



Buddhist Centre Halle

BUDDHIST YEARLY 1968/69



## **BUDDHIST YEARLY 1968/69**

**Jahrbuch für Buddhistische Forschungen**

## **BUDDHIST CENTRE HALLE**

**Arbeitsgemeinschaft für Buddhistische Forschungen**

**in der Deutschen Demokratischen Republik**

**Halle (Saale) 1970**

**Edited by Prof. Dr. Heinz Mode**

**Heinz Kucharski**

**Dr. phil. habil. Johannes Mehlig**

**Dipl. phil. Hans-Joachim Peuke**

**Dipl.-Journ. Burchard Thaler (Editorial Secretary)**

12030

294.3

Bud

4/42

**Published by Buddhist Centre Halle.**

**Universitätsplatz 12,**

**402 Halle (Saale).**

**German Democratic Republic**

**Drucknr. -Nr. 6007/70**

## C o n t e n t s

H. Mode	
The Year 1969- 20 Years German Democratic Republic	5
A. Haldar	
Buddhistio Studies - a brief survey	21
E. Weeraratne, Ceylon	
The Mirisaveti Vihare of Anuradhapura	28
Reviews	50
F. Weller, Leipzig	
Kāśyapaparivarta	57

Frontispiece: Chinese wooden sculpture, Sung-period

Backcover: Head of Buddha-Statue, Borobudur, Java  
( Grassi-Museum Leipzig, GDR )

The Year 1969 - 20 Years German Democratic Republic

At the time our readers get this issue of "Buddhist Yearly" the year 1969 has begun; the year of the 20th anniversary of the foundation of the first socialist state on German soil, the German Democratic Republic. It has been our declared aim to remain conscious of our task of conveying our point of view to readers in Buddhist countries, not always well supplied with informations about our country; in fact, more often purposely ill-informed about events and achievements of our state and its people. One of our basic aims, also laid down in the new socialist constitution of the German Democratic Republic, is to foster friendship and mutual understanding with all peoples of the world for the common goal of safeguarding peace. This, however, cannot be achieved without considering the big changes that have taken place during the last two decades or so all over the world and without keen and positive interest in each other's situation. We have made it our task to study the history and life of countries largely influenced or even determined by many centuries of Buddhist culture, most of which gained national independence and freedom after a long struggle against colonial and imperialist suppression. A deep change has taken place, more or less at the same time, in our own country, a fundamental one from bourgeois-imperialist to socialist life and thought. It may well be asked, what is the new attitude caused by this change, and it is this question that cannot be answered without an understanding of twenty years of development in our German Democratic Republic.

But this is only one side of the problem. The very origin of our German Democratic Republic is closely connected with changes that have affected many countries; changes, which have been brought about by many peoples of Europe and Asia in their struggle against imperialism and colonialism. Among them we also find most of the various states we have just spoken of,

the countries of Southeast Asia with millions of people living in a cultural tradition that cannot be understood without a deep knowledge of Buddhism.

By logic and historical experience alike it is easy to recognize, that the defeat of German, Italian and Japanese brands of fascism, militarism and imperialism in 1945 has been one of the turning points of modern history. A major one even was the victory of Marxism-Leninism over the forces of internal and international reaction on the territory of the present Soviet Union in 1917 which initiated the general crisis of the world capitalist system and gave rise at the same time, directly or indirectly, to the development of national conscience, will for freedom from colonial and imperialist suppression and at last the beginnings of national anti-imperialist liberation-movements in many countries of South East Asia as well as in other parts of the world. Equally well has to be remembered that it was the Soviet Union that had to suffer most during World War II and had to bear the main-weight of the Anti-Hitler-Coalition's fight against German fascism, militarism and imperialism. For many a country of Europe and Asia as well roads for a new beginning, for a better life of the masses of population were opened as a result of this grim world-wide fight.

However, great and decisive this victory has been, it is an undeniable fact, that immediately after 1945 a group of colonialist and imperialist powers attempted to roll back the just achieved liberation from foreign domination and subjugation of several countries and especially to roll back the advance of the influence of Socialism which had spread over large parts of Europe and Asia as well as a result of the heroic fight of many peoples of Europe and Asia, in the forefront of which stood the Soviet Union. It has again to be remembered that this advance of Socialism was not gained by any aggression, but by defence against aggression and by liberation of occupied countries from foreign domination. To roll back the advance of Socialism has been the declared aim of fascism and still is the backbone of

imperialist policy. Therefore, it is only elementary logic, that it has to affect all those, who have gained by the former victory. This policy of roll-back, of revanchism, has been changing again and again in form, but never in its contents. Economic and political pressure, also against countries of South East Asia, ideological warfare and diversion in different and subtle forms - as very clearly proved by the events in Czechoslovakia -, as well as open and unveiled military aggression as in the disastrous and barbarian American war in Vietnam, are only parts of imperialist strategy to undo social and cultural advance, to endanger the security and stability of the young national states and the socialist countries alike.

Nazi-Germany had been defeated in 1945, but Western intervention prevented that all of Germany benefited by this victory. A part of Germany - the larger one even - was cut off and heavily occupied by American, British and French troops; a situation which has not changed up to this very day. It is being claimed that this has been and is being done for reasons of security. But security against what and what for? Against that very change, that was expected after the capitulation of Nazi-Germany by the majority of Germans. Wherever American influence reached, that part of occupied Germany was, contrary to international agreements reached by the participants of the Anti-Hitler-Coalition, established as "The Germany", was economically nursed and politically reconstructed to its old imperialist shape. It was, however, given a slight coating of liberalism and transparent democracy, but a deep and poisonous injection of revanchism, based on the never overcome Nazi-past of the "Third Reich". Historically seen, West Germany is an anachronism, which ought to be specially recognized in any of the young national states of South East Asia as elsewhere. Yet, such anachronisms exist and are artificially kept alive and preserved in the interest of all those, who wish to turn backwards the wheel of history. They are the true trouble-spots of our time and dangerous for all the world, indeed.

Fortunately, a part of Germany remained free from domination of such powers of the past. Thus true Germany remained and as a matter of fact was reborn in the new German state, the first German socialist state, the German Democratic Republic. It was the wish of all Germans after 1945 - set apart a small group of war-mongers and Nazi-survivors -, to draw the lesson of the great disasters, Germany brought to the world in 1914 and 1939. Their common goal was, to take away the power from all those responsible for all the misery, from the hands of imperialist German industrialists, bankers and big land-owners and to put it, whereto it belongs; into the hands of the working-class, the peasants and the progressive part of the intelligensia. This common wish of all Germans after 1945 has been realized in our country. By this act our country has legitimized itself as the true and persisting Germany, the country of a great cultural heritage, fully aware of the unavoidable progress of history, of the necessity of the social liberation of all its labouring population, of a future free of economic fears, directed towards the welfare and peaceful existence of all humanity.

A detailed description of the policy of our new Germany, of its economic and social achievements, of the full breadth of educational and cultural progress, is not possible here, but from my own experience of this new citizenship during all these twenty years I may be permitted to briefly state some of my thoughts and opinions, pertinent as I believe to the questions just raised. I have been born in the Wilhelminic period, have my earliest memories of the miseries of the first World War, have received my education in the days of the Weimar Republic, growing older to witness the re-awakening of imperialist and fascist forces initiating the Nazi-period and causing World War II, during which I was fortunate enough to enjoy a term of limited freedom but preservation of life, a time of new experiences away from home, in Ceylon, in India and Switzerland. After 1945 I have spend three years in the American-occupied capital of Bavaria, in Munich, and finally found my place of life and work here, at Halle, from where I write. I have thus lived through



the changes, experienced them in all possible respects and at the same time had the chance to know from my own experiences, what colonialism has been in Ceylon, India and (for a shorter period) in Burma, and what the changes have been after 1945, when I saw these countries again. I know and have seen enough of Nazi-crimes and British atrocities in Bengal; there are more than enough victims of imperialism in my own family and amongst my early friends at home and from Southeast Asia. Since my last school years and student days in Berlin I searched for contacts with the working-class movement, and I have had sufficient contact with workers, peasants and intellectuals at Munich, what is now Western Germany, immediately after 1945, to know and to prove what I have said above. For all these remarks I need no textbooks.

The crimes I spoke about had been committed because of racial intolerance and haughtiness, financed for the benefits of minor groups of powerful capitalists, covering their own personalities behind the anonymity of big finance and causing all-to-willing brutes to do the dirty work. There had been many men of brain in their pay to intellectually propagate and tolerate all such brutalities in the name of the superiority of the white race or of the inborn Aryan rights to rule the world. I have been a student of Indology and Archaeology, but when I read the great books of European bourgeois scholars, I could not help finding numerous passages and even the full spirit and background of such theories, proving to be so disastrous, when carried out in practice. Many such books pretending to serve the better understanding of the great culture of Asian peoples left after reading a bitter taste of inconsequence, of ignorance in vital matters, of ill-used mental capacities. But critical reading alone could not help me to answer the question, what such great scholars would have to do with racial crimes, they never themselves personally committed. Let me therefore make a big jump in my thoughts to state, that our G.D.R. constitution and the declared policy of our government places all acts of racial discrimination or aggressivity under heavy punishment. It is

thus the background that counts, the society you live in, for even if there should exist anybody in our country, who would like to write a book of that nature - what I doubt very much - such a book could not be published legally in our German Democratic Republic.

If analysed, such fundamental facts make you probably recognise all the changes, that have taken place in our country. In our socialist state there is no grouping whatsoever of financial power ruling from behind. Our society is an open society in the sense, that every citizen is called upon to partake in ruling. Contrary to the Western countries which claim to be open societies, too, but where the citizens have no other rights than to sell their man-power and to give their votes to different parties and candidates respectively, at intervals of several years, without the hope, that anything fundamental will change within their society, except for the worse. Criticism, afterwards, at the elected members of parliaments and of their decisions which mostly bring about that the rich ones get richer and the poor ones get still poorer, is being regarded in these "open societies" as unlawful and being suppressed with all the power the state has available. Not to talk of certain "laws" or rulings in those "open societies" which prevent certain groups of citizens even in partaking in that farce which is being called elections, because of political, religious and educational reasons. In our country every citizen, regardless of birth, sex, profession, religious and political confession, has the right and obligation as well to take part in the very careful selection of candidates who are put up for election for our Parliament, the People's Chamber, or for the different bodies on district-basis. The elected members to these bodies, on the other hand, are obliged to report on their activities to the citizens who elected them and if those are convinced that their representative is unable or unwilling to fulfill his task and their different wishes, they have the right to unseat him and to put in his place somebody else of whom they are convinced that he is more able to be their representative. Besides, not

10



a single law is being introduced into the People's Chamber for passing by its members, which has not been widely discussed by the whole of the population.

It can now be realized, what the critical reading of such a book may not have resulted in, namely, that such a book was written, not by the individual author alone, who may have been a greater or lesser savant, more or less conservative in his views, more or less lenient to flatter the ruling powers, but that it was written against the background of a particular society, which we call by its class and economic distinction, bourgeois and monopol-capitalist. Such termini are not hateful and arbitrary, they are the results of scientific research and scholarly interpretation. To avoid them does not prove anything but ignorance. As much as such words express contents actually existing, the contents do not disappear, if the words remain unspoken. The presumable hatred does not rest in terminology but in its contents. And this is caused by all social injustice and it will not disappear, until social equality has been fully and everywhere established and secured.

But let us once more return to our analysis, why a book of racial aggressivity cannot appear in our German Democratic Republic. We said, that as a socialist state we are an open society, open in that we have nothing to hide, open in the sense of equal chances for everybody, and open in the sense, that there is no limit to progress, that all roads for a better future are open. But this openness should not be mistaken for defencelessness against attacks from without, which could also, as has been experienced, be steered from without, but partly carried out by helpers within our society. We have to be even more ready to defend ourselves, as we know our adversaries so well from the experiences of the past, know about their secret policy, their double-tongued talk of peace, actually meaning war, their unavoidable aggressivity and militant revanchism. How could we be so sure? Haven't I said, that we once had been part and parcel of imperialist policy, that all Germans had

gone through that stage of history? Because Germans outside the borders of the G.D.R. are prevented to think, why should we not know, what we have ourselves experienced more than once? We know the ruling powers there for a good reason, because they are from the past, but they don't and cannot know us, because they hate and dread all real progress, all however limited suggestions, that taking away their power would make all those free, whom they are to suppress and exploit, to profit themselves. They may fear us, but they never can know us. It is for this reason, that all what they say is hateful and untrue.

The imagined book, the book around which we centre our reflections, cannot be written in our German Democratic Republic, but it could well have been written one hundred or even fifty years ago in Germany, the country in which we were born and of which we have inherited history and culture. What then is our attitude against such a book, against its author, as a matter of fact against the entire heritage it symbolizes? We have overcome the past and we can even afford to absorb all that is of some value to us, if we critically examine it and clean it like an old pot, which has been useful once, and may now not be used any more, but may serve as a material relic of the past. But such parallels are dangerous. A book is far more individual and not so easily compared. It had been and may still be an ideological weapon in the hands of adversaries to confuse the young and unexperienced ones. Therefore, books will have to be individually judged. What about the Author? The author, too, will have to be seen against the background of his time. We can afford to make a difference between the personal situation of the author, his social sentiments and political judgements being those of the class he belongs to, and we can appreciate his scholarly work if it carries enough substance besides to justify it as a definite contribution towards the progress of knowledge, or even more if it contains elements which even now would help further research. Thus, our heritage is varyingly judged, but there are relative and standard values against



which the judgements take place. These relative values are the advance of our own society, the progress and selfassuredness of its members. Standard and absolute values are given by our scientific method of approach to all such questions, based on historical and dialectic materialism. This method underlines the great importance of historical approach not just for its own sake, but for its bearing on our presence and our future and at the same time obliges us to see problems not isolated from, but in the light of their counterparts or surroundings in reference to their quality, their time and direction. Here again it would be impossible to give all the details of definition and it is well to remember, that I only promised to base my reflections on what I consider some of the major points.

Let us return to our 'book' again asking us, if such or similar critical reactions have been known from outside our socialist countries? They have, and I select two examples from my own knowledge, one of the past and one of the present, both on the arena of Indian political life. It has to be added, that their authors cannot claim anything, what could be justly referred to as scholarship. A young American author had published a book on India "Mother India" in 1927 and had sneeringly dedicated it to the peoples of India. Hardly ever has any book raised such a storm of resent in that country. It was rightly considered an insult, the slandering of a nation. Katherine Mayo, the author, collected all the misery and dirt to be found in this large country, a country then, it has to be remembered, under British rule. But she failed to see the importance of this fact and abused all contemporary strife for freedom and national independence. A counter-book appeared in the same year 1927, "Father India" by C.S. Manga Iyer, rightly refuting the American 'Miss' and proving, that similar and even worse collections of so-called facts could easily be gathered in countries of the West, especially in the United States of America.

Here the protest was almost unanimous and it happened during the time of British occupation. In 1960, when I lived in Cal-

cutta for about a year, a West German publication, written by a Swiss journalist (what a strange coincidence with the American Miss doing the business of the British rulers) took up the old charges and attempted not only to ridicule all Indian efforts after national freedom, but profited even by Nazi experience. This book reached all possible limits by propagating the opinion of a West German headman in the steelplant of Rourkela with the words: "It would be better, not to construct blast furnaces for steel production, but gasovens for 400 milion Indians" (Peter Schmid, Indien mit und ohne Wunder, Stuttgart 1960, p. 126). Yes, you have read correctly: Gasovens, as used by the Nazis to kill millions of Jews, as well as citizens from nearly all European countries, now to be used to kill 400 millions of Indians.

This book being shown in a West German book-exhibition in India, sponsored by the West German ambassador - here you have one of the so-called representatives of 'Germany', of what the Americans call Germany - caused much indignation and finally led to the ambassador's withdrawal. Yet, it was worthwhile to observe, that the storm of resent was less, than in the case of Katherine Mayo's book, even though the murder of 400 millions of Indians was propagated. It is not my task here to explain this fact, but I am sure, readers may find the explanation themselves, if they remember, what I have said above, that most of their press does not give them sufficient information, or even purposely ill-informs them.

We have chosen two examples of the type of continual and continued despise, that link up well with our topic, because they confirm our initial remark, that the year 1945 has not brought about a change in the principles of imperialist policy, that American and West German neo-colonialists have taken up the reins, when Britishers had let them fall. More often new methods are used, but they are more subtle and difficult to disclose, yet one single case of falling back to the old methods makes them stand out unveiled. Our examples also illustrate



the point of change in regard to the effectivity of protest. General public criticism of Katherine Mayo's book did not much affect the position of the English rulers then. But even the manipulated silence about the West German outrage could not prevent the uncovering of the beneficial mask of the originators and at least protests led to a diplomatic defeat of the representatives of that system. And even more, such examples may lead my readers to a better understanding of the necessity of critical judgement, to understand what it means, that such type of book can never appear in our German Democratic Republic.

So much about books. They play a large role in my life, but I am aware, that they may not be the one and all to many others. What about the daily life in the G.D.R., health and wealth, the general education of our young people, work and pay, commodities, enjoyments and holidays and all the rest. What about the government, the political life and parties, trade-unions, youth-organisation? What about the personal and religious freedom and the freedom of non-communist institutions, for instance of the Christian churches? So many questions, again I would have - this time not to talk of, but - to write a book to answer them all.

That much I may say from my personal point of view. In answering all these questions I would certainly prefer the state of things with regard to all topics just mentioned in the German Democratic Republic, as compared to the situation in any of the Western countries. This is an opinion of course and I would be ready to debate on the individual points. In health - there is free service; in the material sphere, there is amply enough for everybody to lead a decent life and there are nowhere contrasts between unlimited wealth and power and most pitiable poverty as in the West; there is free school-education guaranteed as right and obligation as well for everybody up to the highest standard and even beyond, in universities and special high-schools granting stipendia for the great majority, for all of those in fact, who otherwise could not study without financially

endangering their families; there is work for all and no unemployment and the pay varies, but not within unreasonable differences, but based on the quality of work and the qualification of the worker, which, as I have said, is within the reach of everyone; commodities there are enough - they may not yet always compare with luxuries of the West - but they are increasing in number and quality, but not in price as in the West; enjoyments, past-time-occupations, like sports and cultural performances are internationally so well-known, hardly to be mentioned here, if only I point out the G.D.R.'s success at the Olympic games, or the world-famous Brecht-Theatre in the capital of the G.D.R., in Berlin; as regards holidays, there is hardly any family that will not spend vacations anywhere outside their home in the G.D.R., or in other socialist countries, at reasonable or even cheapest pay, even largely subsidized through the trade-unions.

If such is the daily life, it does speak for the government, or not? It was the people, the several political parties, led by the party of the working-class, the Socialist Unity Party (SED) and united together with several other organisations in the National Front, that have brought about together with the government this present-day situation. As far as the fundamentals of political or economic life are concerned, everything is all-right. Yet, it would be misleading to paint a rosy picture all-round, because there are sometimes some difficulties in details, some reasons for grudge and momentary disappointment, whereas positive criticism at existing grievances is encouraged and in general use. Some deficiencies are unavoidable, partly based on traditional habits of our generation, partly based on influences, purposely brought into the country from without, partly based on local and minor defects, which nevertheless sometimes cause more uproar, than they are worthwhile. It does happen, that unfavourable judgements of superficial observers are based on such sentiments and ill-feelings. But we are a young state, and a young generation, born after the war and educated by the young state, is more and more taking over all



functions in our society. Industrial and technical progress is rapid and does not work without occasional hardship and even mistakes as everywhere in the world. But such are no fundamental problems and a visitor only seeing them, should be compared with a visitor in a family. When he arrives he finds the house empty, the man is working on the field, the children are in school, and the wife is in hospital, lying down with childbirth. The disappointed visitor calling: What misery, poor man has to work all alone, poor woman is ill, and the children have been sent around on some errand to get them out of the way. What a barren and miserable place! Of course, even facts can be seen in different ways. But should that visitor, instead of rushing to conclusions, not rather have taken the pain to enter the house, to see how well it is kept? Should he not rather appreciate, that the man is working and is not worried, because he knows his children safe in school and his wife being well looked after during her unavoidable stay in hospital? If such is done in regard to the political and economical situation in the G.D.R., all facts will be understood in their true context.

To discuss freedom means entering the field of philosophy. Buddhists believe that there is no freedom, that is not within yourself. How can a person be free, if not within himself, if he is suppressed by fears of economic dependancy, of unprotected onslaught of all kinds of diseases, by fear of giving birth to children not knowing how to feed them, by fear of helpless old-age and a lonely death? But are such fears not characteristic features of all class-ridden societies? Socialism has

- brought about great and fundamental changes in all these respects. In bourgeois theory, there is individual freedom within the boundaries of every society which is limited, however, because of common aims and interests of all members of society. In practice, however, it boils down to the question of freedom for whom and what for. In capitalist societies and the like, freedom is intimately connected with the class-character of the society. Everyone has freedom to do what he likes as long as it does not touch the interests of that part of the

society which is in possession of the economical and political commands of the state. That means that nearly unlimited freedom in class-societies applies only to a very small part of the society which is exploiting and dominating the majority of the society. In socialist societies, however, there is a different situation, as the antagonistic classes, the exploitation of man through man, the concentration of economic and political power in the hands of a few at the costs of the majority of the society are not any more existing. Freedom in socialist society means equal chances for everybody regardless of sex, religion, age and political views to develop his or her personality in the full sense of the word without fears of economic pressure and to become a useful member of the society according to one's own abilities and capabilities, of course, without counteracting to the same individual rights of other members of the society. This has to be understood not only as a right for every citizen of our republic but as an obligation as well which he has to carry through for himself and for his fellow-citizens, too.

Freedom of institutions like the Christian churches, on the other hand, is by no means a philosophical problem, but of utmost practicability. Yet, even this problem is settled on the same principle of progressive outlook. Do such institutions threaten or negatively influence the welfare, economic and political life of the majority of the people? Or have they, too, recognized their true tasks, that enable them to work along with all other political and social forces in our republic for the common benefit? Do they recognize and strictly follow our laws, or are they intriguing against them in the name and interest of some minor groupings? Our economic advance and all our achievements prove, that the majority of the Christian population in the G.D.R. works along the same principles, that govern the policy of our country. They are possible only as a result of the common work of the whole population.

Of course, all such institutions, as our churches, have chang-

ed their nature. They are not any more the same institutions, that had helped and not infrequently even initiated the colonial suppression and exploitation, misusing the vocabulary that should have been sacred to them. No one need to tell the people from Southeast Asia about these matters, they know. But if they know, could they expect us to accept this old type of Church within our progressive society? They would most certainly not understand us, if we did. As I said, Churches and all other non-political institutions are bound by our socialist constitution, and in fact have loyally done their part in bringing about this constitution, which has been drafted and broadly discussed among the whole population of our country, before it has become law. This constitution of the German Democratic Republic, which has been accepted by our People's Chamber in May 1968 after an overwhelming plebiscite in favour of by the citizens of the G.D.R. on April 6, 1968, is based on the great principles of socialist humanism, the mutual understanding and friendship of all nations, the recognition of the great achievements of world-culture and the maintenance of world-peace.

Here, once more we come to the point, which we raised at the beginning. Referring to our own work and to our task to study life and history in countries largely influenced or even determined by many centuries of Buddhist culture, it will now be easier to understand, that such a task is within the principles of our constitution, not in that sense, that it is "permitted" - as some of our adversaries say with a sneer - but it is a matter of principle for us to do it. We know, that Buddhist culture has largely contributed towards world-culture, we know that millions of people, being born and living in countries of Buddhist cultural tradition, are our equals in many respects. However, because of the consequences of the outlived class-divided society and the artificially built up racial and national barriers between peoples of this world, as a result of especially capitalist and imperialist policy, nation was brought up against nation, groups of nations against other groups and the human society was split into camps. There is in



our view but one way to make an end to this strife. It is the way of socialism, which we are going successfully in our German Democratic Republic.

Buddhistic Studies - a brief survey<sup>+</sup>

Sources in general

Buddhistic studies were for a long time very difficult, both in India and outside, for various reasons. The tradition of Buddhistic studies had stopped in India some seven hundred years ago, due to some socio-political factors. Buddhism took shelter in some far-off countries like Nepal, Tibet, Khotan, Mongolia, China, Japan and in South East Asian countries like Ceylon, Burma, Siam etc. The Buddhist priests left India and carried with them mostly their sacred texts. These original texts were again preserved only in their translated forms in the languages of the countries where these priests took refuge and settled down. Much of the materials for the present day study of Buddhism are drawn therefore from Burma, Ceylon, Thailand, Tibet, Mongolia, China and Japan and from the texts and translations found there. For, the Buddhists had a long standing tradition of such translation. Fa Hsien and Hsuen Tsang - specially the latter - are two of the greatest Chinese names, as we know had translated a number of texts into Chinese. From about Aśoka's time many Indian Buddhists too had undertaken voluntary journey to these foreign lands as Buddhist missionaries; they lived and worked there till their death; most famous of them are Kumārajīva, Paramārtha and Bōdhidharma who lived and worked in China and Mongolia; others are Dīpankara Śrījñāna Atīśa, Kamalaśīla and Śāntiraksita who lived and worked in Tibet. All these missionaries had their original works written first in Sanskrit, which were later translated into the local languages by their local followers in the monastery. These translations are valuable materials for studying Buddhism at present; but these present also an initial linguistic barrier to students, in

---

<sup>+</sup>) (The paper in part was read in the Stcherbatskoy Memorial meeting June 15, 1962 under the auspices of the Institute of Asian People, Academy of Science, U.S.S.R. Leningrad)

addition to their technical peculiarities, which are always difficult to grapple with.

### Sources in India

In India proper, only the Bauddhas belonging to Theravāda school continued to exist in some parts of Assam and Chittagong areas (the latter is included in East Pakistan at present). They preserved a limited body of Pali literature, and still smaller body of Sanskrit Buddhist literature, none of which were popular with the orthodox and traditional Hindu scholars. Many of them thought and some do think till now that, Buddhism was merely an offshoot of Hinduism; many others read the logical texts like Nyāyabindu as merely a specimen of the opponents' view (Pūrva Pakṣa), and so on. Sometimes this attitude created a prejudice against the proper study and understanding of Buddhist philosophy. The attention of the educated Indians was, however, drawn towards Buddhistic studies from the middle of the last century when the European scholars like Kern and Burnouf started their investigation into this field. About the same time, or a few years ago, European mind had already begun to appreciate the empirico-rational spirit and, positivistic and humanistic attitude of Buddhism together with its clear and analytic ethicality, which are remarkable features of Buddhism. Professor Stcherbatskoy who had come to India from Russia was one of the pioneer scholars also in some branches and was one of the rare scholars who understood very correctly the fundamental tenets of Buddhism inspite of the linguistic and technical difficulties mentioned above.

### History of Buddhistic Studies - Pāli Buddhism

In order to understand the works in the field of Buddhology, one is led unavoidably to take a brief notice of the state of the Buddhistic studies about the same time in India and outside. The age was remarkable for its enthusiasm for the various fields of knowledge and humanities including Buddhism, and Buddhism again had come to leave a special intellectual appeal

for the Western scholars. The materials for Buddhistic studies, apart from the Aśōkan inscriptions, were mainly obtainable from the Sanskrit and Pāli scriptures found in India and Ceylon. Pāli materials were better known thanks to the lifelong efforts of Professor and Mrs. Rhys Davids who lived and worked in Ceylon for a long time. The sacred texts written in Pāli were carried to Ceylon during Aśōka's regime by his son Mahendra. Pāli appears to be a dialect of Malava-Ujjaini, of which Mahendra was the Governor and had the advantage of getting the texts translated into the language of that place. From Ceylon, onwards and afterwards the Pāli texts were found in Indonesia, Siam (Thailand) Komboja (Cambodia), Burma and Malaya, Southern China and Korea. Pāli is the recognised scriptural language of all these South Eastern Asian countries. All of them accepted what is popularly called "Pāli Buddhism", which is really of orthodox Sthavīravāda or Theravāda or known also as "Southern Buddhism". Till this day, Ceylon is known for its traditions of learning of the Sūtra Piṭaka, Burma for that of the Abhidharma Piṭaka and Thailand for that of the Vinaya Piṭaka respectively - the three great branches of studies of Southern Buddhism or Pāli Buddhism or Sthavīravāda.

### Sanskrit Buddhism

But we come to know that, some of the branches of Sthavīravāda Buddhism had taken to writing their texts in Sanskrit, which was becoming more or less the popular language of the Northern Indian Courts. After the fall of the Maurya kings (c 100 B.C.) Buddhism gradually shifted its main centres to the North and North Western parts of India. Thus we come to know of Mathurā (Muttā) becoming the centre of Mathurā Sarvāstivāda; and Kashmere becoming the centre of the Vaibhāṣikas, who instead of following the originally accepted sacred texts, mostly followed the elaborate commentaries (Vibhāṣā) written on them. North Western India, was completely under the sway of Sarvāstivāda Buddhism (a kind of earlier Buddhism maintaining realism [vide, paper on 'Sarvāstivāda and modern realism' by the author -



J.A.S.] ). During the Kushāna period, the fourth Buddhist synod (C 78 A.D.) had taken place in Gāndhāra. Later from the 7th century onwards, Śaivism developed in Kashmere and Buddhism gradually declined there. Buddhism, however, had already spread to Central Asian countries, China and Mongolia. During the 5th and 6th centuries, Indian and Chinese missionaries had developed intercommunication between India and China through Central Asia and Mongolia. The re-discovered caves of Tung Huan, the lost temples in the Central Asian deserts amply prove that Buddhism had travelled far and wide into these lands. Archaeological evidences are still coming forth, e.g. that of Termez near Tashkent which once was also a site of Buddhist monastery. Plenty of sacred texts in translations, and some in original Sanskrit, had been discovered by many of the Western scholars of the last century; and some Indian scholars like Sarat Chandra Das and mahapandit Rahula Sāṃkr̥tyāyana in the present century. Manuscripts in Sanskrit original and translations were available from all these countries like China, Japan, Mongolia, Khotan Gilgit in Kashmere, Tibet and Nepal. A careful analysis revealed, that the translations were mostly made from the texts originally written in Sanskrit and which are lost now. Accordingly Buddhism prevalent in those countries began to be recognised as Northern Buddhism or Sanskrit Buddhism as distinct from Southern Buddhism or Pāli Buddhism. Different schools of this Northern Buddhism are still in vogue in China and Japan, including both the Hīnayāna (Earlier Buddhism) and Mahāyāna (Later Buddhism) sects. It may be stated there that the so-called Southern Buddhism mostly Hīnayānī in affiliation, while Northern Buddhism allowed both Hīnayāna and Mahāyāna ideas to develop simultaneously. So this Northern branch retains its old characteristics in the main; e.g. in all Chinese monastries the Hīnayāna text of Abhidharma Kōśa is a compulsory text for every monk, whether Hīnayānī or Mahāyānī, and that difficult text had to be read for seven years.

Abhidharma Kōśa is a masterly work which was partly translated by Professor Stcherbatskoy of Russia. But the Kōśa, summary of a Bhāṣya, as also Jñānaprasthāna, the important text of the Kashmere Vaibhāṣika school, are available in China and in Chinese translations. Jñānaprasthāna and Abhidharma Kōśa have been very recently edited in India being reconstructed into Sanskrit from classical Chinese and old Tibetan translations.

#### Scientific Study of Buddhism

As a matter of fact, various references had been made to this Sanskrit branch of Buddhism, mentioned before, in the writings of Burnouf and Kern in the middle of the last century. In Russia, Peterburg (at present Leningrad) had also become a centre of Buddhistic study. Professor Stcherbatskoy's predecessors were Minaev and Oldenburg; and his contemporaries Obermiller and Rosenberg and others like Tubianskoy were the pioneers and masters in various aspects of the Tibetan and Mongolian texts of Buddhist philosophy. Among his European collaborators, and contemporary scholars were Sylvian Levy, the great French scholar, and Louise de la Vallée Poussin, in Belgium. Among the scholars who worked slightly earlier or about the same time in India were Hara Prasad Sāstrī, Rajendra Lal Mitra was senior and dead. Satīś Candra Vidyābhūṣaṇa was of Buddhistic Logic fame and Śarat Candra Das of Tibetan Expedition fame had visited the prohibited land of Lhasa; Vidyābhūṣaṇa's name as a master of logic is often mentioned in Professor Stcherbatskoy's writings. Another centre of Buddhistic studies was developing simultaneously in Japan. Dr. Takakusu and Anesaki were the pioneer scholars and were later followed by veteran scholars like Suzuki and N. Wogihara. Wogihara, in collaboration with the Sanskrit scholars of Taisho college edited the masterly text of Sphuṭārthābhidharmakōśa Vyākhyā, a commentary by yaśomihā on Vasubandhu's Abhidharma Kōśa Bhāṣya. (In India, we should mention we had no access to Prof. Stcherbatskoy's translation of the Kōśa Bhāṣya, but Louise de la Vallée Poussin's French translation of the same may be found.) From the first quarter

of the present century, scholars like Mahamahopadhyaya Vidhu Śekhara Śāstrī and Dr. B. Barua, Dr. N. Law in India, and Prof. Tucci and his Rome Oriental School in Italy furthered the cause of the Buddhistic studies a good deal. Among the contemporary scholars of Buddhism, the two names which appear very prominent are Prof. Waldschmidt of Göttingen University and Prof. Dr. N. Dutta of the University of Calcutta. The latter, Dr. N. Dutta belongs to the glorious tradition of Louise de la Vallée Poussin and is associated with the editing of the famous Gilgit manuscripts as also various other Buddhist texts of immense value. In France and other parts of Europe also there are Buddhist Scholars like L. Silburn, Prof. Lamote, Fillosat, Frauwallner and others. In India, it should also be mentioned, Buddhistic studies developed significantly under the influence of the poet Rabindra Nath Tagore; Santiniketan was, and still is, a centre of study of the sacred texts in Classical Chinese and Tibetan; it has at present drawn a number of scholars Indian and foreign both there. Buddhistic studies in India specially the work of collecting manuscripts from Tibet, owes a good deal to Mahapan-dit Tripiṭakācārya Mahula Saṃkr̥tyāyana, who was associated with Prof. Stcherbatskoy at Leningrad University for a long time. The manuscripts collected by Mahula Saṃkr̥tyāyana are being mostly published by Bihar Research Society Patna. Recently, Nālandā has again become a centre of Buddhistic studies and of fresh publications. The Nava Nālandā mahavihara nowadays draws scholars from all over the Buddhistic world. The idea of reviving the Tibeto-Mongolian Buddhistic studies in Russia came to be nipped in the bud after the death of G. R̥rich who had come over to Moscow for this purpose from Darjiling, Bengal India. His father N. R̥rich was quite well known for his Central Asian expeditions and collection of manuscripts from Mongolia. It may be incidentally mentioned here that G.D.R. has developed a centre of Buddhistic studies in Halle recently and German scholarship is re-entering this field. In Gangtok there is a centre of Tibetan Buddhism now, patronised by the Government of India and its possibilities are great. Indian scholars now are be-

coming more and more interested in the field of Buddhistic studies and researches and Tibetan knowing scholars also are coming to the forefront. It may be mentioned here incidentally that People's China also was encouraging the publication of the Buddhist texts a few years ago. We had seen many of the publications of the famous texts like Mahāvibhāṣā Śāstram and others together with the Tibeto-Chinese dictionary which is very useful. It is unfortunate that we don't have much information from there now.

In conclusion it may be pointed out that evaluation of the Buddhistic concepts and attitude has become a necessity today. In order to know the empirical and scientific ideas Buddhists developed then, we require now not only mental equipment but also a reverence (śraddha) and devotion. The message is still to be found from Buddhistic studies which were founded on a kind of realism and Positivism on one hand and universal humanism on the other.



Edith Weeraratne, Ceylon

The Mirisaveti Vihare of Anuradhapura

It may be advisable to begin by making a short survey of the roads, not only of those that touch the vihare, but of the entire network in the island. These roads are very old, they run in their original traces since there were harbours, townships and hamlets. They all lead to Anuradhapura in the truest sense of the word. (... all roads lead to Rome!) Here they cross each other like in the centre of a star and diverge again to travel on to important places in the interior and back to the harbours.

On entering the area of Anuradhapura Town the Kurunegala Road, coming from the south, follows the flat land on the left bank of the malwattu Oya, the former Kadamba River. The Roads from the harbours of Puttalam and Arippe come from the west. They have to wind themselves through a small tract of high-lying land between Tissawewa and Basawakkulama, two very ancient water reservoirs. The roads coming from the east bypass marshy land and join at the head of a bridge to cross over the river to the left bank and to the old city. The road from the north has altered its course in modern times, but formerly it chose as its most convenient entrance the northern gate of the fortified city and as exit the southern gate. Now, as those days, they all meet at the Bo-Tree.

Around this junction are arranged the great Dagobas and their monastries, the Mirisaveti being one of the oldest. Its precincts lie beautifully built into the tract of land between Tissawewa and Basawakkulama.

The Puttalam Road in the south has in more recent times, due to increased traffic, captured for itself a short-cut through the monastery, thus cutting off the south-east corner. The northern boundary was and still is the shore of the Basawakkulama reservoir, possibly the last portion of the southern "arm" of the embankment. Here the Arippe Road just manages to pass by the north-west corner of the walled-in vihare and during the rainy

season it has to proceed through the shallow water of the reservoir. It lost its importance when the harbour of Arippu vanished and was a sandy cart-track until recently. In the west of the Mirisaveti garden runs today a straight new secondary road along the tumbled down outer wall without touching it. In the east, unfortunately, the boundary is now invisible and the land built over. The entire territory lies somewhat high and well sheltered between the two tanks, its contours are untouched and unchanged since oldest times.

Compared to the other dagobas the recorded history of the Mirisaveti is meagre, to say the least:

It was built in three years, and consecrated in the year 158 B. C. by King Dutthagamani. King Gajabahu (179-193 A. D.) made a mantling and bought more land for the vihare. It was repaired by King Voharaka Tissa (215-237 A. D.) who restored the chatta on the spire and built a wall in the vihare. King Kassapa IV (912-929 A. D.) handed over the vihare to the keeping of the nuns of the Mahavihare. In the 11th century it was ransacked by Tamil invaders like the other vihares. King Parakrama Bahu I (1164-1197) restored it. Under King Magha of Kalinga it was again broken into and like the other dagobas it was repaired for the last time under Parakrama Bahu II. After this there are no more records of restorations.

H. Parker, irrigation engineer, saw the Mirisaveti Dagoba for the first time in 1873. It was then a conical mound, 52 feet high. According to an early photograph of the turn of the century, the entire Mirisaveti garden was still a wild forest with only a narrow free space in front of the still buried southern entrance to the dagoba. But by 1922 the area had been cleared and a survey plan drawn up, showing apart from the partly cleared dagoba the surrounding monastery.

Small and insignificant as this vihare may be, quite overshadowed by the great Ruwanweliseya and the Bo-Tree, it has had, thanks to men like H. C. P. Bell, Smither, H. Parker and others a most marvellous resurrection. It stands today clean, bleached

and dried by hot southern winds, serene and quiet. Green and short is the grass during the rainy season, yellow-brown and shorter still during the dry season. Nothing at all happens there. A cyclist may appear between the trees or a man who collects firewood. A brown tortoise may wander in search of water or a snake ... and at every step one encounters hewn and sculptured granite. Steps, balustrades, stelae, foundations and terraces, lonely pillars and rows of stumps. Grass covered mounds of brick debris, pottery pieces and red dust alternate with large hollows that once were bathing pools. It is a wilderness, awry and surrealistic. Pillars pose as tree trunks, and tree trunks as pillars. The dagoba is a brickred colossus hiding behind the crowns of the large old trees ... The whole garden seems to have more than 3 dimensions; the fourth namely is the original form of the destroyed upperstructures. The presence of the vihare and the life it held is still here in an incredibly impressive way.

But let us speak of more tangible facts:

- (1) The arrangement of the buildings round the dagoba is obviously made according to a definite plan, a single design.
- (2) The original ground level is clearly discernable by the positions of the moonstones, by special flights of steps to lower lying land and by the position of bathing pools and water exit channels.
- (3) The soil below ground level is, to a depth of 2 m. untouched, brown earth. (According to trial trenches.)
- (4) There exists a very logical and well thought out ornamentation on all remaining structures.
- (5) All structures are of granite.

The plan of the vihare was and still is as follows:

In the centre stands the partly restored dagoba, a hemisphere (bubble shape) rising out of the three flower terraces. It rests on a paved, square platform which is held up by a retaining wall. Opposite the 4 entrances and backed against the body of the dagoba are the 4 wahalkaddahs. The northern and western entrance steps and most of the western wahalkaddah have been

faultlessly restored. The eastern entrance unfortunately is badly disordered by make-shift repairs. Around the square platform exists a deep sand-walk, similar to the one round the Ruanweliseya. In the north-west and south-west corner of this sand-walk are located the only two buildings of note which do not seem to belong to the general plan. In the north-west stands a little imagehouse which looks very ancient. It shows no ornamentation at all on its granite facings. It encroaches on the sand-walk. On the south-west corner sprawls a large rectangular paved foundation with remnants of upper structures and ornamental entrance steps. It looks a later addition, built over the filled up south-west corner of the sand-walk. The little imagehouse seems earlier. (Mention is sometimes made that apart from the 4 cardinal points, the North-West has some significance, which one is not known.)

Round the dagoba are arranged the "courtyards", 13 units of which exist today ... but there would have been more in the area that was cut off by the Puttalam Road and on the northern boundary, where there was overbuilding.

Each unit consists of 3 small pavillions, one entrance gateway and one pillared hall. These are enclosed by a wall, both faces of which are hewn and fitted granite blocks. The size and shape of the rectangular courtyards vary, but never the relative positions of the pavillions and the gateway. Sometimes there are two pillared halls and smaller, additional buildings. (See sketch No. 1.) The pavillion opposite the entrance gateway is always the larger one and shows more ornamentation.

What may be called communal buildings are located in the centre of the garden. The largest of the 3 bathing pools is cleverly positioned on lower ground in the very north-west corner of the vihara. Its exit channel, although today sanded and blocked, leads neatly underneath the Arippe Road straight into the reservoir. Here lies a somewhat deep trough, which remains full of water even though the rest of the tank may already be drying up. The carters and their bulls still bathe here.



A most imposing structure is a group of massive, roughly cut pillars, about 17 inches thick and some 15 feet high. Large cuts in their tops show that heavy beams lay across, carrying an upper structure several stories high. It would have been a *pasa-da*, a tower almost, a dormitory for monks most likely, similar to the later *Lohamahapaya* in the *Mahavihare*.

There are two more large buildings, the foundation of which have remained. They show slender, 4 sided pillars, 8 inches thick and not higher than 10 feet, arranged in beautiful square or rectangular ground plans. Most of these pillars are mere stumps, but they stand in their proper places.

A kind of a sunken court, paved and lined with moulded granite faced sides, lies to the north of the dagoba. A double row of slender columns leads around giving it the look of a pergola. This is supposed to have been a refectory. A similar but very much larger one is located near the *Kuanweliseya*.

There are two more smaller pools, whose sides are mere grassy slopes and many more rows and clusters of pillars. Leading out of the vihare precincts in the west are a set of typical "back stairs". Entrance and exit for dhobies, barbers and lay people.

The arrangement of the different parts that make up an entrance to a building is of some importance, because it is repeatedly used on all major buildings, from earliest time right up to the present ... The *Mirisaveti Vihare* has a great number of such flights of steps, which differ in size and decor, but which are basically uniform. They consist of 4 steps, 2 balustrades on either side, 2 quardstones flanking these and at ground level a moonstone. Closely linked up with the upper portions of the balustrades is the top step, which is often a single large slab, and there is always a continuation, a low parapet mostly, which goes round the outer edge of the top of the foundation. The whole structure up to this level is really one complete design. (See sketches No. 2, 3, 4, 5.)

None of the upper portions remain in the Mirisaveti Garden nor any where else in Anuradhapura for that matter. But it is clearly visible that walls were made of brick, reinforced with granite pillars. Roofs were constructed of wooden beams, rafters and tiles. The buildings had a plaster finish and were painted, traces of which can be seen here and there.

So it is only the foundations with their flights of steps that have remained and these provide us with numerous examples of early but highly developed and technically perfect craftsmanship. Lines are straight and correct, corners accurately fitted, copings well balanced.

(See sketches No. 6, 7, 8, 9.) Most noticeable is, that whatever the pattern, elaborate or simple, the lines of the profiles begin on the balustrade and continue evenly and logically all round the building. Each stone fits its neighbour absolutely. Exceptions are those few and very obvious places where repairs had been done like at the eastern entrance to the dagoba.

Quardstones match the pattern and decor of the balustrades. Simple stelae with an arise stand in front of plain, triangular balustrades. A quardstone with a punnaghatta or nagarajah, of which there are only few, will always accompany a developed, naturalistic makara. A single specimen has a flowermotive worked into a makara. (See sketches No. 10, 11.)

The moonstones in the Mirisaveti Garden are of the simplest kind, ranging from plainly chiseled half-circular slabs to more enlongated halfrounds with a swinging outline which forms an "arise" at front-centre. Plain moonstones usually lie in front of the simplest entrances. This arrangement is so orderly that it can be shown in form of a chart. (See chart No. 12.)

All profiles on the granite facings are basically the same. Very elegant are the lines of the projections which show movement and countermovement, inwards and outwards, with great harmony. (These kind of profiles were still being made until recently on heavy, oldfashioned furniture of the Victorian Age.) (See sketch No. 13.)

Joints and corners are always very beautifully worked out. Nowhere are the lines of the pattern simply broken off, but they are made to proceed with the form of the stone.

All steps are plain, their sides showing only the even marks of the chisel. One interesting item is a top-slab, the threshold of a pavillion, which has been given curious markings as if a hinged door had been scraping the stone ... a mere fancy of the stonemason no doubt and of no particular importance, but it is the only one in existence. (See sketch No. 14.)

Windows as such are not known, but grills of all kinds were widely used.

Also, one receives the impression that living quarters reflect the ranks and seniority of the priests, the eastern quarter with its closer proximity to the central Bo-Tree and its more elaborate pavillions being the reserve of the chief priests. Each unit-courtyard too shows such distinctions. Communal buildings have the simplest style of entrances, no moonstone at all, but plain square slabs. Considering the fact that stonesculpture of the antiquity was usually overpainted, it becomes apparent that, where a figure or motive looks incomplete today, it was in all likelihood only meant to provide a basic form, the final design being completed with paint. Those stylised makara balustrades (sketches No. 3 and 4) seem to fit this conjecture. Still to be encountered here and there is the habit of covering stonesculptures with a lime wash. It's white, looks clean and is an ideal preservative for stone.

