

STUDIA ORIENTALIA
EDIDIT SOCIETAS ORIENTALIS FENNICA
XIX:8

ÜBER DIE
BEDEUTUNG DER TIBETISCHEN
VERSIONEN FÜR DAS VER-
STÄNDNIS DES 'BUDDHISTISCHEN
HYBRIDEN SANSKRIT'

VON
JOHANNES NOBEL

HELSINKI 1953

Über die Bedeutung der tibetischen Versionen für das Verständnis des 'buddhistischen hybriden Sanskrit'.

VON

JOHANNES NOBEL.

Die Literatur des Nördlichen Buddhismus ist zu einem grossen Teil in einem Sanskrit geschrieben, das in vielen Beziehungen von der Sprache der klassischen Werke der indischen Literatur abweicht. Vor allem sind es die metrischen Partien, die dieses eigentümliche Idiom aufweisen, während die Prosa im allgemeinen die normale Sprache zeigt, allerdings mit gewissen Besonderheiten, die den Wortschatz, die Syntax und die stilistische Ausdrucksweise betreffen. Es kommen aber auch hier manche Abweichungen von der 'korrekten' Sprache vor, die nicht selten darauf zurückzuführen sind, dass die Verfasser das Sanskrit nicht in vollem Masse beherrschten.

Die Sprache der metrischen Teile der buddhistischen Sanskrittexte zeigt ein recht buntes Bild. Sie ist mehr oder weniger stark durch mittelindische Dialekte beeinflusst, oder es mag so sein, dass das Mittelindische überhaupt die Grundlage bildet, das dann in verschieden hohem Grade einer Sanskritisierung unterzogen worden ist. Es handelt sich hierbei keineswegs um eine einheitliche Sprache, was auch gar nicht zu erwarten ist. Gerade diese Tatsache ist es, die das buddhistische Sanskrit für die Aufstellung eines klaren Systems so schwer greifbar macht.

Daher hat sich auch noch niemand ernstlich der Aufgabe zugewandt, das buddhistische Sanskrit in umfassender Weise vom lautlichen und grammatischen Standpunkt aus zu untersuchen. Ein-

facher liegen scheinbar die Probleme auf dem Gebiete des Wortschatzes, da man es hier sozusagen mit handgreiflichen Dingen zu tun hat. Es ist das grosse Verdienst von Franklin Edgerton, zum ersten Male die mühselige und langwierige Arbeit der systematischen Sichtung des gesamten zugänglichen Materials in philologisch exakter Weise vorgenommen zu haben. Das Resultat dieser in einem Zeitraum von zwanzig Jahren geleisteten riesigen Arbeit liegt in zwei prächtig ausgestatteten Quartbänden vor.¹

Wer die mangelhafte Überlieferung der buddhistischen Sanskritwerke kennt, vermag zu ermessen, mit welchen Unzulänglichkeiten und Schwierigkeiten hier zu kämpfen ist. Das gilt nicht nur für die metrischen Teile, sondern auch für die Prosa und auch dann, wenn es sich um mehr oder weniger 'normales' Sanskrit handelt. Es ist ein vergebliches Bemühen, die buddhistischen Sanskrittexte lediglich auf Grund der vorhandenen Handschriften herausgeben zu wollen. Die Güte der Handschriften ist natürlich verschieden; aber sie gehören (abgesehen von den aus Zentralasien stammenden) durchweg einer verhältnismässig modernen Zeit an, da das Klima und die Insekten den Handschriften nur eine kurze Lebensdauer gestatten. Sie mussten daher immer wieder neu abgeschrieben werden, wodurch der Text nicht gerade besser wurde.

Für die Bearbeitung und Herausgabe der buddhistischen Texte ist daher die Heranziehung der tibetischen und gelegentlich auch der chinesischen Versionen eine zwingende Notwendigkeit. Erst dadurch kann eine hinreichende Sicherheit in der Auswertung der Werke, soweit sie überhaupt noch vorhanden sind, in lexikographischer und grammatischer Hinsicht erreicht werden. Auch kann nur ein im Wortlaut richtiger Text eine geeignete Grundlage für die Beurteilung weiterer Zusammenhänge auf dem Gebiete der Geschichte usw. bilden. Begnügt man sich mit dem Sanskrittext, so wie er in den Handschriften überliefert ist, dann lassen sich Irrtümer und Fehlschlüsse nicht vermeiden; auch treten beständig in der Interpretation Schwierigkeiten auf, die in Wirklichkeit oft nicht vorhanden sind.

