitāssa*. Buddhaghosa (l.c., p. 98): *asitāssa* tī *abaddhāssa*. C (55) translates: who is constantly smiling (Chau: Always smiling). Cp. p. 14.

⁶⁵) P (76) *appahīṇāssa* (reading *appobhīṇāssa*). C (56) = (80) who does not have anger (Chau: without anger). Cp. (59), note 66.

⁶⁶) P (77) *viśāradasāssa*. C (57) who loves separation (leaving the world) (Chau: Delighted in seclusion).

⁶⁷) P (78) *aggaṅgāssa*. C (58) who has obtained the first (rank) (Chau: with supreme state obtained).

⁶⁸) P (89) *vīṣāpāssa*. C (59) who is without fear (Chau: Fearless). Cp. note 63.

⁶⁹) P (90) *nīpuṇāssa*. C (60) who is constantly of special skill (Chau: always eager and energetic).

[9]

Translation

(51) Of him who has gone in the right manner, (52) who is medi(tative), (53) (whose mind is unobstructed), (54) who is pure, (55) who is unfettered, (56) who is not terrified, (57) who is detached (from sensual desires), (58) who has attained the highest (perfection), (59) who is clever (wise), (60) who is skilful (accomplished), of the Venerable One, of him the pupil is Upāli(n).

Stanza 7

- a (61) +++ (tamasya⁶¹) (62) akubhasya⁶²) (63) traivi(d)jasya⁶³) (64) brahma-prāptasya⁶⁴)
 b (65) atha snātakasya⁶⁵) (66) buddha +⁶⁶) (67) +++⁶⁷) (68) +++++⁶⁸)
 c (69) +++⁶⁹) (70) +++++⁷⁰) (bhāgavatas tasya śrāvaka upāli (7)

Ms. Hoernle O

- a (61) +++++ (62) +++ (63) +++ (64) +++++
 b (65) +++++ (66) +++ (67) ++ (ddhasya) (68) śamītavairasya
 c (69) vīrasya (70) vip[rasannasya] bhagavatas tasya śrāv[va] +++

Translation

(61) Of him who is the best (of Rejis), (62) who is not deceitful, (63) who (masters) the threefold knowledge, (64) who has arrived at the brahma (i.e. highest) state, (65) who has had his bath (finished his studies, washed away his sins), (66) who is enlightened, (67) (appeased), (68) who has appeased hostility, (69) who is a hero, (70) who is serene, of the Venerable One, of him the pupil is Upāli(n).

⁶¹ P (51) *śīśāntamasa*. Cp. CPD *śīśāntama* "the best of isis". *śīśāntama* is understood by Buddhaghosa (l.c., p. 97) as the seventh *śī* (reckoning up Vipassin and the other five predecessors of Lord Buddha): *śīśāntamasa* *śī* *vīpasi* *ādayo* *cha* *īsayo* *upādāya* *śānta-masa*. C (61) Of him who is the seventh *śī* (Chau: Of him who is the 7th of the Great Sage[s]). The text translated in the Chung-a-han-ching obviously read *śīśāntamasyo* in reference to the seven last Buddhas. Cp. p. 14.

⁶² Cat.-No. 872: *adrubhasya*. P (52) *akubhasa*. Not commented by Buddhaghosa. C (62) = (98) who has no equal in rank (Chau: incomparable). Cp. note 105.

⁶³ P (53) *tevijjasa*. C (63) who has three[fold] insight (Chau: with 3 attainments). Cp. note 122.

⁶⁴ P (54) *brahmapattasa*. C (64) who has obtained brahma-[dignity] (Chau: with brahma-state obtained). Cp. note 124.

⁶⁵ P (55) *nahātakasa*. C (65) who had clean bath (Chau: spotless and pure). Cp. note 121.

⁶⁶ P (52) *buddhassa*. C (66) who is like a bright lamp (Chau: like a bright lamp).

Cp. note 99 and p. 15, § 4.

⁶⁷ P (57) *pasādhassa*. C (67) who has attained appeasement (Chau: With calmness obtained). Restoration: *prahādhassya*?

⁶⁸ Without equivalent in P. C (68) who has stopped the bonds of hatred (Chau: with hatred and enmity stopped).

⁶⁹ P (50) *vīrasa*. C (69) = (36) (ep. 1) who is brave (Chau: energetic). Cp. notes 1 and 43.

⁷⁰ Without equivalent in P. C (70) extremely pure (Chau: extremely pure). Cp. notes 53 and 61.

Stanza 8

a (71) śāntasya⁷¹) (72) bh[ū]riprajñasya⁷²) (73) mahāprajñasya⁷³) (74) vigalakra(dhaya)⁷⁴)

b (75) +++++⁷⁵) (76) +++⁷⁶) (77) +++++⁷⁷) (78) atulasya⁷⁸)

c (79) saṃgātīgasya⁷⁹) (80) padakasya⁸⁰) bhagavatas tasya śrāvaka upāli (8

Ms. Hoernle (Reverse)

a (71) +++ (72) +++++ (73) +++++ (74) +++++

b (75) +++++ (76) +++ (77) [ap]ratipudgalasya (78) atulasya

c (79) saṃgātīgasya (80) padakasya bhagavata +++++

Translation

(71) Of him who is calmed, (72) who is of extensive wisdom, (73) who is of great wisdom, (74) who is without anger, (75) (who is worthy of offerings), (76) (who is a Yakṣa), (77) who is without rival, (78) who is beyond measure, (79) who has overcome attachment, (80) who is versed in the words (of the holy scriptures), of the Venerable One, of him the pupil is Upāli(n).

Stanza 9

a (81) + : + : +⁸¹) (82) +++++⁸²) (83) +++++⁸³) (84) +++++⁸⁴)

⁷¹ P (81) *śāntasa*. C (71) who has obtained appeasement (Chau: Of him who has obtained quietude).

⁷² P (82) *bhūriprajñasa*. C (72), cp. (8) and (73), who has wisdom (wide) like the earth (Chau: with wisdom like earth). Buddhaghosa (l.c., p. 98), explains *bhūri* similarly as "earth" (*prthivi*): *bhūriprajñasa* *śī* *bhūri* *vuccati* *puṭhivī* *īḍya* *puṭhivī* *saṃyāya* *pa-* *nāḍya* *vi* *puḍaya* *maṅgalya* *vithāyāya* *saṃmaṅgalyata* *śī* *atho*. Cp. p. 14.

⁷³ P (83) *mahāprajñasa*. C (73) who has great wisdom (Chau: with great wisdom).

⁷⁴ P (84) *vigalākasa*. C (74) who has done away with worldly desire (Chau: with worldly attachment removed).

⁷⁵ P (95) *akuneyyasa*. C (75) who should (receive) offerings. Restore: *āhavanīyasya*?

⁷⁶ P (96) *yakṣasa*. C (76) who has no one of superior eyes. (Chau [combined with 75]: Having well reflected with supreme eye). Cp. p. 14 and note 115.

⁷⁷ P (87) *apratipuggalasa*. C (77) who is a superior individual (Chau: a superman). Cp. note 104.

⁷⁸ P (98) *atulasa*. C (78) = (62) who has no equal in rank (Chau: without equal).

⁷⁹ P (39) *saṃgātīgasa*. C (79) a charioteer (Chau: A master of oneself).

⁸⁰ P (56) *padakasa*. C (80) = (56) who does not have anger (rage) (Chau: without hatred). Cp. p. 15 and note 123.

⁸¹ P (21) *asaṃyāyasa*. C (81) who has cut off hope (Chau: Of Him who is with hope eradicated).

⁸² P (22) *kusalasa*. C (82) who is of unsurpassed goodness (Chau: of supreme good).

⁸³ P (23) *venayikasa*. Buddhaghosa (l.c., p. 97): *venayikasa* *śī* *śāntāna* *vinayakasa*. C (83) who is of good conduct (Chau: Good leader).

⁸⁴ P (24) *śrāvīkavassa*. C (84) who is an incomparable charioteer (Chau: with matchless mastery).

- b (85) anuttarasya⁸² (86) rucirasya⁸³ (87) niṣkāṅkṣasya⁸⁴ (88) prabh(ā)-sakarasya⁸⁵)
 c (89) māyāchido⁸⁶) hy (90) amā ++ ⁸⁷) (bhagavatas tasya śrāvaka upālī 9)
 Ms. Hoernle R
 a (81) +++++ (82) +++++ (83) +++++ (84) +++++
 b (85) +++++ (86) rucirasya (87) niṣkāṅkṣasya (88) prabhāskarasya
 c (89) māyāchido hy (90) amāyasya bha ++++++ +++++

Translation

(81) (Of him who is free of doubt), (82) (who is meritorious), (83) (who knows the rules of right conduct), (84) (who is the best charioteer [guide]), (85) who is without a superior, (86) who is brilliant, (87) who is free of uncertainty, (88) who produces splendour, (89) who annihilates deception (magic), (90) who is undeceitful, of the Venerable One, of him the pupil is Upālī(n).

Stanza 10

- a (91) +++++ ⁸⁸) (92) (buddhasya ⁸⁹) (93) viḡatadhūmasya⁹⁰) (94) anupaliptasya⁹¹)
 b (95) tathāgatasya⁹²) (96) sugatasya⁹³) (97) uttamapudgalasya⁹⁴) (98) amamasya⁹⁵)

⁸²) P (25) anuttarasya. C (85) who has no superior (Chau: Supreme).

⁸³) P (26) ruciradharmasā (emendation Aisdorf: rucirasa). Buddhaghosa, I. c., p. 97: ruciradharmasā ti ruciradharmasā. C (86) who is constantly joyous (Chau: always happy). Cp. note 20.

⁸⁴) P (27) niṣkāṅkṣasya (Aisdorf misprint: niṣkāṅkṣasya). C (87) who has no doubt (Chau: Without doubt).

⁸⁵) P (28) prabhāskarasya. C (88) who is of bright light (Chau: with light shining).
⁸⁶) P (29) māyāchido. C (89) who has removed slowness (Chau: With pride eradicated).

⁸⁷) Without equivalent in P. C (90) who is of unsurpassed enlightenment (Chau: of supreme enlightenment).

⁸⁸) P (91) tarṇacchidasya. C (91) who has removed affection (Chau: Of Him whose craving is eradicated).

⁸⁹) P (92) buddhasya. C (92), who is of incomparable enlightenment. Cp. notes 97, 73 and p. 15, § 4.

⁹⁰) P (93) viḡatadhūmasya. C (93) who is without vapour (Chau: without smoke). Hoernle, I. c., p. 35, in note 13: "smoke may signify something unsubstantial, such as idle talk . . . or something that obscures".

⁹¹) P (94) anupaliptasya. Buddhaghosa, I. c., p. 98: anupaliptasā ti tarṇāditthilepāti anupaliptasā. C (94) who is without flame (inflammation) (Chau: without flame).

⁹²) P (95) tathāgatasya. C (95) who went alike (Chau: The Tathāgata).

⁹³) P (96) sugatasya. C (96) who made well going (Chau: the Well-farer).

⁹⁴) P (97) uttamapudgalasā. C (97) who is incomparable (Chau: Matchless). Cp. note 84; inversion of appaḡipudgalasā and uttamapudgalasā.

⁹⁵) P (98) amamasya. C (98) = (82) who has no equal in rank (Chau: peerless). Cp. p. 14, end of § 2.

- c (99) yaś. ++ ¹⁰⁰) (100) ++ (prāḡptasya¹⁰¹) bhagavatas tasya śrāvaka upālī 10
 Ms. Hoernle R
 a (91) +++++ (92) +++++ (93) +++++ (94) +++++ ptasya
 b (95) tathāgatasya (96) sugatasya (97) uttamapudgalasya (98) amamasya
 c (99) yaśo ++ (100) +++++ ++++++ +++++

Translation

(91) (Of him who has annihilated craving), (92) who became enlightened, (93) who went away from smoke (obscurities), (94) who is undefiled, (95) who came alike (his predecessors), (96) who has gone well, (97) who is the best of persons, (98) who is without egotism, (99) who is famous, (100) who has attained (righteousness?), of the Venerable One, of him the pupil is Upālī(n).

Stanza 11¹⁰⁰)

- a iti varṇasāram buddhasya pūrvam avitarkitam avadad¹⁰⁰) upālī
 b purato ni +++++ daḡ varṇam varṇārhasya sugatasya 11

Ms. Hoernle R

- a ++++++ pūrvam avitarkitam avadad upālī
 b purato nigranthaparisaḡaḡ varṇam varṇam ++++++

The result of the preceding investigation may be summarized as follows:

1. Our Ms. Cat.-Nos. 412 plus 872 plus Ms. Hoernle transmit 85 of the 100 epitheta of Lord Buddha proclaimed by Upālī(n), of which 73 are entirely or almost entirely preserved, the rest more or less defectively. This number is a considerable improvement, since up to the present publication there were not more than 40 epitheta (11 of them fragmentary ones) preserved in Hoernle's Ms., published in 1916.

2. The Sanskrit Gāthās (S) and the Pāli Gāthās (P) have been suitably described already by Hoernle as "in the main identical" but with considerable differences in details¹⁰⁰). Such differences were to be stated "in the consecu-

¹⁰⁰) P (100) yaś appatītasā. C (99) who has become famous (Chau: of great fame). The sequence of epitheta 99 and 100 is inverted in S and P. The wording remains doubtful. Hoernle's restoration yadograprāptasāya mahato is excluded by (prāḡptasāya preserved at the end of a compound taking the place of epithet 100 in S.

¹⁰¹) P (99) mahato. C (100) who has reached righteousness (Chau: with righteousness attained). Cp. note 106.

¹⁰²) A coherent reading of stanza 11 and its translation have been given in the introductory remarks.

¹⁰³) avadad is the last word of stanza 11 in Cat.-No. 412. The rest of the fragmentary text up to sugatasya 11 is found in Cat.-No. 872. The remnants of the lines R 5—6 in the Hoernle Ms. are commented upon in the last note of the treatment of the Upālīsūtra in Part 4 of the "Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden". Cp. note 4.

¹⁰⁴) Hoernle, I. c., p. 28.

tive order of the stanzas, and in the distribution of the verses which constitute the stanzas. Occasionally even the component parts of the verses are differently allotted; or the reading of such a component part may differ." Similarly Chau remarks¹¹¹⁾: "Although both poems in the main are identical, they differ a good deal as to the consecutive order of the stanzas and in the position of the verses which constitute the stanzas."

A general statement of Hoernle in respect of the Chinese translation in the Chung-a-han-ching (C) which reads¹¹²⁾ "the Chinese translation, according to Dr. Watanabe, accords very closely with the Sanskrit version of our fragment" is also essentially accurate; there are, however, minor differences which show that the Sanskrit original translated in C had certain deviations from S.

Such a difference has already been referred to in our introductory remarks (above p. 4) in respect of stanza 11. There, the less verbose Central Asian Sanskrit fragments (S) do not mention the help of the gods, and the Buddha is called Sugata instead of Daśabala in the Chung-a-han-ching (C). Besides, there is no doubt that stanza 2 in the original Sanskrit Ms. translated in C corresponds to stanza 3 in S and vice versa, cp. notes 17—27 and 28—37 as to the consecutive order of Nos. Due to this fact Hoernle obviously considered the remnants of stanza 3 as belonging to stanza 2; see note 27. Furthermore, C traces back in some cases to Sanskrit epithets of a wording slightly different from that in S, for instance C (55) "who is constantly smiling" (corresponding to *a-sita* in S and P)¹¹³⁾ could translate *sa-smita* or a similar word-formation of root *smi*; C (72) "who has wisdom (wide) like the earth" (corresponding to *bhūri-prajña* in S and *bhūripāṇā* in P) could have its base in a reading *bhūmi-prajña*;¹¹⁴⁾ C (61) "who is the seventh *ṛṣi*" (corresponding to *ṛṣicatama* in S and *ṛṣicatama* in P)¹¹⁵⁾ is without doubt a translation of *ṛṣicatama*; C (98) "who has no equal in rank" (corresponding to *a-mama* in S) strikes one as a translation of *a-sama*, the reading in P. Nevertheless, it is clear that S and C are handing down the tradition of the same school, that is to say of the school of the Sarvāstivādins.

3. Hoernle, Watanabe and Chau have been puzzled by the presence of nouns like *yaḥsa* and *nāga* in the row of epithets of Lord Buddha. In regard to P *yaḥka* Hoernle remarks: "Buddha would not, with any propriety, be called a *Yaḥsa*, particularly in his praise."¹¹⁶⁾ The Chinese translation which says 'who has highest eyes' supplies the solution . . . The Pali *yaḥkassa*, therefore, is clearly *akḥassa* with an initial euphonic *y*, just as we have it in *na yimassa, yāsi yeva, kiñci yitthaṃ*, etc." — *Nāga* is understood by Hoernle as "(white) elephant" in allusion to the story of the conception of Buddha;

¹¹¹⁾ Chau, l.c., p. 189.

¹¹²⁾ Cp. note 62.

¹¹³⁾ Cp. however note 79.

¹¹⁴⁾ Cp. note 68.

¹¹⁵⁾ Hoernle, l.c., p. 34. Hoernle's scruples do not pain Buddhaghosa who (l.c., p. 98) assigns qualities of a *Yaḥsa* to the Buddha: *yaḥkassa* ti *anubhāvatasārasaṅghena odāsamnānakāṣṭhena eva bhāgavā yaḥko nāmata' dha yaḥkassa*.

the author, l.c. note 4, indeed, notes: "*Nāga* means also a snake; but in that sense the word would be as inappropriate of Buddha as the epithet *Yaḥsa*."¹¹⁷⁾ Today, a translator would not be shocked by epithets based on popular religious conceptions and assigned to the Buddha as a superhuman being, as well as by those having their origin in vedic or brahmanical notions like *śakra* (50),¹¹⁷⁾ *purandara* (49),¹¹⁸⁾ *ṛṣabha* (31),¹¹⁹⁾ *ṛṣi* (61),¹²⁰⁾ *smātaka* (65),¹²¹⁾ *traividyā* (63),¹²²⁾ *padaka* (80),¹²³⁾ *brahmaprāpta* (64).¹²⁴⁾ Sometimes a Buddhist interpretation was ready at hand; yet the Chinese translator apparently endeavoured in some cases to replace such epithets (cp. note 87) or to attach a different meaning to them, thus for *Yaḥsa* as noted above.

4. Curiously we find in P the epithet *mutta* (S *mutta*) duplicated; at first it appears as No. 40, and shortly afterwards again as No. 44 where it is at its true place as attested by S and C. There is an analogous case in S. In stanza 7, epithet 66, we are confronted with the epithet *buddha* in Cat.-No. 412,¹²⁵⁾ at a place where C translates "who is like a bright lamp". Hoernle — his Ms. had a gap at the spot in question — was induced by C to restore *pradiṣṣya* as epithet S (66). *buddhasya* is indeed a title not to be expected in stanza 7 but later as epithet 92 in stanza 10 where . . . *ddhasya* is found in Cat.-No. 412. There, I could not refrain from the restoration (*buddhāsya*) on the base of C "who is of incomparable enlightenment" and of P *buddhasa*. To substitute *buddha(sya)* in stanza 7 with some other epithet or to restore (*si*)*ddhasya* or something the like in stanza 10 is mere speculation and not satisfactory. The acceptance of a tautology and probable corruption of the text is the only conform solution to be offered for the time being.

In C duplicates are not seldom. Apparently most of them are not real but seeming ones, due to the fact that the translator had difficulties to shade off

¹¹⁷⁾ Buddhaghosa (l.c., p. 97) explains: *nāgaṃsē ti catuḥi kṛāyāyohi nāgaṃ*.

¹¹⁸⁾ *śakḥa* is explained by Buddhaghosa (l.c., p. 98): *śakḥasā ti samatthassa* *sa samattha* "strong", "powerful", etc. Cp. Skt. *śakya*, *śakvan*.

¹¹⁹⁾ Cp. *purandara*, surname of Indra (*Śakra*) as breaker of the fortresses of foes (*purāḥ kṛāyāyohi nāgaḥ* *śi* *atrayati*). P *purindada* in Buddhaghosa's interpretation means the very first religious donor, l.c., p. 98: *purindodassē ti sabbo pāṭhamo dhammānandāyakaṃ*.

¹²⁰⁾ Cp. note 38.

¹²¹⁾ Cp. note 68.

¹²²⁾ Cp. Hoernle's note 12 (l.c., p. 35): "The 'final bath' was symbolic of having completed one's training in sciences (brahmanic) or morals (buddhistic)." Buddhaghosa, l.c., p. 98: *nāhāṃkassē ti nahātakāṃsaṃ*.

¹²³⁾ In Brahmanism a *Brāhmarjaved* in the three Vedas is called *trividyāḥ* *otrivedā*. Cp. the epithet (30) *S vedā* in P *veda*; the latter has a synonym *vidāna-veda* in P stanza 6, which is not represented in S. Cp. p. 16, end of § 5.

¹²⁴⁾ *padaka* Skt. "conversion with the *padapāṭha*" has been commented by Buddhaghosa adequately with "clever in verification", cp. l.c., p. 98: *padakassē ti akkharāḥi samedāmetthē pāḍi* *padakamānāṃsaṃ*. In C we find nothing the like.

¹²⁵⁾ Buddhaghosa, l.c., p. 98: *brahmaprāptasā ti eṣṭhapattassa*.

¹²⁶⁾ Cp. notes 73 and 99, Hoernle, l.c., pp. 34 and 35.

between epitheta expressing similar conceptions, thus for several synonyms of "incomparable" for instance.

A unique epithet is S (47) *parṇa-jaha* "who gave up the leaf or wing" (cp. note 54). It is represented in P by *parṇa-dhaja* "who has his flag bent or laid down", possibly describing a peaceable person or peacemaker. In C we have at the corresponding place, however, "whose intelligence (or wisdom) is born". Hoernle, l.c., p. 30 and 34, emended *pañña-dhaja* (47) "who bears the banner of wisdom" in P and restored *prañña-dhaja* in a gap of his Ms. That would make sense, is anyhow unfortunately not corroborated by Cat.-No. 412, where the reading *parṇa-jaha* (47) is beyond doubt. To emend *parṇa* as hyperanskritism to *parṇa* "play, gaming" or *parṇa* "trade, traffic"¹¹⁴ is no adequate remedy. *parṇa-jaha* "who gave up abundance"¹¹⁵

5. The reading of epitheta in our Mss. Cat.-Nos. 412 + 872 and Hoernle's Ms. as far as the texts overlap each other is identical. A deviation not directly touching the epithet is a preceding *ca* in *c-ā-prameya* (32) and *aprameya* (with hiatus, Hoernle Ms.). The adjoined identity of reading also refers to *vyākaraṇeṣu* (24), cp. our note 31. This epithet is commented by Hoernle¹¹⁷ as follows: "The reading *vyākaraṇeṣu* is quite distinct; and it might be correct; but it does not accord with the general structure of the verses, and it is more probably a clerical error for *vyākaraṇasya*, or rather *vaiyākaraṇasya*". Our Ms. do not support Hoernle's suggestion of an isolated clerical error.—There is one different reading in our Mss. 412 and 872; it concerns epithet 62, where Cat.-No. 412 has *akūha* just as the Pāli version. Cat.-No. 872, however, *adrūha*. The latter might be a misreading of a copyist.¹¹⁸ C does not give a help for a decision.—It has furthermore to be stated that *viditaveda* in P stanza 6 and the last two epitheta of stanza 8 in P *ṣiṇṇa* and *tārayanta* have no equivalents in S and C. On the other hand there are no equivalents of the epitheta *amāya* (90), *viprasanna* (70), and *sāmitavira* (68) of our texts in P.

List of Epitheta

available in the Eastern Turkistan Mss. in alphabetical order with Pāli equivalents set off in italics.

a) 73 entirely or almost entirely* preserved epitheta:

a-kuha (62)	a-tula (78)
<i>a-kuha</i> (52)	<i>a-tula</i> (98)
agra-prāpta (58)	an-abhinata (27)
<i>agga-patta</i> (78)	<i>an-abhinata</i> (67)

¹¹⁴ Cp. Turner, Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages, No. 7918 and 7714.

¹¹⁷ Hoernle, l.c., p. 29.

¹¹⁸ Cp. note 69.

a-nigha (5)	dhira (1)
<i>a-nigha</i> (5)	<i>dhira</i> (1)
an-uttara (85)	*dhya(yin) (52)
<i>an-uttara</i> (25)	<i>jhāyī(n)</i> (72)
an-up(a)ma (19)	nara (18)
<i>an-opama</i> (19)	<i>nara</i> (18)
an-upalīpta (94)	nāga (41)
<i>an-upalīta</i> (94)	<i>nāga</i> (41)
antima-deha-dhara (17)	nipuna (60)
<i>antima-sarira-dhara</i> (17)	<i>nipuna</i> (90)
*(a-prajitpudgala (77)	niṣ-kāmkṣa (87)
<i>a-ppatipuggala</i> (87)	<i>niṣ-kāmkṣa</i> (27)
a-prabhīta (56)	niṣ-prapaṃca (40)
<i>a-ppabhīta</i> (<i>a-ppahīna</i>) (76)	<i>niṣ-prapaṃca</i> (50)
a-prameya (32)	padaka (80)
<i>a-prameyya</i> (32)	<i>padaka</i> (56)
a-mama (98)	parṇa-jaha (47)
<i>a-sama</i> (88)	<i>parṇa-dhaja</i> (47)
a-māya (90)	purān-tara (49)
without equivalent in P	<i>purin-dada</i> (59)
avanata (in nāvanata) (28)	prabhāsa-kara (88)
<i>apanata</i> (in <i>no apanata</i>) (68)	<i>prabhāsa-kara</i> (28)
a-sita (55)	pra-vivikta (57)
<i>a-sita</i> (55)	<i>pa-vivikta</i> (77)
ārya (21)	prahīna-khila (3)
<i>ariya</i> (61)	<i>prahīna-khila</i> (3)
uttama-pudgala (97)	prānta-śayana (42)
<i>uttama-puggala</i> (97)	<i>prānta-śayana</i> (42)
ṣabha (31)	prāpti-prāpta (23)
<i>ṣabha</i> (31)	<i>patti-patta</i> (63)
ksīṇa-samyojana (43)	buddha (66) and (92)
<i>ksīṇa-samyojana</i> (43)	<i>buddha</i> (92)
kṣemaṃ-kara (35)	brahma-prāpta (64)
<i>kṣemaṃ-kara</i> (35)	<i>brahma-patta</i> (54)
gambhīra (33)	*bhāvi(t-ātman) (22)
<i>gambhīra</i> (33)	<i>bhāvit-atta</i> (62)
tathā-gata (95)	bh(ū)ri-prajña (72)
<i>tathā-gata</i> (85)	<i>bhūri-prajña</i> (82)
tuṣita (12)	manuja (16)
<i>tuṣita</i> (12)	<i>manuja</i> (16)
trai-vidya (63)	mahā-prajña (73)
<i>te-vijja</i> (53)	<i>mahā-pañña</i> (83)

māyā-cchid (89)	vira (69)
ⁱⁿ māna-cchida (29)	vira (30)
*mu(kta) (44)	vrd̄dha-sīla (7)
mutta (44) and (40)	vuddha-sīla (7)
*mudi(ta) (14)	vedin (36)
mutta (14)	veda (36)
mauna-prāpta (34)	vyākaraṇa (24)
mona-patta (34)	teyyākaraṇa (64)
rucira (86)	śakra (50)
rucira (26)	sakka (60)
*vigata-kro(dha) (74)	śamita-vaira (68)
vita-lobha (84)	without equivalent in P
vigata-dhūma (93)	śānta (71)
vita-dhūma (93)	santa (81)
vigata-lobha (48)	śuddha (54)
vita-rāga (48)	suddha (74)
vipaśya (26)	saṃg-āṭiga (79)
vipassi (66)	saṃg-āṭiga (39)
viprasanna (70)	* ^(sa) myag-gata (51)
without equivalent in P	sammag-gata (71)
*vima(la) (10)	su-gata (96)
vimala (10)	su-gata (86)
* ^(vi) rajas (20)	snātaka (65)
vira ja (20)	nahātaka (55)
viśārada (59)	smṛti-mat (25)
viśārada (89)	sati-mat (65)
viśv-ottara (9)	
vessantara (9)	

b) Epitheta only partly preserved but restorable with the help of P and C:

+++ katha (a-kathamkatha) (11)	yaśo ++ (yaśo-dhara?) (99)
a-kathamkathi (11)	yaśo-aggā-patta (100)
+++ ttama (ṛṣi-sattama) (61)	++++ ṛ. (vānta-lok-āṃśa) (13)
ṛṣi-sattama (51)	vanta-lok-āṃśa (13)
+++ manya (kṛta-śrāmanya) (15)	vig. +++ (vigata-moha) (2)
kata-samana (15)	vigata-moha (2)
dha + : (dharma-stha) (37)	++++ ya (vijita-vijaya) (4)
dhamma-ṭha (37)	vijita-vijaya (4)
++ ddha (praśabdha?) (67)	++ citta (su-sama-citta) (6)
passaddha (57)	su-sama-citta (6)

[18]

c) Epitheta not represented in S but with some probability restorable on the base of P and C:

an-anugat-āntara (53)	pratimantraka (45)
an-anugat-āntara (73)	paṭimantaka (45)
a-saṃśaya (81)	yakya (76)
a-saṃśaya (21)	yakka (96)
an-ijīya (29)	vāśa-prāpta (30)
an-eja (69)	vasi-patta (70)
āhavanīya (75)	vināyaka (vaināyika?) (83)
āhweyya (95)	venayika (23)
kuśala (82)	saṃvṛt-ātman (38)
kuśala (22)	saṃvṛt-atta (38)
ṭṣṇā-cchid (91)	sādhu-prajña (8)
ṭṣṇā-cchid (91)	sādhu-pañña (8)
dānta (39)	sārathi-vara (84)
dānta (49)	sārathi-vara (24)
dhauta (46)	
dhona (46)	

The quota of epitheta represented (complete ones as well as defective ones) for each stanza are:

Cat.-Nos. 412 + 872 + Ms. Hoernle

stanza	represented altogether	missing Nos.	fragmentarily represented Nos.
1	9	(8)	(2) (4) (6) (10)
2	10	—	(11) (13) (14) (16) (20)
3	8	(29) (30)	(22) (23)
4	8	(38) (39)	(37)
5	8	(45) (46)	(44)
6	9	(53)	(52)
7	10	—	(61) (67)
8	8	(75) (76)	(74) (77)
9	6	(81) (82) (83) (84)	(90)
10	9	(91)	(92) (99) (100)
	85	15	22

[19]

THE RĀṢṬRAPĀLASŪTRA
IN SANSKRIT REMNANTS FROM CENTRAL ASIA

ERNST WALDSCHMIDT

(Göttingen)*

According to the Pāli tradition, the venerable Rāṣṭrapāla¹ (Pāli: Raṭṭhapāla), the main person in the present paper, has been proclaimed

* Abbreviations: C = Chinese or Chinese translation of the Rāṣṭrapālasūtra in the Chung-han-ching (Mādhyamāgama), see below note 8. — *Cat.-No.* = Catalogue number in the Catalogue "Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden", see note 7. — *Chau* = Thich Minh CHAU, The Chinese Mādhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya, see note 9. — *Cp.* = compare. — *CPS* = Catuspariśatsūtra (Ed. WALDSCHMIDT, Berlin 1953, 1957, 1962). — *Divyāvadāna* = The Divyāvadāna, ed. by E. B. COWELL and R. A. NEIL, Cambridge 1886. — *Edgerton BHS* = Franklin EDGERTON, Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, New Haven 1953. — *Edgerton BHSG* = Franklin EDGERTON, Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar, New Haven 1953. — *Ed.* = edition. — *Feer* = Avadānasataka Translation, see note 1. — *M.* = Majjhimanikāya, Ed. Pāli Text Society. — *Malalasekera* = G. P. MALALASEKERA, Dictionary of Pāli Proper Names, I, II, London 1937, 1938. — *Ms.* = manuscript, *Mss.* = manuscripts. — *O.* = obverse. — *P* = Pāli or Pāli text of the Rāṣṭrapālasūtra in *M.*, see note 1. — *PTS* = Pāli Text Society. — *R* = reverse. — *R.* = Rāṣṭrapāla or Raṭṭhapāla. — *S* = Sanskrit or Sanskrit version of the Rāṣṭrapālasūtra. — *von Simson* = Georg von SIMSON, Zur Diktion einiger Lehrtexte des Buddhistischen Sanskritkanons, see note 12. — *Speyer* = J. S. SPEYER, Avadānasataka (Ed.), I, II, St. Petersburg 1906 (Bibliotheca Buddhica III). — *T.I.* = Taishō Issaikyō, Jap. Ed. of the Tripitaka in Chinese translation. — In our rendering of the Sanskrit Text, supplemented sentences, words and akṣaras are printed in italics and enclosed in round brackets. To the left of the Sanskrit text the number of the leaf and of the line where the text is found in the *Ms.* are marked. Lines 1-6 appear on the obverse, 7-12 on the reverse. Letters printed in boldtype in our restituted text bring the first readable akṣara in each line of the *Ms.* into prominence. In fragment 4 which is transcribed documentarily in section II, square brackets enclose damaged or hardly recognizable akṣaras of sometimes doubtful reading. One or more cross-marks (+) represent one or more missing akṣaras at places where a restitution of the text has not been attempted.

¹ Primary sources for our knowledge of Rāṣṭrapāla in the Sūtra (Sūtra) and Avadāna (Apadāna) literature are: *Pāli*: Majjhimanikāya (M) 82, Raṭṭhapālasutta (Ed. PTS II, pp. 54-74), Apadāna, Therāpadāna 18 (PTS I, pp. 63-64). Regarding commentaries pp. cf. MALALASEKERA, Dictionary of Pāli Proper Names II, pp. 706-708, notes. *Sanskrit*: Avadānasataka (Avā) 90 (Ed. SPEYER II, pp. 118-126); Avadānasataka Translation (FEER), Paris 1891, Annales du Musée Guimet XVIII, pp. 355-363; Anavataptagāthā 18 (Nalinakha DUTT, Gilgit Manuscript III, Part I, Srinagar [1941], pp. 200-202); Anavataptagāthā Translation (HOFINGER) 18 (Marcel HOFINGER, Le Congrès du Lac Anavatapta I, Louvain 1954, pp. 240-244); Anavataptagāthā (BECHERT) 18 (Heinz BECHERT, Bruchstücke buddhistischer Versammlungen aus zentralasiatischen Sanskrithandschriften I, Die Anavataptagāthā und die Śhāvaragāthā,

by the Buddha to be the chief of those of his personal disciples (*śrāvaka, śāvaka*) who had renounced worldly life through faith (*saddhā-pabbajjānaṃ*)². In Sanskrit sources, however, we read that he had been designated by the Lord as the most prominent of his disciples dwelling in the forest (*āraṇyakanāṃ*)³. Pāli and Sanskrit tradition agree that R. was a native of Sthūlakosṭhaka⁴ (P: Thullakoṭṭhita), a township in the country of the Kurus, at the time of king Kauravya (P: Koravya, Korabya, Korabba), and the only son of a prominent citizen⁵. Sporadically he is even introduced as a nephew of king Kauravya⁶.

The most comprehensive text on R. is the Raṭṭhapālasutta in the Majjhimanikāya (M.) of the Pāli canon and the learned world may welcome it to be informed about the existence of fragments of a hitherto unknown Sanskrit parallel to the Pāli Sutta, written in Northern Turkistan Brāhmī of about the 6th or 7th century A.D. and excavated in Sorūq, Central Asia, in the first decade of this century⁷.

No doubt, the text belongs to the collection of Sūtras known as the Mādhyamāgama of the school of the Sarvāstivādins⁸. The substance of both texts, the Pāli Sutta and the Sanskrit Sūtra, is the same:

Berlin 1961, pp. 155-158). Both, HOFINGER and BECHERT, include the Chinese and Tibetan translations and versions in their treatment of the Anavataptagāthā and enumerate further titles on Rāṣṭrapāla; see HOFINGER, I.c., p. 240 note 1, p. 241 notes 2-3; BECHERT, I.c., p. 155. The Rāṣṭrapālapariprcchā, edited by L. FINOT, St.-Petersbourg 1901. Bibliotheca Buddhica II, is a Mahāyāna text which has nothing in common with the Sūtra treated below.

² A I, 24.18.

³ Avā II, 123.2, note 1; FEER 358, note 1; BECHERT 158.3 (restored).

⁴ Avā II, 118.6: *Sthūlakosṭhake Kauravyo nāma nājā rājyam kārayati*. Cp. MALALASEKERA I, 687, sv. Korabya: "Perhaps the generic name given to the king of the Kurūs".

⁵ M. II, 55.25: *tasmim yeva Thullakoṭṭhite aggakulikaṃ putto*.

⁶ Avā II, 118.8-9: *tasyo (= Kauravya) bhṛatrapuro*.

⁷ They are contained in *Ms. No. 42* described in the first part of the catalogue "Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden" ed. by Ernst WALDSCHMIDT with Walter CLAWITER and Lore HOLZMANN-SANDER as collaborators, Wiesbaden 1965. A second part of the catalogue appeared Wiesbaden 1968, and a third part Wiesbaden 1971. Lore SANDER and Ernst WALDSCHMIDT will sign as the editors of the fourth part which will comprehend a complete documentation and transcription of the fragments of the *Ms.* 412.

⁸ In the Chung-han-ching (Nanjo No. 542), the Chinese translation of a lost Mādhyamāgama in Sanskrit, the Rāṣṭrapālasūtra appears as sūtra No. 132 in the Mahāvāyā that collection of Sūtras of middle length. It is published T. I, Vol. 1, pp. 623a-628a. There are two separate Chinese versions of the Rāṣṭrapālasūtra printed T. I, No. 68, Vol. 1, pp. 868c-872a (NANJO 594), and (No. 69) 872a-875a (translated by Dharmarakṣa), see CHZEN ARANUMA, Comparative Catalogue of Chinese Āgamas and Pāli Nikāyas, Tokyo 1958, p. 18.

Youngster Rāstrapāla having listened to one of Lord Buddha's sermons expresses his wish to become a monk, but is at first refused by the Buddha as he had not obtained previously his parents' consent to leave the world. When he goes home and asks for his parents' permission, he gets it only after threatening, in case of denial to starve himself to death, and on condition that he would visit his parents some day after his ordination. R., then monk, soon becomes an Arhat and later on fulfills the promise to see his parents. On that occasion his parents try without success to make him return to worldly life.

A second part of the Sūtra with the report of a visit of king Kauravya to the Elder and of a discussion between the two which is not represented in our Sanskrit fragments has for that reason not been taken into account in our treatment below.⁹

The Central Asian text-remains of the Rāstrapālasūtra, as far as they are substantial enough to be treated here, are written on five more or less badly mutilated paper leaves. In regard to the contents three sections of the first part of the Sūtra are represented.

I

The first section consists of three leaves which belong together. They contain a report of the visit of the inhabitants of Sthūlakosṭhaka to the Buddha, their listening to an unspecified sermon of the latter, the request of R. to become a monk which is not granted by the Buddha in default of the consent of R.'s parents, his return home and his parents' refusal to let him leave the world till he is going to fast for a number of days, and his friends intervene on his behalf, whereupon R. pays a second visit to the Buddha and gets admission into the order and full ordination.

A very small fragment of the folio preceding the first of the three leaves¹⁰ on the text of which our section I is based, gives in R 5-6

⁹ An extensive comparison of the Chinese text of the Rāstrapālasūtra in the Chung-s-han-chung (C) and in the Majjhimanikāya of the Pāli canon (P) is contained in the book of Bhikṣu Thich Minh CHAU (CHAU). The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya (A Comparative Study), published by the Saigon Institute of Higher Buddhist Studies, 1964/65, pp. 66-70 and (more fully) 294-305.

¹⁰ In the first transcription of Dr. Else LÖDERS numbered 24, 22, 21 of Cat.-No. 412 which includes fragments of several Sūtras. The folio preceding the three leaves got the number 18. — There exists the rest of a folio (Cat.-No. 1896) with only a few words and akṣaras of the Rāstrapālasūtra (cp. below note 36) which is going to be published in due course in the catalogue mentioned in our note 7.

words of the introductory phrases of the Rāstrapālasūtra. In line 5 *bhagavān ku* is preserved and in line 6 *lakosṭhiy*. This will do to reconstitute the beginning of our Rāstrapālasūtra in the following way:

Sanskrit	Translation
<i>(ekam samayaṃ) bhagavān ku(ruṣa janapadesu carvām coran sthūlakosṭhake amurāptah : sthūlakosṭhake viharati sthū)lakosṭhiy(ake vanaṣaṇḍe)</i>	Once the Lord on his pilgrimage in the country of the Kurus, arrived at Sthūlakosṭhaka and stayed there in the grove belonging to Sthūlakosṭhaka.

The continuation is likely to be read :

<i>(aisraṣuḥ sthūlakosṭhiyakā brāhmana-grhapatayo buddho bhagavān etc. sthūlakosṭhake viharati sthūlakosṭhiyake vanaṣaṇḍe)</i> ¹¹	It came to the ears of the brāhmana householders of Sthūlakosṭhaka : Lord Buddha has arrived, etc., and stays at Sthūlakosṭhaka in the grove belonging to Sthūlakosṭhaka.
---	---

Text of section I of the Sūtra as restituted on the base of the three Ms. leaves :

- | | | |
|---|---|---|
| 1 | 1 | 1 |
| 1 | 1 | 1 |
| 2 | 2 | 2 |

¹¹ Restitution of the text in accordance with MPS 4.2-4, Saṅgītisūtra (Ed. STACHE-ROSEN), p. 41f., etc. — In P the temporary abode of the Buddha is stated to be *sthūlakosṭhiyam nāma kurinam nigama*. In Av. II, 118-45 the Buddha resides *sthūlakosṭhake amurāptiṃya ... sthūlakosṭhake'ye vanaṣaṇḍe*, and in C (T. I. 1, p. 623a.10) in the garden Pe-shūh-shē-ho at Sthūlakosṭhaka.

¹² Introductory phrases of sūtras and numerous clichés common in the MPS, CPS and other canonical texts edited by E. WALDSCHMIDT have been studied by Georg von SIMON in "Zur Diktion einiger Lehrtexte des Buddhistischen Sanskritkanons", München 1965 (Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft H). The phrase restituted here is discussed in §15.1 (p. 80). — In C as well as in P the introduction of the Sūtra is much more comprehensive than in our text. We are told that the fame of the Buddha as Tathāgata etc. and his effectual preaching spread over all directions. Thereupon the brāhmana householders of the village came to the Buddha's place, bowed down at his feet or greeted him in different ways and sat down. CHALMERS translates corresponding phrases in "Further Dialogues of the Buddha" I, p. 202: "So the brahmins ... went to the Lord and, after exchanging civil greetings, took their seats to one side, — some after salutations, some after greetings, some with joined palms respectfully outstretched, some after mention of their names and family, and others again in silence." For particulars in C and P cp. CHAU, p. 292f.

2 ekānta(nisānām śhūlakō)śhiya-
(kām brāhma)naḡrhapatim bhagavān
dhārmya kathayā samadāriyatī samā-
dāpayaṭi samuttejaya(i) samprāhā-
ṛṣayati (i) 13

3 tena khalu (samaye)naḡrāstrapālo
grhapatiputras (samam samjē sam-
vāno 'bhūt samnīpa)tiāh (i) 14

4 aṭha rāstra(pālasya) grhapati-
(yājñā)vyatād abha(vad)5 yājñāḡpāḡ
khalv aḡha(m) bhagavato bhāsiṭa-
vyārtham ājñāmi nastar17 sukṛṇim
agāram adhyāva(satā) ḡkāntas(aka)-
līkṛtaṇ18 yā(vat swamya)rajanam19 ke-
valam paripū(ṛṇam) paṛisūddham pa-
ryavādāt brāhma(caryam) cariam |
yamv20 aham keśasāstriyam21 avat-
ṛya kṣāḡ(vāni) vāḡ(ṛ)ṇ(y āchādya) |
samam(yo)geva sra(dāhāyā) agārād
anā(ḡrikam) pravrajeyam |

5 aṭha (bhagavān śhūlakōṣṭhivakām
brāhmaṇagrhapatim dhārmya)ḡ22 ka-
7 (thayā) samdāriyatīvā samādāpayaṭi(vā
sam)uttejayitvā samprāharsa(y)ḡ(tivā
tūṇim abhat(var) 13

6 aṭha24 śhūlakōṣṭhivakā brāhma-

13 Cp. von SIMSON 7.2(p. 31). P p. 55.21-23: ekamantarnizitanekho śhūlakōṣṭhiāke
brāhmaṇagahapatike bhagavā dharmīya kathayā samāpese samādāpese samuttejesi sam-
pālamese.

14 Cp. MPS 11.12. P p. 55.24-26: tena khalu pāna samīyena rāṭṭhapālo nāma kulaputo
tasimē yeva śhūlakōṣṭhiē aggakulikāsu pūto issam parisāyām nisāmo ho.

15 P p. 55.26-27: aṭha khalo rāṭṭhapālāsya kulaputassā eṭad aḡhaṭ.

16 P p. 55.27-30: yathā yathā khūdam bhagavān dharmāḡ dēṭam ājñāmi
nāyādam sukāraṇ agāram ājñāvasatī ekanta-paripuronam ekanta-parisūddham saṅkhalikhi-
tam brahmacāriyam carītem.

17 Restoration problematic; cp. na khalv. CPS 27 d.12 in a different context.

18 Fragments of probably the same phrase are preserved in Cat.-No. 1874 A 2:
vasatā ekāntaiaka ||| or *sāṅka |!: The restoration samkha-likhitam in accordance
with P is not possible in both cases as ka is clearly written. Has an unfamiliar
samkha-likhitam been replaced by lakalikritam in the sense of sakalikritam?

19 Cp. brahmacāryam ādau kalaiyam etc. up to paryavādāt Mahāvīyupatti (Ed.
SAKAKI) No. 1280-1289; in regard to our Central-Asian Mss. cp. MPS 32.13 and
von SIMSON 11.35 (p. 54).

20 P p. 55.30-31: yannūdhām kesamassam āhretvā kāsāyāni vathāmi āchādēnā
agārasmā anagāriyam pabhajeyam |.

21 Restoration of the Sanskrit text according to CPS 207 with note 3.

22 Phrac. restored according to MPS 6.3; cp. von SIMSON 7.2 (p. 31).

23 MPS 6.3: abhūt.

24 P p. 55.32-56.2: aṭhakoḡ śhūlakōṣṭhivakā brāhmaṇagahapatikā bhagavatā dharmīyā
kathayā sandāsiṭā samādāpāḡ samuttejya sampālamāsā bhagavato bhāṭim abhūnand-
vā anumoditvā utthāy āsanā bhagavanam abhivadētvā padakkhamam kavā pakka-
mimsu. For the Sanskrit cliché s. von SIMSON 10.7 (p. 40).

2 When the brāhmaṇa householders
of Śhūlakōṣṭhaka were seated at one
side, the Lord instructed, aroused,
excited and gladdened them with a
talk on the doctrine.

3 At that time R., the son of a
householder, was present and sitting
in this assembly.

4 Now the following thought came
to R., the son of a householder: "So
far as I understand the contents of
the Lord's preaching, it is no easy
matter for one who stays at home to
lead in complete fulness the distin-
guished, total, perfect, quite clean and
pure religious life. It might be better
if I were to cut off hair and beard,
put on theyellow robes and, instigated
by the right faith, to go forth from
home to homelessness."

5 Then the Lord having instructed,
aroused, excited and gladdened the
brāhmaṇa householders of Śhūla-
kōṣṭhaka with a talk on the doctrine,
kept silent.

6 Now the brāhmaṇa householders

8 naghapatayo hoga(vato) (bhāṣitam
abh)ṇandya(nu)m(o)dyā25 bhagava-
tpā(ḡ) siraś vanditvā bhā(gavato)
ḡtikāt prakrāntīh (i) rāstrapāl(o)26
grhapatiputras u iatraiva viharati (i)

7 (aṭha rāstrapālo)27 ḡ(hapati-
putrā) a(cira)prakrāntīn śhūlakōṣṭh-
ivakām brāhmaṇagrhapatim viditvā
utthāva28 āsanād ekāmsam utarā-
saṅgam) kṛtvā yena bhā(gavāntis te-
nām)jalām pranamyā bhagavāntam i-
dām (avocāt) | labhēyāham29 bhā-
danta svākh(y)āte dharm(avinay)ye pra-
vrajām upasampādām bhikṣubhājya(m)

9

10

11

12

8 anu(nāto 'sy ārya)putra (mātr-
pitr)bh(y)ām (i)30

9 (no) bhādanta |31

10 (na hy ārya)putra tathāgātā vā
tathāgatāsrāvākā vā na anujāta(m)
māṭṭpitr)bh(y)ām pravrajayam(t) (upa-
sampādāyanti vā |32

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

22

23

of Śhūlakōṣṭhaka pleased with the
preaching of the Lord and approving
it, made a bow with the head on the
Lord's feet and went off from the
Lord's vicinity R., the son of a
householder, however, remained there.

7 When R., the son of a house-
holder, perceived that the brāhmaṇa
householders of Śhūlakōṣṭhaka had
just left, he got up from his seat, put
the upper robe on one shoulder,
joined his hands towards the Lord and
said to the Lord: "I should like,
your honour, to get the admission to
the well preached doctrine and pre-
cepts, the ordination and the state of
a monk. I should like to lead the
religious life in the vicinity of the
Lord."

8 "Do you have the consent of your
parents, nobleman?"

9 "No, your honour."

10 "The Tathāgatas or personal
pupils of Tathāgatas, nobleman, do
not admit or ordain those who have
not their parents' consent."

11 ("I shall do what is necessary to
obtain my parents' consent to the
admission.")

25 The Ms. has dyā

26 Restoration of this sentence which is without a correspondence in P according
to the sense only.

27 P p. 56.2-6: aṭha khalo rāṭṭhapālo kulaputo acirapakāntesu śhūlakōṣṭhivakasu
brāhmaṇagahapatikesu yeva bhagavā ten upasampādām upasamānandī bhagavanam
abhivadētvā ekamāntam nisīdi | ekamāntam nisīno khalo rāṭṭhapālo kulaputo bhaga-
vāntam eṭadāvoca.

28 As regards the restoration of the following Sanskrit cliché s. von SIMSON 12.22
(p. 63).

29 P 56.11-12: labhēyāham bhante bhagavāyo santike pabhajām labhēyam upasom-
pādam |. As regards the Sanskrit cliché cp. von SIMSON 17.13 (p. 103).

30 P 56.13-14: anujātaḡ si pāna tvam rāṭṭhapālo māṭṭpitrāni agārasmā anagāriyam
pabhajāyāsi. To sentence 8 seq. we have a partly close Sanskrit parallel in the Avs.,
where we read (II p. 118.14-15): ratasām bhagavān aha | vasauṇpāḡto 'si māṭṭpitr)bhām
si.

31 P 56.15-16: na khaoham bhartevaruḡḡto māṭṭpitrāni agārasmā anagāriyam pabhajā-
yāsi ti. Avs. 118.15: rāṭṭrapālo kathayati | no bhādante.

32 P 56.17-18: na khalo rāṭṭhapālo tathāgātā anujātam māṭṭpitrāni pabhajēnti.
Avs. 118.15-119.2: bhagavān aha | na hi vatsa tathāgātā vā tathāgātāsrāvākā vā
anujātam māṭṭpitr)bh(y)ām pravrajayam upasampādāyanti ceti.