It is inevitable that one should try to draw conclusions out of the facts, such as are described above and as present themselves to the onlooker today. The most important and obvious impression that the Mirisaveti Vihare gives today is its look of unity, its single buildingplan, its orderly lay-out. Nowhere is the general plan of the vihare disturbed by buildings that do not "belong", except in very few places. Nowhere is there any sign of large-scale alterations or any other upheaval. Everywhere the wholeness of the vihare stands out clearly and logically.

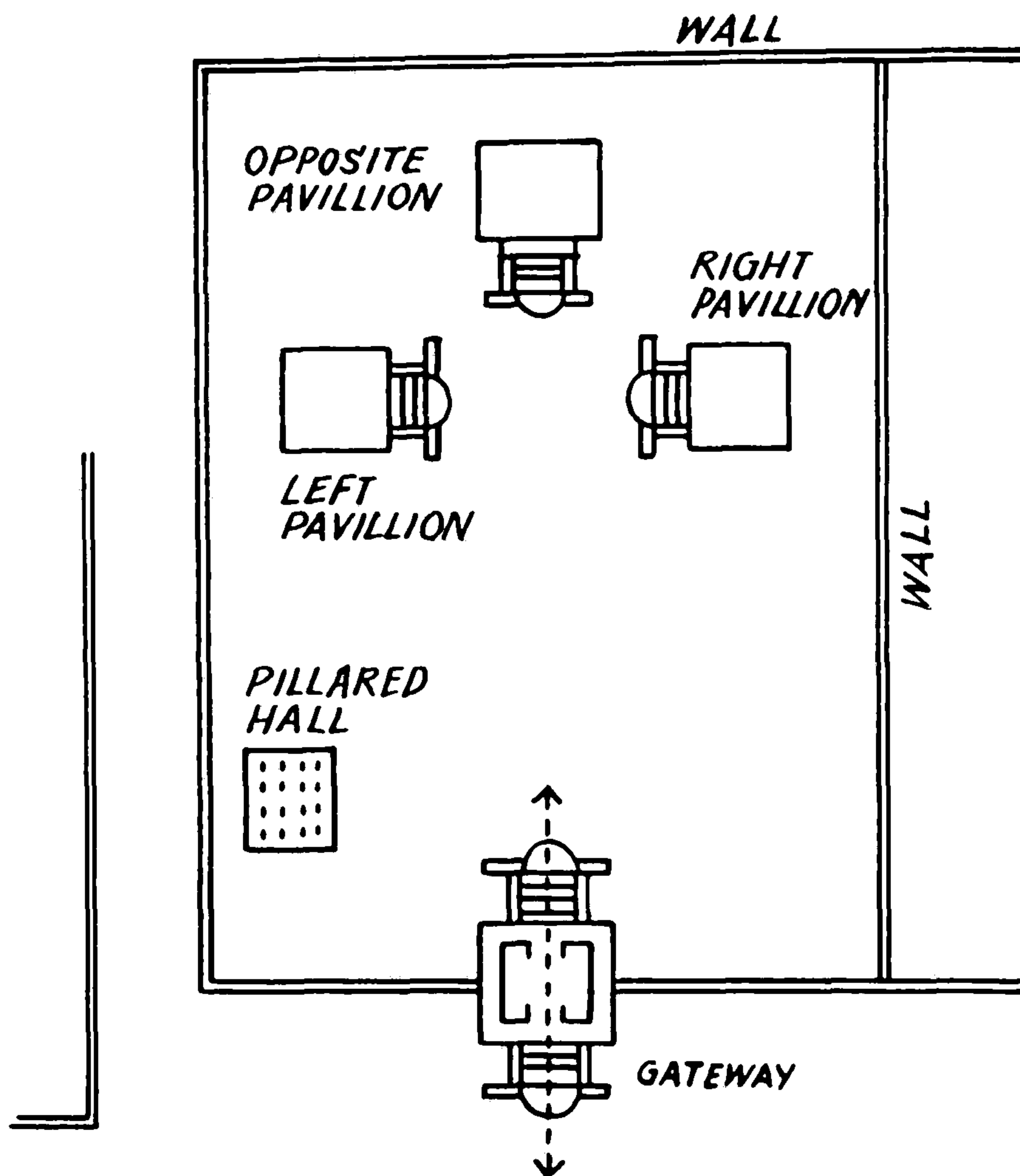
So one may state with a fair amount of conviction, that the Mirisaveti Vihare is a very early type Anuradhapura Monastery, still in its original form ... If one accepts the chronology of the Ceylon chronicles one may go further and add ... as built by King Dutthagamani in 158 B. C.

The dagoba itself had better be excepted, for two reasons. Firstly, the few attempts at rebuilding and repairing would have concentrated on the dagoba which housed a relic. That mantling done by King Gajabahu would have altered its height and shape considerably.

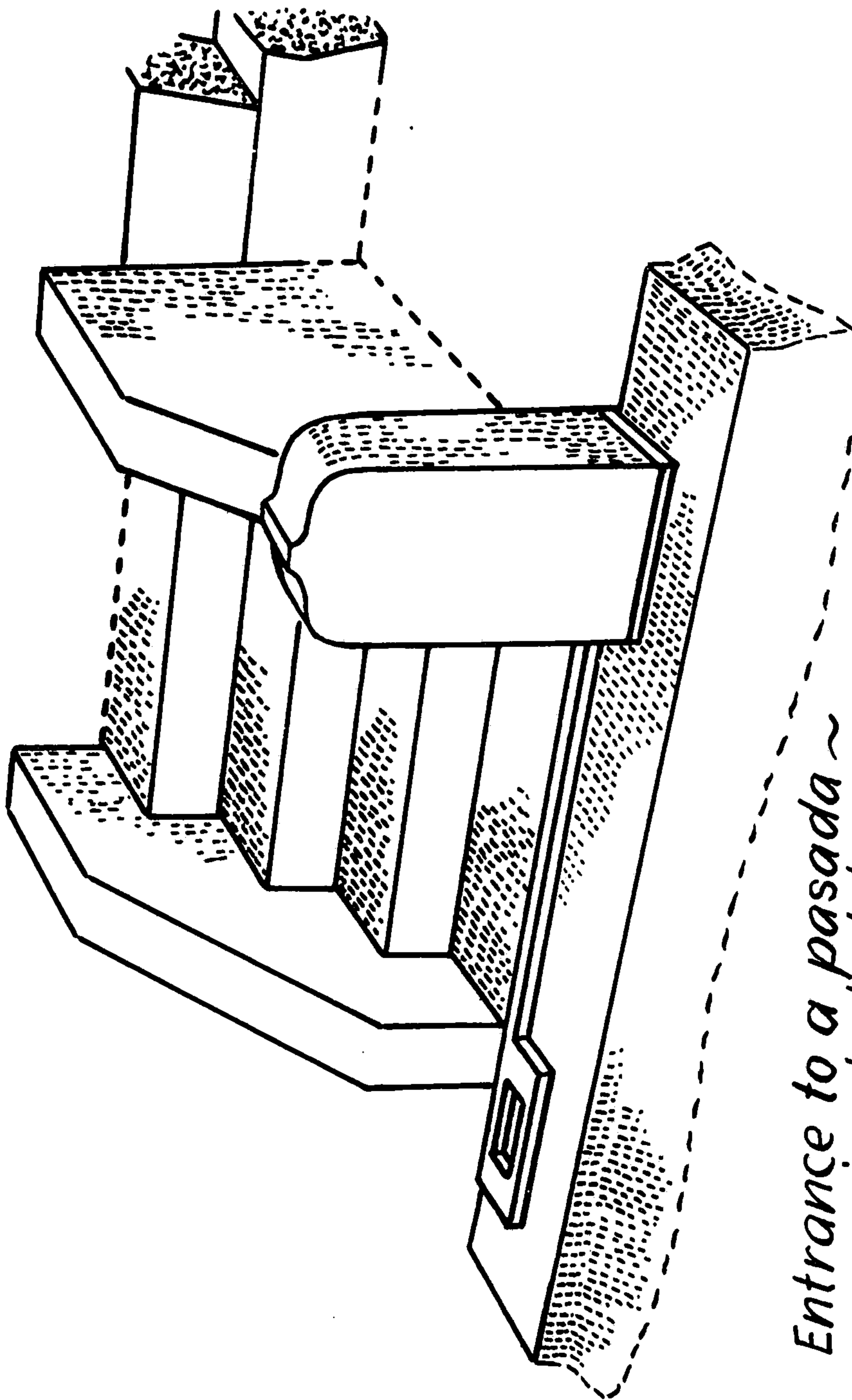
Secondly, the usually reliable author of the Mahawamsa states with emphasis and in great detail that the hemispherical shape was introduced first with the building of the great Ruanweliseya Dagoba. It is therefore quite a problem to try and find out just exactly when the Mirisaveti dagoba received its hemispherical shape, its 3 flowerterraces, its square platform and the 4 entrances, its wahalkaddahs and its sand-walk, which are so very much like the Ruanweliseya. The Mirisaveti Vihare was complete and monks were in residence already by the time the Ruanweliseya was begun. This question needs to be studied in conjunction with the building practices on the other dagobas.

However that may be, the fact remains that fortunate circumstances have kept the Mirisaveti Monastery in comparative isolation, so that, after its first destruction which levelled all superstructures to the ground, the foundations anyhow and everything else at ground level remained solidly in its place. It mattered little that jungle grew over it, it rather helped to preserve it. It is with a feeling of satisfaction that one watches how Ruanweliseya and Bo-Tree continue to draw all attention, while this humble monastery rests unchanged and undisturbed and will surely, even in its ruined state, continue "to give serene joy and emotion to the pious".

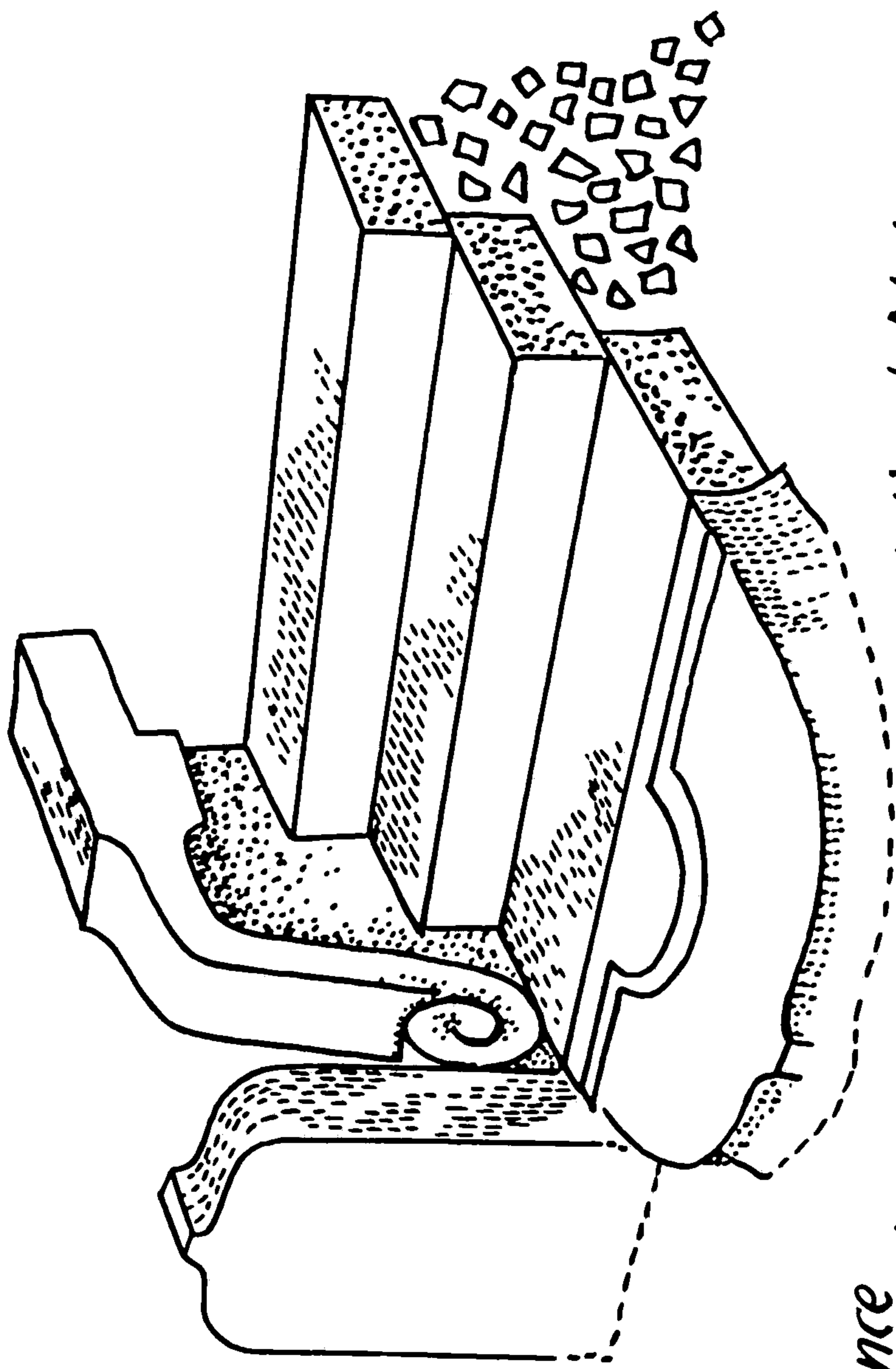




*Groundplan of courtyard (Unit).*

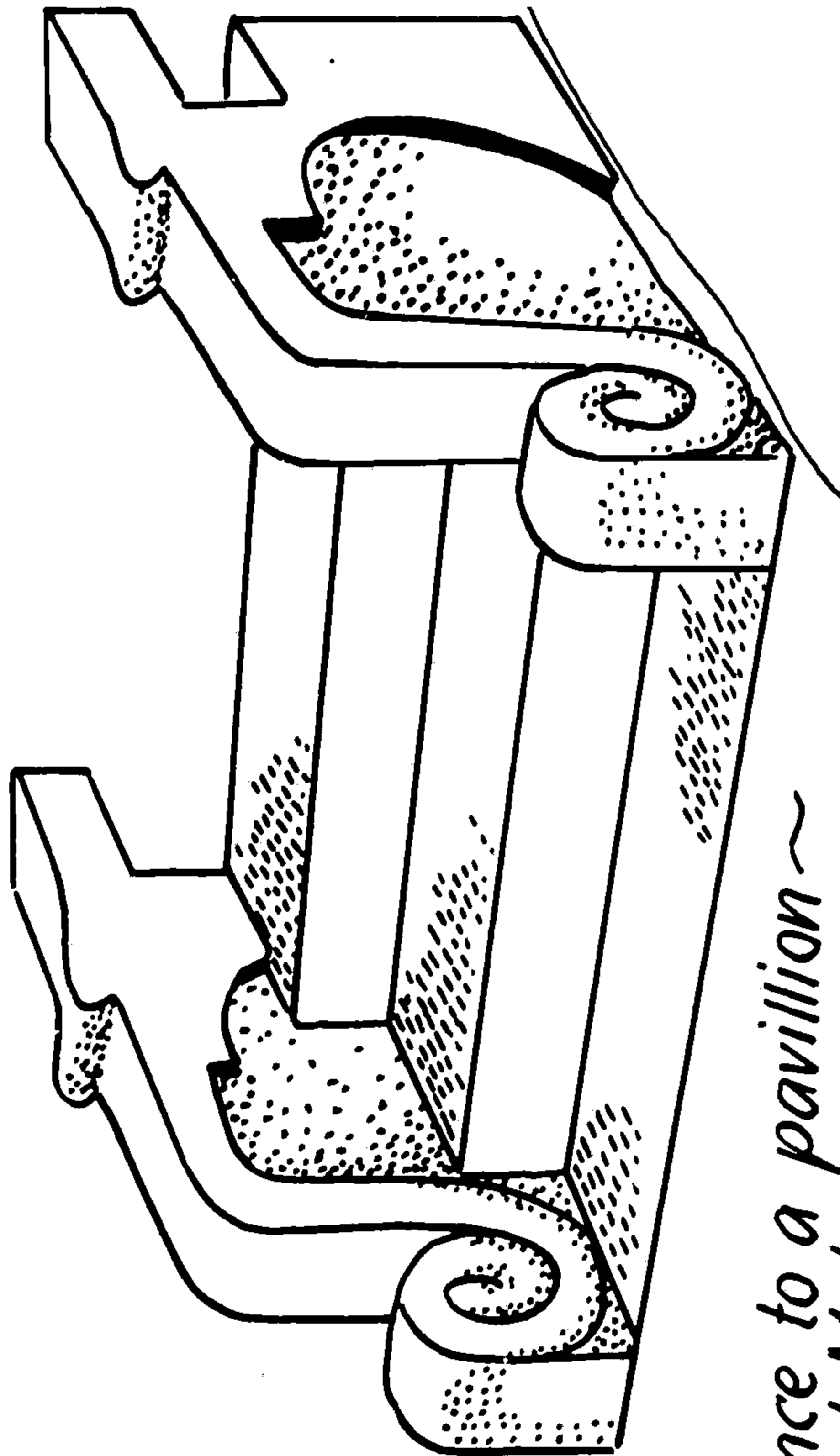


*Entrance to a pasada ~  
simplest style.*

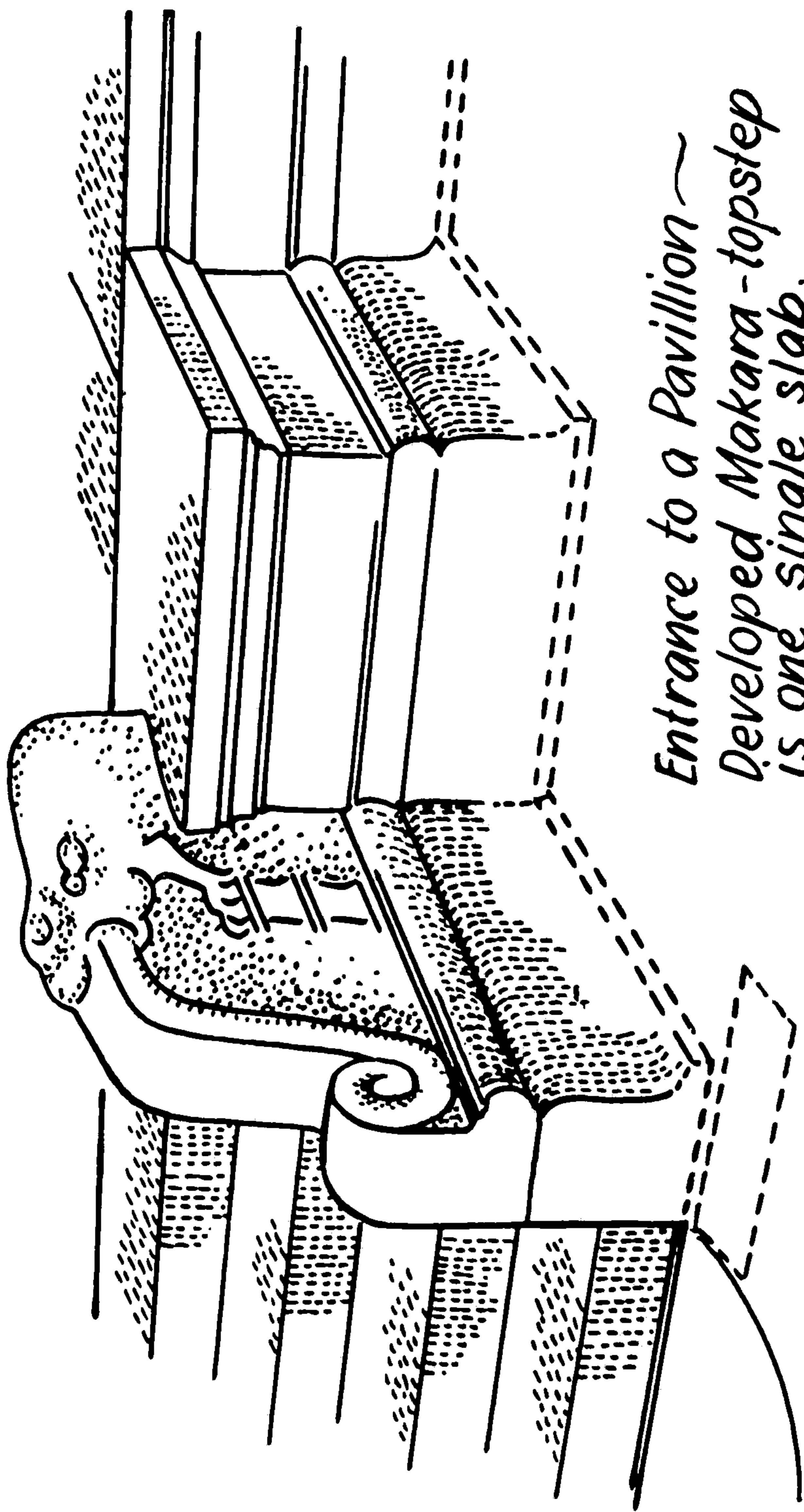


*Entrance  
to a pavillion :*

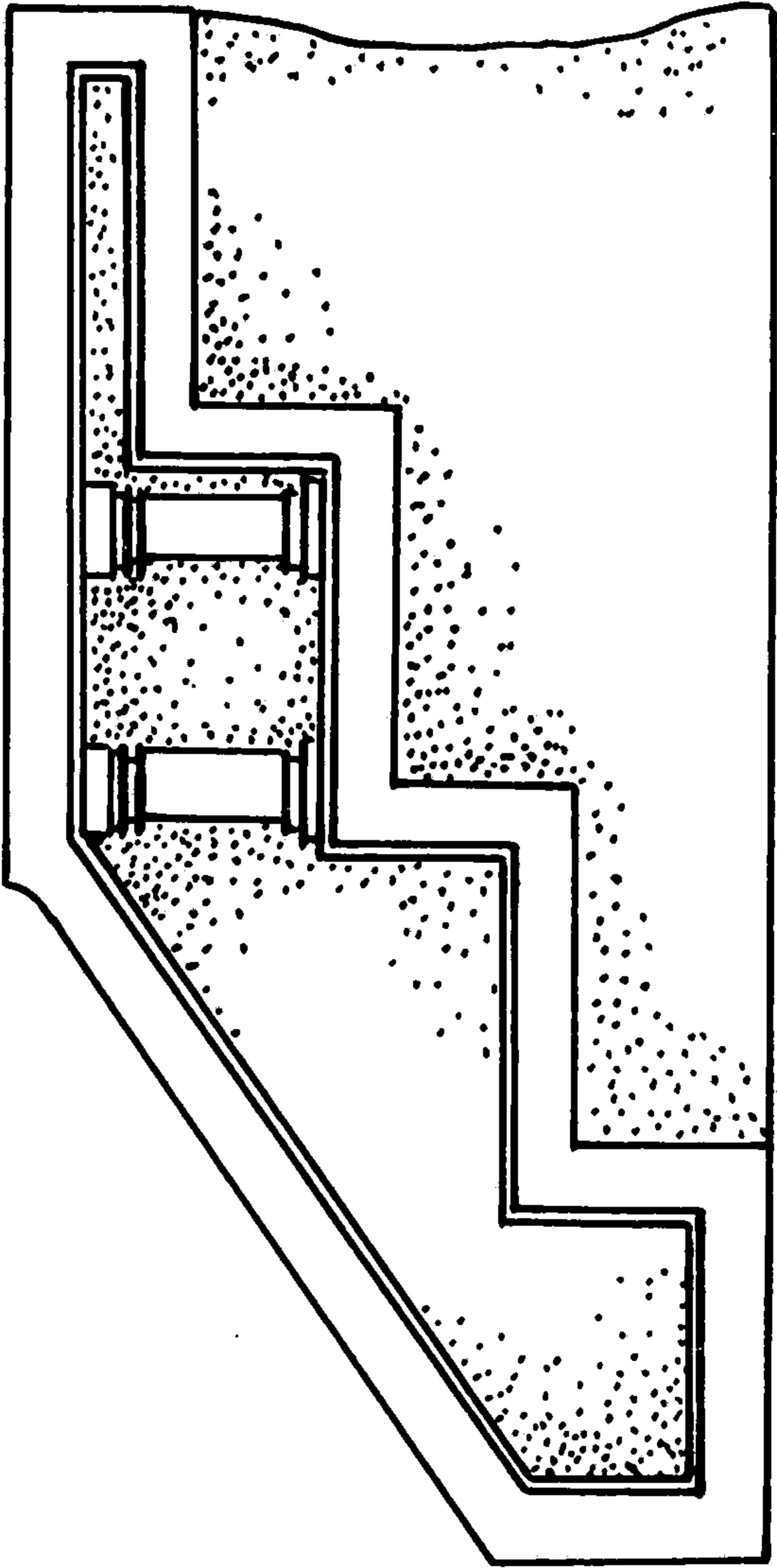
*stylised Makara,  
simple lotus on moonstone.*



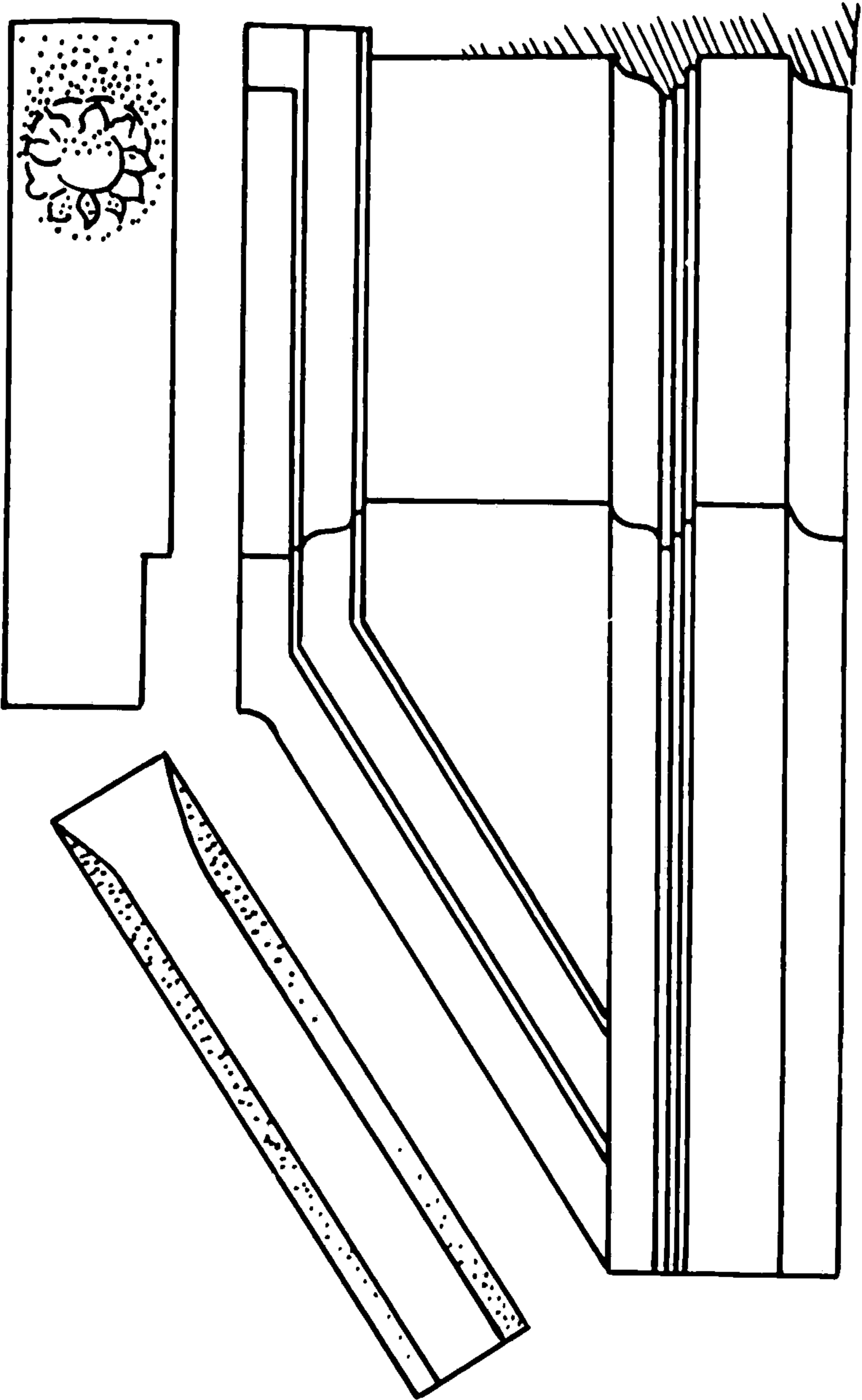
*Entrance to a pavillion ~  
stylised Makara.*



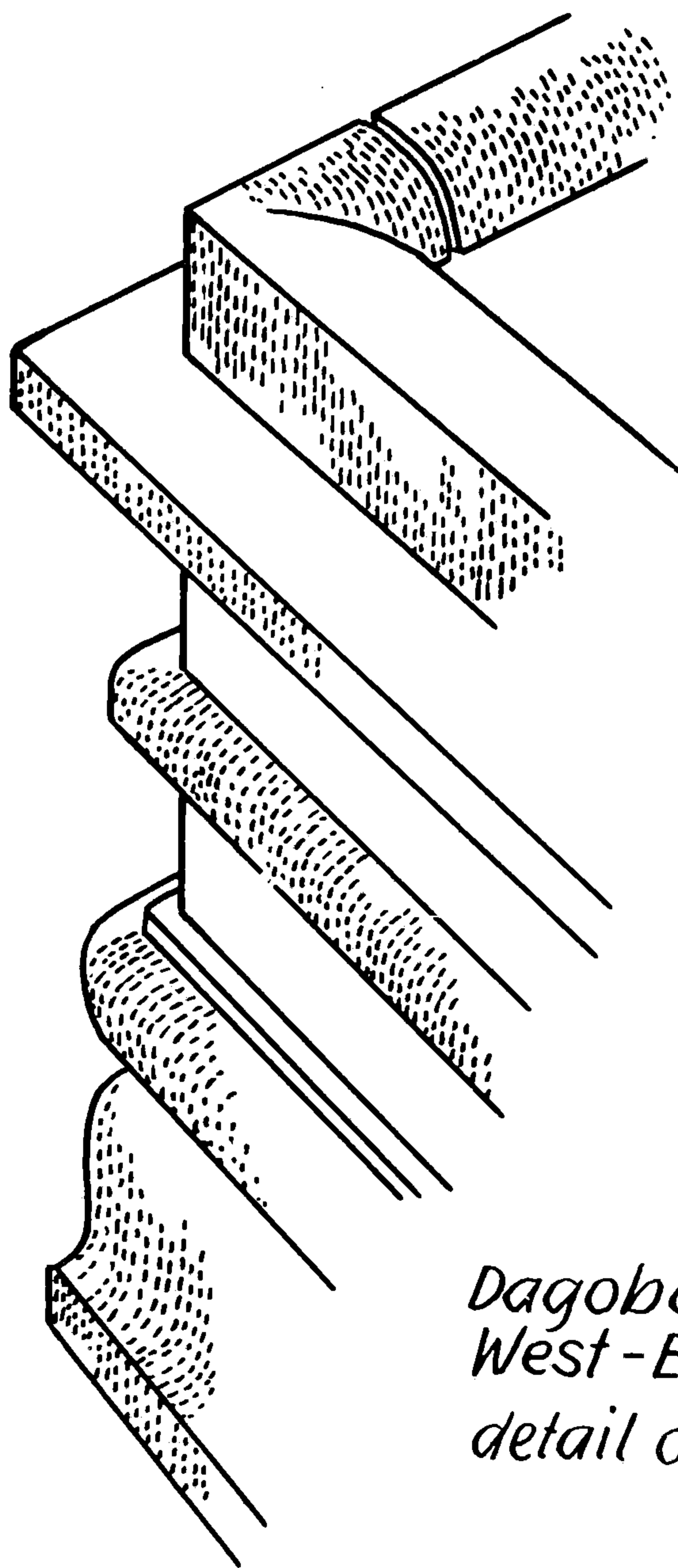




*Dagoba West - Entrance : left balustrade,  
inner side.*

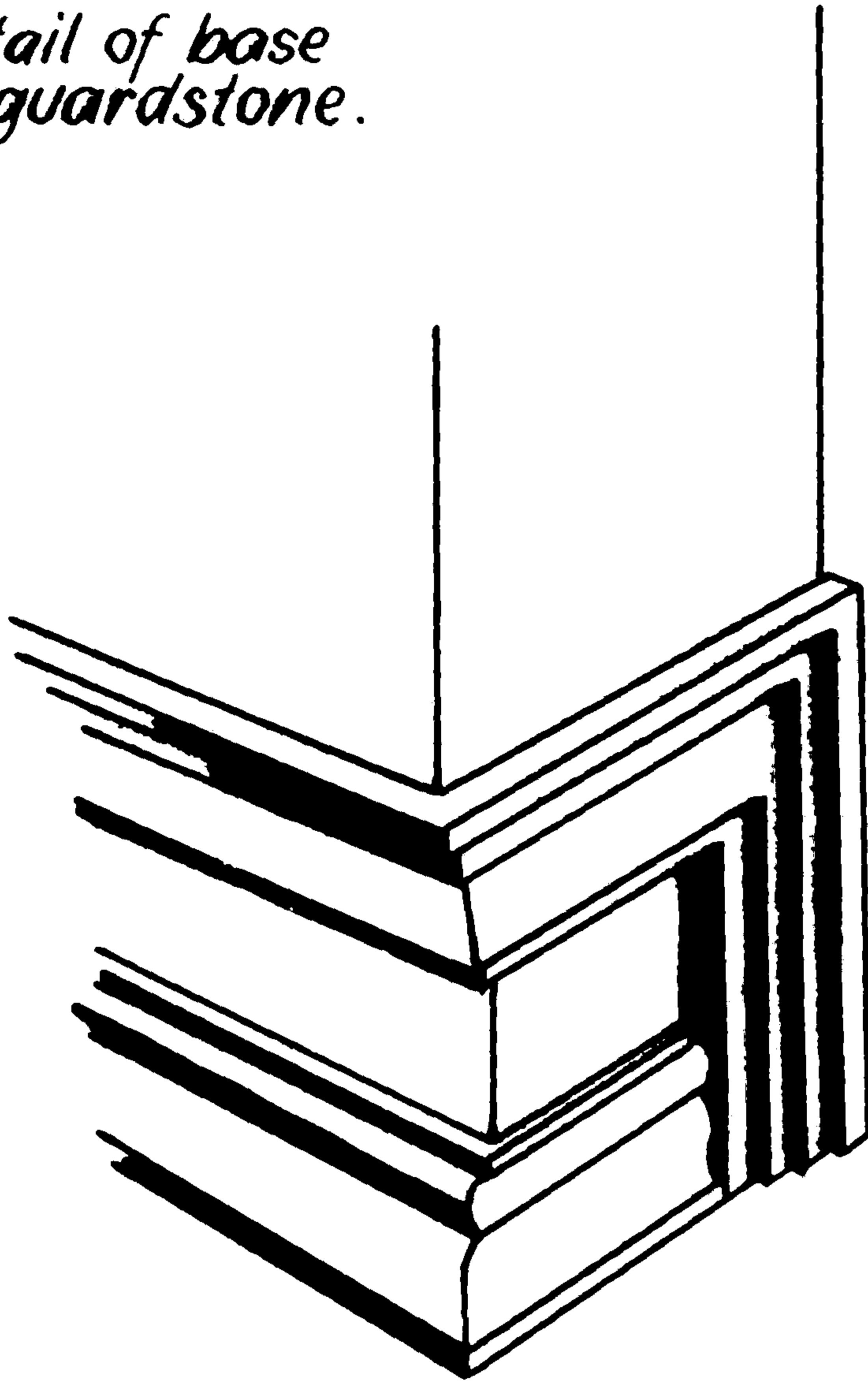


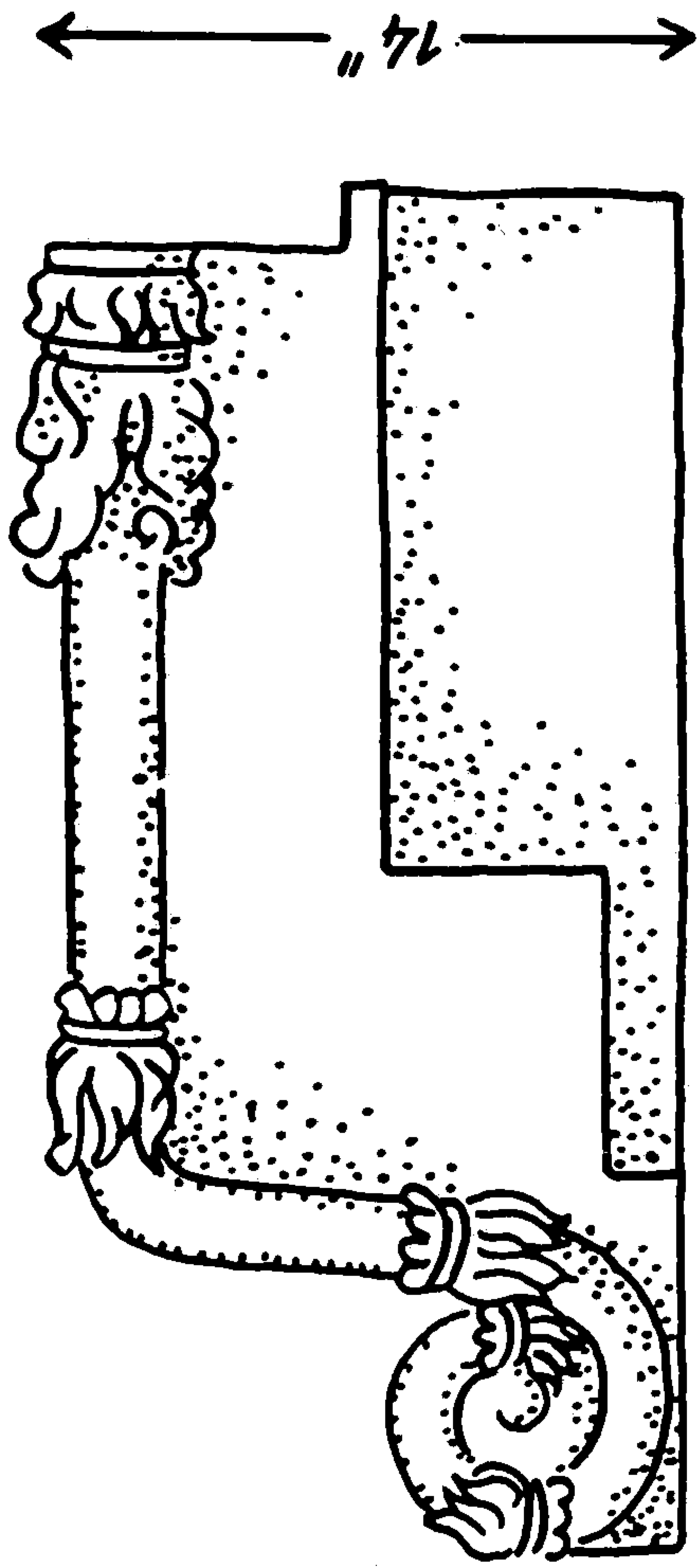
*Dagoba West-Entrance: right balustrade  
outer side.*



*Dagoba,  
West-Entrance:  
detail of corner.*

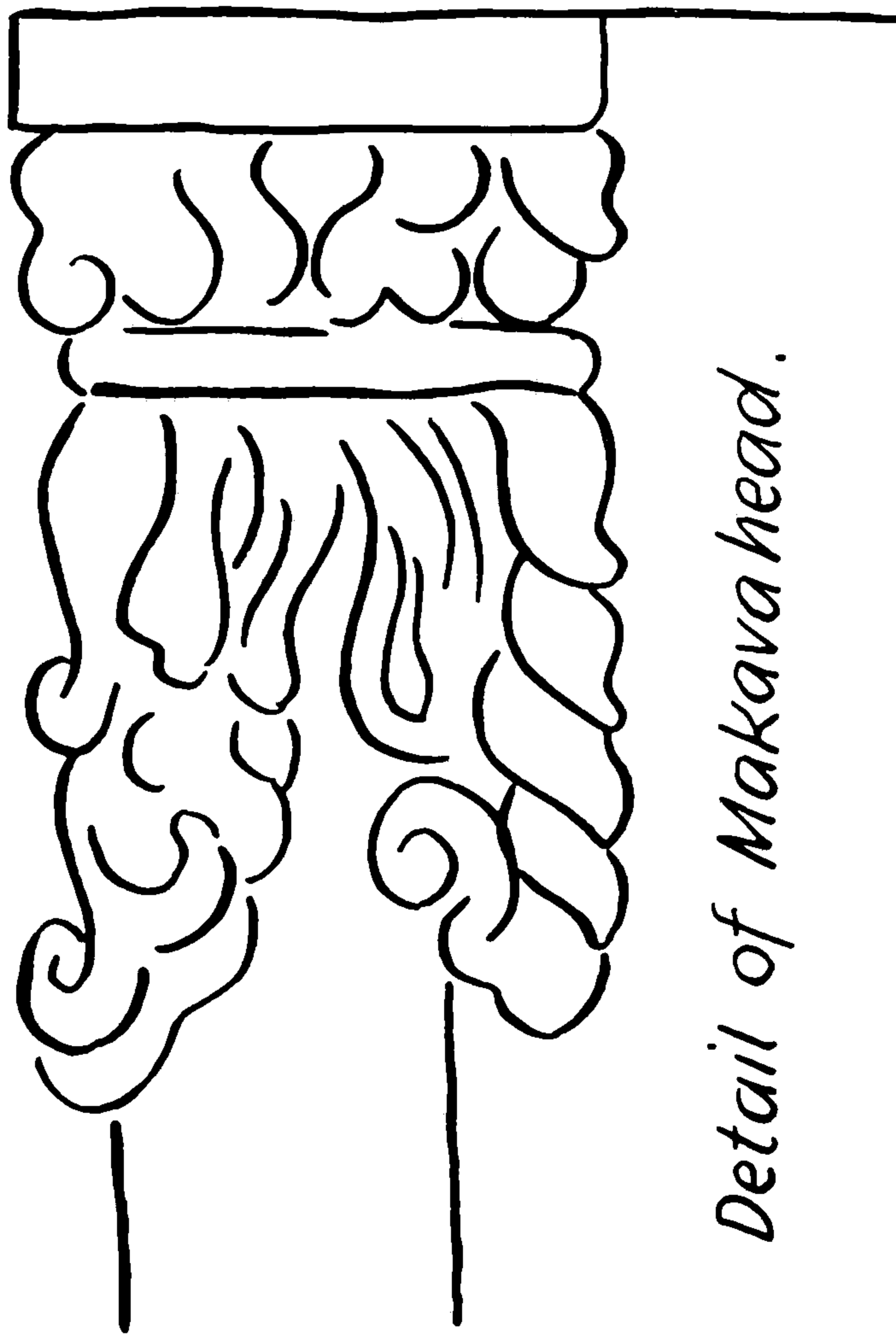
*Dagoba, West-Entrance:  
Detail of base  
of guardstone.*













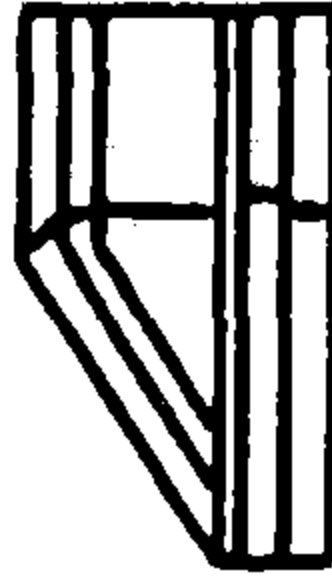


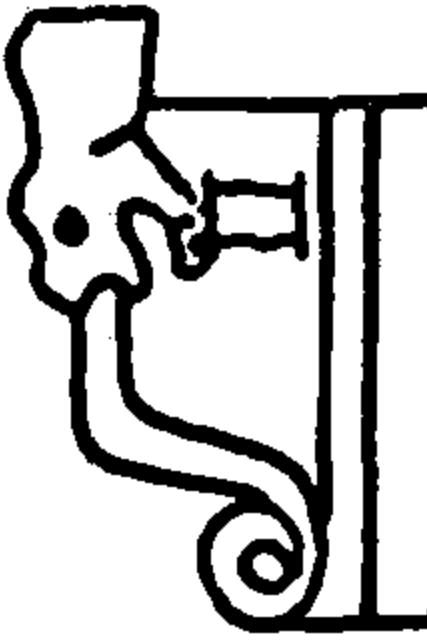


34" Makara Balustrade (inner side)  
designed as a plant.