¹ Buddhist Hybrid Sanskrit. Grammar and Dictionary. By Franklin Edgerton. Vol. 1 (Grammar), 2 (Dictionary). New Haven 1953.

Überblickt man die von E. bis in alle Einzelheiten behandelte Laut- und Formenlehre, so fällt sofort die bunte Mannigfaltigkeit auf, die sich hier präsentiert. Wenn es auch übertrieben ist, zu sagen, dass in diesem 'hybriden Sanskrit' so ziemlich alles möglich wäre, so kann man doch behaupten, dass vieles möglich ist. Wie in der Lautlehre ausführlich dargetan ist, stehen Längen für Kürzen, Kürzen für Längen, ganz wie es das Metrum gerade empfiehlt. Dabei erscheint es mir aber gar nicht so ganz sicher, ob ein Herausgeber von Texten auch immer die entsprechende Quantität graphisch zum Ausdruck bringen muss und, wenn er es nicht tut, einen Fehler begeht, oder ob nicht vielmehr eine halbwegs korrekte Form beizubehalten und nur den metrischen Forderungen gemäss zu lesen ist. Wenn man so verfährt, wie E. es verlangt, dann wimmelt ein Text geradezu von falschen Formen und es wird daraus wirklich ein barbarisches Sanskrit. Schon Helmer Smith, einer unserer besten Kenner des Pāli, hat, wie mir scheint, mit Recht gegen die willkürlichen Quantitätsveränderungen 'metri causa' Bedenken geäußert (vgl. Edgerton, Grammar, S. 5, Anm. 15).

Wenn man in der Formenlehre z.B. unter der Rubrik *bhū-*, 'sein', (Grammar, S. 223 f.) das Nebeneinander mehrerer Bildungen für dieselbe Form überprüft, so wird recht deutlich, dass in Wirklichkeit verschiedene Dialekte des Mittelindischen beteiligt sind, da es unwahrscheinlich ist, dass in einem bestimmten Dialekt viele Formen gleichzeitig gebräuchlich gewesen sind. Diese Dinge würden zu wichtigen dialektgeographischen Untersuchungen führen und unter Umständen Aufschlüsse darüber geben können, wo einzelne Texte oder Textteile entstanden sind. Ein besonders interessantes Gebiet wäre ferner noch die Syntax, die meist stiefmütterlich behandelt wird, obwohl ihr dieselbe Bedeutung zukommt wie der Laut- und Formenlehre. Hierbei bilden die Pālitexte die besten Parallelen.

Es ist hier nicht der Ort, das umfassende Werk Edgerton's einer eingehenden Würdigung zu unterziehen, was auf ein paar Seiten gar nicht möglich wäre. Es ist gewiss, dass es allen späteren Arbeiten auf dem Gebiete der buddhistischen Sanskritliteratur eine willkommene und wegen der erstrebten Vollständigkeit der Stellenbelege

zuverlässige Grundlage bilden wird. Ich will nur zeigen, wie notwendig und nützlich die stetige Berücksichtigung der tibetischen Versionen für Untersuchungen auf dem Gebiete des 'buddhistischen hybriden Sanskrit' ist.

Dabei beschränke ich mich auf ein verhältnismässig kleines Stück von rund 41 Seiten aus dem Divyāvadāna. Es ist die sehr bekannte Erzählung vom Untergang der Stadt Roruka. Sie findet sich auf den Seiten 544—586 des von E. B. Cowell und R. A. Neil im Jahre 1886 zu Cambridge herausgegebenen Textes des Divyāvadāna. Er beruht auf ziemlich modernen Handschriften, die alle auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Gelegentlich haben schon die Herausgeber die tibetische Version zum Vergleich herangezogen. Ich wähle diesen Text, da ich seine tibetische Version zusammen mit einer deutschen Übersetzung sowie einem vollständigen Wörterbuch Tibetisch-Sanskrit-Deutsch herauszugeben beabsichtige.¹