33 P 56.19-20: svāham bhante tathā karissāmi yathā mām māṭṭpīro amājñānti
agārasmā anagāriyampabhajāyāsi. — Without parallel in Avs. — Restitution possibly:

- 2 1 12 *atha rāstrapā(ṭo) gṛhapatiṣṭra*
bhagvatpādau śirasā vanditū bhā-
gavato 'ntikāt pra(kṛāntalī)³⁴
- 13 (*atha rāstrapāṭo gṛha*)pat(i)ṣ-
trah svaka(m) n(i)jvesana(m)³⁵ gṛvā
(svātā)piṣṭaram³⁶ (āmantrayati)
- 2 14 (*am̐ba tāta*)³⁷ anujānidhvan
mām pravrajāyāmi satṛpmya eva śra-
(kīlā)ṇā agāṛā anagārikam ()
- 15 (vā) khalu tāta rāstrapāṭa jā-
niyāḥ (a)smākam e(kaputra)kaḥ priyo
manāpāḥ kśānta³⁸ apratikūḷa(i)marā-
ne(na)³⁹ + + + + + + + + (bhavi-
yāmāḥ kutā(h) punar jiv(ā)ṃtam
utr(a)kṣyāmāḥ ()
- 4 16 saced⁴⁰ anujāś(v)tha ity evaṃ
kusalām nānujāśyatha adyāgreṇa na
+ + + + + + +
- 12 Then R., the son of a house-
holder, made a bow with the head on
the Lord's feet and went off from the
Lord's vicinity.
- 13 Now R., the son of a house-
holder, went (back) to his home and
addressed his parents:
- 14 "Mother, father, give me your
consent, I will, through the very right
faith, go forth from home to home-
lessness."
- 15 "You should know, dear R.,
that you are our only son, who is
dear, attracting, worthy (?), and not
disgusting. (Even if you would be
taken) by death, (we should not be
willing) to be (without you), how
much less will we let you go when
you are still alive."
- 16 "If you give your consent, it is
good so, if you do not give your
consent (I shall) not (take any food)
from today onwards."

tathā bhānta karisyāmi tathā māpitarau mām anujāśyathā pravrajitum. (As regards
māpitarau and anujāśyathā cp. note 36.)

³⁴ P 56.20-23: *atha kṛo rajhapāṭo kulaputo iṣṭhā' dānā bhaganami abhiśādvā
padakṣhīṇāṃ kūtā yeva māpitaro ten' upasankamī' upasankamitū māpitaro etad
avoc.*

³⁵ *nivēṇam* is also found CPS 17.18 and 18.1.

³⁶ *ra* of (*mātā*)piṣṭaram is added in line 1 of folio 2 below the line. "pita/raṃ" is
possibly also written in line 5 (see sentence B), where the anusvāra is, however,
not quite clearly recognizable. In line 11 of folio 5 the reading *māpitarām* in *atha
dṛṣṭvām rāstrapāṭo māpitarām āmantrayati* is beyond doubt. The same reading is
to be expected here. The fragment Cat.-No. 896 preserves a few words of the
Rāstrapālasūtra. It has in line R 2 ||| *yati am̐ba tāta* a |||. Sentence 21 and 25 afford
"mother and father" as the subjects of the sg. *udgotayati* (for *udgotayati*). In Avs.
the dual is in constant use. In our Ms., however, the dual seems to be restricted to
sentences of oratio directa, where in the verbs instead of dual also plural endings
occur, for instance *ustrakṣyāmāḥ* in sentence 15. — On stems in *ara* like *māpitarām*
cp. EDGERTON BHSJ 13.16-17.

³⁷ P 56.23.26-29: *ammatā ... tekhā'aham kesamassam ohārerū kāsāyāni varīthā
acchādetvā agārasā anagāriyam pabbajjāyāti.* — Avs. 119.6: *tad arhato svām mām
anujāśitum vad aham tam bhagavantaṃ pravrajitām ampravrajeyām iti.*

³⁸ Sic Ms.; to be read: *kānta*? P 56.29-33: *evam vutte rajhapāṭassa kulaputtassamā-
pitaro rajhapāṭam kulaputtam etad avocam | nam kṛo tāta rajhapāṭa amhākam
ekaputo piyo manāpā sukhe thito sukhoparibhāto, na tvam tāta rajhapāṭa kassaci
dukkhassa jānāsi.*

³⁹ P 57.3-5: *māraṇevā pi te mayāṃ akāṃkā vā bhavissāmo | kim pana mayāṃ
tam jivantaṃ anujāśidvā agārasā anagāriyam pabbajjāyāsi.*

⁴⁰ This sentence is without a parallel in P and Avs. Probably R. proclaims his
resolve to take no food as long as he does not get his parents' consent.

- 17 (*atha*)rāstra(pā)loghrapatiputrah
ekam api bhaktacched(am a)kārīṣ(i)
5 dvau trin yāvāt sapta bhaktacchedā-
nām⁴¹ akārīṣ(i)⁴²
- 18 *atha rās(ṭr)apāṭasya gṛhapati-
putraya*) mātāpita(na)m⁴³ (rāstra)pā-
ṭam g(ṛ)ha(pati)putram idam avoca(i)
()⁴⁴
- 6 19 (vut) khal(v) (tā)ta rāstrapāṭa jā-
niyāḥ (j)ā⁴⁵ tvam hi sukumā(ra)ḥ su-
khaṃsī (na⁴⁶) tvam jāntē dukkhasya
duḥkaram brahmacaryam duḥkaram
p(ṛ)jivī(vē)kya(m) duḥkaram ekatva(m) d(ṛ)-
rah)śa(m)ḥ(b) (a)dṛṣṭvāny aranyavanapra-
stṛhāni prāntīni śayanā(sa)ṇāny adhyā-
7 vastum thava tvam tāta rāstrapāṭa
nīśadya kāmāṃs ca paribhankṣ(v)ā dā-
8 nāni ca deli panyā) ca kuru
- 19 "You should consider, dear R.,
that you are a tender youngster, seek-
ing happiness; you do not know of
suffering. The religious life is arduous,
solitude is arduous, loneliness is ardu-
ous, difficult is the decision in favour
of remote places in wilderness and
forests, or of border lands, in order
to rest (there) on bed and chair.
Be seated just here, dear R., enjoy the
pleasures (of love), give alms and do
meritorious works."
- 20 Avam ukto rāstrapāṭo gṛhapati-
putras tūṅam ()⁴⁷
- 20 Addressed thus, R., the son of
a householder, (remained) silent.

⁴¹ Ms.: *bhaktacchedānam.*

⁴² Avs. 119.8: *tatas tenako bhaktacchedāḥ kṛtā dvau trayo vā yāvāt cchād
bhaktacchedāḥ kṛtāḥ.* In R. 5 of the fragment Cat.-No. 896 (mentioned already in
note 36) ||| (*akā*)rīṣ(i) dvau trin-yāvāt-śaḍ-āpi ||| is preserved P 57.24-26: *atha
kṛo rajhapāṭo kulaputo mātāpitarau pabbajjam alahamāno tathā eva anantarāthivā
bhāmitū upajji idh'eva me maraṇam bhavissati pabbajjā vā ti.*

⁴³ As regards *māpitarām* and *avocet* cp. note 36.

⁴⁴ Avs. 119.8-10: *atha rāstrapāṭasya māpitarau ... rāstrapāṭam gṛhapatiṣṭram
idam avocām.* P 58.1-2: *atha kṛo rajhapāṭassa kulaputtassa māpitaro rajhapāṭam
kulaputtam etad avocam.*

⁴⁵ Cp. the sentences 22 and 27 where the phrases are abbreviated with *pūrvavat*
(usually *pūrvavād yāvāt*).

⁴⁶ Sentence restored according to the repetition in sentence 23 and to the parallel
text in Avs. 119.10-13: *vat khalu tāta rāstrapāṭajāniyāḥ tvam hi sukumārāḥ sukhaṃsī na
tvam jānāsi dukkhasya | duḥkaram brahmacaryam duḥkaram prāvivēkyaṃ durāhīramam
ekavam durābhissambodhāny aranyavanaprosthāni prāntīni śayanāṇāny adhyāvastum
thava tvam tāta rāstrapāṭa nīśadya kāmāṃs ca paribhankṣya dānāni ca deli panyāni ca
kuru.* FEER translates the Avs. Sanskrit phrase: "car tu es un jeune homme qui désires
le bien-être, et tu ne connais pas la douleur: — il est difficile d'observer la conduite
pure (brahmacaryam); il est difficile de vivre dans la retraite; il est difficile de
se résoudre à chercher les bois et les forêts, les lieux extrêmes pour y mettre son siège
et son lit. Cher Rāstrapāṭa, reste assis ici même, fais des désires, fais des dons, et
accomplis des actes méritoires!" Cp. P 56.33-57.2: *ethi (P) 58.5 etc. uttheti) tāta rajha-
pāṭo bhūjīo ca nivo ca paribhankṣi ca bhūjījanto pīvanā paricāreṇo kāme paribhankṣanto
pūḥḥāni karonto abhīramassu.*

⁴⁷ Avs. 119.13-14: *evam ukte rāstrapāṭo gṛhapatiṣṭras tūṅam.* P 58.10-11: *evam
vutte rajhapāṭo kulaputo tūṅa āhosi.*

21 *a(tha rāstrapālasya ghrhapati)u-*
*tr(a)sya mādāpitaram*⁴⁸ *jñāin udyojya-*
yati ()⁴⁹ *a(m)g(a)*⁵⁰ *(ānā) jādāyāb*
9 *ūtam rāstrapālam utthāpaya* ()

22 *atha*⁵¹ *jñāta(ya yena rāstrapālo*
ghrhapo)tiputras tenopasa(mk)tr(ān)itāh
10 *) up(ē)tya*⁵² *rāstrapālam ghrhapati)pu-*
tr(ā)m idam avocaṃ

23 *yat*⁵³ *khalu ūta rāstrapāla jñ-*
(n)ivās tvam īti sukumārāh su)khaśi na
tvam jānīse dukkhasya pūrvavat pu-
nyāni ca (k)u(rv)

24 *(eva)mukto rāstrapālo ghrhapati-*
putras tūsmiṃ ()⁵⁴

25 *atha rāstrapālasya ghrhapati)pu-*
trābaya mādā(p)it(ā)ram vayasakān
*u(d)yo(j)ayati*⁵⁵ () *amg(a tāvad vaya-*
svay)kāl) tātam rāstrapālam utthāpaya-
tah ()

26 *atha*⁵⁶ *rāstrapā(ā)sya ghrhapati-*

⁴⁸ Cp. note 36.

⁴⁹ In our Ms. the defective spelling is *(u)jyojyati* "yayati is quite clear, whereas in the repetition in sentence 25 the relevant akṣara is missing. Avs. 119.15 *atha rāstrapālasya ghrhapati)putrasya mādāpitaram jñāin udyojyateh*. In note 8 on p. 119 SPIEYER remarks: "The effort of the kinsmen to dissuade R. does not occur in the Pāli redaction of the story. After the unsuccessful entreaty of the parents there is only one repetition of those instances. by the comrades, not two, as here".

⁵⁰ Avs. 119.15-120.1: *ānā tāvad jñāyāsva tātam rāstrapālam utthāpaya* (Avs. Ms. *yateh. cp. the repetition of the word in our sentence 25).

⁵¹ Avs. 120.1-2: *atha rāstrapālasya ghrhapati)putrasya jñāitāro vena rāstrapālo ghrhapati)putras tenopasa(mk)trānīh | upasa(mk)ramya rāstrapālam ghrhapati)putram evam avocaṃ*.
⁵² Normally the continuation of *upasa(m)trānīh* in the *vena* ... *tena* cliché is *upasa(m)krāmya*, whereas the abs. *upetya* follows on *upajogama* or *upajogamāh*. The mixture in our Ms is an exception. *upasa(m)krānīh* is preserved in sentence 29, in sentence 34 on the other hand *peṣama* is likely to represent *(*)upajogama* (ja is possibly added above the line) and to be followed by *(upe)j(y)u*. In our restitution of the text preference is given to *upasa(m)krānīh* : *upasa(m)krāmya*.

⁵³ Abbreviated repetition of sentence 19. Avs. 120.2-6 repeats the phrases(cp. note 46) in full

⁵⁴ Cp. sentence 20. Avs. 120.6 again: *evam ikte rāstrapālo ghrhapati)putras tūsmiṃ*.

⁵⁵ Cp. note 49. Avs. 120.7-8: *atha rāstrapālasya ghrhapati)putrasya mādāpitaram rāstrapālasya ghrhapati)putrasya vayasakān udyojyateh ānā tāvat kumārā: tātam rāstrapālam utthāpaya*. P 58.22-25: *atha kho rāthapālāssa kulaputtasā mātipāro tena rāthapālāssa kulaputtasā sahāyakkā ten'upasa(m)kamimsu upasa(m)kamivū rāthapālāssa kulaputtasā sahāyakkā etad avocaṃ*.

⁵⁶ Avs. 120.8-10: *atha rāstrapālasya ghrhapati)putrasya vayasakā tvam rāstrapālo ghrhapati)putras tenopasa(m)krānīh | upasa(m)krāmya rāstrapālam ghrhapati)putram idam avocaṃ*. P 59.3-6: *atha kho rāthapālāssa kulaputtasā sahāyakkā ... vena rāthapālā kulaputto ten' upasa(m)kamimsu upasa(m)kamivū rāthapālāmi kulaputtāni etad avocaṃ*.

21 Then the parents of R., the son of a householder, instigated the relations: "Come on (please), kinsmen, make our dear R. get up."

22 Now the relations went to the place where R., the son of a householder, stayed. Having arrived, they spoke this to R., the son of a householder:

23 "You should consider, dear R., that you are a tender youngster, seeking happiness; you do not know of suffering, (etc.) as before. (up to -) and do meritorious works."

24 Addressed thus, R., the son of a householder, (remained) silent.

25 Then the parents of R., the son of a householder, instigated (his) contemporaries (friends): "Come on (please), contemporaries, make (our) dear R. get up."

26 Now the contemporaries of R.,

putrasya vayasakāh yena rāstrapālo
(gr)h(apat)(i)putras (tenopasa(m)krānīh
3 *1 upasa(m)krāmya rāstrapālam gr)h(a)-*
(p)atiputram idam avocaṃ)

27 *(ya)!*⁵⁷ *khal(u) saumya rāstr(o)-*
p(ā)l(ā jānīyās tvam īti sukumārāh su-
khaśi na tvam jānīse dukkhasya pūrv-
vat puṇyāni ca kuru)

28 *(eva)m ukt(o) rā(j)tr(a)pāloghrha-*
pati)putras tūsmiṃ ()⁵⁸

29 *(atha)*⁵⁹ *rāstrapālasya ghrhapati-*
(putrasya vayasakā yena rāstrapālasya
3 *ghrhapati)putrasya mādāpitaram tenopasa-*
(m)krānīh (i upasa(m)krāmya rāstrapā-
pālasya) ghrhapati)putrasya mādāpi-
taram idam avocaṃ)

30 *(am)hā*⁶⁰ *ūta anujānīh tvam*⁶¹
saumyaṃ rāstrapālan)pravaṇṇāni | pra-
vrajyāṃ sacc)M abhiramī(j)yo)liti (jiva-
4 *nam enaṃ drakya)dhve sacc)M nā)bh(*
)ramisyati kīn(yā putrasya gair
anyatra mātipāram eva)

31 *(eva)m*⁶² *āvāṇ kumārakās tātam*

⁵⁷ Abbreviated repetition of sentence 19, just as in sentence 23: R. is addressed *saumya*, not *āta*. Avs. 120.10-13 has also *saumya*, but repeats the phrases(cp. note 46) in full. — P 59.6-11: *evam kho sammā rāthapālā mādāpitānaṃ ekupatiko)pi)va manāpe sukhe thito suhparihāto*. etc., as in note 38, and *utthehi sammā rāthapāla bhujja capāsa ca*, etc., as in note 46

⁵⁸ Avs. 120.13-14: *evam ukte rāstrapālo ghrhapati)putras tūsmiṃ*.

⁵⁹ Avs. 120.13-121.2: *atha rāstrapālasya ghrhapati)putrasya vayasakā yena rāstrapālasya ghrhapati)putrasya mādāpitaram tenopasa(m)krānīh | upasa(m)krāmya rāstrapālasya ghrhapati)putrasya mādāpitaram idam avocaṃ*. P 59.27-30: *atthakho pana rāthapālāssa kulaputtasā sahāyakkā yena rāthapālāssa kulaputtasā mātipāro ten' upasa(m)kamimsu upasa(m)kamivū rāthapālāssa kulaputtasā mātipāro etad avocaṃ*.

⁶⁰ Avs. 121.2-4: *am)hā idān)jñāniha* (sic Ms.). *saumyaṃ rāstrapālam pravrajitum samyo eva* *īradhaya) āgārad) anagārikāṃ*, *kim mrena karisyatha* ! *sacc) itā* (sic Ms.). *pravrajyāṃ abhiramī)svate jivanam enaṃ drakya)dhve sacc)M nā)bh(ramate kānyā putrasya gair anyatra mātipārad) eva*. P 60.8-9: *anujānātha rāthapālam kulaputtāni agāras)M anagāri)va pabbajjāyāti*. 60.3-7: *sacc) pana tumhe rāthapālam kulaputtāni anujānī)ssatha agāras)M anagāri)va pabbajjāya*, *pabbajjāṃ pi nam dukkhis)ssatha* ! *sacc) rāthapālo kulaputto nā)bh(ramī)ssati agāras)M anagāri)va pabbajjāya* . *kā* *ī)ssatha a)hā gair bhavī)ssati* ! *idā) eva pacc)gāmi)ssati*.

⁶¹ *anujānī)vaṃ* is preserved in sentence 14.

⁶² Avs. 121.4-5: *evam) idā)vaṃ kumārakās tātam rāstrapālam anujānī)dvā) sacc) pravrajy)padarī)yo* (the transmitted text has a gap and is in a defective state here). P 60.10-12: *anujānā) idā) rāthapālam kulaputtāni agāras)M anagāri)va pabbajjāya* | *pabbajjī)tena ca pana mātipāro uddas)vetthā) hī*.

the son of a householder went to the place where R., etc. (repetition of sentence 22).

27 "You should consider, gentle R.," etc., (repetition of sentence 23).

28 (Repetition of sentence 20.)

29 Then the contemporaries of R., the son of a householder, went to the place where the parents of R., the son of a householder, stayed. Having arrived, they spoke this to the parents of R., the son of a householder:

30 "Mother, father, give your permission to gentle R. to go forth (to leave worldly life). If he will enjoy leaving the world (ascetic life) you will (have the chance to) see him (from time to time) alive, if he does not enjoy (the uncomfortable ascetic life, it is your chance that) there is no other way for you son than (to return) to mother and father."

31 "Yes, boys, we give the permis-

5 *rāstrapālam anujāmi yāvāh* () sac(er)
pravrajī(syaty uddarśayitavyam)

32 (atha⁶³ *rāstrap*(ā)lasya gṛhapati-
(p)utras(ṣya) vayasayākā yena rāstrapālo
gṛhapatiputras tenopasaṅkrāntāh | upa-
6 *samkrāmya rāstrapālam gṛhapati-
putraṁ idam avocaṁ* |)

33 yat⁶⁴ khalu saumya (rāstrapālo
jāmiyāh | *anujānāsa tvayā mātāpitṛ-
7 bhūyāḥ*⁶⁵ pravrajitum | pravrajījy(ā)-
t(ā)ḥ⁶⁶ udda(rśayitavyam mātāpitaram)

34 (atha⁶⁷ *rāstr*(ā)pālo gṛhap(i)-
pūtro 'nupūrvena kāyasya sthāmam ca
balaṁ ca samjāmya yena bhagavāns
8 teno)pa(a)gamaḥ⁶⁸ (| upeti)ya (bha-
gavā)patānu śirasā vandī)tvā ekā(nte)
asthād ek(ānta)sth(ito rāstrapālo gṛha-
pati)putro bhagavanam idam avocaṁ |)

9 35 (*anujāto*⁶⁹ 'smi) bhadanta (mā-
tā)pitṛ(bhūyāḥ | labhe)yaḥ sv(ā)khy(ā)-
te dharmavinaye pravrajī)jy(ā)m upa-
sampa)daṁ bhikṣubhāvaṁ care)yaḥ
10 bhagavato 'ntike brahmacārya)m ()

son to (our) dear R., (but) if he will
leave the world (enter the order), he
should pay (us) a visit (sometimes)."

32 Then the contemporaries of R.,
the son of a householder, went to the
place where R., the son of a house-
holder, stayed. Having arrived, they
spoke this to R., the son of a house-
holder:

33 "You should know, dear R.
that you have the permission of your
parents to go forth (leave the world,
but) when you have been admitted,
you should pay a visit to (your)
parents (sometimes)."

34 Now, when R., the son of a
householder, had regenerated gradu-
ally the vigour and force of his body,
he went to the place where the Lord
stayed. Having arrived, he made a bow
with the head on the Lord's feet and
stood (upright) at one side. Standing
at one side R., the son of a house-
holder, spoke this to the Lord:

35 "Your honour, I have the con-
sent of my parents. I should like to get
the admission to the well preached
doctrine and precepts, the ordination
and the state of a monk. I should like
to lead the religious life in the vicinity
of the Lord."

36 lab(dh)avān⁷⁰ rāstrapālo gṛhapati-
putraḥ svākhāte dharm(avinaye) pra-
vrajī)jy(ā)m upasaṅ)padam bhikṣubhāvaṁ |)

37 (atha⁷¹ 'bhagavān ā)jyamantaṁ
11 rāstrapā)lam(pṛ)(av)ajī)tvā upasaṅ)pa-
da)j(ī)tvā yathābhira)myam sth(ā)la-
ko)sthake vi)hṛ)ya⁷² yena śrāvastī tena
ca)ryā)m prakṛāntā)h anu)pur)vena ca)ryā)m
12 ca)raṁ śrāv)astī)m anu)prā)ptā)h śrā-
vā)stī)m vi)hara)ti jetavaṇa⁷³ anā)tha-
pi)nda)ka)śra)ra)me |)⁷⁴

36 R., the son of a householder,
received the admission to the well
preached doctrine and precepts, the
ordination and the state of a monk.

37 Then, after he had given admis-
sion as well as ordination to the
venerable R., the Lord, having stayed
at Sthūlakosthaka as long as he
wanted, went off on pilgrimage
towards Śrāvastī. Proceeding gradually
he arrived at Śrāvastī and took his
sojourn there in the garden of Anātha-
piṇḍaka in the Jetavana.

II

During the time of Lord Buddha's stay at Śrāvastī, R. retreated to
loneliness and accomplished to become an arhat by strenuous exertion
and meditation, in a short time. This we come to know in C as well as
in P. After nine or ten years—the interval is only stated in C—the
venerable R. thinks of realizing his promise to visit his parents at
Sthūlakosthaka. He readily gets the consent of the Buddha when he
asks for leave to go there, as the Lord foresees no danger of R.'s relapse
into worldly life. Having arrived in Sthūlakosthaka, R. goes on the
usual begging round in the next morning and comes by and by to the
house of his parents where his father is just trimming his beard and
hair. The appearance of a monk reminds him of the loss of his beloved
only son to the "shaven-headed recluses". Angriily he orders: "Food
should not be given."⁷⁵ Having noticed the refusal, R. went away in a
hurry, is reported in C.

⁷⁰ Av. 122.5-6: lab(dh)avān rāstrapālo gṛhapati)putraḥ svākhāte dharm(avinaye) pra-
vrajī)jy(ā)m upasaṅ)padam bhikṣubhāvaṁ — P 60.28-30: atatha kho rāstrapālo kulaputo
bhagavato santike pabbajjāṁ alata) upasaṅ)padam.

⁷¹ Henceforth, (122.6) the text of the Av. deviates from our Sūtra. — P 60.31-61.2:
atha kho bhagavā) acī)ṛ)pasampane ā)jyamante rā)stha)pe ad(dh)ā)ni)sū)pasampane i)tha-
ko)sthe) yā)h 'bhira)ntam vi)hara)ti yena śrāvastī) tena ca)ryā)m pakkā)ni) anu)pur)vena
ca)raṁ ca)raṁ)ni) yena śrāvastī) tad avasari | tatra sudam bhagavā) śrāvastī)ya)m vi)hara)ti
jetavane anā)thapi)nda)kassa) ā)ra)me.

⁷² Restored with reference to similar phrases in CPS 28.1-2, the Pāli version and
C (T. I, p. 624a, 26-27).

⁷³ Sic Ms, not *vane*.

⁷⁴ The foregoing version of the Rāstrapālasūtra is in general agreement with the
Chinese translation of the Madhyamāgama (C) but considerably more compact at
places. This the interested reader will easily notice by comparing our text with CHAU'S
analysis in the publication mentioned in note 9.

⁷⁵ T. I, p. 624c 2-3.

⁶³ The sentences 32 and 33 are not transmitted in the Av. — P 60.13-15: a)ha
kho rā)stha)pa)lā)ssa kulap)ta)ssa sa)hā)ya)ka) yena rā)stha)pa)lo kulap)to teri' upasaṅ)ka)mi)su
upa)saṅ)ka)mi)vā) rā)stha)pa)lam kulap)ta)m eti) ā) vocaṁ.

⁶⁴ P 60.20-22: anu)hā)to si mātā)pitṛ)bhā)gā)rasmā) anagā)ri)yaṁ pabba)jī)ya | pabbaj)jena
ca) pa)na) te mātā)pitā)ro u)ddar)śayitā)hā) si.

⁶⁵ Perhaps to be restored: 'pitṛ)bhū)ya)m agā)ra)ṁ anagā)ri)kaṁ pravrajī)jy(ā)m.

⁶⁶ Restoration doubtful. To be restored: i)va)ya) pravraj)ya)stā)ḥ? The akṣara) is partly
destroyed but yet recognizable.

⁶⁷ Av. 122.1-3: a)ha rā)stha)pa)lo gṛhapati)putra) 'nupū)rena kā)ya)sa) sthā)ma)m ca) ba)la)m
ca) samjā)mya) yena bhagavā)ns tenopasaṅ)krā)ntā)h | upasaṅ)krā)mya) bhagavā)tpā)da)u śira)sa)u
vandi)ma)ikā)nte) 'stha)h | ekā)nte) s)ti)to rā)stha)pa)lo gṛhapati)putro bhagavā)nam idam avocaṁ.
P 60.23-26: a)ha kho rā)stha)pa)lo kulap)to u)stha)ni)va) ba)la)m ga)he)ṇā) yena bhagavā) ten'
upa)saṅ)ka)mi) upasaṅ)ka)mi)vā) bhagavā)nam abhivā)de)tvā) ekā)ntā)ya)m nisi)di | ekā)ntā)ya)m
ni)si)to) kho rā)stha)pa)lo kulap)to bhagavā)nam eti) ā) vocaṁ.

⁶⁸ *ju* of up)jagā)ma is missing (possibly added above the line) in line 8, cp. note 52.
⁶⁹ Av. 122.3-5: anujā)to 'smi) bhagavā) mātā)pitṛ)bhū)ya)m | labhe)yaṁ svā)khyā)de
dharm(avinaye) pravrajī)jy(ā)m upasaṅ)padam bhikṣubhā)vaṁ ca)rye)ya)m a)ha)m bhagavato) 'ntike
brahmacā)rya)m. — P 60.27-28: anu)hā)to a)ha)m bhā)nte mātā)pitṛ)bhā)gā)rasmā) anagā)ri)yaṁ
pabbaj)jī)ya) pabbaj)je)ta) mām bhagavā) ti

The fragment of a fourth leaf from our Ms. of the Rāṣṭrapālasūtra transmits some words of the contents just communicated and of the continuation of the story. The fragment is part of the left side of a folio, inclusive of the eyelet-hole. In documental transcription it reads:

O

1 + + + + + [y](en)=āyusmato rāṣṭra(pālasya) ///
 2 + + + + + (ā)y[us]mato rāṣṭrapā(a)s[ya] + + ///
 3 + + + + + + d[dh]jāyādaṃ⁷⁶ kṛtam | ya ○ ///
 4 + + + + + + (d)ātavyaṃ kartavyaṃ ma ○ ///
 5 + + + + + + (tv)aritatvaritaṃ pratiniṣkrānt(ah) ///
 6 + + + + + + (ā)k[ī]rya bahir-nirgatā cchora(y). ///

R

7 + + + + + (parit)[ya]ktāḥ asmākaṃ pātre ā[ki](ra) ///
 8 + + + + + + taś-ca | mukhataś-ca svara[g](uptitaś-ca) ///
 9 + + + + + + ḥ saṃjānāti | atha ○ ///
 10 + + + + + + (maha)ll(i)k(ā)m-idam avocāt* ○ ///
 11 + + + + + + ath-āyusmato rāṣṭra(apālasya) ///
 12 + + + + + + (tena kha)lu samayen-āyu(sma) + + ///

Lines 1 and 2 are insignificant as far as the context is concerned. The first akṣaras of line 3 remain obscure⁷⁶. The text could refer to the account that R.'s father was just sitting in the hall (*sālāyām*, see note 76) trimming his beard and hair when R. arrived at the door of the house. Line 4 is likely to be part of the father's order, not to give food to the mendicant, if the adding of *d* in *dātavyaṃ* is correct. On firm ground we are in the lines 5-6 and 7-9. The subject of line 5 is the venerable R. who withdraws quickly (*tvaritavaritaṃ*) after the unpleasant reception in his father's house⁷⁷. Then, the story is continued. A maidservant who, having filled (*ākīrya*) a basket with broken victuals, goes out of doors (*bahir nirgatā*) in order to throw them away (*choryitum?*). R. asks her to put the remaining food into his begging-bowl (*asmākaṃ pātre ākīra*)⁷⁸. While the girl is doing so, she recognizes

⁷⁶ Below the line in very small letters an emendation has been added which is hardly readable, perhaps ... *sālā yām** is written.

⁷⁷ T. I, p. 624c. 3.

⁷⁸ Cp. P. 2.4.7: *tena kha pona sama yena āyusmato rāṣṭrapālasya āhidāsisā bhīdīsi kam kummāsam chādērukaṃ hoi | aṭa kha āyamaṃ rāṣṭrapālo tam āhidāsisā etad avoca | sacc tam bhugini chādāyūyidhammam idha nicpatte ākīriti.*

(*saṃjānāti* line 9) the venerable R. with the help of his hands, feet, mouth and depth of voice (restitution possibly: *hastapādātaś ca | mukhataś ca svaragupitāś ca*)⁷⁹. The word *mahallikāṃ* in line 10 indicates that the maid servant informs R.'s mother (not his father) of her encounter with the venerable R.—In line 11 we have the beginning of a cliché telling that R.'s mother went to her husband to inform him of R.'s arrival. Our Ms. fragments do not transmit anything of the immediately adjoining events. According to C the maid servant, having recognized R., informs (deviating from our Ms.) R.'s father of the arrival of his son. Full of joy the father hastens to the place where R. stays. There R. is just having his meal of poor-looking victuals. The father reproaches him for eating such a bad food and inquires of him why he did not come to his paternal home. R. tells him in detail of the reception allotted to himself there and of his going away quickly. Apologizing to him the father now guides R. into his house and offers him a seat. Then he informs his wife of R.'s return and asks her to prepare choice dishes. She does so and moreover brings hither her share of the coined family property which she exposes in big heaps before the eyes of her son asking him to accept it, to renounce the religious life and to return to the state of a householder performing meritorious deeds.⁸⁰ R. advises her to put her treasures into a bag and get them carried on a vehicle to the Ganges⁸¹.

At this point of the story begins the text of the fifth leaf of our Ms. of the Rāṣṭrapālasūtra.

III

5 | 38 ... gambhīrataraṃ⁸² ca śighra- 38 ("Where the stream) is very deep
 (taraṃ ca) tatra prakṣīpa | mā te and very rapid, there throw it into it.
 atonid(ānaṃ⁸³ bhaviṣyanti)śokaparide- and lest thence sorrow, lamentation, suf-
 vaduḥkhadaurmanasyop(āy)ṣā(ḥ) | fering, grief, and unrest will be for
 you."

⁷⁹ Cp. P. 628-10: *atha kha āyusmato rāṣṭrapālasya āhidāsisā tam abhidāsisikam kummāsam āyusmato rāṣṭrapālasya patte ākīranti haṭhānā ca pādānā ca sārāsa ca nimittaṃ aggaheṣi.*

⁸⁰ In P it is R.'s father who offers the treasures of his family to his son.

⁸¹ Cp. P. 64.3-5: *sacc kha me tvam gahapati vacanaṃ kareyyāsi imam hirāṇasuvannaṃsa purāṇam sakatesu āropetvā nibbhāpevā majjhe gangāye sate opitāpeyyāsi.*

⁸² Preceded probably by something like: *yama nadyā gangāyāṃ sroto.*

⁸³ Restored in accordance with Divyāvadāna, p. 448.4: *mā haina me 'tonidānaṃ ... bhaviṣyanti*. As to constructions with *mā* cp. EDICHTOW BHSG pp. 200f. — P. 64.5-7: *tam kissa hetu | uppajjānti hi te gahapati tatonidānaṃ sokaparidevadukkhadaurmanassu-pāyāsu ti.*

- 2 39 (*athāyusmato rāstrapālasya* mahallikā(ā)ṅā⁸⁴ etad abhavat () evam apy aham kurvati (*na śakyāḥ⁸⁵ usmanam rāstrapālām anuvartitum⁸⁶ | yannv⁸⁷ aha(m) vadhuk(ā) (ud)yojyaṃ⁸⁸ |*)
- 3 40 (a)thāyusmato rāstrapālasya mahallikā⁸⁹ vadhukā u(ud)yojanitidam avo)cat ()
- 4 41 vadhukā | yadrūpeṇa pūrvam snānena⁹⁰ (snātāḥ⁹¹ vastraiḥ pravṛ)kāḥ alamkṛeṇālamkṛtāḥ⁹² dhūpair dhūpitāḥ cū(ṅ)air avacūrmitāḥ) rāstrapālasya pūrve āgārikasya sataḥ(ḥ)pr(i)jñā⁹³ cābhāta ma)ṅāpāi ca tadrūpāḥ) snātraiḥ⁹⁴ snātāḥ vastraiḥ pravṛtāḥ) alamkṛeṇa (alamkṛtāḥ) dhūpair dhūpitāḥ cūrmitāḥ a(ava)cūrmitāḥ ekā ekasmin pāde ni(patir)iv dviṭīyā⁹⁴ dviṭīye nipatīv evaṃ vadata | kathamrūpāi tā ap(s)a(ṛ)aso⁹⁵ y(ā)sām⁹⁶ arthe āryaputo bhaga(vat)ro)n(i)j(ik)e brahmacarjyaṃ carati |
- 7 42 (a)thāyusmato rāstrapāla(ā)sya purānavd(ṛ)it(i)ṅyā⁹⁷ yadrūpaiḥ snānāiḥ

39 Now the following thought came to the venerable R.'s mother: 'Even when I acted thus it has not been possible to convert the venerable R. (to worldly life). I might do better to instigate his (former) wives.'

40 Then the venerable R.'s mother instigating his (former) wives said thus:

41 "Ladies bathed with an ablu-tion, covered with garments, adorned with ornaments, perfumed with (aromatic) vapours, powdered with pounded substances of the kind in which formerly when R. was living at home you were dear and attracting to him, with the same sort of ablutions bathed, of garments covered, of ornaments adorned, of vapours perfumed, of pounded substances powdered, fall down the one at one foot, the second at the second foot and address him thus: "What like are the heavenly nymphs for whose sake the honourable leads the religious life in the vicinity of the Lord."

42 Now the former consorts of the venerable R. bathed with ablutions,

⁸⁴ The considerations of R.'s mother in sentence 39 and her directions to the former wives of her son in sentences 41-42 are in general agreement with C (T. I, p. 625a7-b3).

⁸⁵ As regards śakyā indecl. with infin. see EDGERTON BHS D s.v.

⁸⁶ Written with *virāna* as representation of a full stop.

⁸⁷ Ms.: *yannv*.

⁸⁸ Initial *u* of *udyojyaṃ* (Pāli *uyojjeti*) is preserved in sentence 40 (Ms. line 3).

⁸⁹ In P here also it is R.'s father who acts and now advises the former wives of his son to adorn themselves and to try to seduce their former husband. P 63.7-8 and 10-14: *atha kṛo āyusmato rāstrapālasya pītā ... (10-14): mahantaṃ hirañśasuvāṇassa puñjāṃ kāripervā kilāṅṅhe pañcchādāpetvā āyusmato rāstrapālasya purānavdītyike āmanas' | etā tumhe vadhuke yena alankāreṇa alankāṭi pūbe rāstrapālasya kalaputassyā pītā 'hoṣṭha maṅdāpē tema alankāreṇa alankāroṣitā.*

⁹⁰ The restoration in line 5 has: *snātāiḥ snātāḥ*, and in lines 7 and 8: *snānāiḥ snātāḥ*.

⁹¹ The following phrases are reiterated in an abbreviated form twice in sentence 42.

⁹² Ms.: **snātāḥ*.

⁹³ Cp. note 90.

⁹⁴ Apparently R.'s former harem consisted of more than two wives. The two selected to fall down at his feet may be understood to be the foremost in rank.

⁹⁵ Ms.: *apsarasa*.

⁹⁶ Restored according to the repetition in line 9.

⁹⁷ P 64.18: *athakho āyusmato rāstrapālasya purānavdītyikā paccakapādeṣu gahetvā āvāsanantam rāstrapālām etad avocum | kidāsi nāma tī āyaputtaka accharāyo yāsam tum hetu brahmacarjyam carasīti.*

snātāḥ pūrvav(ad) y(ā)vac c(ūr)air avacūrmitā) rāstrap(ā)ṅāsyā ā(gā)rikasya(ā) sataḥ(ḥ)pr(i)jñā⁹⁸ cābhāṭi⁹⁹ manāpāi ca tadrūpāiḥ snānāiḥ snātāḥ pūrvav ad yāvac cūrmitāḥ av(acūr)mitāḥ ekā ekasmin⁹⁹ pāde nipatīdv(i)ṭīyā dviṭīye ev(ā)ṃ avocam | kathamrūpāi tā apasasoyāsāmarthe āryaputo bhaga(vat)ro n(i)ke brahmacarjyam) carati |

43 nāham¹⁰⁰ bhaginyah apsarā-
10 sām heto(r) bhagavato)n(i)ke) brahma-
caryam carāmi |

44 athāyusmato rāstrapālas(ya purā-
navdīty) bhaginivādena¹⁰¹ samudā-
cirne | mūrchtā¹⁰² (bhāsmām nīpāri-
11 t)ḥ) |

45 athāyusmām¹⁰³ rāstrapālo mātā-
pitarām āmantrayati | am(ba tā)ā saced
vām¹⁰⁴ pariyaktam kiṃ na diyate
kiṃ viheṭhiyat(e) |

12 46 (sadyo bhaktam) bhukṣva tāta
rāstrapāla ()¹⁰⁵

47 (a)thāyusmato¹⁰⁶ rāstrapālasya
mahal(i)kā uthāyāsānā¹⁰⁷ āyusma-
ntar rāstrapālām sūci(nā) pr(ā)nti-
na¹⁰⁸ khādanīyahojaniyena svahasthas
santarjayati sampravāryati |)

and so on, up to powdered with pounded substances of the kind in which they were dear and attracting to R. when he was living at home, with the same sort of ablutions bathed, and so on, up to of pounded substances powdered, the one fell down at one foot, the second at the second foot and addressed him thus: "What like are the heavenly nymphs for whose sake the honourable leads the religious life in the vicinity of the Lord."

43 "Not (at all) do I lead the religious life in the vicinity of the Lord for the sake of heavenly nymphs, sisters."

44 Then, addressed with the term "sisters" the former wives of the venerable R. fainted and fell to the ground.

45 Now the venerable R. said to his parents: "Mother, father, if food is left behind, why is it not given, why am I harassed."

46 "The food (is at hand) instantly, eat, dear R."

47 Then the mother of the venerable R., having arisen from her seat, with her own hand satisfied and regaled him with pure, exquisite hard and soft food.

⁹⁸ Sg. *abhi* instead of pl. *abhiṅ* or is *va* left out?

⁹⁹ The words restored are preserved in sentence 41.

¹⁰⁰ P 64.12-13: *na kho mayam bhaginī accharānam hetu brahmācariyam carāmi.*

¹⁰¹ P 64.14-15: *bhaginivādena no āyaputo rāstrapālo samudācirarati sath' eva mucchitā papāntsu.*

¹⁰² Or *mūrchtivā*? cp. EDGERTON BHS G p. 226. Ms.: *mūrchtī*.

¹⁰³ P 64.16-18: *atha kṛo āyusmā rāstrapālo pitaram etad avoca | sace gahapari bhajanam dīttabam deha : mā no viheṭhihāti.*

¹⁰⁴ Cp. Divyāvādāna 67.12: *yadi te bhaginī pariyaktam ākiryatām (82.19 dīyatām) asmin pātra iṭi: 88.32 : sace te pariyaktam dīyatām, etc.*

¹⁰⁵ P 64.19: *bhūṣya tāta rāstrapāla nīṭham bhānta iṭi* MPS 6.7 *sadyo bhaktam* which has been restored in our sentence responds to P *nīṭham bhāntam*.

¹⁰⁶ P 64.19-22: *atha kṛo āyusmato rāstrapālasya pītā āyusmantam rāstrapālām paritena khādanīyena bhojaniyena sahathī savāpāpē sampavāresi.*

¹⁰⁷ Completing doubtful.

¹⁰⁸ Restored in accordance with MPS 6.9: 12.4. etc. Cp. *WALDSCHMIDT* 16.7 (p. 95).

ON A SANSKRIT VERSION OF THE VERAHACCĀNI SUTTA
OF THE SAMYUTTANIKĀYA

The Verahaccāni Suttain the Saḷāyatana-samyutta¹⁾ of the Samyuttanikāya²⁾ is named after a lady brahmin teacher of the Verahaccāni clan³⁾ who is one of the two main persons appearing in the text, the other being the venerable Uḍāyin, a Buddhist monk well known from Pāli canonical scriptures⁴⁾. The brāhmaṇī is the educator of a young pupil living in her house (*anērāsī mānasaḥko*) who on a certain occasion has the opportunity to listen to a sermon of the venerable Uḍāyin staying at Kāmaṇḍaya in the mango grove of the brahmin Todeyya. The youngster is much impressed by the speech delivered by the Buddhist priest and reports to his lady educator his admiration of what he had heard. Thereupon the latter orders him to invite Uḍāyin to her house for the next day's dinner. Uḍāyin accepts the invitation and is served on the following day by Verahaccānigottā personally with choice food. After Uḍāyin has finished his meal the hostess asks him to preach the law to her. He answers that the right time for a speech would come on a future occasion and departs. The same evasive reply she gets after a second entertainment of the Buddhist monk. When the pupil again praises the qualities of Uḍāyin's sermon, his lady teacher hesitates to invite Uḍāyin anew and refers to his repeated refusal of her request to give a speech. The pupil now draws her attention to the fact that by putting on her sandals, sitting down on a high seat and veiling her head she did not show the awe of the doctrine expected by a preacher of the Buddhist faith. Then, Uḍāyin is invited by the lady a third time, and now, after Uḍāyin has finished his meal, the brāhmaṇī puts her sandals off, sits down on a low seat and unveils her head when asking Uḍāyin to preach the doctrine. This time Uḍāyin complies to her wish.

The sermon given is extremely short and just answers to a question which reads in Woodward's translation of the Sutta⁵⁾: "Pray, sir, owing to the existence of what do the Arahants point out weal and woe! Owing to the existence⁶⁾ of what do they not do so?"⁷⁾ The reply is in Woodward's trans-

¹⁾ Samyuttanikāya (SN), Ed. PTS IV, p. 121-124; translation F. L. Woodward IV, p. 77-79.

²⁾ Verahaccānigottā brāhmaṇī.

³⁾ Malalasekera, Buddhist Proper Names I, p. 375f.

⁴⁾ L. c., p. 79.

⁵⁾ Read: non-existence.

⁶⁾ SN IV, 123, 29-31: *kiṃsī na kha bhante sātī arahanto sukhadukkhāṃ paññāpentī kiṃsī sātī arahanto sukhadukkhāṃ na paññāpentī*. The meaning of the sentence is: "Pray, sir, owing to the existence of what do the Arahants point out that weal and woe exist! Owing to the non-existence of what do they point out that weal and woe do not exist!"

lation: "When there is eye, sister, the Arahants point out weal and woe. When eye exists not, sister, the Arahants do not point out weal and woe. So also with regard to tongue and mind⁸⁾. Where mind exists not they do not point out weal and woe."⁹⁾ This simple statement of the dependence of one thing on another is not further explained by Uḍāyin but nevertheless it incites the brāhmaṇī to great enthusiasm and induces her to join the Buddhist order as a lay-disciple (*upāsikā*). Altogether, the diversity in respect of the shortness of the doctrinal instruction and the length of the introduction and conclusion of the Sutta is surprising.

When cataloguing the Sanskrit Ms. from the "Turfan Findings"¹⁰⁾ brought to Berlin by Grünwedel and v. Le Coq from Central Asia in the beginnings of this century I had to describe fragments of two successive leaves of a paper manuscript written in Brāhmī characters of about the 8th century A. D. and containing the concluding discussions of a Sanskrit counterpart of the Verahaccāni-Sutta in the Pāli canon¹¹⁾. The name of the lady brahmin teacher appearing in the title of the Pāli Sutta is represented in the Sanskrit fragments by *Verukātyāyanasagotrī*¹²⁾. The first, greater fragment of the Ms. comprises two continuous pieces of the right half of a folio and the second fragment is a somewhat smaller piece from the middle of a folio transmitting a little more than one third of the original text of the leaf¹³⁾. Detailed inspection of the fragmentary Sanskrit Sūtra disclosed a remarkable deviation of the Sanskrit and Pāli versions from each other, the differences being so great that an under-

⁷⁾ In order to make the row of the five senses complete we have to add ear and nose from the context and have to translate: "When there is eye . . . ear . . . nose . . . tongue . . . mind (then) weal and woe exist, (thus) the Arahants explain. When eye . . . ear . . . nose . . . tongue . . . mind do not exist (then) weal and woe do not exist, (thus) the Arahants explain."

⁸⁾ L. c., 123.32-124.5: *cakkhusmī kha bhagīnī sātī arahanto sukhadukkhāṃ paññāpentī | cakkhusmī masātī arahanto sukhadukkhāṃ na paññāpentī | la | jīhāyāsātī arahanto sukhadukkhāṃ paññāpentī | jīhāyā sātī arahanto sukhadukkhāṃ na paññāpentī | la | manasasmī sātī arahanto sukhadukkhāṃ paññāpentī | manasasmī sātī arahanto sukhadukkhāṃ na paññāpentī*.

⁹⁾ Cp. „Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden“. Unter Mitarbeit von Walter Claviter und Lore Holzmann herausgegeben von Ernst Waldschmidt, Part I, Wiesbaden 1965, Part 2 1968, Part 3 1971, Part 4 (herausgegeben von Lore Sander-Holzmann und Ernst Waldschmidt) Wiesbaden 1980.

¹⁰⁾ A documentation and transcription of the two fragmentary folios is prepared under Cat.-No. 1136 for Part 5 of the catalogue mentioned in note 9.

¹¹⁾ Cp. below § 21 of the restituted text. A first transcription of the fragments was made by D. Schlingloff (main part of the folio) and Ch. Tripāṭhī (additional part) Tripāṭhī composed the two parts, hinted at the Pāli parallel in the Samyuttanikāya and referred to M. Anesaki's survey "The four Buddhist Āgamas in Chinese", 1908, which indicates a Chinese correspondence to the Pāli text.

¹²⁾ The occurrence of standardized phrases of canonical texts in §§ 17-20 of the restituted text (s. below) allows to calculate the number of Akṣaras in each of the five lines of the Ms. to 45-50.

standing of the fragments from the Pāli parallel alone was scarcely possible. The Sanskrit has full sentences without a parallel in the Pāli.

In this difficulty a Chinese version of the *Veṅukātyānasagotri-sūtra* in the *Tsa-a-han-ching*, i. e. the Chin. translation of a Sanskrit-Saṃyuktāgama, gave the necessary elucidation, as it was evidently a rather verbal correspondence to our fragmentary text¹³⁾. The flow of thoughts in the text of the remnant as well as of the lost parts of the Central Asian Ma. leaves is to be gathered from this Sūtra of the *Tsa-a-han-ching*, and to my pleasure the wording could widely become restituted thanks to the use of a number of stock phrases appearing also in other texts of the *Saṃyuttanikāya* and *Saṃyuktāgama*.

The introduction of the Chinese Sūtra corresponds in the outlines to the parallel in the Pāli Sūtra, is, however, somewhat more comprehensive. We come to know that the venerable Uḍāyin when travelling in the country of Kosala arrives once at the village *Chū-p'an-ch'a* (*Kāmaṇḍa*) where he is staying in the mango (*an-lo = āmra*) grove of a brahmin lady (*p'o-lo-mén-ni = brāhmaṇī*) of the clan of *Veṅukātyāyana* (*p'i-nu-chia-chan-yen*). At that time this lady has some resident pupils who in order to gather fire-wood¹⁴⁾ enter the mango grove of their preceptor, where they see the venerable Uḍāyin, seated, a serene and imposing sight. They sit down at one side after having exchanged the usual polite salutations with him¹⁵⁾. Uḍāyin then makes them happy by preaching the law in all ways and having done so remains silent. The young men arise and return to the residence of their lady teacher where they deposit the fire-wood collected and inform their mistress of Uḍāyin's presence in her mango grove and of his remarkable power of preaching. — The invitation of Uḍāyin and his entertainment in *Veṅukātyānasagotri's* house are reported in a similar way as in the Pāli text. Thrice Uḍāyin is invited, and thrice the *brāhmaṇī* asks Uḍāyin whether he would kindly answer to a question put before him, but gets the reply that the right time for questioning him has not yet come. Next time, instructed as to the necessary respectful personal behaviour when asking the favour of an answer, she gets a positive reply. Uḍāyin

¹³⁾ *Tsa-a-han-ching*, Sūtra 253. T. I. 2, 61b28–62b21. The part of the Sūtra corresponding to the text of our fragments begins on p. 62a17 and ends on p. 62b21. The last line of our fragment 6 presents a few words of the introductory phrase of Sūtra 254, that is the *Śroṅgakoṭivinasūtra*, cp. E. Waldschmidt, "Ein Beitrag zur Oberlieferung vom Shavira Śroṅg Koṭivinaś", *Mélanges d'Indianisme (à la mémoire de Louis Renou)*, Paris 1947, und. A (second) Contribution to our Knowledge of Shavira Śroṅg Koṭivinaś "S. K. De Memorial Volume, Calcutta 1972 (distributed 1976).

¹⁴⁾ Such resident pupils (*antaśśāśitā kṛpāśāśitāś caśrasakā*) appear in the *Lohica-sūtra* preceding the *Varahaśaṅgī-sūtra* in the *Saṃyuttanikāya* (IV, p. 117.1f.). There they show themselves as naughty lads doing all sorts of mischief while gathering fuel.

¹⁵⁾ The Buddha himself does not come upon the Sūtra and Uḍāyin's sphere, behaviour and preaching are described with the same phrases normally in use for the Buddha,

allows her to question him. — At this point our fragments start*:

* a = Fragment 1, b = Fragment 2; Ob = Obverse, R = Reverse. Words or letters preserved in the Ma. are printed in bold letters; supplemented text is put in round brackets. The first letter of a new line in the text preserved is underlined.

Cat. No. 1156	Translation
a Ob	
1: (pr)ṛccha bhagini śrūtṛvā te vedayiyāmi ! ¹⁶⁾	1: "Ask, sister, having heard I shall let you know."
2: saṃti ¹⁷⁾ śrama(ṇa eke) śramaṇa-brāhmaṇāḥ ye svayam(kṛtam) sukhadukḥkṣam prajñāpayanti saṃty eke parakṛtam) prajñāpayanti saṃty ek(e) svayam(kṛtam) ca parakṛtam ca (saṃty eke) 'svayam(kṛtā)para-kārahetusamutpannam) sukhadukḥkṣam prajñāpayanti ¹⁸⁾ yathā katham samutpannam arhantaḥ sukhadukḥkṣam prajñāpayanti ! ¹⁹⁾	2: "There are, Śramaṇa, some recluses and brahmins who explain that pleasure and pain are caused by oneself. There are some who explain that they are caused by others. There are some who explain that they are caused as well by oneself as by others, and according to some pleasure and pain originate on account of neither self-action nor action of others. How do the Arhats explain that pleasure and pain originate!"
3: anyathāsamutpannam arhantaḥ sukhadukḥkṣam prajñā(payam)ti ! ²⁰⁾	3: "In a different manner originate pleasure and pain explain the Arhats."
4: yathā katham śramaṇa ²¹⁾ (anya-thāsamutpannam arhantaḥ sukhadukḥkṣam prajñāpayanti)	4: "How do, Śramaṇa, the Arhats explain that pleasure and pain originate in a different manner?"

¹⁶⁾ Cp. *Nidānasamyukta* (Nid. S.), Ed. Tripāṭhi, Berlin 1962, Sūtra 22.4: *preśāna ... kañcid eva pradakṣam | evedatavāḥ kuryāḥ prāśasya tyākarānyā*. 22.5: *preśa ... śrūtṛvā te vedayiyāmi*.