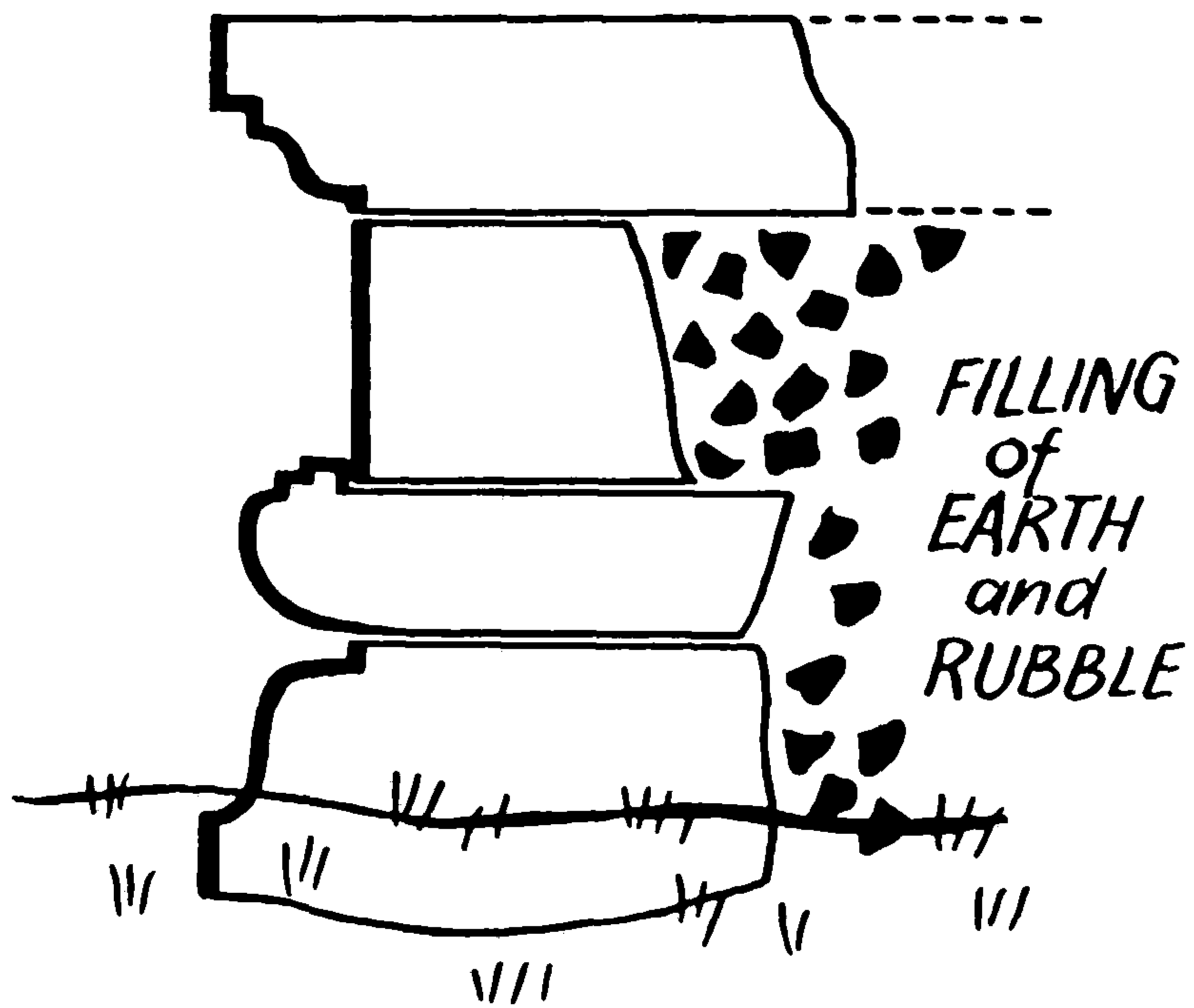




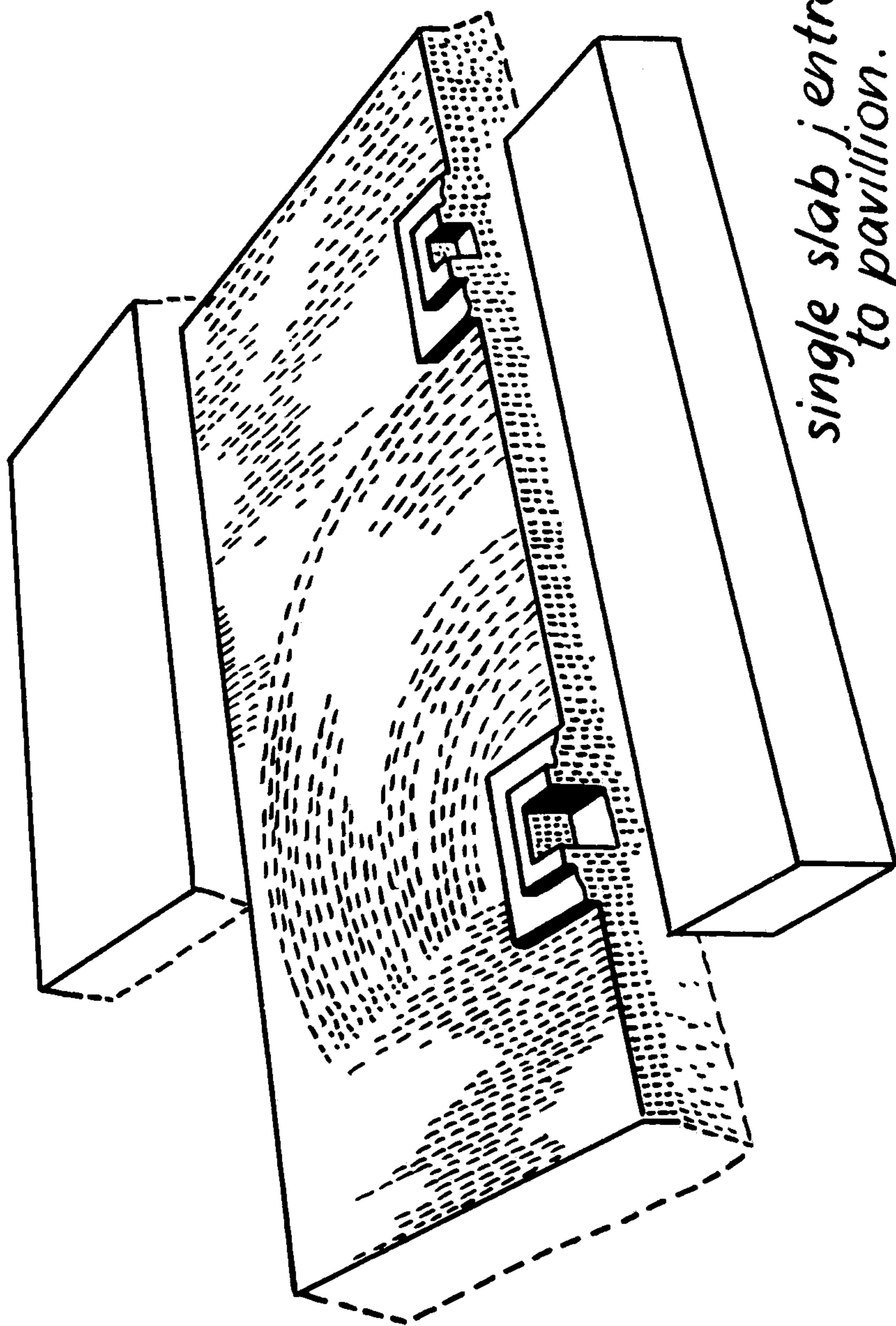
*Detail of Makava head.*

	Group 1 ↓	Dagoba ↓	Group 2 ↓	Group 3 ↓	Group 4 ↓
Moon-stones		NO MOONSTONE			
Guard-stones					
bulustrades					

steps: plain



*Profile of granite-faced  
fonndation of pavillion.*



*single slab j entrance  
to pavillion.*

A Landmark in the Exploration of the Buddhist Tantra

Ferdinand D. Lessing/Alex Wayman: *Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*, translated from the Tibetan with original text and annotation, (Indo-Iranian Monographs Vol. VIII), Mouton & Co., The Hague - Paris 1968, 382 pp.

In the introduction to his sympathetic study of the 'Tantric View of Life' Dr. H.V. Guenther regarding the Tantras rightly declared that "there is hardly any other kind of literature that has met with so much abuse, particularly by those who never read or seriously studied a single line of it; or that has so much fascinated those who on the testimony of misinformed and uninformed people thought the Tantras to be a most powerful, and hence strictly guarded means for the gratification of purely biological urges"<sup>1</sup>). Since these remarks were written, the scientific exploration of Tantric Buddhism thanks to the painstaking efforts of scholars like Dr. H.V. Guenther himself who in recent years emerged as a foremost authority in this field of research, further D.L. Snellgrove known for his critical edition of the *Hevajratantra*, the late Giuseppe Tucci and several others, has made speedy progress. Finally after the initial phase of puritan neglect reflecting only the philistine hypocrisy of the Victorian age, and a later phase of pseudo-occult mystery-mongering when talking about the Tantra as a mine of erotical mysticism became fashionable in certain quarters, genuine scientific research for the first time has delivered a just and objective view of the rôle of Tantrism in Hindu and Buddhist thought.

In this connection the book under review may be called a further landmark in the exploration of Tantric Buddhism. With the critical edition and translation into English of *Mkhas grub rje's 'Fundamentals of the Buddhist Tantras'* (full Tibetan title: *rgyud sde spyihi rnam par g'zag pa rgyas par brjod*) which is



nothing short of an encyclopedia on Buddhist Tantrism presented from the Gelugpa point of view, both the late Prof. F.D. Lessing, especially known for his studies on Mongolian linguistics, and Prof. A. Wayman who in recent years devoted himself especially to Tibetan studies, have set an example of a true scholarly approach to this much-neglected and complicated field of research.

As the editors and translators note in their rather short but most informative introduction to the text, the treatise of mkhas grub rje (1385-1438 A. D.) who was the chief tantric disciple of Tson kha pa, the founder of the Tibetan Gelugpa or so called "Yellow Hat" sect of reformed Lamaism, is without doubt the first work by a Tibetan proficient in the Tantras, surveying the whole field of Buddhist Tantra - both in bibliography and basic ideas - to be translated into a European language. As the editors make clear, this treatise neither is mkhas grub rje's chief nor his best-written work, his most important oeuvres on Tantric topics being his great commentary on the Kālacakra-tantra and his commentary on the Hevajra-tantra entitled Brtag hḡrel. But, as the editors note in their introduction, "no other book of comparable size belonging to the Gelugpa school and known to the present translators can serve as well through translation to open up the subject of the Buddhist Tantras to Western readers. This is because it presents the fundamentals along with important bibliography of all four divisions of the Tantra and indicates the Non-tantric Buddhist topics which the disciples were expected to master in preparation for the Tantras; and it presents these fundamentals with a minimum of quotations and other complications".

As the editors justly stress, of particular interest doubtless are those sections of the treatise dealing in detail with the Tantric practices of initiation in both external and internal Mandalas and the various mystical experiences associated with them. The details given in this respect are helpful in getting a better understanding of the four main stages of Tantric initiation which even after their repeated presentation by scho-

lars like A. David-Neel, D.L. Snellgrove, S.B. Dasgupta, Lama Anagarika Govinda and others until now have remained a controversial subject. The text also shows in a most illuminating way the theoretical association of Tantric practices with the tradition about how Gautama Buddha won Complete Enlightenment. With regard to the philosophical views expressed throughout the text, it will be of special interest that the Prāsangika-Mādhyamika school of Mahāyāna-Buddhism is claimed to be the philosophical basis of all four divisions of Tibetan Buddhist Tantras.

The fundamentals of these four divisions known as the Kriyā, the Caryā, the Yoga, and the Anuttarayoga Tantra respectively, are discussed in detail. The author is trying hard to explain to his readers the intricate meditative process of transforming the self into the deity who is being generated in front of the neophyte by the way of mystical invocation. He is dealing with the rather enigmatical meditations of dwelling in the flame and in the sound, the later one clearly relating to the vast speculations of the Mantrasāstra, which term in the shape of Mantrayāna even became a synonym for Vajrayāna properly. Along with the complicated path of initiation, the author explains the meaning of such technical terms as 'Father Tantra' and 'Mother Tantra'. Finally he exposes in detail the different states of 'Bliss-Void' and the Four Voids including the Radiant Light which symbolizes the ultimate goal of Buddhist Tantric Sādhana.

The editors have tried in their translation of the text to remain faithful to the original Tibetan. Wisely they have avoided using oversophisticated terms taken from the latest fashionable trends in Western psychology (especially of the 'depth-psychological' type) and philosophy (like, for instance, existentialism). This feature for which the translators are to be welcomed does not exclude the necessity for further comparative studies by which the full import of the ideas contained in Mkhas grub rje's treatise could be clarified in the light of modern psychological research. A critical study of the 'psycho-experimental speculation' of the Tantras, as Prof. Agehananda Bharati<sup>2)</sup> so aptly has characterized Tantric philosophy, may

52

open new and exciting vistas even in such seemingly remote and far-reaching fields as psychosomatic medicine and neurocybernetics, to mention only these. But of course the main importance of this masterly edition of MKhas grub rje's work, the original Tibetan text of which is being reproduced in transcription opposite to the English translation, lies in its contribution to our knowledge of Buddhist thought as represented by one of its later and relatively little-known historical developments. Because of this the present edition deserves to be called a true pioneer work of Buddhist research.

Heinz Kucharski

#### Notes

- 1) Herbert Guenther, Yoganaddha / The Tantric View of Life, Banaras 1952, p. i.
- 2) Agehananda Bharati, The Tantric Tradition, London 1965, p. 15, 20.

Sande Pulley: World Citizen or World War. Exposition Press New York 1967.

Sande Pulley: A Yankee in the Yellow Robe, An American Buddhist Monk's Role in East-West Cultural Exchange. Exposition Press New York 1967.

Two books by Sande Pulley, American-born now living in Hamburg, known to our readers from an extract published in Buddhist Yearly 1967. The author, the first fully ordained Buddhist monk from America (Bhikku Anuruddha) took to the yellow robes in 1956 in Burma. What makes both these books a profitable reading is the author's direct and unbiased approach to many questions of greatest actuality, be it the Negro problem in USA or the Vietnam war, religious ideas sanctioning mass killing of men or Cold-War planners. Sande Pulley takes the attitude of the educator and not withholding inborn American likings he shows full understanding for the Asian outlook and is very critical in regard to western imperialist policies. He advocates a universal consciousness, but he is aware of the difficulties. To quote a passage from 'World Citizen': "Again the voice of the philoso-

phical atheist rises above the din of global violence to sound a clarion call for the closing of the ranks of secularists, humanists and others of that type to again take up their work fearlessly and try to restore some sanity and order in a world gone mad with emotional aggressiveness and greed. America, which has taken a leading part in aggressive action, can be likened to an overgrown child who has been spoiled by indulgent parents to the point of demanding a role in life it has neither earned nor is qualified to fill. The spoiled, egocentric child feels fully justified in ranting and in breaking things when the hand of restraint seeks to stop his tantrums, even as America today reacts indignantly when told to cease aggressiveness in the Far East and other points of encirclement." (p. 71) Not Buddhist in a religious and missionary sense, but largely influenced by Buddhist thought and Buddhist cultural feeling both books are indirect proofs of the great cultural potencies and the inherent humanistic values of Buddhism.

Heinz Mode

Klaus Fischer: Zur Lage von Kandahar an Landverbindungen zwischen Iran und Indien. Offprint from Bonner Jahrbücher 167 (1967), 129-232, 26 illustrations, 2 maps, 2 diagrams.

Since the days of Ásoka maurya there has been an important settlement and centre of caravan trade at the site of modern Kandahar in Arachosia. Klaus Fischer gives us with his paper an archaeological and historical topography of this territory, based on his own field-researches between 1955 and 1962.

The author unites with the bibliographical minuteness we appreciate since his 'Schöpfungen indischer Kunst' (Köln 1959) the manifold evidences given by Greek authors, Ásoka's newly discovered edicts at Kandahar, maps and itineraries from mediaeval and later times, air-photographs, geographical studies as well as excavation reports and antiquities and fuses them with his own investigations into a complete picture of Kandahar and its environments from antiquity to modern times. Many photographs

and an up-to-date geographical map illustrate the development of the place of Kandahar from Mauryan times via the shortlived place of Nadirabad, sprung from the military camp of Nadir Shah, and the Afghan foundation of 1747 to the modern town of Kandahar. The author describes all the archaeological sites and antiquities in the territory of Kandahar and collects all available evidences on the changing toponomy. As indicated in the title of the paper the author is not only interested in the topography of the territory of Kandahar proper, but also in the many long-range routes and trade roads from Iran to India that pass through this country since antiquity. He toured them with his own car in hard, minute work and describes them with all their peculiarities and antiquities. A large number of foot-notes makes full use of all preliminary studies and informs the reader about solid facts, mere hypotheses and white spots in the exploration of this part of the ancient world. It is a pity that there have been not yet real scientific excavations in this area which could render a true stratigraphic history of this important place. Klaus Fischer's paper is a true handbook for this territory as we would like to have for many other historically and archaeologically important regions.

Herbert Plaeschke



FRIEDRICH WELLER, LEIPZIG

KĀSYAPAPARIVARTA

nach der Han-Fassung verdeutscht

### Einleitung

Unter allen chinesischen Übersetzungen des Kāśyapaparivarta, welche Baron v. STAEL-HOLSTEIN zusammen mit dem sanskritischen und tibetischen Texte veröffentlichte, ist die aus der Han-Zeit sicherlich die textgeschichtlich bedeutsamste und fesselndste. Das betrifft nicht nur die Frage, wie seine indische Quelle zu den übrigen Fassungen oder derer Vorlage stehe, sondern auch den chinesischen Wortlaut selbst. Weicht dieser doch hinsichtlich der Begriffsbildung wie auch seiner Ausdrucksweise manchmal recht von sonst Gewohntem ab.

Doch bleibe das fürs erste dahingestellt. Zunächst ist es zweckvoll, in einer Übersicht aufzuzeigen, wie diese älteste bekannte Form zur sanskritischen steht. Ein einfaches Bezugssystem zu schaffen, behalte ich Baron v. STAEL-HOLSTEINs Einteilung des Wortlautes in Paragraphen bei. Dann ergibt sich folgendes Bild:

Han	skt.	Han	skt.	Han	skt.
A	A	§ 9	§ 9	§ 18	§ 18
§ 1	§ 1	§ 10	§ 10	-	§ 19
§ 2	§ 2	§ 11	§ 11	§ 19	§ 20
§ 3	§ 3	§ 12	§ 12	-	§ 21
§ 4	§ 4	§ 13	§ 15	-	§ 22
§ 5	§ 5	§ 14	§ 16	§ 20	§ 23
§ 6	§ 6	§ 15	§ 13	§ 21	§ 24
§ 7	§ 7	§ 16	§ 14	§ 22	§ 25
§ 8	§ 8	§ 17	§ 17	§ 23	§ 26

Han	skt.	Han	skt.	Han	skt.
-	§ 27	§ 47	§ 61/62	§ 79	§ 97
-	§ 28	§ 48	§ 63	§ 80	§ 98
§ 24	§ 29	§ 49	§ 64	§ 81	§ 99
§ 25	§ 31	§ 50	§ 65	§ 82	§ 100
§ 26	§ 30	§ 51	§ 66	§ 83	§ 101
§ 27	§ 32	§ 52	§ 67	§ 84	§ 102
-	§ 33	§ 53	§ 69	§ 85	§ 103
§ 28	§ 35	§ 54	§ 68	§ 86	§ 104
§ 29	§ 34	§ 55	§ 70	§ 87	§ 105
§ 30	§ 36	§ 56	§ 71	§ 88	§ 106/107
-	§ 37	§ 57	§ 72	§ 89	§ 108
-	§ 38	§ 58	§ 73	§ 90	§ 109
§ 31	§ 39	§ 59	§ 74	-	§ 110
§ 32	§ 40	§ 60	§ 75	§ 91	§ 112
§ 33	§ 41	§ 61	§ 76	§ 92	§ 111
§ 34	§ 44	§ 62	§ 78	§ 93	§ 113
§ 35	§ 42	§ 63	§ 77	§ 94	§ 114
§ 36	§ 43	§ 64	§ 79	§ 95	§ 116
§ 37	§ 45	§ 65	§ 82	§ 96	§ 115
§ 38	§ 46	§ 66	§ 80	§ 97	§ 120
-	§ 47	§ 67	§ 81	§ 98	§ 117
§ 39	§ 48	§ 68	§ 83	§ 99	§ 118
§ 40	§ 49	-	§ 84	-	§ 119
-	§ 50	§ 69	§ 85	§ 100	§ 121
-	§ 51	§ 70	§ 86	§ 101	§ 122
§ 41	§ 52/53	§ 71	§ 87	§ 102	§ 123
§ 42	§ 56	§ 72	§ 88	§ 103	§ 124
§ 43		-	§ 89	§ 104	§ 125
	§ 54	§ 73	§ 90	-	§ 126
-	§ 55	§ 74	§ 91	§ 105	§ 127
-	§ 57	-	§ 92	§ 106	§ 128
§ 44	§ 58	§ 75	§ 93	§ 107	§ 129
§ 45		§ 76	§ 94	§ 108	§ 130
	§ 59	§ 77	§ 95	§ 109	§ 131
§ 46	§ 60	§ 78	§ 96	§ 110	§ 132

Han	skt.		Han	skt.		Han	skt.
§ 111	§ 133		§ 116	§ 138		§ 123	§ 145
§ 112	§ 134		§ 117	§ 139		§ 124	§ 146
§ 113	§ 135		§ 118	§ 140		§ 125	§ 147
§ 114		Prosa	§ 119	§ 141		§ 126	§ 148
	§ 136	Verse	§ 120	§ 142		§ 127	§ 149
§ 115		Prosa	§ 121	§ 143	-		§§ 150-165
	§ 137	Verse	§ 122	§ 144	§ 128		§ 166

Wenn hier so zwei Abschnitte nebeneinander gestellt sind, so besagt das nicht, daß diese sich wie ein Ei dem anderen gleichen, dem ist keineswegs so. Wird doch schon in der Einleitungsformel der Ort verschieden angegeben, wo das Geschehen sich abspielt. Nach dem Han-Texte befinden wir uns im Jetavana zu Śrāvastī, die restlichen Fassungen verlegen das Geschehen an den Gr̥dhrakūṭa bei Rājagṛha. Wie immer es mit solchen Ortsangaben bestellt sein mag, die zweite spielt in mahāyānistischem Schrifttume eine größere Rolle. Die erste macht einen altertümlicheren Eindruck. Doch bei solchen Kleinigkeiten brauchen wir uns gar nicht aufzuhalten. Daß in der Liste nebeneinander gestellte Textteile dem Inhalte wie der Form nach ganz beträchtlich von einander abweichen, lehrt ein Blick in die §§ 41:skt. 52/53, 47:skt. 61/62, 88:skt. 106/107, 114-115:skt. 136-137, 43:skt. 54, 45:skt. 59. Ich glaube, es könne bei diesen Beispielen bewenden, weil sie diesen Sachverhalt zureichend beweisen.

Aus der Tabelle kann man noch anderes ablesen. Dabei sei zuvörderst etwas aus der weiteren Betrachtung ausgeschieden. Die skt. §§ 27, 28 und 126 erledigen sich für den Han-Text deshalb, weil sie nur Verse enthalten, dieser aber in die Reihe der verslosen Fassung des Werkes fällt. Ja, die Han-Form macht un-

ter allen die einzige völlig versfreie aus. Sind hier doch auch die den skt. §§ 136, 137 entsprechenden §§ 114, 115 in Prosa gehalten, welche bereits in der Djin- und Tjin-Fassung in Verse gekleidet auftreten.

Gewiß, man kann fragen, ob dem Übersetzer in seiner skt. Handschrift eine Versfolge vorgelegen habe, die er in Prosa umsetzte. Es läßt sich nicht beantworten, ob er nicht auch ein paar Verszeilen der Art fertiggebracht hätte, wie die der anderen chinesischen Wiedergaben sind. Tatsache ist jedenfalls, daß Prosa dasteht. Die wird man hinnehmen müssen, bis in einer dem Hantexte entsprechenden indischen Handschrift an dieser Stelle Verse nachgewiesen sind. Der Umstand, daß im Chinesischen wiederholt der Satz begegnet: "Der ist der, welcher das Sittengebot hält", läßt sich nicht dafür in die Waagschale werfen, daß für die Quelle des chinesischen Textes Verse vorauszusetzen seien, entsprechend dem skt.: *sa śīlavān Kāśyapa buddhabāṣane*. Sonst müßte man unterstellen, auch anderweit sei dies zu tun, wo sich im Wortlaute die gleiche Formel wiederholt, wie in den skt. §§ 52 ff., wo die Formel *iyam ucyate Kāśyapa madhyamā pratipad dharmaṇām bhūtapratyavekṣā*. Mich bedünkt, das führe über das Erkennbare hinaus. So meine ich, bis das Gegenteil erwiesen ist, dürfe man den Befund der Han-Übersetzung auch für deren indische Vorlage gelten lassen.

Aufs Ganze gesehen sind die Verse im Texte jüngeren Datums als die Prosateile, in überwiegendem Maße Jahrhunderte später zugefügt.

Daß bei allen Unterschieden hinsichtlich der Wortgebung und des Inhaltes im einzelnen sich die überwiegende Masse gleicher, vergleichbarer oder wenigstens, wenn auch in loser Weise, in Bezug zueinander stehender Textabschnitte in der nämlichen Ordnung folgt, schließt den Han-Text mit allen anderen Fassungen des Werkes, auch der unserer sanskritischen, in einen einzigen Überlieferungsstrom zusammen.

Dabei bildet allerdings die Han-Form einen Fluß für sich. Das erhellt einmal daraus, daß ihr Bestand an Text beträchtlich kürzer ist als derjenige der sanskritischen und tibetischen sowie der Sung-Übersetzung. Von den sanskritischen Abschnitten fehlen dort die §§ 19, 21, 22, 33, 37, 38, 47, 50, 51, 55, 57, 84, 89, 92, 110, 119, 150-165.

Die Unterschiede, welche zwischen Baron v. STAEL-HOLSTEINs Angaben in der Einleitung zu seiner Textausgabe, S. X, und meinen obwalten, erklären sich daraus, daß jener skt. § 19 versehentlich ausließ, wie S. 41, 42 der Textausgabe bekunden; die skt. §§ 52/53, 61/62 und 106/107 meines Erachtens im Han-Texte in den §§ 41, 47 und 88 zusammengezogen sind; skt. § 79 auch seiner Ausgabe nach im Han-Texte sein Gegenstück hat (vgl. S. 115); schließlich die skt. §§ 27, 28, 126 hier von mir nicht aufgenommen wurden, weil sie nur Verse enthalten. Vgl. S. 59 meiner Einleitung.

Diesen Textumfang darf man deshalb als ursprünglicher als den unseres Sanskrittextes werten, weil die Djin- und Tjin-Fassung bekunden, daß er im Laufe der Zeit zunahm.

In dies Wachstum des Werkes eröffnet aber noch ein anderer Umstand einen Einblick. Das ermöglichen diejenigen Stellen, wo sich einzelne Abschnitte des Werkes in der Han- und sanskritischen Gestalt verschieden zu einander geordnet folgen. Ich verweise auf:

	Han	Djin	Tjin	Sung	skt.	tib.
I.	12	12	12	12	12	12
	13	15	15	15	15	15
	14	16	16	16	16	16
	15	13	13	13	13	13
	16	14	14	14	14	14
	17	17	17	17	17	17
II.	24	25	25	29	29	29
	25	27	27	31	31	31
	26	26	26	30	30	30
	27	28	28	32	32	32
	--	--	--	33	33	33
	28	30	30	35	35	35
	29	29	29	34	34	34
	30	31	31	36	36	36
	--	32	32	37	37	37
	--	33	33	38	38	38
	31	34	34	39	39	39
III.	32	35	35	40	40	40
	33	36	36	41	41	41
	34	39	39	44	44	44
	35	37	37	42	42	42
	36	38	38	43	43	43
	37	40	40	45	45	45
	38	41	41	46	46	46
	--	42	42	47	47	47
	39	43	43	48	48	48
IV.	40	44	44	49	49	49
	--	--	--	50	50	50
	--	--	--	51	51	51

	Han	Djin	Tjin	Sung	skt.	tib.
	41	45/46	45/46	52/53	52/53	52/53
	42	48	48	56	56	56
	43					
		47	47	54	54	54
	--	--	--	55	55	55
	--	49	49	57	57	57
	44	50	50	58	58	58
	45					
		51	51	59	59	59
	46	52	52	60	60	60
V.	52	59	59	67	verloren	67
	53	61	61	69	"	69
	54	60	60	68	"	68
	55	62	62	70	70	70
	56	63	63	71	71	71
VI.	60	67	67	75	verloren	75
	61	68	68	76	"	76
	62	70	70	78	78	78
	63	69	69	77	77	77
	64	71	71	79	79	79
	65	74	74	82	82	82
	66	72	72	80	80	80
	67	73	73	81	81	81
	68	75	75	83	83	83
	--	--	--	85	84	85
	69	76	76	84	85	84
	70	77	77	86	86	86
VII.	89	98	98	108	108	108
	90	99	99	109	109	109
	--	100	100	110	110	110
	91	102	102	112	112	112
	92	101	101	111	111	111
	93	103	103	113	113	113
	94	104	104	114	114	114
	95	106	106	116	116	116



Han	Djin	Tjin	Sung	skt.	tib.
96	105	105	115	115	115
97	--	--	--	120	118
98	107	107	117	117	117
99	108	108	118	118	119
--	--	--	119	119	--
100	109	109	120	121	120
101	110	110	121	122	121

Diese Listen von Stellen, welche ich, sie bequemer benutzbar zu machen, in mit römischen Zahlen bezeichnete Gruppen unterteile, erhärten zunächst einmal erneut, daß die Han-Fassung des Werkes und damit auch deren indische Vorlage abgesetzt für sich allein allen übrigen gegenüberstehen. Soweit es sich dabei um Übersetzungen handelt, gilt diese Aussage auch wieder für deren Quellen. Stehen ihr doch in allen restlichen Textformen mit zwei Ausnahmen dort, wo einzelne Abschnitte anders zu einander geordnet sind, die abweichenden Reihenfolgen einheitlich geschlossen gegenüber.

Diese Ausnahmen finden sich in den Gruppen VI und VII. In derer ersten handelt es sich um die Stelle der skt. §§ 84/85, welche im tibetischen<sup>1</sup> wie auch im Sung-Texte<sup>2</sup> umgekehrt angeordnet stehen. Hier weist schon der Umstand, daß skt. § 84 = tib. und Sung § 85 in der Han-, Djin- und Tjin-Übersetzung fehlt, darauf hin, daß dieser Abschnitt ziemlich spät einem älteren Textbestande zugeschlagen wurde, und zwar nur in dem Zweig der handschriftlichen Überlieferung derjenigen Form des indischen Werkes, auf welcher unser khotanesischer Sanskrittext sowie die Quellen der tibetischen und der Sung-Übersetzung beruhen. Wurde die Tjin-Fassung vor 431 n.Chr. hergestellt<sup>3</sup>, so dürfte dies

schätzungsweise kaum vor dem 4./5. Jahrhundert können geschehen sein. Die Vorlage des Han-Textes entstammt aber spätestens dem 2. Jahrhundert n.Chr. Hier spaltete sich also die ursprünglich einheitliche Überlieferung spät auf. Damit scheidet diese Stelle aus, den primären Bezug zwischen dem Originale der Han-Wiedergabe und dem sanskritischen Wortlaute abzuwägen, oder genauer gesagt, es steht dafür nur die parallele Reihe Han § 69, Djin, Tjin § 76, Sung § 84, skt. § 85, tib. § 84 zu Gebote.

Bei der anderen Ausnahme handelt es sich aus Gruppe VII um die skt. §§ 118, 119, 120.<sup>4</sup> Hier liegen die Dinge verwickelter, die Verhältnisse lassen sich schwerer beurteilen. Zunächst einmal entspricht dem skt. § 119 im Tibetischen nichts. Damit gewinnt der dem skt. § 120 gleichzusetzende tibetische Abschnitt die Ordnungsziffer 119. Des weiteren sind die skt. §§ 118, 120 umgekehrt geordnet, also in der Abfolge 119, 118. Weil der skt. § 119 wie im Tibetischen auch im Han-, Djin- und Tjin-Texte fehlt, er nur in der Sung-Übersetzung noch eine Entsprechung hat, handelt es sich dabei um einen ganz späten Zuwachs an Textbestand, der überlieferungsgeschichtlich jünger sein muß als die skt. Quelle der tibetischen Wiedergabe des Werkes. Wagt man sich schon auf das Glatteis von Jahreszahlen, so dürfte er kaum vor 500 n. Chr. in den Textbestand können sein aufgenommen worden, eher später. Die indische Vorlage der Han-Fassung ist damit mindestens 300 Jahre älter. Damit scheidet auch der skt. § 119 aus unserer jetzigen Betrachtung aus. Liegt doch nur eine Aufspaltung der Handschriften vor, welche sich innerhalb jener handschriftlichen Entwicklung des Werkes vollzog, welche derjenigen

Reihe gegenübersteht, der der indische Text unserer Han-Übersetzung zugehört.

Die eigentliche Schwierigkeit bieten die skt. §§ 118, 120. Ich erwähnte bereits, daß sich diese beiden Abschnitte im Tibetischen umgekehrt folgen. Noch auffälliger ist indes, daß skt. § 120 = tib. § 118, trotzdem er im Djin-, Tjin- und Sungtexte fehlt, zum alten Textbestande des Werkes gehören muß. Ist dieser Abschnitt doch in der Han-Übersetzung belegt. Wie sich hier die Fäden entwirren mögen, erkenne ich zunächst nicht sicher. Doch glaube ich gleichwohl, folgendes mutmaßen zu dürfen, bis eine umfassendere und eindringendere Untersuchung vielleicht festere Ergebnisse zeitigt.

Es wäre an und für sich denkbar, daß sich in der Djin-, Tjin- und Sung-Übersetzung die Spur eines indischen Manuskriptes erhielt, welches noch älter ist, als die indische Quelle der Han-Fassung. In diese Handschrift könnte dann als ein Nachtrag die Stelle Han § 97 = skt. § 120 = tib. § 118 sein eingetragen worden - zwischenzeilig oder am Rande -, der in den laufenden Wortlaut der indischen Quelle der Han-Übersetzung, einbezogen wurde sowie in der Vorläufer unseres khotanesischen Manuskriptes und der skt. Handschrift, nach welcher der Text ins Tibetische gewandt wurde. Diejenigen indischen Manuskripte, auf denen mit oder ohne Zwischenquellen die Djin-, Tjin- und Sung-Fassung beruhen, gingen hier auf eine Handschrift zurück, welche diesen Nachtrag noch nicht enthielt. Auf diese Weise erklärte sich auch, daß der dem skt. § 120 im Tibetischen entsprechende § 118 anders in den laufenden Text einbezogen wurde, als dies im kho-

tanesischen Exemplare des Werkes der Fall ist.

Dies als Möglichkeit ins Auge zu fassen, veranlassen mich die anderen Fälle, wo einander dem Inhalte nach parallele Abschnitte im Han-Texte anders geordnet sind als in den restlichen Fassungen des Werkes. Es läßt sich kaum bestreiten, daß die aus den Gruppen I-VII in Frage kommenden Stellen letzten Endes auf die gleiche Handschrift zurückgehen, welche weiter abgeschrieben wurde. Dabei spaltete sich die Überlieferung des Werkes in zwei große Stränge auf. Derer einer wird durch die Han-Übersetzung dargestellt, der andere durch die restlichen Fassungen des Werkes. Zustande kam aber die Aufspaltung dadurch, daß jenes Anfangsmanuskript Nachträge zwischen den Zeilen oder auf dem Rande enthielt, welche von den einen Abschreibern so, von den anderen anders in den laufenden Text einbezogen wurden.

Unter dieser Voraussetzung scheint sich mir am leichtesten erklären zu lassen, daß bestimmte Abschnitte in der Han-Fassung den restlichen Textformen gegenüber abweichend und dabei in sich einheitlich geordnet stehen.

Dieser Sachverhalt obwaltet in Gruppe I bei den Han-Paragraphen 13, 14 einer- und 15, 16 andererseits. Folgen doch diese beiden Paare Textstellen einander in der restlichen Überlieferung durchgehend und in gleicher Weise in umgekehrter Ordnung. Aus Gruppe II trifft dies zu für die Han §§ 25, 26, welche sich im Djin- und Tjin-Texte als §§ 27, 26, in der Sung-, sanskritischen und tibetischen Fassung als §§ 31, 30 aufgereiht wiederfinden. Aus der gleichen Gruppe stehen ferner die Han §§ 28, 29 in der Djin- und Tjin-Übersetzung als §§ 30, 29, in derjenigen aus der

Sung-Zeit sowie im skt. und tibetischen Wortlaute als §§ 35, 34. Die höheren Paragraphenzahlen besagen nur, daß der Umfang des Werkes wuchs. Gleiches gilt weiter aus Gruppe III für die Han §§ 34, 35, 36, 37, derer Gegenstände die Djin- und Tjin-Fassung in der Abfolge der §§ 39, 37, 38, 40 aufs Tapet bringen, der Sung-, skt. und tibetische Text als §§ 44, 42, 43, 45. Aus Gruppe V weisen die Han §§ 53, 54 denselben Sachverhalt aus, insofern die entsprechenden Abschnitte des Djin- und Tjin-Textes die Ordnungsnummern 61, 60, diejenigen der Sung- und tibetischen Wiedergabe die Nummern 69, 68 tragen. Der sanskritische Wortlaut dieser Paragraphen ging aus unserer khotanesischen Handschrift verloren. Aus Gruppe VI kommen für den gleichen Gesichtspunkt in Frage die Han §§ 62, 63, 64 und 65, 66, 67, welchen im Djin- und Tjin-Texte die §§ 70, 69, 71 bzw. 74, 72, 73 und in der Sung-, skt. und tib. Textform die §§ 78, 77, 79 bzw. 82, 80, 81 entsprechen. Aus Gruppe VII sind hierunter die Han §§ 91, 92 anzuziehen, welche umgekehrt geordnet sind als §§ 102, 101 in der Djin- und Tjin-Übersetzung und als §§ 112, 111 in der Sung-Fassung, der sanskritischen sowie der tibetischen.

Was die Überlieferungsgeschichtlich verwickelte Stelle der Han §§ 95-100 aus Gruppe VII anbelangt, welche neben den skt. §§ 115-121 stehen, so äußerte ich eine Vermutung für die Teilstelle der skt. §§ 118-120 und ihre Gegenstücke auf S. 66 dieser Einleitung. Sie scheint mir durch die vorausgehenden Zusammenstellungen aus den Gruppen I-IV und VI eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu gewinnen, so vorläufig diese auch zunächst bleiben mag. Hänge diese Stelle aber auch im Ungewissen, so fallen doch die

Han §§ 91, 92 einer- und 95, 96 andererseits unter den Gesichtspunkt, daß die beiden Stränge der Textüberlieferung - der, welcher durch die Han-Übersetzung, und der, welcher durch die übrigen Formen des Textes ausgemacht werden - letzten Endes auf das nämliche Nachträge enthaltende Manuskript zurückgehen. Ist dieser letztere doch dadurch zusammengeschlossen, daß darin die genannten Han-Abschnitte durchgehends einheitlich in umgekehrter Folge aufgereiht sind. Den Han §§ 91, 92 entsprechen in der Djin- und Tjin-Übersetzung die §§ 102, 101, in der Sung-, skt. und tibetischen Fassung die §§ 112, 111. Den Han-§§ 95, 96 steht im Djin- und Tjin-Texte die Abfolge der §§ 106, 105 gegenüber, in dem aus der Sung-Zeit, dem skt. und tibetischen die Abfolge der §§ 116, 115.

Aus Gruppe IV verbleiben schließlich noch die Han §§ 42-45 neben den skt. §§ 54-59. Auch hier bietet sich uns eine etwas angespanntere Lage der Verhältnisse.

Beachtung erheischen da einmal die Han-Paragraphen 43 und 45 neben den skt. §§ 54 und 59 und ihrem Zubehöre. Wende ich mich zuvörderst dem Han § 43 zu, so hängt dieser mit dem skt. § 54 und den damit zusammenfallenden §§ 47 des Djin- und Tjin-Textes und 54 der Sung- und tibetischen Übersetzung einzig durch das Wort *pr̥thivī* zusammen. Die Inhalte der da vorgetragenen Aussagen weichen völlig von einander ab. Dabei ist es bedeutsam, daß die Djin-, Tjin-, Sung- und tibetische Textform mit der sanskritischen übereingehen. Die aus der Han-Zeit steht allein für sich. Damit wird nun von einer ganz anderen Seite als der formalen her, nämlich der des Inhaltes, bekundet, daß die indische Hand-

schrift der Han-Übersetzung in der Überlieferungsgeschichte des Werkes für sich einer anderen gegenübersteht, aus der sich letzten Endes alle Quellen der übrigen Formen des Werkes - der Djin-, Tjin-, Sung- und tibetischen Übersetzung sowie der khotanesischen Handschrift ableiten lassen, unbeschadet, welche Änderungen in diesem Zweige der Textüberlieferung die Zeit bewirkt habe.

Die andere Stelle, Han § 45 neben skt. § 59 gibt eine harte Nuß zu knacken. Das kommt daher, daß die Aussagen der nebeneinander stehenden Abschnitte nicht übereingehen. In Han § 45 steht zu lesen, daß alle dharmā gleich sind. Djin und Tjin § 51 sprechen wie auch Sung § 59 zwar von zwei Extremen, doch weicht der ersten beiden Stellen Aussage gleichwohl von der des Sung-Textes ab und die aller drei tun es vom skt. und tibetischen Wortlaute, welche übereingehen. Mir kommt es sehr zweifelhaft vor, ob man diesen Tatbestand aus unzulänglicher Übersetzung erklären könne, ich glaube es nicht. Sei dem, wie ihm wolle, die Han-Aussage steht in jedem Falle am weitesten von den übrigen abgerückt da.

Abgesehen davon, daß Han § 41 sich insofern gegen die vergleichbaren Stellen Djin, Tjin §§ 45/46, Sung, skt., tibetisch §§ 52/53 abhebt, als dort zwei Abschnitte in einen zusammengefaßt sind,<sup>5</sup> fehlt zu skt. §§ 55 = Sung und tibetisch § 55 in der Han-, Djin- und Tjin-Übersetzung eine Entsprechung, zu skt. § 57 = Sung und tibetisch § 57, Djin und Tjin § 49, in der aus der Han-Zeit. Im zweiten Falle dürfte der Zuwachs an Textbestand jünger sein als die Zeit, aus welcher die für die Han-Übersetzung benutzte indische Handschrift stammt, sagen wir schätzungsweise



als das 2. Jh. n. Chr., im ersten kaum älter als das 4./5. Jh.n. Chr.<sup>6</sup> Beide Stellen scheiden damit für den Han-Text und seine indische Quelle aus.

Sonach verbleiben aus Gruppe IV nur mehr die Han §§ 42, 43, welche ebenfalls darauf hinweisen, daß dem Übersetzer ein mit Nachträgen versehenes oder daraus abgeschrieben Manuscript zur Verfügung stand, sonst könnten sich diese beiden Abschnitte nicht in umgekehrter Ordnung gleichermaßen in der Djin- und Tjin-Fassung als §§ 48, 47 und in der aus der Sung-Zeit, der skt. und tibetischen als §§ 56, 54 wiederfinden. Beide müssen einer überarbeiteten Handschrift entstammen, wobei die Nachträge im einen Falle so, im anderen anders in den laufenden Text einbezogen wurden.

Solche Regelmäßigkeit im Wechsel kann weder durch Zufall bedingt noch in mündlicher Überlieferung entstanden sein. Das ist nur über Handschriften möglich. Bestand aber im 2. Jahrhundert n. Chr. ein Manuscript – und das ist schon deshalb sicher, weil der Han-Text aus einem solchen übersetzt wurde –, welches Nachträge enthielt, dann geschieht es erfahrungsgemäß leicht, daß diese der eine Abschreiber an einer, ein anderer an anderer Stelle in den laufenden Text einbezieht. Das ist wirklich nichts Ungewöhnliches. So spalteten sich auch in unserem Falle eine Quelle in zwei Flüsse der Textüberlieferung auf. Dies eine überarbeitete Manuscript bestand.

Da nun als möglich unterstellt werden darf, es habe sich in einem Falle die Spur einer Handschrift bewahrt, welche älter ist als die indische Vorlage der Han-Fassung,<sup>7</sup> so wird man anzuneh-

man geneigt sein, schon im 1. Jahrhundert etwa sei ein indisches Manuskript vorhanden gewesen, das von der Vorlage der Han-Übersetzung insofern abwich, als es einen da eingedrungenen Nachtrag noch nicht enthielt. Mag dies auch noch stärkerer Sicherung bedürfen, mit der Möglichkeit eines solchen Verhältnisses wird man eher rechnen müssen als nicht.

Für indische Gegebenheiten ist es sicherlich selten, die Überlieferungsgeschichte eines Werkes in Handschriften von etwa dem 1. Jahrhundert n. Chr. bis ins letzte Viertel oder Fünftel des 1. Jahrtausends verfolgen zu können.<sup>8</sup> Doch ist, dem im einzelnen weiter nachzugehen, hier nicht der Ort. Es kann für die jetzige Aufgabe dabei bewenden, darauf hingewiesen zu haben, daß der Han-Text und seine indische Vorlage selbständig neben der restlichen Überlieferung des Werkes steht, mag dies auch nur im Groben geschehen sein.

Statt dem also weiter nachzuspüren, möchte ich lieber auf einige andere Dinge unserer Übersetzung aus der Han-Zeit eingehen. Ob ich sie immer abschließend verdeutschte, dessen bin ich mir nicht sicher.

Es ist unterweilen schwer, für einen chinesischen Ausdruck das deckende Gegenstück auszumachen. Selbst dort, wo die sanskritische Entsprechung feststeht, es leicht ist, diese in die Textdeutung einzusetzen. Indes ist damit noch nicht ausgemacht, daß in einem solchen Falle der chinesische Dolmetscher den Begriffsinhalt des Ausdruckes ebenso bestimmte, wie wir es tun. Daraus erklären sich manche Wortgebungen in meiner Wiedergabe des chinesischen Textes, welche den Indologen ungewohnt, befremdlich

anmuten werden. Ich versuchte, den chinesischen Wortlaut abzuspiegeln. Wieweit dies gelang, müssen meine Weggefährten prüfen. Gelegentlich ist es recht schwer herauszubekommen, und dies selbst bei ganz einfachen Wendungen, was die chinesische Übersetzung begriffsmäßig aussage. Verdeutlichen will ich das als einem Beispiel an 無識. Das findet sich Han § 44 = skt. § 58. Hier stehen nebeneinander 無心無識無我無識 und na\_cittam<sup>9</sup> na\_cetanā na\_mano na\_vijñānam. Einmal ist 無識 gewiß mit na\_vijñānam zu verselbigen. Wie die Wiederholung selbst bleibt beim zweiten Male dunkel, was dahinter stecke. Han § 43: skt. § 54, wo mit mehr Begriffen gekoppelt 無識 無我無識 erneut auftritt, hilft nichts, weil Han- und skt. Wortlaut ganz verschieden sind. Han § 42 findet sich 無識 neben avijñaptika in skt. § 56. Hier ist es schier unmöglich festzustellen, ob der chinesische Ausdruck na\_vijñānam, avijñāna oder doch avijñaptika wiedergebe, das dürfte auch für den Chinesen kaum auszumachen sein. Die Übersetzung ist unklar. Mich mutet es an, als taste der Chinese unterweilen selbst, wenn er übersetzt.