Es kann nicht bezweifelt werden, dass die tibetische Übersetzung unseres Avadāna, so wie sie in dem umfangreichen Werk '*dul-ba rnam-par 'byed-pa (Vinayavibhaṅga)*' steht, genau den Sanskrittext repräsentiert, der dem im Divyāvadāna überlieferten Text entspricht. Die Übernahme des Avadāna in die unter dem Namen Divyāvadāna bekannte Sammlung ist jedoch in unzulänglicher Weise erfolgt. Die meisten Textfehler beruhen allerdings auf der schlechten Überlieferung der Handschriften, von denen wir nur die aus der jüngsten Zeit stammenden besitzen. Neben diesen Fehlern auf Grund von Verlesungen und Verschreibungen zeigt der Text als Ganzes auch zahlreiche Lücken. Dabei muss man damit rechnen, dass hin und wieder gekürzt worden ist. Die vorgenommenen Ergänzungen von vielleicht inhaltlich unverständlich gewordenen Stellen erweisen sich durch die Vergleichung mit der tibetischen Übersetzung und gelegentlich auch mit der chinesischen Version des I-tsing als ungenau oder verfehlt.

Die wortgetreue Übersetzung des Sanskrittextes in das Tibetische gestattet uns eine weitgehende Rekonstruierung des indischen Originals. Verlesungen in den Handschriften lassen sich zu einem grossen

¹ Das Manuskript liegt bereits seit einiger Zeit druckfertig vor.

Teil erkennen und beseitigen, und auch unrichtige Ergänzungen und auf Missverständnissen beruhende Korrekturen können vielfach berichtet werden. Der ideale Zustand, mit Hilfe der tibetischen Übersetzung, so wörtlich sie auch ist, den Sanskrittext überhaupt im korrekten Wortlaut wiederzugewinnen, lässt sich freilich nicht erreichen, vor allem darum nicht, weil sich die formalen und syntaktischen Ausdrucksmöglichkeiten in beiden Sprachen nur zum Teil decken. Die tibetische Übersetzung ist aber in der Tat so wörtlich, dass eine deutsche oder englische Übersetzung dieser tibetischen Version sich gar nicht von einer Übersetzung des Sanskrittextes unterscheiden würde.

Im folgenden werden nur solche Textstellen behandelt, die auch von E. berücksichtigt worden sind. Nicht alle fraglichen Worte hat E. in sein Wörterbuch aufgenommen, teilweise weil sie auch im normalen Sanskrit vorkommen, teilweise wohl aber auch, weil der Text zu unsicher ist. Wenn nicht anders bemerkt, beziehen sich die angegebenen Zahlen auf E.'s 'Dictionary'.

Der König von *Roruka* (oder *Rauruka*) heisst nicht *Rudrāyaṇa*, wie E., Dict. S. 456 und 132, noch annimmt, sondern *Udrāyaṇa*. Die Transkription im Tib. ist *U-dra-ya-na* (so im Narthang-Druck) oder *U-tra-ya-na* (so im Druck von Lhasa, im roten Druck von Peking, wovon sich ein schönes Exemplar in der Bibliothèque Nationale zu Paris befindet) sowie in der Berliner Handschrift. Auch bei Tāranātha (Übersetzung von Schiefner, S. 71) ist so geschrieben. Darauf dass *Udrāyaṇa* zu lesen ist, hat aber auch schon H. Lüders in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., 1930, S. 35 f. hingewiesen.¹ Edgerton ist diese Abhandlung entgangen.

Auch die Abhandlung von Ed. Huber im BEFEO, Tome 6 (1906), hat E. leider übersehen. Hier finden sich schon zwei wichtige Textverbesserungen. Die eine betrifft das Divy. S. 576, 29 f. und 579, 7 stehende Wort *kāśīkā*. Auf Grund des Chinesischen verbesserte

¹ Bequem zugänglich in: Heinrich Lüders, *Philologica Indica* (Festgabe). Göttinger 1940, S. 595—658. Die obige Stelle S. 631 f.