¹⁷⁾ Cp. SNII, 38.6-14: *saṃti ... eke samanabrāhmaṇāḥ kammasaddā saṃyuktāyā eukha dukkhaṇa pañāpenti | saṃti pana ... eke samanabrāhmaṇāḥ kammasaddā paramekkhaṇa eukhadukḥkṣam pañāpenti | saṃti pana ... eke samanabrāhmaṇāḥ kammasaddā saṃyuktāyā aparapṛkṣam adhiccaasamuppannaṇa eukhadukḥkṣam pañāpenti*. In our fragmentary text *prajñāpayanti* (not *prajñāpayanti*) is in regular use.

¹⁸⁾ Restituted according to Nid. S. 22. 6: *agḍḍitam idāna ... bhagavāḥ saṃyuktāyā ... parakṛtam svayamkṛtam ca parakṛtam ca saṃyogena śraparapṛkṣasamutpannaṇa eukhadukḥkṣam*.

¹⁹⁾ Cp. Nid. S. 22.7: *katham samutpannaṇa bhagavāḥ pavāmena eukhadukḥkṣam prajñāpama*.

²⁰⁾ Cp. Nid. S. 22.22: *anyathāsamutpannaṇa ... eukhadukḥkṣam prajñāpama*.

²¹⁾ The use of the vocative *śramaṇa* for addressing Uḍāyin and *bhagini* for addressing *Veṅukātyānasagotri* is in our fragmentary text the only indication of the person

- 5 (pratītyasamutpannaṃ²³) bhagini arhantaḥ sukhaduḥkhaṃ prajāñāpayaṃti |
- 6 yathā katham²⁴) śramaṇa (a pratītyasamutpannaṃ arhantaḥ sukhaduḥkhaṃ prajāñāpayaṃti |)²⁴
- 7 (tena²⁵) hi bhagini tvām eva prakṣyāmi yathā te kṣamati tathaitaṃ vyākuru |
- 8 kiṃ manyase bhagini (|) as(t)| (caḥṣuḥ | asti śramaṇa | asti rūpam | asti śramaṇa |)²⁶
- a R
- 9 (caḥṣu ced²⁷) bhagini utpadyeta api nu asti caḥṣuḥsaṃparāpratyayam ādhyātman utpadyate vedayitaṃ (sukhaṃ vā duḥkhaṃ vā aduḥkhāsukhaṃ vā |) (asti śramaṇa |)
- 10 (asti śrotam asti ghrāṇam asti |) jīhvā asti kāyāḥ asti manaḥ (|)
- asti śramaṇa (|) saṃti dharmāḥ |²⁸
- 11 "Originated by dependence, sister, explain the Arhats are pleasure and pain."
- 12 "How do, Śramaṇa, the Arhats explain pleasure and pain as originated by dependence?"
- 13 "For that, sister, indeed I shall put a question before yourself. In which way it pleases you, in this way give an answer to it."
- 14 "What do you think, sister, does eye exist?" "It exists, Śramaṇa." "Does form exist?" "It exists, Śramaṇa."
- 15 "If eye, sister, would originate, does also pleasure or pain or neither pain nor pleasure which are dependent on the contact with the eye (and felt internally originate?" "Yes, Śramaṇa."
- 16 "Does ear exist, does nose exist, does tongue exist, does body (the organ of feeling) exist, does (the organ of) thinking exist?" "Yes, Śramaṇa. There are objects (of thinking)."

speaking. The Chin. translation, however, in most cases introduces the person asking or answering with a few words, thus making the discussion easily comprehensible.

²³ Cp. Nid. S. 22.22: *pratītyasamutpannam ... sukhaduḥkhaṃ prajāñāpam*; SN II, 38.21-22: *paṭicca-samuppānnam ... sukhaduḥkhaṃ vuttam bhāgavati*.

²⁴ *katham* alone not *yathā katham* is used in the Nid. S. for introducing a question. The first part of the doctrinal section of the Sūtra extends from § 6 to § 12.

²⁵ Cp. § 14. *tathaitam* apparently hybrid instead of *tathāta* or clerical error. In a Divyāvadāna correspondence, however, *tathānaṃ* has been read. See Divy., p. 70. 18-20: *tena hi brāhmaṇa tvām eva prakṣyāmi yathā te kṣamate tathānaṃ* (reading: *tathānaṃ*) *vyākuru | kiṃ manyase brāhmaṇa | asti kaści ...*

²⁶ The discussion proceeds in general agreement with the Chin. translation in the Ta-s-han-ching.

²⁷ With §§ 9-11 the analogous composition of § 15-16 is to be compared.

²⁸ *saṃti dharmāḥ* and the following *asti* (not represented in § 16) are rather abrupt here. *dharmāḥ* as object of mind or thinking (*manaḥ*) is the counterpart of *rūpam* in § 8 as object of *caḥṣu*. It is quite usual to shorten a text by representing only the first and last member of a row. Here, however, the case is not quite intelligible, and the Chinese gives no help.

[7]

- 11 asti (śrotam ghrāṇam jīhvā kāyo manaḥ ced utpadyeta api nu śrotasglāṇājīhvākāyamanasāsaṃparāpratyayam ādhyātman utpadyate vedayitaṃ sukhaṃ vā duḥkhaṃ vā aduḥkhāsukhaṃ vā (|)
- a(ati śramaṇa |)
- 12 (evaṃ hi bhagini pratītyasamutpannam arhantaḥ sukhaduḥkhaṃ prajāñāpayaṃti (|)
- 13 evaṃ²⁹) hi śramaṇa pratītyasamutpannam arhanta(h) sukhaṃ³⁰) prajāñāpaya yathā katham śramaṇa arhantaḥ sukhaduḥkhaṃ³¹(a) nirodham prajāñāpayaṃti |
- 14 tena³¹) hi bhagini tvām eva prakṣyāmi yathā te kṣamati tathaitaṃ vyākuru |)
- b Ob
- 15 (kiṃ manyase bhagini | caḥṣu ced³²) bhagini sarveṇa³³) sarvaṃ sarvathā aparīṣeṣaṇi nirudhyeta aparīṣeṣaṇ adhyastam pariḥṣayaṃ pariyādānaṃ gacched aṭṭi (nu caḥṣuḥsaṃparāpratyayam ādhyātman utpadyate vedayitaṃ sukhaṃ vā duḥkhaṃ vā aduḥkhāsukhaṃ vā (|)
- no śramaṇa (|)
- 16 "If ear, nose, tongue, body, (the organ of) thinking would originate, does then also pleasure or pain or neither pain nor pleasure which are dependent on the contact with ear, nose, tongue, body, (organ of) thinking (and) felt internally originate?"
- 17 "Yes, Śramaṇa."
- 18 "Just so, sister, the Arhats explain pleasure and pain as originated by dependence."
- 19 "The Arhats, Śramaṇa, after having in this way explained pleasure (and pain) as originated by dependence, how do the Arhats, Śramaṇa, explain the extinction of pleasure and pain?"
- 20 "For that, sister, indeed I shall put a question before yourself. In which way it pleases you, in this way give an answer to it."
- 21 "What do you think, sister, if eye would be completely, totally, in every respect and without remainder extinct, if it would go without remainder to ruin, decay and destruction, does then pleasure or pain or neither pain nor pleasure which are dependent on contact with the eye and felt internally originate?"
- 22 "No, Śramaṇa."

²⁹ See note 24.

³⁰ Apparently clerical error for *sukhaduḥkhaṃ*.

³¹ Cp. § 7 and note 25. Here the second part of the doctrinal section begins, which corresponds to the §§ 9-11 above.

³² Cp. § 9 and note 27.

³³ The following text is restituted in accordance with similar passages appearing in the Nid. S. 10.3b and at other places in the same Sūtra. 10.3b we read: *upadhā cet sarveṇa sarvathā sarvaṃ aparīṣeṣaṇi nirudhyeta aparīṣeṣaṇi adhyastam pariḥṣayaṃ pariyādānaṃ gacched duḥkhaṃ aṭṭi aṭṭi nirudhyeta*.

[8]

14 śrotṛaṃ ghrāṇaṃ jīhvā kāyo manaś
ced bh(āgini sarveṇa sarvaṃ sa-
rvathā aparīśeṣaṃ nirudhyeta apa-
rīśeṣaṃ adhyastāṃ parīkṣayaṃ pa-
ryūḍḍānaṃ gacchet * api n mana-
ḥsaṃsparśapratyayaṃ śādhya(tmam
utpadyate vedayitaṃ sukhaṃ vā
duḥkhaṃ vā aduḥkhāśaukhaṃ vā |

no śramaṇa |)

17 (evaṃ hi bhāgini) arhantaḥ pra-
tī-
tyasamutpannasya sukhaduḥkhasya
n(rodhāṃ prajñāpayanti |)

18 (asmim¹⁴) khalu dharmaparyāye
bhāṣyamāṇe veṇukātyāyanasago-
triyā vira)ḡ vīgatamalaṃ dharmeṣu
dharmacakṣur utpannam *

b R

19 a(tha veṇukātyāyanasagotri dṛṣṭa-
dharmā prāptadharmā viditadhar-
mā paryavagādhadharmā tīrṇakā-
mṛkṣā) tīrṇavicikitsā aparapratyayā
ananyaneyā (śāstuh śāsane dharme-
ṣu vaiśāradyaḥprāptā utthāyāsānād
ekāṃsam uttarasāṅgam kṛtvā ye-
nā)yuṣmān udāyī tenāṃjalim pra-
nāmya āyusmanta(m udāyinaṃ
idam avocāt |)

16 "Sister, if ear, nose, tongue, body,
(organ of) thinking would be com-
pletely, totally, in every respect
and without remainder extinct,
if it would go without remainder to
ruin, decay and destruction, does
then pleasure or pain or neither
pain nor pleasure which is depen-
dent on contact with (the organ of)
thinking and felt internally origi-
nate!"

"No, Śramaṇa."

17 "Just so, sister, the Arhats ex-
plain the extinction of pleasure and
pain."

18 When indeed this instruction in
the doctrine was spoken, the dust-
and dirtless eye of the law in re-
spect of doctrinal matters originat-
ed for Veṇukātyāyanasagotri.

19 Then Veṇukātyāyanasagotri saw
the law, obtained the law, under-
stood the law, penetrated into the
law, surmounted the doubt, sur-
mounted the uncertainty, became
independent from others, did not
need to be guided by others, won
trust with regard to the master's
teaching and doctrines. She rose
from her seat, put her upper gar-
ment on one shoulder, lifted her
joined hands respectfully in the di-
rection of the venerable Udāyin and
addressed the venerable Udāyin
with these words:

20 (abhikrāntāhaṃ śramaṇa abhikrā-
ntā eṣāhaṃ bhagavantaṃ śara)ḡṇaṃ
gacchāmi dharmāṃ ca bhikṣu-
saṃghaṃ ca (|) upāsikāṃ ca mān
dh(āraya śramaṇa adyāgreṇa yāvā-
jjīvaṃ prāṇopetaṃ śaraṇaṅga-
tām abhiprasannām |)

21 (atha udā)ḡī veṇukātyāyanasago-
triṃ brāhmaṇim dhārmya katha(ā
saṃdarśayitvā samādāpayitvā sa-
muttejayitvā saṃpraharṣayitvā
utthāyāsānāt prakrāntāḥ |)

20 "I feel convinced, Śramaṇa, I feel
thoroughly convinced! I, the pre-
sent here, take my refuge to the
Exalted One, to the Law and to
the Congregation of Monks. Re-
gard me, Śramaṇa, as a lay-disciple,
a faithful-one, who has taken refuge
from today onwards as long as life
endowed with breath shall last."

21 Thereupon Udāyin having instruct-
ed, incited, filled with enthusiasm
and delighted the lady brahmin Ve-
ṇukātyāyanasagotri with (this) re-
ligious discourse arose from his
seat and went away.

¹⁴) The §§ 18–21 consist of standardized phrases occurring in canonical Sanskrit texts,
cp. E. Waldschmidt's edition of the Mahāpārinirvāṇasūtra, p. 517f., of the Catuṣpa-
rīśatī 18.8–10, and G. von Simson, Zur Diktion einiger Lehrtexte des buddhisti-
schen Saṅgikānons, München 1965. As to § 18 cp. v. Simson, p. 104 (§ 17.10), as to
§§ 19–20 cp. ibid. p. 99–100 (§ 17.7), as to § 21 cp. ibid. p. 96 (§ 16.10).

Central Asian Sūtra Fragments and their Relation
to the Chinese Āgamas

By ERNST WALDSCHMIDT

I

General Remarks on the Āgamas.
Re-edition of the Mahāsamājasūtra

When at an early time in the history of Buddhological studies the existence of four collections (called *Āgama*) of Buddhist canonical Hinayāna Sūtras in Chinese translations became known to Sanskrit scholars, our veteran colleagues were inclined to consider these Chinese renderings as based on a body of Sanskrit texts of the Sarvāstivāda school and thus representing a counterpart to the four Nikāyas of the Theravāda school in Pāli, the sacred language of the "Southern Buddhists". However, already more than four decades ago it was proved that this first assumption is not tenable. It has to be modified in so far as only the Madhyamāgama (Chung-a-han-ching¹⁾) and the Saṃyuktāgama (Tsa-a-han-ching²⁾) can be allotted to the Sarvāstivāda tradition. Besides, widespread agreement has been reached meanwhile in attributing the Dirghāgama (Ch'ang-a-han-ching³⁾) to the school of the Dharmaguptakas, and it is furthermore likely that the Ekottarikāgama (Ts'eng-i-

han-ching) belongs to the school of the Mahāśāṅghikas⁴⁾. Last not least, the Ch'ang-a-han-ching as well as the Ts'eng-i-a-han-ching have been recognized as obviously not translated from the Sanskrit but from some Middle Indic or mixed dialect of Prakrit with Sanskrit elements. In the case of the Dirghāgama it is probably the "North-western Prakrit" for which the name "Gāndhāri" has come into use⁵⁾.

While editing fragments of Sanskrit Buddhist Sūtras discovered in the beginning of this century in Central Asia the present writer has taken an active part in the elucidation of the question to what a degree the four Chinese Āgamas are related to each other, which schools they belong to, and whether they have been translated from the Sanskrit or from a Middle Indic dialect. The first results of these studies have been published as early as 1932 in the BBS⁶⁾, an edition of Central Asian Sūtra

Āgama in the "Encyclopaedia of Buddhism" (vol. I, Government Press Ceylon, 1961, p. 248, Shōzen Kumoi gives a table which surveys the divisions and schools of the four Chinese Āgamas. In accordance with the prevailing opinion he specifies the (1) Dirghāgama, (2) Madhyamāgama, (3) Saṃyuktāgama, and (4) Ekottarikāgama as originating from the Dharmaguptaka (1), the Sarvāstivāda (2, 3) and the Mahāśāṅghika (4) schools. A separate article on Āgama by LÜ CH'ENG in the same volume (pp. 242f.) supplies more particulars. Referring to studies of H. U. and H. Sakurabe, the author supports the aforesaid view with regard to the ascription of the Chinese Āgamas in general but differentiates the Madhyamāgama as a collection of the Sarvāstivāda and the Saṃyuktāgama as belonging to the Mahāśāṅghika school. This distinction has to be kept in mind while treating the Central Asian Sanskrit fragments in future.—As to the Ts'eng-i-a-han-ching (cp. note 4), LÜ CH'ENG (l.c.) remarks: "... in this work the position of Mahāyāna Buddhism is acknowledged, and parts of its theories are somewhat akin to those of the Mahāśāṅghikas".—The P'ieh-i-tsa-a-han-ching (cp. note 2) is characterized by the same author (l.c.) with the words that it "might be a derivation of the Mahāśāśakas or the Dharmaguptakas".

¹⁾ As to the Ts'eng-i-a-han-ching see Nanjio No. 543, T. I, 2, pp. 549-830 (No. 125). Translator: Dharmapānānān, 384-385 A.D., cp. Bagchi, l.c., I, p. 159. Reviser: Gautama Saṅghadeva (397-398 A.D.); cp. Bagchi, l.c., I, pp. 337-338 and above note 1.—Otherwise the school of the Mahāśāṅghika-Lokottaravādin is represented by the Mahāvastu, edited by E. Senart as early as 1882-1897, an important text, the complex composition and religious ideas of which have been characterized concisely by Hahlweg, l.c., pp. 5-8, and also treated by many other scholars. Since 1970 the Mahāvastu has at its side Gustav Roth's most careful edition of the Bhikṣuṇī-Vinaya of the same school and the revised edition (1976) of the Prātimokṣa by Nathmal Tatia, cp. the relevant titles in notes 143 and 146. Of late, a Sūtra of a Sanskrit Ekottarikāgama has been rendered into German by Michael Hahn on pp. 211-212 and pp. 222-224 of his paper: Das Saptasāṅghikasaṃyuktasūtra, Ein Sūtra des Ekottarikāgama, in "Beiträge zur Indieforschung", Berlin 1977, pp. 205-224.

²⁾ The designation "Gāndhāri" was suggested by H. W. Bailey, BSOAS XI, 1946, pp. 764-797; cp. John Brough, The Gāndhāri Dharmapada. Edited with an Introduction and Commentary, London 1962, p. 49.

³⁾ E. Waldschmidt, Bruchstücke buddhistischer Sūtras aus dem zentralasiatischen Sanskrit-Kanon (Königlich Preussische Turfan-Expeditionen. Kleinere Sanskrit-Texte, Heft IV), Leipzig 1932.—The edition is exhausted since long as all extant copies have been destroyed during the Second World War. Its contents

¹⁾ Nanjio No. 542, Taishō Edition (T. I, 1, pp. 421-809 (No. 26). Translator: Gautama Saṅghadeva, 397/98 A.D., cp. P. Ch. Bagchi, Le Canon Bouddhique en Chine, T. Paris 1927, p. 337 and pp. 158-159.

²⁾ Nanjio No. 544, T. I, 2, pp. 1-373 (No. 99). Translator: Gunabhadra (426-479 A.D.), cp. Bagchi, l.c., I, p. 382.—Second (incomplete) translation P'ieh-i-tsa-a-han-ching, Nanjio No. 546, T. I, 2, pp. 374-492 (No. 100), Translator's name lost.

³⁾ Nanjio No. 543, T. I, 1, pp. 1-149 (No. 1). Translators: Buddhayaśas and Chu Fo-nien, 412-413 A.D., cp. Bagchi, l.c., I, p. 203. The activities of Buddhayaśas and Chu Fo-nien have been summed up by Klaus Hahlweg on p. 9 of his dissertation: "Das Mahāgovinda-Sūtra. Eine vergleichende Analyse der indischen und chinesischen Versionen", Munich 1954.—In 1932 I have made some remarks on the ascription of the Ch'ang-a-han-ching to the school of the Dharmaguptakas, which were based on investigations of Watanabe and Przyluski; see p. 229 of the BBS (full title in note 6) and the references of John Brough, The Gāndhāri Dharmapada (cp. note 5), in his notes to pp. 44 and 50. André Bareau, Les Sectes Bouddhiques du Petit Vûcicle, Saigon 1955 (Publ. École Française d'Étrême Orient, vol. XXXVIII), p. 191, sides with Przyluski. In his article on

fragments of Buddhist Sūtras based on a manuscript formerly numbered D 424 and now quoted as No. 581 in Part 1 of the Catalogue "Sanskrit-handschriften aus den Turfanfunden", edited by Ernst Waldschmidt, assisted by Walter Clawiter and Lore Holzmänn, Part 1, Wiesbaden 1965.

This manuscript consists of seven fragmentarily preserved canonical Sūtras, short ones as well as long ones, which, much to our regret with regard to the present inquiry, do not form part of any of the canonical Āgama collections but merely represent a collection of Buddhist texts popular in the monasteries of Central Asia. The Sūtras are:

1. The Dhvajāgrasūtra, corresponding to the Dhajjasutta of the Samyuttanikāya (Ed. PTS I, pp. 218-220)*).
2. The Dharmacakrapravartanasūtra, the famous "Sermon of Vārāṇasī", addressed by the Buddha to his first five pupils[†]).
3. The Mahānīdānasūtra corresponding to the Mahānīdānasuttanta of the Dighanikāya (No. 15, Ed. PTS II, pp. 55-71)[‡]).
4. The Śakraprasānasūtra corresponding to the Sakkaṇḍasuttanta of the Dighanikāya (No. 21, Ed. PTS II, pp. 263-289)[§]).
5. The Bimbāsārasūtra, represented in the Chinese Madhyamāgama (Chung-a-han-ching, No. 62, T. I. 1, pp. 497b-499a)[¶]).

and results have indeed been taken into consideration by scholars in the Western World and Japan but less by Buddhologists in other Asian countries where the knowledge of the German language is not widespread.

* A short text ending on the only preserved folio (enumerated 4) of the Ms. The missing title *Dhvajāgrasūtraṃ samāptam*—to be expected in a gap of R 4—is available in Cat.-No. 178 (K 534) published by E. Waldschmidt in 1939, see "Kleine Brāhmi-Schriftrolle", NGAW 1959, p. 17 = E. Waldschmidt, Von Ceylon bis Turfan, 1967, p. 387.

† A fragment of folio 13 of the Ms. is the only remnant of the text. The beginning, end, and title of the Sūtra were missing. The Sūtra, when complete, immediately followed upon the Dhvajāgrasūtra. The text reappears in the more comprehensive Catuspariśatāsūtra (CPS) edited by E. Waldschmidt in three parts 1932, 1957, 1962 in "Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften", Berlin, together with Pāli, Tibetan and Chinese corresponding texts. Folio 13 is referred to in the CPS on p. 57 and in § 14, 1-10 on pp. 158-160.

‡ Scanty fragments of the text without title and folio-numbers. The pretty long Sūtra had its place most probably in a large gap between folios 13 (see note 8) and [70] (see note 10).

§ A series of fragments on some of which the folio-numbers [70], 96, 100, 101, 102, 103 are preserved. The Sanskrit title is missing but is transmitted in the Mahāvastu (Ed. Senart I, p. 350, 8) and phonetically transcribed in an enumeration of the "great Sūtras" of the Sarvāstivādin (T. I. 23, p. 174b, 22-23). Two Āgama-versions of the Sūtra in Chinese translations exist, one in the Dighāgamas (Chung-a-han-ching, No. 14, T. I. 1, pp. 62b-66a) and another one in the Madhyamāgama (Chung-a-han-ching, No. 134, T. I. 1, pp. 632c-638c).

¶ Like the Dharmacakrapravartanasūtra it also forms part of the comprehensive Catuspariśatāsūtra (CPS) mentioned in note 8. In Waldschmidt's CPS edition it has been referred to on pp. 20-21 and treated together with Pāli, Tibetan

6. The Mahāsāmājasūtra, corresponding to the Mahāsāmāyasuttanta of the Dighanikāya (No. 20, Ed. PTS II, pp. 253-262)^{††}).
7. The Daśabalasūtra, a favourite text in the monasteries of Central Asia represented by many Ms. remains and fully restorable^{‡‡}).

No. 4, the Śakraprasānasūtra, as specified in note 10, has two counterparts in the Chinese Āgamas, one in the Dirghāgama and another in the Madhyamāgama. Both are as independent from each other as the corresponding Pāli and Sanskrit texts. A detailed investigation revealed that the Madhyamāgama version (Chung-a-han-ching) is closely related to our Central Asian fragments of the Sūtra whereas the version in the Ch'ang-a-han-ching, though independent, is not seldom more closely in agreement with the Pāli text. Now, the reader will remember that Vinaya texts discovered in Central Asia have long been proved to belong normally to the Sarvāstivāda school. The plausible conclusion is that the Chinese Madhyamāgama (Chung-a-han-ching) closely follows the line of the Sarvāstivāda tradition.

With regard to this conclusion it came to my mind recently to test some references to Sūtras and Āgamas found in the Gilgit Ms. of the Bhaiṣajyavastu of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin. When Nalinaksha Dutt with the assistance of Shiv Nath Shastrī edited this Sanskrit text (Gilgit Manuscripts, vol. III, part 1) he came across "many interesting avadānas" (Introduction, p. 1). Some of them are not given in extenso, and the readers are referred by the writer of the Ms. to the four canonical collections of Sūtras where the stories are stated to appear in detail (*vistareṇa*). These references to the Āgamas seem to have been a

and Chinese corresponding texts in § 27a-f on pp. 336-370. In our Cat.-No. 581 (D 424) the Sūtra is likely to have begun on folio 105; in the existing fragments the folio Nos. 116, 117, 118, 119, 120 are preserved. The text ends on folio 120 R 3 where the title is given. There are parallel texts of importance in the Vinaya literature: Mahāvastu (Ed. Oldenberg, PTS I, pp. 22, 1-12; I, pp. 642-66), Mahāvastu (Ed. Senart III, pp. 443-449), Saṅghabhedavastu of the Mūlasarvāstivādin (T. I. 24, pp. 134b-136c).

†† It follows immediately upon the Bimbāsārasūtra. There exists a version of the Sūtra in the Chinese Dirghāgama (Chung-a-han-ching, No. 19, T. I. 1, pp. 79b-81c) and a Tibetan translation of a text closely related to our Sanskrit version. Besides, the introduction of the Sūtra is separately transmitted in the Samyuttanikāya (Ed. PTS I, pp. 26f., title Samayo, in the Devatāsamuyutta) and in the Chinese Samyuktāgama (Tsa-a-han-ching); two translations are extant (cp. note 2): Sūtra 1192, T. I. 2, pp. 323a-b, and Sūtra 105, T. I. 2, pp. 411a-b respectively.

‡‡ In our Cat.-No. 581 (D 424) only two folios with the beginning of the text are transmitted; the folio-Nos. (not preserved) are to be inferred as (132) and (133). On No. (132) Ob1 stands the title of the preceding Mahāsāmājasūtra. A Pāli version of the Sūtra occurs in the Daśakanipāṭa of the Anguttaranikāya (Ed. PTS V, pp. 32-36) and is incorporated in the Mahāsilhanāsuttanta of the Majjhimanikāya. The Sūtra is also found in the Chinese Ekottarāgama (Tōng-i-a-han-ching, T. I. 2, p. 770b) and in the Chinese Samyuktāgama (Tsa-a-han-ching, T. I. 2, pp. 186c-187b).

surprise to the editor who remarks: "This fact implies that Sanskrit Āgamas unlike the Pāli Nikāyas contained stories of the Avadāna type".

Having read Dutt's words, I asked myself: Is there really a difference between the Sanskrit Āgamas and the Pāli Nikāyas with regard to the inclusion or not inclusion of Jātakas? and I resolved to extend my programme of identifying the relevant Sūtras in the Chinese Āgama translations to the question indicated. For this purpose let us review the 8 cases of text abridgments and references to Sūtras and Āgamas in the Gilgit Bhaiṣajyavastu.

The Saṃyuktāgama, the Ekottarikāgama and the Dirghāgama are cited only once each:

- Dutt, l.c., p. 19: *Oṭalāyanasūtram vistareṇa saṃyuktāgame mārgavarganipāte*.
 — l.c., p. 45: *vistareṇa Vairambhyasūtram ekottarikāgame catuṣṣānikanipāte*.
 — l.c., p. 97: *vistareṇ Mahāsudārāṇasūtre dirghāgame ṣaṣṭisūtra-kānipāte*.

1. The Oṭalāyanasūtra is a dialogue of the Buddha with the brahmin Oṭalāyana, a rich inhabitant of the village Oṭalā. His name is transcribed Wu-ta-lo-yen in the Chinese translation of the Bhaiṣajyavastu (T. I. 2, p. 43c.20), where the text of the Sūtra is given in extenso. According to this fuller version (l.c., pp. 43c.19–44a.11), Wu-ta-lo-yen, when he is informed of the Lord's stay in the forest of Wu-ta-lo, starts to pay him a visit, mounted on a chariot drawn by white horses. He is surrounded by a large retinue, the procession being somewhat similar to that one of the brahmin Jānuṣoṇi described in the *Maggasamyutta* of the Saṃyuttanikāya (Ed. PTS V, pp. 4–5), which has a parallel in Sūtra 769 of the Chinese translation of the Saṃyuktāgama (T. I. 2, pp. 200c.13ff.). Having arrived, Wu-ta-lo-yen approaches the Buddha on foot and asks the Lord to allow him a question. He wants to know whether the eye and the other four sense-faculties (*indriyāṇi*)—every one of which has its special scope and range—have any common foundation and resort. This is answered in the affirmative by the Buddha who declares the mind (*manas*) as the resort for the five senses altogether. On further questions Wu-ta-lo-yen attains (2) *smṛti*, (3) the four *smṛtyupasthānas*, (4) the seven *bodhyaṅgas*, (5) *vimokṣa* and (6) *nirvāna* as a sequence of notions, in which each following one is the resort of the preceding one. There is nothing beyond Nirvāna, is stated by the Buddha at the end.—I have been able to identify the contents of the dialogue as almost literally agreeing with the text of the *Uppābhābrāhmaṇasutta* in the *Indriyasamyutta* of the Saṃyuttanikāya (Ed. PTS V, pp. 217–219), but my search for the whereabouts of the Sūtra amidst the 1362 Sūtras of the existing Chinese translation of the

Saṃyuktāgama remained unsuccessful.—As to our question let us bear in mind that the dialogue referred to has no features of an Avadāna or Jātaka, just like the *Vairambhyasūtra*, the next Sūtra in our enumeration.

2. *Vairambhyasūtra*. The title of the Sūtra is borrowed from a town of this name in the Gilgit Bhaiṣajyavastu. The place is called *Vairāṇyā* in Central Asian fragments of the *Vinayavibhaṅga* of the Sarvāstivādins (see below) and in fragments of an episode incorporated in the *Mahāparinirvānasūtra* (MPS) (s. E. Waldschmidt, *Von Ceylon bis Turfan*, 1967, p. 152), and this spelling is probably to be preferred to *Vairambhya* on account of its Pāli correspondence *Verañjā*, the name of a village or town coming up at different occasions in canonical Pāli texts. There is a *Verañjasutta*, named after an old brahmin residing in the town. It is contained in the *Aṭṭhakanipāta* of the *Anguttaranikāya* (Ed. PTS IV, pp. 172–179). This text reports a dialogue of the Buddha with the aforesaid aged brahmin of *Verañjā* (*veraṅjo brāhmaṇo*) who appears before the Lord and asks him a number of questions on his, the Buddha's, social behaviour and doctrines, the first of which is, whether the rumour that the Buddha pays no respect to elderly brahmins is really true. At the end of the discourse the brahmin is won over by the Buddha as a lay disciple (*upāsaka*). Surprisingly a Chinese translation of the presumable Sanskrit version of the Sūtra is to be found in the *Chung-a-han-ching*, where it is Sūtra 157, No. 16 in the *Brāhmaṇanipāta* (T. I. 1, pp. 679b–680b; for a separate translation see Nanjio No. 607, T. I. 1, pp. 882a–883b), that is to say in the *Madhyamāgama*, not in the *Ekottarikāgama* as to be expected from the abridgment in the Gilgit Bhaiṣajyavastu. There is little doubt, however, that the *Vairambhya*- or (better) *Vairāṇyasūtra* referred to in the Gilgit Bhaiṣajyavastu is identical with Sūtra 157 in the Chinese *Madhyamāgama*, though the Chinese translation of the Bhaiṣajyavastu this time does not help us, as it uses the same abridgment and reference to the *Ekottarikāgama* as the Gilgit Sanskrit text.

The dialogue of the old brahmin of *Verañjā* with Lord Buddha in the *Anguttaranikāya* is repeated verbally in the introduction to the *Pārājika* rule 1 in the *Suttavibhaṅga* of the *Vinayapitaka* (Ed. H. Oldenberg, 1881, III, pp. 1–6). There is, however, a noticeable difference at the end, where the brahmin does not only confess himself as a lay follower of the Buddha, but invites the Exalted One with the company of monks to spend the rains at *Verañjā*. Hence a connexion is established with a famine and the forgetfulness of the brahmin of *Verañjā* which bring about difficulties for the Buddha and the monks during the rainy season spent at *Verañjā*. It is not possible to enter into a discussion of the relevant questions here. As to Sanskrit sources the introduction to *Pāṭayantikā* rule No. 44 in the *Vinayavibhaṅga* of the Sarvāstivādins

(Ed. Rosen, pp. 165ff.) is of importance, besides the Gilgit Bhaiṣajyavastu. In both cases the brahmin Agnidatta (= *veraṅjo brāhmaṇo?*) acts an important part; in the Gilgit Bhaiṣajyavastu he is called Agnidatta *brāhmaṇarāja*, see Dutt, l.c., pp. 25-28.

3. Mahāsudarśanasūtra. This Sūtra appears in its Central Asian Sanskrit version as incorporated in the Mahāparinirvāṇasūtra (MPS) which is one of the main Sūtras of the Dirghāgama. In my edition of the MPS, the Sanskrit text of the Mahāsudarśanasūtra is given on pp. 304-354. It is the first of our series of eight Sūtras which has without doubt the character of a Jātaka as can be gathered from the passages at the end, where the Buddha declares that king Mahāsudarśana is one of his former births: *ahaṃ eva sa tena kīlena tena samayena rājā mahāsudarśano 'bhūvaṃ* (l.c., p. 354). The same holds good for the Pāli version which is transmitted as a separate Sūtra (No. XVII) in the Dighanikāya. There we read: *ahaṃ tena samayena rājā mahāsudarśano ahoṣiṃ* (Ed. PTS II, p. 196.11-12).

The remaining five citations referring to Madhyamāgama Sūtras, namely the Velāma-, the Mādhātṛ-, the Nandipāla-, the Mahādeva-, and the Nimiśūtra, are a relatively solid base for an answer to our question.

4. One of the Sūtras, the Velāmasūtra, is stated to be found in the Brāhmaṇanipāta of the Madhyamāgama (Dutt, l.c., p. 98: *velāmasūtre madhyamāgame brāhmaṇanipāte*). Indeed, the relevant Sūtra, here entitled Sudattasūtra, is included in the existing Chinese Madhyamāgama translation (Chung-a-han-ching) as No. 155 (T. I. 1, pp. 677a-678a) and is one of the 20 Sūtras of Chapter 12 referring to Brāhmaṇas and extending from Sūtra 142 up to Sūtra 161. The corresponding Pāli text is the Velāmasutta in the Anguttaranikāya, No. IX.20 (Ed. PTS IV, pp. 392-396). The Buddha speaks to the householder Anāthapiṇḍika (= Sudatta, hence the title in the Chung-a-han-ching) about his, the Lord's, extreme munificence in a former existence when he was a brāhmaṇa called Velāma (*ahaṃ tena samayena velāmo brāhmaṇo ahoṣiṃ*, l.c., p. 394.12-13).

The other four Sūtras are allotted to the Rājasamyuktakanipāta of the Madhyamāgama, that is to say, to chapter 6 on the "features of kings" in the Chung-a-han-ching, extending from Sūtra 58 up to Sūtra 71. These four are:

5. The Mādhātṛsūtra (Dutt, l.c., p. 93: *mādhātṛsūtraṃ madhyamāgame rājasamyuktakanipāte*). It appears as No. 60 in the Chung-a-han-ching (T. I. 1, pp. 494b-496a) with the title "Sūtra of the four continents" (*caturdśāpāsūtra*!). The complex relation to the Mādhātāvādāna, No. XVII in the Divyāvādāna (pp. 210ff.), and to the Pāli Mandhātū-jātaka (No. 258, Jātaka II, pp. 311-314) cannot be discussed here. In the Pāli Nikāyas the story is not represented.

6. The Nandipālasūtra (Dutt, l.c., p. 217: *nandipālasūtraṃ vistarena yathā madhyamāgame rājasamyuktakanipāte*, sic: *nikāye* instead of *nipāte*). The Sūtra corresponds to the Ghatikārasutta, No. 81 in the Majjhimanikāya (Ed. PTS II, pp. 45-54), and is No. 63 in the Chung-a-han-ching (T. I. 1, pp. 499a-503a). Its Chinese title Ti-p'o-li-ch'i-ching is due to the name of the place where Gautama Buddha's predecessor Kāśyapa at the time in question lived (Skt. Vaibhīṅgīya, Pāli Vebhāṅgīya). Nandipāla is the name of the potter (*ghaṭikāra*), the main person in the Sūtra of the Chung-a-han-ching.—The story of "Nandipāla the Potter" is narrated once more in the Gilgit Samghabhedavastu (Ed. Gnoli II [1978], pp. 22-30) and its Tibetan and Chinese counterparts. The name of Kāśyapa's domicile is Vaibhīṅgīya. Gnoli II, p. 30.14 the Buddha proclaims *yo 'sūv ullaro māpavaḥ* (Nandipāla's friend) *ahaṃ eva sa tena kīlena tena samayena*.—In Pāli the character of a Jātaka is testified by the statement (l.c., p. 54.18-19): *ahaṃ tena samayena jōtipālo māpavo ahoṣiṃ ti*. In a version of the story in the Mahāvastu (see Ed. Senart I, pp. 319-323) the residence of Kāśyapa is named Veruṅgīya.

7. The Mahādevasūtra (Dutt, l.c., p. 111: *mahādevasūtre madhyamāgame rājasamyuktakanipāte*). It is Sūtra No. 67, entitled "Sūtra of the mango-grove of the great king" (*mahādeśmratvana*) in the Chung-a-han-ching (T. I. 1, pp. 511c-515b) and has its counterpart in the Mahādevasutta, No. 83 (Ed. PTS II, pp. 74-83) of the Majjhimanikāya. The words in the latter text (l.c., p. 82.22): *ahaṃ tena samayena rājā mahādeva ahoṣiṃ* attest the Sutta as a Jātaka. Makhādeva is a righteous king who introduces the tradition to surrender the throne to his eldest son when the barber presents him the first grey hair of his head. He is the hero of the Makhādevajātaka (Jātaka No. 9, I, pp. 137-139), where the substance of the story is also told. — The title in the Chinese Āgama refers to the place where the event is situated, that is the "Makhādevambavana" in the Pāli Sutta.

8. The Nimiśūtra (Dutt, l.c., p. 112: *nimiśūtre madhyamāgame rājasamyuktakanipāte*). It is not transmitted independently in the Chung-a-han-ching but included in the Mahādevasūtra (cp. above) as its last part (T. I. 1, pp. 514b 8-515b. 1)¹⁴. Nimi is the last king observing the aforesaid tradition established by king Mahādeva. Nimi's son (Pāli: Kalārajanaka) broke the noble practice of his forefathers and as result he became the last of his line.—The Pāli Makhādevasutta in the Majjhimanikāya corresponds to the Sūtra No. 67 in the Chung-a-han-ching even in so far as the story of king Nimi is likewise narrated in the

¹⁴ The verses cited in the Bhaiṣajyavastu: *yathā yicītakam bhāṅgam āsati kālam ratho yathā ... up to āpamsiye tatak evaṅgam kṛtapuṇyāḥ kṛtadayaḥ* (Dutt, l.c., pp. 113.4-7) are found in Chinese translation T. I. 1, 515 a.3-6.

last part of the Sutta (Ed. PTS II, pp. 78. 28–82. 22). The lengthy Nimi-jātaka, Jāt. No. 541, VI, pp. 95–129, is an extension of the story.

The result of the preceding examination is on the one hand that the references to Sūtras and Āgamas contained in the Gilgit Bhaiṣajyavastu are to be verified for our serial numbers 4–8 in the existing Chinese translations of Āgamas even as far as the chapters (*vipāta*) are concerned. On the other hand it is clear that there are Sūtras of the Avadāna and Jātaka type not only in the translations of Sanskrit Āgamas but in the Pāli Nikāyas as well. The differences between the two traditions are no basic ones but a matter of more or less conspicuous frequency.

After these observations which in the main refer to the Chinese Mādhyamāgama, I would like to draw the reader's attention to a Sūtra fragment in the "Turfan Collection" which, though containing only a few complete words, is, rightly understood, of some importance with regard to the relation of Central Asian Sūtra fragments to their corresponding texts in the Chin. Saṃyuktāgama (Tsa-a-han-ching). This fragment is Cat.-No. 1399 written on paper in Northern Turkistan Brāhmī, type b, in the 7th or 8th century A. D. It will be described according to its external appearance in one of the next volumes of the catalogue "Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden". The text reads:

Ob

- 1 ||| +++ d[o] sarvatra++++ |||
 2 ||| + jānāti me sū[ṛṣ]. +++ |||
 3 ||| (pu) ○ spitāgra satvas-ca bi(m)[b]. . . |||
 4 ||| + vijayā cālā u[pa]jā[ḷ]l(ā) |||
 5 ||| (praṇa)mya pra[j]apt-[ev]-āsa[n](e) |||

R

- 1 ||| (e)ta-d-abhavad-yan-v-a[ham] |||
 2 ||| s-ten-āṃjaliṃ praṇama [bha] |||
 3 ||| ○ s-tasyāṃ velāyām gāthāṃ ba(bhāṣe) |||
 4 ||| sarvalokam* . . +++ |||
 5 ||| (bha)gavataḥ pā[d](au) +++ |||

The clue to the understanding of this fragmentary text is given in the lines Ob 3–4 which contain an Uddāna with six Sūtra titles, three in each line. Those in Ob 4 correspond to three titles appearing in the Uddāna at the end of the Bhikkhuni-saṃyutta of the Saṃyuttanikāya, which reads in the PTS edition I, p. 135:

ālavikā ca somā ca gotamī vijayā saha |
 uppalaṅṇā ca cālā upacālā sūspacālā |
 selā vajirāya te dasā tī ||

These ten Pāli titles are names of Bhikkhunis who are the main persons in the preceding Suttas. The frame of the Suttas describes conflicts in which the nuns become involved, and is always the same. Māra, the lord of the sensual world, asks a question or recites a stanza in order to disturb a nun meditating in solitude, or to induce her to give up her virtuous life. His effort is in every case unsuccessful. The "Evil One" is rejected by the interrogated or tempted nun, who always responds in verses, whereupon Māra retreats in sad mood.

Now, what about the three titles in Ob 3 which obviously do not represent the names of nuns, and for which the Pāli Uddāna does not provide us with key-words? Here, luckily, the text of the Suttas bestows the solution. The first title doubtlessly has to be restored to (*supp*)-*spitāgra* and replaces the Pāli title Uppalavaṅṇā, as results from the Pāli text where we are told that the nun Uppalavaṅṇā is sitting under a Sāla tree in full blossom (*suppupphita-sālarukka-māle*), and is addressed by Māra, the Evil One, I. 131 in verses beginning with:

suppupphitaggam upagamma bhikkhuni ;
 ekā tuvaṃ tiffhaṃ sālāmāle ||

"You are staying, nun, lonely, having gone there, under a Sāla tree, the top of which is in full blossom."

The following two titles or key-words in Ob 3, *satva* and *bimba*, are to be understood in the same way. Māra speaks I. 135 to the nun Vajirā:

kenāyaṃ pakato satto kvaṃ sattassa kāraḥ |
 kvaṃ satto samuppanno kvaṃ satto nirujjhatī ||

"By whom has this being been made? Where is he who makes the being? Whence does the being come forth? Whereto does the being vanish away?"

In a second case, the verses quoted are addressed to the nun Selā I. 134 with a replacement of *satta* by *bimba* "image", "figure", "individual":

ken-idaṃ pakataṃ bimbaṃ kvaṃ-nu bimbassa kāraḥ |
 kvaṃ ca bimbaṃ samuppannaṃ kvaṃ-nu bimbaṃ nirujjhatī ||

So far, our investigation reveals that the stock of Suttas contained in the Bhikkhunisānyutta of the Saṃyuttanikāya agrees exactly with the collection of Sūtras which once preceded the fragmentary Uddāna of Cat.-No. 1399.—Let us now do a further step forward by inspecting the succession of Sūtras at the corresponding place in the Tsa-a-han-ching. A glance at the lists in Akaṇḍa's Comparative Catalogue, pp. 106f., shows the following sequence of ten Sūtras in a section of the Tsa-a-han-ching, which apparently constitutes the Bhikṣuṇisamyukta (Sūtra 1198–1207) of the Saṃyuktāgama.

- 1 (1198) Separation (wilderness, *viveka*?) = Pāli Ālavikā (I. 128, § 1),
 2 (1199) Su-mi = Pāli Somā (I. 129, § 2),

- 3 (1200) Chü-t'an-mi = Pāli Gotami (I. 129f., § 3),
 4 (1201) Lotus-flower = Pāli Uppalavaṇṇā (I. 131, § 5),
 5 (1202) Stone-house = Pāli Vajirā (I. 134f., § 10),
 6 (1203) Pi-li = Pāli Selā (I. 134, § 9),
 7 (1204) P'i-shé = Pāli Vijayā (I. 130f., § 4),
 8 (1205) Ché-lo = Pāli Calā (I. 132f., § 6),
 9 (1206) Yu-po-ché-lo = Upacālā (I. 133, § 7),
 10 (1207) Motion (with the) head = Pāli Sisupacālā (I. 133f., § 8).

It is not necessary to indicate any more in detail the correspondence of the three Sūtras intitled (Supu)spitāgra, Satva, and Birpa in line 3 of our fragment to the Sūtras 1201, 1202, 1203 in the Tsa-a-han-ching. The conclusive words in the Sūtras are "beautiful flower" (T. I. 2, p. 326c.26), "born", "living" (ibid. p. 327b.2), "figure", "body" (ibid. p. 327c.2); the names of the nuns tempted are Yu-po-lo-varṇa (1201), Shih-lo (1202), P'i-lo (1203). The succession: Vijayā, Calā, Upacālā in Cat.-No. 1399, Ob 4, is, as stated already, corroborated by the Sūtras 7-9 of the Tsa-a-han-ching, and we should expect that a Sūtra corresponding to the Pāli Sutta Sisupacālā is the last Sūtra of the Bhikṣuṇisamyukta of our Turfan manuscript as well as of the Tsa-a-han-ching. This, indeed, is the case as proved by the word *sarvatra* and the name *Śirpaṭcālā* in Ob 1-2. Line 1 corresponds to Pāli *sabbābhikkhā māraṇado sabbattham aparājito*, and line 2 to Pāli: *atha kho mero pāpimā jānāti maṃ sisupacālā bhikkhuni ti dukkhī dummano tath-evaṇtaradhāyiti*. The Chinese has in the case of line 1: (Buddha) "who is able to suppress all malignances of Māra (and) is not subdued by him" (T. I. 2, p. 329.13), and in the case of line 2: "At that time Māra, the Evil one, conceived the thought: 'The Bhikṣuṇī Shih-li-sha-ché-lo (Śirpacālā) knows my intention', and vanished in sad mood." From the comparison thus results a complete harmony in the succession of Sūtras between the Central Asian Sanskrit fragments and the Tsa-a-han-ching, whereas, in spite of a remarkable agreement in the wording of the text, there is a difference in the sequence of the Sūtras with regard to the Pāli and the Tsa-a-han-ching in four cases, since the Sūtras 4, 5, 6, 7 in the Chin. Saṃyuktāgama correspond to §§ 5, 10, 9, 4 in Pāli.

From Akanuma's list (l.c.) it is furthermore to be learned that the ten Sūtras of the Bhikṣuṇisamyukta recur as Sūtras 214-223 in the incomplete Chinese translation of the Saṃyuktāgama (T. I. 2, pp. 453b-456a), the Pieh-i-tsa-a-han-ching (cp. above note 2). At the end of the Bhikṣuṇisamyukta in this translation a Chinese Uddāna is transmitted (T. I. 2, p. 456b) which gives the same Chin. titles as those printed in Akanuma's list with reference to the Tsa-a-han-ching. A mere variation is P'i-lo in the place of Pi-li in No. 6. Apparently the Pieh-i-tsa-a-han-ching keeps to the same tradition as the fuller Tsa-a-han-ching. Thus,

Lü Chêng's hypothesis that the incomplete translation might be a "derivation of the Mahiśāsakas or the Dharmaguptakas" (cp. the conclusion of note 3) receives no support.

The origin of the two Chin. Saṃyuktāgama translations from the same tradition is also shown by the Sūtras immediately following the Uddāna, which have their counterparts in the Vaṅgisa-thera-saṃyutta of the Pāli Saṃyuttanikāya. In Pāli the respective Suttas appear in opposition to the Tsa-a-han-ching with a great distance from the Bhikkhunisamyutta, l.c. I, pp. 185-196. The Sutta corresponding to the first Sūtra in both Chin. Saṃyuktāgama translations (No. 1208 and 224 respectively) is entitled in Pāli Gaggara after the name of a lotus-pond where the event takes place. It is the last but one Sutta of this section in Pāli.

Lines Ob 5 and R 1-5 in Cat.-No. 1399 are remnants of the respective Sanskrit text, consisting mainly of well known phrases. The corresponding Sūtra No. 1208 in the Tsa-a-han-ching reports that the Buddha is staying in Campā, on the side of the pond Chieh-ch'ieh (Gargā). On the fifteenth day of the lunar month he presides over the congregation of monks at the Poṣaṭha ceremony. Just when the full moon comes out, the venerable Vāgīsa, present in the community, conceives the idea to glorify the Exalted One in a stanza comparing him with the moon. He rises from his seat, arranges his robe, bends his hands saluting toward the Exalted One and asks for his permission to speak which is granted. The Gāthā uttered by Vāgīsa reads in translation from the Chinese:

As the moon when suspending in a sky
 which is clear, not overshadowed by clouds,
 in brilliancy, brightness and glory
 illuminates everywhere the ten regions,
 even so the Tathāgata
 with the light of wisdom illuminates the world.
 His virtuousness and good renown
 everywhere permeate the ten regions.

The only word of the stanza left in our Sanskrit fragment is *sarvalokam*. It corresponds to the last word in the Pāli Gāthā which is addressed there by the eloquent monk directly to the Buddha. The same Gāthā is met with as Theragāthā 1252, like many stanzas in the Vaṅgisa-therasamyutta and the Bhikkhunisamyutta which are also found in the Thera- or Therīgāthās or at other places, cp. Akanuma, l.c. p. 400 and 404. The Pāli text reads:

*cando yathā vigatavalāhake nabhe
 virocati vitamaḷo va bhāsumā |
 evam pi aṅgiraśa tvaṃ mahāmuni
 atirocasi yasasā sabbalokaṃ ti ||*

It may be noted that the Pāli Sutta does not refer to the full moon at the fifteenth day of the month and to the Poṣatha ceremony as the occasion inciting Vāgīśa (Pāli Vangīśa) to his inspired verses. It describes instead of it a retinue of the Buddha consisting of 500 monks, 700 Upāsakas, 700 Upāsikās and many thousands of deities. On the other hand the Pieh-i-tsa-a-han-ching goes conform with the Tsa-a-han-ching in these points. Vāgīśa's verses are somewhat more detailed.

In conclusion we have to repeat that the fragmentary Central Asian text representing a sequence of 8 Sūtras is in full agreement with the Tsa-a-han-ching as well as with the Pieh-i-tsa-a-han-ching.

It is opportune now to return to the Ms. 581, the seven Sūtras of which are enumerated on pp. 138f.

No. 6, the Mahāsamājasūtra, the "Sūtra of the Great Assembly" is the most interesting for our present investigation. The Sūtra would have been transmitted completely on eleven folios extant, enumerated 121 to 131, if some of the folios were not badly damaged. The text is marred by many more or less extensive gaps, and our copy is furthermore negligently written, the scribe omitting twice even a full passage, cp. below p. 155, § 14 and p. 160, § 27. Though during the last twenty years a number of Ms. fragments from Central Asia could be identified as also belonging to the Sūtra¹⁵), these additions to the text are not substantial enough to enable us to fill the existing gaps completely. Nevertheless, a revised edition of the Sūtra accompanied by a translation is undertaken below, as the Sanskrit text is not easily accessible and as it is specially qualified to throw light on our problems in respect of the Āgamas. This revised edition cannot claim fully to replace the former comparative and annotated one which takes two Chinese versions and the Tibetan version into account.