Merkwürdig schwankend wird der Satz iyam\_ucyate ... madhyamā pratipad\_dharmānām\_bhūtapratyaveksā wiedergegeben. Er findet sich von skt. § 52 an wiederholt vor. Bei der Neigung der Buddhisten, an einer einmal gefundenen Formel festzuhalten, windet sich der Han-Dolmetscher gar sehr, ohne daß es wahrscheinlich ist, er habe in der von ihm benutzten Handschrift eine andere oder in sich abweichende Wortgebung vorgefunden. Han § 41: skt. §§ 52/53 lesen wir dafür 是為法本根, Han § 42 = skt. §

56 dagegen 是故為中之智點本也, Han § 43 = skt. § 54 是為智點本也, Han § 44 = skt. § 58 是為中間之本, Han § 46 = skt. § 60 是為智點中本也, Han § 47 : skt. § 61/62 是為智點中間之本, Han § 48 = skt. § 63 是為中間視本法. Das macht doch den Eindruck, den Satz zu übersetzen sei dem Chinesen nicht leicht gefallen. So geringfügig demgegenüber die Unterschiede auch sind, sieht man doch nicht ab, warum er für die Wendung yāvad bodhi-mandanigadanāt Han § 4 = skt. § 4 schreibt 及自致至佛 Han § 24 = skt. § 29 dagegen 自致乃成佛

Auch in anderer Hinsicht, so kommt es mir wenigstens vor, spüre man, daß der Übersetzer über Neuland ging. Seltene Ausdrücke begegnen, die, soweit ich feststellen kann, später scheinen außer Gebrauch gekommen zu sein. Dies zu verdeutlichen, weise ich auf folgende Einzelheiten hin:

1. 者或 = Jīvaka, Han § 78 = skt. § 96.<sup>10</sup>
2. 巨, Han § 56 = skt. § 71, das doch wohl koṭī umschreibt.<sup>11</sup>
3. 愛欲 = kleśa, vgl. Übersetzung, Anm. 5 zu § 17.<sup>11</sup>
4. 三處 = traiḍhātuka, Han § 31 = skt. § 39.<sup>11</sup>
5. 智點. Zu diesem etwas schillernden Ausdrucke vgl. Anm. 7 zur Übersetzung des Han-Textes § 42.<sup>12</sup>
6. 對 Han § 83 = skt. § 101, Han § 54, skt. § 68. Wiewohl an der ersten Stelle eine skt. Entsprechung fehlt, wird durch die Reihe, in der das Wort § 68 steht, der Begriff eindeutig als sparśa bestimmt. Das gilt dann auch für die erste. Da könnte man schwanken zwischen sparśa und rūpa.<sup>11</sup>
7. 經 steht öfters neben skt. dharmā.<sup>13</sup> Liegt keine Fehldeu-

- tung vor - daran könnte man bei 三七品經 = saptātrimśad bodhipakṣyā dharmāḥ, Han § 37 = skt. § 45, denken -, dann ist doch schief übersetzt.
8. 旬 steht Han § 22 = skt. § 25 anscheinend neben abhiññā, wenn ich die Gleichung auch nicht verstehe.<sup>11</sup> Findet sich da doch 以五旬自娛樂 für pañcābhiññavikrīḍanātā.
9. 覺意 Han § 77 = skt. § 95 verdolmetscht dies bodhyanga.<sup>11</sup>
10. 意止 scheint ebenda nicht gang und gäbe smṛtyupasthāna wiederzugeben.<sup>14</sup>
11. 細軟 = sparśa<sup>15</sup> (Han § 88 : skt. § 106/107) scheint später ungebräuchlich geworden zu sein.<sup>11</sup>
12. 無有主 = amama, Han § 71 = skt. § 87. Auch dieser Ausdruck ist, soweit ich sehe, ungewöhnlich.<sup>11</sup>
13. 適等 entspricht, irre ich nicht, saṁādhi Han § 122 = skt. § 144 in 智點適等度脫見點 = saṁādhiprajñāvimuktivimuktijñānadarśana.<sup>11</sup>
14. 放 = mokṣa Han § 124 = skt. § 146 in 無縛亦無放 = na bandhanāya na mokṣāya.
15. 思想 = saṁjñā, Han § 122 = skt. / 144. Ohne Entsprechung im Sanskrit Han §§ 22, 41 = skt. §§ 25, 52; § 53: saṁjñā.
16. Ob Han § 126 無有五陰與魔也 skt. § 148 skandhamārāṇupalabdhitvāt sehr zutreffend wiedergebe, kommt mir zweifelhaft vor.
17. 成就 in der Wendung 成就菩薩, Han §§ 9, 10 = skt. §§ 9, 10, übersetzt dāntājaneyā bodhisatvāḥ einigermaßen
18. 無視無見 ist nicht durchsichtig Han § 80 = skt. § 98. Vgl. Anm. 1 zu § 80 meiner Verdeutschung des Han-Textes.

19. Inwiefern sich 無壽無命 , Han § 79, gegeneinander abheben, ist mir nicht klar. Neben 無我無人無壽無命 steht skt. § 97: nairātmyanihaatvahnirjīvanispoganispudgaleṣu dharmeṣu.
20. 菩薩道 bietet ein beredtes Beispiel dafür, wie frei und großzügig der Chinese übersetzt haben dürfte. Han § 11 steht 人有喜菩薩道者反教人羅漢道 neben skt. § 11 udārādhimuktikeṣu satveṣu hīnayānasamprakāśanā (bodhisatvasya skhalitaṃ). Han §§ 99 findet sich 人有作菩薩道者止斷 zu skt. § 118 mahāyānasamprasthitānām ca satvānā vicchandana. Han § 12 begegnet 菩薩有四事得菩薩道 neben skt. § 12 catvāra ime ... bodhisatvamārgāḥ. Han § 19 treffen wir auf 多教人為菩薩道 für skt. § 20 sarvasatveṣu bodhicittārocanatā. Dagegen ist Han § 18 bodhicitta wiedergegeben mit 菩薩心 in 不捨菩薩心 = bodhicittasyānutsargaḥ. Han § 38 fügt sich 師成一人為菩薩道眾阿羅漢辟支佛皆依用得度 nicht eben sehr genau zu skt. § 46 yatra bodhisatvasyāyadvāraṃ bhavati bahūnām tatra śrāvakapratyekabuddhaśatasahasrānām āyadvāraṃ bhavati. Das Gleiche gilt auch für Han § 61 菩薩於三界功德中潤澤成菩薩道 neben skt. § 76 de bžin du byaḥ c'ub sems dpahi dge bahi rtse ba mñon par hdus byas pa blta bar byaho.

Es läßt sich nicht beweisen, daß der Chinese immer den Wortlaut in seiner Handschrift vorfand, wie er in dem uns bekannten Sanskrittexte zu lesen ist. Aber wenn da auch Zweifel aufkommen mögen, bleibt dieser die einzige Richtschnur, über welche wir verfügen, und die bisher veröffentlichten

Bruchstücke der verslorenen Fassung des Werkes deuten nicht darauf hin, daß große Unterschiede im Wortlaute bestanden hätten. Dabei ist diese Textform wesentlich älter als die des khotanesischen Manuskriptes.

21. Zum Beschlusse sei noch eine etwas knifflische Stelle ausgehoben, weil sich da der Sinologe nicht mit meiner Verdeutschung befreunden wird, sie aber doch charakteristisch ist. Es mag sein, ich vertat mich. Dabei handelt es sich um die Stelle Han § 34 = skt. § 44. Hier finden sich nebeneinander  
譬如樹蔭却雨菩薩如是持極大慈雨於經道  
und tad yathāpi nāma ... bhraghanameghasamutthitā varṣadhārā  
sasyāny abhivarṣati / evam eva ... mahākaruṇādharmameghasa-  
mutth[itā] bodhisatvasya saddharmavṛstis satvānām abhivar-  
ṣati. Die erste Hälfte der Aussagen stimmt nicht zusammen, sie lassen sich auch nicht übereinbringen. Ob man nun den chinesischen Wortlaut übersetze: "Gleichwie der Schatten eines Baumes den Regen fernhält" oder: "Gleichwie ein Baum schützend den Regen fernhält", bricht der Vergleich auseinander. Der Indologe wird nach seiner Erfahrung an Texten meinen, das zu unterstellen, sei für eine sanskritische Quelle recht bedenklich. Er wird nach einem Auswege suchen, eine Aussage zu erreichen, in welcher der Vergleich aufgeht. Dabei kann er sich allerdings, was die chinesische Übersetzung angeht, auf einen Holzweg begeben. Das wiederfuhr vielleicht auch mir.

Doch wie immer es um solcherlei Dinge des einzelnen bestellt sein mag, sehr viel unbequemer ist, wie befremdlich manchmal ein völlig eindeutiger technischer Begriff verwendet wird. Er-



geben sich daraus doch in der Han-Fassung rechte Spannungen für den Lehrgehalt.

Wir haben sicherlich ein mahayanistisches Werk vor uns. Das erhellt zur Genüge daraus, wie der Bodhisattva Anhängern des Hīnayāna gegenüber herausgehoben, das Ziel seiner Laufbahn als allein erstrebenswert gewertet wird.

Der Arhat, das von ihm Erreichte und Erreichbare, werden dem mahāyanistischen Bodhisattva gegenüber abschätzig beurteilt.

Nach Han § 11 ist es verwerflich, Menschen, die sich des Weges des Bodhisattva freuen, den Weg des Arhat zu lehren. § 11 weicht im Wortlaute ab, kommt aber dem Inhalte nach auf dasselbe hinaus. Wer den Weg des Arhat auszuführen lehrt, ist nach Han § 15 ein übler Freund. Auch hier fällt der entsprechende Wortlaut in skt. § 13 nicht mit dem des Han-Textes zusammen. Vielmehr sind die Menschen anzuhalten, den Weg des Bodhisattva zu vollenden (Han § 19 = skt. § 20). Man soll sich nicht am Hīnayāna freuen, sondern am Mahāyāna (Han § 22 = skt. § 25). Nach Han § 59 geht der Bodhisattva nicht aus den Lehren des Arhat und Pratyekabuddha hervor. Hier hebt sich der tibetische Wortlaut des entsprechenden § 74 stärker davon ab. Der Bodhisattva ist dem Arhat und Pratyekabuddha über, Han §§ 62-66 = skt. §§ 78, 77, 79, 82, 80; Han § 69 = skt. § 85; Han § 74 = skt. § 91. Daß es sich dabei um den Bodhisattva des Mahāyāna handelt, ergibt sich schon daraus, daß er die Lehre von der Leerheit vertritt.

(阿)羅漢, das ist Arhat, begegnet im Han-Texte verhältnismäßig selten an Stellen, wo im entsprechenden Sanskritabschnitte auch Arhat steht. Das trifft zu für Han § 68 = skt.

§ 83. Viel häufiger findet es sich neben skt. śrāvaka. Ich verweise auf die Han §§ 62, 65, 66, 73, 74, denen die skt. §§ 78, 82, 80, 90, 91 entsprechen. Han § 15, Nr. 1, stoßen wir auf

羅漢道 neben skt. § 13 śrāvakayānīya. Doch da sich alle diese Aussagen auf Hīnayānisten beziehen, macht der Unterschied im Worte keinen in der Sache aus.

Es mag schließlich auch noch hingehen, daß sich Subhūti selbst Han § 119 als einen kleinen Arhat bezeichnet,<sup>16</sup> so merkwürdig dies in einem Zusammenhang ist, wo mahāyānistische Lehren erörtert werden.

Brenzlicher werden die Dinge schon Han § 116, wo wir erfahren, daß 22000<sup>17</sup> Götter und das Menschevolk, die Schlangendämonen, dämonischen Gespenster allesamt den Weg des Srotaāpanna. 800 Śramaṇa insgesamt den Weg des Arhat erlangten. Ist das doch die Folge davon, daß Buddha unseren Lehrtext, den Kāśyapaparivarta, verkündete. Im parallelen skt. § 138 heißt es statt dessen nur: asmin khalu punar gāthābhinirhāre bhāṣyamāṇe aṣṭānām bhikṣuśatānām anupādāyāsravebhyaś cittāni vimuktāni / dvātriṃsatīnām ca prāṇasahasraṇām virajo vigatamalaṃ dharmeṣu dharmacakṣur viśuddham. Selbst wenn der Chinese nur sehr frei übersetzte - entscheiden läßt sich das nicht -, ergibt sich insofern eine schiefe Sachlage, als der Weg des Arhat für die Mahāyānisten gegenstandslos ist. Er wird ja im Kāśyapaparivarta selbst verworfen. Ich verweise etwa auf Han § 11, Nr. 3.

Noch deutlicher springt die mißliche Sachlage aus Han § 118 in die Augen. Da stellt Buddha den 500 zunächst abtrünnigen Mönchen in Aussicht, sie werden erreichen, im Parinirvāṇa des Arhat ab-

zuscheiden, wenn sie den Lehrtexte des Kāśyapaparivarta annehmen, und zwar in diesem ihrem jetzigen Leben. Im entsprechenden skt. § 140 erfahren wir im Schlußsatze nur ebhir eva skandhaiḥ parinirvāsyanti. Dem gesellt sich zu, daß besagte 500 Mönche nach Han § 123 den Weg des Arhat erlangten, nachdem die beiden von Buddha hervorgezauberten Mönche sie über die mahāyānistischen Lehren aufgeklärt und ihre Gesprächspartner diese angenommen hatten. Im parallelen skt. § 145 wird statt dessen nur gesagt: teṣāṃ pañcānāṃ bhikṣuśatānāṃ anupādāyāsravebhyaḥ cittāni vimuktāni. Nach der Prüfung, welche Subhūti mit diesen 500 Mönchen abhielt, gewannen laut Han § 127 1200000 Menschen und die Götter, dämonischen Geister und Schlangendämonen den Weg des Srotaāpanna, 1300 Mönche aber den Weg des Arhat. Im daneben stehenden skt. § 149 heißt es statt dessen: tasyā paṇḍitāḥ aṣṭānāṃ bhikṣuśatānāṃ pañcānāṃ ca bhikṣuśatānāṃ anupādāyāsravebhyaḥ cittāni vimuktāni / dvātriṃśatīnāṃ ca prāṇasahasrāṇāṃ sadevamānuṣikāyāṃ prajāyāṃ virajo vigatamalam dharmeṣu dharmacakṣur viśuddham.

Hier ist die sanskritische Wortgebung in jedem Falle unverfänglicher als die chinesische.

Selbst zugegeben, daß, wie im Han § 127 zu lesen ist, soundsoviele Wesen in den Weg des Srotaāpanna eintraten, als sie die mahāyānistischen Lehren vernommen hatten, ist es doch schon sehr viel unwahrscheinlicher, daß eben dadurch 1300 Mönche den des Arhat erreichten.<sup>18</sup> Vor allem aber beklemmt die Tatsache, daß die 500 zuvörderst abtrünnigen Mönche nicht nur den Weg des Arhat, sondern sogar dessen Parinirvāṇa verwirklichen, weil sie

sich von der Richtigkeit der mahāyānistischen Lehre von der Leerheit überzeugten. Die hat mit dem Arhat wirklich nichts zu tun.

Soweit ich sehe, bleiben nur zwei Möglichkeiten offen. Entweder wird damit die auf dem Tapete stehende Lehre des Mahāyāna widerlegt, als Bodhisattva Buddha zu werden, so das mahāyānistische Erlösungsziel zu vollenden, daß die Lehre von der Leerheit verwirklicht wird, oder der Wortlaut des chinesischen Textes ist verquert. Was der Chinese in seiner indischen Quelle geschrieben fand, läßt sich nicht so sicher bestimmen. Gab er sie genau und zuverlässig wieder, dann wäre die geschilderte recht angespannte Lage der Dinge schon im indischen Manuskripte vorhanden gewesen, welches übersetzt wurde. Es könnte indes auch so sein, daß die chinesische Wiedergabe unzulänglich ist, der chinesische Dolmetscher für anders lautende Formeln der indischen Quelle Ausdrucksweisen einführte, die ihm näher lagen und von denen er meinte, sie gäben den Sinngehalt deckend wieder. Möglicherweise übersetzte er nicht richtig, verstand den Text nicht recht. Ganz abgesehen davon, daß man zögert gelten zu lassen, die indischen Buddhisten hätten sich und die Aussagen ihres Werkes selbst widerlegt, glaube ich, mich eher der zweiten Auffassung zuneigen zu sollen, daß nämlich die auftretenden Schwierigkeiten durch die Übersetzung erwachsen. Streng zu beweisen vermag ich das - wenigstens zur Zeit - gewiß nicht. Nur, liest man in Han § 126

已住羅漢地耶 neben skt. § 148: sthitā yuṣmākaṃ dākṣiṇeyabhūmauḥ, so kommt einem das mehr als Deutung denn als Übersetzung vor. Auf eine andere einschlägige Gegebenheit, die nicht

gerade auf Sicherheit des Übersetzers hindeutet, wies ich oben auf S. 73 f. hin.

Am meisten stutzen aber läßt mich, daß in den Han §§ 84, 85 = skt. §§ 102, 103 羅漢滅 neben āryānām gotram steht, gotra in diesem Sinne Han §§ 85, 86 = skt. §§ 103, 104 滅 zur Seite hat. Mit den für 滅 im Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 192, Anm. 8, verzeichneten Lesearten 滅 藏 vermag ich nichts anzufangen. 羅漢滅 mag etwa arhadnirodha, arhadnirvāṇa entsprechen. Diesen Ausdruck als Inbegriff des Erlösungszieles hier verwendet zu sehen, wo andere den Weg des Arhat zu lehren verurteilt wird,<sup>19</sup> ist so befremdlich, daß man wohl eher daran denkt, ein Begriff sei irrig übertragen worden, als daran zu glauben, daß er in der indischen Handschrift gestanden habe, deren sich der Chinese zu seiner Übersetzung bediente. Angesichts dieser Unstimmigkeit allein schon dürfte es sich erübrigen, weiter im einzelnen darauf einzugehen, welche Schwierigkeiten sich ergäben, unterstellte man, der Begriff arhadnirodha, arhadnirvāṇa sei echt. Damit würde alles widerlegt, was früher über das Streben des mahāyānistischen Bodhisattva im Werke, sein Erlösungsziel und die dazu führenden Lehraufstellungen ausgeführt wurde. Ich möchte eher der Auffassung zuneigen, daß die chinesische Wiedergabe unzureichend sei, mag dafür auch kein strenger Beweis erbracht sein.

Zum Beschlusse meiner Ausführungen sei es verstattet, noch einen Blick auf die chinesischen lautlichen Umschriften indischer Wörter zu werfen. Handelt es sich doch um eine Übersetzung aus recht früher Zeit.

Für die alten Lautwerte chinesischer Wörter stütze ich mich dabei auf Bernhard Karlgren, *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*, Paris 1923 (abgekürzt K. Nr.), seinen Aufsatz *Prononciation Ancienne de Caractères Chinois Figurant dans les Transcriptions Bouddhiques*, *T'oung Pao*, 2<sup>e</sup> Série, Vol. 19, Leiden 1919, S. 104-121 (abgekürzt K.TP,S.) und sein Werk *Grammata Serica, Script and Phonetics of Chinese and Sino-Japanese* = *The Museum of Far Eastern Antiquities Stockholm, Bulletin Nr. 12*, Stockholm 1940 (abgekürzt K.G.S. Nr.). Ich glaube, diese Quellen reichen für den Indologen zu abzutasten, welches Bild sich ihm danach ergibt. Mißlich ist dabei für ihn, daß er weder weiß, welche Mundart der Chinese sprach noch aus welcher Zeit diese lautlichen Umschriften stammen. Die Karlgrenschen Untersuchungen begrenzen sich für das Chinesische teils auf bestimmte Orte, teils auf bestimmte Zeiten chinesischer Sprache. Doch sei dem allem, wie ihm wolle. Erschwerend kommt für den Indologen noch dazu, daß er vorläufig nicht festzustellen vermag, ob in diesen alten Übersetzungen eine solche chinesische lautliche Umschrift für die Zwecke der vorliegenden Übersetzung erstmalig hergestellt wurde oder bereits umlief und übernommen ist.

Es scheint mir zunächst, als gehen besagte lautliche Umschriften nicht auf eine einzige altindische Sprache zurück. Mich bedünkt, ihrer eine Anzahl weise auf das Prakrit hin, nicht auf das Sanskrit. Das zu unterstellen, dürften die folgenden Umschriften anzeigen:

1. 劫 = kalpa, Han § 56 = skt. § 71. K. Nr. 491: ki p; K.TP, S. 113 a: kjäp; K.G.S.Nr. 642 h: <sup>+</sup>kjāp, kirp. Das fügt sich

eher zu Prakrit kappa als zu skt. kalpa.

2. 梵 = brahman, Han § 70, skt. § 86 ohne Entsprechung.

K.Nr. 18: b'j<sup>w</sup>em; K.TP. S. 111 b: b'j<sup>w</sup>äm (v<sup>w</sup>am): fehlt K.G.S. Nr. 625. Diese Umschrift dürfte auf Prakrit bambha, bamha beruhen, nicht auf Sanskrit brahman.

3. 比丘 = bhikṣu, oft belegt, zuerst im einleitenden Abschnitt. K.Nr. 714: pji, b'ji; K.TP. S. 116 b: pji; K.G.S. Nr. 566 g: \*piär, pji, \*b'j<sub>ä</sub>r, b'ji; und K. Nr. 406: k'j<sub>ä</sub>u; K.TP. S. 113 b: k'j<sub>ä</sub>u; K.G.S. Nr. 994 a: \*k'j<sub>ü</sub>g, k'j<sub>ä</sub>u. Dieser Umschrift unterliegt Prakrit bhikkhu, nicht Sanskrit bhikṣu.

Das Gleiche gilt für 比丘尼. Das gibt Prakrit bhikkhunī, bhikkhunī wieder, nicht Sanskrit bhikṣunī. Belegt Han § 128, skt. § 166 verloren, im Tibetischen ohne Entsprechung.

Wer die Umschrift herstellte, sprach das erste Wort mit aspirierter Media aus. Der archaische Auslaut -r war in seiner Sprache abgefallen.

4. 優鉢 = utpala, Han §§ 59, 60 = skt. §§ 74, 75. Sanskrit verloren, im Tibetischen keine wörtliche Entsprechung. K.Nr. 260: \*j<sub>ä</sub>u; K.TP, S. 121 b: \*j<sub>ä</sub>u; K.G.S. Nr. 1071 d: \*j<sub>ä</sub>g, \*j<sub>ä</sub>u; und K. Nr. 707; puât; K.TP; S. 117 a: puât (-ḍ); K.G.S. Nr. 440: Zeichen fehlt. Liegt keine Kurzform der Umschrift vor, dürfte eher Prakrit uppala als skt. utpala umschrieben sein. Schwierigkeiten bereitet das auslautende -t, -ḍ. Daß mit diesem Laute fremdsprachliches r wiedergegeben wurde, ist seit langem bekannt.<sup>20</sup> Als Ersatz für fremdsprachliches l scheint er noch nicht nachgewiesen zu sein. Da dieser Auslaut im 6. Jahrhundert n.Chr. noch gesprochen wurde, ist es



zunächst unwahrscheinlich, daß er zur Han-Zeit bereits abgefallen war.

5. 漚𑖦拘舍羅 = upāyakauśalya, Han § 27 = skt. § 32.

K.Nr. 494: 𑖦u; K.TP, S. 111 a: 𑖦u; K.G.S. Nr. 122 k: +u, 𑖦u. 𑖦 K.Nr. 70 (= 和 ): yuâ (< g'-); K.TP, S. 112 a: yuâ; K.G.S. Nr. 8 e: +g'wâ, yuâ. 拘 K. Nr. 484: Ḳu, ḳu; K.TP, S. 113 b: ḳiu, ḳu; K.G.S. Nr. 108 p: +ḳu, ḳu. 舍 K. Nr. 863: ṣ́ia; K.TP, S. 111 a: ṣ́ia; K.G.S. Nr. 48 a: ṣ́ia, ṣ́ia.

羅 K. Nr. 569: ḷâ; K.TP, S. 114 b: ḷâ; K.G.S. Nr. 6 a: +ḷâ,

ḷâ. Das 2. Kompositionsglied der chinesischen Umschrift

scheint eher kūsala als kauśalya wiederzugeben. Für kau- hät-

te ja etwa 高 zur Verfügung gestanden. Das 1. Glied dürfte

eher Prakrit uvāa, uvāya als upāya wiedergeben. Damit zusam-

men fällt die lautliche Umschrift von -p- in 須陀漚 =

srotaāpanna, Han §§ 116, 127 = skt. §§ 138, 149. 須 K.Nr.

839: ṣiu; K.TP, S. 117 b: ṣiu; K.G.S. Nr. 133 a: +ṣiu, ṣiu.

陀 K. Nr. 1011: ḍâ; K.TP, S. 120 a: ḍ'â; K.G.S. unter

Nr. 4 nicht gefunden. 漚 K., An.Dict., unter Nr. 841 nicht

gefunden; K.TP, S. 112 a: yuân, j̣wân; K.G.S. Nr. 164 g:

g'wân, yuân. Beim Vokale der ersten Silbe (u neben o) mag es sich um einen Lautersatz handeln. Recht schwierig ist der Anlaut der zweiten zu erklären. Im Prakrit wäre es zwar möglich, für skt. srotas auch soda zu unterstellen,<sup>21</sup> aber keine aspirierte dentale Media. Was mich auf das Prakrit als Quelle der chinesischen Umschrift schauen läßt, ist vor allem, daß -pan- mit yuân, j̣wân wiedergegeben wird. Ich glaube, das weise eher auf -āvanna, ābanna als auf āvanna hin. Findet sich doch unter den lautlichen Umschriften unseres Textes eben das Zei-

chen 洹, van, vān auszudrücken, noch in (般)泥洹, (pari)nirvāṇa, Han § 118 : skt. § 140, Hans § 86 = skt. §104; in 祇洹, Jetavana, Einleitungsabschnitt in Han, ohne skt. Entsprechung. Von anderen im alten Chinesischen gleich anlautenden Wörtern umschreibt 衛, K. Nr. 1308: jī<sup>w</sup>äi (<g-), K.TP, S. 120 b: jī<sup>w</sup>äi, va in 舍衛 = Śrāvastī, Einleitungsabschnitt in Han, ohne Entsprechung im skt.; 或, K. Nr. 118: jī<sup>w</sup>ək (<g-), y<sup>w</sup>ək (<g<sup>c</sup>-); K.TP nicht gefunden, K.G.S. Nr. 929 a: gīwək, jīwək; vak(a) in 者或 = Jīvaka, Han § 78 = skt. § 96. Ferner fällt hierunter 芸, K. Nr. 291: jīuən (<g-); K.TP nicht gefunden; K.G.S. Nr. 460 f: gīwən, jīuən; in 薩芸若 = sarvajñatā, Han § 33 = skt. § 41. Schließlich sei noch hingewiesen auf 越, K. Nr. 1348: jī<sup>w</sup>et (<g-); K.TP, S. 121 b: jī<sup>w</sup>ät (-δ); K.G.S. Nr. 303 e: gīwät, jīwet; in: 遮迦越羅 = cakravarta, Han §§ 37, 65 = skt. §§ 45, 82. Danach halte ich dafür, auch 洹 稽 拘舍羅 gehe auf eine Prakritform für upayākaśālya zurück. 舍 = śja = śa ließe sich aus der Māgadhī erklären.

6. 沙門 = śramaṇa, z.B. Han § 104 = skt. § 125 läßt sich, soviel ich sehe, nicht eindeutig auf eine altindische Form des Wortes zurückführen, umso weniger als schon der Anlaut der chinesischen lautlichen Umschrift schwer zu erklären ist. Karlgren gibt folgende Lautwerte an: für 沙 K. Nr. 846: śa (<s-); K.TP, S. 110 a: ś<sup>i</sup>a; K.G.S. Nr. 16 a: +sa, śa. 門 K. Nr. 609: muən; K.TP, S. 115 a: muən; K.G.S. Nr. 441 a: +mwən, muən. Wurde das erste Wort von dem Chinesen, welcher die Umschrift herstellte, noch mit anlautendem ś- gesprochen, dann wird man an Prakrit samapa denken. Wurde das erste Wort

mit anlautendem s- ausgesprochen, dann wird die Lage der Dinge deshalb angespannt, weil im Prakrit dem skt. ś- nirgends ein s- entspricht. So wie der Tatbestand sich gibt, wird der Indologe zunächst auf eine prakritische Form des Wortes als Quelle der Umschrift zuzukommen geneigt sein und unterstellen wollen, das erste chinesische Wort sei mit s- ausgesprochen worden. Lösen kann die Frage nur der Sinologe. Für ś wurde 舍 verwendet. Vgl. S. 85 dieser Einleitung, Nr. 5: upayakauśalya.

7. 袈裟 = kāsāya, Han § 98 = skt. § 117, führt mit dem Anlaute der zweiten Silbe in die nämliche Ungewißheit. Für 袈 sind angegeben die Lautwerte ka bei K. Nr. 342; k<sup>i</sup>a bei K.TP, S. 113 a: für 裟 sa (<s-) bei K. Nr. 846; s<sup>i</sup>a bei K.TP, S. 110 a. In K.G.S. Nr. 15, 16 fehlen beide Wörter. So bleibt auch hier offen, ob die chinesische Umschrift kāsāya oder kāsāya entspreche.
8. 閼浮利 = Jambudvīpa, Han § 78 = skt. § 96, zieht die Aufmerksamkeit auf sich. Als Lautungen der chinesischen Wörter gibt Karlgren an: K. Nr. 247 für 閼 iām (<g-); K. TP, S. 121 a: iām; K.G.S. Nr. 672 m: <sup>+</sup>dīem, iām; für 浮 K. Nr. 48: biāu; K.TP, S. 111 b: b<sup>+</sup>jīau (vau); K.G.S. Nr. 1233 l: b<sup>+</sup>iōg, b<sup>+</sup>iāu<sup>22</sup>; für 利 K. Nr. 527: lji, K.TP, S. 114 b: lji, K.G.S. Nr. 519 a: <sup>+</sup>liəd, lji.<sup>23</sup> Jam- wiederzugeben, scheidet der archaische chinesische Anlaut g- oder d- aus. Der bestand in der Sprache dessen, dem die Umschrift zu danken ist, in der Han-Zeit nicht mehr. Das anlautende j- des Sanskrit kann im Prakrit durch y- ersetzt werden.<sup>24</sup> Nimmt

man dies auf, dann wird man als Gegenstück für die chinesische lautliche Umschrift eher auf \*Yambudīva als auf Jambudvīpa zukommen. Damit träte lji neben dī. Der archaische Auslaut von 浮 und 利 bestand für den Chinesen auch nicht mehr. Jedenfalls stehen sich lji und dī näher als lji und dvī. Ob die Chinesen l verwendeten, indische dentale Verschlußlaute in ihren lautlichen Umschriften wiederzugeben, vermag ich zunächst nicht zu sagen. Zerebrale Verschlußlaute wurden es aber damit. Ich verweise aus unserem Texte auf 毗羅, Han § 6 = skt. § 6, = skt. piṭaka. Räumt man auch nur dies ein, so ist für unseren Fall die Lage deshalb nicht hoffnungslos, weil im Prakrit t über d und d in l übergehen l übergehen kann.<sup>25</sup> Dieser Lautwandel ist auch für dī belegt.<sup>26</sup> Daß die Handschriften dafür l schreiben, macht nichts aus. So mißlich es sei, eine bestimmte Prakrit-Sprache als Quelle herausschälen zu wollen, glaube ich, die Dinge lassen sich so vom Prakrit aus doch zusammenschließen. Dem Einwande, daß eine Form des Wortes wie \*yambulīva, yambulīva nicht nachzuweisen ist, kann ich wohl damit begegnen, daß von dem, was alles und wie es gesprochen wurde, nur ein ganz winziger Teil aufgezeichnet worden ist.

9. 禪 = dhyāna, Han : 117 = skt. § 139. Dafür werden als Lautwert angegeben in K. Nr. 968: žiän (< d' -); in K.TP, S. 110a: žiän (< d'x' -); in K.G.S. Nr. 147 b: \*dīan, žiän. Auf S. 15 seines Werkes Grammata Serica führt Karlgren zu dieser lautlichen Umschrift aus: "d̂ > d̂z, and this again > voiced fricative ž, e.g. 禪 \*dīan žiän; the last stage of this change

took place fairly late, for in Buddhistic transcriptions 禪 stands for Sanskr. dhyāna." Mich will es bedünken, als könne sich die Sachlage anders darstellen, sieht man sie durch die Brille des Indologen an. Ich deutete schon an, daß archaische Verschlußlaute im Anlaute chinesischer Wörter zu der Zeit, aus welcher die lautlichen Umschriften unseres Textes stammen, d.h. der nachchristlichen Han-Zeit, nicht mehr können sein gesprochen worden.<sup>27</sup> Warum sollte sich d- gerade in der lautlichen Umschrift von dhyāna erhalten haben? War die lautliche Zwischenstufe von d zu ċ im Chinesischen dċ oder dċz, dann mag es doch sein, daß der chinesischen phonetischen Wiedergabe prakritisches jhāna, nicht skt. dhyāna zugrunde liege. Es ist bekannt, daß die sanskritische Palatalreihe im Tibetischen mit ts-, dsa ( ཅ , ཇ ) umschrieben wird, nicht mit tibetischen Palatalen. Diese Aussprache indischer Palatale ist aber sicher älter als - sagen wir - das 8. Jahrhundert n.Chr., wohl beträchtlich. Mir scheint, ds und ds' stehen dċ und dċ' doch recht nahe. So glaube ich, 禪 könne jhāna entsprechen und dies eher als dhyāna.

Dazu kommt, daß auch sonst in lautlichen Umschriften unseres Textes palatale Laute des Indischen im Chinesischen auf gleiche Art umschrieben werden. Ich verweise auf:

- a) 祇洹 = Jetavana, Han, Einleitungsabschnitt, ohne Entsprechung im Sanskrit und Tibetischen. 祇 lautete nach K. Nr. 879: g'jię (< -ḡ), t'śię (< t' -ḡ); K.TP, S.113 a: g'jię, t'śię; K.G.S. Nr. 867 i: \*g'jġę, g'jię, loan for \*tġę, tśię. Was hier den Auslaut angeht, so ist auf die

Aussprache des chinesischen Wortes mit vokalischem Ausgange zuzukommen. Die Anlaute g'- und t'- scheiden zugunsten von t'š- aus. Für 洹 stellen sich die Dinge so dar: K. Nr. 841, 842 nicht gefunden; K.TP, S. 112 a: γwân, j'wân; K.G.S. Nr. 164 g: +g'wân, γuân. Auch hier kommt für die Sprache dessen, welcher das indische Wort umschrieb, der archaische Anlaut g'- nicht mehr in Frage.

- b) 者或 = Jīvaka, Han § 78 = skt. § 96. Die Lautwerte sind für 者 nach K. Nr. 1187: t'šja (< t'-); K.TP, S. 119 a: t'šja; K.G.S. Nr. 45 a: +t'ia, t'šja; für 或 nach K. Nr. 118: j'wək (< g-), γwək (< g'-); K.TP, S. 112 a: nicht gefunden; K.G.S. Nr. 929 a: +giwək, j'wək, g'wək, γwək. Auch hier sprach der umschreibende Chinese das Wort nicht mehr mit anlautendem t' bzw. g, g' aus.

- c) 辟支佛 = pratyekabuddha, Han § 15 = skt. § 13. An Lautwerten finden sich verzeichnet bei K. Nr. 723: p'iek, piäk; K.TP, S. 116 b: nicht gefunden; K.G.S. Nr. 853 a: +piëk, piäk, loan for +b'ieäk, b'ieäk; für 支 K. Nr. 1212: t'šie (< t' -a); K.TP, S. 118 b: t'šie; K.G.S. Nr. 864 a: +tiëg, tšie; für 佛 K. Nr. 47: b'juæt; K.TP, S. 111 b: b'juæt (vuæt) (-δ); K.G.S. Nr. 500 1: +b'iwæt, b'juæt. Auch hier wird der archaische Anlaut t' - kaum für die Umschrift zu unterstellen sein. Man fragt sich doch, ob nicht eher eine Wortform paccekabuddha - so lautet das Wort im Pāli - oder noch eine etwas weiter entwickelte Prakrit-Form wie paccega, pacceya, paccea<sup>28</sup> vorauszusetzen sei. Schwierigkeiten bereitet der Auslaut -k des

ersten chinesischen Wortes. Die bestehen aber, scheint mir, erst recht, wenn skt. pratyeka- lautlich wiedergegeben wurde.

- d) 遮迦越羅 = cakravarta, z.B. Han § 37 = skt. § 45, wo cakravartin steht. Karlgren gibt folgende Lautwerte für die chinesischen Wörter an: für 遮 K. Nr. 911: t'šia (< t' -g ?); K.TP, S. 119: t'šia; K.G.S. Nr. 804 d: +tšag, tšia; für 迦 K. Nr. 342: ka; K.TP, S. 113 a: kjia; K.G.S. unter Nr. 15 nicht gefunden; für 越 K. Nr. 1348: jiwet (< g-); K.TP, S. 121 b: jwat (-δ); K.G.S. Nr. 303 e: +giwät, jiwet, for +g'wät, yuät; für 羅 K. Nr. 569: lâ; K.TP, S. 114 b: lâ; K.G.S. Nr. 6 a: +lâ, lâ. In dieser Umschrift fällt zunächst auf, wie 羅 gestellt ist.<sup>29)</sup> Der Ausdruck lautet auch Han §§ 68, 70 = skt. §§ 83, 86 so. Man erwartete, 羅 hinter 迦 zu finden. Ich vermag das nicht aufzuhellen. Daß 遮 noch mit dem archaischen Anlaute t'- sei ausgesprochen worden, als die Umschrift hergestellt wurde, kommt mir doch zweifelhaft vor.

So scheint es mir auch nach allem offen zu stehen, ob in der Umschrift von dhyāna 禪 mit anlautendem d' - anzusetzen sei. Ich muß es dem Sinologen zu entscheiden überlassen, ob man bei solcher Annahme nicht auch zeitlich zu angespannten Verhältnissen komme. Jedenfalls dürfte nicht in Frage kommen, bei der Umschrift von Jambudvīpa<sup>30</sup> zu unterstellen, daß in 閼 noch der archaische Anlaut g- oder d- sei lebendig gewesen. Er war abgefallen. Das in



dieser Umschrift erhaltene r = 維 deutet auf die Sanskritform des Wortes hin.

Was den Ausgang der Lautungen altchinesischer Wortformen auf Verschußlaut angeht, so liegen die Dinge da anders als beim Anlaute. Er war in der chinesischen Sprache, aus der unsere Umschriften hergestellt wurden, noch erhalten. Schwierigkeiten ergeben sich da, soviel ich sehe, nur bei einer, nämlich 三昧 = samādhi, Han § 10 = skt. § 10. Dafür gibt Karlgren als Lautwerte an: für 三, K. Nr. 766: sām; K.TP, S. 117 b: sām; K.G.S. Nr. 648 a: \*səm, sām; für 昧: K. Nr. 1303: muâi; K.GP, S. 115 a: muâi; K.G.S. Nr. 531 n: \*m<sup>w</sup>əd, muâi. Steht der auslautende Nasal des ersten Wortes auch auf einem anderen Tapete, so sei, ihn verständlich werden zu lassen, doch die Bemerkung gestattet, daß dies Wort gewählt wurde, weil wohl keine Silbe sa zur Verfügung stand. Unbequem liegen die Dinge bei 昧 mit seinem archaischen Ausgange auf -d.<sup>31</sup> Sicher zu erklären vermag ich nicht, wie die Dinge liegen. Das hängt davon ab, wann im Chinesischen dies -d in der Aussprache abfiel. Von konsonantischer Bindung abgesehen, sprechen die Beispiele unseres Textes dafür, daß ein anlautender Verschußlaut der folgenden indischen Silbe dann in den Auslaut der chinesischen lautlichen Umschrift übernommen wurde, wenn im Indischen darauf ein -a oder -ā folgte. Deshalb glaube ich, bei der Umschrift sei samādhi in sa-mā-dhi zerlegt worden. Trifft dies zu, dann käme für das chinesische Wort nur die Aussprache muâi in Betracht. Auf die Schwierigkeit, welche -k in der Umschrift vor pratyekabuddha oder paccekabuddha bietet, machte ich oben auf S. 90/91 bereits aufmerksam. Sonst

war auslautender Verschußlaut in der Sprache des Chinesen, welcher die Umschriften unseres Werkes anfertigte, erhalten geblieben. Das zeigen die folgenden:

- a) 佛 = buddha, z.B. Han § 16 = skt. § 14. K. Nr. 47: b'juat;  
K.TP, S. 111 b: b'juat, vuat (-δ); K.G.S. Nr. 500 l: b'jwat,  
b'juat.
- b) 優鉢 = utpala. Vgl. oben S. 84, Nr. 4, mit lautlicher Schwierigkeit.
- c) 劫 = kalpa. Vgl. oben S. 83 , Nr. 1.
- d) 波羅蜜 = pāramitā, Han § 6 = skt. § 6. 波 K. Nr. 721: puâ; K.TP, S. 117 a: puâ; K.G.S. Nr. 25 l: pwâ, puâ; 羅 K. Nr. 569: lâ; K.TP, S. 114 b: lâ; K.G.S. Nr. 6a: lâ, lâ; 蜜 K. Nr. 617: mi t; K.TP, S. 115 a: mji t (- ); K.G.S. Nr. 405 r: miet, miet.
- e) 者或 = Jīvaka. Vgl. oben S. 90 unter b).
- f) 菩薩 = bodhisattva, z.B. Einleitungsabschnitt. 菩 K. Nr. 756: b uo ( -u); K.TP, S. 117 a: b uo; K.G.S. Nr. 999 nicht gefunden; 薩 K. Nr. 1167: sât; K.TP, S. 117: sât (- ); K.G. S. Nr. 194 nicht gefunden.
- g) 辟支佛 = pratyekabuddha. Vgl. oben S. 90 unter c).
- h) 迦葉 = Kāśyapa, z.B. Han § 1 = skt. § 1. 迦 K. Nr. 342: ka; K.TP, S. 113 a: kjia; K.G.S., unter Nr. 15 nicht gefunden, 葉 K. Nr. 225: iäp ( d-); K.TP, S. 121 a: iäp, śiäp; K.G.S. Nr. 633 d: di p, iäp.<sup>32</sup> In Frage kommt nur der Lautwert śiäp.
- i) 遮迦越羅 = cakravarta. Vgl. oben S. 91 unter d).
- k) 釋 = Śakra, Han § 70, ohne Entsprechung skt. § 86. K. Nr.

202: śiāk, śiæk; K.TP, S. 110 b: śiæk; K.G.S. Nr. 790 l:

+ śiāk, śiæk.

- 1) 鉢 = pātra, Han § 92 = skt. § 111. K. Nr. 707: puât; K.TP, S. 117 a: puât (-δ); K.G.S. Nr. 440: nicht gefunden.

Wie aus dieser Zusammenstellung ersichtlich ist, fielen anlautende alte Verschußlaute eher ab als auslautende.

Anschließend daran möchte ich noch auf einige Umschriften eingehen, welche dem wiedergegebenen indischen Worte gegenüber ein lautlich etwas auffälliges -n enthalten.<sup>33</sup> Hierunter fallen aus unserem Texte:

- a) 般泥洹 = parinirvāṇa, z.B. Han § 118 = skt. § 140, wo aber das Verb parinirvā steht. 般 lautete nach K. Nr. 690: puân; nach K.TP, S. 116 b: puân; nach K.G.S. Nr. 182 a: +b'wân, b'uân; +pwân, puân; 泥 nach K. Nr. 659: niei; nach K. TP, S. 116a: niäi; nach K.G.S. Nr. 563 d: +nier,<sup>34</sup> niei; 洹 bei K. Nr. 841 nicht gefunden; K. TP, S. 112 a: yuân, j'wân; K.G.S. Nr. 164 g: +g'wân, yuân. Ich kann nicht aufklären, warum 般 in der Umschrift verwendet wurde. Wörter pa standen wohl zur Verfügung.

- b) 阿難分祇 = Anāthapindika, Han Einleitungsabschnitt, ohne Entsprechung im Sanskrit. Die chinesischen Wörter wurden ausgesprochen 阿 K. Nr. 1: 'â; K.TP, S. 110 a: 'â; K.G.S. Nr. 1 m: + 'â, 'â; 難 K. Nr. 651: nân; K.TP, S. 115 b: nân; K.G.S. Nr. 152 d: +nân, nân; 分 in Karlgrens Werken nicht gefunden; 祇 K. Nr. 984: d'i, (<d'-); K.TP, S. 119: d' i, t' siq, tiäi; K.G.S. Nr. 590 l: +d'jær, â'i. Auch hier ist mir unklar, weshalb -nā- mit nân umschrieben wurde. Ander-

weit steht dafür 那 .<sup>35</sup>

- c) 薩若 = sarvajña(tā), Han § 33 = skt. § 41. Nach Karlgren gebe ich als Lautwerte an für 薩 K. Nr. 1167: sāt; K.TP, S. 117 b: sāt (-δ); K.G.S. unter Nr. 194 nicht gefunden; für 若 K. Nr. 291: j̄uān (< g-); K.TP, S. 121 nicht gefunden; K.G.S. Nr. 460 f: + giwān, j̄uān; für 若 K. Nr. 938: h̄ziak (< h-); K.TP, S. 112 b: h̄ziak, h̄zia; K.G.S. Nr. 777 a: + h̄iak, h̄ziak. Von diesen Aussprachen dürfte nur h̄zia in Frage kommen. Hier stößt man sich daran, daß -va- mit j̄uān, einem Wort mit auslautendem -n umschrieben ist. Auch jñ ist auffällig wiedergegeben. Mich dünkt, j̄uān h̄zia für -vajña- lasse sich daraus erklären, daß jña d'ñja ausgesprochen wurde, wobei d' ein palatalisiertes d, j unser deutsches Jot bezeichnen soll. In buddhistischen Dhāraṇīs wird die Wortfügung tad yathā auch mit tan-ni-ya umschrieben. So möchte ich vermuten, die indische Aussprache d'ñja sei mit h̄zia umschrieben worden.

Wie in dieser Umschrift das -t (-δ) des ersten chinesischen Wortes bekundet, geht sie auf die Sanskritform des Wortes zurück. Solcher Umschriften finden sich in unserem Texte noch mehrere.

Ich verweise auf:

1. 薩若 = preta, Han § 106, Skt. § 128 ohne Entsprechung;
2. 怛利 = trāyastriṃśa, Han § 33 = skt. § 41;
3. 迦葉 = Kāśyapa, z.B. Han § 1 = skt. § 1, kj̄ia śiāp nach K.TP, S. 113 a, 121 a.
4. 遮迦越羅 = cakravarta, Han § 37 = skt. § 45 | | | 王 = cakravartin.<sup>36</sup>
5. 優婆塞 = upāsaka, Han § 128, skt. § 166 verloren. Tib.

ohne Entsprechung. Nicht zu erklären weiß ich 優婆夷  
= upāsikā, ebenda.<sup>37</sup> Das abschließende 夷 = i verstehe ich  
nicht.

6. 袈裟 = kāsāya, Han § 92 = skt. § 111. Vgl. oben S. 87,  
Nr. 7.

Andere Umschriften lassen sich keiner indischen Einzelsprache  
zuteilen.

1. 三昧 = samādhi, Han § 10 = skt. § 10.
2. 佛 = buddha, oft belegt.
3. 僧 = saṃgha, Han Einleitungsabschnitt, skt. ebenda.
4. 婆羅門 = brāhmaṇa, Han § 51, skt. § 66 verloren, tib.  
bram ze.
5. 巨 = koṭī, Han §§ 56, 65 = skt. §§ 71, 82.
6. 摩尼 = maṇi, Han § 69 = skt. § 85.
7. 摩訶 = mahā, Han § 1 = skt. § 1.
8. 波羅蜜 = pāramitā, Han § 6 = skt. § 6.
9. 泥洹 = nirvāṇa, Han § 86 = skt. § 104.
10. 泥犁 = niraya, Han § 96, skt. § 115 ohne Entsprechung.
11. 毗羅 = piṭaka, Han § 6 - skt. § 6.
12. 祇洹 = Jetavana, Han Einleitungsabschnitt, skt. ohne Ent-  
sprechung.
13. (阿)羅漢 = arhant, Han § 68 = skt. § 83; Han § 38, skt.  
§ 46 ohne Entsprechung.
14. 者或 = Jīvaka, Han § 78 = skt. § 96.
15. 般泥洹 = parinirvāṇa, Han z.B. § 118, skt. § 140 pari-  
nirvā.
16. 菩薩 = bodhisattva, oft.
17. 釋 = Śakra, Han § 70, skt. § 86 ohne Entsprechung.