Huber in *kāṃśi*, 'Becher' (aus Messing oder, genauer, aus Glockenmetall). Besser ist jedoch mit Rücksicht auf andere Stellen, *kāṃśikā* (richtiger *kāṃsikā*) zu lesen. Im Tib. steht *khar-phor*, '(flacher) Bronze- oder Messingbecher oder Schale'. Der Mönch Mahākātyāyana lässt einen Becher vor das Fenster stellen, um abzuwarten, bis dieser infolge des Staubregens, der die Stadt Roruka vernichten soll, bis zum Rande mit Staub gefüllt ist; dann will er entfliehen. E. hat noch die falsche Lesart *kāśikā*, wofür er (S. 181) die Bedeutung 'a piece or garment of Benares cloth' angibt. E. hat die Stelle völlig missverstanden, wie auch Divy. S. 529, 23, wo das Wort *kāṃsikā* richtig steht. Hierfür gibt E. (S. 175) an 'prob. a musical instrument made of brass' (richtig aber schon im Index zum Divy., S. 677, 'metal vessel'). In diesem letzten Fall handelt es sich um folgenden Vorgang: Um dem König Udayana zu beweisen, dass Śyāmāvati dem Buddha Verehrung bezeugt, gibt Anupamā ihrer Dienerin den Auftrag, während sie beide, Śyāmāvati und Anupamā, beim König weilen, einen Becher (*kāṃsikā*) auf die Treppe fallen zu lassen. Das geschieht. Auf das Geräusch (an sich von unglückbringender Bedeutung) reagiert Śyāmāvati erschreckt mit den Worten: *namo Buddhāya*, während Anupamā ausruft: *namo devasya*.

Der besagte metallene Becher in der Roruka-Erzählung war nach einer Weile 'bis zur Hälfte mit Staub gefüllt', wie es im Tib. heisst. Im Skr. (S. 576, 30) entspricht das unverständliche *pāṃśubhir anavikṛtā*. Zu erwarten wäre etwa *pāṃśunārdhapūrṇā*, *°nopārdhapūrṇā*, *°nārdhamātraṃ pūrṇā*, *°nārdhapūrīkṛtā* oder ähnlich. E. nimmt *anavikṛtā* ohne Bedenken hin und übersetzt (S. 22) in Bezug auf die falsche Lesung *kāśikā*: 'made not fresh, i.e. stained, spoiled (with dust; of a silk cloth)'. Das ist völlig unmöglich; *anavikṛta* kann nur bedeuten 'nicht neu gemacht' und ist in dieser Bedeutung auch einmal belegt (vgl. Böhtlingk, Skr.-Wörterbuch). Eine inhaltliche Verbindung zwischen 'nicht neu gemacht' und 'beschmutzt (stained, spoiled)' ist nicht zu erkennen. Dass der fragliche Ausdruck genau den Sinn der tibetischen Übersetzung haben muss, zeigen die gleich folgenden Worte: *pūrṇā cūḍīkābaddhā samvṛttā*, 'der Becher wurde (nach einer Weile) gehäuft voll'. So versteht auch E. den Ausdruck,

bezieht ihn jedoch (S. 232 u. *cūḍīkāvabaddha*¹) auf das 'silk cloth', eine unvorstellbare Situation. — Etwas später (S. 579, 5 ff.) wird erzählt, dass Mahākātyāyana der mit ihm aus Roruka geflohenen Heimatgöttin im Orte *Khara* zum Andenken seinen Becher (offenbar denselben; wieder *kāṃśīkā* statt *kāsīkā* zu lesen) gab. Die Göttin 'kehrte ihn um' (mit der Öffnung nach unten) und errichtete darüber einen Stūpa. Dem tib. Ausdruck 'kehrte ihn um', *chas-phub-ste*, muss im Skr. *nikubjya* entsprechen; so muss demnach statt des nicht passenden *prakṣipyā* (S. 579, 7) gelesen werden. Das veranstaltete Fest bekam die Bezeichnung 'Becherfest', *kāṃśīmaha* (nicht *kāśī?*). Die zweite bereits von Huber vorgeschlagene Korrektur betrifft den S. 577 mehrfach vorkommenden Ausdruck *Khalābhīdhāna*. Es ist zu lesen *khalādhāna*, 'Getreidespeicher, Scheuer'. E. nimmt *khalābhīdhāna* (Dict., S. 204) in dieser Bedeutung, was nicht möglich ist; *Khalābhīdhāna* kann nur heissen 'Khala mit Namen'. Wahrscheinlich geht der Irrtum im Text auf den Redaktor zurück, der wohl *Khala* tatsächlich als Eigennamen aufgefasst hat. Der Name der Ortschaft, wo sich die Scheuer befindet, ist nach S. 577, 11 *Khara*. Entsprechend der tib. Transkription *khara-ban* oder *kha-ra-ba-na* ist aber besser *Kharavana* zu lesen. Das zeigt auch die Stelle in der Avadānakalpalatā (XL Str. 173), wo *Kharavanī-karvaṭa* steht, in der tib. Übersetzung dazu mit *kar-pa-ta'i śa-ri'i nags* übersetzt. *śa-ri'i nags* bedeutet 'Krähenwald'; *khara* hat auch die Bedeutung 'Krähe'.