The title of the Sūtra indicates, that it is dealing with a large gathering, that it is to say of Buddhist monks (Bhikṣus, almsmen) in the forest of Kapilavastu, which is attended by crowds of curious deities and ghosts. The enumeration and naming of the latter by the Buddha as the time of or after their arrival on the spot is the subject of the versified main text. An introduction in prose precedes the verses, which not only appears in the Chinese Dirghāgama but is also separately transmitted

¹⁵) The Mss. contributing to the text which have not been available at the time of the first edition are: Cat.-Nos. 33 (K 531, one very small fragment), 177 (K 528, one fragment), 424 (S 591, one fragment), 680 (X 398, several very small fragments), 796 (X 402 = 909a), 891 (K 1310, one fragment), 892 (X 1315, one fragment), 894 (K 760, one fragment), 906 (K 1430, two fragments, a = 796), 1300 (X 1402, one fragment), 1513 (X 1626, one fragment), 1540 (X 1932, one fragment). Transcriptions of the fragments are contained in different parts of the Catalogue "Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden", namely Nos. 177, 424, 680, 796 in Part 1, Nos. 891, 892, 894, 906 in Part 3, No. 33 will be published in Part 4, and Nos. 1300, 1513 and 1540 in a later volume.

in the Chinese Saṃyuktāgama (Tsa-a-han-ching and Pieh-i-tsa-a-han-ching), as mentioned in note 12. Thus we have the opportunity to compare the Dirghāgama and the Saṃyuktāgama version of this part of the Sūtra in their relation to the Sanskrit text.

Let us start by displaying three differences between the Sanskrit and Pāli version. In the Sanskrit text it is reported that four deities of the Brahmakāyika class perceive from their region somewhere in the cosmos that the Buddha resides in the forest of Kapilavastu and is giving a lesson on Nirvāna to five hundred of his pupils who have all reached the state of an Arhat. These Arhats are characterized as such by a number of attributes: "The depravities of whom were exhausted", etc. The four deities resolve to appear before the Buddha one after the other to praise the memorable event of the great assembly with a stanza. In the Pāli version it is simply noted that the Buddha together with his disciples resides in the forest of Kapilavastu. It is not said that he is preaching to his monks on Nirvāna. Furthermore the Bhikkhus are just characterized as Arhats without the row of attributes conferred to them in the Sanskrit version. Finally the four deities are specified as belonging to the Suddhāvāsakāyika not to the Brahmakāyika gods. With regard to these three points of difference the two Chinese translations of the Saṃyuktāgama agree with the Sanskrit whereas the Dirghāgama follows the wording of the Pāli version. This relation between the four texts—Saṃyuktāgama on the side of the Sanskrit, Dirghāgama on the side of the Pāli—is to be stated not only for the Mahāsamājasūtra but with regard to many other Sūtras as well. The agreement of the Sanskrit and the Chinese Saṃyuktāgama is, however, much closer than that of the Pāli and the Dirghāgama which is more distant from the Pāli than the Saṃyuktāgama from the Sanskrit. The result is similar to the result reached in the comparison of the two canonical versions of the Śakra-praṇāsūtra, the Madhyamāgama there taking the place of the Saṃyuktāgama here.

Revised text of the Mahāsamājasūtra

Summary

- 1-4 First (prose) introduction including the visit of the Brahmakāyika goddesses.
- 5-6 Second (versified) introduction not referring to the visit of the Brahmakāyika goddesses.
- 7-32 Versified main part.
Appearance and naming
7-12 of the Yakṣas of different regions of the earth
13-18 of the four kings (guardians) of the four quarters of the heavens with their retinue (The king of the southern quarter [cp. § 14 and note 72] is omitted in the Ms.)

- 19 of the commanders of the Yakṣa host
 20 of the Nāgas (snakes)
 21 of the bird Suparṇin (Garuḍa), enemy of the snakes
 22 of the Asuras
 23-28 of sixty goddesses and gods in groups of ten (group 5, see § 27, is omitted in the Ms.)
 29 of great gods including Brahman
 30 of Hārīti with her sons
 31-32 of Māra, the "Black One"; description of his fictitious and vain attack
- 33 Final remark in prose.

1 evaṃ mayā śrutam (| ekasmin sa-
 maye¹⁴) bhagavān Śākyaṃ viha-
 ratī (vane Kāpilavastave(e) sār-
 dhān¹⁵) pañcabhir¹⁶) bhikṣu(śataiḥ)
 sarvair arhadbhīḥ kṣipā(ṛavaḥ)¹⁷)
 kṛtakṛtyaiḥ kṛtakaraṇīyairavāḥta-
 bhārai(anuprā)ptasvakārthaiḥ¹⁸)
 parikṣi(ṇabhavasamyojanaiḥ sam-
 yaḡjīyā¹⁹) suvimuktacittaiḥ²⁰) |
 tatra bhāgavān bhī)kṣusa(m)gīhā-
 sly(a nirvā)śrasprāśisyu(k)ś(ā)n
 dhārj(m)kathān²¹)k(ā)thayātiām |
 api (tatra) dāśama(h)lo(ka)dhā-
 tu²²)ms(hāśākyamahāśākyā) de-
 va)tā (śa)nṇipatitā bhagavantam
 upāsate bhikṣusamghā ca |

2 (atha khalu cetasūnām brahmaloka-
 nivāsikānām devayānānām brahma-
 (kaly)kānām e(śat abhavat | adya
 khalu bhagavān Śākya)ṃsu vi(ha-
 ratī vane Kāpi)lavastave sār(dhān
 pañcabhir bhikṣu)śataiḥ sarvair

1 Thus I have heard. Once upon a time the Exalted One was staying among the Śākyas in the forest of Kapilavastu together with five hundred monks, all of them Arhats, the depravities of whom were exhausted, who had done what is to be done, who had done what is to be fulfilled, who had shed their burdens, who had reached their goal, the bonds of life of whom were extinct, the mind of whom was well released by the right knowledge.

There, the Exalted One delivered to the congregation of monks a religious discourse which referred to the Nirvāna. Very mighty, most mighty deities of the ten divisions of the world had also assembled there and worshipped the Exalted One and the congregation of monks.

2 Now, the following thought occurred to four deities residing in the Brahma world: "Today indeed the Exalted One is staying among the Śākyas in the forest of Kapilavastu together with five hundred monks,

arhadbhīḥ pārvavad yāvad²³)
 bhikṣusamghā ca |
 yan nu vayanṃ gatvā pratyekapra-
 kṣā²⁴) bhagavantam²⁵) bhikṣusa-
 mghā ca gāthābhir abhiṣṭaveyā-
 (ma |)²⁶)

3 atha cetaso brahmakāyikā deva-
 tā²⁷) tadyathā balavān²⁸) puruṣaḥ
 samṃjītam²⁹) vā bahum prasā-
 rayet prasāritam vā samṃjītam³⁰)
 evam eva cetaso brahmakāyikā deva-
 tatā brahmaloke antarīhā bhāga-
 vataḥ purataḥ pratīstath³¹)
 ekāntasthitā³²) ekā brahmakāyikā
 devatā tasyāṃ velāyān gāthām
 bahāḥa |
 mahāsamghā³³) pravane
 devakāyāḥ samghatāḥ |
 aparājitasamgham³⁴) hi
 draṣṭuṃ abhyagatā vayanṃ |

dvitīyā³⁵) brahmakāyikā devatā gā-
 thām bahāḥa |
 rjubhūtena³⁶) cittena
 pradadhaty atra bhikṣavaḥ |
 (rathī)va netrāyā ādāya
 samrakṣantīndriyāni hi |

trītiyā³⁷) brahmakāyikā devatā gā-
 thām bahāḥa |

²³) Abbreviation by the present editor. Ms. 581 repeats the complete wording of the first phrase. So do Ms. 1300 R2 and 906a Ob1 where *śate* of *upāsate* is preserved. Several words missing at the first place are preserved in Ms. 581 or 1300 thistime.

²⁴) Ms. 581.122 Ob3: *pratikṣam*.

²⁵) Supplemented from Ms. 906a Ob2 and 1300 R3.

²⁶) For *abhiṣṭaveyā*! Cp. Pāli *bhāṣeyāma*. Ms. 906a Ob2 ends with *abhiṣṭaveyā*. Gap in Ms. 581.122 Ob3 and 1300 R3.

²⁷) Supplemented from Ms. 906a Ob3 and 894a R3.

²⁸) Supplemented from Ms. 906a Ob4.

²⁹) Ms. 906a Ob4: *samṃjītam*.

³⁰) Supplemented from Ms. 894a R4, 906a Ob5 and 1300 R4; the Ms. 906a Ob5 reads: *samṃjītam*.

³¹) Sentence supplemented from Ms. 906a Ob5-6 and 1300 R5.

³²) Supplemented from Ms. 906a R1, 894a R5.

³³) Supplemented from Ms. 906a R2, 1300 R6. Buddhaghosa (Sumaṅgala-vīlāsini II, p. 680) explains Pāli *paṇaṇaṃ vuccatī caṇaṇaṃ*.

³⁴) Supplemented from Ms. 906a R3, 894a R6.

³⁵) Supplemented from Ms. 906a R4.

³⁶) Supplemented from Ms. 906a R5-6.

³⁷) Supplemented from Ms. 906a R7.

all of them Arhats", etc. as before (§ 1) up to "and the congregation of monks".

"We should go there and each one waiting on (him) praise the Exalted One and the congregation of monks with stanzas."

3 Thereupon the four Brahmakāyika deities, just as (quickly as) a strong man outstretches (his) contracted arm, or contracts (his) outstretched arm, disappeared from the Brahma world and stood before the Exalted One.

Standing on one side the first Brahmakāyika deity at that time pronounced the following stanza: The great assembly (takes place) at a declivity (of the forest); corporations of gods have come together. We also have come to see the unsurpassed congregation (of monks).

The second Brahmakāyika deity pronounced the stanza:

The monks here exert themselves with straightened mind. Like a charioteer who seizes the reins (reins = leading instrument) they guard (their) sense-organs.

The third Brahmakāyika deity pronounced the stanza:

saṃpradāya khalu kulam aneyā
indra(kīlaṃ paṇ)ḡhaṃ paṇikhaṃ
ca ||⁴⁰⁾
te caranti śuddhā vimalā ca
nāyakena dāntāḥ śūṣṇagāi: ||

caturthi (brahmakāyikā) devatā
gā(ṭhām babhā)(e) ||
ye buddhaṃ śaraṇam yānti
na te gacchanti durg(atīṃ |
prahāya māṇuṣin kāyaṃ
divyaṃ kāyaṃ upāsāte) ||⁴¹⁾
ity uktvā catsaro (brah)makāyikā
d(e)(v)atās tatraiva sthāne 'ntarhi-
tāi: ||⁴²⁾

4 (atha bhagavāṃ sarvāṃ devapa-
riṣadam avalokya bhikṣūṇ āman-
trayati sma |
sumahāṃ batāyaṃ bhikṣavo deva-
tāsamūḥpātā) sumahāṃ batāya(m)
bhikṣav(o) d(e)va(tāsamūḥpāto
mama pariṣady⁴³⁾ eta)ḥ||⁴⁴⁾ | ye 'pi te
attite 'dhva)ni tathāgatā arhanta(h)
sajnyakṣaṃb(ud)dhāś (t(e)ḡ)śām (api
buddhānām) bhagavatām⁴⁵⁾ etāvad
devatā(nām) saṃnipāto babhūva
tady(ā)nāmāna pariṣady⁴⁶⁾ etaḥ ||
ye pi te anāḡ)te 'dhva)ni tathāgatā
arhantaḥsanyakṣaṃbuddhāśeṣam
(api) buddhānām bhagavatām e)t(ā)-
vad devatānām saṃnipāto bhavi-
yati (ta)d(yathā mama pariṣady⁴⁷⁾
etaḥ | vakṣyāmi⁴⁸⁾ vo bhikṣavo
d(e)vatānām nāmāni kirtayisyāmi
d(e)vatā(nāṃ) nāmāni ||⁴⁹⁾
(śrūta mama bhāṣitam ||⁵⁰⁾

Having plucked out (broken) the
wedge (the post) and (passed) the
ditch, (the disciples) free from
desire⁴¹⁾ go along, clean and stain-
less, (like) young elephants, tamed
by the leader.

The fourth Brahmakāyikā deity pro-
nounced the stanza:
Those who seek protection with the
Buddha do not go a bad path (do
not have a bad rebirth), having left
human embodiment they pass over
to celestial incarnations. Having
spoken thus, the four Brahmakāyika
goddesses (at once) disappeared
from the very same spot.

4 Now, the Exalted One surveying the
whole round of gods addressed the
monks:
Very great indeed, monks, is this
assemblage of goddesses! Very great
indeed, monks, is this assemblage
of goddesses in my round now! The
Tathāgatas, the Arhats, the fully
Enlightened Ones who appeared in
the past, for these Buddhas, Exalted
Ones there was an assemblage of
goddesses of the same kind as in my
round now. The Tathāgatas, the
Arhats, the fully Enlightened Ones
who will appear in the future, for
these Buddhas, Exalted Ones there
will be an assemblage of goddesses
of the same kind as in my round
now. I shall tell you, monks, the
names of the goddesses! I shall
recite the names of the goddesses!
Listen to what I am saying!

⁴⁰⁾ Supplemented from Ms. 680a. Ob. 1. Cp. the Pāli stanza: *chetā khalam chetvā paṇighom indakhalāya iha caccam-anejā i te caranti śuddhā vimalā cakkhumatā sudantā susuṇṇā te* ||

⁴¹⁾ Cp. SWTF and Edgerton BHSd s.v. *ameya*.

⁴²⁾ Supplemented from Ms. 680a. Ob. 2.

⁴³⁾ The complete wording of the Śloka is transmitted in the Divyāvadāna (Ed. Cowell-Neil) p. 195 and elsewhere.

⁴⁴⁾ With a corresponding sentence ends the parallel in the Chinese Saṃyukāgama.

⁴⁵⁾ Restoration doubtful.

⁴⁶⁾ Supplemented from Ms. 680a. R. 3.

⁴⁷⁾ Supplemented from Ms. 680a. R. 4.

⁴⁸⁾ Restoration doubtful. *vakṣyāmi* occurs in § 6.

5 -----
(hi)tātmanaḥ samāhitāḥ |
pṛ(ā)k(ā)ḥ(n)h(ā) iva --
--- pratāpinaḥ |
(av)edā(t)manasaḥ śuddhā
vijyasaṃśā avāḡ)lāi |
ār(ī)h(ā) deva(mān)uṣy(esu)
yāvad brahm. + (mṛ)tyuḡ-
yinaḥ⁵¹⁾ ||
ā(ai)kṣā⁵²⁾ dvipaḡ)śāstakam
śataḥ ca daśa cāpare |
anekāni sahasrā(ṇi)
d(ai)vatāni nyavedayan⁵³⁾
anan(t)am api nām(ā)ike
sph(u)ṭāḥ sarvāśiḥ 'bhavan ||

5 (Beings who have their abode on
the earth or on mountain slopes),⁴⁴⁾
who are well-disposed, devout, who
(live) like solitary lions, who are . . .
majestic, whose of a clear thinking,
clean, bright, pure, who have their
abode under gods and men up to the
Brahma(world), (who are) leaving
death behind (and as assembled).
Disciples counting two times five
hundred, one hundred more and
another ten, told of numerous
thousands of goddesses; of endless
names (fold) also some. All the
regions were filled (with deities).

6 tām ca (b)u(d)dh(o)⁵⁴⁾ hy abhi-
jāya
vyavaloicya tathāgatai |
athāmantrayati ś(ā)stā
śrāvakāṃ cāksare rat(ān) |
(de)vakāyā abhikṣrātā
nīsamayata bhikṣavah |
teṣāṃ nārṇāni⁵⁵⁾ vakṣyāmi
gāthābhir anupṛvśāḥ |
ekāgramanaś⁵⁶⁾ bhūtvā
śrūta mama bhāṣitam

6 The Buddha having recognized
them, the Tathāgata having looked
on them, the teacher then addressed
his pupils who were taking delight
in his instruction:
"Masses of gods have come (hither);
listen (to me), monks, I shall tell
you their names in stanzas (and)
in due order. Having concentrated
your mind, hear what I am saying."

7 (yaksā)ṇām saptaśāharā
(vane kā)ḡ)lavastave |
avabhāṣayitvā tiḡ)hanti⁵⁷⁾
(vane)ḥ kā)ḡ)lavastavam ||⁵⁸⁾
te cāpi (samit) āyātā
ye cāḡ)ṣāḥ sahaḡ)carāḥ
ṛ(ī)h(mānto) dyutimānto
varṇavānto yaśśavinaḥ |

7 Seven thousand Yaksas (living in
the forest of Kapilavastu stand
(here) illuminating the forest of
Kapilavastu.
They also joined the assembly. Those
who are of their (of the same) region,
possessing supernatural power, pos-
sessing splendour, possessing beauty,

⁴⁴⁾ Translation supplemented in agreement with the sense of the Tibetan translation. Cp. Pāli: *paṭiḥ bhūmā tad aśeṭṭā | ye sīṭā pīṇḡ)bbhāram | paṭitāṭā samāhitā*.

⁴⁵⁾ The newly identified Ms. do not add any reading suitable for the comprehension of this possibly corrupt verse. The Tibetan translation speaks of (deities) who have repelled the god of death and of divinities who touch the border of Brahma-
loka; cp. BBS, p. 200.

⁵¹⁾ Ms. 581.124. Ob. 4: *śikṣā*.

⁵²⁾ Ms. 581: *nivedayam* *. The verb corresponds to Pāli *addaṣuṇ* or *addakkhya*.

⁵³⁾ Supplemented from Ms. 1640 R.

⁵⁴⁾ Cp. Ms. 1640 Ry.

⁵⁵⁾ Cp. Ms. 680b R. 4.

⁵⁶⁾ Cp. Ms. 1640 R.

⁵⁷⁾ The verses from *avabhāṣayitvā* up to *bhikṣūṇāṃ samitā*, is same at the end of § 7 recur as a refrain in the following paragraphs, sometimes in the singular with *tiḡ)hanti* and so cāpi samitīm āyātā ye cāḡ)ṣāḥ sahaḡ)carāḥ, sometimes in the plural with *tiḡ)hanti* and te cāpi samitīm āyātā ye cāḡ)ṣāḥ sahaḡ)carāḥ.

vandamānā abhikrāntā bhikṣūpām samitim vane **)	possessing fame, paying respects, (they) approached the assemblage of monks in the forest.	bhūyah ⁴⁷⁾ śa(ta)sahaereṇa yakṣāṇām paryuṣayate te cāpi samitim āyātā ⁴⁸⁾ pūrvavat	Vipula—he is attended upon by more than one hundred thousand Yakṣas—(stands here illuminating the forest of Kapilavastu). They also joined the assemblage. [Those who are of his (of the same) region, possessing supernatural power, etc. as before (refrain).]**)
8 sāṭāgiris tri(sāhaarah) - - - - - ⁴⁹⁾ [avabhāsayitvā tiṣṭhanti vanam kāpilavastavam] ⁴⁹⁾ (sa cāpi samiti)ṣṭim āyāto ye cāya sahogocarāḥ pūrvavat ⁴¹⁾	8 Sātāgiri with three thousand (fol- lowers), all of different colours, stands (here) illuminating the forest of Kapilavastu. Those who are of his (the same) region, possessing supernatural power, etc. as before (refrain).	13 (pūrvā)ṇ diśam abhipā- layati ⁵¹⁾ rājā mahārājā gandharvādhipati rājā dhrītrāstra itī(nā)ma sa ⁵²⁾ ramate 'sau nr̥tagitena jñātibhiḥ sahitaḥ sadā sa cāpi samitim āyāto pūrvavat ⁵¹⁾	13 The eastern quarter protects a king, a great king, the sovereign of the Gandharvas, a king who is known under the name Dhrtirāstra. He amuses himself with dance and songs (music), always in the company of his relations. He also joined the assemblage, etc. as before (refrain).
9 saṣṭsāhar(ā hai)mvatāḥ ⁴⁹⁾ sarve ⁴⁹⁾ nānātva(varṇināḥ) avabhāsayitvā tiṣṭhanti vanam kāpilavastavam te cāpi samitim āyātā (ye cāpi)ṣṭim sahogocarāḥ pūrvavat ⁴¹⁾	9 Six thousand (Yakṣas) from the Himavat, all of different colours, stand (here) illuminating the forest of Kapilavastu. Those who are of their (of the same) region, pos- sessing supernatural power, etc. as before (refrain).	14 [dakṣiṇān ⁵³⁾] diśam abhipā- layati rājā mahārājā ⁵⁴⁾ kumbhāṅgādhipati rājā virūdhaka itī(nā)ma sa ramate 'sau nr̥tagitena jñātibhiḥ sahitaḥ sadā sa cāpi samitim āyāto pūrvavat	14 The southern quarter protects a king, a great king, the sovereign of the Kumbhāṅgas, a king who is known under the name Virūdhaka. He amuses himself with dance and songs (music), always in the com- pany of his relations. He also joined the assemblage, etc. as before (refrain).
10 ityete godāśa yakṣasahasārāḥ sarve ⁴⁹⁾ nānātva(varṇināḥ) avabhāsayitvā tiṣṭhanti vanam kāpilavastavam te cāpi samitim āyātā ye cāpi)ṣṭim sahogocarāḥ pūrvavat ⁴¹⁾	10 The aforesaid sixteen thousand Yakṣas, all of different colours, stand (here) illuminating the forest of Kapi- lavastu. Those who are of their (of the same) region, possessing super- natural power, etc. as before (re- frain).	15 paścimān ⁵⁴⁾ diśam abhipā- layati rājā ⁵⁴⁾ mahārājā	15 The western quarter protects a king, a great king, the sovereign
11 viśvamiṭraḥ pañcaśato viśvadevo mah(ā)rdhīkrah ⁴⁹⁾ (avabhāsayitvā) tiṣṭhanti ⁴⁹⁾ vanam kāpi(lavastavam) (te cāpi samiti)ṣṭim āyātā (ye cāpi)ṣṭim sahogocarāḥ pūrvavat ⁴¹⁾	11 Viśvamiṭra with five hundred (fol- lowers), (and) Viśvadeva of great supernatural power stand (here) illuminating the forest of Kapila- vastu. Those who are of their (of the same) region, possessing super- natural power, etc. as before (re- frain).	15 Supplemented from Ms. 680d R2. ⁴¹⁾ Ms. 425 Ob 1 reads: <i>sa cāpi samitim āyāto pūrvavat</i> . <i>ye cāya sahogocarāḥ</i> is omitted. ⁴²⁾ Ms. 680d R3 has: <i>pālayati mahā</i> . Cp. note 75. The reading <i>mahārājā yasa-</i> <i>vimān</i> is also found in the Ānāṅtikasūtra, cp. note 72. ⁴³⁾ Supplemented from Ms. 425 Ob2. ⁴⁴⁾ Supplemented from Ms. 680e Ob1. ⁴⁵⁾ § 14 has totally been left out by the scribe of our main manuscript (Ms. 581). The text is, however, easily restorable in accordance with the wording of §§ 13, 15 and 16. As regards to some remnants cp. note 73. Partly identical verses are found in the Ānāṅtikasūtra (Ed. Hoffmann) p. 43: (<i>āpi diśam abhi)pālayati mahārājā yasa-vimān </i> <i>kumbhāṅgādhipati rājā virūdhaka itī(nā)ma sa </i> <i>ramate 'sau nr̥tagitena jñātibhiḥ sahitaḥ sadā</i> A continuation of the refrain which is not found in Ms. 581, but has a parallel (1) in the Pāli version, (2) in the Chinese Dirghagama, and (3) in the Tibetan trans- lation, reads: <i>taevaiva bahavaḥ putrā ekanāma mahāvalāḥ </i> <i>asīti dāsa caikalā ca indranāma mahāvalāḥ </i> ⁴⁶⁾ In Ms. 425 Ob3 some words of § 14 are preserved: (<i>mahārājā kumbhāṅgādhi-</i> <i>pait rājā virūdhaka</i> &. A few Akṣaras of the same sentence appear in Ms. 680e Ob2 also. ⁴⁷⁾ Ms. 425 Ob4: <i>paścimāṇ</i> . ⁴⁸⁾ Ms. 680e Ob3: (<i>mahārājā yasa-vimān</i>), corresponding to the reading in the Ānāṅtikasūtra, cp. note 72.	
12 kumbhīro yakṣo rā(jegṛhe vipule 'smiṇ) n(i)va(e)j(ka)h)	12 Kumbhīra, the Yakṣa who has his abode in Rājegṛha (on the mountain)		

⁴⁰⁾ The concluding four Pādas of the refrain from *rādhīmanto* up to *samitim vane* have been abbreviated by the present editor with *pūrvavat* in all cases, independent from the documentation in the Ms. where the use of *pūrvavat* is also met with but without regularity.

⁴¹⁾ Probably to be restored according to the second Pāda in §§ 9 and 10 which reads: *sarve nānātva(varṇināḥ)*.

⁴²⁾ The two lines put in brackets () do not occur in the Ms.

⁴³⁾ Cp. note 58. Ms. 581 repeats the refrain completely.

⁴⁴⁾ Supplemented from Ms. 680c Ob4.

⁴⁵⁾ Supplemented from Ms. 680c R1.

⁴⁶⁾ Supplemented from Ms. 680c R2.

⁴⁷⁾ Supplemented from Ms. 680d Ob2. The Pādas 3 and 4 are omitted in Ms. 581.

⁴⁸⁾ Ms. 581 repeats the refrain completely; so does Ms. 680d Ob3 where a rest of it is preserved. Cp. note 58.

- nāgānām adhipati rājā virū(pākṣa itī) nāma sa ramato 'sau nr̥ttagēna⁷⁴⁾ jītiḥbhiḥ; sahitaḥ sadā sa cāpi samitiṃ āyātā(pūrvā)vas |
- 16 uttarān⁷⁵⁾ diśam abhipālayati rājā⁷⁶⁾ mahārājā yakṣānām adhipati rājā kubera itī⁷⁷⁾ nāma sa ramate⁷⁸⁾ 'sau nr̥ttagēna jītiḥbhiḥ sahitaḥ sadā sa cāpi samitiṃ āyātā pūrvavat |
- 17 purastime⁷⁹⁾ ti dhṛtirāṣṭro dakṣiṇe ti virūḥbhakḥ | paścime ti virūḥpākṣa⁸⁰⁾ kuberaś cottaraṃ⁸¹⁾ diśā | catvāra ete⁸²⁾ mahārājā lokapālā yāśevinaḥ; diśāś catarah⁸³⁾ pālayanti maharddhikā mahābalā⁸⁴⁾ te cāpi samitiṃ āyātā pūrvavat |
- 18 teṣāṃ māyāvino⁸⁵⁾ dāsāḥ prāpṣat⁸⁶⁾ vadokāḥ śaḥḥāḥ māyā kutiś ca vikitiś ca bhṛguś ca bhṛkutyānā⁸⁷⁾ saha r̥ddhiguṇāṃ⁸⁸⁾ darśayantāś tadā sambahucaitrike⁸⁹⁾ to cāpi samitiṃ āyātā pūrvavat |
- of the Nāgas, a king who is known under the name Virūpākṣa. He amuses himself with dance and songs (music), always in the company of his relations. He also joined the assemblage, etc. as before (refrain).
- 16 The northern quarter protects a king, a great king, the sovereign of the Yakṣas, a king who is known under the name Kubera. He amuses himself with dance and songs (music), always in the company of his relations. He also joined the assemblage, etc. as before (refrain).
- 17 Dhṛtirāṣṭra in the east, Virūḥbhaka in the south, Virūḥpākṣa in the west, Kubera in the north, these four great kings, protectors of the quarters of the world, protect the four regions, (gods) of great supernatural power and of great strength, they also joined the assemblage, etc. as before (refrain).
- 18 Their servants skilled in magic, cheating, deceitful: Māyā, Kiti and Vikiti, Bhṛgu together with Bhṛkutyāni, displaying features of their supernatural power, then Sambahucaitriki, they also joined the assemblage, etc. as before (refrain).
- 19 ime py atra samabhikrāntā⁹⁰⁾ yakṣā mahāyakṣaḥ yakṣasenāpatayaḥ⁹¹⁾ senāyā ye parināyakaś tadayathā indrah⁹²⁾ śomo varuṇaḥ prajāpatih pūrvavat yathāñātikaś yāvāt triphalā ca trikṣaṇbhakī | te cāpi samitiṃ āyātā pūrvavat |
- 20 āgataḥ sahabhūṃ⁹³⁾ nāgo vaiśālas cāpi teḥpākṣaḥ⁹⁴⁾ kambalśāvatarah prāpṭaḥ prajāguś ca guṇā saha | saudśāka⁹⁵⁾ dhṛtirāṣṭro - - pati kuñjaraḥ⁹⁶⁾ airāvāno mahābhīṣmaḥ prāpto nāgo yāśevī⁹⁷⁾ mamā (te cāpi samitiṃ āyā)ś(ā) pūrvavat |⁹⁸⁾
- 21 yo nāgarājan⁹⁹⁾ harati prasahya balavāṃ dvijaḥ pakṣi viśuddha- (caḥsuh) vaiśvaseṇa vanam abhyupāgataś cetrāṃ suvan¹⁰⁰⁾ ti teṣānāmā | a(bhaya)ntatra) nāgarājāṃ nātāś sa suparṇitā
- 219 These also arrived at the forest: the Yakṣas, the great Yakṣas, the army-commanders of the Yakṣas, they who are the leaders of the army, namely Indra, Śoma, Varuṇa, Prajāpati etc. as (enumerated) before in the Ātānātika(sūtra) up to Triphalā and Trikṣaṇbhakī. They also joined the assemblage, etc. as before (refrain).
- 20 The Nāga Sahabhū has come, Vaiśāla also and Teḥpākṣa; Kambalśāvataś has arrived and Prajāgu with Guṇa. Saudśāka, Dhṛtirāṣṭra, the . . . lord Kuñjara(ś), the very terrible Airāvataś has arrived, the famous Nāga . . . They also joined the assemblage, etc. as before (refrain).
- 21 He who forcibly carries away the Nāga-king, the mighty winged bird with pure (sharp) eyes has come by air to the forest. The bright(?) Suparṇi is his name. The beautifully winged (bird) offered security to the kings of Nāgas, (and) the

⁷⁴⁾ Cp. Ms. 33.31 Ob.a.

⁷⁵⁾ Cp. Ms. 680e Ob.b.

⁷⁶⁾ Cp. Ms. 33.31 Ob.b.

⁷⁷⁾ Ms. 680e R1 (3)ā nāma saḥ ramate pūrvā(vat).

⁷⁸⁾ Cp. Ms. 906b Ob.2-3 and 425 R1.

⁷⁹⁾ Ms. 906b Ob.2-4 has: purastimeṇa, dakṣiṇeṇa, paścimeṇa for purastime ti, etc.

⁸⁰⁾ Supplemented from Ms. 906b Ob.4, 680e R3, 425 R2 and 33.31 Ra.

⁸¹⁾ Ms. 425 R2: cottaraṃ diśā.

⁸²⁾ Cp. Ms. 906b Ob.5.

⁸³⁾ Supplemented from Ms. 906b Ob.6 and 680c R3.

⁸⁴⁾ Cp. Ms. 906b V6-7, 425 R3 and 33.31 Rb.

⁸⁵⁾ Supplemented from Ms. 906b Ob.7 and 425 R3.

⁸⁶⁾ Cp. Ms. 906b R1 and 680e R4.

⁸⁷⁾ Ms. 906b R2: bhṛkutyāna saha.

⁸⁸⁾ Supplemented from Ms. 906b R2 and 425 R4.

⁸⁹⁾ Ms. 581.127 Ob.5: sambahucāitrike. Ms. 906b R3: sambahucaitrike Ms.

891 Ob.1: sambahucaitriki; Ms. 425 R4: *c(ā)ś(tri)k(e); Ms. 1513 Ob.y: //cāitrike.

⁹⁰⁾ Ms. 581.127 R.1: (vanna)ṃ atikrāntā yakṣā mahā(yakṣa) senāpa ime py atra samabhikrāntā [yakṣā] Ms. 891 Ob.2: krānta yakṣā m(a)hāyakṣā yakṣasenāpataya.

⁹¹⁾ Ms. 906b R.5: yakṣasenāpatayaḥ senāyā parināyakaḥ; Ms. 1513 R.1: (yakṣā) mahāyakṣa yakṣ(a); Ms. 425 R.5: . . . rāyakaś tadayathā.

⁹²⁾ Ms. 906b R6 has the same reading as Ms. 581.127 R2 up to yathāñātikaś. The rest of § 19 is omitted. Ms. 891 Ob.3: śomo varuṇaḥ prajāpatih pūrvavat yathā. Cp. Ms. 425 R.5: ind(r)āḥ s(o)m(o) varuṇaḥ. Ms. 1513 R.2: // (prajā)patih bharaḍ(ja). This manuscript possibly presented a full list of names of the army commanders without reference to the Ātānātikasūtra. Unfortunately the edition of the Ātānātikasūtra by H. Hoffmann has a large gap on p. 73 where the names would appear. Thus the reader who wants to know about the Sanskrit names has to look up the list in the Mahāmayātrī, reprinted in BBS, p. 175, note 3, and the lists reprinted from the Tibetan translations of the Mahāsamājaśūtra, BBS, p. 202, and the Ātānātikasūtra (Ed. Hoffmann), p. 100.

⁹³⁾ Ms. 906b R7: sahabhū.

⁹⁴⁾ Supplemented from Ms. 891 Ob.4.

⁹⁵⁾ Ms. 581.127 R4: saudśāka.

⁹⁶⁾ Supplemented from Ms. 891 R.1: + + pati kuñjaraḥ (a)irāvāno mahābhīṣma. ⁹⁷⁾ The Tibetan translation reads: the Nāga possessing supernatural power (prāpto nāgo maharddhikāḥ).

⁹⁸⁾ Whether the refrain ye cāpāṃ sahaḥgacāśā is included in the abbreviation cannot be decided.

⁹⁹⁾ Cp. Ms. 891 R2.

¹⁰⁰⁾ Ms. 891 R3 reads: suparṇi.

keṣamā akāryā chātā |
ślakṣṣaṇa vācāsu mu(ditā)su¹⁰² ||
tatraiva buddharm śaranam upā-
gatāḥ |
sa cāpi samitīm āyāto
pūrvavat |¹⁰³

22 vi(jitā va)jrahaṣṭena
samudram asurāḥ śritāḥ
----- |¹⁰⁴
(sucitro) vemacitrāś ca
praśādo mucilas tathā |
śatam ca badiputrāṅgām
sarve varoceanā(makāḥ) ||
----- hi¹⁰⁵ |
----- bhadrām
rāhuḥ bhadrām upāgataḥ |¹⁰⁶
samayas to mahāvira
bhikṣū(nām samī)tim vane |
te cāpi samitīm āyātā¹⁰⁷
pūrvavat |

23 (varuṇā)¹⁰⁸ vāruṇi¹⁰⁹ cāpi
kṣamātho¹¹¹ pṛṥṥtha(to gatā)
mātrī varuṇikā cāpi
pṛāptā devī yāsavini |
pṛthivī ca devā āpatā ca
(vāyu) devāś ca pāvakaḥ ||
dāśaito daśakāḥ kṛyāḥ
sarve (nānāvavariṇaḥ) |
ajvabhāṣyitvā tiṣṭhanti
vanam kāpilavaśtam ||
te cāpi samitīm āyātā¹¹²
pūrvavat¹¹³

¹⁰² Supplemented from Ms. 891 R4.

¹⁰³ Cp. note 100. This time the refrain would be *ye cāśyaśaḥagocarāḥ*.

¹⁰⁴ Here, the Pāli version has: *bhāro ekaśas' etc idhānāmo gassasāno*. The Tibetan translation mentions the gods of wealth (*śasū*) who were frightened and thought of taking refuge to the ocean.

¹⁰⁵ *amṇalya hi* to be restored. As to the following words cp. Ms. 177 n.7, Ob6, where (ba)(ā)=[e](enām) r[ā]hu[ra-bha]d[r] seems to be readable.

¹⁰⁶ It is the sense: *rāhuḥ bhadrām upāgataḥ* | According to Buddhaghosa (Sunnā-galavāsinī II, p. 689) the corresponding Pāli verses say that the sons of the great Asura Balin arm themselves and inform Rāhu, the chief of the Asuras (*asur'inda*), that the time has come to attend the assemblage of monks in the forest.

¹⁰⁷ Ms. 177 n.7, Ob7 continues with the refrain: *ye cāśyaśaśaḥagocarāḥ*. The end of the refrain is partly preserved in the same Ms. in line R1.

¹⁰⁸ *varuṇā* is omitted here but preserved in the *Antarodāna*, cp. § 33.

¹⁰⁹ Ms. 581.128 R3 and R4 have: *varuṇi* and *varuṇikā* for *vāruṇi* (Pāda 1) and *varuṇikā* (Pāda 3). As to Pāda 1 cp. Pāli: *varuṇā vāruṇā deśā*.

¹¹¹ Probably for *śomā* ca or *śomāś ca*; the reading *śomāś ca* is supported by the Pāli and *śomā ca* by the Tibetan translation.

¹¹² The refrain *ye cāśyaśaḥagocarāḥ*, etc. is repeated completely.

teacher set the snakes at ease in gentle, gladdened(?) words. (Ho, Suparjīn.) just there took refuge with the Buddha.
He also joined the assemblage, etc. as before (refrain).

22 The Asuras who, having been defeated by him who holds the Vajra-(weapon) in his hand (i.e. Indra), (now) cling to the ocean, ... (gap) ...
Sucitra and Vemacitra, Prahlāda, Mucila as well; and a hundred sons of Baddi, all named Vaiśaṇa, (having armed) the host of Baddi (= themselves) approached Rāhu, the gracious: "It is time for you, great hero, (to attend) the assemblage of monks in the forest." They also joined the assemblage, etc. as before (refrain).

23 Varuṇā and Vāruṇi also, Kṣamā now, in the rear, arrived, Mātrī, Varuṇikā as well. Devī Vaiśaviṇī has arrived, and Pṛthivī (the earth), and the gods Āpas (water), Vāyu (wind), and the god Pāvaka (fire). These ten, in corporations of ten, all of different colours stand (here) illumining the forest of Kapilavaśtu.
They also joined the assemblage, etc. as before (refrain).

24 viṣṇuś ca devaḥ sahalī ca deva
āgataś ca yama ... ||¹¹⁴
candropaniśado devāś
candram e(vā) puraḥkṛtya ||
sūryopaniśado devāḥ
sūryam e(vā) puraḥkṛtya |
nakṣatrāṇi puraḥkṛtya
pṛāptā mandavalāhikāḥ
maghavān sar(va) ... ||¹¹⁵
pṛāptāḥ śakraḥ purandaraḥ |
dāśaito daśakāḥ kṛyāḥ
pūrvavat |¹¹⁶

25 āgataś sabbhikā devī
jv(āśā)raḥcūhīkhopamā |
ariṣṭikā ca romā ca
umā puspavivāsinī ||¹¹⁷
carakāś subodhākakāś
śakyatāś cāpi anekakāḥ ||¹¹⁸
pradyumnaḥ svātikā pṛāptā
yā dīo by abhivavāsi ||¹¹⁹
dāśaito daśakāḥ kṛyāḥ
pūrvavat |¹²⁰

26 śuklā kaḍambā karuṇā
pṛāptā nilakāśini |
e(vadā)keśā pranukhī
pṛāptā pītakāśini ||¹²¹
śadāmattā hāritakā
mīrikāś cāpy (anekakāḥ) |
śuddhākaś rucikā ||¹²² oṣiva
pṛāptā devā yāsavinaḥ ||
dāśaito daśakāḥ kṛyāḥ
pūrvavat |¹²³

24 The god Viṣṇu and the god Sahalin, also the Twin (the two?) have come. The gods residing in the moon, having the moon himself placed in front, the gods residing in the sun, having the sun(god) himself placed in front, the slow (slight) clouds having the Nakṣatras (stars, lunar mansions) placed in front have arrived. Maghavan, the (best) of all ... (gap), Śakra, the destroyer of forts has arrived.
These ten, in corporations of ten, all of different colours.
They also joined the assemblage, etc. as before (refrain).

25 The goddess Sabbhikā has come who is comparable to the blazing top of a flame, Ariṣṭikā also and Romā, Umā, Puspavivāsinī (the goddess dressed in flowers), Carakā, Subaddhākakāś, and also Śakyatā in large numbers, Pradyumna (and) Svātikā who rains upon the regions have arrived.
These ten, in corporations of ten, etc. as before (refrain).

26 Śuklā, Kaḍambā, Karuṇā dressed in blue (garments) have arrived, Avdātakāś, Pramukhī dressed in yellow (garments) have arrived. Śadāmattā, Hāritakā, Mīrikāś also in large numbers, Śuddhākaś and Rucikā just as well, the famous gods have arrived.
These ten, in corporations of ten, etc. as before (refrain).

¹¹⁴ The corresponding Pāda *asamā ca dāve yamā* in the Pāli is commented by Buddhaghosa (i.e., p. 690): *asamadevatā ca dāve yamakadevatā* etc. The Tibetan translation has: the two twins.

¹¹⁵ The corresponding Pāda in the Pāli version reads: *vāsināṇaś eśasavo settho*. According to the Tibetan translation Śakra is the best Vajrin (possessor of the vajra-weapon).

¹¹⁶ Cp. Ms. 892 Ob 1.

¹¹⁷ Cp. Ms. 892 Ob 2.

¹¹⁸ Supplemented from Ms. 892 Ob 3.

¹¹⁹ The refrain is not repeated in our main Ms. 581.

¹²⁰ Cp. Ms. 33.32 Obb.

¹²¹ Ms. 33.32 Obc; Ms. 581.130. Ob 3 has *rūcikatā caiva*.

27 The fifth group of ten deities headed by Śyāmā (cp. the *Antaroddāna* in sentence 33) has been omitted in Ms. 581.130, Ob 3¹¹¹).

28 (kṣemakāḥ¹¹¹) tuṣitā yāmāḥ
kṛṇuktā¹¹² cāpy anekasāḥ |
lumbini lumbinīśreṣṭhā |
jyotināmā (ca svāśiḥ¹¹⁴)
nirmānaratayah prāptā¹¹³
athāpi vaśavartināḥ¹¹⁵ |
daśāite daśakāḥ kāyāḥ
(pūrvavat |)

28 The Kṣemakas, Tuṣitas, Yāmas, and the Kṛṇuktas also in large numbers, Lumbini, Lumbinīśreṣṭhā, Jyotināmā and Svāśiḥ (!), the Nirmānaratā (too) have arrived, and the Vaśavartins as well.
These ten, in corporations of ten, etc. as before (refrain).

29 daśa vai tv īśvarāḥ prāptāḥ |
pratyekam vaśavartināḥ¹¹⁷
saḥsraśrahrāmālokanāṃ(n)
maḥājābrahmāṇi nṛsyaute |
sanatkuṃāraḥ tīyāś ca
rddhmadbhū¹¹⁸ sutaibḥ saha |
te cāpi samitīm āyātā
pūrvavat |

29 The ten lords verily arrived, each one self-determined. He who is called the great Brahman (the ruler) of the thousand Brahmaworlds, Sanatkuṃāra and Tīyā, (the latter) together with (his) sons possessing supernatural power, they also joined the assemblage, etc. as before (refrain).

30 teṣāṃ ca prṛthataḥ prāptā
hāriti vaśavartinī |
uttamā (vajrānūrūpeṇā¹¹⁹)
putrebhīḥ parivāritā |
sā cāpi samitīm āyātā
pūrvavat |
īme (ca saṁjve bhīkrāntāḥ
sendrā devāḥ sa-īśāṅhā¹²⁰)
saprājāpatayah |

30 And in the rear of them Hāriti arrived, the self-determined, the uppermost as regards beauty and figure (grace), surrounded by her sons. She also joined the assemblage, etc. as before (refrain). All these gods came along, Indra included, the Lords included, Prajāpati included.

¹¹¹) According to the Tibetan translation and Chinese phonetical transcriptions the names omitted were presumably: Śyāmā, Mahīśyāmā, Mānuṣā, Mānuṣottamā, Kṛidā, Pramattā, Manaspradjoḥkā, Varāḥ, Mahāvarāḥ, and Bhīkṣuṇī. The Pāli has:

samānā mahāsamānā mānūsā mānūsottamā |
kīdāpadāṅkā āyu āyu mānōpadāṅkā ||
atī āyu harayo deṇā ye ca tōhāndānino ||
pārāyā mahāpārāyā āyu deṇā yassasino ||

¹¹²) Cp. the Uddāna in § 33.
¹¹³) Ms. 680f Ob 1 has: yāmā kṛṇuktā cāpy . . . Ms. 892 R 5 . . . [ṣṛ]juktāḥ cānai-
kāśāḥ.

¹¹⁴) Ms. 892 R 6 has: ca adīrṣāḥ nirma . . .; the conjecture *svāśiḥ* is based on the Tibetan translation (*legs amon*) "good benediction". The corresponding Pāda in Pāli is: *jōtināmā ca daśā*.

¹¹⁵) Cp. Ms. 680f Ob 2.

¹¹⁶) Cp. Ms. 892 R 7.

¹¹⁷) Cp. Ms. 680f Ob 3.

¹¹⁸) Cp. Ms. 680f Ob 4.

¹¹⁹) Cp. Mss. 680f R 1 and 33.32 Ra.

¹²⁰) Cp. Mss. 680f R 2 and 33.32 Rb.

31 bhīkṣavo¹²¹) 'py atr(ābhīkrāntāḥ
paśya kṛṣṇasya mantri(tam)
idam grhīta¹²²) bandhadhivam¹²³
rāgeṇa bhadrām astu (vah) |¹²⁴
parivārya samantā ca
maṣṭraṇ pīvantam utstjāta |¹²⁵
itī tatra mānasaḥ
kṛṇa senām acūdatat |
svayam cāpy abhyudārtatāḥ
samkruddho 'py svayamvadaḥ |
pānīn(ā pr)thivīm hatvā
kṛtvā śabdap subhairavam |
atha pūrvāṣyad devam
abhrāmālim savidyu(ta)m |

31 The monks also came along there. Look at the command of the Black One: "Take hold of him, bind him with wrath! Good fortune should be with you! Having surrounded him on all sides, do not let him escape alive!"
With these words the commander of the large army, the Black One, excited (his) host and rushed forth himself also, infuriated and unrestrained. Striking the earth with his hand, shouting most terribly he caused the god to pour down rain from a garland of clouds endowed with lightning.

32 tārṣ ca buddho hy abhijātya
vyavalokya tatāgataḥ |
ath(ā)mantraya(tī) ś(ā)śe(tā)
ś(ṛ)va(kā)ḥ chāsane ratān |
mārasīyam abhīkrāntam
nīsamayā bhīkṣavaḥ |
āptakārīṇa(s) t(e) 'p(i)
śrutvā buddhasya bhāṣitam |
vitarāgam hi tam matvā
tasya romāṇi neḥja(m)ti |¹²⁶
te cāpi viḡtasamgrāmā
bhīyābhīṭā yāsāvīnāḥ |
modante saha śyogvibhī¹²⁷
śrāvakā(s)te jīnāmājāḥ |

32 The Buddha perceiving them, the Tathāgata having had a look at them, the Master then addressed (his) personal disciples who were fond of (his) teaching: "The host of Māra has arrived, become aware of it, monks." They (the disciples) showing zeal, having heard the words of the Buddha, conceived that (the master) was free of emotion, (that) the hair (of his body) had not become agitated. (Consequently) they, victorious in the fight, not frightened by fear, famous, rejoiced together with the (minor) pupils, they, the personal disciples, the sons of the Victorious One.

¹²¹) The reading *bhīkṣavo* etc. is attested by the Tibetan translation. One would expect *mārasīyam abhīkrāntam* (cp. stanza 2 in § 32) corresponding to *mārasenā abhīkṣmī pases karassas mandīyam* in the Pāli version.

¹²²) Ms. 581.131 Ob 1: *grhīta*; Ms. 680f R 3 *grhīta*.

¹²³) Ms. 581.131 Ob 1: *bandhatvam*. Correct Skt. *bandhita* or *bandhidhivam*.

¹²⁴) The reading *bhadrām astu* etc. is attested by the Tibetan translation but *rāgeṇa baddham astu vai* corresponding to Pāli *rāgeṇa baddham attho* we would be more in conformity with the situation. Buddhaghosa (Sumatgalaṅkāra II, p. 693) explains: *subham vo idāṃ devamaṇḍalam rāgeṇa baddham hotu*.

¹²⁵) Ms. 680f R 4: *utstjāṇ*.

¹²⁶) Ms. 581.131 R 2: *neḥatī*. — The line corresponding in Pāli to the Pādas 3 and 4 of this stanza is: *vitarāpehī pakāḍḍham na sam loṇam pi tījāyam* which according to Buddhaghosa (l.c., p. 694) says that Māra and his followers fled far away from the dispassionate nobles (disciples) (*vitarāpehī ariyehī attho va apakāḍḍham*) and did not stir up the hair of these dispassionate ones any more (*teṇāṃ vitarāpam loṇam pi na cāyēsū*).

¹²⁷) The corresponding Pāda in the Pāli version reads: *modanti saha bhīṭehī* which is explained by Buddhaghosa (l.c., p. 694): *daṇḍabalaṃ eṣāṇe bhīṭehī saṁjāṭhī ariyehī soddhīm modanti*.

33 idam avocad bhagavām āptamānasas te bhūyavo bhagavato bhāṣitam abhyānandan |
 s[nta]r[ro]dd n[em] | varūṇā viṣṇu
 sabhikā sukūḥ śyāmā ca kṣemā-
 (kāt) |
 mahāsamājasūtram samāptāḥ sa-
 māptaḥ ca iti | sādhu ||

33 This the Exalted One spoke, and the monks with contented mind rejoiced at his speech.

Intermediate list of key-words: Va-
 ruṇā, Viṣṇu, Sabhikā, Sukūḥ, Śyāmā
 and the Kṣemakas.

The Mahāsamājasūtra is completed,
 is completed thus. Well done!

II

The Language of the Ch'ang-a-han-ching and Dharmaguptaka texts

The profusion of names, the numerous repetitions of words and phrases in the Mahāsamājasūtra have raised considerable difficulties for the monkish scholars who undertook the translation of the text into the Chinese language. As to the Chinese Dirghāgama the translators restrict themselves in the first part of the Sūtra to the phonetical transcription of Indian names as usual in Chinese Buddhist texts. For example, the Chinese Dirghāgama text corresponding to § 12 in our Sanskrit edition above is to be turned into English: "Furthermore, there was a (genius) Chin-p'i-lo¹²⁸" (Kumbhira). He resided in the town Rājagṛha on the mountain P'i-fu-lo (Vipula) and commanded innumerable genii and spirits who surrounded him respectfully."

In some later sections of the main part of the Sūtra, however, where a nearly uninterrupted list of appellations is met with, the bulk of the text, including the connecting phrases, has been phonetically transcribed. This applies particularly to the sections corresponding to the §§ 18-28 of the revised Sanskrit text given above. As an illustration I like to transcribe the Chinese Dirghāgama text corresponding to § 27 of the Sanskrit text, omitted in Ms. 581: (1) Shē-mo, (2) Mo-ho-shē-mo, (3) Mo-t'u-sha, (4) A-mo-t'u-shu-to-mo, (5) Ch'i-t'o-po-t'ou-shai a-t'o, (6) Mo-t'u-po-t'ou-shai a-hsi, (7) A-lo-yeh, t'i-p'o a-t'o, (8) Li-t'o-yeh-p'o-szu (si), (9) Po-lo, (10) Mo-ho-po-lo a-t'o t'i-p'o nio-t'ien-ti yeh. It is self-evident that this sort of Chinese is understandable only to a reader who has a knowledge of Sanskrit and Prakrit. Besides, the *abracadabra* is characterized at several places as such in the Chinese text itself by the remark that the Buddha now ties a spell (*dhāraṇi*)¹²⁹.

As indicated by the numbers given, the transcription under consideration contains the names of ten deities, which are transmitted with variations also in the Pāli and Sanskrit text. They are restorable to

¹²⁸ Here and in the following cases the modern pronunciation of Chinese characters is given and transcribed in the same way as in R. H. Mathews' handy "Chinese-English Dictionary", Shanghai 1931.