18. 鉢 = pātra, Han § 92 = skt. § 111.
19. 阿藍 = ārāma, Han Einleitungsabschnitt, skt. ohne Entsprechung.
20. 阿難邠坻 = Anāthapīṇḍika, Han Einleitungsabschnitt, skt. ohne Entsprechung.
21. 須彌 = Sumeru, Han § 33 = skt. § 41.
22. 須菩提 = Subhūti, Han § 119 = skt. § 141.
23. 魔 = Māra, Han § 18 = skt. § 18.

Unter diesen Umschriften möchte ich deshalb noch einmal auf Nr. 22 zu sprechen kommen, weil die zwei letzten chinesischen Wörter nicht eindeutig auf ein indisches Wort hinweisen. Hier geben 菩 mit den Lautwerten K. Nr. 756: b'uo (< -u); K. TP, S. 117 a: b'uo; K.G.S. Nr. 999: nicht gefunden; 提 K. Nr. 890: d'iei; K.TP, S. 120 a: d'iai, tiäi; K.G.S. Nr. 866 n: 'd'ieg, d'iei, loan for 'tieg, tiei zusammen -bhūti wieder. Beide Wörter entsprechen aber auch bodhi.<sup>38</sup>

Die eben unter Nr. 22 aufgereihten chinesischen lautliche Umschrift führt mich schließlich zur Frage, warum in solchen Wiedergaben indischer Wörter in unserem Texte für nichtaspirierte indische Verschußlaute - Tenues sowohl wie Medien - im Chinesischen eine aspirierte Media stehe. Finden sich doch für k:g' in 巨 = g'io, Japanisch kio, K. Nr. 482 = koṭī; d:d' in 阿難邠坻 = d'i, K. Nr. 984 = Anāthapīṇḍika; t:d' in 須菩提 = d'iei, Japanisch tei, K. Nr. 890 = Subhūti;<sup>39</sup>

p:b' in 辟荔 = b'iai, K.TP, S. 116 b = preta;  
in 毗 = b'ji, K. Nr. 714, 毗羅 = piṭaka;

b:b' in 𑖀𑖄𑖅 = b'juət, K. Nr. 47, Japanisch futsu, butsu =  
= buddha;

in 婆 = b'uā, Japanisch ha (pa), ba, K. Nr. 753,  
婆羅門 = brāhmaṇa;

in 𑖀𑖄𑖅 = b'i<sup>w</sup>em, Japanisch han (pan), bon, K. Nr. 18,  
= bambha<sup>40</sup> = Brahman;

in 𑖀𑖄𑖅 = b'uo ( u), Japanisch bo, K. Nr. 756, 𑖀𑖄𑖅  
= bodhisattva.<sup>41</sup>

Was auslautende Verschußlaute anbetrifft, so finden sich:

chin. -k für ind. -k in 𑖀𑖄𑖅𑖅 = jī<sup>w</sup>ək, y<sup>w</sup>ək, K. Nr. 118,  
= Jīvaka;

in 𑖀𑖄𑖅𑖅 = śiək, K.TP, S. 110 b = Śakra;

für ind. ? in 𑖀𑖄𑖅𑖅 = p'iek, piək, K. Nr. 723,

𑖀𑖄𑖅𑖅𑖅 = paccekabuddha = pratyekabuddha.<sup>42</sup>

chin. -t für ind. t in 𑖀𑖄𑖅𑖅𑖅 = mīēt, K. Nr. 617,  
= pāramitā;

in 𑖀𑖄𑖅𑖅𑖅 = sāt (-ṣ), K.TP, S. 117 b,  
= bodhisattva;

in 𑖀𑖄𑖅𑖅𑖅𑖅𑖅𑖅 = jī<sup>w</sup>et; K. Nr. 1348,  
j<sup>w</sup>ät, K.TP, S. 121 b = cakravarta<sup>43</sup>;

in 𑖀𑖄𑖅𑖅𑖅 = puât, K. Nr. 707 = pātra;

für ind. d in 𑖀𑖄𑖅𑖅𑖅 = b'ju et, K. Nr. 47 = buddha;

für ind. r in 𑖀𑖄𑖅𑖅𑖅 = sāt, sâṣ K.TP, S. 117 b,

𑖀𑖄𑖅𑖅𑖅𑖅𑖅𑖅 = sarvajñatā;

für ind. l in 𑖀𑖄𑖅𑖅𑖅𑖅𑖅𑖅 = puât, K. Nr. 707,  
= uppala = utpala<sup>44</sup>;

chin. -p für ind. p in 𑖀𑖄𑖅𑖅𑖅𑖅𑖅𑖅 = śiäp, K.TP, S. 121 a.



Es wird zutreffen, daß der Chinese, welcher ein indisches Wort lautlich umschrieb, mangels eines deckenden Lautes in seiner Sprache dafür einen annähernden Ersatz einführen mußte. Ob dies jedoch alle Fälle löse, kommt mir noch nicht so ganz ausgemacht vor. Wenn beispielshalber d'iei das -ti von Subhūti wiedergibt, warum steht dann an dieser Stelle nicht ein Wort, das tiei ausgesprochen wurde. Vgl. dazu K. Nr. 984, 986. Setzt man voraus, daß Ersatzlaute in die Umschrift eingesetzt wurden, so bleibt doch auch für die Auslaute einiges unklar. Das gilt für die Umschrift von paccekabuddha = pratyekabuddha wie für die von utpala und in anderem Betrachte für die von cakravarta.

Seien damit hier alle obwaltenden Schwierigkeiten aufgeführt oder nicht, die lautlichen Verhältnisse zu klären muß dem Sinologen überlassen bleiben. Der Indologe ist auf seine Hilfe angewiesen. Ein Beistand von dieser Seite her wäre auch der nachfolgenden Verdeutschung des Textes ebenso zustatten gekommen wie der eines japanischen Fachmannes. Bin ich doch nicht der frohen Hoffnung, bei jeder Stelle den Nagel auf den Kopf getroffen zu haben.

### Anmerkungen zur Einleitung

- 1) Vgl. Baron v. STAEL-HOLSTEIN, Einleitung zur Textausgabe des Kāśyapaparivarta, S. XXIV, Anm. 33.
- 2) Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 209 c.
- 3) Siehe Baron v. STAEL-HOLSTEIN, a.a.O., S. XXIII, Anm. 29.
- 4) Vgl. dazu die unter Anm. 1 angegebene Stelle.
- 5) Vgl. Han § 47: skt. §§ 61/62; Han § 88: skt. §§ 106/107.
- 6) Vgl. diese Einleitung S. 65.
- 7) Siehe diese Einleitung S. 66.
- 8) Es mag sein, daß mich meine Ausführungen in Widerstreit zu der Auffassung bringen, Werke seien gedächtnismäßig bewahrt und nur mündlich weitergegeben worden. Das nehme ich in Kauf. Die Frage braucht hier nicht aufs Tapet gebracht zu werden. Mich bedünkt nur, der springende Punkt sei dabei nicht in erster Linie, ob die Texte seien so oder so bewahrt und überliefert worden, als vielmehr die Grammatik des genialen Pāṇini. Es will mir nicht eingehen, daß dieser überragende Mann den Stoff zu seinem Werke aus mündlicher Überlieferung gedächtnismäßig bewahrter Texte habe ausziehen, im Gedächtnisse ordnen, die erreichte Ordnung dann noch gedächtnismäßig bewahren können. Das kommt mir unglaublich vor. Ich lasse mich aber gerne bekehren, sobald mir jemand vormacht, daß sich ein solches Meisterwerk auf diesem Wege herstellen läßt. Dann bin ich überzeugt, daß eine solche Leistung ohne schriftliche Aufzeichnungen zu vollenden ist. Soweit ich weiß, wird Pāṇini ins 5. Jahrhundert v.Chr. gesetzt! Dies zu entscheiden gehen mir die Mittel ab. Vorläufig bleiben mir

nur zwei Alternativen offen. Entweder schrieb Pāṇini, oder er lebte nicht im 5. Jahrhundert v. Chr. Doch eines steht fest, daß nämlich zu Aśokas Zeiten ziemlich viel muß sein geschrieben worden. Dazu vgl. jetzt auch Norman, Notes on the Aśokan Rock Edicts, Indo-Iranian Journal, Band 10, S. 160 ff. Nach den Separatedikten von Dhauli, 1. Edikt, Sätze V.W., 2. Edikt, Sätze N.O. nach Hultzschs Ausgabe, und von Jaugada, 1. Edikt, Sätze W.X. und 2. Edikt, Sätze O.P.Q., dürften in den Verwaltungssitzen der Provinzen Archive bestanden haben. Das wird dann für die Reichshauptstadt vermutlich erst recht gelten. Auch wird Aśoka seine Inschriften wohl nicht deshalb haben anbringen lassen, damit sie dastanden, sondern aus der Hoffnung, daß sie gelesen würden, wie dies sonst mit behördlichen Anschlägen geschieht. Für die schriftkundigen Verwaltungsleute war dies zu tun nicht nötig. Dann müssen auch andere Menschen haben lesen und schreiben können. Es kommt aber noch etwas weiteres hinzu. Daß der Pāli-Kanon Texte in Māgadhī voraussetzt, steht heute außer Frage. Daß diese aus gedächtnismäßiger Bewahrung und mündlicher Weitergabe seien ins Pāli gewandt worden, dabei an bestimmten Stellen Māgadhismen seien fest erhalten geblieben, dies glaubhaft zu machen, bedarf noch des Beweises. Ich habe vor der Gedächtnisleistung des Pandit aus eigenem Erleben den größten Respekt - ob sie die von Opernsängern und Schauspielern übersteige, welche ihr Repertoire beherrschen, von Opernsängerinnen und Schauspielerinnen, Solovirtuosen unter den Musikern, stehe dahin-, mich bedünkt nur, eine Grammatik wie die Pāṇinis, eine Übersetzung aus einer Sprache in eine andere aus gedächtnismäßig

überlieferten und mündlich weitergegebenen Texten herzustellen, stehe noch auf einem anderen Tapete als etwas auswendig zu lernen.

- 9) Diese beiden Wörter sind nach dem Tibetischen ergänzt.
- 10) Diese lautliche Umschrift fand ich weder in Chizen Akanumas Pāli-chinesischem Namenwörterbuche (赤沼智善, 印度佛教固有名詞辭典) noch in Mochizukis Bukkyō-daijiten. Von diesem Werke steht mir allerdings nur die 1. Auflage zu Gebote.
- 11) Nicht bei Mochizuki a.a.O. gefunden.
- 12) Bei Mochizuki a.a.O. S. 4258 a fand ich nur 點慧 = prajñā verzeichnet. Dieser Ausdruck begegnet in unserem Texte § 79 = skt. § 97 neben skt. jñāna. 點 allein begegnet Han § 53 neben tib. šes rab kyi dbaṅ po = prajñendriya (skt. verloren, § 69), man wird das Wort danach hier mit prajñā auf eine Stufe stellen dürfen. Han § 77 = skt. § 95 lesen wir 七覺意人法點是為藥 neben sapta bodhyangāni dharmasamūhajñānasya cikitsāḥ, wobei samūha = sammoha ist. Hier entspricht dem Worte jñāna. Zu 無點 Han § 47: skt. § 61/62 fehlt im Sanskrittexte eine Entsprechung. Han § 104 stoßen wir auf den Satz 自作明點不從他人持點明, wofür skt. § 125 bietet ātmadvīpaś ca bhavati ananyadvīpaḥ. Niemand wird so leicht darauf kommen, daß 明點 und 點明 dvīpa unterliegt. Sehr ausgeprägt werden jedenfalls die genannten chinesischen Wörter nicht gebraucht, skt. Begriffe wiederzugeben. Vom Chinesischen allein aus ist im Einzelfalle kaum sicher zu bestimmen, welcher sanskritische Begriff dahintersteckt.

- 13) Vgl. Baron v. STAEL-HOLSTEIN, Einleitung zu seiner Textausgabe, S. XII und Anm. 10 zu § 85 meiner Verdeutschung des Han-Textes.
- 14) In Mochizukis Bukkyō-daijiten fand ich den Ausdruck nicht so verwendet. 意 = smṛti belegt Rahder, Glossary of the Daśabhūmika-sūtra.
- 15) Vgl. Nr. 6 dieser Beispiele.
- 16) Subhūti ist auch aus Pāli-Texten bekannt, siehe Malalasekera, Dictionary of Pāli Proper Names, Band 2, S. 1235. In dem unserem Han-Abschnitte entsprechenden § 141 fehlt diese Selbstbewertung.
- 17) Das mag angesichts des Sanskrittextes verschrieben sein für 32000.
- 18) Vgl. diese Einleitung S. 78
- 19) Siehe diese Einleitung S. 78
- 20) Vgl. KARLGREN, T'oung Pao 1919, S. 108/109.
- 21) PISCHEL, Grammatik der Prakrit-Sprachen, §§ 203, 204.
- 22) So geschrieben, an den betreffenden Stellen.
- 23) Vgl. zur Umschrift von Jambudvīpa auch Akanuma, Pāli-chinesisches Namenwörterbuch, S. 237 b. Für 利 kommen da auch 里 und 提 vor.
- 24) Die Indologen bezeichnen mit y unseren Jotlaut. Vgl. PISCHEL, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 236. PISCHEL beschränkt diesen Lautübergang auf die Māgadhī, soviel ich sehe.
- 25) PISCHEL, Grammatik der Prakrit-Sprachen, §§ 238, 240.
- 26) PISCHEL, ebenda § 240.

- 27) Vgl. S. 85 dieser Einleitung.
- 28) PISCHEL, Grammatik der Prakrit-Sprachen, §§ 202, 186.
- 29) Vgl. Mochizuki, Bukkyō-Daijiten, S. 3826 a.
- 30) Siehe oben S. 87, Nr. 8.
- 31) Zur Aussprache vgl. Mochizuki, Bukkyō-daijiten, S. 1661 c.
- 32) Zur Aussprache vgl. Mochizuki, Bukkyō-daijiten, S. 4721 b.
- 33) Auf das überschüssige -m in 三昧 = samādhi wies ich schon auf S. 92 hin.
- 34) Zu diesem archaischen -r von 泥 verweise ich zurück auf das archaische -d von 昧, oben S. 92. Siehe KARLGREN, Grammata Serica, S. 20.
- 35) Vgl. Chizen Akanuma, Pāli-chinesisches Namenwörterbuch, S. 32 b.
- 36) Vgl. oben S. 91 unter d).
- 37) Zur Aussprache und anderen Umschriften des Wortes siehe Mochizuki, Bukkyō-daijiten, S. 225 a.
- 38) Vgl. RAHDER, Glossary of the Daśabhūmika-Sūtra, S. 134.
- 39) Zu 須陀洹 = srotaāpanna vgl. oben S. 85.
- 40) Vgl. oben S. 84, Nr. 2.
- 41) Daß 菩 auch bhū vertritt, darauf wies ich oben S. 97 hin.
- 42) Vgl. oben S. 90.
- 43) Vgl. oben S. 91 unter d).
- 44) Vgl. oben S. 84, Nr. 4.

## Übersetzung

A

Als sich Buddha (einmal) im Reiche Śrāvastī, im Jetanava, dem  
Arāma Anāthapiṇḍikas, aufhielt, war er zusammen mit einem Māha-  
bhikṣusaṃgha: 1250 Mann und 12000 Mann an Bodhisattva.

### § 1

Damals sprach Buddha zum Bhikṣu Mahākāśyapa:

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, mindert sich ihm die Weis-  
heit (aus) der Lehre<sup>1</sup>.

Welches sind die vier Dinge?

1. (Er) ehrt (die) Lehrtext(e) nicht, ehrt (den) Lehrer nicht.<sup>2</sup>
2. Gibt es unter den Leuten welche, die Lehrtext(e) hören möch-  
ten, macht (er) dem mittendrin ein Ende.<sup>3</sup>
3. Gibt es unter den Leuten welche, die nach tief(sinnig)en  
Lehrtexten suchen, knausert (er) gerne (damit und) ist nicht  
willens, (sie ihnen) zu geben.<sup>4</sup>
4. Selbst hochmütig verachtet (er) die anderen Leute.<sup>5</sup>

Das sind die vier.

### § 2

Eignen wiederum einem Bodhisattva vier Dinge, mehrt sich ihm  
die Weisheit (aus) der Lehre.<sup>1</sup>

Welches sind die vier?

1. (Er) achtet (die) Lehrtext(e) hoch und ehrt (den) Lehrer.<sup>2</sup>
2. Gibt es unter den Leuten welche, die kommen, Lehrtext(e) zu  
hören, macht (er) dem nicht mittendrin ein Ende.<sup>3</sup>
3. Gibt es unter den Leuten welche, die tief(sinnig)e Lehrtexte  
erlangen möchten, verbirgt (er ihnen die) nicht gerne.



4. (Er) verkündet den Menschen (die) Lehrtext(e) vollständig.<sup>4</sup>  
Es gibt nichts, was (er dafür) von den Menschen fordere und  
erhoffe. Ewig ist (er) selbst energisch.<sup>5</sup> Ewig befolgt (er)  
den Wandel nach der Lehre. (Er) spricht nicht polterig.

Das sind die vier.

### § 3

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, verliert (er) in jeder Generation den Gedanken an die Erleuchtung des Bodhisattva.<sup>1</sup>

Welches sind die vier?

1. (Er) täuscht seinen Lehrer.<sup>2</sup>
2. (Er) steht an der Spitze der Klatschereien<sup>3</sup> anderer Leute.  
Haben die Leute nichts (über einen anderen) zu klatschen,  
schmäht (er) sie.<sup>4</sup>
3. (Er) richtet die Erleuchtung des Bodhisattva<sup>1</sup> zugrunde.<sup>5</sup>
4. (Er) beschimpft die, welche die Erleuchtung des Bodhisattva<sup>1</sup>  
ausführen.

Das sind die vier.

### § 4

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, ist er in jeder Generation, in welcher er geboren wird, der Erleuchtung des Bodhisattva eingedenk und vergißt (ihrer) nicht, bis er selbst (die) Buddha(schaft) erreicht.<sup>1</sup>

Wie heißen die vier Dinge?

1. (Er) täuscht seinen Lehrer nicht. Endete (er dadurch selbst) das Leben seines Körpers, täuschte (er doch) nicht durch doppelzüngige Schmeicheleien.<sup>2</sup>

2. Endete (er dadurch selbst) das Leben (seines) Körpers, machte (er) sich (doch) nicht durch eine doppelzüngige Beschreibung<sup>3</sup> über andere Leute lustig.<sup>4</sup>
3. (Er) ist freundlicher Gesinnung gegen die Menschen und bleibt des Bösen der Menschen nicht eingedenk.<sup>5</sup>
4. Erblickt (er) die Bodhisattva, ist es, wie wenn (er) Buddha sehe. Sogar die eben erst den Gedanken (an die Erleuchtung) aufkommen ließen,<sup>6</sup> machen (dabei) keinen Unterschied.<sup>7</sup>

Das sind die vier.



Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, ist der Weg in der Lehre abgebrochen. Für den Bodhisattva nimmt die Sonne ab.<sup>1</sup>

Wie heißen sind die vier?

1. Selbst hochmütig studiert (er) den Weg der Außenseiter.<sup>2</sup>
2. (Er) wünscht einzig selbst geehrt zu werden, wünscht nicht, andere Leute (Ehrungen) erlangen zu lassen.<sup>3</sup>
3. Dagegen haßt er selbst (die) Bodhisattva, zu alledem lästern (sie) sich selbst gegenseitig.<sup>4</sup>
4. Lehrtexte, welche die Menschen regelmäßig (und) ewig hören, werden fälschlich<sup>5</sup> nicht weitergegeben<sup>6</sup> und abbrechen lassen<sup>7.8</sup>

Das sind die vier.

## § 6

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, erstrebt (er) den Weg der Lehrtexte<sup>1</sup>, bis (er) besitzt, was (er) sucht. (Er) macht damit nicht mitteninne Schluß.<sup>2</sup>

Wie heißen die vier Dinge?

1. (Er) sucht nur nach der Lehre der guten Lehrtexte: den Lehrtexten der sechs Pāramitā und des Bodhisattvapitaka und allen Kapiteln Buddhas.<sup>3</sup>
2. (Er) entschlägt sich zorniger<sup>4</sup> Gedanken. Verehrungsvoll kümmert (er) sich um die Menschen der Welt in den zehn Himmelsgegenden, wie ein Sklave einen hohen Würdenträger<sup>5</sup> umsorgt.<sup>6</sup>
3. (Er) erfreut sich an den Lehrtexten, führt nicht den Weg der Außenseiter aus. Selbst nützt (er) sich, hält sich selbst in Hut. (Er) spricht nicht über das Böse der Menschen und ruiniert die Menschen (nicht) durch Verleumdungen.<sup>7</sup>
4. (Bei) Lehrtexten, welche (er selbst) nicht hörte, setzt (er) der Erkenntnis Buddhas keine Grenze. Je nachdem welcher Lehrtexte sich einer freut, werden von jedem (einzelnen) die selbst gehörten angenommen.<sup>8</sup>

Das sind die vier.

## § 7

Für einen Bodhisattva gibt es vier Dinge, (von denen) sich weitweg absetzen muß, (wessen) Gedanken nicht verdreht sind.<sup>1</sup>

Wie heißen sind die vier?

1. (Er) bezweifelt die Lehre Buddhas.<sup>2</sup>
2. (Er) ist selbst hochmütig, zornig<sup>3</sup>, verboht<sup>4</sup>. Dadurch überhebt (er) sich<sup>5</sup> über die Menschen.<sup>6</sup>
3. (Er) ist gierig, eifersüchtig, täuscht<sup>7</sup> durch Schmeicheleien.<sup>8</sup>
4. (Er) spricht von Unzulänglichkeiten des Bodhisattva.<sup>9</sup>

Das sind die vier.

## § 8

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, erreicht er auf geradem Wege die Wahrheit.<sup>1</sup>

Wie heißen sind die vier?

1. Hat (er) selbst Fehler<sup>2</sup>, verbirgt (er sie) nicht. (Er) bereut (sie) selbst und wünscht seine Vergehen abzustoßen.<sup>3</sup>
2. Verlöre (er durch seine) Wahrhaftigkeit (sein) Leben, verlöre (er sein) Reich, verlöre (er sein) Vermögen, (er) ist nicht doppelzüngig.<sup>4</sup>
3. Gesetzt es gibt Mißgeschicke, Lügen kommen auf, es widerfährt (ihm, daß er) beschimpft, vielmals verächtlich behandelt wird, geschlagen, ins Gefängnis geschlossen gehalten, gesetzt es gibt das, dann muß (er) selbst (das als) Übel (aus) früheren Generationen bereuen, welche (er) verursachte.<sup>5</sup>
4. (Er) ist ohne Haß, ohne Zorn, selbst gläubig.<sup>6</sup>

Das sind die vier.

## § 9

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, ist er schwer zu bezähmen.<sup>1</sup>

Wie heißen die vier Dinge?

1. (Er) studiert die Lehrtexte nach eigenem Gutdünken, befolgt nicht die Lehre des Lehrers.<sup>2</sup>
2. Die Belehrung, welche (er) empfängt, wird nicht ins Werk gesetzt. Gegen (seinen) Lehrer hat er keinen liebevollen kindlichen Gehorsam.<sup>3</sup>
3. (Er) nimmt die Worte an, welche der Sangha der Bhikṣu glaubt, gibt (sie aber) anderen Leuten verfälscht (weiter).<sup>4</sup>

4. (Er) achtet die vollendeten<sup>5</sup> Bodhisattva nicht.<sup>6</sup>

Das sind die vier.

#### § 10

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, ist (er) leicht zu bezähmen.<sup>1</sup>

Wie geheißen sind die vier?

1. Die Lehre<sup>2</sup> der Lehrtexte, welche (er) hört, (deren) Belehrung befolgt er und übertritt (sie) nicht. Was das angeht: welche (er) hört, (so) hört (er) sie nur, die Lehre<sup>2</sup> aufzunehmen, (ihren) Schmuck nimmt (er) nicht auf.<sup>3</sup>
2. (Er) muß den Lehrer hochachten, (er) ist ohne Schmeichelei.<sup>4</sup>
3. (Beim) Essen weiß (er, wann es) genug (ist). (Er) hält die Sittengebote<sup>5</sup> (und den) Samādhi wie die Lehre.<sup>6</sup>
4. Sieht (er) vollendete Bodhisattva, hält (er) an guten Gedanken fest. (Er) wendet (ihnen seine) Gedanken zu. Mit Worten und Taten<sup>7</sup> ist es ebenso. Auch wünscht (er, ihre) Vorzüge zu erreichen.<sup>8</sup>

Das sind die vier.

#### § 11

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, zieht (ihm das) seine Übertretungen zu.<sup>1</sup>

Wie heißen die vier Dinge?

1. Mit denen er gegenseitig nicht gründlich vertraut ist, (an die) darf (er) nicht fälschlich glauben.<sup>2</sup>
2. Buddha hat eine tief(sinnig)e Lehre, (er) darf die Leute (darüber) nicht falsch belehren. Das ist eine große Übertretung.

3. Gibt es unter den Menschen (welche), die sich des Weges des Bodhisattva<sup>4</sup> freuen, die Menschen hingegen den Weg des Arhant zu lehren, das ist eine große Übertretung.<sup>5</sup>

4. (Bei) Spenden im Saṃgha der Bhikṣu der Gedanke, nicht gleichmäßig zu geben, das ist eine große Übertretung.<sup>6</sup>

Das sind die vier.

## § 12

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, erlangt (er) den Weg des Bodhisattva.<sup>1</sup>

Wie heißen die vier Dinge?

1. Gleiche Gesinnung gegen die Menschen der zehn Weltgegenden.<sup>2</sup>

2. (Bei) Spenden gleiche Gesinnung gegen die Menschen der Zehn Weltgegenden.<sup>3</sup>

3. (Bei dem,) was (einer) tut, gleicher Gesinnung gegen die Menschen der zehn Weltgegenden zu sein.<sup>4</sup>

4. (Dabei,) die Lehrtexte zu verkünden, gleiche(r) Gesinnung gegen die Menschen der zehn Himmelsgegenden (zu sein).<sup>5</sup>

Das sind die vier.

## § 13

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, maßt er sich an sich zu rühmen, ein Bodhisattva zu sein.<sup>1</sup>

Wie heißen die vier Dinge?

1. (Er) bedient sich der Lehrtexte, seinen Lebensbedarf zu erlangen.<sup>2</sup>

2. (Er) wünscht nur Ruhm, erstrebt nicht die Erleuchtung Buddhas.<sup>3</sup>

3. (Er) wünscht nur sein eigenes Glück, der leidenden Menschen

ist (er) nicht eingedenk.<sup>4</sup>

4. (Er) spricht nur mit dem Munde viel, wünscht (aber) nicht, die übrigen Menschen (über den Ozean des Leides) hinüberzusetzen.<sup>5</sup>

Das sind die vier.

#### § 14

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, vollendet (er) dessen Vorzüge.<sup>1</sup>

Wie heißen die vier Dinge?

1. (Er) glaubt an die Leerheit.<sup>2</sup>
2. Was (er) Übles tat, glaubt (er) bereuen zu müssen.
3. (In seinem) Herzen<sup>3</sup> ist (er dessen) eingedenk, (daß die) 10000 Dinge nicht selbthhaft sind.<sup>4</sup>
4. (Er hegt) das allergrößte Mitleid mit den Menschen der zehn Weltgegenden.<sup>5</sup>

Das sind die vier.

#### § 15

Für einen Bodhisattva gibt es vier üble Bekannte.<sup>1</sup>

Wie heißen sind die vier?

1. (Der die) Menschen lehrt, den Weg des Arhat auszuführen. (Er) zerstört den Geist.<sup>2</sup>
2. (Der die) Menschen lehrt, den Weg des Pratyekabuddha auszuführen. (Er) hält sich selbst in Hut, wirkt (aber) nichts.<sup>3</sup>
3. (Der) sich freut, die Menschen zu lehren, den Weg der Belehrung auszuführen.<sup>4</sup>
4. (Der) nicht willens ist, die Menschen zu belehren, suchen die Menschen (einen) zu haben, der die Lehrtexte studiert, (und

der) Wertgegenstände annimmt, (ihn) zu ködern, (ihnen) beizustehen.<sup>5</sup>

Das sind die vier.

#### §116

Für einen Bodhisattva gibt es vier gute Bekannte.<sup>1</sup>

Welches sind die vier?

1. Der Mensch, welchen er bittend angeht und nicht gegen (ihn<sup>2</sup>) ist.<sup>3</sup> Er ist die Ursache, den Weg des Buddha zu vollenden.<sup>3</sup>
2. Der Lehrer der Lehrtexte ist für ihn ein guter Bekannter, weil (er) wohl unterrichtet<sup>4</sup> in den Lehrtexten ist.<sup>5</sup>
3. (Der) den Menschen zur Freude (daran) anregt, den Gedanken aufkommen zu lassen<sup>6</sup>, (die) Buddha(schaft) zu erstreben. (Der) vollendet (seine) Vorzüge.<sup>7</sup>
4. Die Buddha<sup>8</sup>, die Götter unter den Göttern<sup>9</sup>, sind (für ihn) gute Bekannte, weil (sie) vollendet sind an allen Lehren Buddhas.<sup>10</sup>

Das sind die vier.

#### § 17

Für einen Bodhisattva gibt es vier Schätze.<sup>1</sup>

Wie heißen sind die vier?

1. Nachdem (er) Buddha erblickte, verehrt (er) ihn ganz und gar. (Er) hat keinen zweiten Gedanken.<sup>2</sup>
2. Die Lehre von den sechs Pāramitā wird ganz und gar gehört.<sup>3</sup>
3. Ewig ist (er) lauterem Herzens dem Lehrer zugewandt.<sup>4</sup>
4. (Er) tut den Liebeswünschen<sup>5</sup> Einhalt und hält sich ewig an einsamem Orte<sup>6</sup> auf.<sup>7</sup>



## § 18

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, kommt er über die Welt Māras hinaus.<sup>1</sup>

Wie heißen sind die vier?

1. (Er) gibt den Gedanken des Bodhisattva nicht auf.<sup>2</sup>
2. (Er) hat keinen Gedanken des Zornes<sup>3</sup> gegen die Menschen der zehn Weltgegenden (so) groß wie ein Haar.<sup>4</sup>
3. (Er) studiert ganz und gar<sup>5</sup> die übrigen Wege der Außenseiter.<sup>6</sup>
4. (Er) achtet alle Bodhisattva hoch.<sup>7</sup>

Das sind die vier.

## § 19

Eignen einem Bodhisattva vier Dinge, können die erlangten Vorzüge hinwiederum nicht berechnet werden.<sup>1</sup>

Wie heißen sind die vier?

1. (Er) bewahrt die Lehre und gibt (sie) an die Menschen weiter, hofft (aber) und wünscht nicht, etwas dafür zu bekommen.<sup>2</sup>
2. Gibt es unter den Menschen (welche), die die Sittengebote brechen, muß (er) sie bemitleiden.<sup>3</sup>
3. Vielfach belehrt (er) die Menschen, den Weg des Bodhisattva auszuführen.<sup>4</sup>
4. Gibt es gemeine Menschen, die kommen, den Bodhisattva zu verunglimpfen und beleidigen, muß er das allesamt erdulden.<sup>5</sup>

Das sind die vier.

## § 20

Buddha sprach zu Kāśyapa: Nicht vermittels des Wortes wird (einer) als Bodhisattva bezeichnet.<sup>1</sup> Nach dem Wandel in der Lehre<sup>2</sup>,

danach, ob die Lehraufstellungen ins Werk gesetzt werden<sup>3</sup>, aus dem Grunde bezeichnet (man) einen Bodhisattva als Bodhisattva. Insgesamt gibt es 32 Dinge.

Wie heißen die 32 Dinge?<sup>4</sup>

1. Heilsamer<sup>5</sup>, freundlicher<sup>6</sup> Gedanken gegen die Menschen selbst eingedenk zu sein.
2. (Bei) Bedenken über (eine) Erkenntnis sich nicht für befugt erachten zu verwerfen.<sup>7</sup>
3. Nicht nach eigenem Gutdünken erhaben zu sein.<sup>8</sup>
4. Sich selbst in Schach halten (und darin) feststehen und nicht wanken.<sup>9</sup>
5. Den Vertrauten vergelten, was (sie) geben, und zwar bis zum Parinirvāṇa.<sup>10</sup>

#### § 21

6. Gleiche Gesinnung gegen gute Bekannte und üble Bekannte, ohne daß es einen Unterschied gebe.<sup>1</sup>
7. (Dabei,) was (man) tut, nicht träge sein.<sup>2</sup>
8. Ewig verbindlich<sup>3</sup> sein gegen die Menschen der zehn Weltgegenden.<sup>4</sup>
9. Nicht mitteninne abbrechen die gleiche Gesinnung<sup>5</sup> (gegen alle).<sup>6</sup>
10. Ganz und gar überall hinreichend<sup>7</sup> freundliche<sup>8</sup> Gedanken nicht aufhören lassen.<sup>9</sup>
11. Die Lehre aller Lehrtexte zu finden suchen und sie nicht vergessen.<sup>10</sup>

12. In der Lehre der Lehrtexte gibt es keine Zeit der Sättigung.<sup>11</sup>
13. Was (man) an Üblem<sup>12</sup> hat, nicht verbergen. Alles wird bekannt.<sup>13</sup>
14. Haben andere Menschen Unzulänglichkeiten, derer Verfehlungen nicht im Gedächtnisse festhalten.<sup>14</sup>
15. Allen glückhaften Verdiensten ganz und gar hingegen sein.<sup>15</sup>
16. (Die) zu finden suchen, welchen er spendet.<sup>16</sup>
17. Nur den Gedanken aufkommen lassen, Buddha zu finden zu suchen.<sup>17</sup>
18. (Da ihn) nicht jedweder zu finden sucht, (darin) den Anlaß finden, den Gedanken entstehen zu lassen.<sup>18</sup>
19. Gegenüber den Menschen der zehn Weltgegenden kommt es nicht dazu, daß es welche gibt, die er haßt.<sup>19</sup>

## § 22

20. Ohne das Dhyāna gedanklicher Vorstellung(en)<sup>1</sup> sein, nicht dahin hinein wollen.<sup>2 3</sup>
21. Durch Upāyakaśālya die Weisheit behüten.<sup>4</sup>
22. Das mannigfaltige<sup>5</sup> Spenden der vier Dinge.<sup>6</sup>
23. Sich nicht an äußeren Dingen freuen.<sup>7</sup>
24. Sich nicht am kleinen Wege freuen.<sup>8</sup>
25. Freude der Gedanken am großen Wege.<sup>9</sup>
26. Sich von bösen Bekannten fernhalten.<sup>10</sup>
27. Vertraut sein mit guten Bekannten.<sup>11</sup>

28. Sich mit den fünf übernatürlichen Fähigkeiten des Erkennens selbst ergötzen.<sup>12</sup>

29. Gerade wie der Mond zur Zeit, da (er) erst entsteht, allmählich zunimmt, so (geschieht es) allmählich auch bei der Weisheit.<sup>13</sup>

30. Nicht in die falsche Lehre fallen.

31. Unterschiedslosigkeit (bei dem,) was (man) spricht.<sup>14</sup>

32. (Bei dem) was (man) spricht, wird die Wahrheit hochgeschätzt.<sup>15</sup>

#### § 23

Buddha sprach: So, Kāśyapa, sind die 32 Dinge. Aus dem Grunde ist (eines) Namen Bodhisattva.

#### § 24

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es ist gerade wie mit der Erde, (wo) jedweder Mensch von dem abhängt, was (er) sät (und) diese Erde den Menschen auch nicht im Stiche läßt.<sup>1</sup> So fördert (der) Bodhisattva, (der den) Gedanken (an die Erleuchtung) hat aufkommen lassen, die Menschen der zehn Weltgegenden bis (er die) Buddhaschaft vollendet, und es kommt dazu, daß es keinen gibt, den (er) im Stiche läßt.<sup>2</sup>

#### § 25

Gerade wie die Wärme des Frühlings und Sommers zur vollen Reife bringt, was (man) säte, so bringt die Weisheit des Bodhisattva die Vorzüge der Menschen der zehn Weltgegenden zur vollen Reife.<sup>1</sup>

§ 26

Es ist gerade wie mit dem Wasser. Von wegen des Wassers gedeihen die hundert Getreide, Gräser und Bäume allesamt üppig. So (verhält es sich auch mit dem) Bodhisattva. Läßt (er) den Gedanken (an die Erleuchtung) aufkommen, entstehen daraus die Lehren der Lehrtexte allesamt.<sup>1</sup>

§ 27

Gerade wie der Wind alle Buddhagefilde insgesamt vollendet, so vollendet (der) Bodhisattva (durch) Upāyakaśālya alle Lehrtexte Buddhas insgesamt.<sup>1</sup>

§ 28

Gerade wie es für die Sonne nichts gibt, was sie nicht erhellt, alle Leute<sup>1</sup> in der Welt ihr Licht sehen, so strahlt der Bodhisattva (durch) den Lichtglanz seiner Weisheit den Menschen der zehn Weltgegenden das Licht des Weges<sup>2</sup> der Lehrtexte aus.<sup>3</sup>

§ 29

Gerade wie der Mond zur Zeit, da er erst entsteht, täglich zunimmt, so vervollständigt (der) Bodhisattva (durch seine) Energie<sup>1</sup> (seine) Vorzüge.<sup>2</sup>

§ 30

Gerade wie der Löwe allein geht, allein marschiert, ohne sich vor irgend etwas zu fürchten, so geht (der) Bodhisattva, in den Panzer der Sittengebote<sup>1</sup> (und seiner) Vorzüge gekleidet, allein, marschiert allein, ohne sich vor irgend etwas zu fürchten.<sup>2</sup>

§ 31

Gerade wie Gräser und Bäume, obschon sie oben keine Verzweigung

haben, (jedoch) unten die Wurzeln, daher wieder entstehen, so sieht (der) Bodhisattva (durch sein) äußerst großes Mitleid die Welt unaufhörlich (wieder), obgleich (er) von den drei Orten<sup>1</sup> abgesondert<sup>2</sup> ist.<sup>3</sup>

#### § 32

Gerade wie die (nach den) vier (Himmelsrichtungen gehenden) Strömungen der 10000 Flüsse sich alle dem Meere zuwenden und sich (dort) zu einem Geschmacke vereinigen, so (verhält es sich auch mit dem) Bodhisattva. An so viele Verfahren<sup>1</sup> (er) sich (auch) hält, sie schließen sich zu (seinen) Vorzügen<sup>2</sup> zusammen. (Daran) hält (er) sich, um den einzigen Charakter<sup>3</sup> seines Gelöbnisses<sup>4</sup> zu vollenden: in die Sarvajña[tā] einzutreten.<sup>5</sup>

#### § 33

Gerade wie die Trāyastriṃśa des Sumeru-Berges auf ihm ihre Bleibe haben, so vollenden (die) Bodhisattva (die) Sarvajña[tā] (dadurch, daß sie den) Gedanken (an die Erleuchtung) aufkommen lassen.<sup>1</sup>

#### § 34

Gerade wie der Schatten der Bäume ganz sicher (wie der) Regen (auf die Erde) fällt<sup>1</sup>, so steht es auch mit dem Bodhisattva. Sich an das allergrößte Mitleid haltend läßt (er) den Regen des Weges<sup>2</sup> der Lehrtexte fallen.<sup>3</sup>

#### § 35

Gerade wie die Könige der Reiche (ihnen) zur Seite stehende Minister nehmen, gemeinsam (mit ihnen) zu regieren, so führt der Bodhisattva, was er tut, wie Buddha aus, (indem er) gute

Upāyakaśālya zur Leitschnur nimmt.<sup>1</sup>

§ 36

Gerade wie wenn (man) bei klarem Himmel Regen zu erlangen wünscht, (man ihn) nicht erlangen kann, so (steht es auch mit dem) Bodhisattva. Studierte (er) den Weg der Lehrtexte nicht, weiß (man) von vornherein, (daß er) kein hervorragender Weiser ist.<sup>1</sup>

§ 37

Gerade wie dort, wo (der) König Cakravartin residiert, von selbst hernach<sup>1</sup> (seine) sieben Kleinode von selbst kommend<sup>2</sup> entstehen, so läßt (der) Bodhisattva, ließ (er nur) erst den Gedanken an die Sarvajña[tā] entstehen, in der Folge von selbst die 37 für die Erleuchtung wesentlichen Dinge hervor.<sup>3</sup>

§ 38

Es ist gerade, wie wenn (man) eine Mani-Perle<sup>1</sup> noch vorrichtet, deren Preis (dann dadurch) auf das Doppelte steigt (und) viel (ist), was (sie) nützt.<sup>2,3</sup> Vollendet ein Lehrer einen einzigen Menschen, den Weg des Bodhisattva auszuführen, fußen alle Arhats und Pratyekabuddha allesamt (auf ihm), um zu erreichen, (über den Ozean des Leides) überzusetzen.<sup>4</sup>

§ 39

Es ist gerade wie mit Gift. Befindet (es) sich in der Hand des Menschen, schädigt (es) den Menschen nicht.<sup>1</sup> Hält (er) an der Weisheit<sup>2</sup> fest, tritt der Bodhisattva nicht in die schlimmen Wege<sup>3</sup> ein, obgleich (er) sich in Liebeswünschen<sup>4</sup> befindet.<sup>5</sup>

#### § 40

Gerade wie die in den Kreisstädten vielfach aufgehäuften Düngers-  
haufen Nutzen für die Reisfelder und Gemüsegärten haben, (so)  
nützt der Bodhisattva, obschon (er) sich in Liebeswünschen be-  
findet, (denen) oben im Himmel und auf der Erde.<sup>1</sup>

#### § 41

Buddha sprach zu Kāśyapa: Wenn da ein Bodhisattva ist, welcher  
den I-ji-lo-Lehrtext<sup>1</sup> des überaus großen Juwelenhaufens studie-  
ren will, muß er energisch<sup>2</sup> sein entsprechend den Grundlehren<sup>3</sup>  
dieses Lehrtextes.<sup>4</sup>

Welches sind die Grundlehren?

Die Erkenntnis<sup>5</sup>, (daß) es keine Gegebenheiten<sup>6</sup> gibt, kein Ich<sup>7</sup>  
gibt, kein (Seelen)männchen<sup>8</sup> gibt, kein Lebensprinzip<sup>9</sup> gibt,  
keine Ewigkeit<sup>10</sup> gibt, keine Gestalt<sup>11</sup> gibt, keinen Schmerzreiz<sup>12</sup>  
gibt, keine gedanklichen Vorstellungen<sup>13</sup> gibt, kein Geborenwer-  
den und Sterben<sup>14</sup> gibt, das ist die Grundwurzel<sup>15</sup> der Lehre.<sup>16</sup>

#### § 42

Ewig ist ein Extrem, Nichtewig ist ein Extrem.<sup>1</sup> Ewig und Nicht-  
ewig, (was) im Verhältnis (dazu) zwischen ihnen sich befindet,  
(ist das) Gestaltlose<sup>2</sup>, Unsichtbare<sup>3</sup>, Unerkennbare<sup>4</sup>. Aus dem  
Grunde (ist das<sup>5</sup> die) Wurzel<sup>6</sup> des Scharfsinnes (in) der Erkennt-  
nis<sup>7</sup> der Mitte.<sup>8</sup>

#### § 43

Gerade wie die große Erde ein Bereich<sup>1</sup> ist, ist noch ein Bereich  
Buddhas. Zwischen den Grenzen beider Bereiche ist das Gestalt-  
lose, Unsichtbare, Unerkennbare<sup>2</sup>, Ichlose<sup>3</sup>, Bewußtseinslose<sup>4</sup>,  
das nichts hat, wo (es) eintritt, nichts hat, was (man) be-



nennt. Das ist die Wurzel<sup>6</sup> des Scharfsinnes (in) der Erkenntnis<sup>7.8</sup>

§ 44

(Der) Gedanke ist ein Extrem, ohne Gedanken sein ist ein Extrem.<sup>1</sup> Wenn es keinen Gedanken gibt, kein Erkennen gibt, kein Ich gibt, kein Bewußtsein gibt<sup>2</sup>, das ist die Wurzel<sup>3</sup> des Mittendazwischen.<sup>4</sup>

§ 45

Alle Lehren der Lehrtexte (der) Buddha<sup>1</sup> sind gleich, (sie) sind ohne Unterschied. Heilsames und nicht Heilsames<sup>2</sup>, innere Dinge und äußere Dinge, Weltliches und Nichtweltliches<sup>3</sup>, (über den Ozean des Leides) Hinüberführendes und nicht Hinüberführendes, das Wünschen<sup>4</sup> der Erlösung und das nicht Wünschen der Erlösung, Nirvāṇa usw. sind ohne Unterschied.<sup>5</sup>

§ 46

Sein ist ein Extrem<sup>1</sup>, Nichtsein ist ein Extrem.<sup>2</sup> Sein und Nichtsein, (was) im Verhältnisse (dazu) sich zwischen ihnen befindet, das ist die Wurzel<sup>3</sup>, die Mitte erkennend scharf zu sehen.<sup>4</sup>

§ 47

Buddha sprach zu Kāśyapa: Ich verkündete euch die Lehre: Leid (und) Torheit<sup>1</sup>, welche der Körper von der Geburt an bis zum Tode hervorbringt, sind ein Extrem<sup>2</sup>. Ein Extrem ist der Scharfsinn<sup>3</sup>. Ohne Torheit (zu) sein (und) ohne Scharfsinn (zu) sein, (was) im Verhältnis (dazu) sich zwischen ihnen befindet, das ist die Wurzel<sup>4</sup> dessen, die Mitte<sup>5</sup> erkennend scharf zu sehen.<sup>6</sup>

§ 48

Buddha sprach zu Kāśyapa: Die Leerheit schafft die Gegebenhei-

ten<sup>1</sup> nicht, die Gegebenheiten sind ihrer Natur nach<sup>2</sup> ohne<sup>3</sup> Leerheit.<sup>4</sup>

Die Merkmalslosigkeit schafft die Gegebenheiten nicht, die Gegebenheiten sind ihrer Natur nach merkmalslos.<sup>5</sup>

Die Wunschlosigkeit schafft die Gegebenheiten nicht, die Gegebenheiten sind ihrer Natur nach wunschlos.<sup>6</sup>

Todlosigkeit (und) Geburt(slosigkeit)<sup>7</sup> schafft die Gegebenheiten nicht, die Gegebenheiten sind ihrer Natur nach ohne Tod (und) Geburt.<sup>8</sup>

Sterben und Geburt<sup>9</sup> sind ohne Entstehen<sup>10</sup>, ohne Vernichtung<sup>11</sup>, ohne Ort<sup>12</sup>.