Divy. S. 548, 22. Die Lesung von B: *vipañcamakair* ('Wahrsager') wird durch die Variante zu Lalitavistara (Ausgabe von S. Lefmann), S. 186, 15 (vgl. Teil 2, S. 90) als durchaus möglich erwiesen. Bei E., S. 490 *vipañcana*, wie ACD lesen.

S. 551, 27/28 ist statt *madhuraṃ prap(r)īṇayatīti* (v.l. *prīṇayatīti*, *prapānnaiyatīti*) wahrscheinlich *madhukaraḥ praṇayatīti* zu lesen; *praṇayati* ('spendet'; Tib. 'byin-pa) liegt paläographisch näher als

¹ Vgl. Mahāvīyutpatti (Ausgabe von Sakaki, Kyōto 1916; Künftig Mvy. abgekürzt) 6356: *cūḍīkāvabaddha*, Tib. *byur-bur gyur-pa*, nicht *gyur-ba*, wie in der Ausgabe der Mvy. irrtümlich gedruckt und von E. (S. 232) übernommen ist. Auch ist *byur-bur* richtig und nicht in *byur-byur* zu korrigieren.

prayacchati oder *prāpayati*. (*pra*)*prīṇayati*, das E., S. 381 ohne Bedenken annimmt, könnte auch nur bedeuten 'jemanden erfreuen', und wäre in dem vorliegenden Satzzusammenhang sinnlos.

S. 554, 6 (*cyuta*). *cyavati* (Tib. *śi-'pho-ba*, 'sterbend den Platz wechseln') hat, wie die Stelle ja deutlich zeigt, keineswegs die beschränkte Bedeutung 'falls (to a lower existence)', wie E., S. 234 angibt.

S. 555, 22 ist *middhāvaṣṭabha-locano* '*parisphuṭavijñānaḥ*', schlaftrunkenen Auges und noch nicht bei klarem Bewusstsein', statt *middhāvasthalocanāparisphuṭo vijñātaḥ* zu lesen. Bei E., S. 432 entsprechend zu berichtigen.

S. 556, 4 muss *saṃnidhānī kālāparibhogena* in *saṃnidhānakāraparibhogena* verbessert werden. Vgl. DN I, 6, 2: *sannidhikāraparibhogam*, ferner Mvy. 8416: *saṃnidhikāra. saṃnidhi* hat natürlich dieselbe Bedeutung wie *saṃnidhāna*, so dass an unserer Stelle nicht unbedingt *saṃnidhikāra* gelesen werden muss. Irrtümlich E., S. 558 u. *saṃnidhānin* (was sonst nicht belegt ist): 'perhaps staying in the neighborhood, living in the same vicinity (as at present)?'. E. hat die Stelle missverstanden. Udrāyaṇa spricht von Schätzen hier auf Erden, nicht von solchen im Himmel.

S. 558, 20. Lies *pātra-karaka-vyagra-hasto* statt *pātra-kara^o. karaka* (Tib. *bya-ma bum*), 'Wasserkrug' (zu den Utensilien eines Mönches gehörig). Richtig schon Speyer, Avadānaśataka, im Index, was E., S. 168 zu Unrecht bestreitet. *pātrakaraka* hat nichts zu tun mit *pātrakāṭaka* (Mvy. 8952), wie E. glaubt.

S. 559, 12. *nirvāte* braucht kaum in *nivāte* geändert zu werden, das übrigens dieselbe Bedeutung 'windstill', hat (Tib. *rhuñ med*), nicht aber 'secure', wie E., S. 612 u. *sparśita* sagt. Zu *nivāta* vgl. die ähnliche Stelle MN I 76, 5: *seyyathā pi Sāriputta pāsādo, tatr' assa kūṭāgāraṃ ullittāvalittam nivātam phassitaggaḷam pihitavāta-pānam . . .*

S. 559, 18. Für *aśvair api* ist wahrscheinlich (entsprechend Tib. *rta-yi bžon-pa*) *aśvaprṣṭha* zu lesen. Vgl. Mvy. 5003, wo *aśvaprṣṭha* zwischen *hastigrīvā* (5002) und *ratha* (5004) steht. Vgl. ferner DN I 103, 30. *aśvaprṣṭha* bedeutet aber nur 'Pferderücken', nicht

'the art of riding horseback', wie E., S. 81 sagt. Am Anfang der Zeile muss wohl *yātvā* (Tib. *soñ-nas*) statt *yānais* gelesen werden, zumal sonst *rathair* überflüssig wäre.