¹²⁹ See BBS, pp. 172, 176, 178, 180.

something like (1) Śya-ma¹³⁰, (2) Ma-ha-śya-ma, (3) Ma-nu-sa, (4) A-ma-nu-ṣu-ta-ma, (5) Kit-ta-pa-du-ṣa, (6) Ma-nu-pa-du-ṣa, (7) A-ra-ya, (8) Li-ta-ya-va-si, (9) Pa-ra, (10) Ma-ha-pa-ra.—I do not intend to enter into a discussion of these names but I wish to draw the reader's attention to phonetical characters in the paragraph like *a-to t'i-p'o*, *t'i-p'o a-to* or simply *a-to* preceded or followed by names, which transcribe words corresponding to *devā āgu*, *devo āga* or only *āgu*, *āga* in Pāli and are counterparts to *devāḥ prāptāḥ*, *devā āyātāḥ*, *devā abhikrāntāḥ*, etc. in Sanskrit. The last eight phonetically used characters of this type in § 27 are *a-to t'i-p'o mo-t'ien-ti-yeh*. The same or similar transcriptions of Indian words recur in § 20: *a-to . . . mo-t'ien-ti-ch'ieh*, in § 22: *a-to t'i-p'o mo-t'ien-ti*, and in § 23: *a-lo t'i-p'o mo-t'ien-ti-yā*. The Pāli counterpart of the last four syllables in § 27 is *yaśasino* (Skt. *yaśasvinah*) which obviously is not reproduced by the Chinese characters. The latter are likely to represent a compound near to Pāli *mahedhī*, *mahedhika* (Skt. *maharddhika*) "of great supernatural power" as I formerly explained in BBS, p. 233, in notes to the relevant sections of the Mahāsamājasūtra of the Chinese Dirghāgama. I shall not come back to the comprehensive phonetical material displayed in the BBS on pp. 229-233 and treated there. Karlgren's reconstruction of the old Chinese pronunciation is stated regularly, and a register of Chinese characters phonetically used in the texts edited is added and combined with a list of Sanskrit syllables which are usually transcribed by the Chinese letters. These investigations might be taken up again on the base of a modern improved knowledge of the pronunciation of the old Chinese. In any case, the result that the original Dirghāgama text translated into Chinese was written in some kind of archaic Prakrit and not in Sanskrit will hardly be contested. Since 1932, when I referred to the language of the "Kharoṣṭhī manuscript of the Dharmapada" as more or less related to the phonetical material appearing in the Mahāsamājasūtra of the Chinese Dirghāgama, the valuable edition of the aforesaid manuscript by John Brough entitled "The Gāndhāri Dharmapada", London 1962, has been published. In the section "Evidence of Chinese transcriptions" of his introduction the author investigated the transcriptions in the Dirghāgama Mahāsamājasūtra collected in the BBS and some other material in comparison with the language of the Gāndhāri Dharmapada. Having indicated points of disagreement and having said that the material provided by the Dirghāgama Mahāsamājasūtra presents numerous problems which still await solution, his result is: "Nevertheless, the points of agreement make a very strong case, and it is difficult to see

¹³⁰ As to the names enumerated here under Nos. 1-10 cp. (1) Skt. Śyāmā, (2) Mahāśyāmā (Pāli: Sordhāsa, Mahāśāmanā), (3) Pāli Mānusa, (4) Mānusatāma, (5) Khāddipadūṣika, (6) Manopadūṣika, (7) Harayo, (8) Lohitavāsino, (9) Parāgā, Mahāpāragā. The Skt. names regained from the Tibetan translations are found at places mentioned above in note 94.

how the general picture can be explained except on the hypothesis that the original of these Dirghāgama transcriptions was fundamentally the same language as that of the Dharmapada. . . . There are indeed no positive grounds for believing that the two texts belonged to the canon of the same school; but the language seems to have been similar enough to allow the possibility to be left open, until further evidence comes to light.¹⁴¹

In 1965 and 1968 I came across two Central Asian fragments (A, B) which I found out unexpectedly as belonging to the canon of the Dharmaguptakas (Dha).

(A) The first (Cat.-No. 656)¹⁴² is a very small piece of the Prātimokṣa of the Dha school written in "early Turkistan characters" of about the fifth or sixth century A. D. It comprises words of the rules 65-70 of the *pācittika* section in the Dha Prātimokṣa corresponding to the *pācittiya* Dhammas 65, 63, 66, 68, 69, 70 in the Pāli Prātimokkha (Pā), to the *pācittika* Dharmas 71, 4, 72, 45, 46, 47 in the Mahāśāṅghika (Mā)¹⁴³, and to the *pāṭayanikā* Dharmas¹⁴⁴ 72, 4, 71, 55, 56, 57 in the Sarvāstivāda Prātimokṣa (Sa). Though only a few words or parts of words in each line of the fragment are preserved, it is obvious that the language is interspersed with prakritic elements.

So *antimāsa* (Dha 67) corresponds to *antamaso* in Pā, *antamasato* in Mā, and *antato* (*antatah*) in Sa; *alv* (*alv*) answers *alam* in the other three schools; *te bhikkhū gārhyā* has the counterparts *te ca bhikkhū gārhyā* (Pā), *te ca bhikkhū gārhyā* (Mā), and *te ca bhikkhavo gārhyā* (Sa).

Further details may be gathered from the following synopsis of the Dha remnants with the corresponding words or phrases in the Prātimokṣa of Pā, Mā and Sa.

Pācittika 65: Ordination of a person less than twenty years old.

Key-word: *ūnaviṃśatvarṣopasampādanam*¹⁴⁵.

Dha 65 . . . (bhikkṣu)bhāvenopasampāda (Ob 2) . . . (anupasa)mpannas
te bhikkhū gārhyā (Ob 3) . . .

¹⁴¹ L.c. (cp. note 5), p. 54.

¹⁴² The No. refers to the Catalogue "Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden", Part. I, Wiesbaden 1965.

¹⁴³ Quotations of the Mahāśāṅghika Vinaya are extracted from: Gustav Roth, *Bhikkṣu-Vinaya . . . of the Ārya-Mahāśāṅghika-Lokottaravādin*, Patna, K. P. Jaysawal Research Institute, 1970, and Nathmal Tatia's edition of the Mahāśāṅghika Prātimokṣa (cp. note 146).

¹⁴⁴ *pāṭayanikā* is the usual denomination of the offences of this class in later Turkistan Mss.; it may, however, be referred to a form *pācittā* . . . found in an older Ms. of the Bhikkṣu-Prātimokṣa (Cat.-No. 44), edited by E. Waldschmidt in "Bruchstücke des Bhikkṣu-Prātimokṣa des Sarvāstivādins", Leipzig 1926, p. 32. Further readings of the term, enumerated by Waldschmidt, l.c., p. 116, are found in Mss. of the Mahāvīryapatti.

¹⁴⁵ The key-words for this and the following rules are taken from the Mahāvīryapatti.

Pā 65 ūnaviṃśatvarṣam puggalaṃ upasampādeyya . . . so ca puggalo anupasa-
sampanno te ca bhikkhū gārhyā . . .

Mā 71 bhikkṣubhāveya upasampādeyya so ca puggalo anupasampannas te ca
bhikkhū gārhyā . . .¹⁴⁶

Sa 72 bhikkṣubhāvedopasampādayet pāṭayanikā | sa ca puggalo 'nupasaṃ-
pannas te ca bhikkhavo gārhyā . . .¹⁴⁷

Pācittika 66: Reopening of a question already settled.

Key-word: *utkoṭanam* or *khotanam*.

Dha 66 . . . (ut)kampakayed utkoṭayet pāci(Ob 4)(ttika) . . .

Pā 63 . . . punakammāya ukkoṭaye pācittiyaṃ

Mā 4 . . . punaḥ kammāya utkoṭeya . . .¹⁴⁸

Sa 4 . . . nikiṣṭam adhikaraṇaṃ punaḥ kammaṃ ukampakayed utkoṭayed vā
pāṭayanikā¹⁴⁹

Pācittika 67: Travelling in the company of robbers (thiefs).

Key-word: *steyasārthagamanam*.

Dha 67 . . . d-antimāsa grāmantaram pi pāci(Ob 5)(ttika) . . .

Pā 66 . . . ekaddhānamaggaṃ paṭipajjeyya antamaso gāmantaram pi pāci-
tiyanti

Mā 72 . . . stenyasārthena sārtham sarvividhāya adhvānamargam pratipa-
deyya antamasato grāmantaram pi pācittikam¹⁵⁰

Sa 71 . . . samānamargam pratipedeyyētāntato grāmantaram api pāṭayan-
tikā¹⁵¹

Pācittika 68: Insisting on an erroneous view.

Key-word: *dr̥ṣṭigatāntaragāḥ*.

Dha 68 . . . (pra)ṭisevataṃ na v-āntarākāyā (Ob 6) . . .
bhagavantaṃ bhyaṅkhyātaṃ na ca bha (Ob 7) . . .
na ppratiṣevata alv-āntarākā (R 1) . . .

¹⁴⁶ Cp. Roth, l.c. (note 143), p. 238, note 3. Nathmal Tatia (Editor), Prātimokṣasūtram of the LokottaravādinMahāśāṅghika School, Kanahi Prasad Jaysawal Research Institute, Patna 1976, p. 26. This edition superseded the former one of W. Pachow and R. Mishra (Editors), The Prātimokṣa-Sūtra of the Mahāśāṅghikas, Allahabad 1956.

¹⁴⁷ Cp. Valentina Rosen, Der Vinayavibhaṅga zum Bhikkṣuprātimokṣa der Sarvāstivādins, Berlin 1959, p. 198. Summary: Whenever a monk admits to the status of a monk, a person who is less than twenty years old, he is guilty of an offence of the pāṭayanikā class. This person (if admitted) is to be regarded as not ordained, and the monks are to be blamed.

¹⁴⁸ Cp. Roth, l.c., p. 187, note. Tatia, l.c., p. 19.

¹⁴⁹ Cp. Rosen, l.c., p. 128. Summary: Whenever a monk consciously arouses or stirs up for another proceeding a topic legally settled by the community of monks, he is guilty of an offence of the pāṭayanikā class.

¹⁵⁰ Cp. Roth, l.c., p. 196, note. Tatia, l.c., p. 26.

¹⁵¹ Cp. Rosen, l.c., p. 196, note 2. Summary: Whenever a monk having made an arrangement with a company of robbers should travel on the same road even if only to the next village, he is guilty of an offence of the pāṭayanikā class.

- (a) nubhaṣitavyas tasya vāstunah ppra (R 2) ...
 et-pācittika 68 yaḥ punar bhi (R 3) ...
- Pā 68 ... *te paśisavato nālam antarāyāyē ti ... māyasmā evaṃ avaca mā bhagavanam abhācikkā na hi sādhu bhagavato abhikkhānaṃ ... alāṅ ca para te paśisavato antarāyāyē ti ... samanubhāsitāyo tassā patinissagāḍḍha ... no ce paṭinissāyāya pācittīyan ti*
- Mā 45 ... *tāṃ praśisavato nālam antarāyāyē ... mā āyusmann esam vada mā bhagavanam abhācikkā na hi sādhu bhagavato 'bhāyāyānaṃ bhavati ... tāṃ ca praśisavato 'lam antarāyāyē ... samanubhāsitāyo tasya vāstunah pratinissagāḍḍha ... no ce paṭinissāreya ... utkepanapācittikāṃ¹³¹*
- Sa 55 ... *tāṃ praśisavato nālam antarāyāyē mā bhagavanam evādiṃ mā bhagavanam abhācikkā na hi sādhu bhagavato 'bhāyāyānaṃ bhavati ... tāṃ ca praśisavato 'lam antarāyāyē ... samanubhāsitāyo tasya vāstunah pratinissagāḍḍha ... no ce paṭinissāreḥ pāṭayantikā¹³²*
- Pācittika 69: Association with (a monk temporarily) suspended.
 Key-word: *ulkepi pāṇuvrītthi*.
- Dha 69 t-tena sārḍham sambhuñjīd vā saṃ (R 4) ...
- Pā 69 (tam diṭṭhiṃ appatinnasattṛena) saddhiṃ sambhuñjīyāya vā saṃvāseyya vā
- Mā 46 taṃ akṛtānudharmaṃ sambhuñjīya vā saṃvāseyya vā¹³³
- Sa 56 akṛtādharmeṇa pāpakena dṛṣṭigataṇa sambhuñjīta vā saṃvāso vā¹³⁴

Pācittika 70: Social relations (with a novice who has been) banished.

Key-word: *nāśitasamgraha*.

- Dha 70 (deś)ita jānāmi yathā ka (R 5) ...
 bhagavānt-abhāyāyī (R 6) ...
 kaḥ kāmokt ... (R 7)
- Pā 70 tathāhaṃ bhagavatā dharmaṃ deśitaṃ ajānāmi yathā ye 'me antarāyikā dhammā ...
 mā bhagavanānaṃ abhācikkā ...
 antarāyikā dhammā antarāyikā vuttā bhagavatā
- Mā 47 tathāhaṃ āyusanto bhagavatā dharmaṃ deśitaṃ ajānāmi yathā ye ime antarāyikā kāmā uktā bhagavatā ...

¹³¹ Cp. Roth, l.c., p. 192-193, note. Tatia, l.c., p. 23.

¹³² Cp. Rosen, l.c., p. 180, note 1. Summary: Whenever a monk maintains the view that things called obstructive ones by the Exalted One are not adequately obstructive for a person who is addicted to them, he should become advised by the congregation of monks: Do not contradict the Exalted One, do not disavow the Exalted One; disavowal of the Exalted One is bad ... Things called obstructive ones by the Exalted One are adequately obstructive for a person who is addicted to them ... Twice or thrice should he be admonished to the abandonment of this position ... if he does not abandon, he is guilty of an offence of the pāṭayantikā class.

¹³³ Cp. Roth, l.c., p. 193, note. Tatia, l.c., p. 23.

¹³⁴ Cp. Rosen, l.c., p. 180, Summary: Whenever a monk should take his meal or live together (with a suspended monk, guilty of an offence stipulated in the preceding pāṭayantikā rule).

mā bhagavanam abhācikkā ...

kāmāḥ samānā antarāyikā kāmā uktā bhagavati¹³⁵

- Sa 57 tathāhaṃ bhagavato dharmaṃ deśitaṃ ajānāmi yat kāmāṃ praśisavato nālam antarāyāyēti ...
 mā bhagavanam abhācikkāyir ...
 bhagavatā antarāyikā kāmā samānā antarāyikā ity uktā¹³⁷ ...

(B) The second fragmentary Dha text¹³⁶—a certain passage of a particular event in the Mahāparinirvāṇasūtra (MPS) of the Dha school¹³⁷—is written in Northern Turkistan Brāhmī, type a, of the seventh or eighth century A. D.¹³⁸; that is to say, in a script about two centuries later than the Dha Prātimokṣa fragment. Here, the language is far more Sanskritized than in the Prātimokṣa fragment. The confrontation of a sentence of the Dha text and of a corresponding sentence found in the Mā Prātimokṣa may serve as an illustration¹³⁹:

Cat.-No. 1024

Mā Vinaya

tatra vaḥ sarvāṃ sahitaṃ samagrāṃ
 sammodānāri avivadāthir ekāgrāṃ
 ekoddeśāri ekakāśirodakabhūtāḥ (śā-
 stuśāsanāṃ)¹⁴⁰ dipyamānā(h) sukha-
 spa(r)ṇaṃ vihartavyam |

tatra samagrohī sarvvehi sahitehi sam-
 mod amānehi avivadamānehi ekoddeśe
 kṣīrodakabhūtehi śāstuh śāsanāṃ dipa-
 yamānehi sukhaḥ ca pṛṣṭuḥ ca viha-
 ranthehi anavadhyāvāsoya śīkṣā-
 rājyā |

In my article of 1968¹⁴² I pointed out that there are some phraseological particularities distinguishing the Dha text from the Sanskrit and Pāli correspondences. One is the use of the periphrastical perfect (for instance: *śmantrayāmāsa, prajitāpayāmāsa, samnipāṭayāmāsa*) in

¹³⁵ Cp. Roth, l.c., p. 193, note. Tatia, l.c., p. 24.

¹³⁷ Cp. Rosen, l.c., p. 184, note 2, and p. 182, 7. The wording of the rule is widely a recapitulation of the rule referred to in note 153. A Śramanoddeśa (novice) maintains the erroneous view that desires (*kāmāḥ*) are not adequately obstructive for a person who is addicted to them. He is banished. A monk who has social contact with him is guilty of an offence of the pāṭayantikā class. Pā 70 does not introduce the word *kāmā* in the place of *antarāyikā dhammā* but retains the wording used in Pā 68.

¹³⁸ Cat.-No. 1024, published by E. Waldschmidt in "Drei Fragmente buddhistischer Sūtras aus den Turfanhandschriften", NGAWI, 1968, pp. 3-16. Two more fragments are treated on pp. 16-25.

¹³⁹ The description of the event deviates considerably from the corresponding one in the MPS of the Sarvāstivāda-Mūlasarvāstivāda school published by E. Waldschmidt and agrees in substance with the course and scenery of happenings in the MPS of the Chinese Dīrghāgama which is attributed to the Dha school.

¹⁴⁰ Cp. Sander, Lore, Pāliographicisches, Wiesbaden 1968, Alphabet t, p. 182.

¹⁴¹ Tatia, l.c., p. 36. The phrase *samagro hi saṃgḥo sahito sammodayamāno avivadamāno ekoddeśe kṣīrodakabhūte śāstuh śāsanāṃ dipayamānāḥ sukhaḥ ca pṛṣṭuḥ ca viharati* occurs in the Bhikṣu-ī Vinaya of the Mā school (ed. Roth, p. 150f.). See also Rosen, l.c., p. 68 and 71.

¹⁴² I owe this restitution to Dr. G. Roth who drew my attention to the parallel in Mā.

¹⁴³ L.c. (note 158), p. 10f.

places where the present tense (present historicum, f.i.: *āmantrayati* or *'te*) is found in the Sa MPS¹⁴⁴), or the aorist in Pāli (f.i.: *āmantesi*).

Furthermore, the Dha MPS manuscript Cat.-No. 1024 seems to have used the form: *vena . . . tenopasaṃkrāmāti upasaṃkrāmya* for the stock-phrase expressing in a somewhat circumstantial way that somebody goes to visit any other person. The relevant cliché is found frequently in Hinayāna Buddhist canonical texts and reads in translation: "(he) came up there where (name or title) was staying. Having come up (he . . .)".

In § 15 of our fragmentary Dha text we read: *vena . . . tenopasaṃkrānta upasaṃkrāmya*, deviating from the first cited form; the word *upasaṃkrānta*, however, is added here by the scribe in small letters under the line. Originally nothing but *upasaṃkrāmya* was written. The true wording in Dha therefore remains in a state of suspense. This is to be regretted, since the phrase translated above appears in different shadings which are apparently characteristic for the style in vogue with certain Hinayāna Buddhist schools. In Pā for instance we find: *vena . . . tena upasaṃkrāmi upasaṃkrāmitvā . . .*; Mā has the shorter form: *vena . . . tenopasaṃkrāmitvā* which is favoured also in the Mahāvastu, f.i. (Ed. Senart) I, pp. 319. 17-18; 320.12; 321.13-14 (in the Ghatikāra-Jyotipāla episode, cp. the remarks on the Nandipālasūtra, above, p. 143). On the other hand, the wording: *vena . . . tena upajagāma upetya* characterizes Central Asian Sarvāstivāda texts, whereas the cliché *vena . . . tena upasaṃkrāntā upasaṃkrāmya* is possibly a feature of the Mūlasarvāstivāda school¹⁴⁵.

Altogether the linguistic material in the two available Dha fragments is unfortunately too small to allow reliable and far-reaching conclusions in respect of the language and style of the Dha school. It seems that "the attempts to hang a Sanskrit mantle round a Prakrit text", observed for the Mā texts by Gustav Roth in his article on the "Particular Features of the Language of the Ārya-Mahāsāṃghika-Lokottaravādins" above, p. 82, have spread to the texts of the Dha school as well. An older linguistic stage is perhaps perceptible in the metrical parts of the Chinese translation of the Mahāsāṃghasūtra in the Dirghāgama and in

¹⁴⁴ In Mā *āmantrayati* is also generally used.

¹⁴⁵ The variations of the stock-phrase *vena . . . tena* in our Dha fragment have been discussed in 1977 by Georg von Simson on pp. 487f. of his paper: "Zur Phrase *vena . . . tenopajagāma/upetya* und ihren Varianten im Buddhistischen Sanskrit". The article which appeared in "Beiträge zur Indieforschung", Museum für Indische Kunst, Berlin 1977, pp. 479-488, displays a wide scale of variations. On p. 483 von Simson draws the conclusion that the verb *upasaṃkrām* predominates in the material and belongs obviously to the original stock of the phrase, whereas the wording . . . *upajagāma/upetya* seems to be a later innovation of the Sarvāstivādins. In this connexion we have to note the sporadic occurrence of *upasaṃkrāntā* followed by *upetya*, and of *upajagāma* not far from *upasaṃkrāntā* in the cliché. Both wordings are transmitted in one and the same Central Asian Ms. of the Rāstrapālasūtra. See the evidence in E. Waldschmidt, The Rāstrapālasūtra in Sanskrit Remnants from Central Asia, forthcoming, 1980, note 52.

the scarce remnants of the Dha Prātimokṣa, whereas the Dha MPS fragment reads almost like Buddhist Sanskrit. Through our texts, though fragmentary, we become in all probability witnesses of a process of Sanscritisation starting round about the commencement of the Christian era and lasting at least half a millennium.

III

Two different Versions of the Ekottarikāgama

An extract of the Saptamaithunasamyuktasūtra, the "Sūtra on the seven subtle forms of sexual intercourse", quoted in Śāntideva's Śikṣāsamuccaya is ascribed to the Ekottarikāgama of the "Sanskrit canon" by Michael Hahn in his instructive paper mentioned above on p. 137, note 4. The ascription is in my view correct, as long as we do not understand the Ekottarikāgama appearing in the title of Hahn's article to be the Tséng-i-a-han-ching, the Ekottarikāgama transmitted in Chinese translation, but a Sanskrit counterpart of it. In respect of the Tséng-i-a-han-ching Hahn¹⁴⁶ relying on statements of É. Lamotte¹⁴⁷, remarks accurately that the translator¹⁴⁸ probably used an original written in a Middle Indic idiom and coming from Northwestern India or Indo China. A Sanskrit counterpart to the probable Middle Indic original of the Tséng-i-a-han-ching, is indeed to be considered as the source of Śāntideva's quotation, since we have two hints at an Ekottarikāgama as the place of origin of his extract, namely a Pāli parallel in the Aṅguttaranikāya which has already been revealed 1897 by C. Bendall in his edition of the Śikṣāsamuccaya¹⁴⁹, and a Sūtra partly corresponding to the Saptamaithunasamyuktasūtra which Hahn has traced in the Tséng-i-a-han-ching¹⁵⁰. On the other hand the existence of a Sanskrit counterpart to the Tséng-i-a-han-ching is happily no longer a matter of conjecture, but a fact established by fragments of a Sanskrit Ekottarikāgama disclosed by the present author among the Turfan finds and by Chandrabhal Tripāṭhi among the Gilgit manuscripts.

The Central Asian fragments of the Ekottarikāgama, all belonging to the "Book of the Ones" (*ekani-pāta*), have been published in translation

¹⁴⁶ L.c., p. 210.

¹⁴⁷ Cp. Hahn, l.c., note 17.

¹⁴⁸ Hahn, l.c., speaks of Gautama Saṅghadeva as translator of the Tséng-i-a-han-ching in concord with the Taiših Tripitaka, whereas the translation is ascribed to Dharmasandin by Nanjio. According to Bagchi Gautama Saṅghadeva acted merely as reviser or redactor; cp. above p. 137, note 4, and Lü Chéng, l.c. (see above, note 3), p. 242, left column.

¹⁴⁹ Śāntideva, Śikṣāsamuccaya, edited by C. Bendall, St. Petersburg 1897 (Bibliotheca Buddhica), pp. 371 and 412.

¹⁵⁰ T. I. 2, pp. 714c29-715a16. Cp. Hahn, l.c., note 17a.

and analyzed 1971 in Part 3 of the Catalogue "Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden"¹⁷¹). The best preserved Ms. among them is Cat.-No. 974, still existing in parts of two folios written in Northern Turkistan Brāhmi of the 7th-8th century A. D. The first folio contains Sanskrit text on the "five hindrances": "sensual lust", "malevolence", "stupidity-and-indolence", "fickleness-and-excitement" and "doubt" corresponding to the Nivaraṇapāhāna-vagga, the "Chapter on the Abandoning of the Hindrances", of the Aṅguttaranikāya¹⁷²). In the Tsēng-i-a-han-ching it is represented by two separate Sūtras¹⁷³) which will be partly translated and partly summarized below side by side with the Pāli text.

The Sanskrit text is quite fragmentary but by combining remnants of phrases occurring in it several times, it is possible to reconstitute the frame of the five homogeneous paragraphs into which the Sūtra is subdivided. Nivaraṇa No. 4¹⁷⁴) "fickleness-and-excitement" may serve as example:

nāham ekadharmam api samanupassāmi yena nūpannam auddhatya-kaukritya-nivaraṇam utpadate utpannam ca bhūyobhāvaṃ vṛddhiṃ vipulātāṃ gacchati yad uta smāthena ca obhāvitena obahulikrtena | smāthenābhāvitenaobahulikrtena anuppannam auddhatya-kaukritya-nivaraṇam utpadate utpannam ca bhūyobhāvaṃ vṛddhiṃ vipulātāṃ gacchati.

The Pāli has:

nāham bhikkhūve aññāma ekadharmam pi samanupassāmi yena anuppannam vā uddhacca-kukkuccaṃ upajjati uppannam vā uddhacca-kukkuccaṃ bhīgyo bhāvāya vepullāya samvattati yathoyidam bhikkhūve cetaṣo avāpasamo | avūpasania-cittassa bhikkhūve anuppannam c'eva uddhacca-kukkuccaṃ uppojjaṭi uppannā ca uddhacca-kukkuccaṃ bhīgyo bhāvāya vepullāya samvattati.

From the Sanskrit text it is to be learned that "fickleness-and-excitement" comes into being and increase, if tranquillity (mental calmness) has not been developed and is not expanding. Furthermore, rests of phrases are extant according to which hindrance two "malevolence" is expanding, if *maitrā* "benevolence", "kindness" is not brought to development. Hindrance five, "doubt", grows on account of the non-development of an intense examination of its causes, its abandoning and its rise.—In a second half of the Sanskrit Sūtra, where some repeatedly occurring phrases are partly abridged, the same spiritual powers as in the first half, "kindness" and so on, must have been named. This time the instruction is that by the cultivation of "benevolence", etc., the respective hindrances "malevolence", etc., are brought to extinction.

¹⁷¹) Wiesbaden 1971, Nos. 974, 975, 1000.

¹⁷²) Ed. PTS I, pp. 3-5.

¹⁷³) T. I. 2, pp. 563b11-22 and 563b23-c7 (Nos. 9 and 10).

¹⁷⁴) The noun is always split *nivaraṇa*, nowhere *nivaraṇa* in the Ms.

The Sanskrit text is conform with the Pāli text in substance, only in wording there are differences. On the other hand, there is a considerable contrast with the corresponding Sūtras of the Tsēng-i-a-han-ching. The following translation of the latter (right column), coordinated with a translation of the Pāli version (left column) will sufficiently illustrate the difference of the two versions translated, and underline at the same time the notable derivation of the Tsēng-i-a-han-ching from the Sanskrit fragments referred to above.

Aṅguttaranikāya. Nivaraṇa-vagga¹⁷⁵)Tsēng-i-a-han-ching¹⁷⁶)

- | | |
|--|---|
| <p>1 I do not perceive, monks, any other single thing (factor, <i>dhamma</i>) through (the power of) which sensual lust, if not (already) arisen, arises, or, if arisen, is brought to increase and expansion, than, monks, the feature of (inherent) beauty. In him who does not thoroughly pay attention to (is not on the guard against) the feature of beauty, sensual lust, if not (already) arisen, arises, or, if arisen, is brought to increase and expansion.</p> | <p>1 I do not see in this multitude (of things) a single thing (factor) (<i>besides unclean thinking, through the power of which,</i>)¹⁷⁷) (if) lustful thinking is not there, lustful thinking arises; (or) lustful thinking (if it) has arisen, is (caused to) increase and expansion.</p> |
| <p>2 I do not perceive, monks, any other single thing through (the power of) which malevolence, if not arisen, arises, or, if arisen, is brought to increase and expansion, than, monks, the feature of repulsion. In him who does not thoroughly pay attention to the feature of repulsion, malevolence, if not arisen, arises, or, if arisen, is brought to increase and expansion.</p> | <p>2 (if) malevolent (angry) thinking is not there, malevolent thinking arises; (or) malevolent thinking, (if it) has arisen, is (caused to) increase and expansion.</p> |
| <p>3 I do not perceive, monks, any other single thing through (the power of)</p> | <p>3 (if) stupid-and-indolent thinking is not there, stupid-and-indolent</p> |

¹⁷⁵) The Pāli text begins immediately with the words of the Buddha without any indication of his whereabouts. In the preceding Vagga, however, it has been stated that the Lord was staying near Sāvattī, in the park of Anāthapīḍika at the Jetavana.—The same place is named as the residence of the Buddha in the introducing sentences of each of the two corresponding Sūtras in the Tsēng-i-a-han-ching where it is also mentioned that the Buddha addresses his monks.—At the end of Lord Buddha's two speeches in the Chinese text only the usual phrase is given that the monks rejoicing at the Buddha's words go away.

¹⁷⁶) Cp. note 173.

¹⁷⁷) The Chinese text is apparently spoiled by abridgments or omissions which handicap the comprehension. What is printed in italics is an addition by the present translator based on the wording of §§ 6 and 11 in this column. Otherwise the sentence seems to be incomplete.

which stupidity-and-indolence, if not (already) arisen, arises, or, if arisen, is brought to increase and expansion than, monks, dulness, sleepiness, languor, excess in meals and sluggishness of mind.

In him who is of sluggish mind stupidity-and-indolence, if not arisen, arises, etc., as in § 1 and 2.

- 4 I do not perceive, monks, any other single thing through (the power of) which fickleness-and-excitement, if not arisen, arises, or, if arisen, is brought to increase and expansion, than, monks, unrest of mind.
In him who is of restless mind, fickleness-and-excitement, if not arisen, arises, etc., as in § 1 and 2.
- 5 I do not perceive, monks, any other single thing through (the power of) which doubt (scepticism), if not arisen, arises, or, if arisen, is brought to increase and expansion, than, monks, not thoroughly paying attention.
In him who not thoroughly pays attention, doubt, if not arisen, arises, etc., as in § 1 and 2.

thinking arises; (or) stupid-and-indolent thinking, (if it) has arisen, is (caused to) increase and expansion.

4 (if) stirred-up-sportive thinking is not there, stirred-up-sportive thinking arises; (or) stirred-up-sportive thinking, (if it) has arisen, is (caused to) increase and expansion.

5 (if) doubtful thinking is not there, doubtful thinking arises; (or) doubtful thinking, (if it) has arisen, is (caused to) increase and expansion.

(The following sentences are without exact correspondences in the Pāli.)

- 6 One also should observe (be on the guard against) unclean thinking which is open to wickedness. If somebody cultivates confused thinking (and) lustful thinking is not there, then lustful thinking is there (arises), (or) if lustful thinking is there (has arisen), it is increasing and multiplied. (the same with) (7) malevolence¹²⁹, (8) stupidity-and-indolence, (9) stirring-up-sportiveness¹³⁰, (10) (if) originally doubtful thinking is not there, doubtful thinking arises, (or) if doubtful thinking has arisen, it is increasing and multiplied.
- 11 Therefore, monks, do not cultivate confused thinking; you should constantly be concentrated. Thus, monks, you have to learn.

¹²⁹ Addition by the present translator.

¹³⁰ No. (9) is omitted in the printed text here.

In Pāli, the second half of the Sutta shows the way to the abandoning of the five hindrances. Embedded in phrases strictly corresponding to those of the first part, we come to know that (1) sensual lust does not come up and is abandoned by means of the feature of ugliness, (2) malevolence by means of kindness, (3) stupidity-and-indolence by means of effort-exertion-endeavour, (4) fickleness-and-excitement by means of tranquillity of mind, and (5) doubt by means of thoroughly paying attention.

In the Tsêng-i-a-han-ching the second half of the Pāli-Sutta is represented by a separate Sūtra immediately following the translated one. The wording of the second Sūtra is very similar to the first one and begins: "I do not see among these things (factors) a single thing¹³¹"; (1) (If) lustful thinking does not exist, then lustful thinking is not born; if lustful thinking is born, then one is able to extinguish it. (2) If malevolent thinking does not exist, then it is not born; if malevolent thinking is born, then one is able to extinguish it". (3-5) are recapitulated in the same way. Sentences 6-11 read:

"(6) One also should observe (be on the guard against) uncleanliness (unclean thinking) which is open to wickedness. If one has observed (has been on the guard against) uncleanliness which is open to wickedness, and if lustful thinking has not (already) been born, then it will not be born; if it is born, then one is able to extinguish it. (7) If malevolence has not (already) been born, then it will not be born; if malevolence has been born, then one is able to extinguish it. (8-10) Up to¹³¹: If doubtful thinking has not (already) been born, then it will not be born; if doubtful thinking has been born, then one is able to extinguish it. (11) Therefore the monks should with concentrated mind observe (be on the guard against) unclean thinking. Thus, monks, you have to learn."

The translation and summaries given so far will enable the reader to realize the statements made above on p. 170 as to the relation of the three versions of the Sūtra on the five hindrances in the Ekanipāta. The Sanskrit fragments as well as the Pāli are contrasting the factors "malevolence" and "benevolence", "fickleness" and "tranquillity", etc. This feature is totally absent in the Tsêng-i-a-han-ching. The deviation

¹³¹ A similar addition as to the relevant sentence in the first Sūtra of the Tsêng-i-a-han-ching seems to be necessary here (cp. note 117).—Two Sūtras preceding the statements on the Nivaraṇas in the Tsêng-i-a-han-ching (T. I. 2, 563 a-b) correspond to the Rūpāvivagga, the first text in the Aṅguttaranikāya, Ed. PTS I, pp. 1-2. There the first sentences begin likewise with the words: "I do not see in this multitude a single thing [factor]"; it is, however, clearly stated afterwards that nothing is more qualified to entangle a man into the world and to prevent his release than the sight of a female figure (female beauty, *rīpa*), or, in the case of a woman, the sight of a male figure to entangle her (this case is explained in the second Sūtra). The flow of thoughts and wording differ considerably from the Pāli text.

¹³² Abbreviated to such a degree in the Chinese text.

of the Sanskrit fragments from the Tséng-i-a-han-ching is made more obvious by the existence of other fragments of the Sanskrit Ekottarikāgama in the "Turfan Collection" which are not at all represented in the Tséng-i-a-han-ching but have a correspondence in the Pāli.

Let us conclude now with a glance at the Sanskrit texts from the Ekottarikāgama in a Gilgit manuscript reproduced in facsimile in Vol. 10, part. 2, of the New Delhi Śatapitaka, 1960. It consists of a continuous series of 18 folios¹²², the text of which C. B. Tripāṭhi—holding well in mind the "Turfan" fragments of the Ekanipāta of the Ekottarikāgama—succeeded in identifying as belonging to the "Book of the Ones" and the "Book of the Twos" of the Ekottarikāgama. There are five leaves which could be proved to belong to the chapter on Citta of the "Book of the Ones". Corresponding Pāli texts are available but unfortunately none of the Gilgit leaves covers the Sūtra on the "five hindrances" treated above on the base of Cat.-No. 974. One of the leaves contains, however, the same Sūtra as the Central Asian fragment Cat.-No. 975. C. B. Tripāṭhi found out that the Gilgit text is verbally corresponding with the "Turfan" fragment and suitable for the restitution of the heavily damaged text of the latter. I should have liked to examine the relation of Tripāṭhi's more complete text with its correspondence in the Tséng-i-a-han-ching but could not make out a comparable text there: another instance of the isolated position of the Chinese translation with regard to the Sanskrit as well as the Pāli version.

The editor of the Gilgit folios is confronted with the incompleteness of the manuscript. The left part of all the 18 folios is pulled off, on account of which the flow of the Sanskrit sentences may remain here and there interrupted, but there is legitimate hope that it will be possible for Tripāṭhi to reconstitute the missing text to a large degree in his comparative edition of the Gilgit folios which is in the press at the time of these observations¹²³. When the publication has come out, the chance that other parts of the text of the Gilgit folios will allow the comparison of the Sanskrit text with correspondences in the Tséng-i-a-han-ching is doubtlessly given.

¹²²) L.c. plates 93-128. The confused order of the folios will be corrected in the coming edition.

¹²³) I have to thank Professor C. B. Tripāṭhi for sending me the first part of the proofs of his edition dedicated to me on the occasion of my 80th birthday. The publication will appear as Vol. 2 of supplementing monographs to "Studien zur Indologie und Iranistik", Verlag für Orientalistische Fachpublikationen (Dr. Inge Weiler), Reinbek 1978, with the title: Ekottarikāgama-Fragmente der Gilgit-Handschrift.

THE BUDDHA NOT A MAGICIAN
FRAGMENT FROM THE PĀṬALAKASŪTRA
OF THE MADHYAMĀGAMA

According to the legend of the Buddha's life, the master performed many miracles during his long lasting career, just like Jesus Christ, the saviour of the Christians, in his relatively short earthly existence. One of the most famous miracles of the Buddha was done in a contest with heretics in the capital of the kingdom of Kosala Śrāvastī (Pāli Sāvattihī), on account of which it is called the great wonder of Śrāvastī. There the Buddha, ascending into the air, emitted water from his feet and fire from his shoulders. We have also reports that he multiplied his figure many times on this occasion. All in all, there is no doubt that the Buddha was reported by his contemporaries to have surpassed any rival in miraculous powers.

Did the master boast of such faculties? This question is raised in a section of the Gāmaṇisamyutta of the Samyuttanikāya (SN)¹, in a Sutta under the heading « Pātali », where the *gāmaṇi* (Skt. *grāmaṇi*, village headman) Pātaliya appears as interlocutor of the Buddha. We are told that this gentleman at a certain time when Lord Buddha was staying among the Koliyas, neighbours of the Śākya of Kapilavastu, in the market town Uttara came to see the master as he had heard the rumour that the « Samana Gotama » boasts of knowing magic (*māyā*). Pātaliya has some scruples whether the reports are true or popular distortions. The Buddha confirms the rumour to be true and in accordance with his teaching. People reporting that the Buddha knows magic, should not be censured. Disappointed, the village headman charges the Buddha with the reproach of being a magician. This conclusion is opposed by the Lord who entangles Pātaliya in a game of questions and answers. He begins with asking Pātaliya whether he knows that the Koliyas (Koliya-authorities) employ hirelings (policemen, peons) wearing hanging down crests (as a sort of uniform)². When the headman answered in the affir-

1. Ed. M. L. FEER, *Samyuttanikāya*, part IV, London, 1894, pp. 340ff.

2. Pāli, l.c., p. 341.16-12: *jānāsi tvaṃ; gāmaṇi koḷiyānaṃ lambakacīḷa bhaje ti.*

mative, the next question is about the purpose for the employment of this special force. Answer: They serve for the checking of robbers and the conveying of messages³. Question: Are they honest fellows or of bad character? Answer: They belong to the most wicked men in the world.

At this point I like to discontinue the summary of the Pāli Sutta for the benefit of inserting and explaining a pretty small Sanskrit fragment from Central Asia which I recognized of late as transmitting a few words of a Sanskrit version of the Pāli text discussed. It is written on paper in Brāhmī script of about the 8th century A.D. and belongs to the discoveries of German expeditions led by Albert Grünwedel and Albert von Le Coq to places along the Northern «silk route» of Chinese Turkistan (Sin-kiang) in the beginning of this century. The Sanskrit version deviates in details from the Pāli, and the pretty small rest of words (see below) is so much mutilated that the Sanskrit remnants are only understandable with the help of the Chinese translation of a Sūtra which corresponds to the Sanskrit on the whole better than the Pāli. It is the Pāṭalakaśūtra, contained as No. 20 in the Madhyamāgama (Chung-a-han-ching)⁴. In the Chin. Saṃyuktāgama (Tsa-a-han-ching) the Sūtra is missing.

The fragment listed as Cat.-No. 1402 reads as follows⁵:

Ob

1 /// + ca sam(gra)heṅārtha[m] ki(m) man(y)a(se) grāmaṇi jānise ///
 2 /// ... duḥṣīlā krauḍhyeṣu lamba(cūḍakā) bhaṭās=teṣā[m]= . ///
 3 /// [ta]lako⁶ grāmaṇīr=duḥṣīlo [bh](a)[vi]svati pāpadha(rmah) ///
 4 /// + + [kṣ]āntayaḥ anyarucaya + + + i [p].ā[y]. + ///
 5 /// + + + [m]āyāṇī⁷ c=āhaṇ g[r](āma) + + + + + + + ///

3. Pāli, l.c., p. 341.16-18: *ye ca bhante koḷiyānaṃ corā te ca paṭiseddetum yāni ca koḷiyānaṃ dutteyyāni tāni bhātum etadathīyā bhante koḷiyānaṃ lambacūḍakā bhaṭāti.*

4. Taishō Issaikyō (TI), Jap. Ed. of the Tripiṭaka in Chinese translation, vol. I, pp. 445a25-448c7. The Chinese title of the Sūtra is Po-lo-lao-ching (phonetically transcribed). In the book of THICH MINH CHAU, *The Chinese Madhyama Agama and the Majjhima Nikāya, A Comparative Study*, published by the Saigon Institute of Higher Buddhist Studies, 1964/65, the Po-lo-lao-ching is mentioned once on p. 331 with its title only. There is no indication of the contents or reference to the parallel in the Saṃyuttamkāva which could have been found in CHIZEN AKANUMA'S, *Comparative Catalogue of Chinese Agamas and Pāli Nikāyas*, Tokyo, 1958, p. 8. — The Chinese text immediately referring to our fragment starts TI, vol. I, p. 445cl.

5. The exterior of the fragment (measurements etc.) will be described in a fifth part of the catalogue «*Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden*», edited by LOBE SANDER and ERNST WALDSCHMIDT in the near future (1982?). Supplemented akṣaras in the transcript are enclosed in round brackets; square brackets enclose damaged or hardly recognizable akṣaras.

6. Restore: *pāṭalako*.

7. Cp. Pāli, l.c., p. 342.5: *māvā cāhaṇ gāmani pajānāmi*. Continuation: *māvāva ca vipākāṃ | yathāpajānaṃ ca māvāvi kāyassa bhedā param maraṇā apāvaṃ duggatīṃ vitipātāṃ nīrayāni upapajjati taṅca pajānāmi*.

R

1 /// + + + (ā)syavasi⁸ sa + + + + + + + + +
 2 /// + [n]. ca pudgalaṃ mīṣāvāda .. + + + kam* + ///
 3 /// [pr](a)hāya⁹ tāṃ dṛṣṭiṃ tāṃ ruciṃ .. samkalpān=apra⁹ + ///
 4 /// ṭir¹⁰=bhītas=trastaḥ samvigna(h) h[r]ṣṭaromakūpo + ///
 5 /// + yo i¹¹= nām=āhaṇ bhava[nta]ṃ [gau]tamaṃ amāyāvi + ///

The discussion between the Buddha and the grāmaṇi Pāṭalaka is in full swing. The Buddha has asked in the course of his counter-questioning for what purpose the hirelings are employed by the authorities of the Koḷiyas (Skt. Koḍya, Krodyā, Kraudyā)¹². The first two words in our fragment (ca *saṅgrahaṇārthaṃ* «and for the checking» [of robbers]) is the end of the answer. (Chinese:) «The hirelings are employed as messengers and for the purpose of killing robbers (rebels)»¹³. In the Chinese parallel Gautama continues: What do you think, headman (cp. Ob 1: *kiṃ manyase grāmaṇi?*)? Do you know (Ob 1: *jānīse*) the hirelings with hanging down crests as honest or dishonest people¹⁴? The answer is that they are of bad character and that nobody in the world exceeds the hirelings regarding their bad character and wickedness (cp. Ob 2: *duḥṣīlā krauḍhyeṣu lambacūḍakā bhaṭās=*)¹⁵. The Buddha furthermore asks whether a person would speak the truth who concludes from his, Pāṭalaka's, knowing the hirelings as wicked fellows that he, Pāṭalaka, himself is likely to be of bad character and subjected to wickedness (cp. Ob 3: *pāṭalako grāmaṇīr duḥṣīlo bhaviṣyati pāpadharmaḥ*). Pāṭalaka answers in the negative and calls the hirelings men of different views, different longings and different wishes (cp. Ob 4: *anyakāntayaḥ anyarucayaḥ*)¹⁶. He calls himself in contrast to them a man who strictly keeps the precepts and is not subjected to wickedness. The Buddha states that he in the same manner knows magic (cp. Ob 5) but is not a magician. «How is that? I know magic, I know the person performing magic, I know the result (fruit) of magic, I know how to give up magic»¹⁷. Using the same phraseology he adds that he knows the killing

8. Reading and interpretation doubtful.

9. Restore: *aprahāya* and *tāṃ (= tān) saṅkalpān=aprahāya* respectively.

10. Restore: *grāmaṇīr=*.

11. Restore: *yo hl*.

12. Cp. F. ERNST, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, 1953, s.v. Koḍya.

13. TI, vol. I, p. 445c4. For the Pāli wording cp. note 3.

14. TI, vol. I, p. 445c5. Pāli, l.c., p. 341.19-20: *jānāsi ivaṇ koḷiyānaṃ lambacūḍake bhujā silavanto vā te dussīlā vā ti*.

15. Pāli, l.c., p. 341.21-23: *jānāham bhante koḷiyānaṃ lambacūḍake bhujā dussīle pāpadhamme | ye ca loke dussīlā pāpadhammā koḷiyānaṃ lambacūḍakā tesam aññatarāni*.

16. Cp. R 3. — The wording in Pāli deviates; see l.c., p. 341.28-30: *aññe bhante koḷiyānaṃ lambacūḍakā bhaṭā añño hamasmi aññathādhammā koḷiyānaṃ lambacūḍakā bhaṭā aññathādhammo hamasmi*.

17. The somewhat deviating Pāli text is quoted in note 7.

of living beings, the taking of things not given and the telling of lies. The last case reads: « I know the telling of lies, know the person telling lies (cp. R 2: *ca pudgalaṃ mṛṣāvāda...*), the result (fruit) of lies, how to give up the telling of lies »¹⁸. Then the Buddha turns to threatening sentences: If somebody would say « the Śramaṇa Gautama knows magic, therefore he is a magician », and if he would not give up such words, such thinking, such longing, such wishes, such ideas, such considerations, such views (cp. R 3: *aprahāya tāṃ dṛṣṭiṃ tāṃ ruciṃ tāṃ saṅkalpāṃ aprahāya...*)¹⁹, he would at the end of his life, as quickly as a man bends and stretches out his arm, be reborn in the hell.

When the *grāmaṇī* hears these words, he is afraid and has the hair of his body standing erect out of fear (cp. R 4: *grāmaṇī bhūtas trastaḥ saṃvigna(h) hṛṣṭaromakūpo*)¹⁹. Getting up from his seat he bows his head down to the feet of the Buddha and confesses how foolish, dazzled, rash and bad he was, and that it was a lie when he called the Śramaṇa Gautama, who is not a magician, a magician (cp. R 5: *yo hi nāmāṇāṃ bhavantaṃ gautamaṃ anāyāvinaṭi...*). The Buddha, he wishes, might accept his repentance¹⁹.

Here the first section of the Pāṭalaka-Sūtra as well as the text of our fragment comes to an end, and I may be allowed to conclude my article at this point likewise as it is not my aim to present a full comparative analysis of the Pāli Pāṭaliya-Sutta and the Pāṭalaka-Sūtra in the Chinese Madhyamāgama, but to expound, though of insignificant size, our Sanskrit fragment from Central Asia. The incoherent words are seen to have almost all gained sense by the identification with sections in parallel texts. The discussions of the Buddha with the headman on similar topics in the two texts compared go on, and the deviations of the Pāli text from the Chinese translation increase. The Pāli Sutta is much longer, but in both cases the headman finally asks the Buddha to be admitted to the Buddhist order as a lay disciple (*upāsaka*).

Let us ask in conclusion: How far do the arguments of the Buddha convince a modern reader in regard to the fact that the Buddha has obviously used supernatural powers at occasions and has even in public demonstrated his power to surpass competitors in this respect? The answer is that the term *māyā* in the Pāṭalaka-Sūtra and Pāṭaliya-Sutta certainly means « fraud », « deceit », otherwise the Buddha could not have placed the knower or possessor of *māyā* (*māyāvin*) on one level with a killer, thief, and a liar. The somewhat adequate indication for the psychic power exercised by the Buddha at the time of his miracles might be that it is a high class *ṛddhi* (Pāli *iddhi*). The meaning of *iddhi* in Pāli is very complex as a look into the Critical Pali Dictionary²⁰

shows. The term *ṛddhi* is explained by Edgerton in his BHS s.v. simply as « supernatural or magic power », but the magic power of the Buddha is incomparable with the magic power of a magician or trickster according to our text.

Göttingen.

ABBREVIATIONS

Ed.	= edition
Edgerton BHS	= F. EDGERTON, <i>Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary</i> , New Haven, 1933.
l.c.	= loco citato
Ob	= obverse
PTS	= Pali Text Society
R	= reverse
SN	= Saṅguttanikāya
s.v.	= sub voce
TI	= Taisho Edition; fuller title in note 4.

18. Cp. Pāli, l.c., p. 342.22-25: *musāvādaṃ cāham gāmaṇi pajānāmi | musāvādassa ca vipākam | yathāpaṭipanno ca musāvādi kāyassa bheda* etc. as in note 7.

19. The phrase is without a correspondence in the Pāli-Sutta. Cp., however, Dighanikāya, vol. I, p. 50.1 and II, p. 240.8: *bhito saṃvigo tomaha(hajāto*.

20. Vol. II, pp. 291-92.

BEMERKUNGEN ZU EINER ZENTRALASIATISCHEN SANSKRIT-VERSION
DES VIRŪPĀ-AVADĀNA

Zur Katalogisierung und dokumentarischen Wiedergabe in Teil 5 des Verzeichnisses „Sanskrihandchriften aus den Turfanfunden“¹ sind sieben Fragmente einer Papierhandschrift aus Sängim vorgesehen, die von der 2. Preußischen Turfan-Expedition aufgefunden wurden. Sie sind in nordturkistanischer Brāhmī des 8. Jh.n.Chr. geschrieben und werden unter der Kat.-Nr. 11 86 (= Lü Sg 850) geführt. Frau Dr. ELSE LÜDERS hatte die Textreste bei der von ihr schon vor Jahrzehnten vorgenommenen erstmaligen Transkription als „Geschichte der Virūpā, Avadānaśataka 80“ bestimmt. Ich erinnerte mich dieser Erzählung von „Frau Häßlich“, als ich nach einem Thema Ausschau hielt, würdig genug zur Wacherhaltung der Erinnerung an das Wirken unseres unerwartet plötzlich dahingegangenen Freundes LUDWIG ALSDORF, der sich in den letzten Jahrzehnten so ausgiebig und erfolgreich mit buddhistischen Jātakas und Avadānas beschäftigt hat.

Ein Studium der erwähnten Fragmente ergab rasch, daß darin nicht Stücke des wohlbekannteren Wortlautes des von SPEYER herausgegebenen² und von FEER³ schon vor Erscheinen der gedruckten Ausgabe aus dem Sanskrit übersetzten Version des Avadānas vorlagen, sondern Wortlaute, deren Verständnis infolge des höchst fragmentarischen Zustandes der Blattreste zunächst große Schwierigkeiten bereitete. Fünf der sieben Fragmente sind linke Teile von fünf aufeinanderfolgenden Blättern mit jeweils etwas Text in fünf Zeilen unmittelbar rechts vom Schnürlöcher auf der linken Seite des Blattes. Zwei restliche Stücke aus der Blattmitte erkannte ich nach dem Inhalt als an zwei der fünf von mir mit a, b, c, d und e umbezeichneten Blattreste fast lückenlos anschließend. Im Vergleich mit der Benennung in den LÜDERSchen Transkriptionen ist die richtige Reihenfolge a = LÜ d, b = LÜ c, c = LÜ e + f, d = LÜ b + g und e = LÜ a.

Zur Geschichte von „Frau Häßlich“ selbst gehören nur die Fragmente a und b mit Resten einer Gegenwartsgeschichte. Die Fragmente c, d und e sind Teil einer Vergangenheitsgeschichte, die illustriert, warum die Heldin der Gegenwartserzählung

- 1 Herausgegeben von mir im Verein mit WALTER CLAWITER (†) und LORE SANDER-HOLZMANN; bisher drei Teile, Wiesbaden 1965, 1968 und 1971. Ein vierter Teil, herausgegeben von LORE SANDER und mir, ist 1980 erschienen. Das Verzeichnis bildet Band X des „Verzeichnisses der Orientalischen Handschriften in Deutschland“, im Einvernehmen mit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von Wolfgang Voigt, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden.
- 2 Avadānaśataka, A Century of Edifying Tales, Ed. by J. S. SPEYER, Vol. I, II. St. Pétersbourg 1906, 1909 (Bibliotheca Buddhica III). Darin II, S. 52–59.
- 3 M. LEON FEER, Avadāna-Śataka . . . traduites du Sanskrit, Paris 1891 (Annales du Musée Guimet XVIII). Darin S. 297–301.

lung in häßlicher Gestalt wiedergeboren wurde. Ein Pratyekabuddha, der Wunder vollzieht, ist eine Hauptperson der Vergangenheitsgeschichte, was die Zuteilung der Blattreste c, d und e, in denen allemal das Wort *pratyekabuddha* erscheint, zu diesem Teil des Textes relativ leicht machte.