Die Erscheinungslosigkeit<sup>13</sup> schafft nicht die Gegebenheiten, die Gegebenheiten sind ihrer Natur nach ercheinungslos.<sup>14</sup>

(Sie) müssen den Gegebenheiten ihrer Natur nach entsprechen.

Das ist dann die Mitte, die Gegebenheiten ihrer Natur nach zu erschauen.<sup>15</sup>

#### § 49

Nicht infolge von Differenzierung entscheidet (man, daß der) Körper leer (ist). Die Aufgabe der Leerheit (ist) die Leerheit.<sup>1</sup> Die Leerheit der Mitte (ist) ihrer Natur nach selbst leer<sup>2</sup>, Leerheit (dessen, was) gerade eben kommen wird<sup>3</sup>, Leerheit des Gegenwärtigen<sup>4</sup>.

Buddha sprach zu Kāśyapa: Besser hängt (ein) Mensch der Torheit<sup>5</sup> an, so groß wie der Sumeru-Berg. Ach, es reichen die Worte nicht dafür aus, den Fehler<sup>6</sup> zu haben. Ist da ein Mensch, (der) der Leerheit anhängt und sagt, die Leerheit gibt es (als reales Objekt)<sup>7</sup>, dessen Fehler ist allzu groß. Wenn es einen gibt, der an der Torheit festhängt, erlangt (der) die Erlösung, erkennt (er)

die Leerheit. Wer an der Leerheit festhängt, erlangt die Erlösung nicht.<sup>8</sup>

#### § 50

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es ist gerade, wie wenn ein Mensch krank ist, er sich einen ausgezeichneten Arzt nimmt, (und der ihm) eine Arznei gibt, die Arznei (aber), in seine Eingeweide eingedrungen, nicht abgeht. Was meinst du (dazu), Kāśyapa? Kann der Mensch über (seine) Krankheit hinwegkommen?

(Darauf) antwortete Kāśyapa: Das ist sehr schwierig.<sup>2</sup>

Sprach Buddha: Die übrigen Außenseiter<sup>3</sup>, erkennen sie die Leerheit, erlangen die Erlösung. (Wer) an der Leerheit festhängt, erlangt die Erlösung nicht.<sup>3</sup>

#### § 51

Es ist gerade, wie wenn ein Mensch sich vor dem leeren Raume<sup>1</sup> fürchtet, kläglich weint und die Leute anweist, den leeren Raum wegzuschaffen.

Buddha sprach zu Kāśyapa: Wie (können) die Leute den leeren Raum wegschaffen?

(Darauf) sprach Kāśyapa: (Er) ist nicht wegzuschaffen.

Sprach Buddha: So sind, Kāśyapa, wenn Śramaṇa und Brāhmaṇa sich vor dem leeren Raume<sup>2</sup> fürchten, diese Menschen hohle Reden führen und sich noch vor der Leerheit fürchten, die Menschen toll. Da ist kein Unterschied.

#### § 52

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es ist gerade, wie wenn ein Meister der Malkunst selbst das Bild eines dämonischen Gespenstes malte, und das (ihn) gleichwohl wiederum erschreckt. Dem Menschen ver-

gleicht sich der, welcher die Erleuchtung noch nicht erlangte<sup>1</sup>, und den so die Gestalten, Laute, Gerüche und Geschmack(sarten dazu) verurteilen<sup>2</sup>, in Sterben und Geburt zu fallen.<sup>3</sup> (Er) erkennt den Tatbestand<sup>4</sup> nicht.<sup>5</sup>

#### § 53

Gerade wie wenn inmitten von Bäumen Feuer ausbricht, eben das umgekehrt die Bäume (von) selbst verbrennt<sup>1</sup>, verbrennt der aus der Betrachtung<sup>2</sup> erlangte Scharfsinn<sup>3</sup> (von) selbst. (jene) selbst.<sup>4</sup>

#### § 54

Gerade wie wenn ein Meister der Magie einen Menschen hervorzuberte und derselbe umgekehrt den Meister der Magie packte und fräße, so (steht es auch damit, daß) die Gestalten, Laute, Gerüche, Geschmack(sarten) und das Fühlbare<sup>1</sup>, die aus (ihrer) Mitte hervorgehenden Erinnerungen<sup>2</sup>, die Leerheit fressen. (Etwas) anderes (so) Wunderliches (wie das) Fressen<sup>3</sup> gibt es nicht.<sup>4</sup>

#### § 55

Buddha sprach zu Kāśyapa: Es ist gerade wie mit dem Lichte des Lampendohtes. (Das) spricht nicht bei sich in Gedanken: Ich werde die Finsternis vertreiben, werde die Finsternis entfernen, sondern leuchtet der Lampendocht, weiß man den Ort nicht, wohin die Finsternis wegging.

So denkt der Scharfsinn (in) der Erkenntnis<sup>1</sup> nicht: Ich<sup>2</sup> werde die Dummheit<sup>3</sup> entfernen.<sup>4</sup> Der erlangte Scharfsinn (in) der Erkenntnis weiß den Ort nicht, wohin die Torheit wegging. Der Scharfsinn (in) der Erkenntnis kommt von nirgendwoher. Auch gibt es nichts, was (das) kommend(e) erfasse.<sup>5</sup> Das Licht des

Lampendochtes, die Finsternis sind leer<sup>6</sup>, (sie) können nicht (als reale Objekte) zu erfassen erlangt werden. Der Scharfsinn (in) der Erkenntnis, die Torheit, die beide sind allesamt leer, es gibt nichts, was (sie) erfaßten.<sup>7</sup>

#### § 56

Es ist gerade, wie wenn (man) in einem großen Hause, einem kleinen Hause<sup>1</sup>, sei es nun 100 oder 1000 Jahre, noch niemals in der Innerem das Feuer einer Lampe angesteckt hatte, dann später jeder darinnen das Feuer der Lampe ansteckt. Was meinst du, Kāśyapa?<sup>2</sup> Die Finsternis befindet sich 1000 Jahre darin. (Sagt sie sich:) Wenn ich<sup>3</sup> mächtig bin, gehe (ich) nicht hinaus?

(Darauf) sprach Kāśyapa zu Buddha: Nein. Obschon die Finsternis sich seit langem darinnen befand, wagt (sie) nicht (Widerstand zu leisten), (sie) verschwindet sofort, erblickt (sie) das Licht des Feuers.

Sprach Buddha: So (verhält es sich auch mit dem) Bodhisattva, Kāśyapa. Befand (er) sich (auch) Kalpa tausend Kotī<sup>4</sup> hunderttausend zehntausend an Zahl<sup>5</sup> in Liebeswünschen<sup>6</sup>, von Wünschen vernichtet<sup>7</sup>, hört (er nun einen) Lehrtext Buddhas und hält (dann) ein einziges Mal (davon) abgewandt das Heilsame<sup>8</sup> in seinem Gedächtnisse fest<sup>9</sup>, sind seine Sünden<sup>10</sup> sogleich gänzlich ausgetilgt. Das Licht des Lampendochtes, in Buddhas Lehre ist dies das Licht des Scharfsinnes (in) der Erkenntnis<sup>11</sup>. Finsternis und Liebeswünsche sind sogleich gänzlich ausgetilgt.

#### § 57

Gerade wie (man) die Frucht des Getreides nicht im leeren Raume<sup>1</sup> erzeugt, sät (man) in die Erde, (man) die Frucht des Ge-

treides erzeugt, so bringt (man) den Bodhisattva nicht im Mir-  
vāṇa<sup>2</sup> hervor.

§ 58

Bereitet (man) seine Erde mit Dünger auf, gedeiht der Same des  
Getreides üppig.<sup>1</sup> Inmitten der Liebeswünsche<sup>2</sup> bringt (man) den  
Bodhisattva hervor.<sup>2</sup>

§ 59

Buddha sprach zu Kāśyapa: Gerade wie (man) inmitten der Wildnis  
wie auf Bergen<sup>1</sup> Lotusblumen und Utpala-Blumen nicht erzeugt,  
geht der Bodhisattva nicht inmitten der Lehren aller Arhats und  
Pratyekabuddha<sup>2</sup> hervor.

§ 60

Gerade wie (man) im Schlamme des Wassers eines großen Teiches  
Lotusblumen und Utpala-Blumen erzeugt, erzeugt (man) aus der  
Mitte der Liebeswünsche<sup>1</sup> die Wesenseigentümlichkeiten<sup>2</sup> des Bo-  
dhisattva.

§ 61

Gerade wie die vier großen Meere stehen bleiben<sup>1</sup>, vollendet der  
Bodhisattva inmitten der Vorzüge<sup>2</sup> der Dreiwelt nach Wunsch<sup>3</sup> den  
Weg<sup>4</sup> des Bodhisattva.<sup>5</sup>

§ 62

Gerade wie der vom Du-Insekte ausgefressene Hohlraum eines Senf-  
kornes<sup>1</sup> soviel<sup>2</sup> ist die Erkenntnis des Arhat und Pratyekabuddha<sup>3</sup>

§ 63

Gerade wie das Sesamöl, spaltet (man) ein Haar, macht 100 Teile  
(daraus), nimmt einen einzigen Teil (davon), taucht (ihn) in

Sesamöl hinein, um etliche<sup>1</sup> Tropfen herauszunehmen, so ist die Erkenntnis der Arhats und Pratyekabuddha.<sup>2</sup>

§ 64

Soweit vergleichsweise der leere Raum<sup>1</sup> der zehn Weltgegenden reicht, (in) so(lichem Ausmaße) erkennt ein Bodhisattva die Erkenntnis Buddhas.<sup>2</sup>

§ 65

Es ist gerade, wie wenn ein Cakravartin 1000 Söhne hat, (darunter aber) nicht ein einziger Sohn ist, (der) den Merkmalen des Cakravartin entspricht. Obschon (er) so viele<sup>1</sup> Söhne hat, befinden (sie) sich (doch) nicht unter (denen, die als) Sohn gerechnet (werden).<sup>2</sup> Gibt es Arhats an Zahl tausend Kotī<sup>3</sup> hunderttausend zehntausend Menschen, befinden (sie) sich (doch) nicht unter (denen, die als) Buddha gerechnet (werden). Ist (unter ihnen) nicht ein einziger Bodhisattva, erfüllt sich<sup>4</sup> (ihnen) nicht, Söhne Buddhas zu sein, (und dies,) obschon Buddha so viele Arhats hat.<sup>5</sup>

§ 66

Es ist gerade, wie wenn die Hauptgemahlin eines Cakravartin mit einem armen Teufel zusammen Verkehr hat und (sie) daraus einen Sohn gebiert.

Buddha sprach zu Kāśyapa: Wie, dürfte (der) ein Sohn des Cakravartin sein?

(Darauf) antwortete Kāśyapa Buddha: Nein.

Sprach Buddha: So sind, Kāśyapa, die (bei mir) vorhandenen Arhat, obschon sie mitten aus (meiner) Lehre hervorgehen, (doch) nicht Söhne Buddhas.<sup>1</sup> (Sie) sind nicht der Art des Bodhisattva.

(Und)warum (das)? Weil die Bodhisattva die Lehre Buddhas nicht abreißen lassen.<sup>2</sup>

#### § 67

Es ist gerade, wie wenn ein Cakravartin mit einer Dienerin Verkehr hat, und (sie) dann hernach einen Sohn gebiert. Ist (der) völlig vollendet an den Merkmalen des Cakravartin, ist (er), obgleich (er) von einer Dienerin geboren wurde, deshalb (doch) Sohn des Cakravartin.<sup>1</sup>

So wird der Bodhisattva, obgleich (er) sich inmitten von Geborenwerden und Sterben<sup>2</sup> befindet, (auch) die Kraft seiner Betätigung (noch) wenig vermag, (doch) den Söhne Buddhas Seienden zugesellt.<sup>3</sup>

#### § 68

Es ist gerade, wie wenn die Gemahlin eines Cakravartin mit einer Leibesfrucht gesegnet ist sieben Tage, (die) insgesamt die Merkmale des Cakravartin vollenden muß. (Da) sehen die Götter allesamt ohne Ausnahme nach dem Fötus im Mutterleibe. Obschon der Söhne des Cakravartin viele sind, derer keiner (aber) die Merkmale des Cakravartin besitzt, sagen die Götter, nichts komme deshalb dem gleich, dem siebentägigen Sohne im Mutterleibe Verehrung darzubringen.<sup>1</sup>

So verhält es sich (auch) mit dem Bodhisattva, der den Gedanken (an die Erleuchtung) aufkommen ließ.<sup>2</sup> Inmitten seines Daseins<sup>3</sup> führt (er) den Weg<sup>4</sup> Buddhas aus. (Das) in (ihren) Gedanken erwägend sagen die Götter: Obwohl es Arhats gibt eine Billion an Zahl, hervorragend und geehrt, kommt (doch) nichts dem gleich, den Bodhisattva zu verehren, der den Gedanken (an die Erleuch-



tung) aufkommen läßt.<sup>5</sup>

#### § 69

Es ist gerade wie mit einer Mani-Perle.<sup>1</sup> Hat (man) einen Bergkristall (so) groß wie den Sumeru-Berg, kommt (er doch) nicht einer einzigen Mani-Perle gleich.<sup>2</sup>

Der Bodhisattva, welcher (eben) erst den Gedanken (an die Erleuchtung) aufkommen ließ, kann von allen<sup>3</sup> Arhats und Pratyekabuddha nicht erreicht werden.<sup>4</sup>

#### § 70

Gerade wie wenn ein Cakravartin einen kleinen Sohn hat, dem die Kleinkönige, die (ihm) zur Seite stehenden Minister<sup>1</sup> allesamt (ihre) Verehrung erweisen<sup>2</sup>, so (verhält es sich auch mit dem Bodhisattva, der (eben) erst den Gedanken (an die Erleuchtung) aufkommen ließ. Alle Götter, Śakra und Brahman, die Menschen der Welt, die Schlangendämonen, die dämonischen Gespenster erweisen ihm allesamt (ihre) Verehrung.<sup>3</sup>

#### § 71

Gerade wie die Heilkräuter des großen Berges allesamt aus seinem Gipfel hervorgehen, auch niemandem gehören<sup>1</sup>, (von ihnen) die Krankheiten alle geheilt werden, gibt man sie je nach der Krankheit, welche einer hat, so (verhält es sich auch mit dem) Bodhisattva.<sup>2</sup>

Er nimmt die Arznei der Weisheit<sup>3</sup> zur Hand, und heilt die Krankheiten der Geburt und des Todes<sup>4</sup>, des Alters der Menschen der Welt in den zehn Weltgegenden. (Dabei) ist (er) gegen alle gleicher Gesinnung.

## § 72

Es ist gerade, wie wenn der Mond zu entstehen beginnt, (dann) die Menschen allesamt ihm (ihre) Verehrung erweisen, vollendete der Mond (aber) seine Fülle, es keinen gibt, der ihm Verehrung erweist.<sup>1</sup>

Wenn da (einer) ist, der an Buddha glaubt, in der Lehre Buddhas (als) Bodhisattva den Gedanken (an die Erleuchtung) aufkommen läßt, (und) wenn da (welche) sind, die an Buddha glauben, erweisen (die) dem Bodhisattva viel(fach)<sup>2</sup> Verehrung. Warum? Weil der Bodhisattva die Buddha(schaft) vollendet.<sup>3</sup>

## § 73

Gerade wie wenn da ein Wissender<sup>1</sup> ist, (dieser) den Mond nicht hintansetzt und (den) Gestirn(en)<sup>2</sup> Verehrung erweist<sup>3</sup>, so (verhält es sich auch mit den) hochgebildet(en) Mensch(en).

(Sie) setzen nicht (den) Bodhisattva hinten und erweisen (dem Arhat Verehrung.<sup>4</sup>

## § 74

Es ist gerade, wie wenn (die) oben im Himmel und (die) in der Welt zusammen einen einzigen Bergkristall herrichten, (sie doch) vereint keine Mani-Perle (daraus) zu bekommen vermögen.<sup>1</sup>

Obschon der Arhat eine Menge ist, (deren) jedweder die Sittengebote<sup>2</sup>, Dhyāna, Samādhi und den Scharfsinn (in) der Erkenntnis<sup>3</sup> beobachtet, vermögen (sie) sich (doch) nicht unter den Baum Buddhas zu setzen, vermögen nicht Buddha zu werden.<sup>4</sup>

## § 75

Zu der Zeit sprach Buddha zu Mahākāśyapa: Der Bodhisattva studiert um der Menschen der zehn Weltgegenden willen. Der

Bodhisattva schafft Vorzüge<sup>1</sup> um der Menschen der zehn Weltgegenden willen. Schafft der Bodhisattva Vorzüge, ist (er) selbst nicht hochmütig. Der Bodhisattva muß die Menschen der zehn Weltgegenden ewig belehren, (um sie) von ihren Krankheiten zu heilen.<sup>2</sup>

## § 76

Wie heilt (er) ihnen (ihre) Krankheiten?

Was die sinnliche Leidenschaft angeht, (so) nimmt (er) die Betrachtung<sup>1</sup> als Arznei.<sup>2</sup>

Was den Haß angeht, (so) nimmt (er) die gleichmäßige Gesinnung<sup>3</sup> als Arznei.<sup>4</sup>

Was die Torheit angeht, (so) nimmt (er) die zwölf Gründe<sup>5</sup> als Arznei.<sup>6</sup>

Was Zweifel<sup>7</sup> und Unglauben angeht, (so) nimmt (er) die Leerheit als Arznei.<sup>8</sup>

Was die Stätte der Wünsche, die Stätte der Gestalt und die Stätte der Gestaltlosigkeit<sup>9</sup> angeht, wenn (einer) diese zu erkennen<sup>10</sup> wünscht, (so) nimmt (er) die Merkmalslosigkeit als Arznei.<sup>11</sup> (Für) das Selbsthafte, das Nichtselbsthafte<sup>12</sup>, (das) woran die Liebeswünsche<sup>13</sup> denken, nimmt (er) die Wunschlosigkeit als Arznei.<sup>14</sup>

(Von den) vier Verkehrtheiten<sup>15</sup> hat jede für sich selbst eine Arznei.<sup>16</sup>

Welches sind die Arzneien, die jede für sich selbst hat?

1. (Beim) Ewigen nimmt (er) das Nichtewige als Arznei.<sup>17</sup>

2. (Beim) Glücke nimmt (er) das Leid als Arznei.<sup>18</sup>

3. Sind da (welche, die) vom Selbsthaften reden, (für die) nimmt (er) das Nichtselbsthafte als Arznei.<sup>19</sup>

4. (Für) den seienden Körper<sup>20</sup> (dafür) nimmt er die Betrachtung<sup>21</sup> als Arznei.<sup>22</sup>

#### § 77

Die vier Festpunkte des Denkens<sup>1</sup> sind dadurch Arznei, (daß sie) den Körper (und) Gedanken<sup>2</sup> zum Nachsinnen nehmen.<sup>3</sup> (Das) vier(fache) Denken setzt jedem Bösem ein Ende.<sup>4</sup> (Dem) ganz und gar ein Ende zu machen, das ist die Arznei.

Der vier übernatürlichen Fähigkeiten<sup>5</sup> eingedenk zu sein bietet die Aufgabe (durch die) Leerheit<sup>6</sup> als Arznei (dagegen), den Körper durch Vereinigung zu vollenden<sup>7,8</sup>.

Die fünf Vermögen und die fünf Kräfte<sup>9</sup> sind (durch die) Vorzüge<sup>10</sup> des Nachsinnens (über) Unglauben und Trägheit Arznei.<sup>11</sup>

Die sieben Gedanken der Erleuchtung<sup>12</sup> lassen in die Scharfsicht<sup>13</sup> der Lehre eintreten (und) sind (dadurch) Arznei.<sup>14</sup>

(Für die) Außenseiter<sup>15</sup> und die Ungläubigen nimmt (man) den acht(gliedrigen) Weg als Arznei.<sup>16</sup>

Das sind im einzelnen die unterschiedlichen Arzneien.<sup>17</sup>

#### § 78

Buddha sprach zu Kāśyapa: Was in Jambudvīpa sowohl die Ärzte wie die Arztschüler angeht, (so) ist Jīvaka<sup>1</sup>, der König der Ärzte, der aller geehrteste. (Was die in) 3000 Reichen<sup>2</sup> deren Mitte Anfüllenden (angeht), (so mögen) Jivaka, Könige der Ärzte, deren Mitte anfüllen.<sup>3</sup> Wenn es indes auch schon so viele Könige der Ärzte gäbe, vermöchten sie doch nicht die Außenseiter und die Ungläubigen zu heilen. (Sie) wissen (nämlich) nicht, welche Arznei(en) der Lehre (sie) ergreifen müßten, (jene zu) heilen.

Der Bodhisattva stellt folgende Erwägung an: (Ich) ergreife

nicht weltliche Arzneien, der Menschen Krankheiten zu heilen.  
(Ich) muß (die) Arznei(en) der Lehre Buddhas ergreifen, der Menschen Krankheiten zu heilen.

## § 79

Welches sind die Arzneien der Lehre Buddhas?<sup>1</sup>

Dem Grunde und der Ursache nachgehen.<sup>2</sup>

In der Weisheit<sup>3</sup> gibt es kein Ich<sup>4</sup>, gibt es kein (Seelen)männchen<sup>5</sup>, gibt es kein langes Leben<sup>6</sup>, gibt es kein Leben(sprinzip)<sup>7.8</sup>

Glauben an die Leerheit (als) die Erlösung.

(Beim) Hören (von) der Leerheit (und) der Nichtleerheit furchtlos und unerschrocken zu sein.<sup>9</sup>

Sich an die Energie<sup>10</sup> haltend<sup>11</sup> vorantreiben, über den Gedanken nachzusinnen.<sup>12</sup> Welche Gedanken lassen in die sinnliche Leidenschaft<sup>13</sup> eintreten?<sup>14</sup> Welche Gedanken lassen in den Haß<sup>15</sup> eintreten? Welche Gedanken lassen in die Torheit<sup>16</sup> eintreten? Tritt (man darein) ein, indem (man) sich an den vergangenen, zukünftigen, jetzt gegenwärtigen Gedanken hält?<sup>17</sup> Der vergangene ist zu Ende.<sup>18</sup> Der gerade eben kommen wird, ist noch nicht herbeigekommen.<sup>19</sup> Der jetzt gegenwärtige hat nichts, wo er steht.<sup>20</sup>

## § 80

Buddha sprach zu Kāśyapa: Der Gedanke ist gestaltlos, unerkennbar, unsichtbar.<sup>1</sup>

Buddha sprach zu Kāśyapa: Daß auch die Buddha den Gedanken nicht sehen<sup>2</sup>, (besagt, daß dieser) seinem Wesen nach<sup>3</sup> ohne Sein<sup>4</sup> ist, ohne jeden Grund.<sup>5</sup> (Er) schafft sich den Grund und die Ursache<sup>6</sup> selbst. Er selbst erlangt den Tod und die Geburt.<sup>7</sup>

Der Gedanke kommt weithin, geht aber allein.<sup>8</sup>

Der Gedanke gleicht dem auf fließendem Wasser entstehenden Blasen-  
schaume, ist (er) doch im Nu zunichte.<sup>9</sup>

#### § 81

Der Gedanke gleicht dem Himmel, (von dem) ein plötzlicher Regen  
auf einmal kommt, ohne daß der Zeitpunkt (dafür) sei, So kommen  
auch die Liebeswünsche<sup>1</sup> auf einmal, es gibt keinen (festen)  
Zeitpunkt (dafür).<sup>2</sup>

Der Gedanke gleicht dem fliegenden Vogel (und) dem Affen. Es  
kommt nicht dazu, daß (er) an einem Orte stehen bleibt. Was der  
Gedanke verursacht, kommt nicht dazu, an einem Orte stehen zu  
bleiben.<sup>3</sup>

Gerade wie jedwedes angeborene Talent<sup>4</sup> der Meistermaler ist jed-  
weder der Gedanken verschieden. So entspricht, was (er) tut,  
(dem, was er) betreibt.<sup>5</sup>

Gerade wie der König inmitten aller Menschen der höchste ist,  
ist der Gedanke inmitten aller Vorzüge<sup>6</sup> der allerhöchste<sup>7.8</sup>

#### § 82

Gerade wie wenn eine Schmeißfliege sich auf einem Düngerhaufen  
befindet, sie selbst (ihn) für rein erachtet, so tritt auch der  
Gedanke in die Liebeswünsche<sup>1</sup> ein und erachtet (sie) seinerseits  
für rein.<sup>2</sup>

Der Gedanke gleicht einem Feinde. Stößt (dieser) die Menschen  
ins Elend hinein, (so jener) in die üblen Lebensformen.<sup>3</sup> Es  
gibt keinen (festen) Zeitpunkt (dafür).

Gerade wie wenn (jemand) Asche erfaßt (und daraus) eine Stadt  
macht, erfaßt (der Gedanke) das Nichtewige und macht (daraus)

das Ewige.<sup>4</sup>

Gerade wie wenn (jemand) einen Haken in die Hand nimmt, angeln geht und ein Fisch gefangen wird, nimmt der Gedanke das Nichtselbethafte als Selbsthaftes.<sup>5</sup>

### § 83

Der Gedanke gleicht dem Räuber. Die Vorzüge, welche (einer) bewerkstelligte, macht (er) selbst wiederum zu Schanden.<sup>1</sup>

(Er) ist wie das Auf und Ab auf einem Bergabhänge. Im Augenblicke hat der Gedanke Liebe, im Augenblicke hat (er) Haß.<sup>2</sup>

Der Gedanke gleicht dem Feinde. (Er) späht nur den Vorteil des Menschen aus.<sup>3</sup>

Der Gedanke wünscht ewig zu Wohlgerüchen zu gelangen. (Das) gleicht (dem, daß man) in eine bemalte Vase Exkremente tut.<sup>4</sup>

Was gäbe es für eine andere Wunderlichkeit<sup>5,6</sup>

Der Gedanke freut sich am Geschmacke. Einer Sklavin gleich befolgt (er) die Weisungen eines großen Herren.<sup>7</sup>

Der Gedanke ergötzt sich am Fühlbaren.<sup>8</sup> Gerade wie eine fliegende Motte wirft (er) sich selbst in die Flamme der Lampe.<sup>9</sup>

### § 84

Buddha sprach zu Kāśyapa: Der Gedanke, versuchte (man) ihn zu finden, kann nicht erlangt werden.<sup>1</sup>

Wenn (er) schon nicht erlangt werden kann, ist (er) ohne Existenz.<sup>2</sup>

Wenn (er) schon ohne Existenz ist, ist (er) deshalb ohne Geborenwerden.<sup>3</sup>

Wenn (er) schon ohne Geborenwerden ist, ist (er) auch ohne Hervorkommen.<sup>4</sup>

Wenn (er) schon ohne Hervorkommen ist, ist (er) auch ohne Zerstörtwerden.<sup>5</sup>

Wenn (er) schon ohne Zerstörtwerden ist, ist (er) auch ohne Sterben, ist (er) auch ohne Geburt.<sup>6</sup>

Wenn (er) schon ohne Geborenwerden, ohne Sterben ist, gibt (es) dem Wesen nach<sup>7</sup> keinen Grund, (keine) Ursache zu sterben und geboren zu werden.<sup>8</sup>

Wenn (es) schon (den) Grund (und die) Ursache dem Wesen nach nicht gibt, (es) keine Geburt gibt, gibt (es) auch kein Wünschen.<sup>9</sup>

Wenn es schon kein Wünschen gibt, gibt es auch nichts, was (man?) erfaßt.<sup>10</sup>

Wenn es schon nichts gibt, was (man?) erfaßt, das ist das Erlöschen<sup>11</sup> des Arhat.<sup>12</sup>

#### § 85

Das ist das Erlöschen<sup>1</sup> des Arhat: es gibt keine Beschränkung.<sup>2</sup> Was Sterben und Geborenwerden<sup>3</sup> angeht, was die Summe<sup>4</sup> der Vergehen<sup>5</sup> anbelangt, welche (man) vollzieht, (so) gibt es (die) im Grunde<sup>6</sup> nicht.

Das ohne Sterben und Geborenwerden sein, das ist das Erlöschen des Arhat.<sup>7</sup>

Das Erlöschen des Arhat ist auch ohne körperliches Tun, ohne mündliches Tun, ohne gedankliches Tun.<sup>8</sup>

Das Erlöschen ist ohne Unterschied.<sup>9</sup> Aus welchem Grunde? Weil alle Lehrtexte eines Charakters sind.<sup>10</sup>

#### § 86

Das Erlöschen ist in allem gleich wie der leere Raum.<sup>1</sup>



Das Erlöschen kommt dazu, (daß es) nichts gibt, was (es) nicht hat.<sup>2</sup>

(Es) ist sowohl ohne das Selbsthafte wie ohne das Nichtselbsthafte.<sup>3</sup>

Das Erlöschen ist wahr, dem Wesen nach ohne Wahrheit.<sup>4</sup>

Das Erlöschen ist seinem Wesen nach rein, (es) ist ohne Flecken und Schmutz der Liebeswünsche.<sup>5</sup>

Seinem Wesen nach ist das Erlöschen abgesondert.<sup>6</sup>

Das Erlöschen dem Wesen nach ist das Erlöschen, demgemäß (man) das Nirvāṇa erreicht.<sup>7</sup>

Das Erlöschen ist ohne Ende<sup>8</sup>, dem Wesen nach ist es ohne Geborenwerden.

Das Erlöschen ist glücklich<sup>9</sup>, weil (man) dadurch das Nirvāṇa erreicht.<sup>10</sup>

Friede ist das Erlöschen.<sup>11</sup>

Das ewige Erlöschen, (die) ewig(en) Lehrtext(e) sind ohne Ursprung.<sup>12</sup>

Das Erlöschen (ist ein)gut(es) Weggehen, es ist dem Wesen nach ohne Sterben (und ohne) Geborenwerden.<sup>14</sup>

## § 87

Buddha sprach zu Kāśyapa: Sucht euere<sup>1</sup> Angelegenheiten (in euch) selbst, kümmert euch nicht um die äußeren Dinge<sup>2,3</sup>

Später, in künftigen Generationen, wird eine Klasse der Bhikṣu dem Hunde gleichen, der mit einem Erdklumpen beworfen wird.<sup>4</sup> Der Hund rennt nur nach dem Erdklumpen, rennt (aber) nicht nach dem Menschen.<sup>5</sup> So verhält es sich auch mit (den) zukünftigen Bhikṣu. Sie wünschen Orte der Einöde inmitten von Bergen<sup>6</sup>, wünschen ewig Glück und Freude zu erlangen<sup>7</sup>, verstehen sich (aber) nicht dazu,  
138

sich selbst<sup>1</sup> in sich selbst zu betrachten.

#### § 88

Weil (sie) so die Gestalt<sup>1</sup>, das Ohr, die Nase, die Zunge und den Körper<sup>2</sup> nicht erkennen<sup>3</sup>, aus welcher Ursache (sollten sie) demnach die Erlösung erlangen? Gehen (sie) danach in die Stadt auf den Bettelgang, nehmen sie, wenn (sie) in ein Dorf, eine Stadt gekommen sind, Gestalten, Laute, Gerüche, Geschmack(sarten) und Fühlbares<sup>4</sup> wahr.<sup>5</sup> Die (sie) anzunehmen wünschen<sup>6</sup>, geraten deshalb alsbald in Verfall. Sterben sie inmitten der Berge<sup>7</sup>, wenn (sie) die Sittengebote mehr oder weniger halten (aber) nicht in ihr Inneres schauen, dann werden sie oben im Himmel (wieder) geboren.<sup>8</sup> Von oben im Himmel kommen (sie) hernieder und werden in der Welt (wieder) geboren. Von da an hernach verlassen (sie) die drei üblen Wege<sup>9</sup> nicht (mehr).<sup>10</sup>

Buddha sprach zu Kāśyapa: Die Bhikṣu rennen dem Hunde gleich nach dem/Erdklumpen. Die Leute lästern (sie), und (sie) lästern jene wieder. Die Leute schlagen (sie), und (sie) schlagen jene wieder.<sup>11</sup> Die ihre Gedanken nicht beherrschen, mit denen steht es auch so.

#### § 89

Gerade wie ein Meister derjen, die Pferde zähmen, hat ein Pferd Mucken<sup>1</sup>, es immer wieder abrichten muß, (bis) lange danach die Zähmung gut ist, so (verhält es sich damit, daß) der Bhikṣu durch beständige Betrachtung der Lehre die Bezähmung des Gedankens beherrscht und seine Schlechtigkeiten nicht (mehr) gewahrt.

#### § 90

Gerade wie wenn ein Mensch an einem Kehlleiden erkrankte, sein gesamter Körper deshalb gänzlich krank ist<sup>1</sup>, so (verhält es

sich) auch (damit, daß) die Gedanken des Menschen am Selbsthaften und Nichtselbsthaften<sup>2</sup> festhängen (und sie) den Außenseitern folgen.<sup>3</sup>

#### § 91

Buddha sprach zu Kāśyapa: Eignen einem Śramaṇa zwei Dinge, fällt er in die Hölle<sup>1.2</sup>

1. (Er) spricht vom Selbsthaften.<sup>3</sup>

2. (Er) sucht die Leute (und) wünscht Ehrungen zu erlangen.<sup>4</sup>

#### § 92

Eignen einem Śramaṇa wiederum zwei Dinge, binden (sie ihn).<sup>1</sup>

Welches sind die zwei Dinge?

1. (Er) studiert (die) Weg(e) der Außenseiter.<sup>2</sup>

2. In großen Mengen wünscht (er) aufzuhäufen Gewänder und Kāṣāya, Almosentöpfe.<sup>2</sup>

#### § 93

Eignen einem Śramaṇa wiederum zwei Dinge, ist der mittlere Weg zu Ende.<sup>1</sup>

Welches sind die zwei Dinge?

1. Dicke Freundschaft mit den Weißgekleideten.<sup>2</sup>

2. Sieht (er) Śramaṇa, welche die Sittengebote gut halten, wendet (er) sich davon zurück und haßt (sie).<sup>3</sup>

#### § 94

Eignen einem Śramaṇa wiederum zwei Dinge, fällt (er) in Schmutz.<sup>1</sup>

Welches sind die zwei Dinge?

1. Ewig die Liebeswünsche<sup>2</sup> im Gedächtnisse zu behalten.<sup>3</sup>

2. Sich daran zu freuen, Verkehr mit Bekannten und Freunden zu haben.<sup>4</sup>

§ 95

Eignen einem Śramaṇa wiederum zwei Dinge, hängt (er) fest.<sup>1</sup>

Welches sind die zwei Dinge?

Hat (er) selbst Fehler, ist (er) nicht geneigt, (sie) zu bereuen.<sup>2</sup>

Umgekehrt behält (er) anderer Leute Übles im Gedächtnisse.<sup>3</sup>

§ 96

Eignen einem Śramaṇa wiederum zwei Dinge, fällt (er) in (die) Niraya.<sup>1</sup>

Welches sind die zwei Dinge?

1. (Er) macht den Weg der Lehrtexte herunter.<sup>2</sup>

2. (Er) macht die Sittengebote schlecht.<sup>3</sup>

§ 97

Einem Śramaṇa eignen wiederum zwei Dinge.<sup>1</sup>

Welches sind die zwei Dinge?

1. (Er) bricht die Sittengebote gänzlich.<sup>2</sup>

2. In der Lehre gibt es nichts, was (er) erlangt.<sup>3</sup>

§ 98

Eignen einem Śramaṇa wiederum zwei Dinge, bereut (er das).<sup>1</sup>

Welches sind die zwei Dinge?

1. (Er) darf (sich) nicht Gewalt antun, den Kāṣāya anzulegen.<sup>2</sup>

2. Hält (er) persönlich die Sittengebote selbst nicht, allem zuwider<sup>3</sup> Dienstleistungen empfangen von Bhikṣu, welche die Sittengebote halten.<sup>4</sup>

§ 99

Eignen einem Śramaṇa zwei Dinge, ist (seine) Krankheit<sup>1</sup> schwer zu heilen.<sup>2</sup>

Welches sind die zwei Dinge?

1. (Seine) Gedanken sind schlecht und verworren.<sup>3</sup>
2. Gibt es unter den Menschen welche, die den Weg des Bodhisattva ausführen, tut (er ihnen) Einhalt und läßt (sie) Schluß (damit) machen.<sup>4</sup>

#### § 100

Buddha sprach zu Kāśyapa: Aus welchem Grunde wird ein Śramaṇa zu recht als Śramaṇa bezeichnet? Es gibt vier Dinge, (einen) als Śramaṇa zu bezeichnen.

Welches sind die vier?

1. Das Bild (seines) äußeren Aussehens und (seiner) Gewandung gleichen dem (eines) Śramaṇa.<sup>1</sup>
2. Außen gleicht (er) dem Śramaṇa, im Inneren hegt er Hinterlist.<sup>2</sup>
3. (Er) sucht zu erlangen, daß (man) seinen Ruhm hinausschreit und ist selbst hochmütig.<sup>3</sup>
3. (In seinem Wandel) verletzt (er) das rechte Śramaṇa(tum) nicht.<sup>4</sup>

#### § 101

Welches sind, die (ihrem) äußeren Aussehen und (ihrer) Gewandung nach den Śramaṇa gleichen?

(Sie) rasieren den Kopf, scheren<sup>1</sup> die Barthaare, legen den Kāṣāya<sup>2</sup> an, halten den Almosentopf in der Hand. (Ihre) Gedanken sind (indes) nicht aufrecht, (sie) halten die Sittengebote nicht<sup>3</sup>, wünschen nur Böses zu tun<sup>4</sup> und freuen sich, den Weg des Außenseiters zu studieren.

Das sind die der Gewandung nach den Śramaṇa gleichen.

#### § 102

Aus welchem Grunde sind (sie) welche, die äußerlich dem Śramaṇa

gleichen, im Inneren Hinterlist<sup>1</sup> hegen?

(Sie) gehen gelassen (ihres Weges), gelassen gehen (sie aus einem Hause) hinaus, gelassen treten (sie darein) ein.<sup>2</sup> (Wie) Außenseiter (leben sie von) grober und schlechter (Nahrung)<sup>3</sup>, inmitten der Berge ist eine Grashütte ihre Behausung. (Doch) sind (sie) in ihrem Inneren ohne Glauben, haften fest am Ich, haften fest am Mein.<sup>4</sup> Inmitten ihres Daseins<sup>5</sup> leiden sie deshalb.<sup>6</sup> Die wahrhaft Gläubigen, (von denen) wenden (sie) sich ab. (Sie) sind selbst neidisch.<sup>7</sup>

#### § 103

Aus welchem Grunde sind (sie) solche, die zu erlangen suchen, daß man ihren Ruhm hinausschreit?

Hinterlistig halten (sie) die Sittengebote, um zu bewirken, daß andere Leute (sie) herausstreichen.<sup>1</sup>

Hinterlistig studieren (sie) die Lehrtexte, um zu bewirken, daß andere Leute (sie) herausstreichen.<sup>2</sup>

Hinterlistig halten (sie) sich in der Abgeschlossenheit auf, um zu bewirken, daß andere Leute (sie) herausstreichen.<sup>3</sup>

Indem (sie) selbst über das Tadelhafte<sup>4</sup> nicht obsiegen, suchen (sie) zu erlangen, (über den Ozean des Leides) hinüberzusetzen zur Erlösung. (Dabei) eignet (ihnenaber bloß) Hinterlist.<sup>5</sup>

#### § 104

Welches sind, die (in ihrem) Wandel (das) wahre Śramaṇa(tum) nicht verletzen?

(Sie) sparen (ihr) Leben nicht, schädigen (ihren) Körper, wieviel weniger suchen (sie gar), sich (denen) anzuschließen, die Ehren(geschenke) vergeben.<sup>1</sup>

Wenn es Bhikṣu gibt, die den Wandel in der Leere beobachten,

regt es (sie) ewig zur Freude an<sup>2</sup>, hinter dem her zu sein, bis (sie) alle Gegebenheiten ganz und gar (als) rein erschauen, ihrer Natur nach (als) ohne Flecken und Schmutz.<sup>3</sup>

(Sie) bewirken selbst den lichten Scharfsinn, nehmen nicht von anderen Leuten das Licht des Scharfsinns.<sup>4</sup>

(Sie) kleben<sup>5</sup> auch nicht an der Lehre Buddhas fest, wieviel weniger kleben (sie) ewig an der Gestalt fest.<sup>6</sup>

(Für sie) gibt es weder Bindung noch auch Erlösung.<sup>7</sup>

(Für sie) gibt es nichts, was (sie) seinem Wesen nach nicht (als) Nirvāṇa erschauten. Weder sterben (sie) und werden geboren, noch auch nirvanieren (sie).<sup>8</sup>

Das sind die wahren Śramaṇa.

Buddha sprach zu Kāśyapa: Die höchst wahrhaftigen Śramaṇa müssen ewig an folgendes denken: (Ich) muß mich bemühen, ein wahrer Śramaṇa (zu sein), darf mich nicht bemühen, ein Śramaṇa schreierischen Ruhmes und der Schmeichelei<sup>9</sup> (zu sein).

#### § 105

Es ist gerade, wie wenn ein Armer sich den Namen Großer Reicher<sup>1</sup> zulegt, (aber) nur den Namen Reicher bekommt (sonst) ganz und gar nichts besitzt.

Buddha sprach zu Kāśyapa: Sollte der Mensch erlangen, (einer zu) sein, (der) diese Bezeichnung hat?

Kāśyapa antwortete: Nein.

Sprach Buddha: So, Kāśyapa, gleicht auch (einer, der) die Lehre des Śramaṇa nicht ausführt, obschon (er) die Bezeichnung Śramaṇa hat, dem armen Manne, (der) sich (als) Großer Reicher rühmt.

#### § 106

Gerade wie ein Mensch, der vom Wasser untergetaucht wird, trotz-

dem<sup>1</sup> vor Durst sterben möchte, so möchte der Śramaṇa, (der) vielfach Lehrtexte rezitiert, (trotz seiner) Begabung (aber) nicht aus den Leidenschaften herauskommt<sup>3</sup>, inmitten der Leidenschaften vor Durst sterben (und) ist dazu verurteilt<sup>4</sup>, in den Niraya, die Tiere und Preta einzugehen.<sup>5</sup>

§ 107

Gerade wie mit einem Arzte, (der) ein Gefäß mit Arzneien anfüllt und nicht vermag, selbst seine Krankheit zu heilen, (so steht es mit dem, der,) obschon (er) vielfach Lehrtexte rezitiert, doch (die) Sittengebot(e) nicht hält.<sup>1</sup>

§ 108

Gerade wie wenn ein Mensch krank ist, (er) eine Arznei für Könige nimmt, und (er, da er) nicht auf sich achtgibt, infolgedessen<sup>1</sup> stirbt, so (steht es auch mit einem, der), obschon (er) vielfach Lehrtexte rezitiert, doch (die) Sittengebot(e) nicht hält.<sup>2</sup>

§ 109

Gerade wie wenn ein Mañjuwel in Exkrementen fällt, (so steht es auch damit, daß einer,) obschon (er) vielfach Lehrtexte rezitiert, doch (die) Sittengebot(e) nicht hält.<sup>1</sup>

§ 110

Gerade wie ein gestorbener Mann (,der) einen mit Gold hergerichteten Schmuck angelegt hat, gleicht (einer, der die) Sittengebot(e) nicht hält und dem zuwider (doch) den Kāṣāya anlegt, dem Śramaṇa, der (die) Sittengebot(e) hält.<sup>1</sup>

§ 111

Gerade wie wenn der Älteste (der Kaufmannsgilde) sich in Schmuck kleidet, ein neues Gewand anlegt, neu hergerichteten



Schmuck anlegt, so ist auch die Herrlichkeit (dessen, der) vielfach Lehrtexte rezitiert und (die) Sittengebot(e) hält.<sup>1</sup>

#### § 112

Buddha sprach zu Kāśyapa: Eignen (ihm) vier Dinge, ähnelt der die Sittengebote<sup>1</sup> nicht hält (in seiner) Erscheinung dem Menschen, der die Sittengebote hält.

Welches sind die vier?

1. Wenn da ein Bhikṣu ist, (der) tatsächlich nicht verletzt und bricht, was die Verbote<sup>2</sup> aussagen, (doch) obschon dem so ist, daran festhängt auszurufen: Es gibt (den) Menschen.<sup>3</sup>
2. Wenn ein Bhikṣu die Mönchszucht und die Lehrtexte<sup>4</sup> ganz und gar kennt (und doch) daran festhängt, den Wandel im Selbsthaften zu befolgen.<sup>5</sup>
3. Wenn da ein Bhikṣu ist, (der) am Selbst (und) am Selbsthaften festhängt.<sup>6</sup>
4. Ewig die gleiche Gesinnung<sup>7</sup> auszuüben, die gleiche Gesinnung gegen die Menschen (und) an der Furcht vor Sterben und Geborenwerden<sup>8</sup> festzuhängen.

Das sind die Śramana (,welche) die Sittengebote nicht halten (und) dem Namen nach die Sittengebote halten.<sup>9</sup>

#### § 113

Buddha sprach zu Kāśyapa: Das Gebot<sup>1</sup>, (welches) formlos<sup>2</sup> ist, nicht an der Dreiwelt haftet<sup>3</sup>, weshalb bezeichnet (man dies) als (das) Sittengebot?<sup>4</sup>

Es ist ohne Ich, ohne Mein<sup>5</sup>, ohne (Seelen)männchen<sup>6</sup>, ohne Lebensprinzip<sup>7</sup>, ohne Gedanken<sup>8</sup>, ohne Namen<sup>9</sup>, ohne Samen<sup>10</sup>, ohne Bekehrung<sup>11</sup>, ohne Belehrung<sup>12</sup>, ohne einen Täter zu haben<sup>13</sup>, ohne irgendwo hinzukommen, ohne irgendwo wegzugehen<sup>14</sup>, ohne Regu-

lierungen<sup>15</sup>, ohne Zerstörung<sup>16</sup>, ohne alles Verletzen durch eine Tat, ohne alles Verletzen durch ein Wort, ohne alles Verletzen durch einen Gedanken<sup>17</sup>, ohne Welt<sup>18</sup>, ohne Spekulation<sup>19</sup>, ohne etwas, worauf die Welt steht<sup>20</sup>, ohne daß es (die) Sittengebot(e) gibt noch auch (die) Sittengebot(e) nicht gibt<sup>21</sup>, sowohl ohne eines eingedenk zu sein<sup>22</sup> als auch ohne Zerstreutheit<sup>23</sup> als auch ohne Sitzen (und) Stehen.<sup>24</sup>  
Deshalb ist (dies das) Gebot<sup>1.25</sup>

#### § 114

Damals sprach Buddha: (Der das) Sittengebot hält, ist ohne Haften an Flecken<sup>1</sup> und Schmutz.