S. 560, 2. Statt *dharmakāyena* ist *dharmam kāo* zu lesen. Der Wortlaut der beiden Strophen ist sicherlich wie folgt gewesen:

na rājan kṛpaṇo loke dharmam kāyena saṃsprśan (oder auch
yaḥ sprśet) devatvam atha nirvāṇam dhruvam tasya vidhīyate ||
yas tu dharmam nirākṛtya adharme usw.

Vgl. dazu Jāt. V 251, Str. 9 b—10:

na rāja kapaṇo hoti dhammam kāyena phassayaṃ | yo ca
dhammam niraṃkatvā adhammam anuvattati | sa rāja kapaṇo
hoti pāpo pāpaparāyano ||

Durch die Korrektur *dharmam kāyena* wird die von E., S. 277 u. *dharmakāya* vorgeschlagene Interpretation hinfällig. Es handelt sich nicht um den buddhistisch-philosophischen Begriff *dharmakāya*; die Str. ist vielmehr zu übersetzen: 'Nicht, o König, ist elend in der Welt, wer mit dem Körper den dharma berührt (d.h. wer hier mit seinem Körper dem dharma entsprechend lebt und handelt). Das Gott-sein oder das Nirvāṇa ist ihm sicherlich bestimmt.'

S. 560, 8. Für die zweite Zeile der Str. möchte ich folgende Lesung vorschlagen: *śrutvā dharmam tato deva yena* (oder *yatra*) *te prītir eṣyasi*. Das würde inhaltlich gut dem Tib. entsprechen. Im überlieferten Text steht: *śrutvā dharmam tato jñeyā yadi tvaṃ prītim iṣyasi*. Die Form *iṣyasi* kann keinesfalls zu *iṣ-*, 'wünschen', gehören, wie E., Gr., S. 206 annimmt. Der Begriff des 'Wünschens' liegt in *prīti*. Dagegen fehlt im Skr. das dem Tib. 'gro-bar 'gyur, '(du) wirst gehen', entsprechende Wort. Aus diesem Grunde möchte ich *eṣyasi* als richtige Lesung annehmen. — Diese zweite Person des Futurs (*eṣyasi*) steht hier im Sinne des Imperativs. Auch die zweiten Personen des Präsens werden gern so gebraucht, ganz ähnlich wie in anderen Sprachen, wie im Deutschen, im Französischen usw. Andere Beispiele aus demselben Text: S. 576, 1 *samarpayiṣyasi*, 'übergib (sie dem Ghosila)!' ; S. 547, 8 *citrayatha*, 'malt!' ; S. 557, 7 *sukham prativatsyatha*, 'gehabt euch wohl!', usw. Vgl. auch S. 529, 23 *pātayiṣyasi*, 'lasse fallen!'¹ Die Verwendung solcher Indikativformen

im Sinne eines Imperativs gehören demnach in das Gebiet der Syntax, nicht in das der Formenlehre. Ich halte es aus diesem Grunde nicht für richtig, wenn E. in der Grammatik bei der Behandlung der formalen Endungen (S. 132, 26, 12 ff.) neben *-ta* auch *-tha* als die Endung der zweiten Person Plural des Imperativs angibt. Konsequenterweise müsste dann auch die Endung *-si* (vgl. die eben gegebenen Beispiele) als Endung der 2. Person Sing. des Imperativs angeführt werden; das tut E. aber nicht.

S. 562, 23. Lies *ṛṣṇā* statt *krṣṇā*. Vgl. S. 560, 20, wo umgekehrt *ṛṣṇa°* unrichtig für *krṣṇa°* steht. Es sind dies einfache Verlesungen. Dadurch erübrigt sich die von der falschen Lesung *krṣṇā* ausgehende Erörterung E's, S. 503 u. *visāriṇī*.