I PRATYUTPANNASTU

Die Gegenwartsgeschichte spielt zu Lebzeiten des historischen Buddha Gautama oder Sākyamuni. Wir erfahren in SPEYERS Text (Av. S.), daß einem seiner bedeutenden weltlichen Zeitgenossen, dem König Prasenañjita von Kosala, eine mißgestaltete Tochter geboren wurde, der man den Beinamen „die Häßliche“ (Virūpā) gegeben hat. Als sie herangewachsen und heiratsfähig ist, will niemand sie zur Frau nehmen. Der König vermählt sie daher mit einem aus dem Süden gekömmenen reichen Karawanenführer (*sūrihavañha*) namens Gaiga, der von ihrer Häßlichkeit nichts weiß, heimlich zu einer nächtlichen Stunde. Sie führt nun nach dem Gatten den Namen Gaigarasthā. Der Gatte schämt sich seiner Frau, als er sie bei Tage zu Gesicht bekommt, kann sie aber aus Rücksicht auf den König nicht verstoßen. Er versteckt die Häßliche nun in den Innengemächern seines Hauses, so daß niemand sie zu sehen bekommt. Eines Tages gerät er dann in Verlegenheit, als seine Gildegenossen⁴ beschließen, in den heimatischen Parkanlagen ein Fest zu feiern, an dem jeder Genosse mit seiner Familie teilnehmen soll. Wer seine Frau nicht mitbringt, hat eine hohe Strafe zu zahlen. Um sich mit der Häßlichen nicht zu blamieren, erlegt der Hausbesitzer das Bußgeld und kommt allein. Seine daheimgebliebene Frau sieht sich verachtet und empfindet sich als unerwünschte Belastung ihres Mannes. Nach SPEYERS Text will sie Selbstmord begehen und legt sich einen Strick um den Hals. In diesem Augenblick greift der Buddha ein. Seine Allwissenheit, die ihn erkennen läßt, wie es um die lebensmüde Virūpā steht, wird nach einem von FEER auf S. 9 seiner Übersetzung unter Nr. 18 herausgehobenen Klischee mit der Überschrift „Toute science, toute puissance et miséricorde des Buddhas“ weitläufig geschildert. Das Klischee schließt mit einer Strophe, wonach der Ozean, die Heimstätte der Makaras, eher seine Grenze überschreiten als ein Buddha den richtigen Zeitpunkt zu einer Bekehrung von dazu heranstehenden Geschöpfen (*vatsa*, „Kinderchen“) versäumen könnte⁵. Ein solcher Zeitpunkt ist nun gekommen. Der

4 *gosthika*, SPEYER, Index, S. 226: „member of a guild or society“.

5 Av. S. II. 54. 17–18:

*apy evātikramed velāṃ sāgaro makarālayaḥ |
na tu vaineyavatsānāṃ buddho ho velāṃ atikramet ||*

H. Zimmer, „Karmān“ ein buddhistischer Legendenkranz, München 1925, S. 111 ff., übersetzt das Klischee nach Divy. S. 264–265. Der Schluß (Divy. S. 265, 5–14) lautet nach voraufgehendem „Das gehört zum Wesen der Erhabenen Buddhas“ (Zimmer S. 111 l.) . . . „Dreimal des Nachts und dreimal des Tages überschauen sie rings mit ihrem Buddhaauge die Welt, und Wissenschaft breitet sich in ihnen: wer nimmt ab, wer wächst? wer ist in Ungemach geraten? wer ist in Enge geraten? wer ist in Bedrängnis geraten? wer ist in Ungemach und Enge

Buddha versetzt sich mit Hilfe seiner Wunderkraft in Virūpās Haus, entfernt den Strick von Virūpās Hals und reift die Halbtote ins Leben zurück. Darauf hält er eine Predigt, die bewirkt, daß sie die Frucht des „Eintritts in den Strom“ erreicht⁶. Am Schluß der Predigt ist Virūpā begeistert. Sie bewirkt den Buddha und schenkt ihm ein Gewand. Darauf verschwindet ihre Häßlichkeit, und Schönheit tritt in Erscheinung. Sie steht da wie ein Göttermädchen und erfüllt die Wohnung mit Lichtschein.

Die feiernden Berufsgenossen ihres Mannes haben sich während des Festes überlegt, der Hausbesitzer müsse eine ungewöhnlich schöne Frau haben, wenn er trotz der hohen Buße sie nicht habe zeigen wollen. Sie möchten der Sache auf den Grund gehen, machen ihn betrunken und versenken ihn in tiefen Schlaf. Darauf bemächtigen sie sich des Schlüssels zu seinem Haus, dringen in dasselbe ein und finden dort in der Tat eine Frau von höchster Schönheit vor, so daß sie sich mit der Feststellung, ihr Vereinsbruder habe wohl begründet gehandelt, wenn er sie im Hause zurückgelassen habe, zurückziehen. Nachdem der Hausbesitzer wieder zu sich gekommen ist, gratulieren sie ihm zu einer so schönen Frau, was jener als Ironie empfindet und sich sagt, er habe nun die Buße gezahlt und müsse noch dazu den Spott einstecken. Höchst mißmutig kehrt er nach Hause zurück und entdeckt dort zu seiner Überraschung seine in eine Schönheit verwandelte Frau, die ihm vom Erscheinen und Eingreifen des Buddha berichtet. Es heißt darauf in SPEYERS Text (Avś. S) ganz kurz, auf das Gehörte hin habe Glaube an den Buddha auch den Gatten erfaßt⁷.

Nun zu unseren Fragmenten!

Kat.-Nr. 1186, Fragment a (= Lü d)

Ich gebe den Text Zeile für Zeile – unsichere Lesungen in eckigen, Ergänzungen in runden Klammern – und darunter jeweils eine Übersetzung mit den für ein Verständnis der Bruchstücke notwendigen Erläuterungen in runden Klammern:

V 1 ||| (a)nekapary[ā ye]na śucinā praṇī[ṭ]|||⁸
... (bewirtete Virūpā den Erhabenen) auf mancherlei Weise mit reiner
erlesener (harter und weicher Speise) ...

und Bedrängnis geraten? wer neigt sich dem Untergange zu? wer drängt dem Untergange zu, wer fällt dem Untergange zu? wenn soll ich aus dem Untergange herausheben und in Himmel und Erlösung versetzen? in wem soll ich Wurzeln des Guten pflanzen, der ihrer bar ist? bei wem soll ich eingepflanzte Wurzeln des Guten zur Entfaltung bringen? bei wem soll ich die entfalten der Erlösung dienen lassen? Und er sprach:

„Das Meer wird eher überschreiten die Grenze, die es ewig hält,
eh' aus den Grenzen seiner Zeiten der Buddha einen liebe gleiten,
den zur Erlösung zu geleiten ihm gefällt.“⁹

6 Wieder wird ein Klischee benutzt. Vgl. FEER, a.a.O., S. 13–14, Klischee 22: „Arrivée à l'état de Srota-āpatti“. SPEYER, a.a.O., S. 55.4–6: *tato bhagavato tasyā dārikāyā; tathāvidhā dharmadeśanā kṛtvā yām śrūtvā viṃśatīdikārahamaṣṭmadgatāṃ satkāryodṛcṣīḍallopānīnāvareṇa bhītvā śrotāpattiphalaṃśākāṃ kṛtam.*

7 SPEYER, a.a.O., S. 56.9: *śrūtvā tenāpi bhagavati śradhdhā pratilabdhā.*

8 Ergänze: *praṇītena*. Der Text läßt trotz seines höchst fragmentarischen Zustandes erkennen,

V 2 ||| (ha) O *stam=apaniṭapātraṃ bhagavataḥ* |||
... (Nachdem sie sodann erkannt hatte, daß der Erhabene sein Mahl beendet, sich) die Hände (gewaschen und) die Bettelschale beiseite gelegt hatte, (nahm sie vor) dem Erhabenen (Platz) ...

3 ||| (ya) O *thā virūpāyā tasmīn=ev=āsa[ne]* |||⁹
... so daß der Virūpā auf eben diesem Sitz (höchste Schönheit zuteil wurde) ...

4 ||| O *atha bhagavāṃ virūpāṃ dārikā[m]* |||¹⁰
... Nun (ermuterte usw.) der Erhabene die (bisher) häßliche Frau... (und begab sich davon) ...

5 ||| (a) [*cir*][*am*] *prakṛāntasya te goṣṭh[ī]k[ā]. ā + +* |||¹¹
... Bald (nachdem der Erhabene) sich davon begeben hatte, (überlegten) jene Gildegenossen ... (und machten sich auf) ...

R 1 ||| ... *tvā sthīā [d]ṛṣṭv[ā] ca puraḥ sa +* |||¹²
... nachdem (sie die Tür aufgehoben?) hatten, standen sie da und (waren), als sie (die nunmehrige Schönheit?) gesehen hatten, (voller Erstaunen?) ...

2 ||| (u) O *dyū negatv=āvasthīā¹³ tena ca d[ā]* |||
... nachdem sie (die Gildegenossen) in den Garten gegangen (zurückgekehrt) waren, standen sie da, und von diesem (Gatten wurde das Bewußtsein wiedererlangt?) ...

daß darin über die Bewirtung des Buddha durch Virūpā und anschließende Vorgänge berichtet wird, freilich in festen Redewendungen, die nicht in SPEYERS Text stehen, aber in kanonischen Sūtras aus Zentralasien geläufig sind. Der Phrasenkomplex bei Schilderung einer Bewirtung lautet: *śucinā praṇītena khādāniyena bhōjanīyena svahastāṃ samtapayitvā sampavārayitvā bhagavantaṃ bhuktavantaṃ viditvā dhausthasam apānīpātraṃ ... bhagavataḥ purato niṣānā dharmatrayaṇyā*. S. GEORG VON SIMSON, Zur Diktion einiger Lehrtexthe des Buddhistischen Sanskritkanons, München 1965, S. 96 unter 16.9. Aus dieser zwischen V 1–2 ziemlich sicher vorzunehmenden Ergänzung ist zu ersehen, daß jede Zeile unserer Handschrift ungefähr 50 Aksharas enthalten haben wird, von denen meistens nur 11 erhalten sind. In SPEYERS Avś.-Text findet sich ein entsprechender Phrasenkomplex nicht.

9 Ergänze *niṣānāyāḥ*. Hier ebenso wie in V 4 *istvirūpā*, nicht *virūpā*, geschrieben. Das in der Zeile Fehlende dürfte inhaltlich der Stelle Avś.II 55.6–8 entsprechen haben: *tato dārikāyā apagatā alakṣmīr lakṣmīr prādurbhūtā devakanyeva cīvarakam avabhāsmānā sthīā.*

10 Vermutlich Beginn der festen Redewendung: *atha bhagavāṃ virūpāṃ dārikāṃ dhārmāyā kathayā sandarśayitvā samādāpayitvā samuttejayitvā samproharsayitvā utthāyānāt prakṛāntāḥ*. Vgl. von SIMSON a.a.O. unter 16.10.

11 Vgl. Avś.II 55.9: *tato goṣṭhikānāṃ budhīr utpannā | nūnena aya bhāryā paramadarśanī yā samvṛtyā usv.*

12 Ergänze *svāmīyāḥ?* Wohl eine Entsprechung zu Avś.II 56.3–4: *dīvarāṃ evamucya dārikā dṛṣṭvā | tato dṛṣtvā param vimayam upagatā cīnayanī*. Fortsetzung s. Anm. 14.

13 Für *avasthīā* = Offenbar Wörter aus der Schilderung der Rückkehr der Gildegenossen in den Park und des Erwachens oder Weckens des Gatten der Virūpā.

- 3 ||| O *tā bhāryā sthāne tāvad-asmākam* |||¹⁴
... die Gattin (ist) am (richtigen) Platz (= mit Recht) uns (nicht gezeigt worden) ...
- 4 ||| O *raka madgubhūto bhavati sa te .[ā]* |||¹⁵
... (ihr Gatte) wurde von ... (?) Mißmut erfaßt. Er ...
- 5 ||| (*gr*) [*ha*] *m=avabhā[sa]yiv=āvasthātā sa [h]* |||¹⁶
... das Haus erleuchtend stand sie (Virūpā) da. Er (der Gatte?) ...

Fragment b (= Lü c) (unmittelbare Fortsetzung von a)

- V 1 ||| *sī sāvā ev=āham api tu buddham bhagavanta[m]* |||
... diese (einst häßliche?) eben bin ich. Jedoch (habe ich) Buddha. den Erhabenen (angefleht?) ...
- 2 ||| (*a*) O *tivaprasādo jātaḥ tena prasā[d]* |||¹⁷
... (wurde auch er)¹⁸ dem Glauben höchst zugetan. Von ihm¹⁹, dem

- 14 Vgl. Avś.II 56.4: *sthāne 'sau na darśayati asmākam iti*. FEER, a.a.O., S. 299: „A cette vue ils furent remplis d'admiration et se dirent: «Il avait bien lieu de ne pas nous la montrer»“
- 15 Sollte *raka* ein Namensrest sein und zu *Gaṅgaraka* zu ergänzen sein? Zum Inhalt vgl. Avś.II 56.5-7: *tato ... bhūyasya mātraya dukhī durmanāḥ samvṛtāḥ | daṅḍaḥ svayam mayā datto 'ham cāvagto jāta iti | tato durmanāḥ svagham āgataḥ*.
- 16 Vgl. Avś.II.56.7-8: *dvarān avamucya tāṃ bhāryāṃ dṛṣtvān vanadevatām ivā kusumitmadhye 'tīva vibhṛjāmanām*.
- 17 Bis hierher steht der Text der Fragmente trotz mancher Unterschiede im Wortlaut einigermaßen im Einklang mit dem, was uns in SPEYERS Text erzählt wird. In V 2-R 2 tritt nun aber eine eindeutig männliche Person auf, die ebenfalls den Buddha bewirbt, was in SPEYERS Avś. keine Entsprechung hat. Da diese Person auch den Zustand des Eintritts in den Strom und nach R 2 wohl auch die Arhatschaft erreicht, kann es sich nur um den Gatten unserer jungen Schönheit handeln, von dem im Avś. ausgesagt wird, er sei ebenfalls gläubig geworden (s. Anm. 7). Weiteres erfahren wir über den Gatten dort jedoch nicht.
- 18 Auf der Suche nach einer Parallele zu der hier anschließenden Texterweiterung hinsichtlich des Gatten überprüfte ich die chinesische Übersetzung des Avś., das Chuan-tsi-pai-yan-ching, Bunyiu Nanjio, Chinese Tripiṭaka Catalogue, Oxford 1883, Nr. 1324, Übersetzer Chih-ch'ien, vgl. P. C. Bagechi, Caṇon Bouddhique en Chine I, Paris 1927, S. 283 ff. – Die darin (T. I. 4, 242 b–243 b) als Nr. 79 („Avadhāna von der häßlichen Tochter König Prase-najits“) vorliegende Version des Virūpā-Avadhāna weicht von der Fassung der Geschichte im Avś. in vielen Punkten ab, worauf hier nur eingegangen werden kann, soweit unser fragmentarischer Text betroffen ist.

Als Virūpās Gatte zum Gildeloft ohne Frau erscheint, wird er wie im Avś.25 Brunken gemacht und eine Abordnung von fünf Männern entsandt (S. 242 c 19), um in sein Haus einzudringen und sich seine Frau anzusehen.

Frau Häßlich wartet, bevor dies geschieht, daheim hinter verschlossener Tür und fragt sich bekümmert, was sie dem Gatten wohl Böses angetan habe, daß er sie ständig von der Außenwelt isoliert halte. Von Lebensüberdruß und einem Selbstmordversuch hören wir indessen nichts, hier ebenso wie in unseren Fragmenten. Auch greift der Buddha nicht spontan aufgrund seiner Allwissenheit ein, sondern Virūpā überlegt sich, es gebe doch derzeit einen Buddha auf der Welt, der vor Mittelde Ausschau halte, und wenn ein Lebewesen in Not sei, komme und es rette. Sie fleht inbrünstig zum Buddha, vor ihr zu erscheinen. Der Buddha erhört sie, begibt sich in ihr Haus und vor ihr Antlitz. Verzückt und verehrungsvoll betrach-

Glaubig(gestimten) ... (wurde der Buddha eingeladen und bewirtet)²⁰

- 3 ||| (*svaha*) O *staṃ samtarpa yitvā saṃpravāra[y]it(vā)* |||²¹
... (nachdem er den Erhabenen) mit (eigener) Hand gesättigt und ihm angeboten hatte ...
- 4 ||| (*niṣaṃ*) O *no dharmasraṇavānyā bhagava[tā]*²² |||
... setzte er sich hin, um der Predigt zu lauschen. (Von dem) Erhabenen ...
- 5 ||| (*satkā*) [*ya*] *dṛṣṭisāitam [jñā]nāvajreṇa bhī[ttvā]*²³ |||
... nachdem der ... Fels der (irrigen) Ansicht von (dem Vorhandensein) einer Persönlichkeit mit dem Keil des Wissens gespalten worden war, ...
- R 1 ||| ++ *iti viḍ[it]it[vā] dānān[ī] d[at]vā pu + |||*
... nachdem (er) solchermaßen erkannt hatte, Gaben gegeben hatte, ...

ter sie nacheinander sein Haupthaar, sein Antlitz und seinen Körper, und jedesmal schwindet die Häßlichkeit des entsprechenden Körperteils bei ihr dahin und wird durch hohe Schönheit ersetzt. Zum Schluß heißt es, sie gleiche nun einem Göttermädchen. Der Erhabene predigt ihr auf alle Art das Gesetz, worauf sie den Zustand des Eintritts in den Strom erreicht. Unbewirtet begibt sich der Buddha gleich darauf davon (S. 243 a 12).

Nachdem der Buddha sich entfernt hat, dringen die fünf Gildenabgeordneten ins Haus ein und finden eine schöne Frau vor. Das Weitere verläuft ähnlich wie in SPEYERS Avś. Als der Gatte nach Hause zurückkehrt, fragt er die ihm entgegenretende Schönheit, wer sie sei. Sie antwortet, sie sei seine Frau und berichtet auf weitere Fragen von ihrer Verwandlung in eine Schönheit durch den Buddha. Dann bittet sie den Gatten, ein Wiedersehen mit dem König herbeizuführen. Der Gatte trägt ihren Wunsch dem König vor, der erst gestattet, sie aus ihrem Haus herauszulassen, als er erfährt, sie sei dank der Wunderkraft des Buddha schön wie ein Göttermädchen geworden (S. 243 a 25). Auf die Kunde davon schickt der König ihr einen reich geschmückten Wagen und empfängt die Schöne in seinem Palast. Als er sie in ihrer Herrlichkeit sieht, vermag er sich vor Freude kaum zu fassen. Überglücklich läßt er einen Wagen herrichten und begibt sich mit seiner Tochter und Gefolge zum Buddha. Dort neigt er sich bis auf die Füße des Meisters, nimmt beiseite Platz und fragt den Erhabenen, aufgrund welcher Verdienste in früheren Geburten die Frau in einer begüterten Familie geboren worden sei und welche Tat andererseits ihre Häßlichkeit bewirkt habe. Der Buddha erzählt dann die Vergangenheitsgeschichte. S. darüber Anm. 30.

19 VirūpāsGatten.

20 Vgl. die Situation Divy. 75.20ff., wo sich der Brahmane Indra voll gläubiger Erwartung (*prasādajāto*) zum Buddha begibt und von diesem (hier ohne voraufgehendes Mahi) durch eine Predigt zum Laienanhänger bekehrt wird.

21 Zu 3-4 vgl. das in Anm. 8 zitierte Klischee, mit dem eine Bewirtung des Buddha geschildert wird.

22 Mit dem Worte *bhagavatā* beginnt das in Anm. 6 angeführte Klischee *tathāvidhā dharmadeśanā krīā* usw. mit dem nach Nennung des Spenders des Mahles dessen Erreichung des „Eintritts in den Strom“ berichtet wird. Es endet in V 5. S. dazu die Variante Divy. 75, 23 27: *tato bhagavatā āsāyudayam dhātuṃ prakṛtiṃ ca jñātvā tādṛśī caturāyasyasamprativēdakti dharmadeśanā krīā yathendrena brāhmaṇena vimsatīstikharasamudgatam satkā yadr̥ṣṭisāitam jñānavajreṇa bhīttvā trotaḥ patti phalaṃ sūksṣṭkrītam*.

23 Im Ms. war vermutlich *bhītvā* geschrieben.

- 2 ||| ○ *tair=api yujyatā ghatatā* [v](yāyata) |||²⁴
 ... auch durch die ... (wurde) von ihm, der sich (darum) mühte, sich anstrenge, (danach) strebe (?) ...
- 3 ||| ○ *kr̥tam yasya karmaṇo vīpāke* [na] |||²⁵
 ... (Welche Tat) ist getan worden, durch das Ausreifen welcher Tat ...
- 4 ||| (ā) ○ *rāgito na virāgito*²⁶ *na virāgito* |||²⁷
 ... wurde (ein Lehrer von ihm) günstig gestimmt, nicht verstimmt, nicht verstimmt ...
- 5 ||| *kr̥tam=upactam pūrvavad=yāvan=na pranas*[y]am[ti] |||²⁸
 ... (eine Tat) ist getan, ist aufgehäuft worden (usw., Klischee) wie vorher bis: nicht gehen zugrunde ...²⁹

- 24 Wahrscheinlich wurde in R 1–2 von der Erreichung der Arhatschaft durch Virūpā's Gatten berichtet. Nach SPEYERS AvŚ.II.56.10–57.1 tritt Virūpā mit Erlaubnis ihres Gatten in den Orden ein und erreicht die Arhatschaft: *yāv asau dārikā krameṇa bhāriāram anuñāpya bhāgavacchāṣṇe pravrajitā* | *teṣu yujyamānāyā ghatamānāyā vyāvachamānāyā idam eva paccāṅgāḍakam saṁsāracckram calācālam viditvā sarvasamkīraṅgāṭiḥ śātanapatanaṅkīraṅgavidhvaṁsanadharmatāyā parāhata ya sarvakleśaprahāṇād arhativam sāksīkr̥tam*. Von der Erreichung der Arhatschaft ist in den Bruchstücken d R 5 und e V 1 die Rede. FEER übersetzt auf S. 14 seines Werkes ein als Nr. 23 numeriertes Klischee (betitelt „Arrivée à l'État d'Arhat“) folgendermaßen: „A force d'application, d'efforts, de travail, N... compris que ce cercle du Samsāra avec ses cinq conditions essentielles (*gaṇḍa*) est la mobilité même; il éloigna de lui, à l'aide de la loi, toutes les voies des Samskāras, la chute, la déchéance, le changement, la destruction, et quand il eut renoncé à tous les Kleśas, l'état d'Arhat se manifesta pour lui“.
- 25 Die Überleitung in die Vergangenheitsgeschichte beginnt hier mit der im AvŚ. Divyavadāna und anderswo vielfach belegten Frage der Mönche an den Buddha, welche Tat in einer früheren Geburt das Schicksal der Hauptperson oder -personen der Gegenwartsgeschichte bewirkt habe: *kiṃ ... korma kr̥tam yena* (AvŚ.II.57.5–6, etc.), oder *kāni ... karmāni kṛtāni yena* (AvŚ.II.38.6–7, etc.), *karmāṇo vipākēna* auch Divy. 289.15.
- 26 Dieses erste *na virāgito* ist bei einer Revision A κ̄sara für Aκsara durchstrichen und für ungenügend erklärt worden.
- 27 Vgl. Divy. 289.19f.: *āstānāgito na virāgītāti*. Zimmer, a.a.O., S. 173, übersetzt: „Ich – ein Lehrer ... bin von ihm erfreut und nicht enttäuscht worden“. Vgl. Anm. 50. Die Verben *āraṅgayati* und *virāṅgayati* kommen vielfach in Wunschgeübden (*prañidhāna*) vor. – Für *āraṅgayati* verzeichnet EDGERTON BHSD die Bedeutungen „(1) attain, gets, acquires, (2) propitiates, gratifies, pleases“, Das CPD hat für das im Fall entsprechende *ārādheti* die Bedeutungen 1. to accomplish, achieve, 2. to obtain, acquire (dazu, speziell in Verbindung mit *sathāraṇi*, win the favour or grace of, with acc.). 3. to please, satisfy, 4. to honour, revere, worship.
- 28 Mit *pūrvavad yāvad* ist ein häufig belegtes Klischee abgekrützt. Es schließt mit der Strophe: *na praṅśyanti karmāni kalpakotīstāra api / sāmāgrīm prāpya kālaṃ ca phalanti khalu dehīnām* ||
- 29 Zimmer, a.a.O., S. 156 f., übersetzt das Klischee nach Divy. 282.13–18: „Taten, ihr Mönche, die getan und aufeinandergehäuft sind, reifen nicht außer uns im Erdrich, nicht im Wasser, nicht im Feuer und nicht im Luftreich, an oben den Stellen, wo wir ihre Stoffe in

II ATĪTAVASTU

Die Vergangenheitsgeschichte, welche der Buddha erzählt, ist im AvŚ. S (II. 57. 14–58.5) sehr kurz gehalten³⁰. Sie handelt von der rabiaten Frau eines reichen Kaufmanns (*śreṣṭhīn*), in deren Haus ein mißgestalteter Pratyekabuddha auf seinem Bettelgang kommt. Sie schimpft, wer den häßlichen Kerl wohl hereingelassen habe, und wirft ihn hinaus. Daraufhin erhebt sich der Pratyekabuddha wie ein Wildgänsch in die Luft und verrichtet Wunder. Die Frau bereut ihr Tun, gibt ihm Almosen-speise und spricht den feierlichen Wunsch (*prañidhāna*) aus, von den künftigen Folgen ihres Schimpfens verschont zu werden und als Vergeltung für ihre guten Taten einen noch ausgezeichneteren Lehrer geneigt zu stimmen (vgl. das Zitat in Anm. 48). Was es mit dem „ausgezeichneteren Lehrer“ auf sich hat, wird unten in Anm. 50 besprochen.

In unseren Fragmenten c und d V 1–4 liegen Textreste aus der Vergangenheitsgeschichte vor; der Beginn (c V 1–2) ist dem AvŚ. S gegenüber stark ausgeschmückt.

uns aufgenommen haben, reifen uns die Taten, die wir getan und aufeinandergehäuft haben, reine wie unreine“.

„Nicht in alle Ewigkeit geht, was wir getan, zugrunde.

Alles reift zu seiner Zeit und wird Frucht zu seiner Stunde.“

Vgl. FEER, a.a.O., S. 6, Klischee 12 („Le Fruit des Œuvres et la Transmigration“): „Oui Bhiṅxus, les actes qu'on a faits, accumulés, ne mûrissent pas en dehors (de l'individu, ils ne mûrissent) ni dans l'élément terrestre, ni dans l'élément aqueux, ni dans l'élément de la lumière, ni dans l'élément du feu, ni dans l'élément du vent. C'est dans l'élément du Skandha, dans les Ayaṅas que mûrissent les actes qu'on a faits et accomplis. Vertueux ou vicieux, les actes ne péiront jamais, même après des centaines de Kalpas. Quand tout est au complet, que le temps est venu, ils portent leurs fruits. certes, pour les êtres corporels.“

- 30 Im AvŚ.C (T.I.4.243b3–17) erzählt der Buddha die Geschichte nicht den Mönchen, sondern dem König Prasenaṅgi, der ihn mit seiner Tochter Virūpā aufgesucht hat, wie am Schluß der Anm. 18 nachzulesen ist. Der Inhalt ist ähnlich: Ein außerordentlich reicher Kaufmann in Vārāṇasī pflegt in seinem Hause einen häßlichen Pratyekabuddha zu bewirten. Die junge Tochter dieses Mannes ärgert sich und schimpft über den ihr abscheulich vorkommenden Anblick. Der Pratyekabuddha, der oftmals im Hause gesippt worden ist und bald ins Nirvāṇa eingehen möchte, zeigt nun seine Wunderkraft, indem er sich wie der König der Wildgänse in die Lüfte erhebt, Wasser und Feuer aus seinem Körper hervorbrechen läßt und in den vier Arten des Auftretens: wandelnd, stehend, sitzend und liegend in den verschiedenen Himmelsgegenden erscheint. Vgl. dazu E. WALDSCHMIDT, Wundertätige Mönche in der ostturkistanischen Hinayāna-Kunst, OZ NF. 6, 1930, S. 3–9, wieder abgedruckt in „Von Ceylon bis Turfan“, Göttingen 1967, S. 27–33, speziell S. 27 u. 29. Als der Pratyekabuddha sich wieder in das Haus des Kaufmanns zurückversetzt, wird das Mädchen von Reue gepackt und spricht den Wunsch aus, von den Folgen ihrer Beschimpfung des Pratyekabuddha verschont zu werden. – Über den weiteren Inhalt dieser Version s. „Die Karmapoti im AvŚ.C“ unten S. 357.

- 31 Im Sahasodgata-Avadāna (Divy. XXI, Ed. COWELL-NEIL, 1886, S. 311 ff.) wird eine ähnliche Situation wie in unserem Fragment c V 1 geschildert. Ein reicher Kaufmann begibt sich zur Frühlingszeit mit seiner Familie hinaus in einen Park, wo die Bäume in voller Blüte stehen, in ein Waldstück, das erfüllt ist von dem Getöse von Wildgänsen, Reiher, Pfauen, Papageien, Predigerkrähen, Kokilas und Jivāṅjivakas; a.a.O., p. 312.2–5: *yāv apareṇa mayeṇa na sa gṭhapatīḥ saṁpraṇṭe vasantakālasamaṃ saṁpūṣṭeṇa pādapeṇa haṁsa-kraucika-mayūra-*

Fragment c (= Lū e + f) (unmittelbare Fortsetzung von b)

- V 1 ||| (*gṛha*)p[*a*]/[*r*]/[*i*h] *prativasati sa vasamte kāle puspītipādātipamanāḍepesu śukasāṅrik[*y*]/[*k*]*y*o] |||³¹
 ... (dort, in Vārāṅasi) wohnte ein (sehr begüterter) Hausbesitzer, der zur Frühlingszeit (seine Tage) in Pavillons (die) aus blühenden Bäumen (hergerichtet) waren, im Garten verbrachte). wo Papageien, Predigerkrähen, Kokilas (und andere Vögel ihr Geschrei ertönen ließen) ...*
- V 2 ||| *o* *tāṅḍavana parāḥatena niṣ[purṣe]na tūryeṇa kṛīḍati ramati pari[cāraya-ti]* |||³²
 ... Er tollte (dort), wobei (der Boden) mit Tanz(schritten) gestampft wurde, mit einem nur aus Frauen bestehenden Orchester umher, ergötzte und amüsierte sich ...
- V 3 ||| (*pū*) *o* *ravad=yāvad=ekadākṣiṇeyā (lo)kasya*³³ *anyataras=ca pratyekabuddha b.* |||
 (Klischee: Wenn es keinen Buddha gibt, usw.) wie vorher bis: (sind Pratyekabuddhas) die einzig Verehrungswürdigen (auf) der Welt. Und irgend ein Pratyekabuddha ... |||³⁴

śuka-śārikā-kokila-ḥvanjivāknōnādītam vanakhaṇḍam antaranasahīya udyanābhūmim nṛgataḥ. Auch in Svāgata-Avadhāna (Divy., a.a.O., S. 191–192) begibt sich ein reicher Hausbesitzer (*gṛhpati*) eines Tages mit Freunden, Verwandten und Dienerschaft in ein Parkgelände. A.a.O., S. 191. 22–24: *so 'pareṇa sama yena suhṛ:sambandhitūbāṅdhavapariṛto 'narijano-parivṛtas codyanābhūmim nṛgataḥ.*

- 32 Von Tanz und Vergnügungen in Parkanlagen mit einem nur aus Frauen bestehenden Orchester ist im Sahasodgata-ebenso wie im Svāgata-Avadhāna nicht die Rede; doch ist die Phrase *kṛīḍati ramati paricārayati* eine viel verwendete, wo immer geschildert wird, daß jemand hereyt und für Nachkommenschaft sorgt (z.B. Divy., a.a.O., S. 311.27). Zu *nispuruṣeṇa tūryeṇa* vgl. Avś. S. I. 321.6–7: *rasmitṣ ca samaye nūj upariprasādātāgato nispuruṣeṇa tūryeṇa kṛīḍati* usw. Weitere Stellenachweise zu Phrase s. EDGERTON BHSd s.v. *nispuruṣa*
- 33 *dākṣiṇeya* mit *ā* (so auch d V 3 und d R 2) ist als Nebenform von *dākṣiṇeya* auch von EDGERTON im BHSd verzeichnet. – Zum vollen Klischee vgl. AvśS II 57.15–16: *asatī buddhānām utpāde pratyekabuddhā loka utpādo yante hī nadi nāmukampakāḥ prāntasā yanānā bhaktā ekadākṣiṇī lokasya*; den gleichen Wortlaut findet man auch Divy., a.a.O., 88.13–15; 132.20 22 usw. Feer, a.a.O., S. 300: „Quand il n'y a pas de Buddhas dans le monde, il y a nait des Pratyekabuddhas, compatisants pour les petits et les misérables, habitués à ne s'asseoir et se coucher qu'à la limite (deslieux habités), uniquement dignes d'offrandes du monde.“ Vgl. EDGERTON BHSd s.v. *dākṣiṇīya* und *dākṣiṇeya*.
- 34 Vgl. Avś S II.57.16–58.1: *yāvad anyatarāḥ pratyekabuddhas tad gṛham praviṣṭo virūpāḥ / sa tayā bahu paribhāyā gṛhān niṣkṣiṣāṭha kenāyā virūpo mama gṛhe pravasiṭi iti.* Ähnliche Pratyekabuddha-Auftritte gibt es an mehreren Stellen im Divy. So wird im Sahasodgata-Avadhāna, a.a.O., 312.7 ff., berichtet, daß ein Pratyekabuddha auf seiner Wanderung in ein Gebirgsdorf (*karvāḥaka*) kommt und daselbst den Park eines Hausbesitzers aufsucht, der dort ein Fest feiert. Er will umkehren, als er sieht, daß viele Menschen versammelt sind. Der Hausbesitzer bewegt ihn zum Verweilen und verspricht ihm Speise und Trank: *yāvad anyatarāḥ pratyekabuddho janapadacārikām carams tam karvāḥakamanuprāptaḥ*. ... so 'praviṣṭiayā karvāḥakam yena tad udyānam tenopasamkrāntaḥ. ... (312.13) *pratyekabuddhah samlakṣyati, ākrāṅam idam udyānam anyatra gacche iti viditvā pratinivaritum ārabdhāḥ / sa*

- V 4 ||| *o* *śrūtvā sa samlakṣyati bahvā[*y*]/[*dī*]navo*³⁵*=yam . . garapravesah*³⁶ *bhavatu + |||*
 ... (als er) gehört hatte, überlegte er: Mit viel Belästigung (?verbunden) soll dies Betreten der Stadt (?) sein ...
- V 5 ||| + (*u*)*dyāne pindapātam praviṣṭah sa . . + [ha] .ā ci[*tt*]/[*apr*]/[*ā*]/[*sā*]*dīko [kā]* ++ + |||³⁷
 ... betrat (der Pratyekabuddha), um Almosenspeise (zu erbetteln,) die Gartenanlage. Dieser an Geist und Körper liebliche ... (wurde von dem Hausbesitzer erblickt?) ...*
- R 1 ||| ++ [*y*]. *sa praty[e]kabuddhāḥ virū[p]. [r]. + . . . ya + karmāṅ[*i*] s.] ++ + |||
 ... dieser Pratyekabuddha (ist?) häßlich ... beim Tun ...*
- 2 ||| *o* *hastodddharanam=asayā karaṅ[*ī*]ya/h*³⁸ *mā sar[*ā*]/[*y*]* *samsaramīti mahā[*d*]/[*du*]/[*kh*]. |||
 ... (Überlegung des Pratyekabuddha): Herausziehen mit der Hand (Hil-*

gṛhpatih pādāyor nīpatya kathayati / ārya kiṃ nivartayase tvam piṅḍakenārthi aham api punyerasminn evodyāne vihāra piṅḍakenāvīghātam karomīti. – Im Svāgata-Avadhāna, a.a.O., 191.26 ff., erreicht ein wegemüder, kranker Pratyekabuddha im Almosenspeise bettelnd den Park, wo sich ein reicher Hausbesitzer vergnügt. Der Hausbesitzer sieht ihn und weist seine Diener an, den Bettler hinauszuerwerfen: *yāvad anyatarāḥ pratyekabuddho janapadacārikām carams tam karvāḥakam anuprāptaḥ / so 'dhwaparitrāmād dhānuvaiṣamyaḥ ca glāṅḥ piṅḍārthi tad udyānam praviṣṭah / sa gṛhpatih tam āṛtvā poryavesthitā / tena (192.1) pauryuṣyāṅam gīḥā datvā / bhavanto niṣkṣayataim pravrajitam iti* – Im 2. Mendhaka-Avadhāna (a.a.O., 132.22 ff.) wird von einem reichen Hausbesitzer in Vārāṅasi erzählt, der im Verlauf einer langjährigen Hungersnot kaum noch sein Leben fristen kann. Ein Teil seines Gesindes stirbt vor Hunger, und er selbst mit Frau, Sohn, Schwiegertochter, Diener und Dienerin ist gezwungen, täglich genau emgeteilte, karge Essensportionen einzunehmen. Trotzdem beschließt er, als eines Tages ein Pratyekabuddha um Speise bettelnd sein Haus betritt, lieber Hungers zu sterben als dem Bettler Almosenspeise zu verweigern. Er verzichtet auf seinen Anteil und die übrigen folgen seinem Beispiel. Über das Auftreten des Pratyekabuddhas heißt es, a.a.O., 132.22–26: *yāvad anyatarāḥ pratyekabuddho janapadacārikām caran grāhanasim . . . pindāya praviṣṭah . . . sa ca Pratyekabuddho 'nupurvena pindapātam atar tasya gṛhater niveṣanam anuprāptaḥ.*

35 Die Ergänzung *bahvā[*dī*]navo* beruht auf einem Vorschlag von Frau Dr. SANDER.

36 *garapravesah* zu ergänzen?

37 Von s ab ist die Lesung und Ergänzung der Zeilenreste höchst zweifelhaft. In V 5–R 1 muß erzählt werden, daß die Frau des Gṛhpati den Pratyekabuddha, dessen Häßlichkeit sie abstoßt, beleidigt oder aus dem Garten werfen läßt. Die Ergänzung stützt sich auf Divy. 132. 27–28: *sa tenā gṛhpatinā āṛṣṭah caranā cāritā kāyaprasādikāḥ kāyaprasādikā ca* und ibid. 82.13–14: *tayūyasmān mahākātyapo āṛṣṭah kāyaprasādikāḥ cittaprasādikāḥ kantarāyapathena*; sie paßt jedoch gar nicht in den Zusammenhang, es sei denn, daß der Pratyekabuddha (vgl. R 1) sich erst der Frau gegenüber in häßlicher Gestalt zeigt.

38 *karaṅ[*ī*]yeh* statt *karaṅ[*ī*]yem* unter dem Einfluß des in R 5 vorkommenden und gebräuchlicheren *hastodddharāḥ*? Vgl. Anm. 42. – Die Überlegung, daß er einem, der sich überlegen ihn betragt, Hilfe gewähren müste, stellt ein Pratyekabuddha auch im Svāgata-Avadhāna n. S. Divy. 192.6: *abhyuddhāro 'sya kartavya itivāditvā* usw., wie in Anm. 39 zitiert.

feleistung) muß ihr gewährt werden, damit sie (weiterhin?) nicht, den Kreislauf des Deins durchlaufend, großes Leid ...

3 ||| ○ *haṁsarājā upari vaihāya(sam) abhyudgatya jvalana-varṣāna-vi(d|y)o-(tana) |||*³⁹

... (damit vollzog er.) nachdem er wie ein Wildganskönig nach oben in den Luftraum aufgefliegen war, (die Wundertaten des) Flammenmensdens, Regens (und) Blitzens ...

4 ||| (ā) ○ *varjanarjanakarī⁴⁰ sahadarsā(nena ta|s)yā paraḥ| prasādo jātaḥ pra-sāda(h) |||*⁴¹

... (da die Entfaltung von Wunderkraft schnell) Bekehrung bewirkt, entstand bei ihr zugleich mit dem Sehen (der Wundertaten) höchste Gläubigkeit. Gläubigkeit ... |||

5 ||| (avata|rāhi mahābhūga mama dūscaritapamka|ni|(magnā|y)|(ā) hastoddhāram=anupraya|c|cha) |||⁴²

... steig herab, Hochbegnadeter, gewähre mir, die ich in dem Sumpf bösen Benehmens versunken bin, das Herausziehen mit der Hand (Hilfleistung) ...

39 Über die hier von dem Pratyekabuddhagezeigten Wundertaten s. oben S. 348 und Anm. 30.

Textparallelen sind: Avś.S II.58.1–2: *tateḥ pratyekabuddhas tasyānugrahītham viśāpaka i va haṁsarājō gaganatama abhyudgama yacitvāpi prāthīyāni vidarsayitum ārabdhah*, ferner, im Wortlaut unseren Textresten etwas näher stehend, Stellen im Divyāvādāna. So Meṇḍhaka-Avadāna, a.a.O. S. 133.7–9: *sa vitatapaka i va haṁsarājō upari viḥāyasam udgama jvalana-tapana-varṣāna-vidyotana-prāthīyāni kartum ārabdhah*. – Svāgata-Avadāna, a.a.O., S. 192.6–8: *iti viditovpari* (Vergleich fehlt) *viḥāyasam abhyudgama* usw. wie S. 133. – Sahasodgata-Avadāna, a.a.O., S. 313, 12–15: *sa tasyānukampārtham vitatapaka i va haṁsarājō upari viḥāyasam* usw. wie S. 133. Voraufgeht der Entfaltung der Wunderkraft durch Pratyekabuddhas hier und da die Aussage, die Lehrentweisung dieser „großen Persönlichkeiten“ geschehe mit dem Körper, nicht mit Worten“; s. a.a.O., 133.7; 313.12 *kāyiki teṣā mahāmānāḥ dharmadeśanā na vāciki*.

40 Lies (ā)varjanakarī. Doppelst geschriebenens *jana* ist beim ersten Vorkommen gestrichen und dadurch für ungültig erklärt worden. Dies ist der Schluß einer Phrase, die im Divy. in folgendem Wortlaut belegt ist: *āsu prthagānāvarjanakarī riddhāḥ*, „schnell bewirkt eine Wundertat die Bekehrung gewöhnlicher Menschen“, a.a.O., 133.9–10. Mit Umstellung: *āsu prthagānasya riddhīr* (sic) *āvarjanakarī*, a.a.O., 192.8; ebenso a.a.O., 313.15. Jedoch hier richtig *pāddhīr*.

41 Vgl. Bruchstück b V 2 und Anm. 20. *prasādaḥ* auch Divy. a.a.O., 23.14.

42 Im Svāgata-Avadāna, a.a.O., 192.9–11 fleht der Hausbesitzer: „Steig herab, steig herab, Höchstverehrungswürdiger, reiche mir, der ich in dem Sumpf des schlechten Benehmens versunken bin, die helfende Hand (avata|vatora mahadekṣiṇīya mama dūscaritapānkanimagna-sya hastoddhāram anuprayacchētī).“ Fast der gleiche Text erscheint auch im Sahasodgata-Avadāna, a.a.O., 313.17–18. Die Anrede lautet: *sadbhūtaḥ* *dehāyā* „für gute Wesen Verehrungswürdiger“. – Die (ergänzte) 2. sg. imp. *avata|rāhi* (vgl. EDGERTON BHSg, S. 214 unter *tarati*) entspricht *otārāhi* in Mahāvastu II.249.17, wo das Krokodil dem Affen zuruft: *vayasya otārāhi etaṁ ato udumarāto hrāyama gṛhāya*, JONES Übersetzung II, S. 235: „Friend, come down and bring that heart from the fig-tree with you“.

Fragment d (= Lü b + g) (unmittelbare Fortsetzung von c)

V 1 ||| (pi|ṇḍākena pratipādayi|c|tvā paten=ācchādāyitv(ā⁴³ prañidhā)n(am) kurva|l|⁴⁴ yathā mayā⁴⁵ e|va) |||

... (weil sie.) nachdem sie (den Pratyekabuddha) mit Bettelspeise beschenkt und ihm (ein Stück) Stoff umgelegt hatte, das Wunschgelübde tat: Wie von mir (ein) so (Verehrungswürdiger beschimpft worden ist.)...

2 ||| ○ *cen=mama asya karmaṇa pha|l|(am) [ni|nivarteta⁴⁶ ataḥ| prativ-īṣṭat(ara)⁴⁷ |||*⁴⁸

... möge die Frucht dieser meiner (schlechten) Tat sich hinwegenden (und ich) einen noch ausgezeichneteren (Lehrer für mich günstig stimmen) ...

3 ||| ○ *prādur⁴⁹=bhaveta yac=ca⁵⁰ mayā evam (para|madākṣiṇeye⁵¹ kāra⁵² kṛtā a|(nena) |||*

... möge (Glück) in Erscheinung treten, und was die (guten) Taten an(langt), die von mir einem solchen Höchstverehrungswürdigen erwiesen worden sind, (aufgrund) dieser (Wurzel des Guten) ...

4 ||| (ma) ○ *hābhoge kule upapadyeyam (ataḥ) prativiṣṭatara(m) sāsṭāram=ā|rā-gayeyam) |||*⁵⁰

43 In der Gegenwartsgeschichte des Avś.S wird von Vīrūpa, nachdem sie die Frucht des „Eintritts in den Strom“ (s. Anm. 22) erreicht hat, gesagt: *tato labdhaprasādaya bhagavān bhaktena pratipāditāḥ patena cācchādāt*, was FEER (S. 299) übersetzt: „Puis, comme elle avait éprouvé de bonnes dispositions, elle offrit à Bhagavat d’être posée pour sa nourriture et des offertes pour son habillement.“ Avś. S II.55.6.

44 Der Anspruch des Wunschgelübdes wird an drei verglichenen Stellen im Divy. mit folgenden Worten eingeleitet: *gṛhapatī* (etc.) *prañidhānam kartum ārabdhā* (a.a.O., 133.11); *prañidhānam kṛtam* (a.a.O., 192.12); *sa gṛhapatipuras (īpreṇāyayena pādāyora nipāya prañidhānam kartum ārabdhā* (a.a.O., 313.19–20). Das Wunschgelübde besteht aus zwei Teilen. Im ersten wird die Abwendung der Folgen der begangenen Übeltat erflucht, wobei der Wortlaut, je nach der Art des Falles verschieden ist. Im zweiten folgt die Bitte um Wiedergeburt in einer reichen Familie, wobei der Wortlaut (s. V 4 und Anm. 50) kaum Wandlungen unterliegt.

45 Vgl. Avś. II, 58.3–4: *yan mayā pratyekabuddhāḥ paribhūṣito mā asya karmaṇo vipākam anubhāyem*. Divy. 192.12–13: *yan mayā evamvidhe sadbhūtaḥ* *dehāyā* *pakṣaḥ kṛto māya karmaṇo bhāḡi syām*; 313.20–21: *yan mayā evamvidhe sadbhūtaḥ* *dehāyā* *vāḡ nīcārtā mātsyakaṛmaṇo bhāḡi syām*.

46 Das zweite *nī* scheint bei einer Revision durchstrichen und dadurch für ungültig erklärt worden zu sein. Möglicherweise hat aber *vinivarteta* im Text gestanden.

47 Vergessenes *ti* in *prativīṣṭat(ara)* ist unter der Zeile nachgetragen worden.

48 Ergänze: *prativīṣṭataram sāsṭāram āraḡeyeyam*. Vermutlich Ende des Prāñidhāna der Vīrūpa. S. dazu Avś. S II.58.4–5: *evamvidhānam ca dharmānām lobhīni syam prativīṣṭataram ca sāsṭāram āraḡeyeyam iti*. In V 3–4 unseres Fragments liegen wohl Reste eines Wunschgelübdes vor, das Vīrūpas Gatte tut.

49 *śrī* oder *lakṣmī* dürfte vorausgehen. In einem Wunschgelübde im Jyotiska-Avadāna, Divy. 289.7–8, heißt es: *divyamānuṣiṅ śrīyaṁ prīyaṁ anubhāyem*. Vgl. Avś.S II 55.6–7 (Gegenwartsgeschichte): *tato dūrīkāvā apavāṣṭo elakṣmīr lakṣmīḥ prādurābhū*.

50 Dieser zweite Teil des Wunschgelübdes hat im Avś.S keine Entsprechung, jedoch gibt es

... möchte ich in einer (reichen, wohlhabenden und) recht begüterten Familie wiedergeboren werden (und) einen noch ausgezeichneteren Lehrer (für mich) günstig stimmen ...

III KARMAPLOTI

In d V 5 bis e R 1 wird, entsprechend der Theorie von der Fortwirkung aller Taten von Geburt zu Geburt, eine Verbindung der Hauptpersonen in der Vergangenheitsgeschichte mit Gestalten in der Gegenwartsgeschichte hergestellt. Die Zug um Zug unvermeidlich erfolgende Vergeltung wird am Ende vieler Avaḍānas folgendermaßen formuliert: *iti hi bhikṣava ekāntakṣṇānām karmaṇām ekāntakṣṇo vipāka ekāntasuklānām ekāntasūyatimīśrānām vyatimīśras tasmāt tarhi bhikṣava ekāntakṣṇāni karmaṇy apāśya vyatimīśrāni cāikāntasūkṣevy eva karmasv ābhogaḥ karaṇīya ity evam vobhikṣavaḥ śikṣtavayam* (Avś. S II.59.4–7). FEER gibt eine französische Übersetzung dieser Phrasen auf S. 3 seines Werkes als Klischee 5 unter der Überschrift „Actes blancs et noirs“, und ZIMMER überträgt (a.a.O., S. 173) den gleichen Wortlaut nach Divy. 289.20–24 wie folgt ins Deutsche: „So ist ihr Mönche, das Reifen eitel schwarzer Taten eitel schwarz, eitel lichter Taten eitel licht

mehrere Parallelen im *■*Virūpā-Avaḍāna. Am Ende des Jyotiska-Avaḍāna (a.a.O. 289.6–9) richtet der Hausbesitzer Anāgana ein Wunschgelübde an Vipāśyin, einen der Vorgänger des historischen Buddha. Es lautet: *ayan ma yā evamvidhe sadbhūtaḍakṣīni ye kārāḥ kṛtā anenāham kuśalamūlenādhye mahābhoge kule jāyeyam divyamānuṣim trīyaṃ pratya-nubhavaṃ evamvidhānām dharmānām lābhi syām evamvidham eva śāstāram āraḡayeyam mā viraḡayeyam iti* Übersetzung ZIMMER, a.a.O., S. 172: „Weil ich einem Solchen, der wert ist der Guttat edler Wesen mit frommem Werke Verehrung bezehrt habe, soll mir aus dieser Wurzel des Guten erwachsen, in einem reichen Hause, das groß an Geld, groß an Einkünften ist, geboren zu werden, göttliches und menschliches Glück zu erfahren, solcher Lehren teilhaftig zu werden und einen solchen Lehrer zu erfreuen und nicht zu entäußern.“ Eine Stelle im Mahāvastu II.276.11 f.: *etādrām ca śāstāraṃ āraḡayeyam* übersetzt JONES II, p. 259, „and may I win the favour of such a unique Master“. Man beachte, daß hier beide Male einfach der Wunsch zum Ausdruck gebracht ist, einen „Lehrer“, nicht einen „noch ausgezeichneteren Lehrer“ günstig zu stimmen, wie es in unseren Bruchstücken und in den unten zitierten gleichartigen Phrasen im Divy. ständig heißt. Dies beruht darauf, daß Vipāśyin als vollkommen erleuchteter Buddha und gleichwertiger Vorläufer des historischen Buddha ein predigender Lehrer ist. Gegenüber einem „Buddha nur für sich“ ist ein solcher der „ausgezeichnetere Lehrer“; denn die Lehnerntweisung der Pratyekabuddhas geschieht nicht durch Worte, sondern nur mit dem Körper (d. h. durch Wunderdaten), wie aus dem Schluß von Anm. 39 zu ersehen ist. Paralleltexte: Divy. 192.13–16: *yat tūpakarāḥ kṛto 'nenāham kuśalamūlenādhye mahābhoge kule jāyeyam evamvidhānām ca dharmānām lābhi syām prativīṣṭataram cāha śāstāram āraḡayeyam mā viraḡayeyam iti*; 313.22–25: *yat te idānīm cittam abhi-prasādītam anenāham kuśalamūlenādhye mahābhoge kule jāyeyam evamvidhānām ca dharmānām lābhi syām prativīṣṭataram cāha śāstāram āraḡayeyam mā viraḡayeyam iti*.