Der (das) Sittengebot hält, ist ohne Ausschweifung(en), ohne Zorn.<sup>2</sup>

Ruhig gesammelt<sup>3</sup> vollendet (er) das Nirvāṇa.

So ist (der, welcher das) Sittengebot<sup>4</sup> hält.

(Er) liebt den Körper nicht, liebt auch das Leben nicht.<sup>5</sup>

(Er) freut sich nicht an den fünf Wegen.<sup>6</sup>

Ganz und gar klärt (er) die Menschen zum vollen Verständnisse über (Buddhas) Lehre<sup>7</sup> auf.

Deshalb ist (er der, welcher) in der Lehre Buddhas (das) Sittengebot hält.<sup>8</sup>

(Er) kommt dazu, (daß er) sich nicht (in der) Mitte befindet (und an beiden) Ende(n) haltmacht.<sup>9</sup>

(An der) Mitte, (beiden) Ende(n) hängt (er) nicht fest.<sup>10</sup>

(Er) haftet nicht fest, ist nicht gebunden.<sup>11</sup>

§ 115

Gerade wie der Wind im leeren Raume<sup>1</sup> ist der, (welcher das) Sittengebot hält: (Sein) Ruhm<sup>2</sup> und (sein) Geschlecht<sup>3</sup> machen nirgendswow halt.

(Der) gesammelte Gedanke des Menschen haftet an überhaupt nichts fest.<sup>5</sup>

(Er) ist ohne die Vorstellung des Ich, ist ohne die Vorstellung des (Seelen)männchens.<sup>6</sup>

Wer das klar erkennt, der ist (der, welcher das) Sittengebot in Reinheit hält.<sup>7</sup>

Erachtet (er) die Gebote<sup>8</sup> nicht als unwichtig, ist (er) selbst nicht hochmütig, wünscht (er) ewig den (Heils)weg<sup>9</sup> zu beobachten, hält (er das) Sittengebot).

Wer so überhaupt keine Übertretung zu begehen vermag, abgeschieden ist von der Vorstellung des Mein<sup>10</sup>, (für den) gibt es das ganz und gar nicht: eigenes Ich und Mein.<sup>11</sup>

(Er) glaubt an die Leerheit und den Wandel in der Lehre Buddhas.<sup>12</sup>

(Er) ist nicht besudelt in der Welt, hängt nicht an der Welt<sup>13</sup> fest.

Aus der Finsternis tritt (er) ein ins Licht.<sup>14</sup>

(Er) kommt soweit, (daß) es nirgendswow einen Grund gibt.

(Er) haftet (deshalb) nicht an der Dreiwelt fest.

Der ist (der, welcher das) Sittengebot hält.

§ 116

Zur Zeit, da Buddha die Lehre des Lehrtextes verkündete, erlangten 22 000 Götter<sup>1</sup>, und das Menschengewolk der Welt, alle

Schlangendämonen und dämonischen Gespenster<sup>2</sup> allesamt den Weg des Srotaāpanna. 800 Śramaṇa erlangten insgesamt den Weg des Arhant.

500 Śramaṇa, (die) seit je<sup>3</sup> alle dem oblegen (hatten), (ihre) Gedanken<sup>4</sup> in Hut zu halten (und) den Weg des Dhyāna erlangt (hatten), verstanden alle, (als sie) Buddha den tief(sinnig)en Lehrtext verkünden hörten, (ihn) nicht und glaubten (ihn) nicht. Als bald entfernten (sie) sich von den Sitzen der Versammlung und entflohen anderswohin.

#### § 117

(Da) sprach der Bhikṣu Kāśyapa zu Buddha: (Als) die 500 das Dhyāna beobachtenden Bhikṣu den tief(sinnig)en Lehrtext hörten, verstanden (sie ihn) nicht und glaubten (ihn) nicht.....<sup>1</sup> und gingen weg.

(Darauf) sagte Buddha zu Kāśyapa: Die 500 das Dhyāna beobachtenden Bhikṣu glauben an andere Gemeinschaften.<sup>2</sup> (als sie) die Unterweisung (in) der tief(sinnig)en Lehre hörten, verstanden (sie sie deshalb) nicht und glaubten (sie) nicht.

#### § 118

Buddha sprach zu Kāśyapa: Die 500 Bhikṣu führten nämlich früher, zur Zeit des Buddha Kāśyapa, alle den Weg der Brāhmaṇa aus.<sup>1</sup> Einmal<sup>2</sup> hörten (sie) beim Buddha Kāśyapa den (Heils)weg der Lehrtexte<sup>3</sup> und (sie) freuten sich daran in ihren Gedanken. Sogleich sprachen die 500 Leute unter sich: (Daß,) was der Buddha Kāśyapa verkündet, erfreut, dem ist so.

(Da) die 500 Leute die glückhafte Hilfe erlangten, wurden (sie) am Ende ihres Lebens alle oben (unter den) Trāyastriṃśa-Göttern

wieder geboren.

Buddha sprach: Nachdem die 500 Bhikṣu das Glück erlangt hatten, wurden sie später Śramaṇa in meiner Lehre. (Als sie) jetzt den tief(sinnig)en Lehrtext hörten, verstanden (sie ihn) nicht und glaubten (ihn)nicht.

Buddha sprach zu Kāśyapa: Nehmen die 500 Bhikṣu den tief(sinnig)en Lehrtext an, welchen sie hörten, (dann) erreichen (sie), nicht in die üblen Lebensformen zu fallen.<sup>4</sup> (Sie) alle werden in ihrer jetzigen Generation erreichen, im Parinirvāṇa des Arhat abzuschneiden.<sup>5</sup>

§ 119

Buddha sprach zu Subhūti: Geh du, die 500 entflohenen Bhikṣu zu belehren, und veranlasse (die) zurückzukehren.

(Darauf) sprach Subhūti zu Buddha: Die 500 Bhikṣu wollten nicht einmal hören, was Buddha verkündete. Wie wären (die) willens, den Worten eines kleinen Arhat zu folgen?

(Da) zauberte<sup>1</sup> Buddha sogleich zwei Bhikṣu hervor. (Sie) gingen vor den 500 Bhikṣu gemächlich einher. (Dadurch) wurden die 500 Bhikṣu alle veranlaßt auszuschreiten, um die beiden Bhikṣu vor ihnen einzuholen.

(Dann) fragten die 500 Bhikṣu die beiden Bhikṣu vor ihnen: Ihr beiden Ehrenwerten<sup>2</sup>, wo wollt (ihr) hingehen zusammenzusein?<sup>3</sup>

(Darauf) antworteten die beiden Bhikṣu: (Wir) wollen an eine Stätte des Glückes in den Bergen der Waldeseinsamkeit gelangen<sup>4</sup>, (um) selbst (dessen) wahrzunehmen, im Dhyāna zu sitzen. (Wir) vermögen nicht, uns weiter<sup>5</sup> um anderes<sup>6</sup> zu kümmern.

(Darauf) fragten wiederum die 500 Leute: Aus welchem Grunde?

(Danach) sprachen wiederum die beiden Bhikṣu: Den tief(sinnig)en Lehrtext, welchen Buddha verkündete, (den) glauben wir nicht und verstehen (ihn) nicht.

§ 120

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Auch wir wollen in die Berge gehen und an einer Stätte der Waldeseinsamkeit bleiben, (um) uns (daran zu) freuen, im Dhyāna zu sitzen, ohne daß ein Mensch käme, uns zu stören. Wir hörten auch noch den von Buddha verkündeten Lehrtext, glauben (ihn aber) nicht und freuen uns (seiher) nicht.

(Darauf) antworteten die beiden Bhikṣu wiederum: Die Angelegenheit muß gemeinsam ernst geprüft werden, das ist kein Spaß.

(Dabei) ist die Streitlosigkeit das Gesetz der Bhikṣu.<sup>1</sup>

Aus welchem Grunde ist das Nirvāṇa? Gibt es im Körper<sup>2</sup> (das) Ich<sup>3</sup>, gibt es (das) geistige Wesen<sup>4</sup>, gibt es (das) Lebensprinzip<sup>5</sup>, gibt es (das) (Seelen)männchen<sup>6</sup>, gibt es (den) Geist.<sup>7</sup> Es muß<sup>8</sup> wohl (das) geben, was den Ort des Nirvāṇa erreicht.<sup>9</sup>

§ 121

(Darauf) antworteten die 500 Leute: (In) diesem Körper gibt es weder (das) (Seelen)männchen, noch gibt es (das) Ich, noch gibt es (das) Leben(sprinzip)<sup>1</sup>, noch gibt es (den) Geist, noch gibt es (das sonst), was hingehet zum Orte des Nirvāṇa.

(Darauf) antworteten wiederum die beiden Bhikṣu: Welche<sup>2</sup> (Gegebenheiten) gehen (für den) zu Ende, der das Nirvāṇa erlangen wird?

(Darauf) antworteten wiederum die 500 Leute: Die zu Ende gegangene sinnliche Leidenschaft, der zu Ende gegangene Zorn, die zu Ende gegangene Torheit, das ist das Nirvāṇa.<sup>3</sup>

(Danach) fragten die beiden Bhikṣu wiederum: Ihr Herren, gehen sinnliche Leidenschaft, Zorn und Torheit zu Ende oder nicht?

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Es gibt (sie) weder im Inneren, noch gibt es (sie) außen.<sup>4</sup>

(Darauf) fragten die beiden Bhikṣu wiederum: Ihr Ehrenwerten, ihr dürft nicht (woran) haften und auch nicht (woran) haften. Wofern<sup>5</sup> (ihr) nicht (woran) haftet, nicht (woran) nicht haftet, das ist das Nirvāṇa.<sup>6</sup>

#### § 122

Das Gebot<sup>1</sup> befindet sich nicht im Sterben und Geborenwerden<sup>2</sup>, auch befindet es sich nicht im Nirvāṇa.<sup>3</sup>

Der Scharfsinn (in) der Erkenntnis<sup>4</sup>, Samādhi<sup>5</sup>, der Scharfsinn (in) der Schau der Erlösung<sup>6</sup> befinden sich auch nicht im Sterben und Geborenwerden und befinden sich auch nicht im Nirvāṇa. Die wesenhaften Gegebenheiten sind leer<sup>7</sup>, ohne Gestalt<sup>8</sup>, unsichtbar<sup>9</sup>.<sup>10</sup>

Gibt die Vorstellung(en) der Denkinhalte auf, gibt die Vorstellung des Nirvāṇa auf!<sup>11</sup> Die Vorstellung der Denkinhalte, das Gefühl zu vernichten, muß schnell erreicht werden.<sup>12</sup> Sinnt (bei) allen Gegebenheiten<sup>13</sup> nicht nach, sinnt auch nicht nicht nach! (Für den, der) die Vorstellung der Denkinhalte, das Gefühl vernichtet, ist überhaupt nichts zu tun.<sup>14</sup>

#### • § 123

Zur Zeit da die beiden Bhikṣu die Lehre des Lehrtextes verkündeten, erlangten die 500 Leute allesamt den Weg des Arhat. Die 500 Leute gaben klein bei und kehrten zu Buddha zurück.<sup>1</sup>

(Dort) fragte Subhūti die 500 Leute und sprach: Ihr Ehrenwerten, wohin kamt (ihr), (als ihr) weggingt und woher kommt (ihr)?<sup>2</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute: (Nach) dem Lehrtexte, welchen Buddha verkündete, gibt es keinen Ort, von dem kommend (man) weggeht, auch gibt es keinen Ort, wohin (man) kommt.<sup>3</sup>  
(Des weiteren) fragte Subhūti die 500 Leute: Wer ist, der euer Lehrer?<sup>4</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute: (Der) dem Wesen nach ohne (eine) Geburt zu haben ist, aus welchem Grunde sollte (der einen) Weggang haben?<sup>5</sup>

#### § 124

Subhūti fragte wiederum: Wer ist, ihr Herren, (derjenige), welcher den Lehrtext verkündete?<sup>1</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute: (Der) ohne die fünf den Körper ausmachenden Bestandteile ist, ohne die vier groben Elemente ist, ohne die sechs Verfall bewirkenden (Dinge) ist, der ist unser Lehrer.<sup>2</sup>

Subhūti fragte wiederum und sprach: Was für Lehrtexte<sup>3</sup> verkündete euch der Lehrer?<sup>4</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: (Sie) sind ohne Bindung und sind auch ohne Befreien.<sup>5</sup>

Subhūti fragte wiederum und sprach: Aus welchem Grunde, (welcher) Ursache bewahrt (ihr) eigentlich<sup>7</sup> den (Heils)weg?<sup>8</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute: Es gibt weder Bewahren noch auch nicht Bewahren.

#### § 125

Subhūti fragte wiederum und sprach: Was (ihr) tut, seid (ihr die, welche) zu solchem fähig sind?

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Es gibt nur keinen,



(der) fähig wäre zu solchem, was (er) tut.<sup>1</sup>

Subhūti fragte wiederum und sprach: Ihr Herren, zu welcher Zeit werdet (ihr) parinirvieren?

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Wenn die hervorgezauberten<sup>2</sup> Leute parinirvieren, zu der Zeit werden auch wir hinwiederum<sup>3</sup> parinirvieren.<sup>4</sup>

Subhūti fragte wiederum und sprach: Wer ist euch überlegen?

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: (Der) ohne Körper ist, ohne Gedanken<sup>5</sup> ist, der ist unser Lehrer. (Er) ist uns ohne Frage überlegen.

#### § 126

Subhūti fragte wiederum und sprach: Ihr Herren, sind (euere) Liebeswünsche<sup>1</sup> zu Ende?<sup>2</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Alle Gegebenheiten aus einem Grunde<sup>3</sup> sind ihrem Wesen nach zu Ende.<sup>4</sup>

Subhūti fragte wiederum und sagte: Haltet (ihr) dafür, Māra unterworfen zu haben?<sup>5,6</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Es gibt nicht die fünf den Körper ausmachenden Bestandteile<sup>7</sup> im Verband mit Māra.<sup>8</sup>

Subhūti fragte wiederum und sprach: Ihr Herren, steht (ihr) schon auf der Stufe des Arhat?<sup>9</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Es gibt weder annehmen noch abgeben.<sup>10</sup>

Subhūti fragte wiederum und sprach: Ihr Herren, ist (für euch) Sterben und Geborenwerden<sup>11</sup> bereits zu Ende?<sup>12</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Es ist seinem Wesen zu Ende (und) auch unsichtbar.<sup>13</sup>

Subhūti fragte wiederum und sprach: Ihr Herren, steht (ihr) fest (darin), zur Stufe der Geduld fähig zu sein?<sup>14</sup>

(Darauf) antworteten die 500 Leute wiederum: Jedweder ist bereits erlöst in der mittleren Lehre.<sup>15</sup>

#### § 127

Als Subhūti die 500 Leute von wegen dessen fragte, was (sie) antworten könnten<sup>1</sup>, da erlangten 1 200 000 Menschen und alle Götter, dämonischen Gespenster<sup>2</sup>, Schlangendämonen allesamt den Weg des Srotaāpanna. 1300 Bhikṣu erlangten allesamt den Weg des Arhat.

#### § 128

Als Buddha den Lehrtext verkündet hatte, freuten sich die Bhikṣu, Bhikṣuṇī, Upāsaka, Upāsikā, alle Götter, die Menschen der Welt, die dämonischen Gespenster und Schlangendämonen allesamt. (Nachdem sie) vorher Buddha ihre Verehrung erwiesen hatten, gingen sie von dannen.

Von Buddha verkündeter Ji-mo-ni-Lehrtext.<sup>1</sup>

## Anmerkungen zur Übersetzung

### § 1

- 1) skt.: prajñāpārihāṇāya samvartante. Lehre = dharma.
- 2) skt.: agauravau bhavati dharme ca dharmabhāṇake ca. Lehrtext = sūtra.
- 3) skt.: dharmakāmanāñ ca pudgalānāṃ dharmāntarāyaṃ karauti vicchanda[yati] viksīpati / na deśayati / praticchādayati. Ein Ende machen = ohid, er trennt sie davon ab, entfremdet sie dem. Skt. Nr. 3.
- 4) skt.Nr. 2: dharmaXXX ca bhavanti / dharmācāryamuṣṭiṇ ca karoti, tib. c'os la ser sna byed ciñ c'os la slob dpon gyi dpe mk'yud byed pa yin.
- 5) skt.: ābhimānikaś ca bhavaty ātmotkarṣī parapamsakaḥ.

### § 2

- 1) skt.: mahāprajñatāyāḥ samvartante.
- 2) skt.: sagauravo bhavati dharme ca dharmabhāṇake ca.
- 3) Vgl. § 1, Anm. 3.
- 4) tib.: ji ltar k'oñ du c'ud pañi c'os rnam gžan dag la rgya c'er yañ dag par rab tu ston par byed pa yin.
- 5) Begriff vīrya. tib.: nan tan sñiñ por byed kyī.

### § 3

- 1) skt.: bodhisattvasya bodhicittam muhyati, tib.: byañ c'ub kyī sems brjed par hgyur te. Danach übersetze ich den chinesischen Ausdruck 菩薩道意 . Er kann auch besagen bodhisattvamārgacitta. Das gilt auch für die Nr. 3 und 4.
- 2) Oder auch: täuschend hält er seinen Lehrer zum Narren.

Rocznik Orientalistyczny 21, S. 494, [ācāryaguru] dākṣiṇīya-visaṃvādanataya, Śikṣāsamuccaya, S. 52, Z. 13, liest -dakṣi- und -tayā.

- 3) 長短. In der Tjin-Fassung des skt. § 140 steht dem Ausdrucke uparambha gegenüber. Oder auch: Stänkereien und stänkern.
- 4) Śikṣāsamuccaya, S. 52, Z. 14: pareṣām akaukr̥tye kaukr̥tyopasamharanatayā. RO, a.a.O., mit lautlichen Abweichungen.
- 5) Śikṣāsamuccaya, S. 52, Z. 14: mahāyānasamprasthitānām ca satvānām avarṇayaśo kīrtya[ś]lokaniścāranatayā. Hier setzt auch Baron v. STAEL-HOLSTEINs Handschrift wieder ein.

#### § 4

- 1) skt.: caturbhiḥ ... dharmaiḥ samanvāgatasya bodhisatvasya sarvāsu jātiṣu jātamātrasya bodhicittam āmukhībhavati na cāntarā [mu-]hyati yāvad bodhimaṇḍaniśadanāt. yāvad bodhimaṇḍaniśadanāt ist hier mit 及自致至佛 wiedergegeben, § 24 = skt. § 29 mit 自致乃成佛.
- 2) skt.: jīvitahetor api samprajāna mṛṣāvādam na bhāṣate antamaśa hāsyaprekṣyam api. Zu 諛訛也 findet sich hier wie § 7, Nr. 3; § 104 = skt. 125 die Lesart | 諛 . § 100, Nr. 2 = skt. § 121 wechselt 女媧女媧 mit 諛諛. Ist statt 諛 vielleicht 諛 zu lesen?
- 3) Vgl. Couvreur, Dictionnaire classique de la langue chinoise suivant l'ordre alphabétique de la prononciation, 3. Aufl., S. 142 b. Vielleicht besagt das Chinesische 不兩舌形笑他人 auch: macht (er) sich nicht doppelzünftig ob ihrer Erscheinung, ihrer Gestalt, über andere Leute lustig.

- 4) Aus dem skt. Texte läßt sich dem nur das bereits ausgehobene  
antamaśa hāsyaprekṣyam api an die Seite stellen.
- 5) skt.: adhyāśayena sarvasatvānām antike tiṣṭhaty apagatamāya-  
śāṭṭhyatayā. Statt freundlicher Gesinnung mag auch zu  
übersetzen sein mitleidiger Gedanken.
- 6) prathamacittam utpāday.
- 7) skt.: sarvabodhisatveṣu ca śāstrsamjñām utpādayati. Der Rest  
fehlt.

## § 5

- 1) skt.: caturbhiḥ ... dharmaiḥ samanvāgatasya bodhisatvasyot-  
pannotpannāma (tib.: dge baḥi c'os skyes śiḥ byuḥ ba  
rnams) kuśalā dharmāḥ paryādīyamte yair na vivardhanti  
[kuśalai] r dharmaiḥ.
- 2) abhimānikasya lokāyatanamantraparyeṣṭyā. 外道 entspricht  
tīrthika.
- 3) skt.: lābhasatkārādhyXXX svakulapratyavalokanena. tib.: rñed  
pa daḥ bkur sti la lhag par ḥen pas / k'yim la lta ba  
daḥ /. Der chinesische Ausdruck für ehren, 供養, ent-  
spricht im allgemeinen pūj.
- 4) skt.: bodhisatvavidveṣābhyākhyānena. Vgl. § 93, Nr. 2.
- 5) Oder leichtfertig, unvernünftigerweise. Lesart 忘 : durch  
Vergessen oder aus Nachlässigkeit.
- 6) Wörtlich gestoppt, zum Stillstande gebracht.
- 7) D.h. zum Verschwinden gebracht, zum Untergange verurteilt.
- 8) skt.: aśrutānām anuddiṣṭānām ca sū [trāṇām] XXna. tib.: ma  
t'os pa daḥ ma zin paḥi mdo sde rnams spoḥ ba.

## § 6

- 1) D.h. den Heilsweg, welchen die Lehrtexte verkünden. 佛學

大辭典, S. 2426 b.

- 2) skt.: bodhisatvaḥ aparihāṇadharmā bhavati viśeṣagāmitāyaiḥ.
- 3) skt.: suśrutam paryeṣate na duṣrutam / yad uta ṣaṭpāramitā-  
bodhisatvapitākaparyeṣṭi. 佛品 entspricht wörtlich  
etwa buddhaparivarta, buddhavarga.
- 4) oder gehässiger. krodha oder dveṣa. Gedanke = citta.
- 5) 大夫. Lesart 丈夫 eine hervorragende Persönlichkeit. Vgl.  
§ 83.
- 6) skt.: śvasadrśaś ca bhavati nirmāṇatayā sarvasatveṣu.
- 7) skt.: dharmalābhasaṃtuṣṭaś ca bhavati / sarvamithyājīvapari-  
varjitaḥ āryavaṃśasaṃtuṣṭXXXtāyā cāpatyā na parāṃś  
codayati / na ca doṣāntaraskhalitagaveśī bhavati /
- 8) skt.: yeṣu cāśya buddhir na gāhate tatra tathāgatam eva  
sākṣīti kṛtvā na pratikṣipati / tathāgata eva jānāti  
nāham XXXXXXX dhir nānādhimuktikānām satvānām yathādhi-  
muktikatayā dharmadeśanā pravartate. Erkenntnis = 智  
verselbige ich mit jñāna.

#### § 7

- 1) skt.: catvāra ime ... kuṭilāś cittotpādās tena bodhisatvena  
parivarjitavyāḥ. Gedanke = citta. Im Chinesischen steht  
statt kuṭilāś der verneinte Ausdruck.
- 2) skt.: kāmṣā vimatir vicikṣā sarvabuddhadharmesu. Man kann  
auch übersetzen: er beargwöhnt, ist unentschieden bei.
- 3) Vgl. § 6, Anm. 4.
- 4) 頑很 = 很.
- 5) Oder verachtet er.
- 6) skt. mānamadamrakṣakrodhavyāpādāḥ sarvasatvaisu.

7) Vgl. § 4, Anm. 2.

8) skt.: irṣyāmātsaryaṃ paralābheṣu.

9) skt.: avarṇāyaśokīrtiśabdaślokaṇiścāraṇatayā.

## § 8

1) skt.: catvāra ime ... ṛjukasya bodhisatvasya ṛjukalakṣaṇāni.

Vielleicht auch: bewirkt er schnurstracks die höchste  
Wahrhaftigkeit.

2) 過患 entspricht landläufig doṣa.

3) skt.: āpattiāpanno na pracchādayaty ācaṣṭe vivṛṇoti niṣparyut-  
thāno bhavati.

4) skt.: yena satyavacanena rāj [y] apārihāṇir vā dhanapārihāṇir  
vā kāyajīvitāntarāyo bhavet tat satyavacanam na vigūha-  
ti nānyenānyam prati nisṛtya vācā bhāṣate.

5) skt.: sarvaparopakrameṣu cākrośaparibhāṣaṇakumṣanapaṃsanatā-  
danatarjanavadhabandhanāparādheṣu ātmāparādhī bhavati /  
karmavipākapratisaraṇo na pareṣāṃ kupyati nānuśayam  
vahati.

6) skt.: sa śraddhāpratisthitaś ca bhavati / sarvāśraddheyān api  
buddhadharmā śraddadhāti āśayaśuddhatām upādāya.

## § 9

1) skt.: catvāra ime ... bodhisatvakhaḍumkāḥ.

2) skt.: śrutoddhatadharmavihārī ca bhavati na ca pratipadyate /  
dharmānudharmapratipattiṃ.

3) skt.: anuśāsane nuddhatadharmavihārī ca bhavati / na ca  
śuśrūṣaty ācāryopādhyāyānām.

4) skt.: śraddhādeyaṃ vinipātayati cyutapratijñāś ca śraddhā-  
deyaṃ paribhūkte.

5) 成就 steht auch § 10, Nr. 4, neben dāntājāneyaprāpta.

6) skt.: dāntājāneyaprāptamś ca bodhisatvāṃ dṛṣṭvā agoravo bhavati mānagrāhī.

§ 10

1) skt.: catvāra ime ... ājāneyā bodhisatvāḥ.

2) dharma.

3) skt.: arthapratīsaranaś ca bhavati na vyamjanapratīsaranaḥ.

4) Oder ohne Liebedienerei. Vgl. § 4, Anm. 2. Im skt. steht als Nr. 2: pradakṣiṇagrāhī bhavaty avavādānuśāsane / suvacāḥ sukṛtakarmakārī ca bhavati / guruśuśrūṣāniryātaḥ.

5) śīla.

6) skt.: ājāneyabhojanāni ca paribhūṅkte / acyutaśīlasamādhir.

7) Siehe Anm. 4: suvacāḥ sukṛtakarmakārī ca bhavati.

8) skt.: dāntājāneyaprāptāś ca bodhisatvāṃ dṛṣṭvā sagauravo bhavati sapratīśaḥ tannimnaḥ tatpravaṇaḥ tatprāgbhāraḥ tadguṇapratikāṃkṣi.

§ 11

1) skt.: catvāra ime ... bodhisatvaskhalitāni. Oder Vergehen.

2) skt.: aparipācīteṣu satveṣu viśvāso bodhisatvasya skhalitaṃ.

3) skt.: abhājanībhūteṣu satveṣūdarabuddhadharmasamprakāśanātā bodhisatvasya skhalitaṃ.

4) bodhisattvāmārga.

5) skt.: udārādhimuktikeṣu satveṣu hīnayānasamprakāśanā bodhisatvasya skhalitaṃ.

6) skt.: samyakpratīyupasthiteṣu satveṣu śīlavatsu kalyāṇadharma-pratīvimānanā duḥśīlapāpadharmasamgraho bodhisatvasya skhali [taṃ]. Vgl. Śikṣāsamucaya, S. 54, Z. 13.



§ 12

- 1) skt.: catvāra ime ... bodhisatvamārgāḥ.
- 2) skt.: samacittatā sarvasatveṣu.
- 3) skt.: buddhajñānasamādāpanatā sarvasatveṣu.
- 4) skt.: Nr. 4: samyakprayogatā sarvasatveṣu.
- 5) skt. Nr. 3: samadharmadeśanā sarvasatveṣu.

§ 13

- 1) skt.: catvāra ime ... bodhisatvapratirūpa [kāḥ].
- 2) skt.: lābhasatkārārthiko bhavati na dharmārthikaḥ.
- 3) skt.: kīrtiśabdaślokārthiko bhavati na guṇārthikaḥ.
- 4) skt.: ātmasukhārthiko bhavati na satvaduhkhāpanayanārthikaḥ.
- 5) skt.: parṣadgaṇārthiko bhavati na vivekārthikaḥ. Textausgabe: parṣadgaṇā-, tib.: hk'or gyi ts'ogs.

§ 14

- 1) skt.: catvāra ime ... bodhisatvasya bhūtā bodhisatvagunā.
- 2) skt.: śunyatām cādhimucyate / karmavipākam cābhiśraddadhāti.
- 3) = citta.
- 4) skt.: nairātmyam cāsyā kṣamate. Vergleicht man die Stellen, wo in unserem Texte 我所 vorkommt, mit den entsprechenden des sanskritischen, so läßt sich sein Begriff nicht eindeutig festlegen. In späteren chinesischen Übersetzungen entspricht der Ausdruck mama (Nagao, Sūtrālaṃkāra-Index II, S. 178 b), mamakāra (Rosenberg, Vocabulary, S. 204 c 33), ātmīya (Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 284 b, Rahder, Glossary of the Daśabhūmika-sūtra). Da in unserem Texte unterweilen 我 neben 我所 steht, nehme ich 我所 als in diesem Sinne gebraucht, unbeschadet, was im sanskritischen Kāśyapaparivarta ihm

zur Seite stehen mag.

- 5) skt.: sarvasatveṣu mahākaruṇ[ā]. Nrn. 3 und 4 unseres Sanskrittextes fehlen in dieser chinesischen Fassung.

§ 15

- 1) skt.: catvāra ime ... bodhisatvasya kumitrāṇi Kusahāyās.

知識 übersetzt vielfach mitra.

- 2) skt.: śrāvakayānīyo bhikṣu ātmahitāya pratipannaḥ. Welchen Begriff 意 ausdrückt, vermag ich nicht auszumachen. Meist gibt es manas wieder. Es mag zu Übersetzen sein Wollen.

- 3) skt.: pratyekabuddhayānīyo lpārtho lpakṛtyaḥ.

- 4) skt.: lokāyatiko vicitramantrapratibhānaḥ. Vgl. 佛學大辭典, S. 2026 c. Die Stelle besagt, derjenige sei ein übler Freund, welcher die Menschen belehrt, auf Grund der vom Tathāgata gelehrtten Lehre und der upāyapauśalya des Wandels zu pflegen, sie nicht lehrt, durch Intuition die Buddhaschaft zu erreichen.

- 5) skt.: yaṃ ca pudgalaṃ sevamāna tato lokāmiśasamgraho bhavati na dharmasamgrahaḥ.

§ 16

- 1) catvāra ime ... bodhisatvasya bhūtakalyāṇamitrāṇi. Vgl. § 15, Anm. 1.

- 2) Lesart: den anderen.

- 3) skt.: yācanako bodhisatvasya bhūtakalyāṇamitraṃ bodhimārgopastambhāya samvartate. Oder auch: die Erleuchtung des Buddha.

- 4) bahuśruta.

- 5) skt.: dharmabhāṇako bodhisatvasya bhūtakalyāṇamitraṃ śruta-

prajñopastambhāya samvar[ta] te.

- 6) cittam utpāday. Oder: sich dazu zu entschließen.
- 7) skt.: pravrajyāsamādāpako bodhisatvasya bhūtakalyāṇamitra  
sarvakuśalamūlopastambhāya samvartate.
- 8) Plural nach dem Sanskrit.
- 9) devātidevāḥ.
- 10) buddhā bhagavanto bodhisatvasya bhūtakalyāṇamitra sarvabuddha-  
dharmopastambhāya samvartate. Vollendet sein an = sampūrṇa.  
具足 entspricht, vielleicht häufiger, samanvita, samanvāga-  
ta.

§ 17

- 1) skt.: catvāra ime ... bodhisatvasya mahānid[h]ānapratilam-  
bhāḥ.
- 2) skt.: buddhotpādārāgaṇatā.
- 3) skt.: ṣaṭpāramitāśravaṇaḥ.
- 4) skt.: apratihatacittasya dharmabhāṇakadarśanaṃ. Herz = citta.
- 5) Soviel ich den §§ 39 = skt. 48, 40 = skt. 49, 56 = skt. 71,  
58 = tib. 73, 60 = tib. 75, 86 = skt. 104, 94 = skt. 114,  
126 = skt. 148 entnehmen kann, dürfte 愛欲 kleśa entspre-  
chen. Dazu kommt vielleicht noch § 89 = skt. 99 mit seinem  
upakleśa. Andernorts ist es schwerer, den chinesischen auf  
einen sanskritischen Ausdruck zu beziehen. An unserer Stelle  
könnte man vielleicht an den Begriff pramāda denken, wenn  
beide einander auch nicht eben nahe stehen. Suzuki führt in  
seinem Laṅkāvatāra-Index S. 376 a, maithuna als Entsprechung  
an.
- 6) aranyavāsa oder rahogata, dies letztere bei Suzuki, Laṅkāva-  
tāra-Index, S. 296 a.

7) apramattasyāraṇyāvāsabhirataḥ. Lies - tiḥ?

§ 18

1) catvāra ime ... bodhisatva[sya] Mārapathasamatikramaṇā dharmāḥ.

2) skt.: bodhicittasyānantaḥ.

3) Vgl. § 6, Anm. 4.

4) skt.: sarvasatveṣu apratihatacittatā.

5) Vielleicht auch: ganz und gar unterrichtet über.

6) skt.: sarvadr̥ṣṭīkṛtānām avabodhanā.

7) skt.: anānāyānā sarvasatveṣu.

§ 19

1) skt.: catvāra ime ... bodhisatvasyāprameyā puṇyasambhārāḥ.

2) skt.: nirāmisacittasya dharmadānaḥ.

3) skt.: duḥśīleṣu ca satveṣu mahākaruṇā.

4) skt.: sarvasatveṣu bodhicittārocanatā.

5) skt.: durbaḷeṣu satveṣu kṣāntiā sevanatā.

§ 20

1) Für Namen und bezeichnen als steht im Chinesischen das nämliche Wort. skt.: na khalu ... nāmamātreṇa bodhisatvo mahāsatva ity ucyate.

2) skt.: dharmacaryayā.

3) tib.: c'os la gnas pa dañ ldan pa?, skt. dharmXXXritābhīḥ?

隨法立用 ?

4) Sie sind im Chinesischen nicht gezählt. Ob ich sie immer richtig herauschäle, mag in einzelnen Fällen zweifelhaft sein. Ich vermag nicht jede Aussage an den sanskrit-tibetischen Text anzuschließen.

5) 安隱 dürfte hier hita entsprechen, Rahder, Glossary of the

Daśabhūmikasūtra, Suzuzi, Laṅkāvatāra-Index, S. 275 b.

- 6) Oder mitleidiger. Vgl. § 4, Nr. 3. Man kann geteilter Meinung darüber sein, ob "dessen eingedenk zu sein" zu diesem oder dem nächsten Satze zu ziehen sei. skt.: hitasukhādhyāśayatayā sarvasatveṣu.
- 7) skt.: sarvajñajñānāvatāraṇatayā kim ahaṃ arg(h)amīti pareṣāṃ jñānākunśanātā.
- 8) skt.: nirādhimānatayā.
- 9) skt.: dṛḍhādhyāśayatayā.
- 10) skt.: akṛtrimaprematayā / atyaṃtamitratā / mitrāmitreṣu samacittatayā / yāvan nirvāṇaparyāṃtatāye.

§ 21

- 1) § 20, Anm. 10: mitrāmitreṣu samacittatayā.
- 2) skt.: upādatteṣu bhāreṣv [a]v[i]ṣ[ā]d[a]n[atā]. tib.: k'ur blaṅs pa rnams la sgyid lug pa med pa.
- 3) Oder mild, 和暢
- 4) skt.: anṛta (lies: sūnṛta)vākyatā smṛtamukhapūrvābhībhāṇata, tib.: ts'ig ran ciñ.
- 5) samacitta.
- 6) skt.: aparikhinnamānasatayā?
- 7) Möglicherweise ist dieser Teilsatz auch zur vorhergehenden Aussage zu ziehen, wie es die Herausgeber des Textes tun.
- 8) Oder mitleidige.
- 9) skt.: aparic(h)innamahākaruṇatā. Für abbrechen und aufhören lassen steht im Chinesischen dasselbe 斷 = chid.
- 10) skt.: saddharmaparyeṣṭim ārabhyātr[ptiX]śrutārthatayā.
- 11) Vgl. Anm. 10. Im Sanskrit und tibetischen Texte sind die vorhergehende und diese Aussage zu einer einzigen vereint.

Vielleicht zähle ich hier falsch. Statt Lehre mag auch Lehren zu lesen sein.

12) Oder Fehlern. Vgl. § 8, Nr. 1.

13) skt.: ātmaskhaliteṣu doṣadarśanatayā.

14) skt.: paraskhaliteṣv aruṣṭāpatticodanatayā.

15) 究竟 entspricht dem Begriff niṣṭhā, Nagao, Sūtrālaṃkāra-Index II, S. 183 a, Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 290 b. So ließe sich auch verdeutschen: Der völlige Höhepunkt, die gänzliche Vollendung aller glückhaften Verdienste (guṇa).

16) Weniger wahrscheinlich kommt mir die an sich ebenso mögliche Auffassung vor: (Danach) suchen, was er alles schenken könnte.

17) skt.: sarvai ryapatheṣu bodhicittaparikarmatayā.

18) 一切不索有所生心 . Ob ich richtig verdeutsche, steht dahin. Der Satz ist schon deshalb schwierig, weil in der Überlieferung die Verneinung teilweise fehlt. Ist dann zu übersetzen: Unter allen suchen, ob es derer gibt, denen er den Gedanken (an Buddha) entstehen lasse?

19) skt.: sarvasatveṣv apratihatā kṣāntiḥ.

§ 22

1) Neben 思想 steht § 122 = skt. § 144 zweimal saṃjñā.

2) 不願於其中也 . 願 = praṇihita § 48 (skt. § 63) und § 76 (skt. § 94). Mir ist es unwahrscheinlich, daß die Stelle besage: inmitten dessen nichts wollen, erstreben. Da sollte man eine andere Wortstellung erwarten. Mir ist nicht eben klar, was der Satz bedeute.

3) skt.: ārūpya dhātva parikarṣitaṃ dhyānaṃ, tib.: gzugs med

pahi k'ams rnam pār gsal bahi bsam gtan. Oder ist im 'Skt.  
zu lesen dhātvapakarṣitam?

- 4) Oder bewahren. skt.: upāyasamgrhītā prajñā.
- 5) Oder verschiedene, 雜. Das Wort gibt auch samyukta wieder.
- 6) Im allgemeinen verstehen sich unter den vier Dingen: Kleider, Essen, Trinken und Bettstatt oder Wohnung. Im skt. Texte steht an entsprechender Stelle: catuḥsamgrahavastusamprayuktā upāya. Angesichts dessen dürfte es sich hier bei den vier Dingen wohl um dāna, priyavādītā, arthacaryā, samānārthatā handeln.
- 7) skt.: satkṛtyāraṇyavāsaḥ sarvalokavicitreṣv anabhiratiḥ.
- 8) skt.: hīnayānāsprṇatā (Ausg. -naspr-).
- 9) skt.: mahāyāne cānuśaṃsasamdarśitayā.
- 10) skt.: pāpamitravivarjanat[ā].
- 11) skt.: kalyāṇamitrāsevanatā.
- 12) skt.: pañcābhijñāvikrīḍanatā. 旬, das hier offensichtlich abhijñā entspricht, kann ich so verwendet sonst nicht belegen.
- 13) skt.: jñānapratīśaranatā?
- 14) skt.: ekāṃśavacanatā.
- 15) skt.: satyagurukatā.

#### § 24

- 1) skt.: tad yathā ... iyaṃ mahāpr̥thivī sarvasatvopajīvyā nirvikārā niṣpratīkāṛā. Ist hier pratīkar im Sinne von gegen etwas wirken verstanden worden?
- 2) skt.: evam eva ... prathamacittotpādiko bodhisatvo yāvad bodhimāṇḍanīśadanā tāvat sarvasatvopajīvyo nirvikāro niṣpratīkāro bhavati.

§ 25

- 1) skt. § 31: tad yathā tejodhātuḥ sarvasasyāni paripā[ca]yati / evam eva ... bodhisatvasya prajñā sarvasatvānām sarvaśukladharmān paripācayati. Der Ausdruck für Verdienst, 功德, gibt guṇa und auch puṇya wieder. Siehe dazu etwa Rahder, Glossary of the Daśabhūmikasūtra.

§ 26

- 1) skt. § 30: tad yathā ... abdhātu sarvatṛṇagulmoṣadhivanaspatayo rohāpayati / evam eva ... āśayaśuddho bodhisatvaḥ sarvasatvāni maitratayā spharitvā viharan sarvasatvānām sarvaśukladharmān virohayati.

§ 27

- 1) skt. § 32: tad yathā ... vāyudhātuḥ sarvabuddhakṣetrāni viṭhapayati evam eva ... bodhisatvasyopāyakaauśalyam sarvabuddhadharmān viṭhapayati.

§ 28

- 1) Das Wort Leute fehlt in der Überlieferung teilweise.  
2) 道 kann mārga und bodhi bedeuten.  
3) skt. § 35: tad yathāpi nāma ... sūryamaṇḍalam ekapramuktābhiḥ sūryaraśmibhiḥ satvānām avabhāsam karoti / evam eva ... bodhisatvam ekapramuktābhiḥ prajñāraśmibhiḥ satvānām jñānāvabhāsam karoti.

§ 29

- 1) vīrya.  
2) skt. § 34: tad yathāpi nāma ... śuklapakṣe candramaṇḍalam paripūryate vardhate ca / evam eva ... āśayaśuddho bodhisatvaḥ sarvaśukladharmair vardhate.



§ 30

- 1) Lesart: (seiner) Ehrfurcht gebietenden Vorzüge.
- 2) skt. § 36: tad yathāpi nāma ... siṅho mrgarājā yato yata eva prakramate sarvatrābhīto nu[t]trasta evaṃ prakramati / evam eva ... śīlaśrutagaṇadharmapratisthito bodhisatvo yato yata eva prakramate sarvatrābhīto nu[t]trasta eva prakramate.

§ 31

- 1) 三處 entspricht hier wohl traidhātuka.
- 2) Das chinesische Wort bedeutet chid.
- 3) skt. § 39: tad yathāpi nāma ... viṭapacchinno vṛkṣo mule nupahate punar eva virohati / evam eva ... upāyakaśālyakleśacchinno bodhisatvaḥ sarvakuśalamūlasaṃyojana nupahate punar eva traidhātuke virohati.

§ 32

- 1) 行 caryā.
- 2) guṇa oder puṇya.
- 3) rasa.
- 4) prañidhi.
- 5) stk. § 40: tad yathāpi nāma ... nānādigvidikṣu mahānadīṣv āpekandho mahāsamudre pravistāḥ sarvam ekaraso bhavati yad uta lavaṇarasah evam eva ... nānāmukhopacitaṃ kuśalamūlaṃ bodhisatvasya bodhāya pariṇāmitaṃ sarvam ekarasaṃ bhavati yad ida vimuktirasam.

§ 33

- 1) skt. § 41: tad yathāpi nāma ... Sumerupratisthitā Caturmahārājakāyakās Trayastriṃśāś ca devāḥ evam eva ... bodhicittakuśalamūlapratisthitā bodhisatvasya sarvajñatā.

§ 34

1) 譬如樹蔭却雨. Der Parallelität halber muß die Aussage positiv sein. Werfen die Bäume Schatten, dann scheint die Sonne, und es regnet sicherlich nicht. Ob ich den Nagel auf den Kopf treffe, mag dahin stehen. skt. § 44: tad yathāpi nāma Kāśyapa [a?] bhraghanameghasamutthitā varṣadhārā sasyāny abhivarṣati.

2) mārga oder bodhi.

3) skt. : evam eva ... mahākaruṇādharmameghasamutth[ita] bodhisatvasya saddharmavṛstis satvānām abhivarṣati.

§ 35

1) skt. § 42: tad yathāpi nāma ... āmātyasaṃgrhītā rājānaḥ sarvarāj[y]akāryāṇi kurvanti / evam eva ... upāyasaṃgrhītā bodhisatvasya prajñā sarvabuddhakāryāṇi karoti.

§ 36

1) skt. § 43: tad yathāpi nāma ... vyabhre deve vigatavalāhake nāsti varṣasyāyadvāraṃ evam eva alpaśrutasya bodhisatvasyāntikā nāsti saddharmavṛster āyadvāraṃ.

§ 37

1) Lesart: seine 7 Kleinode von selbst da sind.

2) Oder mit der Zeit.

3) skt. § 45: tad yathāpi nāma ... yatra rājā cakravartī utpadyate tatra saptaratnāny utpadyante evam eva ... yatra bodhisatva utpadyate tatra saptatrimśad bodhapakṣyā dharmā utpadyante. Die Wendung 三十七品經 scheint in genau dieser Form bisher nicht belegt zu sein. Vgl. Mochizuki, Bukkyo- daijiten, S. 1548 b. 經

steht öfters neben dharma. Vgl. z.B. Han § 12, Nr. 4, neben skt. § 12, § 13, Nr. 1, neben skt. § 15, § 15 neben skt. § 13, § 16 neben § 16, § 85, neben skt. § 103, § 86 neben skt. § 104.

#### § 38

- 1) Oder ein Maṇi-Juwel.
- 2) Der Ausdruck 饒益 begegnete bereits § 24 = skt. § 29.
- 3) skt. § 46: tad yathāpi nāma ... yatra maṇiratnāyadvāraṃ bhavati bahūnāṃ tatra karṣāpaṇaśatasahasrāṇāṃ āyadvāraṃ bhavati.
- 4) evam eva ... yatra bodhisatvasyāyadvāraṃ bhavati / bahūnāṃ tatra śrāvakaṇṇaśatasahasrāṇāṃ āyadvāraṃ bhavati.

#### § 39

- 1) skt. § 48: tad yathāpi nāma ... maṇtrauśadhapariṅhītaṃ viṣaṃ na vinipātayati.
- 2) 智慧 gibt meist prajñā wieder, und in unserer chinesischen Übersetzung stehen sich beide Begriffe auch manchmal gegenüber. Siehe §§ 1; 2; 22, Nr. 21 = skt. § 25; 25 = skt. § 31. Doch findet sich da auch jñāna daneben. Vgl. § 22, Nr. 29 = skt. § 25; 39 = skt. § 48. Ich behalte durchgehends Weisheit bei.
- 3) durgati.
- 4) Vgl. § 17, Anm. 5.
- 5) skt.: evam eva ... jñānopāyakaśalyaparīṅhīto bodhisatvasya kleśaviṣaṃ na śaknoti vinipātayitum.

#### § 40

- 1) skt. § 49: tad yathāpi nāma ... yaṃ mahānagareṣu saṃkarakūṭaṃ bhavati sa ikṣukṣetreṣu śālikṣetreṣu mṛdvīkākṣetre-

su copakārībhavati / evam eva ... yo bodhisatvasya klesaḥ sa sarvajñatāyām upakārībhūto bhavati.