S. 563, 29—564, 2 und 564, 5—7 müssen nach dem Tib. im Skr. gleichen Wortlaut haben, sind jedoch teil lückenhaft, teils unrichtig überliefert. *pracārite* (D *pravā°*), 563, 29, und *pracāritam* (D *pravā°*), 564, 5, müssen Tib. *ldog-tu*, 'zurück-', entsprechen. Doch ist die Korrektur schwierig. Dem Sinn des Tib. würde *prati(ni)ṛṭṭya* oder *prati(ni)ṛṭṭivā* genügen. Jedenfalls ist von der Lesung in D (mit *pravā°* statt *pracā°*) auszugehen. E., S. 357, nimmt aber *pracārita* an und übersetzt es mit 'town, or perhaps region (about a town)', was völlig unmöglich ist. Die beiden gleichlautenden Stellen könnten so gelesen werden: *aham api tatra prati(ni)ṛṭṭya* (oder *ṛṭṭivā*) *gamī-syāmi* / *aham evaṃ* (oder *evaivaṃ* wegen Tib. *na ṅid-kyis . . . de-ltar*)

¹ Ob *pāyati*, 'fallen lassen', solch eine spezielle Bedeutung haben kann wie 'puts back into a whole (what has been divided, to divide it again)', wie E., S. 340 angibt, glaube ich nicht, wenn mir auch der herangezogene Text (MSV) nicht zugänglich ist. Vor allem erscheint es mir aber für ein Wörterbuch notwendig zu sein, zunächst die Grundbedeutung eines Wortes anzugeben. Im vorliegenden Falle kommt man damit auch überall aus. Dann ist aber die Aufnahme von *pāyati* in das Wörterbuch nach den von E. befolgten Grundsätzen überhaupt überflüssig, da das Wort im 'normalen' Sanskrit dieselbe Bedeutung hat. — Seltsam auch das im Wörterbuch vorangehende *pāta*, wofür E. die Bedeutung 'attainment, getting, what comes or is got' angibt. Als einzige Belegstelle gilt *civara-pāta*, MSV II 97, 6. E. vergleicht *piṇḍa-pāta*, was nicht angeht, da in diesem Falle *pāta* verständlich ist. Vielleicht ist statt *civarapāta* dem tibetischen *rñed-pa* entsprechend *civaralābha* zu lesen.

Śikhaṇḍīnam ahitān nivārayiṣyāmi hite ca samñiyojayiṣyāmi yathā janapadān na pīḍayati/.

S. 572, 1. Lies *vyantīkarīṣyantīti* statt *ekāntīka*^o, wie irrtümlich noch bei E., S. 154 steht. Vgl. Mvy. 7044, 7042, 7667; ferner Pāli *vyantīkaroti*. E. gibt aber auch selbst Belegstellen für das Wort an.

S. 574, 6. Lies *ṛddhyā aparṇikāṃ kuṭim* statt *ṛddhyā parṇikāṃ kuṭim* (es ist besser hier wie auch sonst öfters auf den Sandhi zu verzichten). Es handelt sich hier nicht um eine Hütte aus wirklichem Laub, wie E., S. 333 u. *parṇaka*) angibt, sondern um eine Hütte, die in diesem Falle (auf Grund der Zauberkraft des Mahākātyāyana) eben gerade nicht aus Laub gemacht ist. Das geht ja auch daraus hervor, dass die beiden Minister und die Hirten nachher den Staub entfernen, nicht aber Laub. Vom Standpunkt der indischen Poetik könnte man den *alaṃkāra Vibhāvanā* annehmen: es tritt eine Wirkung (*kārya*) ein ohne die dafür vorauszusetzende natürliche Ursache (*kāraṇa*), hier das Vorhandensein des Laubes, was sonst immer die 'Ursache' für eine Hütte ist.

S. 574, 8. Statt *te buddhyāyamānāḥ* ist *te 'vadhyāyamānāḥ* zu lesen. Der Artikel *buddhyāyate* bei E., S. 401 ist daher hinfällig, ebenso die entsprechende Form in der Gramm., S. 222.

S. 581, 7. Statt *pule* ist *pūle* zu lesen. Die Bedeutung der Dualform ist 'Schuhe', spezieller wohl 'Schnürschuhe (aus Leder)'; im Tib. *lham-gu-can* in derselben Bedeutung. Bei I-tsing ist zunächst mit *pu-lo* transkribiert (wahrscheinlich zur Erklärung der gleich folgenden Bezeichnung des Stūpa als *Pūleśvara*), im unmittelbar anschliessenden Satz dann mit *li* (44, 12), 'Lederschuhe', übersetzt. Vgl. ferner Mvy. 8967: *pūlā*, Tib. *lham-sgrog-gu-can*, Chin. *yu tai hsüeh* (74, 2; 50, 8; 177, 4), 'Schnürschuhe aus Leder'. E. müht sich (S. 349) mit dem Worte *pula* unnötig ab, dem er schliesslich fragend die Bedeutung 'a Kind of gem' beilegen möchte. Er ist aber nur eine Verweisung auf *pūla* (*pūlā*) nötig, wo alles richtig steht.