51 Zu *ḍakṣīneye* mit ā vgl. Anm. 33. Möglicherweise stand nicht *paramā*, sondern *uttamadakṣīneye* im Text. In d R 2 ist vielleicht *vordakṣīneya* (*tuta*)_{ro} zu ergänzen.

52 Korrekt: *kārāḥ*

und in sich vermischter Taten vermischt. Darum, ihr Mönche, gilt es, eitel schwarze Taten von sich fern zu halten wie auch vermischte, und von eitel lichten Taten zu leben. Das ist die Lehre, ihr Mönche, die es zu (übel)gilt.“ Gebräuchlich für die Verwebung von Taten in der Gegenwart mit vergangenen ist der Terminus *karmaploti* „thread of karma“ (Avś. S Index, Divy. Index), EDGERTON BHS D s. v. *ploti* f. „connecting link or bond“. Eine Stelle im Dharmaruci-Avaḍāna (Divy. 241.23–26): *na bhikṣavaḥ pratyuppannāṃ samdhāya kathayāmy atītam samdhāya kathayāmi / atītam samdhāya mamaivam uktaṃ / icchatha bhikṣavo 'ya dharmaruceḥ pūrvikām karmaplotim ārabhya dharmūkathām śrotum* übersetzt ZIMMER, a.a.O., S. 32: „Nicht Gegenwärtiges verknüpfend spreche ich so, ihr Mönche, Vergangenes verknüpfend spreche ich. Vergangenes verknüpfend habe ich solches gesprochen. Ihr Mönche, wollt ihr Belehrung hören, anknüpfend an das Gewebe früherer Taten unseres Dharmarucis?“ Die Mönche bejahen und meinen, es sei dafür die rechte Zeit und Stunde.

Fragment d (= Lü b + g) (Fortsetzung)

V 5 // + + [bh]i[k]i[sa]vo yā sū gr[gh]apatipat[n]i + + + virū[p]ā⁵³ tasmim sa-ma[ly]e[e] + + + //⁵⁴

... (Was meint ihr,) Mönche? Die da (war) die Frau des Hausbesitzers⁵⁵, ist eben die Virūpā zu dieser Zeit ...⁵⁶

53 Hier ist *virūpā* mit ū geschrieben, in a V 2 und d R 1 mit u: *virūp*, ebenfalls in e R 1. Nach den Parallelen (s. Anm. 54) ist die voraufgehende Lücke mit eṣā eva oder eṣāva auszufüllen.

54 Avś. II.58.6: *kiṃ manyadhve bhikṣavo yāsu bṛeṣṭhībharīya iyaṃ asaḥ gaṅgarasthā* FEER übersetzt (S. 300) „Que pensez vous, Bhixus? – Celle qui fut l'épouse du Śreṣṭh, c'était Gangarasthā“ (= Virūpā der Gegenwartsgeschichte). Divy. 23.20–22. *kiṃ manyadhve bhikṣavo / yo 'sū sarthavāha eva evāsu sroṇāḥ kotikarāḥ*. Divy. 192. 17–18: *kiṃ manyadhve bhikṣavo 'yo 'saugghapatir evāsu ... bhikṣu tena kālena tena samayena*. Divy. 289.10–11. *kiṃ manyadhve bhikṣavo / yo 'sū anaḡaḡo nāma gghapatir eva evāsu jyotiskaḥ kulapurāḥ tena kālena tena samayena*. ZIMMER, a.a.O., S. 172, übersetzt: „Was meint ihr, Mönche? Jener Hausvater Anāgana mit Namen war eben unser Dschyotischka, der Sohn aus dem Hause, zu jener Zeit, in jenen Tagen“. Divy. 313. 26–27: *kiṃ manyadhve bhikṣavaḥ / yo 'sū gghapatiputra eva evāsu sahasodgato gghapatih*.

55 Dh. die Frau, welche den Pratyekabuddha ob seiner Häßlichkeit beschimpfte und aus dem Haus warf. S. Avś. II.59.1–2: *yad virūpāvaḍāna samudācarya gḡhān niṣkāsitā tena virūpā samvṛtā*.

56 Fortsetzung dem Sinne nach: daß sie den Pratyekabuddha schmähete und aus dem Hause warf, auf Grund des Ausreifens dieser Tat (ist sie usw., s. R 1). Welch schwerwiegende und nachhaltige Folgen ein böses Wort für künftige Geburten haben kann, zeigen verwandte Stellen im Divyāvaḍāna; so im Jyotiska-Avaḍāna (a.a.O. 289.11–14) *yad anena bandhuno vāṣṭo dṛṣṭasatyasyāntike kharā vīḡ niṣcārtā tasya karmaṇo vipākena peḥastāntā samāṣṭak cāyām āropya dhmāpito yāvad eṣayh epi citām āropya dhmāpith*. ZIMMER, a.a.O., S. 172–173 libetretet: „Weil er gegen König Bandhunan, der Wahrheiten erschaut hatte, ein grausames Wort sprach, ist er mit dem Reif werden dieser Tat fünf-hundert Mal samt seiner Mutter auf den Scheiterhaufen gelegt und den Flammen übergeben worden, bis er auch jetzt auf den Scheiterhaufen gelegt und den Flammen übergeben worden ist.“ Im Svāgata-Avaḍāna (a.a.O., 192.20–21) wird der (Übeltäter) fünf-hundert Geburten hindurch als Bettler (*krōdamallaka*) und im Sahasodgata-Avaḍāna (a.a.O., 313.27–29) ebenso lange

R 1 ||| [tat]y(a) [t(a)]tra [param]v(i)rup(ā) [s(]amv)ṛ(t)ā⁵⁷ yat=[t]a)yā (ta)tra
pra[ṛ]i(dhānaṃ) + + |||

... ist sie (in neuen Existenzen) dort und dort mit einer höchst häßlichen Gestalt begabt worden; das von ihr dort (zum Ausdruck gebracht?) Wunschgelübde, (von den bösen Folgen ihrer Beleidigung verschont zu bleiben?),⁵⁸

R 2 ||| O ro dākṣiṇya⁵⁹ mān samanā(hṛtā) ahaṃ bhikṣavaḥ praty(e)[k]a-
buddh. |||

(das sie gegenüber dem) höchst (?) Verehrungswürdigen (tat), richtete sie (?)⁶⁰ an mich; (denn) ich, ihr Mönche, (war damals) der Pratyeka-
(buddha) ...

3 ||| (sa) O manvāhṛtā yad=anuyā pun. + + mānīke cittaṃ⁶¹ prasāditam ten=ā(s) /
|||

... wurde von ihr (an mich?) gerichtet: daß von ihr sodann der Geist
dem ... gegenüber⁶² gläubig gestimmt war, dadurch ...

als Tagelöhner (*bhṛtakapuruso*) wiedergeboren, (a.a.O. 192. 20–21) *yad apakāraḥ kṛtas tena paṭca janmasatāni krodamallako jāto yāvad etarhy api c'aramabhaviko 'pi ratkrodamallako eva jātoḥ*, (a.a.O., 313. 27–29) *yad anena pratyekabuddhasyāntike kharā vāg nisāritā tena paṭcajanmasatāni bhṛtakapuruso jāto yāvad etarhy api bhṛtikayā karma kṛtam*.

57 *samvṛtā* ergänzt nach der in Anm. 55 zitierten Stelle im Avś. II 59.1–2. Das Wort kommt auch in Zitatender Anmerkungen 11 und 15 vor.

58 Vgl. das in Anm. 44 über den ersten Teil des Gelübdes Gesagte und die Zitate in Anm. 45.

59 *utradakṣiṇya* zu ergänzen und zu verbessern? Vgl. die Anm. 33 und 51.

60 Das Verbum *samanāharati* (vgl. Divy. 313.11) Divy. Index: „consider“; PTSD s.v. *samānāharati*: „1. to concentrate the mind on, to consider, reflect, 2. to pay respect to, to honour“ – ist in EDGERTONS BHSD ausführlich behandelt worden.

61 EDGERTON BHSD s.v. *abhiprasādati* gibt für *bhagavato sāntike cittaṃ (abhiprasādāyanti)* an: „made their hearts favorable to (prob. = believing in) the Bh.“ Divy. Index erklärt *abhiprasāna* mit „believing in, with loc. common, with gen. 4.10. 26“. Eine Entsprechung zu unserer Stelle im Sahasodgata-Avadhāna (Divy. 313. 29–314.1) lautet: *yat punas tasyāvāntike citta mahiprasād yaprañidhānaṃ kṛtam*.

62 Zu ergänzen vermag ich diese Stelle im Sanskrit nicht. *tasyāntike* zu lesen, ist nicht möglich. Der Lokativ dürfte sich aberaufen den Pratyekabuddha beziehen. Sodann wird der zweite Teil des Wunschgelübdes, der in Fragment d V 4 bruchstückweise erhalten ist (vgl. Anm. 50), in vollem Wortlaut wiederholt. Im Divy. fehlen diese Wiederholungen an entsprechenden Stellen. Wir finden 23.23–24: *tasya karmaṇo vipakēdāṅhye mahādāna mahābhoge kule jātoḥ / mama śāsane pravrajya sarvakleśaprahāṇād arhattvaṃ sākṣātkṛtam*; 192.21–24: *yat prañidhānaṃ kṛtam tena mama śāsane pravrajya sarvakleśaprahāṇād arhattvaṃ sākṣātkṛtam / aham anena pratyekabuddhakoṭītasahasrebhyaḥ prativivisṭataraḥ śāstā āraḅḅito na virāḅḅito*; 289. 14–20: *yad vipāyini tathāgate kāraṇ kṛtvā prañidhānaṃ kṛtam tasya karmaṇo vipakēdāṅhye ... jāto ... mama śāsane pravrajya sarvakleśaprahāṇād arhattvaṃ sākṣātkṛtam / aham anena vipatyiniṃ samyak sambuddhena sarvārtham samabalāḥ samadūrah samasāmanāyapriḅḅatāḥ śāstā āraḅḅito na virāḅḅito* etc. ZIMMER, a.a.O., S. 173, übersetzt: „Weil er Vipascyhin, dem in der Wahrheit Gekommenen, mit frommem Werke Verehrung bezeugte und vor ihm sein Gelübde ablegte, ist er mit dem Reifwerden dieser Tat in einem reichen Hause ... geboren worden, ... hat er in meiner Lehre das Mönchsgewand genommen und hat alle leidvolle Unvollkommenheit hinter sich gelassen und hat erlösende Heiligkeit an sich

4 ||| O tatra tatr=āḅḅhye mahādāna mahā[ḅ]ho[ḅ]g[e] kule upapadyeya[m]
atah pra(vivisṭataram) |||

(durch den feierlichen Wunsch:) ... möchte ich dort und dort in einer reichen, sehr wohlhabenden, hochbegüterten Familie wiedergeboren werden, einen noch ausgezeichneteren (Lehrer) günstig stimmen, nicht verstimmen ...

5 ||| *prahāṇād*⁶³=*arhattvaṃ sākṣātkṛtyāṃ tasya ka[ḅ]rm[ḅ]aṅo vi[ḅ]pākena yatra yatr=opapannā* |||

... möchte ich aufgrund der Aufgabe (aller Klesas) die Arhatschaft verwirklichen. Durch das Ausreifen dieser Tat ist, wo immer sie auch wiedergeboren wurde, ...

Fragment e (= Lü a) (unmittelbare Fortsetzung von d)

V 1 ||| + + ... *satasahasrānām=* |||

... (nach Durchlauf) Hunderttausender (von Wiedergeburt)

2 ||| (pra) O hā[ḅ]ṛ[ḅ]ā[ḅ]yā⁶⁴=*arhat am sākṣātkṛtam=i* |||

... (von ihr) aufgrund der Aufgabe (aller Klesas) die Arhatschaft verwirklicht wurde ...

3 ||| O *upapannaḥ*⁶⁴ *bhagavānī=*c'āraḅḅ[ḅ]ito⁶⁵ |||

... wurde er wiedergeboren und der Erhabene günstig gestimmt, (nicht verstimmt) ...

4 ||| O *tasy=aiva pratyekabuddhasy=āmtik[e]* |||

... (daß er) eben diesem Pratyekabuddha (gläubig zugetan wurde)⁶⁶

5 ||| (na) p[ḅ]r[ḅ]atipād[ḅ]i[t]aḥ[ḅ] prañidhānaṃ kṛtam te[ḅ]n[ḅ]a[ḅ]i[ḅ]va |||

... (daß dieser von ihm mit einer Gabe) beschenkt wurde (und daß von

selbst erschaut. Ich – ein Lehrer gleich geschwind, gleicher Kraft und gleicher Last und gleich im gleichen mit dem Wahrhaft Erleuchteten Vipascyhin – bin von ihm erfreut und nicht enttäuscht worden“: 313.29–314.4: *yat punas tasyāvāntike cittaṃ abhiprasādyaprañidhānaṃ kṛtam tena sahasaiva bhogar abhivṛdho mamāntike satyadarśanaṃ kṛtam ahaṃ cāna pratyekabuddhakoṭītasahasrebhyaḥ prativivisṭataraḥ śāstā āraḅḅito na virāḅḅito* etc. ... Einen völlig abweichenden Text präsentiert Avś. II.59.2–4: *bhūyāḅ kāṅyape bhagavati pravrajitā āsit / tatṛṇayā pḅhitam svādhūyitām skandhakoṭālam āyatanakoṭālam praityasamutpāḅakoṭālam sthānāsthānakoṭālam kṛtam brahmakaryaḅasā ca paripa lītoḅ / teneḅḅḅim arhattvaṃ sākṣātkṛtam*. Übersetzung FEER, a.a.O., S. 301: „Plus tard, elle fut initiée à l'école du bienheureux Kāṅyapa; elle fut, elle parcourot avec soin la doctrine des Skandhas, la doctrine des Dhātus, la doctrine des Āyatanas, la doctrine de l'enchaînement des effets et des causes, la doctrine du lieu et du non-lieu; elle garda soigneusement la persévérance dans la conduite pure. C'est pourcela que l'état d'Arhats'est maintenant manifesté pour elle.“

63 Erläuterung: *sarvakleśaprahāṇād*. Vgl. auch Avś. II.57.1: *sarvakleśaprahāṇād arhattvaṃ sākṣātkṛtam* und 57.6–7: *pravrajya cārhattvaṃ sākṣātkṛtam* etc.

64 Ist jetzt von Virūpā Gatten die Rede?

65 Vgl. Fragment b R 4 mit Anm. 27.

66 Vgl. Fragment c R 4 und b V 2.

ihm) das Wunschgelübde getan wurde, (durch die Wurzel des Guten) eben dieser (Tat), . . .

R 1 ||| [t]⁶⁷=pra[tiv]i[s]i[s]atara[h a]ha[m]⁶⁸. + + |||
 . . . der (noch) ausgezeichnetere (Lehrer) bin ich . . .

Ende des Virūpā-Avadāna

2 ||| [kū] ○ śyapasya samyaksaṃbuddhasya u[bhava] |||
 . . . (Uddāna:) die beiden (Avadānas aus der Zeit) des Samyaksaṃ-
 buddha Kāśyapa . . .

3 ||| [kha] ○ hu samayena śrāvast yām=a . . . |||⁶⁹
 . . . Zu eben dieser Zeit (lebte?) in Śrāvastī (ein) . . .

4 ||| ○ se tatra gṛhemuktivarṣaḥ pa[t]. |||
 . . . fiel (?) dort im Hause ein Perlenregen . . .

5 ||| + + + + prāvṛtyena tasyajanna . . . |||
 . . . mit einem Obergewand⁷⁰. Dessen Geburt . . .

Die Karmaploti im Avś.C

In Anm. 30 ist dargelegt worden, daß der Buddha in der chinesischen Version des Avadānaśataka die Vergangenheitsgeschichte, stark abweichend vom Avś.S und unserer fragmentarischen Version, nicht den Mönchen erzählt, sondern dem König Prasenajit, dem Vater der Virūpā. Diese Unterschiedlichkeit setzt sich bei der Verwebung der Vergangenheits- mit der Gegenwartsgeschichte (*karmaploti*) zu Ausklang des Avadāna fort. Der Buddha erklärt dem König Prasenajit⁷¹, daß die Kaufmannstochter der Schmähung des Pratyekabuddhas wegen in späteren Geburten eine häßliche Gestalt erhielt, aber infolge ihrer Reue und ihrer Spenden in einem reichen Hause zur Welt kam, bis sie jetzt als Prasenajits Tochter von ihm in eine Schönheit verwandelt wurde. Nach Erklärung dieser karmischen Zusammenhänge durch den Buddha entfaltete sich, wie darauf gesagt wird⁷², bei Prasenajit und seinem Gefolge der Wunsch nach Befreiung (vom karmischen Joch). Es gab unter ihnen solche, welche die Disposition entwickelten, ein „in den Strom Eingetretener“, ein Sakṛdāgāmin, ein Anāgāmin, ein Arhat, ein Pratyekabuddha oder ein vollkommen Erleuchteter zu werden. Ähnliche Aussagen über die Zuhörerschaft bei Beendigung einer Predigt des Buddha sind in der Avadāna-Literatur nicht selten.

67 [ta]r= (sonst mehrfach ataḥ) prativīṣṭataraḥ? pra steht so tief in der Zeile, daß es mit einem anderen, nicht sicher zu bestimmenden Akṣara eine Ligatur eingegangen sein muß.

68 aham=iti zu ergänzen?

69 Aus dem Anfang einer neuen Erzählung. Nach der Ortsbestimmung (hier wahrscheinlich abgekürzt *trāvastīyām nidānam*) beginnt die eigentliche Erzählung mit: *tena khalu samayena*. . . Ein entsprechender abgekürzter Wortlaut findet sich z.B. Divy. 123.17, 198.2 und ein voller Divy. 24.10–11; 167.2–3; 228.22–23.

70 Vgl. EDGERTON BHSd s.v. *prāvṛta*.

71 T. I. 4, 243 b 17–22.

72 T. I. 4, 243 b 23–26.

Ein sehr ausführliches Beispiel ist in meinem Artikel über „Wunderkräfte des Buddha“⁷³, S. 88, Neudruck S. 160, enthalten, wo zahlreiche Parallelstellen aus dem Divy. angemerkt sind. Mit dem Schlußsatz, daß die Mönche frohgestimmt davongehen, endet der Text.

Eine weitere Prosa-Version des Virūpā-Avadāna mit dem Titel „Avadāna von Lai-t'i (Rati), der häßlichen Tochter König Prasenajits“ im Tsao-pao-tsang-ching⁷⁴ stimmt in den wesentlichen Zügen mit dem Avś.C überein, weicht also von Avś.S und unseren Fragmenten ebenfalls stark ab. Das bezieht sich im Besonderen auf den Besuch, den König Prasenajit beim Buddha macht, nachdem er erfahren hat, daß seine Tochter bei Betrachtung des Buddha in eine Schönheit verwandelt worden ist (vgl. Anm. 18). Der Buddha erzählt ihm zur Erläuterung die Vergangenheitsgeschichte. Sie ist sehr kurz gehalten, der Abschluß noch kürzer als im Avś.C. Auf Einzelheiten braucht hier nicht eingegangen zu werden, da die Erzählung von E. CHAVANNES vollständig ins Französische übersetzt worden ist⁷⁵.

73 NGAW 1948, S. 48–91, Neudruck in E. WALDSCHMIDT „Von Ceylon bis Turfan“, 1967, S. 120–163.

74 Bunyiu Nanjio, Chinese Tripitaka Catalogue, Oxford 1883, Nr. 1329; vgl. P. C. BAGCHI, Canon Bouddhique en Chine I, Paris 1927, S. 244. T. I. Nr. 203. Dasselbst Nr. 20, T. I. 4, 457 b–458 a.

75 E. CHAVANNES, Cinq Cents Contes et Apologues, Tome III, Paris 1911, S. 17–21.

The Influence of Buddhism on German Philosophy and Poetry*

A PASSAGE in one of the works of Heinrich Heine, a famous German poet, who lived from 1797 to 1856, entitled *Thoughts and Ideas*, reads: "What we could wish for is, that a genius may embark on the study of Sanskrit; the only thing we get, when one of the usual run of academicians does so, is a good compendium." What Heine did not know, when he wrote those lines, was that there was a genius amongst his contemporaries, an unusually sensitive spirit by the name of Arthur Schopenhauer, a German philosopher who lived from 1788 to 1860. He had already gone into Indian religious matter with deep understanding and a degree of enthusiasm that won supporters for the study of India and Buddhism for several ensuing generations. I frankly admit that when I was in the top forms of my secondary school, shortly before the first Great War, the 1914-18 one, I was one of those who read Schopenhauer, and it was his work that led me to India. This man, who wrote his main works during the first half of the nineteenth century, was not merely a philosopher: he was an author of no mean ability. With his aphorisms on the wisdom gained from life's experience, his examples selected from a wide range of world literature, his analyses and even his sarcasm, he knew how to capture the interest of an open mind. Admittedly not in every case—for to the youthful ear his main doctrine sounded sinister. This philosopher regarded the will to exist, the hunger for life, a blind, incessantly restless urge, as both the core of our own being and the hub of the entire world surrounding us. Existence, said Schopenhauer, was therefore always shuttling between the pain of unfulfilled desire and the boredom of wishes already fulfilled. There was, he said, only *one* true source of happiness: the denial of will, the decision to lay down individual will, to give up the egotistical thirst for life.

*This is the text of a lecture delivered by Professor E. Waldschmidt at the University of Ceylon, Peradeniya, on 15th March 1963.

He perceived two ways of doing that: one of them consisted in occasionally forgetting one's own individuality for brief periods in a supra-individual admiration of creations of art, the other in the complete and unceasing relinquishment and extirpation of egotistical will through the medium of a life of holiness.

In Indian religious works, the philosopher found consolation and the confirmation of his own convictions. Especially was his interest captivated by the Upaniṣads and Buddhism. Numerous passages in his works testify to that fact. His high opinion of Indian wisdom in general, for instance, is expressed in the quotation "Our religion will never, never take root in India On the other hand, Indian sagacity is flowing back to Europe, and it will bring about a fundamental change in our knowledge, our way of thought." Schopenhauer thought he recognised some of his basic doctrines in the religions of India. He makes several references to the similarity between his philosophy and Buddhist conceptions. "Buddha . . . and I teach the same in all essentials." In one passage, he expresses himself on the meaning of the terms *upādāna* and *karuṇa*, adding "In every way, the synonymy with my doctrine is marvellous, especially because, when I wrote the first volume (the volume referred to is the philosopher's main work entitled "*The World as Will and Conception*") during the period between 1814 and 1818, I could not possibly have known anything about this." Several times he referred to himself and his disciples as Buddhists. "If I intend taking the results of my philosophy as a yardstick of truth, I should have to give Buddhism preference over the others (religions)." Schopenhauer, "the pessimist from Frankfurt", as his contemporaries disparagingly called him, was a son of German Romanticism. He experienced directly the discovery and extolling of Indian gems of intellect by the Schlegel brothers and other writers and orientalisists at the beginning of the nineteenth century. India, her religions, and her literature, appeared to many Romantics at the time in the light of absolute transfiguration. The winged words written in 1785 by Johann Gottfried Herder, who lived from 1744 to 1804, bore testimony to this fact. He wrote, "The Hindus are the gentlest tribe of humanity. They are reluctant to hurt any living being; they honour what Life brings, and live on the most innocent of food—milk, rice, fruits of the trees, the healthful vegetables, offered to them by their motherland. Their stature . . . is upright, slim, beautiful . . . Their gait and carriage are charming in the highest degree . . . And as their bodily stature is, so is the original shape of their intellect; gentle feeling and calm depth of soul are the hallmarks of their work and their pleasures." To Herder it meant a sensation when he made the acquaintance of Kālidāsa's

masterpiece entitled *Sakuntalā*, translated into German in 1791 by Georg Forster from the English translation executed by Sir William Jones. "Every scene," says Herder in his preface to the second edition of the work he founded to be issued in 1803, "every scene is garlanded by floral chains; each springs from the cause itself like a beautiful plant, naturally. . . . I doubt whether humanly gentler and yet nobler ideas could ever be conceived within our world, within the universe." Schopenhauer showed little interest in India's belletristic literature; to him, India was the source of wisdom, which was why he over-estimated the age of several conceptions, and saw this and that in a refracted light. The strides forward taken by research during the past century and a half have provided us today with more accurate knowledge on quite an amount of detail. We can define more precisely—as my learned colleague von Glasenapp already has done—the difference between the teachings of the Buddha and those of Schopenhauer. But the perception of genius which enabled the philosopher to grasp essential points even during his day is something which even now compels our admiration. It is also quite clear how any youthful intellect reading Schopenhauer's works would be led at an early age to study Indian religions.

Together with F. W. J. Schelling, who lived from 1775 to 1854, and G. W. F. Hegel, who lived from 1770 to 1831, Schopenhauer belonged to a generation of German philosophers to whom original Indian works—albeit translated—were made accessible for the first time. Their great predecessor, Immanuel Kant, who lived from 1724 to 1804, had still to rely completely on travel descriptions and secondary sources for the knowledge of India when he gave his lectures on geography. He could not have any intimate feeling for the intellectual treasures of India. With Schelling this was different. Like Schopenhauer, he esteemed the Upaniṣads, and wrote of Kālidāsa's *Sakuntalā*: "How great is the delight, how widespread the appreciation of its charming gentleness, with which Kālidāsa's famous work, *Sakuntalā*, has been received throughout Europe! If one looks for the basis of these sentiments, one finds that it is precisely that prevalence of the spiritual, that extraordinary sensitivity of a soul making its outer shell invisible, so to speak—that makes itself felt in the unnatural flight of enthusiasm expressed in its poetry." Nevertheless, Schelling never got any nearer to Buddhism itself.

Hegel, who from 1818 to his death in 1831 was a professor of philosophy in Berlin and wielded a powerful influence as the pre-eminent philosopher of the Prussian State, had a very pronounced influence on German philosophy which has lasted right up to the present day, although the teachings

of his pupils and successors were probably not in the least synonymous with his own. Karl Marx, for instance, owes him the philosophical basis of his system of materialism and the idea of dialectics as the self-development of thought. In every field, Hegel was the complete contrary of Schopenhauer. The latter, as already mentioned, had made a magnificent attempt to explain the world as deriving from the irrational, from the hunger for life, from the urge for existence as the ultimate principle throughout the whole of nature; according to Hegel, the actual world-creative principle is intellect, pure reason, which develops and organises matter into higher forms of life. Again according to Hegel, the intellect can assume objective forms. For instance, it takes the form of objective power in the law, in morality, in the family, in society, and finally in the State, which last mentioned, in the form of a monarchy is to Hegel objectified intellect in its highest form on earth. Schopenhauer made a great deal of fun of this apotheosis of the State, and he confronted Hegel's hallucinations about objectified intellect with the silly facts of reality. The powerful contrast between the attitudes of the two thinkers led them to completely different views on the Indian works with which they became acquainted. In his works, Hegel concerned himself with India a great deal; he read a number of works, but often showed himself one-sided and inadequately informed. This, for instance, is his conception of the Buddha's image: ". . . . in thoughtful posture, legs and arms crossed, so that he has one of his toes in his mouth". This he explains as intraversion—"sucking at himself". Von Glasenapp assumes here—and very probably rightly so—that Hegel was confusing the memory of a picture of the young Krishna with that of one of the Lord Buddha in meditation. Always captivated by the conceptions of his own system, Hegel measures everything he hears of India with his own yardstick, and, as in the case with Buddhism, usually fails to penetrate to any depth; furthermore, he shows no sympathy for such foreign matter, so that he finishes up with a negative attitude towards India.

To Schopenhauer's way of thinking, Hegel was a typical exponent of professorial philosophy, the quasi-philosophy of the paid professor of philosophy, whilst he himself—Schopenhauer—regarded himself as one of nature's born philosophers. There was a time when I was convinced that this thesis was correct. Later, however, I realised that the thinker I once held in such high esteem had remained an outsider in German philosophy—the exponent of a romantic tendency which exists in addition to scientific and school philosophy. Now and then, one of these outsiders in German philosophy does come out into the open with a new, daring world-philosophy. Just such a philosophical romanticist was Schelling. The

most important since Schopenhauer's day has been Friedrich Nietzsche. Allow me to say a few words about him, and to avail myself of a more personal mode of description.

I mentioned that I began to take an interest in Schopenhauer in the upper forms of secondary school. The Great War brought a break of a year. I changed my school cap for a helmet in 1915, was put in the Naval Artillery, and sent to the forts at Kiel on the Baltic coast. I was lucky to be stationed there for some time, for I was near a University town where Paul Deussen, known for his translation of the Upanishads and numerous other indological works, held the chair of philosophy. He had, in his multi-volume *History of Philosophy*, for the first time accorded Indian philosophy a place on an equal footing side by side with western philosophy.

At the time, I knew little about Deussen's indological works; however, I had heard of him as the founder of a Schopenhauer Society and the editor of a critical edition of Schopenhauer's works. It took me no time to make his acquaintance, and he often invited me to call at his place. At the time I am speaking of, he was seventy, and his sight was so weak that he had to be read to. He had just completed his memoirs, and I often read passages from them aloud to him. One interesting chapter dealt with his friendship with Nietzsche, who was born in 1844 and died in 1900, and with whom he had attended secondary school (Schulpforta). The two had kept in touch after leaving school. Nietzsche, writer and philosopher, was a man of genius and prophetic disposition, withal a very unhappy man who, when a mere forty-five, after a scintillating display of authorship, became mentally deranged. His views, on which he habitually held forth with tremendous eloquence, underwent more than one change. Proceeding from the Greeks, he joined Schopenhauer's admirers, paying homage to him in a work entitled *Schopenhauer—as Educator*. He also waxed enthusiastic about Richard Wagner, poet and composer, and befriended him personally. However, all this was of limited duration, and when it passed, he jettisoned the idols he had worshipped and established his own views in a new philosophical conception he entitled *Beyond the Pale of Good and Evil*. As Schopenhauer had done, he explained the world from the point of view of the irrational. He, too, regarded all human action and thought as deriving from a world of obscure urges. He, however, did not conceive of the original urge underlying all the other urges as the will for existence, but the will for power, the will for a richer, higher, more powerful existence, Schopenhauer had stated the will for existence has to be denied and destroyed; Nietzsche now opposed this view. His idea was to affirm the here and now

and the will for power wholeheartedly. He did not, he once said, 'want to look forward to far-off, vague happiness and blessings and forgiveness but to live in such a way as to create the will to live again, to live eternally'. Existence, he said, should be worthwhile and worth repeating. It was in this light that Nietzsche put forward his doctrine of the continual return of all things, a belief to which he may perhaps have been moved by India. One of the things he said on this subject was "Let us stamp our lives with the image of eternity." In a continually repeated series of existences he thought, a higher form of man, a superman, would come into being. Nietzsche possessed a comparatively lucid conception of the essence of Buddhism, which he considered, so far as philosophical substance was concerned, superior to Christianity. But in Buddhism he saw the result of tiredness of the world and its ways, and theoretically, it is true, there could hardly be two greater antitheses than the conscious and affirmative striving for the continual renewal of existence on the one hand, as Nietzsche would have it, and the rejection on the other of all activity conducive to upholding the cycle of births, *samsāra*, as recommended by the Lord Buddha.

Coming to the second part of this talk, the subject of which is the influence of Buddhism on German poetry, I must once again bring Schopenhauer to the fore as a medium, since most poets who have concerned themselves with Indian works have more or less been convinced disciples of Schopenhauer. The leading light amongst these poets was Richard Wagner, who lived from 1813 to 1883, long unrecognised but enthusiastically celebrated during the final decades of his life: a poet and composer who today receives homage from every quarter of the world. His musical dramas are produced again and again with enormous success in every large opera house. Taken from sagas and mythology, with heroes of unnatural grandeur and a great deal of symbolism, they form what might be called 'an overall work of art', for which Wagner wrote both text and music. In doing this, he believed he had made the spoken drama and pure music obsolete, and had attained a new stage of development in art. He was the incarnation of the bloom of romanticism. Wagner was an artist, but he was also a thinker and meditator. He stumbled upon Schopenhauer's works in 1854 and lonely and unsung at the time, termed them 'manna from heaven'. In a letter he wrote in 1860, he said, "... but one friend I have, one of whom I continually grow fonder, and that is my old, so grim looking and yet so deeply affectionate, Schopenhauer". Through Schopenhauer, Wagner discovered Buddhism. He knew the translations of Buddhist scriptures available in his day. In 1881, two years before he died he had the good fortune to be a contemporary to the publication of Hermann

Oldenberg's book entitled *Buddha, His Life, His Teachings, His Congregation* which so enthralled him that he read it aloud at home. A few passages in Wagner's own works sound an unmistakable note of Buddhism. Allow me to give you an example and quote a few of the verses spoken by Brunhilde in *The Twilight of the Gods*. At the end of the final act, she hurls the fire-brand into 'Valhalla's glittering castle' and before riding to her death in the flames, takes her leave of the world with these words:

This seat of zeal I leave,
This bedlam I flee for-ever;
Eternal rebirth's
open portals
I close secure behind;
to holiest spheres of choice
sans craving, sans fugue
mundane meanderings' goal
redeemed now from rebirth,
goes one who all things sees.

Words that might have been spoken by the Buddha himself. Another of Wagner's works which has similar passages savouring of Buddhism in it is the very tragic *Tristan and Isolde*.

For many a long year, Wagner cherished the idea of composing an opera entitled *The Victors*, based on Buddhism. He had found the substance he wanted in the *Divyāvadāna*, a collection of Buddhist legends, the trend of which had been published in excerpts by the great French Buddhologist, Burnouf. The main characters in these legends are Ānanda, Lord Buddha's favourite disciple and constant serving companion, and Prakṛti, 'Nature', a girl of low caste. One day as Ānanda was begging for alms, he came upon Prakṛti, who was drawing water from a well. Tortured by thirst, he asked for water, upon which the maid reminded him of her caste. Water from her hand, she said, would defile him. Ānanda replied that he had not asked her to what family or caste she belonged, but merely for water. She thereupon gave him to drink and he went on his way. Prakṛti is so impressed with Ānanda's beauty and manners that she falls violently in love with him. She goes to her mother and tells her of her great longing, saying that she will kill herself unless a way can be found to bring her and Ānanda together. Her mother knows a way. By the use of magic formulae she influences Ānanda that he goes to Prakṛti's house as in a hypnotic trance. There he finds Prakṛti waiting to share her bed with him. Only at the very

last moment does he perceive the danger to his oath, and with tears in his eyes he remembers the Buddha, who then immediately goes to his aid with his own magic, so that Ānanda is enabled to leave the house without having known Prakṛti. But Prakṛti does not give up her desire. She lies in wait for Ānanda and follows him relentlessly: wherever he goes, she follows. Ānanda finally seeks refuge with Lord Buddha and asks for his protection. The Buddha then persuades Prakṛti to follow Ānanda in to his order as a nun, and not as his wife.

A draft of *The Victors* composed by Wagner and dated the 16th of May 1856 is known to us. It contains a few compositional changes in the Buddhist legend I have just sketched. Wagner intended, for instance, to have Prakṛti suffer under her love for Ānanda even after entering the order. In a conversation à double entendre with the Buddha, Prakṛti was to have made reference to her passionate longing for union with Ānanda, and to have broken down on being told that Ānanda had sworn an oath of celibacy. This increased the tragedy of her destiny; however, it was Wagner's intention to have her torture motivated in a Jātaka story. According to his conception, Prakṛti had brought about her own fate by reason of the fact that she had, as the proud daughter of a Brahmin during an earlier life, rejected the love of a prince of lowlier caste, and had even mocked the unhappy man.

On occasions, Wagner made reference to the musical part of his plan also. He said himself, for instance, that the well-known world conquest motive in the gripping scene between Wotan and Erda in the second act of *Siegfried* had originally been intended for *The Victors*. Parsifal also contains passages originally intended for *The Victors*. There is something about Kundry that reminds one of Prakṛti. Buddhologists will regret that the plan conceived by one of our greatest musical geniuses to make the Buddha the dominating figure in an opera never came to fruition.

Herman Oldenberg's *Buddha, His Life, His Teaching, His Congregation*, which I have already mentioned, ushered in a new age of German Buddhist study, since the work of this eminent Indologist gave us Germans direct access for the first time to the sources of Theravāda, the so-called southern form of Buddhism in which the original teachings of the Buddha retain a great amount of their originality. Translations of the holy scriptures followed. One of our pioneers in this direction was an outsider, a man without any training in Sanskrit; he was Karl Eugen Neumann, who lived from 1865 to 1915. What he lacked in training he made good by his

enthusiasm for the work in hand. His career led him from Wagner to Schopenhauer and from Schopenhauer to India. The son of a well-known manager who had been given the sole right by Richard Wagner to have his troupe of singers put on his great cycle of musical dramas, the famous *Nibelnngemring*, he inherited a considerable fortune, which enabled him to visit the home of Buddhism as a young man and to embark on a career of his own choosing, the translation of Pali texts into German. From 1892 until his premature death in 1915 he translated considerable portions of the Theravāda Canon, which included the speeches of Gautama Buddha from the medium and long collections, the *Majjhimanikāya* and the *Dighanikāya* — three extensive volumes of each. He also compiled a Buddhist Anthology, translated the *Dharmapada*, the songs of the Monks and Nuns, the *Theragāthā* and the *Therīgāthā*, and further parts of the *Khuddakanikāya*. His translations were read by many with what can only be described as burning enthusiasm. A. Ehrenstein wrote, "Never since Luther's translation of the Bible and Hölderlin's tragically completed translations of Greek authors has foreign sound echoed so magically new and yet as old as the world, so intellectually powerful and yet so tenderly spiritual, as in the textually identical translations of Karl Eugen Neumann." And Oskar Loerke wrote, "Karl Eugen Neumann makes Indians talk German." No philologist would be able to agree with these enthusiastic appraisals, since misinterpretations are recognisable in almost every passage of the translations. But any philologist will gratefully acknowledge Neumann's pioneer work and appreciate what Neumann did to make original Buddhist texts known in Germany. Fired by him, literature on India and Buddhism takes a tremendous upward swing. That fact was testified to by a dissertation written in German by John Forst at New York University in 1934 and entitled *India and German Literature from 1900 to 1923*. At the end of the book we find almost a hundred German belletristic literary works which appeared between 1879 and 1929, all inspired or influenced by Indian ideas and concepts. How great a part Buddhism plays in them is revealed by the frequency with which the name Buddha is used in many of the titles. Let me quote a few; in 1899, Ferdinand von Hornstein's *Buddha—a Legend in Three Acts*; in 1901, Max Vogrich's *Buddha—a large opera in three acts*; in 1907, Rainer Maria Rilke's *Buddha in His Glory*; in 1912, Joseph Victor Widmann's *Buddha—An Epic Poem*; in 1913 Fritz Mauthner's *The Last Death of Gautama Buddha*; in 1921, Alfred Döblin's *Buddha and Nature* and Hermann Hesse's *Buddha's Speeches*; and in 1922 Hans Much's *Buddha's World*.

Some of the authors of the small selection I have just gone through are famous names in German literature. If I were to go on, there would be

many more, no less well-known. But one thing will have become clear to you: if you intend delving into more than one index of names, you will have an almost boundless task in tracing the repercussions that Buddhism has had on more recent German poetry. So I think I must ask you to allow me to confine myself, at the end of my paper, to one author alone: I mean Karl Gjellerup (1857-1919), who was of Danish extraction but wrote his later works in German. The reason I choose him is that I knew him personally from 1916 to 1919, and his works meant a lot to me at the time. My chance of making his acquaintance came in 1916 at a meeting of the Schopenhauer Society in Dresden that I was privileged to attend as Paul Deussen's secretary. Gjellerup, who in the following year was awarded the Nobel Prize for literature, was accorded the honour of a festival performance, while the meeting was taking place, by the Dresden State Theatre. He had been in Dresden for more than twenty years at the time. Coming from Schopenhauer, he had studied in detail every single source on Buddhism he could lay hands on. He combined an intimate knowledge of the works of Oldenberg and the translations done by Karl Eugen Neumann with a great deal of reading in other fields of indology. He was thus in a position to put on paper substantial criticisms not only of Neumann's works, but also of those of Dutoit, Dahlke, Garbe, Deussen and others. It was only when he was nearing the end of his life that he went over to Buddhist subjects in his poetry. Two of his dramas and two of his novels are set amidst Indian scenery. The one on which I would comment here is the one he wrote in 1907, called *The Perfect One's Wife*.

This piece dramatizes the essential episodes of the life of Lord Buddha. Yaśodharā, the wife of the Bodhisattva, is the heroine. The author makes her the third corner of a triangle, the other two being the Buddha and his mentally and, according to the poet, physically powerful cousin, Devadatta, who has fallen violently and irrevocably in love with Yaśodharā. This rivalry between the reckless Devadatta and the Buddha, first in love, then in the Buddhist Order, is the fulcrum of the whole piece. Gjellerup takes considerable liberties with the actual legend. In an attempt to provide effective Indian colour, he sometimes employs rather amateurish and—for the Buddha's day and age—anachronistic means to represent typically Indian scenery, such as for instance, the performance of Kāli rites, preparations for *suttee* etc. But I think one could say that this author had, in general, absorbed the Indian spirit and intellect with fineness and feeling—in that, in fact, he sometimes approaches the literary source even in his diction. Innumerable details show the long care and genuine poetic feeling he devoted to the subject of his work.

In a prelude entitled 'The Great Self-Denial', the Buddha's father in keeping with the legend tries in vain to tempt his son with the promise of sensual pleasure and worldly power. The prince is determined to forsake his life at home. The break with wife and child is difficult. Yaśodharā herself, however, had once, in an unguarded moment, told him the second part of an old prophecy, according to which he is destined to be the Lord Buddha. On parting, Siddhārtha promises Yaśodharā—it is, of course, a promise à double entendre—to return and claim her when he has found truth.

In the main part of the drama, the man who was once Prince Siddhārtha is already the perfect Buddha, who appears on the stage in all the three acts. As an itinerant preacher, he pays his home town the call he had promised. His royal father receives him with great ceremony, ordering all the princes in his household to join the Buddha as monks, and they have to allow their heads to be shaven and religious robes to be laid over their shoulders. Devadatta also, who despite years of effort has failed to win Yaśodharā, joins the Order. In doing so, his intention is to prove to the woman he loves, who is still attached to her former husband, that he is in a position to beat the latter at his own game, and that he can outdo him in the power of magic. By a frightful process of self-torture, Devadatta, now a monk, quickly succeeds in gaining extra-ordinary powers. In one scene we see him walking in the air, join a group of astonished fellow monks. He tells them that he has just returned from a visit to the Heaven of the Thirty-Three Gods, adding that they had paid him homage. To prove his power, he makes a magical pass with his hand, and a shower of flowers descends. A few of the monks see into heaven through the open gate: they see the chateauflying the banner of victory, terraces of gold and crystal and beautiful goddesses with well-turned limbs casting down flowers with promising glances. A choir of angels sing "Hail to Devadatta, Hail to the Great Victor! Master of men and gods, all hail!" Most of the monks thereupon throw themselves at Devadatta's feet: only Śāriputta and a few others remain impervious to such tricks.

While all this is happening amongst the monks, important changes are taking place on the political stage. Brahmin priests who resent the king's favouring Buddhism remove him from the scene by seducing him to share the bed of a so-called poison girl, whose snake-like embrace is lethal. Yaśodharā is made queen, since all the princes have become monks. She mounts the throne, albeit regarding herself as her former husband's regent,

and she now offers him, the Buddha, the throne. He is to rule the empire in the spirit of his own beliefs. But the Buddha refuses the offer. Yaśodharā is deeply hurt and swears an oath that now she intends to become Devadatta's wife. Preparations are made for the marriage. Before the festival can get under way, however, it turns out that Devadatta has been involved in an attempt on Lord Buddha's life, and, after a whole set of complications, he takes his own life, not, however, before he has assured Yaśodharā that the twain will meet anew in another life, when he will renew his struggle to possess her.

The belief underlying these words, that the participants in one and the same act can meet again in a subsequent incarnation, is the background of Gjellerup's two great novels that are set amid Indian scenery. One of them *World Wanderers*, was even given its title in accordance with that belief. The other, his famous *Pilgrim Kāmanitā* (The Pilgrim Who Was Guided by Love) which appeared in 1903 and was translated into English in 1911, is based on the same idea. We live the fate of two lovers who, during an incarnation at the time of the Buddha, are separated by unhappy circumstances. They had been always born together. They grew next to each other as palm trees, they swam the seas together as dolphins, combed the woods together as deer, and wandered across the deserts together as nomads. Separated after a brief love affair at the time of the Buddha, they both join the Order, and are subsequently born into paradises, in the beauties of celestial worlds. The description of the Grounds of those who have passed on is filled with poetry: the two lovers float on lotus cups on still ponds. They call at the bank of the celestial Gangā, the milky way, and take their rest under an azure sky in the shade of a coral tree that spreads its fragrance far and wide. This tree is capable of reminding them of their long series of earlier existences, and they think back on their re-incarnations as plants, birds, beasts of the forest or human beings. And always the same love of each other joined them, even though Fate outwardly sundered them. The two wonder through space for millions and billions of years as stars, until at last even this magnificence disintegrates, and the two find their rest and disappear for ever in the realms of Nirvāṇa. Here we have poetry and Buddhism united by a Dane who became a German poet.

Leopold von Schröder, an Indologist of repute at the turn of the century, said of Gjellerup's novel: "After reading *The Pilgrim Who Was Guided by Love* once, I found myself picking it up again and again, reading some of its passages twice and even often. It is a real work of art." And J. V.

Widmann wrote: "In this poetry is set up a temple of beauty and devotion: to enter it means happiness for any who are at pains to understand the problems of human existence."

With this sentence I like to conclude my theme which, as I told you before, cannot be exhausted in a single lecture.

E. WALDSCHMIDT

Register

- abbhutadhamma* 238
 Abbindefärberei (Bandhana, Tschunri) 61
 Ābhāsvara gods 290, 291
 Abhidharma 45
 Abhidharmakośavyākhyā 293, 294
 Acelakāśyapa 229
 Achtteiliger Weg, Edler 243
 Acyutās 393
 Adāna 137, 138
adbhuta 243, 244
ādhyātika-āyatana 186
adruha 342
 Aetzfärberei 63
āga 397
 Āgama 370–372, 374, 378, 382
 Aggañña-Sutta 290, 292, 293
agga-patta 342
 Agnean 22
 Agnidatta 376
agra-prāpta 342
āgu 397
āhavanīya 345
 Ahmadabad 66; -Kinkhwābs 66
āhuneyya 345
 Airāvāṇa 391
 Airāvāṇas 188
 Ajaṇṭā-Malereien 47
 Ajātaśatru 209, 285
a-kathamkatha (-i) 344
 Akbar 67, 72, 73
 Ākhūn, Islām 176, 177
akka 340
 Aksipil 174
a-kuha 342
 Ājavikā 379
 Alexander der Große 30, 33
a-mama 343
āmantesi 239, 402
āmantrayāmāsa 239, 245, 401
āmantrayate (-ti) 239, 402
a-māya 342, 343
 Āmbhi 33
 Amdhīrikā (Amdhīrikā) 103, 124
an-abhinata 342
 Anāgāmin 430
 Ānanda 182, 203, 207, 208, 234, 236, 240–242, 244–246, 248, 438, 439
 Anaṅgana 426, 427
an-anugat-antara, an-anugat-antara 345
 Anāthapindada (-piṇḍika) 248, 297, 357, 405
 Anavassutapariyāya 320
 Anavataptaḡāthā 217, 346, 347
an-eja 345
 Aṅguttaranikāya 181–183, 185, 217, 224, 230, 238, 246, 248, 249, 373, 375, 403–405, 407
a-nigha 343
an-injya 345
an-opama 343
 Anopamā 269, 271, 272, 276, 283, 286
antarvāsa 277
antima-deha-dhara 343
antima-sarira-dhara 343
an-upalīpta, an-upalīta 343
an-up(a)ma 343
 Anupamā 269, 283, 284, 286
 A-nu-p'o-ma 269
an-uttara 343
 Apadāna 346
apanata 343
 Āpas 392
a-ppabhūta 343

a-ppahāna 343
a-ppameyya 343
a-ppaiṭṭugāla 343
 Applikationen 57, 60
a-prabhīta 343
a-prameya 343
(a-pra)ṭiṭṭugāla 343
āraṇyaka 347
 Archaeological Survey of India 7, 28, 30
 Arekanuß 54
 Arhat 222–224, 348, 357, 362, 363,
 365–368, 383, 385, 386, 429
 Arhatschaft (-ship) 215, 216, 223, 302,
 311, 418, 420, 429
 Ariṣṭikā 393
ariya 343
 Ārsī-Sprache (*ārsī-kāntu*) 22
ārya 343
 Āryā, Metrum 81, 91, 93, 109, 118, 329
āryā-bhāṣā 22
 Āryakāma 177
aśaiksa 224
a-sama 343
asammoha, *asammoṣa* 223
a-samsāya, *a-samsaya* 345
āsava 218
 Āśavarī 82, 83, 125, 136, 137, 139
a-sita 343
asmimāna 187
 Aśoka-Inschriften 27
āsraṇa 224
 Asuras 384, 392
 Ājñānikāsūtra 389, 391
 Atitavastu 421
a-t'o r'i-p'o 397
a-tula 342
āyayika-piṇḍapāta 280
 Aurangabad 64
 Avadāna 47, 243, 244, 374, 375, 414
 Avadānaśataka (Avs) 270, 328, 346,
 357, 414, 418, 420–422, 424, 425,
 427, 430
 Avadātakeśā 393
avanata 343
 Avanti 265
 Avassuta(dhamma)pariyāya 320

Avesta 15
 Avīci, Hölle 318
avocat 245
avyābadhya, *avyāpajjha* 223
āyatana 421, 429
 Baḍi 392
 Bāgh, „Garten“-Muster 58, 59
bāhira-āyatana 186
 Bai 174
 Bailey, H. W. 22
 Baktrien 21
bala 243
 Balin 392
 Baṃgāla, Baṃgālā siehe Baṃgāla
 Bandhumant, König 427
 Banerji, R. D. 34
 Baṃgāla (Baṃgāla, Baṃgālā, Baṃgālā,
 Baṃgālā, Baṃgālī, Bāṅgālī, Vaṅgālī)
 83, 123–125, 136
 Bartus, Theodor 4, 8
 Basant siehe Vasanta
 Bastian, Adolf 6
 Batik 62
 Benares 66
 Betel (pān) 54; -Gerät (pāṇḍān) 53,
 54; -Rot 63
 Bett (Tschärpāi) 53
 Bhaddiya 254
bhadrika 254
 Bhairava (Bhairōn) 84–86, 123
 Bhairava-Śiva 84
 Bhairavī (Nāda-Bhairavī, Nārada-Bhai-
 ravī) 85, 86, 123
 Bhairōn siehe Bhairava
 Bhaiṣajyavastu 373–378
 Bhākarā 124
 Bhāradvāja 293
 Bhārhut 28
bhāvit-ātman, *bhāvit-atta* 343
 Bhesika 236
 Bhikṣuṇī 394; -Prātimokṣa 398;
 -Vinaya 371
 Bhikṣuprātimokṣa 282
 Bhīr Mound 33
 Bhīṭā 30

Bhrgu 390
 Bhṛkṣuṇī 390
 Bhūpalī 124
bhūri-paṇṇa, *bhūri-prajña* 343
 Bibhās, Bibhāsa siehe Vibhāsa
 Bidri-Arbeiten 75
bīja 184
 Bilāval, Bilāwal siehe Vilāvali
 Bilikiste 174
 Biṃbasāra 304–311; -sūtra 372, 373
 Biṃbasūtra 380
 Bimbisāra 218, 305
 Bloch, Theodor 35
 Blockdruck 63
 Blüten-Bäume 72, 74, 75; -Staupe 75;
 -Zypresse 68, 73, 74, siehe auch
 Kaschmirpalmette
 Blumen-Bäume 72; -Motiv, persisches
 73; -Staupe 72–74
 Blumenstil, nordindischer 63; -, isla-
 misierender 65, 66
 Bodhi tree 164
bodhyaṅga 220, 243, 374
 Bower Manuscript 182, 183, 195
 Boz-Kirik 174
brahmacarya 183, 328
 Brahmakāyika, Götter 383, 385
 Brahmaloaka 387
 Brahman 100, 101, 384, 394
 Brāhmaṇa texts 184
 Brāhmaṇavarga 161
 Brahmanen 50
brahmopatta, *brahmaprāpta* 341, 343
 Brāhmī (Schrift), zentralasiatische 18,
 159, 173, 176–178, 191, 197, 201, 219,
 320, 347, 363, 378, 401, 404, 410, 414
 Brhatkāthā 265
buddha 341, 343
 Buddha (Gautama, Gotama, Śākyamuni,
 Siddhārtha, Tathāgata) 164–166, 171,
 188, 191, 209, 214, 218, 229, 232, 236,
 240–246, 251, 253, 260, 261, 263, 265,
 276, 277, 279, 280, 285–288, 293, 296,
 302, 306–310, 312, 320, 322, 330, 339,
 341, 348, 349, 351, 357, 374, 375, 380,
 382, 383, 386, 387, 395, 405, 409, 411,
 412, 415–419, 421, 426, 431, 433, 435,
 437–443; Buddhas 422
 Buddhaghosa 330, 340
 Buddhappiya 6
 Buddhayaśas 245, 370
 Buddhism 433, 435, 437, 438, 440, 441
 Buddhismus, tibetisch-mongolischer 9
 Bühler, Georg 37
 Bugur 174
 Burgess, James 7, 28
 Burhanpur 66
 Burnouf, E. 438

cakkhu 226
 Cālā 380
 Campā 297, 304, 308, 309
 Candimā-sutta 296
 Candramaṅḍalāsūtra 296
 Candrasūtra 296
 Cāpāla-caitya 235
 Carakā 393
 Catuspariṣatsūtra (CPS) 164, 169, 223,
 357, 368, 372
 Central Asia (Sin Kiang) 256, 290
 Ceylon 55, 58
 Chabyāputta, Schlangenfamilie 181, 182
 Chakravartī, N. P. 35
 Chalma-Kazān 174
 Ch'ang-a-han-ching 240, 244, 245, 292,
 370–373, 396
 Chao-ti, Kaiser 175
 charm siehe snake-charm
 Charsada 30, 33
 Chē-lo 380
 Chibbhāputras 189
 Chih-ch'ien 184, 418
 Chinese Turkestan, Chinesisch-Turkistan
 18, 21, 40, 41, 156, 158, 173, 175, 176,
 183, 191, 218, 220, 246
 Chin-p'i-lo 396
 Ch'in-tzu 330
 Chuan-tsi-pai-yuan-ching 418
 Chū-p'an-ch'a 364
 Chū-t'an-mi 380
 Chu Fo-nien, Übersetzer 245, 370
 Chung-a-han-ching 219–221, 225, 227–

- 230, 290, 312, 313, 316, 319, 329, 330, 336, 340, 347, 348, 370, 372, 373, 375–377, 410
 Clawiter, W. 45
 Cole, Major 31
 Coles, H. H. 28
 Coq siehe Le Coq
 Cousens, Henry 32, 35
 Couvreur, W. 23
 Cullavagga 181–183, 203
 Cunningham, Sir Alexander 28, 31, 36
 Curzon, Lord 29
- Dajaggasutta 372
 Dakṣiṇa-Gurjarī siehe Gurjarī
 Damodara 80
dāna 261
 Dandān-Uiliq 176, 177
 Dane, Sir Louis 33
dāna, dānta 345
 Daśabala 300, 340; -sūtra 373
 Dawān-Kum 174
 Deccan College, Poona 43
 Deśakārī 124
 Deśākha (Deśākha, Deśakhya, Deśakhyā, Deśākhyā, Deśākhyā, Deśāṣa) 87, 88, 123–125
 Deśa-Vairātī, Desavairātī siehe Vairātī II
 Deśī 124
 Deśī Varātī 124
 Deussen, Paul 14, 15, 436, 441
 Devadatta 201–203, 206–209, 254, 441–443
 Devagaṃdhārī, Devagandhāra, Devagandhārī siehe Gandhāra
 Devānam Inda 260, 263
 Devgandhār siehe Gandhāra
 Devī 392
dhamma 226, 405
 Dharmapada 245, 246, 248, 249, 265, 397, 440; -atthakathā 265, 269, 287, 288
 Dharmapāla 214
dhamma-ḥha 344
 Dhanāsrī (Dhanasirī, Dhanasrī, Dhana-srī, Dhanusrī) 88, 89, 124, 125
 Dhāraṇī 184, 185, 396
dharma 169
 Dharmacakrapravartanasūtra 372
 Dharmagupta(ka) 240, 245, 292, 370, 371, 381, 396, 398, 401
 Dharmanandin, Übersetzer 371, 403
 Dharmapada 397, 398
 Dharmaraka, Übersetzer 347
 Dharmaruci-Avadāna 427
dharma-stha 344
dharmaopadeśa 243
dhātu 186, 429
dhautā 345
dhāra 343
dhona 345
 Dhōtī 56, 64
 Dhṛtarāṣṭra 195
 Dhṛtirāṣṭra 188, 195, 389–391
 Dhvaṅgrasūtra 372
dhyā(yin) 343
 Dighanikāya 236, 290, 327, 372, 373, 376, 440
 Dikshit, Kashinath Narayan 34, 35
 Dīn, Munshi Ahmad 176
 Dīpaka (Dīpak) 89, 100, 124, 136
 Dīrghāgama 232, 292, 370, 371, 373, 376, 382, 383, 389, 396–398, 401, 402; der Dharmagupta(ka) 240, 370, 372, 374
 Divyāvadāna 265–267, 269, 270, 272, 280, 282, 283, 288, 359, 366, 376, 386, 415, 420–428, 430, 431, 438
 Domoko, Fluß 174
dosa 224
 Doschala, Long-Schal 69
dr̥ṣṭigatānutsargah 399
 Dschāmā 76, 77
 Dubbaṇṇiyam 178
 Dupattā, Schleiertuch 57, 64, 65, 77
dveṣa 224
- Ekottarāgama, Ekottarikāgama 246, 370, 371, 373–375, 403, 408
 Elfenbein 75
 Erāpatha, Schlangenfamilie 181, 182
 Ewald, G. H. A. 17

- Expeditionen, deutsche (preußische) nach Zentralasien 4, 5, 7, 8, 40, 41, 159, 173, 191, 218, 256, 290, 296
- Fadenfärberei 61
 Färberei 61, 62
 Forst, John 440
 Forster, Georg 434
 Foucher, Alfred 32, 33
- Gaggārā-sutta 381
 Gama, Vasco da 49
gambhīra 343
 Gaṃdhāra siehe Gandhāra
gandha 226, 246
 Gandhamādāna-Caitya 235, 241, 242, 244; -Heiligtum 234
 Gandhāra (Devagaṃdhārī, Devagandhāra, Devagandhārī, Devgandhār, Gaṃdhāra, Gāndhārikā) 90, 91, 123, 124, 137
 Gandhāra, Land 30, 33
 Gāndhārī 371
 Gandhārī-Dharmapada 397
 Gāndhārikā siehe Gandhāra
 Gandharvas, Gandharven 106, 389
 Gandha-sūtra 245, 246, 248, 249, 251, 252, 254; -sutta 248, 249
 Gaṅga 415
 Gangarasthā 427
 Gargara-lotus pond 297
 Garuḍa 384
gāthā 238, 243
 Gauḍakārī 91, 92, 124, 125, 136
 Gauḍī (Gaurī, Gauṛī, Gorī) 91–93, 123–125, 136, siehe auch Gauḍakārī
 Gauramālāra, Gauṛamallāra 124, 125
 Gaurī, Gauṛī siehe Gauḍī
 Gautamaka 189
 Geldner, Karl 14–17, 38–40
 Gemeindespaltung siehe Saṅghabhedā
geya, geyya 238, 243
ghāna 226
 Ghatikāra-sutta 377
 Ghosh, A. 35
 Ghosila 275, 286, 287
 Gijjhakūṭa 218, 222
- Gjellerup, Karl 441, 443
 Glasenapp, Helmuth von 434, 435
 Götter, dreiuunddreißig 178, siehe auch Tāvātimsa, Trayastrīṃṣat
 Goldbrokat 65; -weberei 66
 Gorī siehe Gauḍī
 Gotamī 380
 Gravierungen 55
 Gṛdhrakūṭa 220
 Griechen, baktrische 33
 Grubenschmelz 75
 Grünwedel, Albert 4, 6–10, 12, 18, 40, 173
 Gudscharat, Gujarat 53
 Gujarī, Gūjarī, Gujjarī siehe Gurjarī
 Guma 174
 Guṇa 391
 Guṇabhadra, Übersetzer 370
 Guṇāḍhya 265
 Guṇakālī, Guṇakārī, Guṇkālī 93, 94, 123, 124
 Gurjarī (Dakṣiṇa-Gurjarī, Gujarī, Gūjarī, Gujjarī) 95, 124, 125, 137
- Handmalerei 63
 Harappa-Kultur 35
 Harayo 397
 Hāritakā 393
 Hāritī 384, 394
 Hartmann, Nicolai 44
 Hasta, Hastaka, Hatthaka 255
 Hazara 59
 Hedin, Sven 7
 Hegel, G. W. F. 434, 435
 Heine, Heinrich 432
 Hemacandra 38
 Henning, W. B. 22
 Herder, Johann Gottfried 433
 Hidola siehe Hiṇḍola
 Himalaya-Zeder (devdar) 52
 Hiṇḍola siehe Hindola
 Hīṇayāna 185; Buddhist schools of 402
 Hīṇayāna-sūtra 370
 Hindola (Hidola, Hiṇḍola, Hindol, Hiṇḍol, Hiṇḍola) 96, 124, 125, 136, 137

Hindu 50, 66; -Kleidung 56; -Mythologie 59
 Hoernle, Rudolf 175–177
 Holzbearbeitungskunst 52
 Hornstein, Ferdinand von 440
 Hsüan-tsang 302
 Huang Wen-pi 177
 Hukkä, Wasserpeife 54
 Hultsch, Eugen 35, 40, 41
 Huth, G. 8
idhi 412
 Ikatgewebe 62
 Indigo 63
 Indoskythen 21, 56
 Indra 256, 261–263, 341, 391, 392, 419
indrakila 283
 Indravajrä, Metrum 80, 88, 109, 113, 114
indriya 224, 243, 374
 Indus-Kulturen 34
isi-sattama 344
 Islam 174, 175
 Itimad-ud-Daula, Grab des 74
itivṛttaka, itivuttaka 238, 243, 244
 I-tsing 266
 Jade 75
 Jagor, Fedor 9
 Jänusoni 374
 Jätaka 7, 47, 238, 243, 244, 374–377, 414, 439
 Jetavana 30, 248, 253, 297, 357, 405
 Jetsü 124
jhāyī(n) 343
jihvä 226
 Jñānadeva 178
 Jñānasena 178
 Jñātiputra 330
 Johnson, Cpt. 31
 Jones, William 434
 Jyotirnamä 394
 Jyotiṣka (Dschyotischka) 427; -Avadāna 425, 426, 427
 Kaḍambä 393
 Kakub 124
 Kakubhā 97, 98, 123–125
 Kakusandha, Buddha 166, 312
 Kalandakanivāpa 220
 Kalārajanaka 377
 Kälidāsa 38, 433, 434
 Kälīrites 441
 Kalmḍār 62
 Kalpa 310
 Kalpanamaṇḍitikā 12
 Kalyān 124
 Kalyāna 138
 Kalyānarakṣita 178
 Kāmaṇḍa (Chü-p'an-ch'a) 364
 Kāmaṇḍaya 362
 Kāmanitā siehe Pilgrim Kāmanitā
 Kamarband, Hüftgürtel 57
 Kambalāsvatara 391
 Kambalāsvataras 189
 Kāmod (Kāmoda, Kāmodakī, Kāmodī, Kāmodikā, Kāmodinī) 97, 98, 124, 125
 Kānadā siehe Karṇāṭa
 Kanakamuni, Buddha 170
 Kānarā siehe Karṇāṭa
 Kanbāvatī siehe Khambhāvatī
 Kandjur 265
 Kandy 55
 Kaṇhāgotamaka, Schlangenfamilie 181, 182
 Kānharā siehe Karṇāṭa
 Kānhrā 124, 125
 Kaniṣka, Statue des 21
 Kant, Immanuel 434
kapci 178
 Kāphī 137, 138
 Kapilavastu, Kapilavatthu 320, 327, 382–384, 387–389, 392
 Kara-dong 174
 Karašahr 173, 175
 Karghalik 174
 Kārız 175
 Karkoṭaka 189
karma 433
karmapoti 426, 427, 430
 Karṇāṭa (Kānadā, Kānarā, Kānharā, Karṇāṭaka) 99, 124, 125, 137

Karuṇā 393
 Kaschmir 52, 53, 175; -Palmette 74, siehe auch Blüten-Zypresse; -Schal 67–73
 Kašghar, Kashgar 174, 176, 177
 Kassapa, Buddha 166
 Kāsya 111
 Kāsya, Buddha 170, 377, 429, 430
kata-samana 344
 Katsch 60
 Kattundruck 62, 63
 Kauravya (Korabba, Korabya, Koravya) 347, 348
 Kauśāmbi 265, 269, 284
 Kauśika 101, 256, 261, 262
kāya 226
 Kedāra, Kedārā, Kedārī, Kedārikā 100, 124, 125, 137
 Keriya 174
 Khambhāvatī (Kanbāvatī, Khambāvatī) 100, 101, 123–125, 138
 Khandavattajātaka 182
 Kharoṣṭhī-Dokumente 12
khaya 223, 224
 Khema 230
 Khemā 263
khemaṇ-kara 343
 Khiddāpadūsikā 397
khīna-saṃyojana 343
 Khotan 174–176
 Khuddakanikāya 440
 Kiehlhorn, Franz 12, 15–17, 40, 41
 Kinkhwābs 66
 Kisch 35
 Kiti 390
 K'ü-tz'u (Kuča) 174
 Kleidung 56, 57, 76f.
 Klementz, D. 7
kleśa 420, 429
 Knüpfbatik 61
kodhabhakkha 179
 Koḍya 411, siehe auch Koḷiya
 Kohala 92
 Koliya (Koḍya, Kraudya, Kroḍya) 409, 411
 Koṇāgama, Buddha 166
 Konow, Sten 35
 Korabba, Korabya, Koravya siehe Kau-ravya
 Korla 174
 Kosala 30, 183, 364
 Koṭiṃṣā 308
 Kotula 92
 Krakasunda, Buddha 170, 312, 313, 316–318
 Kraudya 411, siehe auch Koḷiya
 Krīḍā 394
 Kroḍya 411, siehe auch Koḷiya
 Krṣṇa 119, 123
 Krṣṇuktas 394
krta-srāmaṇya 344
 Kṣauma 223, 292
kṣaya 223, 224
 Kṣemakas 394, 396
kṣemaṇ-kara 343
kṣiṇa-saṃyojana 343
 Kubera 390
 Kuča (Kucha) 174, 184, 185; -Münzen 174
 Kučische Sprache 174, siehe auch To-charisch B
 Kuhn, Adalbert 14
 Kuhn, Ernst 6, 14, 17
 Kukubhā 97
 Kumārālata 12
 Kumbakonam 63
 Kumbhāṇḍas 389
 Kumbhira (Chin-p'i-lo) 388, 396
 Kuñjara 391
kuśala, kusala 345
 Kušan 33, 34; -Schrift, späte 178
 Kuśika 262
 Kušinagarī 244
 K'u-szu-lao (Chosrau) 174
 Kūṭāgārasālā, Kūṭāgārasālā 241, 261
 Kutscha (alt: Kutschi) 8, 20, 21
 Kyzil (Qyzil) 185, 198
 Ladak 177
 Lahanga, Kleiderrock 57
 La-i-p'u 174

- Lalita (Lalit, Lalitā) 102, 103, 123, 124, 138
 Lambadi 58, 60
 Lane, G. 24
 Langue de Koutcha (Koutchéen) 21, siehe auch Tocharisch B
 Le Coq, Albert von 4–6, 8–10, 12, 18, 21, 173
 Leidhaftigkeit 316
 Leitnersche Skulpturensammlung 4
 Leumann, E. 18
 Lévi, Sylvain 20–23
 Licchavi 260
 Li-tsung 174
 Littmann, Enno 42
 Liu P'ing-kuo 174
 Lohicca-sutta 236, 364
 Lohitavāsino 397
 Longhurst, A. H. 35
 Long-Schal (Doschala) 69, 70
 Lotā 54
 Lüders, Heinrich II, 12, 16, 22, 41
 Lumbinī 395
 Lumbiniśreṣṭhā 394
 Lytton, Lord 29
- Macartney, G. 176
 Macdonell, Arthur Anthony 25
 Ma-chien-t'i 269
 Mackey, Ernest 34
 Madhau Dāsa (Mādhavadāsa), Maler 138
 (Śrī)Mādhavadhī, Mādhavadhī 109, 124
 Madhmādhavī, Madhmādhavī siehe Madhumādhavī
 Madhumādhavī (Madhmādhavī, Madhmādhavī) 103, 104, 123, 124, 125, 137, 139
madhusyandi 93
 Madhyamādi 103, 123, 125
 Madhyamāgama 219, 221, 290, 312, 329, 347, 357, 370–373, 375, 376, 378, 383, 409, 410, 412; -sūtra 220
 Magadha 30
 Māgandhika 269–273, 276, 283
 Māgandiyā 269, 288, 289
- Māgandiyā 269, 288
 Maggasamyutta 374
 Magha 262
 Māghavan 260–262, 393
 Mahābhārata 12
 Mahābhāṣya 16
 Mahādeva-sūtra 376, 377; -sutta 377
 Mahāli 260, 261
 Mahāmāyūrī 182, 183, 391
 Mahānidāna-sūtra (-sutta) 372
 Mahāniddesa 194
mahā-pariṇā 343
 Mahāparagā 397
 Mahāparinibbānasuttanta 235, 236
 Mahāparinirvāṇasūtra (MPS) 198, 223, 229, 235, 238, 240, 247, 285, 349, 368, 375, 376, 401; der Dharmagup-taka 232, 402, 403; der Sarvāstivā-din 234, 402; der Sarvāstivāda-Mū-lasarvāstivādin 232, 401
mahā-prajñā 343
 Mahāsamājasūtra 373, 382, 383, 391, 396, 397, 402
 Mahāsamānā 397
 Mahāsamayassuttanta 373
 Mahāsāṅghika 371, 398; -Lokotta-ravādin 371
 Mahāsīhanāda-sutta 373
 Mahāsudarsana-sūtra 374, 376
 Mahāśyāmā 394, 397
 Mahāvādāna-sūtra 222
 Mahāvagga 164, 217, 219, 304–306, 373
 Mahāvarāhā 394
 Mahāvastu 290, 293–295, 371–373, 377, 402, 424, 426
 Mahāvyyutpatti 238, 264, 294, 398
 Mahāyāna Buddhism 184, 371
 Mahāyānasūtrāṅkāra 280
 Mahīśāsaka 371, 381
 Maisey, F. C. 31
maitrā 404
 Maitrī 392
 Maitrisimit 21
 Majjhimanikāya 230, 235, 312, 327, 329, 346–348, 373, 377, 440
 Majumdar, N. G. 33
- Mākaṅdika 269, 283, 284, 286; -Avadā-na 266
 Makaras 415
 Makhādeva 377; -jātaka 377; -sutta 377
 Makhādevambavana 377
 Mālakauśa, Mālakauśika siehe Mā-lavakauśika
 Mālakyaṃāta 215, 216
 Malāra siehe Malhāra
 Mālarama 124
 Malārī 124, 125
 Mālasikā, Mālaśrī, Mālaśrikā siehe Mālavaśrī
 Mālava (Mālavī, Māligoḍa) 104–106, 123–125
 Mālavakauśika (Mālakauśa, Mālakau-sika, Mālavakauśa, Malkaus, Mālkōs) 105, 106, 123, 125, 136
 Mālavapaṇcama 106
 Mālavaśrī (Mālasikā, Mālaśrī, Mālaśrikā, Mālsrī) 106, 107, 123–125
 Malhāra (Malāra, Sadh-Malāra, Seta-Malārī, Seta-Mallāra, Śuddha-Mal-lara) 107–109, 125
 Māligoḍa siehe Mālava
 Mālinī, Metrum 81, 86, 111
 Malkaus, Mālkōs siehe Mālavakauśika
 Mallāra 108
 Mallārī 124, 125
 Mallas of Pāpā (Pāvā) 327
 Mālsrī siehe Mālavaśrī
 Mālukyā 214
 Mālukyaputta 214, 215
 Mālūkyaputta 214
māna-cchida 344
 Manahpradoṣikā 394
manas 213, 374
 Mānśarovara 86
 Māndātavādāna 376
 Māndhātṛ-sūtra 376
 Mandhātṛjātaka 376
 Manichāismus 9
mano 226
 Manopadūsika 397
mantra 184, 185, 191
mantrapada 184, 191
- Mantraśāstra 184
manuja 343
 Mānuśā 394, 397
 Mānuśottamā 394
 Mānusuttamā 397
 Māra 170, 312, 314, 317, 318, 322, 379, 380, 384, 395; Māra Dūṣin 312, 313, 316, 319; Māra Pāpiman 319
 Maral-bāsi 174, 177
 Māratājjanīyasutta 312
 Markatāhradatīra 261
 Marshall, Sir John Hubert 27, 29–36
 Mārū, Māru 102, 136, 138
 Mārūva 125
 Marx, Karl 435
 Maudgalyāyana (Mahāmaudgalyāyana, Moggallāna) 31, 217, 308, 309, 312, 319, 320, 322, 324, 327, 328
 Mauer, bewegliche 283; -, mit Rädern ver-sehene 278
mauna-prāṇa 344
 Māyā 390, 409, 412
māyā-cchid 344
 Megha, Meghamalār, Meghamalhāra 91, 102, 109, 110, 124, 125, 137–139
 Meillet, A. 20, 22
 Meṇḍhaka-Avadāna 423, 424
 Mewar, Stil von 102
 Ming-oi, Ming-oi 174, 175, 177, 178, 191
 Miniaturen 73, 102, 107, 115, 119, 136f.; musikinspirierte 78–80
 Miśrikās 393
 Mōḍakalī 124
 Moggallāna siehe Maudgalyāyana
 Moghul, Zeit der 50, 58, 63
 Moghulherrscher 49, 72
moha 224
 Mohenoj-daro 30, 34, 35
 Mo-la-na (Mawlana?) ē-shih-ting 174
mona-patta 344
 Moradabad-Arbeiten 55
 Mucila 392
mudita 344
 Müller, F. Max 25
 Müller, F. W. K. 9, 21
 Muhammedaner, Muhammedanerinnen

50, 52, 54, 58, 66; Kleidung der 57,
58, 77
mukta 344
Mūlasarvāstivāda, -vādin 266, 305, 307,
371, 402
Murschidabad-Seiden 65
Museum für Völkerkunde, Berlin 4–6,
9, 12, 18, 173
Musselin 65
mutta 341, 344

Nāda-Bhairavī siehe Bhairavī
nāga 340, 341, 343, 384, 390, 391
nahātaka 344
naṣkramya 223
Nakṣatra 393
Nalanda 186
Nanda, Mönch 255
Nandas 189
Nandipāla 377; -sūtra 376, 377, 402
Nanking 184
naru 343
Nārada 109, 114–116
Nārada-Bhairavi siehe Bhairavī
nāṣṭasamgrahaḥ 400
Naṣ 124
Naṣa, Nāṣa 110, 111, 123, 138
Naṣa-Nārāyaṇa 137, 138
Nāṣikā 124
nāvanata 343
navāṅgubuddhasāna 238
nekkhamma 223, 228
Neumann, Karl Eugen 439, 441
Nibelungenring 440
Nicholls, W. H. 35
Nidāna 165, 168, 243
Nidānasamyukta 229, 365; Nidānasam-
yutta 165, 166, 172
Nidānasūtra 172
Nietzsche, Friedrich 436, 437
nik-kaṅkha 343
Nimi 377; -jātaka 378; -sūtra 377
ni p-papaṅca 343
nīpuṇa 343
Nirmāparatis 394
Nirvāṇa 374, 383, 421

nisabha 343
niṣ-kāṃksa 343
niṣ-prapaṃca 343
Nivarāṇa 407
Noetling, Herr 7
Odysseus 265
Oldenberg, Hermann 14, 15, 19, 41, 438,
441
Ostturkistan 4, 7–9, 12, 18, 19, 175
Otalāyana 374; -sūtra 374

paḥinna-khīla 343
padaka 341, 343
Pādschāmā 76
Pagan 7
Pagri, Turban 57
Palampores (Palangposch) 63
Palasthalle, sich auf Rädern bewegend
278
Pāli Nikāya 374, 378
Paṃcama, Pañcam, Pañcama 111, 112,
125, 136–138
Pāninī 16
panna-dhaja 342, 343
panta-sayana 343
Pao-tē 308, 309
Pāragā 397
Parinirvāṇa 234, 244
Paritta 183; -sutta 296
Parivāra 47
parṇa-jaha 342, 343
Parsifal 439
Parther 33, 34
Paschmina-Wolle 68, 70, 71; -Schals
69–71
passaddha 344
Pāṭalaka 411; -sūtra 409, 412
Pāṭaliya 409; -sutta 412
Paṭamañjarī, Paṭamañjarī 112, 113, 123,
124
paṭimantaka 345
Pātīmokkha 398
Patola 62
Pattan 66
patti-patia 343
Pāvaka 392

paviveka 223
pa-vivitta 343
phoṭhabba 226
Phūlkāri 58, 60
Pieh-i-tsa-a-han-ching 370, 380, 382,
383
Pilgrim Kāmanitā 443
Pi-li 380
P'i-lo 380
Pindschra(-Arbeiten) 52, 53
P'i-nu-chia-chan-yen 364
Pischel, Richard 15, 18, 37–41
Pischel-Collection 37
P'i-shē 380
Po-chē-k'è-la-kē 174
Po-lē-k'è-szu 174
Po-lo-lao-ching 410
Poṣatha 381, 382
prabhāsa-kara 343
Pradyota 265
Pradyumna 393
prahīna-khīla 343
Prahāda 392
Prajāgu 391
Prajāpati 391, 394
prajñā 217
prajñā-dhava 342
Prākṛit 37, 38; archaic 397; north
western 371
Prakṛti 438, 439
Pramattā 394
Pramukhī 393
praṇidhāna 420, 421, 425
prānta-śayana 343
prāpti-prāpta 343
Prasenajit, König 415, 418, 421, 430, 431
praśrabha 344
pratimantraka 345
Prātimokṣa 43, 282, 371; der Dharma-
guptaka 398, 401, 403; der Mahāsān-
ghika 398, 401; der Sarvāstivā-
din 398
pratīyasanmūpāda 164, 165
Pratyekabuddha 286, 415, 421–430
Pratyutpannavastu 415
praviveka 223

pravivikta 343
Prinsep, James 27
Pṛthivī 392
Pu-erh-hsiang 174
puṇyaksetra 274
Punzungen 55
Puppenspiel 41
Purandada 261
Purandara 261, 262, 341
puran-tara 341, 343
Purindada 260–262, 341, 343
pūrṇa-jaha 342
Pūrvī 124
Puṣkalāvati 30, 33
Puṣpanvāsini 393

Qarašahr 19, 22
Qumtura, Sgraffiti aus 177

Radschputana 57, 60
rāga 224
Rāga 78, 80, 82
Rāga-mālā 78, 79, 82, 85
Rāgiṇī 78, 80
Rāhu 296, 300, 301, 392
Rājagaha, Rājagṛha, Rājgir 30, 183,
185, 218, 220, 304, 306, 308, 309, 388,
396
Rāmakarī (Rāmagiri, Rāmakalī, Rāmka-
lī) 113, 123, 124
rasa 226
Rāṣṭrapāla 346–348, 350–361; -paripṛ-
cchā 347; -sūtra 346, 352, 357–359,
402
Ratha 254
Raṭṭhapāla 346; -sutta 346, 347
rdhhi 217, 412, 413
rdhhi-pāda 243
Rea, Alexander 35
Reliquien 31
Rgveda 13, 39, 40, 262
Rilke, Rainer Maria 440
Romā 393
Rosen, Friedrich 42
Rosen, Georg 42
Rosen, Valentina siehe Stache-Rosen, Va-
lentina

Roth, Rudolf 15, 17, 40
ṛṣabha 341, 343
ṛṣi 341
ṛṣi-suttama 344
 Rucikā 393
rucira 344
 Rümäl 77
rūpa 211, 226
 Rūpasiddhi 6
rūpinah 293

Sabhikā 393, 396
 Śacī 262, 263
 Śacīpati 261–263
 Sadāmattā 393
sadda 226
saddhā 224
saddhāpabbajita 347
 Sādḥ-Mālāra siehe Malhāra
sādhu-pañña, *sādhu-prajña* 345

Sānghim 198
sagāthavagga 264
saḡitavagga 264
 Sahabhū 391
 Sahalin 393
 Sahasodgata-Avadāna 421, 422, 424,
 427, 428
 Sahasāraksa 256, 261, 263
 Sahassakkho 260
 Saheṭḥ-Maheṭḥ (Śrāvastī) 30
 Sāhibdīn 102
 Sahni, Daya Ram 35
 Śahyar 174
śaikṣa-dharmas 43
 Saindhavī 123
 Saken 33, 34
 Sakka 178, 179, 257, 260, 262, 341, 344;
 Sakka Devānam Inda 256, 262
 Sakkapañhasuttanta 372
 Sakkasamyutta 257
sakkatta 257, 260
 Śakra 179, 261–263, 308, 309, 335,
 341, 344, 393; Śakra Devendra 256,
 261–263
 Śakrapraśnasūtra 293, 372, 373, 383
 Śakrasamyukta 178

Śakratvam 263
 Śakrāgāmin 430
 Śakuntalā 38, 39, 434
 Śākya, Sakya 255, 320, 327
 Śalāyatanasamyutta 214, 320, 362
 Śālivāhana, Maler 285
 Samānā 397
 Sāmāvati 269, 287, 288
 Samayo 373
 Śambhāvati 123
saṃg- siehe *saṅg-*
śamita-vaira 342, 344
 Saṃjīva 313
saṃjñā 235, 241
sammag-gata 344
saṃsāra 420, 437
saṃskāra 316
saṃvṛtāman, saṃvutatta 345
samyag-gata 344
samyak-prahāna 243
 Samyuktāgama 156, 164, 168, 178, 180,
 185, 215, 219, 220, 246, 248, 252, 254,
 255, 261–264, 297, 300, 320, 364, 370,
 371, 373–375, 378, 380, 381, 383, 410
 Saṃyuttanikāya 166, 167, 172, 178, 180,
 183, 185, 214, 215, 254, 257, 260, 263,
 264, 296, 300, 320, 362–364, 372–374,
 378, 379, 381, 410
 Sanatkumāra 394
 Sāncī 30–32; Stūpa von 31, 32
 Sandalen 217
 Saṅgāmaji 253, 254
saṅgāritga 344
 Saṅghabheda 201; -kkhandaka 206–
 209; -vastu 203, 206–209, 219, 305,
 307, 373, 377
 Saṅghadeva, Gautama (Übersetzer) 370,
 403
saṅghāṭi 277
 Saṅgītarapaṇa 80, 115, 125, 139
 Saṅgītasārasaṅgraha 80
 Saṅgītiparyāya 45
 Saṅgītisūtra 43–45, 327, 328, 349; -sut-
 tanta 327
 Saṅgrāma 253, 254
 Śaṅkara (Śiva) 87

Sanskrit, Central Asian 195
santa 344
sānta 344
 Śāntideva 403
 Sappa-sonḡika-pabbhāra 186
saptabuddhasagita 171
 Saptamaithunasamyuktasūtra 403
 Sārāṅga (Śāraṅg) 114, 124, 125, 138
sārathi-vara 345
 Sārī 57, 64–66, 77
 Śāriputta 31, 183, 186–188, 191, 203,
 206–208, 217, 281, 288, 327
 Śāriputta 180, 181, 442
śārira-Säckchen 174
 Sārānāth 30
 Sarvāstivāda, -vādin 43, 220, 246, 261,
 264, 267, 283, 340, 347, 370–373, 375,
 398, 402; -Mūlasarvāstivāda 401
 Sātīgiri 388
sati-mat 344
 Satva-sūtra 380
 Saudāsaka 391
 Sāvātthi 183, 245, 253, 409
 Schal 71; -Stickerer 71
 Schattenspiel 45
 Schelling, F. W. J. 434, 435
 Schischādār-Phūlkārī 58
 Schlegel, Bruder 433
 Schlingloff, D. 45–47
 Schmidt, Johannes 14
 Schmock 55, 56, 75
 Schopenhauer, Arthur 432–437, 440,
 441
 Schopenhauer Society 436
 Schrift, altkhotanesische 174; manichäi-
 sche 173
 Schröder, Leopold von 443
 Schubring, Walther 41
 Schulze, Wilhelm 20, 22, 41
 Schutzauber 178
 Seide 64; -nbrokāt 65
 Sehasutta 327
 Selā, Nonne 379, 380
 Sēng-chia-lan 253
 Sēng-ch'ien 253
 Seta-Malārī, Seta-Mallāra siehe Malhāra

She-mi-p'o-t'i 269
 Shih-li-sha-chē-lo 380
 Shih-lo 380
 Shui-ching-chu 175
 Sieg, Emil 14–24
 Siegfried 439
 Siegling, Wilhelm 18–23
 Sikhin, Śikhin, Buddha 166, 170, 172
 Śikṣāsamuccaya 403
śīla 224
śīlabbata-parāmāsa 224
 Śīlagandhasūtra 246
śīlavrata-parāmāsa 224
 Siṛpḥu, Sindhu 137, 138
 Sin-Kiang 290, 296
 Sirkap 33
 Śirṣacālī 380
 Sirsukh 33, 34
 Sītavana 180, 185, 186, 218, 222
 Śiva 85, 86, siehe auch Bhairava-Śiva
skandha 187, 421, 429
 Śloka 81, 85, 98, 100
 Smara 122
smṛti 374
smṛti-mat 344
smṛtyu-pasthāna 243, 374
 snake-charm 181–183, 195
snātaka 341, 344
 Soma 391
 Somā 379
 Soṇa, Soṇa Koḡivisa, Soṇa Koḡivisa 217,
 218, 223, 302, 304, 305; -sutta 219,
 230
 Soraṭṭha 138
sota 226
 Spooner, D. B. 35
śraddhā 224
 Sragdharā, Metrum 114, 138
 Śravaṇā 308
 Śrāvastī (Saheṭḥ-Maheṭḥ) 30, 248, 264,
 297, 357, 409
 Śrī, Śrī 87, 115, 124, 125, 139
 Śrīmatī 275, 286, 287
 Śrīmitra, Prince 184
 Śrīpati 87
 Śrīṅga 110

Śroṇa, Śroṇa Koṭivimśa 217, 219–224, 228–230, 302–311; -sūtra 222, 224, 364
 Stache, Wilfried 44
 Stache-Rosen, Valentina 42–47
 Staël, A. von 39
 Stein, Sir Marc Aurel 8, 35, 175–177
 Stenzler, Friedrich 17, 38
steyasārthagamanam 399
 Sthulakoṣṭhaka (Thullakoṭṭhita) 347–351, 357
 Stöner, H. 39
 Strom-Eintritt (Eintritt in den Strom; in den Strom Eingetretener) 418, 419, 425, 430
 Subaddhakakṣā 393
 Su-bāsi 174
 Sucitra 392
 Sudattasūtra 376
śuddha, suddha 344
 Śuddhakā 393
 Śuddha-Mallāra siehe Malhāra
 Suddhāvāsakāyika gods 383
su-gata 340, 344
 Sujā 262
 Sujampati 260, 262
 Sujāto 254
 Śūklā 393, 396
 Sukthankar, V. S. 12
 Sumana 230, 231
 Su-mi 379
 Suparṇin 384, 391, 392
 Supuspitāgra-sūtra 379, 380
 Surat 64
 Suriya-sutta 300
su-sama-citta 344
sūtra, sutta 238, 243
 Suttavibhaṅga 270, 375
suttee 441
 Svāgata-Avadāna 422–424, 427
 Svāśiṣā 394
 Svāti 182
 Svātikā 393
 Swāmin-Arbeiten 55
 Śyāmā 394, 396, 397
 Śyāmavātī 269, 284, 285

Śyāmevatī 269, 271–276, 286
 Tādsch Mahal 49
 Takka 124
 Takṣaka 391
 Takṣasīlā (Taxila) 33
tanha-cchid 345
taṇhakkhaya 223
 Tantrayāna 184
 Tantrism 184
tārayanta 342
 Tarim 174, 232
tathā-gata 343
 Tāvatiṃsa 256, 260; gods 257, 263
 Taxila (Takṣasīlā) 30, 33, 56
 Taylor, General 31
te-vijja 343
 Thākur, Śaurīndramohana 80
 Theragāthā 210, 214, 381, 440
 Theravāda 370, 439, 440
 Therīgāthā 40, 381, 440
 Thibaut, G. 37, 38
 Thomas, Sir Frederick William 25
 Thomas, Werner 23
 Thullakoṭṭhita 347
tiṇna 342
 Ti-p'o-li-ch'i-ching 377
 Tisya 394
 Tocharisch 18, 21, 23; Tocharisch A 18–20, 22, 23; Tocharisch B 18–20, 22, 23, 173, 177
 Tocharistan 21
 Tocharologie 19
 Tochri(-Sprache) 21, 22
 Toda 58, 60; -Stoffarbeiten 60
 Toḍī (Toḍī, Tōḍī, Toṛī, Toṛī) 116, 117, 123–125, 137, 139
 Toḍikā 117
 T'o-ho-sha-lai, Berg 174
 Toksu 174
 Tonguz-bāsi 174
 Toṛī siehe Toḍī
travidya 341, 343
 Traysterimṣat 256
 Treibarbeit 55
 Trikaṇṭhakin 391

Trinkler, Emil 175, 177
 Tripāthī, Ch. 45
 Triphalin 391
 Tristan and Isolde 438
 Triṣṭubh, Metrum 80, 161
trṣṇā-cchid 345
trṣṇākṣaya 223
 Trumpp, E. 6
 Tsa-a-han-ching 168, 171, 172, 178, 185, 215, 219–221, 224, 226, 228, 229, 246, 248, 252, 253, 255, 261–263, 296, 299, 320, 364, 366, 370, 373, 378–383, 410
 Tsa-pao-tsang-ching 431
 Tschādar, Umhang 58
 Tschamba 59, 60; -Stickerien 59
 Tschanderi 65, 66
 Tschārpāi, Bett 53
 Tschintz 63
 Tschogā 76
 Tscholi, Brustjäckchen 57, 77
 Tsēng-i-a-han-ching 246, 251, 370, 371, 373, 403–405, 407, 408
 Tumbara 109, 116
 Tumburu 109, 115
 Tumšuk 174
 Turban (Pagri) 57, 76
 Turfan 175; -Expeditionen 4, 6, 12, siehe auch Expeditionen; -Fragmente 44; -Funde 5, 9, 173, 232; -manuscripts 185, 191; -Sammlung (collection) 5, 46, 378, 408
tuṣṭita, tusṭita 343
 Tuṣṭitas 394
 Twilight of the Gods, the 438

udāna 238, 243, 253
 Udānāṅkāra 23
 Udānavarga 12, 23, 161–164, 169, 246, 249, 251, 255, 332
 Udayana 265–267, 269, 276, 278–281, 285–288; -Legende 283
 Udāyin 362–365, 368, 369
 Udena 265; -vatthu 265
 Udrāyaṇa-Avadāna 266
 Uiguren 21, 22
 Uigurisch 22

Umā 393
ūnavimśavarṣopasampādanam 398
 Upacālā 380
upādāna 223, 433
 Upadeśa 244
 Upagīti, Metrum 81, 94
upajagāma/upetya 240, 354, 402
upajagmu/upetya 354
 Upajāti, Metrum 80, 83, 86, 87, 89–92, 95–97, 99, 101, 103–106, 108–110, 112, 115–117, 119, 121, 122
 Upāli(n) 330, 333–339
 Upālipaṇcaka 47
 Upālipariprecchāsūtra 47
 Upāli-sūtra 329, 339; -sutta 329
 Upananda 189
 Upaniṣad 433, 434
upāsaka 375
upasaṃkmi/upasaṃkmitvā 402
upasaṃkramati(-y)/upasaṃkramya 236, 237, 240, 402
upasaṃkrānta (-ah, āh)/upasaṃkrāmya 236, 240, 354, 402
upasaṃkrāntah/upetya 402
 Upasena 180, 181, 183, 185–188, 191, 198; -sūtra 180, 185, 191–198; -sutta 180, 183
upavicāra 186
 Upendravajrā, Metrum 80, 84, 102
 Uppalavaṇṇā 379, 380
utkoṭanam 399
utksiptānurvṛtiḥ 400
uttama-puḍgala, uttama-puggala 343
uttarāsāṅga 277

 Vāgīśa 381, 382
 Vaibhara 186
 Vaibhidiṅgī 377
vaināyika 345
vaiḥpalya 243, 244
 Vairambhya 375; -sūtra 374, 375
 Vairahya 375; -sūtra 375
 Vairāṭī 124, 125; Vairāṭī I (Varāḍī, Varārī, Varārī, Varāṭī) 117, 118, 123–125; Vairāṭī II (Deśa-Vairāṭī, Desavairāṭī) 117–119, 124, 136

Vaiśāla 391
 Vaiśāli 235, 261
vaiyākaraṇa 342
 Vajirā 380
 Vajra 392
 Vajrin 393
 Vaṅgālī siehe Baṅgāla
 Vaṅgisa 382; -thera-samyutta 381
vantaḷokāmiṣa, vāntaḷokāmiṣa 344
 Varāḷī siehe Vairāṭī I
 Varāhā 394
 Varārī, Varārī, Varāṭī siehe Vairāṭī I
 Varuṇa 13
 Varuṇā 391, 392, 396
 Varuṇī 392
 Varuṇikā 392
 Vasanta (Basant, Vasanta) 109, 119, 120, 124, 138
 Vasantatilakā, Metrum 81–84, 94
 Vasantī 119, 125
vaśa-prāpta 345
 Vāsava 260–262
 Vāsavadattā 265
 Vaśavartins 394
 Vāsetṭha 293
vasi-patta 345
 Vāsiṣṭha 292, 293
 Vatapada-sutta 257, 260, 261, 263
 Vats, Madhasarup 34, 35
 Vatsa 265
 Vāyu 392
 Vebhālāṅga 377
veda 344
 Veda 15, 16
vedalla 238
vedanā 212, 235, 241
vedin 344
 Velāmasūtra 376
 Velāvālī siehe Vilāvali
 Vemacitra 262, 392
venayika 345
 Venukātyāyana 364
 Vegukātyāyanaśogotrī 363, 365, 368, 369; -sūtra 364
 Veṇuvana 220
 Vepacitti 262, 263
 Verahaccāni 362; -gottā 362, 364; -sutta 362
 Verāṅjā 375; -sutta 375
 Veruḍḍiṅga 377
 Vessabhu, Buddha 166
vessantara 344
veyyākaraṇa 238, 344
 Vibhāsa (Bibhās, Bibhāsa) 120, 121, 124, 125, 136, 137
 Victors, The 438, 439
 Vidhura 313
 Vidisā (Bhilsa) 31
viditaveda 342
 Viḍūra 313, 317
vidyārāja 182
 Vidyāsthānopamasūtra 293
vigata-dhūma 344
vigata-krodha 344
vigata-lobha 344
vigata-moha 344
 Vijayā 380
vijāta-vijaya 344
vijñāna 241
 Vikīṭi 390
 Vilāvali (Bilāval, Bilāwal, Velāvālī, Vilāval, Vilāvāla) 122, 124, 125, 138
vimala 344
vimokṣa 374
 Vinaya 47, 373; der Mahāsāṅghika 398; der Mūlasarvāstivādin 219, 373; der Sarvāstivādin 201, 203, 269
vināyaka 345
 Vinayapitaka 14, 181, 183, 201, 304, 375
 Vinayavibhaṅga 43, 283; der Mūlasarvāstivādin 265–267, 282, 290; der Sarvāstivādin 267, 375
 Viṇūpamovāda 218
vipassi 344
 Vipassin, Buddha 165, 166
vipaśya 344
 Vipāśyin (Vipaschyin), Buddha 167–171, 336, 426, 428, 429
viprasanna 342, 344
 Vipula 389
vīra 344
viraja 344

virajas 344
 Virūḍḍhaka 389, 390
 Virūpā 414–421, 425, 427, 430; -Avadāna 414, 430, 431
 Virūpakkha, Schlangenfamilie 181, 182
 Virūpākṣa 390
vīrya 217, 221
visārada, visārada 344
 Viṣṭu 87, 393, 396
 Visuddhimagga 266
 Viśvabhuj, Buddha 170
 Viśvadeva 388
 Viśvamitra 388
viśvottara 344
vīta-dhūma 344
vīta-lobha 344
vīta-rāga 344
vitarka 235, 241
 Vogel, J. Ph. 35
 Vogrich, Max 440
 Vratapādāni, Vatapādāni 257, 260, 263, 264
vṛddha-sīla 344
vṛta-Metren 81
vuddha-sīla 344
vyākaraṇa 243, 342, 344
 Wachsdruck 63
 Wachsisolierfärberei (Batik) 62
 Wachszeichnung 63
 Wagner, Richard 436–440
 Wasserpfeife (Hukkā) 54
 Watt, Georg 51
 Weber, Albrecht 14, 17, 18
 Wheeler, Sir R. E. Mortimer 35
 Widmann, Joseph Victor 440, 444
 Windisch, Ernst 16
 World Wanderers 443
 Wu-lu-tsa-t'i (Ulüh-) mazār 174
 Wunschgelube (*prañidhāna*) 420, 425, 426, 428, 430
 Wu-ta-lo-yen 374
 Yakkha 178, 179, 340, 345
 Yaksa 179, 340, 341, 345, 383, 384, 387–391
 Yāmas 394
 Yang-ta-k'ê-ch'in 174
yas-aggā-patta 344
yaśo-dhara 344
 Yaśodharā 441–443
 Yaśomitra 293, 294
 Yōtkan 174
 Yulduz-bāgh 174
 Yu-po-chê-lo 380
 Yu-p'o-li 330
 Yu-po-lo-varṇa 380
 Yu-t'ien 269
 Zeugdruck, Zeugmalerei 62
 Zigeuner 41
 Zia-baḥi mdo 296

Addenda et Corrigenda

S. 8,5	<i>statt:</i> Grünwedel	<i>lies:</i> Grünwedel
S. 25,7	<i>statt:</i> Arthur	<i>lies:</i> Arthur
S. 25,8	<i>statt:</i> Assistent	<i>lies:</i> Assistant
S. 34,32	<i>statt:</i> Bannerji	<i>lies:</i> Banerji
S. 35,41	<i>statt:</i> Moortimer	<i>lies:</i> Mortimer
S. 41 Anm. 1, Z. 3	<i>statt:</i> Walter	<i>lies:</i> Walther
S. 57,14	<i>statt:</i> durchgehends	<i>lies:</i> durchgehend
S. 62,18	<i>statt:</i> Farbannahme	<i>lies:</i> Farbannahme
S. 64,4	<i>statt:</i> in Fond	<i>lies:</i> im Fond
S. 75,9	<i>statt:</i> Wässerpfeifen	<i>lies:</i> Wasserpfeifen
S. 86,2	<i>statt:</i> Kailāṣa	<i>lies:</i> Kailāṣa
S. 139,15	<i>nach:</i> A.	<i>ergänze:</i> s. dazu Emmi te Nijenhuis, JRAS 1971, p. 52–58 (ausgeliefert August 1972)
S. 156,3	<i>nach:</i> („Turfan“) ¹	<i>ergänze:</i> SHT (I) 582
S. 186 Anm. 20, Z. 6	<i>statt:</i> Sappa-sondiya-pabbhara	<i>lies:</i> Sappa-sonḍika-pabbhāra
S. 217,2	<i>Bemerkung:</i> Die beiden hier behandelten Fragmente wurden von L. Sander und E. Waldschmidt noch einmal ediert in, Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden, T. 4 (siehe Bibliographie A, Nr. 96,4), S. 24–26. Vgl. ferner die in KISchr S. 302, Anm. 2 erwähnte Parallele.	
S. 229 Anm. 5, Z. 1	<i>statt:</i> Nidāpasamyukta	<i>lies:</i> Nidānasamyukta
S. 237 Anm. 20, Z. 2	<i>statt:</i> geschriebenem	<i>lies:</i> geschriebenen
S. 255,2	<i>statt:</i> aus Śākya-Gschlecht	<i>lies:</i> aus dem Śākya-Geschlecht
S. 270, Nr. 6, Z. 4	<i>statt:</i> Smaragden	<i>lies:</i> Smaragde
S. 271,3	<i>statt:</i> Smaragden	<i>lies:</i> Smaragde
S. 278 Anm. 29, Z. 3	<i>statt:</i> S. 51	<i>lies:</i> S. 21 (= KISchr, S. 283)
S. 282,6	<i>statt:</i> S. 34	<i>lies:</i> S. 4 (= KISchr, S. 266)
S. 282 Anm. 1, Z. 2	<i>statt:</i> S. 34	<i>lies:</i> S. 4 (= KISchr, S. 266)
S. 283,6	<i>statt:</i> S. 55	<i>lies:</i> S. 25 (= KISchr, S. 287)
S. 292 Anm. 2, Z. 8	<i>statt:</i> lagenēse	<i>lies:</i> la genēse
S. 305,21	<i>statt:</i> puo	<i>lies:</i> and
S. 307,10	<i>nach:</i> of	<i>ergänze:</i> the
S. 308,14	<i>statt:</i> nureses	<i>lies:</i> nurses

S. 310,1	<i>statt:</i> sittng	<i>lies:</i> sitting
S. 320,10	<i>statt:</i> on their request	<i>lies:</i> on the request (sci. of the Buddha)
S. 321,20	<i>statt:</i> .i	<i>lies:</i> .i
S. 322,14	<i>statt:</i> suppose	<i>lies:</i> supposed
S. 322,17	<i>statt:</i> Mara	<i>lies:</i> Māra
S. 323,31	<i>statt:</i> bhikṣu	<i>lies:</i> bhikṣū
S. 324,5	<i>nach:</i> influences).	<i>ergänze:</i> Again and repeatedly you should preach to the monks the sermon of letting in and not letting in (sensitive influences).
S. 324,13	<i>statt:</i> udgrhñidhv(am)	<i>lies:</i> udgrhñidhv(am)
S. 330 Anm. 6, Z. 4	<i>statt:</i> Buddha	<i>lies:</i> Buddha
S. 354 Anm. 52, Z. 1	<i>statt:</i> upaṃkrāntāḥ	<i>lies:</i> upasaṃkrāntāḥ
S. 391 Anm. 94, Z. 8	<i>statt:</i> Mahāmāyūrī	<i>lies:</i> Mahāmāyūrī
S. 396,18	<i>statt:</i> Chin-p'i-lo	<i>lies:</i> Chin-p'i-lo
S. 422,19	<i>statt:</i> in	<i>lies:</i> im
S. 433,27	<i>statt:</i> directey	<i>lies:</i> directly
S. 439,27	<i>statt:</i> abou	<i>lies:</i> about
S. 440,3	<i>statt:</i> rght	<i>lies:</i> right
S. 442,31	<i>statt:</i> memselves	<i>lies:</i> themselves
S. 443,31	<i>statt:</i> wonder	<i>lies:</i> wander
S. 443,32	<i>statt:</i> disintergrates	<i>lies:</i> disintegrates