S. 581, 17. Statt *atha pāthābhikṣavo* ist *alpārthā bhikṣavo* (*dge-slon don ṅun-ñu-dag*) zu lesen. Zu *alpārtha* vgl. Pāli *appatṭha*. Dafür ist im Critical Pāli Dictionary, S. 304, als Bedeutung angegeben: 'connected with little affairs; not having much to do, set on little',

z.B. AN III, 120, 11 *bhikkhu appattho*. Bei E., S. 69, u. *alpārtha*, findet sich nur die Stelle MSV III, 96, 14. E. übersetzt das Wort: 'wanting little, undemanding, modest, ep[ithet] of proper monks'. Das ist aber wohl nicht gemeint. Die im CPD angegebene Bedeutung trifft den Sinn richtiger. Unsere Stelle ist daher wohl so zu verstehen, dass die Mönche sich nicht viel Gedanken über die wahren Zusammenhänge machen.

S. 582, 24. Die Angaben bei E., S. 332, u. *parisrāvāṇa*, beruhen, was unsere Stelle anbetrifft, auf einem Irrtum. Der Text ist verderbt; statt *pātraṃ ca* (Z. 23) ist vielmehr, wie das Tibetische zeigt, *prakṣālyā* zu lesen; *pramādyā* bezieht sich nur auf *hastau*.

Für die Tatsache, dass der uns überlieferte Sanskrittext lückenhaft und darum auch nicht zuverlässig ist, will ich zum Schluss ein Beispiel anführen. Der Anfang des Textes lautet im Sanskrit (Divy. S. 544, 23—25): *Buddho Bhagavān Rājagṛhe viharati Veṇuvane Kalandakanivāpe / dve mahānagare Pāṭaliputraṃ Rorukaṃ ca / yadā Pāṭaliputraṃ saṃvartate tadā Rorukaṃ vivartate*/. Dass diese Zeilen nur Reste eines vollständigen Satzes sind, zeigen schon die zusammenhanglos hingesetzten Worte *dve mahānagare Pāṭaliputraṃ Rorukaṃ ca*. H. Lüders nimmt jedoch den Sanskrittext als richtig an und sagt (Philologica Indica, S. 640), dass man dies 'in dieser Form doch nur als historische Zeitangabe auffassen kann'. Aber nicht nur die tibetische Übersetzung (die Lüders nicht erwähnt), sondern auch die chinesische Übersetzung I-tsing's und die in vielen Punkten abweichende Version im Tsa-pao-tsang ching (Éd. Chavannes, Cinq cents contes et apologues. Tome 3, S. 135)¹ geben den Text in vollständiger Gestalt. Nach der wörtlichen Übersetzung des Tibetischen wäre der Text in dieser Weise wiederherzustellen: *Buddho Bhagavān Rājagṛhe viharati Veṇuvane Kalandakanivāse* (im Skr. *°nivāpe*, wie es auch gewöhnlich heisst) / *tasmīn samaye Jambudvīpe dve mahānagare bhavataḥ Rājagṛhaṃ Rorukaṃ ceti / yadā Rājagṛhaṃ vivartate tadā Rorukaṃ saṃvartate / yadā Rorukaṃ vivartate tadā Rājagṛhaṃ saṃvartate*/. Interessant ist hierbei noch, dass in dem

¹ Das Werk umfasst 4 Bände, erschienen zu Paris 1910—34.

Text, der dem Tibetischen zugrunde lag, nicht *Pāṭaliputra* stand, sondern *Rājagṛha*. *Rājagṛha* war die Hauptstadt von Magadha zur Zeit des Königs Bimbisāra, der in der Erzählung selber eine bedeutende Rolle spielt. Ferner ist 'in Jambudvīpa' nicht erst von I-tsing hinzugefügt (Lüders, a.a.O., S. 632, Anm. 2), sondern gehört dem alten Text an. Aus dem in Wirklichkeit lückenhaft überlieferten¹ Anfang des Roruka-avadāna lässt sich demnach keine weitere Folgerung ziehen.

¹ Es ist nicht sehr wahrscheinlich, dass planmässige Kürzungen seitens des Redaktors vorliegen. Denn der Text zeigt auch weiterhin Lücken, die sich keineswegs als Kürzungen erklären lassen.