§ 41

- 1) 遺日羅 . Zu diesem schwierigen Ausdrucke vgl. Baron v. STAEL-HOLSTEIN, Kāśyapaparivarta, Einleitung, S. ix.
- 2) Begriff vīrya.
- 3) Eher vielleicht singularisch zu verstehen.
- 4) skt. § 52: tasmin tarhi ... iha mahāratnakūṭe dharmaparyāye śikṣitukāmena bodhisatvena yoniṣo dharmaprayuktena bhavitavyam.
- 5) 識 gibt sehr oft vijñāna wieder, auch dort, wo wir diesen Begriff als Bewußtsein auffassen. Hier dürfte ihm pratyavekṣā entsprechen.
- 6) dharma. Das fehlt in der Begriffsaufreihung des skt. § 52.
- 7) ātman.
- 8) poṣa, puruṣa oder pudgala.
- 9) jīva.
- 10) nitya. Das fehlt im skt. § 52. Von hier an weicht der Sanskrittext ab.
- 11) rūpa. Die Grundbedeutung des chinesischen Wortes 色 ist Farbe.
- 12) vedanā, Rahder, Glossary of the Daśabhūmikasūtra.
- 13) saṃjñā. Vgl. § 22, Anm. 1.
- 14) saṃsāra.
- 15) 本根 mag Synonymkompositum sein und mūla bedeuten.
- 16) skt. § 52: yatra ... nātmapratyavekṣā nasatvanajīva napaṣana-pudgalana-manujanamānavapratyavekṣā / iyaṃ ucyate ... madhyamā pratipad dharmāṇāṃ bhūtapratyavekṣā.

§ 42

- 1) Das Chinesische besagt eigentlich: Ewig befindet sich an einer Grenze, Nichtewig befindet sich an einer Grenze. Skt.  
§ 56: nityam iti ... ayam eko ntah anityam iti ... ayam dvitīyo ntah.
- 2) arūpin, 無色 .
- 3) anidarśana, 無見 .
- 4) Wohl avijñaptika, 無識 .
- 5) Zugefügt nach skt. iyam, vielleicht ist das Wort auch zu tilgen.
- 6) Oder der Ursprung.
- 7) 智喆 ist hölzern übersetzt. Ich finde den Ausdruck in den mir zugänglichen Hilfsmitteln nicht. 喆智 verzeichnet das Kitajsko-russkij slovar' Palladij-Popovs, II, S. 405 b, mit der Bedeutung um. In unserem Texte steht es §§ 42 = skt. 56, 43 = skt. 54, 46 = skt. 60, 47 = skt. 61 neben pratyavekṣā; § 55 = skt. 70 wohl neben ye śes = jñāna; 56 = skt. 71 und 122 = skt. 144 neben prajñā. § 74 = skt. 91 fehlt, soweit ich sehe, im Sanskrit eine Entsprechung. Bekannt ist 喆慧 = prajñā, Mochizuki, Bukkyō-daijiten, S. 4258 a = paṇḍita, medha, medhavin, Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 415 a. Bedeutet der Ausdruck etwas wie Einsicht, Weisheit?
- 8) skt.: yad etayor dvayo nityānityayor maddhyam tad arūpy anidarśanam anābhāsam avijñaptikam apratiṣṭham aniketam iyam ucyate ... madhyamā pratipad dharmāṇām bhūtapratyavekṣā.

§ 43

- 1) dhātu, 界 .
- 2) Vgl. § 42, Anm. 2-4.
- 3) anātman.
- 4) Diese Übersetzung ist wahrscheinlich falsch. Vor und hinter 無我 steht das gleiche 無識 . Wurde dies nur aus Versehen wiederholt und heißt beide Male das Unerkennbare? Der Ausdruck kann an und für sich avijñāna ausdrücken.
- 5) Wohl apratiṣṭha gleichzusetzen. Vgl. Suzuki, Lankāvatāra-Index, S. 220 a = pratiṣṭhāpayitavya.
- 6) Prinzip, Grundlage, Basis.
- 7) Vgl. § 42, Anm. 7.
- 8) Der skt. § 54 geht nur in dem Worte pṛthivīdhātu mit unserem chinesischen Texte überein.

§ 44

- 1) skt. § 58: bhūtacittam iti ... ayam eko ntaḥ abhūtacittam iti ... dvitīyo ntaḥ.
- 2) Vgl. § 43, Anm. 4.
- 3) Prinzip, Grundlage, Basis.
- 4) skt. § 58: yatra na cetanā na mano na vijñānam iyaṃ ucyate ... madhyamā pratipad dharmaṇāṃ bhūtapratyavekṣā. Fehlt na cittam.

§ 45

- 1) Oder auch: die Lehre (dharma) der Lehrtexte aller Buddha.
- 2) 有德無德 = kuśala und akuśala. Vgl. Rahder, Glossary of the Daśabhūmikasūtra, Titeikopf kuśalamūla.
- 3) skt. § 59: lokika und lokottara.

4) 愛欲 .

5) Wenn diese Stelle skt. § 59 wiedergibt, dann liegt eine sehr großzügige Inhaltsangabe vor. Dort steht nämlich: evam sarvadharmāṇāṃ kuśalākuśalāṇāṃ lokikalokottarāṇāṃ sāvadyānavadyāṇāṃ sāśravāṇāśravāṇāṃ saṃskṛtāsaṃskṛtāṇāṃ saṃkleśa iti ... ayam eko ntaḥ vyavadānam ity ayam ... dvitīyo ntaḥ yo syāntadvayasyānugamo nudāhāro pravyāhāra iyaṃ ucyate ... madhyamā pratipad dharmāṇāṃ bhūtapratyavekṣā.

§ 46

1) Zur Ausdrucksweise vgl. § 42, Anm. 1.

2) skt. § 60: astīti ... ayam eko ntaḥ nāstīty ayam dvitīyo ntaḥ.

3) Vgl. § 44, Anm. 3.

4) skt.: yad etayor dvayor antayor madhyam iyaṃ ucyate ... madhyamā pratipad dharmāṇāṃ bhūtapratyavekṣāt. Vgl. § 42, Anm. 7.

§ 47

1) Ob 苦癡 wirklich als Dvandva aufzufassen sei, läßt sich dem Chinesischen nicht entnehmen. Formal könnte auch ein Tatpuruṣa oder Karmadhāraya vorliegen. Dafür spricht, daß man statt zweier Begriffe eigentlich nur einen erwartet. Den chinesischen Wörtern entsprechen landläufig duḥkha und moha.

2) Zur Ausdrucksweise vgl. § 42, Anm. 1.

3) Welchem sanskritischen Begriffe 黑點 entspricht, vermag ich nicht festzustellen. Darf man ihm aus § 62 skt. Wortlautes tib. bes pa = jñāna an die Seite stellen? Im Schlußsatze steht 智點 . Das fügt sich wohl zu pratyavekṣā.

4) Vgl. § 44, Anm. 3.

5) 中門 = 中 des § 44 = skt. 60.

6) Die §§ 61 und 62 des skt.-tib. Textes weichen im Wortlaute stark ab.

#### § 48

1) dharma.

2) Ich glaube, 本 lasse sich hier am ehesten mit prakṛti verselbigen. Vgl. Nagao, Sūtrālaṅkāra-Index II, S. 254 a. Ihrem Wesen nach.

3) so!

4) skt. § 63: punar aparaṃ ... dharmāṇāṃ bhūtapratyavekṣā yaṃ na śūnyatāyā dharmā śūnyā karoti dharmā eva śūnyā.

5) skt. § 63: yaṃ nānimittena dharmān animittān karoti dharmā caivānimittāḥ.

6) skt. § 63: yaṃ nāpraṇihitena dharmā / praṇihitān karoti dharmā evāpraṇihitāḥ. Vgl. Kāśyapaparivarta, Heft 2, S. 100, Anm. 6.

7) 死生 = 生死 = saṃsāra. Sie unterliegen nicht dem, immer wieder zu werden.

8) Chinesischer und sanskritisch-tibetischer Text gehen von hier an stark auseinander.

9) = saṃsāra.

10) 出生, anutpāda, ajāti?

11) anirodha.

12) 處所. Das bedeutet praktisch, daß sie keine realen Objekte sind.

13) 無形. Das letzte Wort übersetzt oft saṃsthāna, vgl. etwa



Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 188 a, Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 286 b. Ob ich mit meiner Verdeutschung den Nagel gerade auf den Kopf treffe, steht dahin. Körperlosigkeit, Formlosigkeit? Ist ihm hier aus dem skt. Texte svabhāva beizuzuordnen?

- 14) Dieser und die gleichgebauten vorausgehenden Sätze ließen sich auch so wiedergeben: (Durch) Merkmalslosigkeit schafft (man) die Gegebenheiten nicht. Das schliesse sich enger an den Sanskrit an.
- 15) Das ist für mich ein schwieriger Satz. Vielleicht ist er auch so zu verstehen: Das ist (dann): die Gegebenheiten ihrer Natur nach in der Mitte (zwischen zwei extremen) zu betrachten. Ich glaube, daß die Herausgeber des chinesischen Textes die überkommenen Lesarten (Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 191, Anm. 1 und 2) zurecht verwarfen.

#### § 49

- 1) Verstehe ich diesen Satz richtig, dann besagt er, daß die Leerheit des Körpers nicht dadurch erkannt wird, daß man etwas wie die Merkmale, die Ansicht, es gebe eine Leerheit als reales Objekt, von dem Körper abzieht. Damit beließe man diese Dinge als reale Objekte.
- 2) Neben den 2. Satz stellt sich aus skt. § 64 śūnyatā caiva śūnyatā.
- 3) D.h. des Zukünftigen. 南 begegnet in gleichem Zusammenhange noch einmal § 79 = skt. § 97, wo dafür als Lesart 復 auftritt.
- 4) skt. § 64 lesen wir statt dessen: atyantaśūnyatā / purvāntaśūnyatā aparāntaśūnyatā pratyutpannaśūnyatā.

5) moha.

6) Oder dessen Fehler. 過 fasse ich als doṣa, vgl. Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 85.

7) skt. § 64: ye khalu puna ... śūnyatopalambhena śūnyatā pratisaraṃti.

8) skt. § 64: varam khalu puna ... Sumerumātrā pudgaladr̥ṣṭir āśritā na tv evādhimānikasya śūnyatādr̥ṣṭimālinā (lies: -ālīnā?) / tat kasmād dheto pudgaladr̥ṣṭigatānām ... śūnyatā niḥsaraṇam śūnyatādr̥ṣṭi puna ... kena niḥsariṣyanti.

#### § 50

1) 於迦葉意云何, skt. § 65: tat kiṃ manyase.

2) skt. § 65: gādhataṛaś ca tasya puruṣasya tad gelānyam bhavet.

3) zu 外餘道 vgl. § 18, Nr. 3, skt. § 65: evam eva ... sarvadṛṣṭigatānām śūnyatā niḥsaraṇam yasya khalu punaḥ ... śūnyatādr̥ṣṭis tam aham acikitsyam iti vadāmi.

#### § 51

1) skt. § 66: tib. nam mk'a = ākāśa.

2) Hier steht wie eingangs 虛空. Ich entscheide mich deshalb für meine Verdeutschung, weil sonst zweimal ausgesagt wird, daß sie sich vor der Leerheit fürchten. Im Tibetischen des skt. § 66 steht nur de bžin du dge sbyon dan / bram ze gañ dag ston pa ñid kyis skrag rab tu skrag na / de dag ni sems hk'rugs pa c'en por hgyur ro žes nas bśad do.

#### § 52

1) skt. § 67: tib.: de bžin du ... byis pa so sohi skye bo rnam kyañ.

2) Ich trenne die Sätze etwas anders als die Herausgeber ab.

3) tib.: bdag ñid kyis byas pañi gzugs dan / sgra dan / dri dan / ro dan / reg bya rnam kyis hk'or ba na hk'or yañ /

4) dharma. Oder auch: die Gegebenheiten.

5) tib.: c'os de dag yañ dag pa ji lta ba bžin du rab tu mi šes so.

#### § 53

1) skt. § 69: tib.: dper na śin gñis rluñ gis drud pa de las me byun ste / byuñ nas śin de gñis sreg pa.

2) Die Stellen, an welchen in unserem Texte 觀 (gñis) vorkommt, ermöglichen es nicht, seinen Begriffsinhalt sicher abzugrenzen. Damit werden in chinesischen Übersetzungen gar manche sanskritische Wörter wiedergegeben, wovon man sich aus Rosenbergs Vocabulary, S. 423 a ff., Suzukis Lañkāvatāra-Index, S. 429, und Nagas Sūtrālamkāra-Index II, S. 180 a, überzeugen kann. Ich glaube, hier sei ihm aus skt. § 69 tib. yañ dag par so sor rtog pa = bhūtapratyavekṣā oder wenigstens pratyavekṣā an die Seite zu rücken. Dafür scheint mir zu sprechen, daß § 87 = skt. § 105 neben 不肯內自觀身也 tib.: nañ du so sor rtog pa la mñon par mi brtson te steht.

3) Neben 黑吉 stellt sich aus dem Tibetischen (skt. § 69) wohl šes rab kyī dbaṅ po = prajñendriya, so daß das chinesische Wort mit prajñā verselbigt werden dürfte.

4) tib. (skt. § 69): de bžin du ... yañ dag par so sor rtog pa yod na / hp'ags pañi šes rab kyī dbaṅ po skyes te / de skyes pas yañ dag par so sor rtog pa de ñid sreg par byed do /

#### § 54

1) 對 = spraṣṭavya kann ich sonst nicht belegen. Vgl. 字井 180

伯壽, 梵漢對照菩薩地索引, Titelpf sprṣṭa =  
觸對. In unserem Texte begegnet 對 noch einmal § 83 =  
skt. 101 心樂對. Das ist gewiß mit cittam hi ... sparśā-  
rāma gleichzusetzen, nicht mit cittam hi ... rūpārāma.

- 2) 從中出念. Meine Verdeutschung ist zwar dem Worte nach vertretbar, vielleicht mit der Maßgabe, daß statt Erinnerung Gedanken zu lesen sei. Es fragt sich nur, was dahinter stecke. Ich möchte zunächst an manaāyatana denken nach der Abfolge der Begriffe. Vgl. etwa Mahāvvyutpatti, herausgegeben von Sakaki, § CVI.
- 3) Das Wort für Fressen fehlt an dieser Stelle, fehlt teilweise in der Überlieferung. Es steht also nur da: Es gibt nichts anderes (so) Verwunderliches.
- 4) Der tib. Wortlaut des skt. § 68 weicht beträchtlich ab.  
§ 55

- 1) Vgl. § 42, Anm. 7. An unserer Stelle bietet ein Teil der chinesischen Drucke statt 智點 : 智慧, (Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 191, Anm. 5), das häufig prajñā, aber auch jñāna wiedergibt.
- 2) Das Subjekt ich ist an beiden Stellen wortmäßig ausgedrückt.
- 3) Aus dem Tibetischen des skt. § 70 ist hierzu mi śes pa auszuheben. Der chinesische Ausdruck 愚癡 übersetzt moha, Rahder, Glossary of the Daśabhūmikasūtra, dauprajñya, Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 186 b, bāla, Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 373 a, mit weiteren Gegenstücken.
- 4) Hier teile ich den Satz anders ab als die Herausgeber.
- 5) = agrāhya des skt. § 70? Oder festhalte.
- 6) skt. § 70: śūnya.

7) skt. § 70: yaṃ ca jñānam cājñānam ca ubhayam etac chunyat  
agrāhyā śūnyā niśceṣṭyā.

§ 56

- 1) skt. § 71: gr̥he vā layane vā avavarake vā.
- 2) Vgl. § 50, Anm. 1.
- 3) Das Subjekt ich ist ausgedrückt.
- 4)  $\bar{E}$  kann ich sonst als Umschrift von koṭī nicht nachweisen.
- 5) Die gleiche Zahlenangabe kehrt § 65 = skt. 82 wieder.
- 6) Vgl. § 17, Anm. 5.
- 7) Wunsch = kāma?
- 8) 善 ist als kuśala verstanden.
- 9) Ich übersetze 念 nach § 95, Nr. 2 = skt. 116. An und für sich könnte die Stelle auch besagen: sinnt (dann) ein einziges Mal (davon) abgewandt über das Heilsame nach.
- 10) Welcher Begriff hier hinter 罪 stecke, läßt sich nicht ermitteln. Skt. § 71 steht an entsprechender Stelle karmakleśa.
- 11) skt. § 71 steht dafür prajñendriya. Vgl. § 42, Anm. 7.

§ 57

- 1) skt. § 72, tib. nam mk'a = ākāśa.
- 2) tib.: hdus ma byas = asaṃskṛta.

§ 58

- 1) Oder: nach Wunsch.
- 2) skt. § 73, tib.: ñon moṅs paḥi lud kyis gaṇ baḥi ḥjig rten  
gnas pa la.

§ 59

- 1) skt. § 74, tib.: ḥbrog dgon pa dgon duṅ dag na.
- 2) tib.: gaṇ ḥdus ma byas la, asaṃskṛta.

§ 60

- 1) skt. § 75, tib.: de bžin du ñon moṅs paḥi lud yod paḥi hdam  
rdsab log pa ñid du ñes paḥi sems can rnams la byaṅ c'ub  
sams dpahī saṅs rgyas kyi c'os rnams skyeho.

2) dharma.

§ 61

- 1) skt. § 76, tib.: dper na rgya mts'o o'en po bži mar sar gyis  
yoṅs su gaṅ bar gyur pa.
- 2) 功德 = guṇa. Diese Aussage fällt einigermaßen auf, hält  
man daneben etwa skt. § 73.
- 3) Da 涅槃 auch snigdha wiedergibt - siehe Rosenberg, Vocabu-  
lary, S. 300 b 41, Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 207 a  
(von der Stimme gebraucht) -, mag die Stelle auch bedeuten  
können: er vollendet glatt. Der Ausdruck begegnete bereits  
§ 58.
- 4) Oder die Erleuchtung, mārga oder bodhi.
- 5) tib.: de bžin du byaṅ c'ub sems dpahī dge baḥi rtsa ba mñon  
par hdus byas pa blta par byaho.

§ 62

- 1) skt. § 78: ghuṇṇakhādītya sarsāpam abhyāntare ākāśadhātu.
- 2) 爾所 wiederholt sich § 65 = skt. 82.
- 3) skt.: evam eva ... śrāvakasyābhisamskṛtaṃ jñānaṃ draṣṭavya.

§ 63

- 1) 幾所帝 .
- 2) skt. § 77, tib.: du bžin du ... ñan t'os kyi dge baḥi rtsa  
ba mñon par hdus byas pa blta bar byaho.

§ 64

- 1) skt. § 79: ākāśadhātu.
- 2) skt.: evam bodhisatvasyābhisamskṛtaṃ (tib.: h̄dus ma byas) jñānaṃ draṣṭavyaṃ.

§ 65

- 1) Vgl. § 62, Anm. 2.
- 2) skt. § 82: tad yathāpi nāma ... rājñā cakravartināḥ putrasa-  
hasraṃ bhavet / na cātra kaści cakravartilakṣaṇasaman  
vāgato bhavet / na tatra rājñas cakravartināḥ putra-  
samjñā manyeta (lies nach tib. h̄du šes mi skyed pa  
-samjñotpadyeta?).
- 3) Vgl. § 56, Anm. 4.
- 4) 具足 verstehe ich im Sinne von sampūrṇa, es reicht bei  
ihnen nicht dazu.
- 5) skt. § 82: evam eva ... kiṃ cāpi tathāgato koṭīṣatasahasrapa-  
rivāraḥ śrāvaker na cātra kaścid bodhisatvo bhavati na  
tatra tathāgatasya putrasamjñotpadyate.

§ 66

- 1) skt. § 80: evam eva ... kiṃ cāpi mama śrāvakār dharmadhātu-  
nirjātā na ca punas te tathāgatasyābhiṣekyaputrā iti  
vaktavyāḥ.
- 2) 猶如 = ohid.

§ 67

- 1) skt. § 81: tad yathāpi nāma ... rājā kṣatriyo mūrdhnābhiṣik-  
taḥ pratyavarayā ceṭikayā saha pratipadyeta / tasya  
tata putra utpadyeta / kiṃ cāpi ... sa pratyavarayā ce-  
ṭikayā sām̐tikād utpanno tha ca puna sa rājaputra iti  
vaktavyāḥ.

2) = saṃsāra.

3) skt. § 81: evam eva ... kiṃ cāpi prathamacittotpādiko bodhisattvaḥ apratibalaḥ saṃsāre saṃsaran satvān vinayi kāmam atha ca puna sa tathāgataputro iti vaktavyaḥ.

§ 68

1) skt. § 83: tad yathāpi nāma ... rājñāś cakravartino agrama-  
hiṣyā kukṣe saptarātropapannaḥ kumāraś cakravartilakṣa-  
ṇasamanvāgataḥ tasya kukṣigatasyāparipakvendriyasya ka-  
lalamahābhūtagatasya balavantatarā tatra devatā sprhām  
utpādayanti / na tv eva teṣu balajavanavegasthāmaprāpte-  
ṣu kumāreṣu tat kasmād dheto sa hi cakravartivaṃśasyānu-  
pacchedāya sthāsyati.

2) cittam utpāday.

3) Ob ich 中有 richtig verstehe, dessen bin ich mir nicht si-  
cher. Es begegnet ein anderes Mal § 102 = skt. § 123. Gewöhn-  
lich entspricht der Ausdruck antarābhava. Das scheidet an  
beiden Stellen aus.

4) mārga oder bodhi.

5) skt. § 83: evam eva ... prathamacittotpādiko bodhisattvaḥ apa-  
ripakvendriya kalalamahābhūtagata eva samāno-d-atha ca  
punar balavaṃtatarā tatra pūrvadarśano devā (tib.: sñon  
sañs rgyas mt' on baḥi lha rnam) sprhām utpādayanti /  
na tv evaṣṭavimokṣadhyāyīṣv arhatsu / tat kasmād dheto  
sa hi buddhavaṃśasyānupacchedāya sthāsyati.

§ 69

1) Vgl. § 38, Anm. 1.

2) skt. § 85: tad yathāpi nāma ... ekaṃ vaidūryaṃ maṇiratnaṃ  
Sumerumātraṃ rāśi kācamanikān abhibhavati.



3) Ich teile den Satz etwas anders ab als die Herausgeber.

4) skt. § 85: *evam eva ... prathamacittotpādiko bodhisatvaḥ sarvaśrāvakaḥ pratyekabuddhān abhivhavati.*

#### § 70

1) Vgl. § 35.

2) skt. § 86: *tad yathāpi nāma ... rājño (tib.: hk'or los sgyur baḥi rgyal poḥi) gramahiṣyāḥ tatkṣaṇajātaṃ kumāra sarvaśreṣṭhinaigamajānapadā koṭṭarājānaś ca namasyanti.*

3) skt. § 86: *evam eva ... prathamacittotpādiko bodhisatvaḥ sadevako loko namasyanti.*

#### § 71

1) 無有主 = *anama*.

2) skt. § 87: *tad yathāpi nāma ... yāni Himavantāḥ parvatarājā bhaiṣajyāni virohanti sarvāṇy amamāny aparigrahāṇy avikalpāni / yatra ca punar vyādhyā vyumpanāmyante taṃ vyādhim praśamayanti.*

3) Vgl. § 39, Anm. 2, skt. § 87 steht *jñānabhaiṣajya*.

4) skt. § 87: *evam eva ... prathamacittotpādiko bodhisatvo ya jñānabhaiṣajyaṃ samudānayaṭi tat sarva nirvikalpa samudānayaṭi samacittatā sarvasatveṣu cikitsā prayati (tib.: rab tu sbyor ro).*

#### § 72

1) skt. § 88: *tat yathāpi nāma ... navacandro namaskryate sā ceva pūrṇacandro na tathā namaskryate.*

2) Man kann auch Übersetzen: erweisen viele dem Bodhisattva Verehrung. Mich bedünkt, dann decke sich diese zweite Aussage nicht recht mit der ersten, nach welcher alle Leute den Neumond verehren. Mir scheint es sich deshalb zu empfehlen,

多 adverbial zu verstehen.

- 3) skt. § 88: evam eva ... ye mama śraddadhamti te balavaṃtata-  
ram bodhisatvaṃ namaskartavya / na tathāgataḥ tat kasya  
heto bodhisatvanirjātā hi tathāgatāḥ. Ob die zwei Sätze  
若有信佛者 singularisch oder pluralisch zu  
verstehen seien, läßt sich dem Chinesischen nicht ent-  
nehmen.

#### § 73

- 1) 智者 = skt. paṇḍita.

2) Der chinesische Ausdruck übersetzt auch nakṣatra.

- 3) skt. § 90: tat yathāpi nāma ... na jātu kenacic candramaṇḍa-  
lam utarjya tāraḥ rūpaṃ namaskṛta pūrvaṃ.

- 4) skt. § 90: evam eva ... na jātu paṇḍito mama śikṣāpratipanna  
bodhisatvaṃ rinōcivā śrāvakaṃ namaskaroti.

#### § 74

- 1) skt. § 91: tad yathāpi nāma ... sadevako loko kācamaṇikasya  
parikarma kuryāt na jātu sa kācamaṇiko vaidūryamaṇiratno  
bhaviṣyati.

2) śīla.

3) Vgl. § 42, Anm. 7.

- 4) skt. § 91: evam eva ... sarvaśīlaśikṣādhutaḥ guṇasamādhisaman-  
vagato pi śrāvako na jātu sa bodhimāṇḍe niṣadyānuttara  
samyaksambodhim abhisambotsyate.

#### § 75

1) guṇa.

2) skt. § 93 weicht stark ab.

- 1) Vgl. § 53, Anm. 2. Dieselbe Wendung steht im Schlußsatze dieses Abschnittes noch einmal. Ich vermag den Begriff nicht auf sein skt. Gegenstück zurückzuführen. *pratyavekṣaṇā*?
- 2) skt. § 94: *rāgasya aśubhā* (tib.: *mi edug pa*) *cikitsā*.
- 3) *samacitta(tā)*.
- 4) skt. § 94: *dveṣasya maitrī* *cikitsāḥ*.
- 5) 十二因緣 = *pratītyasamutpāda*.
- 6) skt.: *mohasya pratītyasamutpādapratyavekṣaṇā* *cikitsāḥ*.
- 7) *vicikitsā*, *kāṃkṣā*, *vimati*.
- 8) skt. § 94: *sarvadr̥ṣṭīgatānām śunyaṭā* *cikitsāḥ*.
- 9) *kāmaloka*, *rūpaloka*, *arūpaloka*. Im skt. § 94 sind *kāmadhātu*, *rūpadhātu* und *ārūpyadhātu* in die folgende Aussage gebunden.
- 10) Ob ich 覺 am treffendsten verdeutsche, steht offen. Da das chinesische Wort auch *kalpa* (Suzuki, *Lankāvatāra-Index*, S. 419 a) und *vitarka* (Nagao, *Sūtrālaṃkāra-Index*, II, S. 179 a) wiedergeben kann, obwaltet vielleicht doch ein Bezug zu der in Anm. 11 ausgehobenen skt.-Stelle.
- 11) skt. § 94: *sarvakalpavikalpaparikalpārambhana vitarkamanasīkaraṇām ānimitta* *cikitsāḥ*.
- 12) Ob ich hier den richtigen Begriff wähle, 我所 und 非我所 wiederzugeben, steht offen. Damit wird übersetzt *mamakāra* und *amama* (Rosenberg, *Vocabulary*, S. 204 c 33 bzw. S. 501 b 38). 我我所 = *aham mameti* (Nagao, *Sūtrālaṃkāra-Index* II, S. 178 b), = *ātmaātmiya* (Suzuki, *Lankāvatāra-Index*, S. 284 b). 我所 = *ātmiya* (Rahder, *Glossary of the Daśabhūmi-kasūtra*). 非我 = *nairātmya* (Suzuki, a.a.O. S. 307 a).  
In unserem Texte finde ich wie zu dieser Stelle auch zu

§ 102 內無信著我著我所 nichts, was dem aus skt.

§ 123 könne zur Seite gestellt werden.

Sonst findet sich in unserem Texte neben einem der chinesischen Ausdrücke an entsprechender des sanskritischen nicht immer das nämliche Wort.

§ 14, Nr. 3, steht 心念萬物皆非我所 neben

skt. § 16, Nr. 2, nairātmyam cāśya kṣamate. Zu § 112, Nr. 2

著行是我所行 fügt sich schwerlich aus skt. § 134,

Nr. 1, sa ca bha[va] ty ātmavādī. Für § 90 人心繫於是

我所非我所 隨外道 亦如是 findet sich

skt. § 109 evam eva ... sarvadr̥ṣṭigatānāṃ ātmagrāho dharma-

jivitendriyasyoparodhena vartate. Neben § 91, Nr. 1 言是

我所 lesen wir skt. § 112, Nr. 1: ātmadr̥ṣṭikṛtabandhanam.

Hierzu sei auf § 76, Heilmittel für viparyāsa Nr. 3 verwie-

sen. Da lautet das Chinesische 有言是我所以非我

所為藥, der Sanskrittext: anātmīye ātmīyasamjñāyā

anātmāna sarvadharmā iti cikitsāḥ. (skt. § 94).

§ 112, Nr. 3, 若有比丘著我是我所 darf man viel-

leicht aus skt. § 134 mit ahaṃkārasthitāḥ in Bezug setzen,

wenn dies da auch in Nr. 4 steht. § 86 是滅 (Lesarten:

滅, 藏) ..... 亦無是我所亦非是 (fehlt

teilweise) 我所 begegnet neben dem skt. Wortlaute: ama-

maṃ tad gotraṃ ahaṃkāramamakāravigatam (skt. § 104).

Wie immer die Überlieferungsgeschichte dieser Stellen liegen

mag, bleibt mir nur übrig, der Katze den Schwanz abzuhacken.

13) Vgl. § 17, Anm. 5.

14) skt. § 94: sarvakāmadhāturūpadhātvarūpyādhātuprahāṇāyām  
apraṇihita cikitsāḥ.

15) viparyāsa.

16) skt. § 94: sarvaviparyāsānā catvāro viparyāsa cikitsāḥ.

17) skt. § 94: anitye nityasaṃjñāyāḥ anityāḥ sarvasaṃskārā iti cikitsāḥ.

18) skt. § 94: duḥkhe sukhasaṃjñāyā duḥkhā sarvasaṃskārā iti cikitsāḥ.

19) skt. § 94: anātmīye ātmīyasaṃjñāyā anātmāna sarvadhārma iti cikitsāḥ.

20) satkāya.

21) Vgl. § 53, Anm. 2.

22) Dafür steht skt. § 94: aśubhe śubhasaṃjñāyāḥ śāntaṃ nirvāṇaṃ iti cikitsāḥ.

§ 77

1) Daß 意止 smṛtyupastāna wiedergibt, ist klar, die vier Dinge, auf welche die Besonnenheit fest ausgerichtet sein muß, kāya, vedanā, citta und dharma. Weniger sicher läßt sich der Begriff 意 bestimmen.

2) Wie 身 und 心 zueinander stehen, ist dem Chinesischen formal nicht zu entnehmen. Ich verstehe ihn nach der indischen Begriffsbestimmung von smṛtyupasthāna (vgl. Anm. 3) als Dvandva.

3) skt. § 95: catvāri smṛtyupasthānāni kāyavedanācittadharmasaṃnīśritānāṃ cikitsāḥ (Ausgabe: kāye-).

4) 斷 = chid.

5) 神足 = rddhipāda: chanda, vīrya, citta, mīmāṃsā. Die ausführliche Formel findet man bei Sakari, Mahāvvyutpatti, Nrn. 966 - 970.

6) śūnyatā.

- 7) Das besagt, den Körper dadurch zu einem Ganzen zu gestalten, daß man die ihn zusammensetzenden Teile zusammensetzt, ihn nicht als eine Summe auffaßt.
- 8) skt. § 95: catvāri dr̥ddhipādāḥ kāyacittapiṇḍagrāhotsargāya samva [rtam] te.
- 9) indriya und bala, jedes umfaßt im einzelnen śraddhā, vīrya, smṛti, samādhi und prajñā.
- 10) 功德 entspricht meist guṇa, seltener puṇya.
- 11) skt. § 95: pañcendriyāṇi pañca balāni aśrāddhyakausidyamuṣi-rasmṛticittavikṣepaasamprajanyatāduṣprajñatācikitsāḥ.
- 12) 覺意 = bodhyamga: smṛti, dharmapra vicaya, vīrya, prīti, praśrabdhi, samādhi, upekṣā.
- 13) 黑吉 . Vgl. § 53, Anm. 3.
- 14) skt. § 95: sapta bodhyamgāni dharmasamūhājñānasyacikitsāḥ.  
samūha = saṃmoha.
- 15). tīrthika.
- 16) skt. § 95: āryāṣṭāṅgo mārga dausprajñasarvaparapravādinām kumārgapratipannānām cikitsāḥ.
- 17) skt. § 95: iyaṃ ucyate ... bhūtacikitsāḥ tatra ... bodhisat-vena yogah karanīyah.

#### § 78

- 1) 者我 = Jīvaka. Die Satzzeichen sind im Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 192 a, irrig gesetzt.
- 2) 國土 ist belegt als Wiedergabe von kṣetra, deśa, prati-ṣṭha rājya (Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 339 a), als deśa übersetzt bei Nagao, Sūtrālaṃkāra-Index II, S. 192 b.  
skt. § 96: trisāhasramahāsaḥasrā lokadhātu. Trotz des wortmäßigen Unterschiedes sind beide Wendungen doch wohl als

gleichwertig zu betrachten. Spielen doch 3000 Reiche in buddhistischem Schrifttum sonst keine Rolle.

- 3) skt. § 96: yāvantah ... trisāhasramahāsāhasrāyām lokadhātau satvāḥ te sarve Jīvakavaidyārājasadṛṣā bhavēyuh.

## § 79

- 1) skt. § 97: tatra kataram lokottaram jñānabhaiṣajyam.
- 2) Ich schließe mich dem an, wie der Text im Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 192 a, abgetrennt ist. In Baron v. STAEL-HOL-STEINS Ausgabe des Kāśyapaparivarta sind diese und die folgende Aussage zu einer einzigen zusammengezogen. skt. § 97: hetupratyaya-jñānaḥ. Schwierig ist für mich 其 der chinesischen Wendung 隨其因緣 . Liegt ein einziger Satz vor, dann wäre etwa zu verdeutschen: Entsprechend derer Grund und Ursache gibt es in der Weisheit kein Ich usw. Das besagte dann: Demgemäß daß die im folgenden genannten Dinge Ich usw. einen Grund, eine Ursache haben, schließt dies aus, daß die Weisheit ein Ich usw. unterstellt. Soviel ich sehe, entraten beide Auffassungen der Schwierigkeit nicht.
- 3) 默慧 . skt. § 97 steht an entsprechender Stelle jñāna. Ich unterstelle - ob zurecht oder nicht -, für den chinesischen Ausdruck prajñā nach Mochizuki, Bukkyō-daijiten, S. 4258 a. Vgl. auch § 42, Anm. 7.
- 4) 無我 anātman, skt. § 97: nairātmya.
- 5) Aus skt. § 97 entspricht niṣpoṣa (niṣpuruṣa) oder niṣpudgala.
- 6) 無壽 . Das übersetzt nach Rahder, Glossary of the Daśabhūmikasūtra nirjīva. Ob dies für unsere Stelle zutreffe, ist deshalb recht zweifelhaft, weil hier unmittelbar darauf 無命 folgt, und nach § 121 = skt. § 143 dies wohl eher als

nirjīva angesprochen werden darf. § 104 begegnet 壽命 neben skt. § 125 jivita. An unserer Stelle geht skt. § 97 nirjīva voraus niḥsatva. Ich weiß die Sachlage hier nicht zu klären.

7) Vgl. Anm. 6.

8) skt. § 97: nairātmyeniḥsatvahnirjīvanisṣoṣanissudgalesudharmesv adhimuktijñānam.

9) Für diese beiden Aussagen bietet skt. § 97 nur: śunyatānupalambheṣu dharmeṣu anu[t]trāsaḥ. Ob ich die zweite der chinesischen Aussagen richtig deute, steht darin.

10) vīrya.

11) Vielleicht ist dies auch als Aussage für sich zu fassen. skt. § 97: cittaparigaveṣatāya vīryam.

12) skt. § 97 steht hier noch der Satz: sa evaṃ cittam parigaveṣate.

13) rāga.

14) skt. § 97: kataram cittam rajyati vā duṣyati vā muhyati vā.

15) dveṣa.

16) moha.

17) skt. § 97: atītam vā anāgatam vā pratyutpannam vā.

18) skt. § 97: yadi tāvad atītam cittam tad kṣīṇam.

19) skt. § 97: yād anāgatam cittam tad asaṃprāptaḥ.

20) skt. § 97: atha pratyutpannasya cittasya sthitir nāsti.

§ 80

1) skt. § 98: cittam hi ... arūpy anidarśanam apratigham anābhāsam avijñaptikam apratiṣṭhitam aniketam wird hier im Chinesischen vertreten durch 心無色無視無見  
Für die gleiche Folge von Begriffen im Prädikate dieser



Aussage findet sich Han § 42 = skt. § 56 無色無見無識  
視 und 見 fallen der Bedeutung nach ziemlich zusammen.

Daß 無視 = 無識 sei, also avijñaptika, ist unwahrscheinlich. Ist 無視 mit anābhāsa gleichzusetzen? Für nirābhāsa ist allerdings nur 無現 belegt. Vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 311 b 14. Ich durchschaue die Sachlage nicht.

2) skt. § 98: cittam hi ... sarvabuddhair na dṛṣṭam na paśyanti  
na paśyisyanti na drakṣyanti.

3) Vgl. § 48, Anm. 2.

4) 無所有 kommt § 105 = skt. § 127 wieder vor und bedeutet da: gar nichts besitzen. Auf Sanskrit entspräche akiṃcana, und der chinesische Ausdruck gibt auch ākiṃcanya wieder. Vgl. etwa Rahder, Glossary of the Daśabhūmikasūtra. Daß an unserer Stelle vom Mangel an jeglichem Besitze gesprochen werde, kommt mir unwahrscheinlich vor. Die chinesische Wendung bedeutet auch nāstitva, nirābhāsa (Suzuki, Lankāvatāra-Index, S. 355). Das scheint sich mir hier dem Zusammenhange nach eher zu empfehlen.

5) Hinter 無所因 vermute ich nirhetuka. Der skt. Wortlaut weicht stark ab. Vgl. § 115 (Prosa), skt. § 137 (Vers).

6) hetupratyaya.

7) saṃsāra.

8) dūraṅgama und ekacara. skt. § 98: cittam hi ... vāyusaḍṛśam  
dūraṅgamam agrāhyam apracāra. Zu ekacara vgl. skt. § 99.

9) skt. § 98: cittam hi ... nadīśrotasaḍṛśam anavasthitam  
utpannam bhagnavilīna.

## § 81

- 1) Vgl. § 17, Anm. 5.
- 2) skt. § 99: cittam hi ... ākāśadrśam āgantuker upakleśe sam-  
kliśyate.
- 3) skt. § 99: cittam hi ... vānarasadrśa viṣayābhilāṣi vicitra-  
karmasamsthānatayā.
- 4) 各各賦彩, Übersetzung unsicher.
- 5) skt. § 99: cittam hi ... citrakarasadrśa vicitrakarmābhisams-  
karaṇatayā.
- 6) guṇa.
- 7) anuttara.
- 8) skt. § 99: cittam hi ... rājasadrśam sarvadharmādhipateyā.

## § 82

- 1) Vgl. § 17, Anm. 5.
- 2) skt. § 100: cittam hi ... nīlamakṣikāśadrśam aśuco śucisam-  
jñāyā.
- 3) durgati hat hier doppelte Bedeutung. Der chinesischen Aussage  
lassen sich aus skt. § 100 zwei an die Seite stellen: cittam  
hi ... pratyarthikasadrśa vividhakāraṇākaraṇatayā und cittam  
hi ... arisadrśam sadā cchidrārāmagaveṣaṇatayā. Zum letzten  
vgl. § 83.
- 4) skt. § 100: cittam hi ... pāṃsvāgārasadrśam anitye nityasam-  
jñāyā.
- 5) Vgl. § 76, Anm. 12. cittam hi ... matsyabādīśasadrśa duḥkhe  
sukhasamjñāyā.

## § 83

- 1) skt. § 101: cittam hi ... corasadrśa sarvakuśalamūlamusana-  
tayā.

2) skt. § 101: cittam hi ... sadā unnatāvanatam anunayapratigho-  
pahatam.

3) Vgl. § 82, Anm. 3.

4) Vielleicht auch: (er) gleicht (dem, der) usw.

5) Vgl. § 54.

6) skt. § 101: cittam hi ... sadā gandhārāma varāha iva mīd[h]a-  
kunape.

7) skt. § 101: cittam hi ... rasārāma rasabhojyacetiśadrśam.

8) Vgl. § 54, Anm. 1.

9) skt. § 101: cittam hi ... sparśārāma makṣikeva tailapātre.

Oder doch: cittam hi rūpārāma pagatamganetrasadrśam?

§ 84

1) skt. § 102: cittam hi ... parigaveṣamāṇam na labhyate.

2) skt. § 102: yan na labhyate ..... tan naivāsti  
neva nāsti.

3) Oder auch: wird (er) deshalb nirgends geboren. skt. § 102:  
yan naivāsti na nāsti tad ajātam.

4) skt. § 102: yad ajātam (tasya nāsti svabhāvaḥ yasya nāsti  
svabhāvaḥ) tasya nāsty utpāda. Der Begriffsinhalt von  
出 ist schwer zu erfassen, tritt er nirgends in Er-  
scheinung, vielleicht entwickelt er sich nicht.

5) yasya nāsty utpādaḥ tasya nāsti nirodhaḥ.

6) skt. § 102: yasya nāsti nirodhaḥ tasya nāsti vigamaḥ aviga-  
maḥ tasya r̥ṇa gātir nāgatir na cyutir nopapattiḥ.

7) Vgl. § 48, Anm. 2.

8) 死 生 entspricht saṃsāra.

9) Vgl. § 22, Anm. 2.

10) 持 .

11) 減 . Der unterliegende skt. Ausdruck läßt sich nicht eindeutig bestimmen.

12) skt. § 102: yatra na kecit saṃskārāḥ tad asaṃskṛtaṃ / tad āryaṇaṃ gotra. Statt 減 lesen die chinesischen Drucke teilweise 減 , teilweise 藏 (Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 192, Anm. 8). Diese Spielformen wiederholen sich weiterhin. Was dies Wort hier bedeute, dessen bin ich mir nicht gewiß, der Schatz?

## § 85

1) Vgl. § 84, Anm. 12.

2) skt. § 103: yad āryaṇaṃ gotra / tatra na śikṣā na niśrayo nāniśrayaḥ. 戒 (Var. 戒) 禁 gibt śīlavrata wieder (Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 283 a; Rosenberg, Vocabulary, S. 206 a 45), auch śīlavratatapas nach Suzuki, a.a.O. Jedes Wort allein kann śīla entsprechen (Nagao, Sūtrālaṃkāra-Index II, S. 177 b, 185 a). Der chinesische Ausdruck dürfte sich kaum von 禁 戒 unterscheiden, dem śikṣā und saṃvara zur Seite stehen. Vgl. Rahder, Glossary of the Daśabhūmikasūtra und Mochizuki, Bukkyō-daijiten, S. 4968 a. śikṣā sowohl wie saṃvara begegnen im skt. § 103. Liegt ein Dvandva vor?

3) = saṃsāra.

4) 計 , zusammenzählen, berechnen, prüfen, abschätzen.

5) 罪 entspricht § 8, Nr. 2, āpatti. Das Wort gibt auch andere skt. Begriffe wieder. Vgl. etwa Nagao, Sūtrālaṃkāra-Index II S. 195 a.

6) 本 , dem Wesen nach. Vgl. § 48, Anm. 2.

7) skt. § 103: tad āryaṇaṃ gotraṃ.

8) skt. § 103: nāpi tatra gotre kāyena karma kryate na vācā na manasā.

9) skt. § 103: nirviśeṣaṃ tad gotraṃ.

10) skt. § 103: sarvadharmāikarāsatayā. Der skt. § 103 weicht im Wortlaute stark ab. In unserem Texte steht 經 öftere neben dharma. Vgl. § 12, Nr. 4, § 13, Nr. 1; § 16, Nr. 2; § 116 = skt. § 138; § 118 = skt. § 140; § 119 = skt. § 141; § 120 = skt. § 142; § 124 = skt. § 146.

## § 86

1) skt. § 103: samaṃ tad gotraṃ ākāśasamatayā.

2) 是滅通無所莫 Das ist eine schwierige Stelle, wenigstens für mich.

3) skt. § 104: amamaṃ tad gotraṃ ahaṃkāramamakāravigataṃ. Vgl. § 76, Anm. 12.

4) 是滅諦本無諦 . Der Schluß ließe sich auch so auffassen: dem Wesen nach, im Grunde gibt es keine Wahrheit.  
skt. § 104: satyaṃ tad gotraṃ paramārthasatyā ta yā.

5) skt. § 104: vimalaṃ tad gotraṃ sarvakleśamalavigata. Vgl. § 48, Anm. 2 und § 17, Anm. 5.

6) skt. § 104: viviktaṃ tad gotraṃ kāyacittavivekatayā.

7) skt. § 104: anumolaṃ tad gotraṃ nirvāṇasya. Dieser und der vorausgehende Satz sind einigermaßen schwierig. Ich hoffe, den Text richtig interpungiert zu haben.

8) skt. § 104: akṣayaṃ tad gotra atyaṃtātānutpannaṃ.

9) 安隱 gibt yogakṣema wieder (Rosenberg, Vocabulary, S. 139 c 22), hita (Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 275 b). In unserem Texte entsprechen dem chinesischen Ausdrucke hita (§ 20, Nr. 1 = skt. § 23), tib. bde ba (86 = skt. § 104),

das neben anderem auch sukha übersetzt (F. Weller, Index to the Tibetan Translation of the Kāśyapaparivarta, S. 100), sukha (§ 119 = skt. § 141). § 87 = skt. § 105 steht neben

| | 快樂 sukhalika.

- 10) Dabei, den chinesischen Wortlaut in Sätze abzuteilen, lasse ich mich vom skt. Texte leiten, welcher lautet: aśubhaṃ tad goṭraṃ nirvāṇaparamatayā / śubhaṃ tad goṭraṃ sarvākāramalavigataṃ. Im ersten Satze ist aśubhaṃ verderbt, wie sich aus der tib. Fassung ergibt: rigs de ni mya ñan las h̄das pa mc'og gi p'yir dge baḥo. Danach wird man sukhaṃ für aśubhaṃ unterstellen dürfen.
- 11) Ob ich richtig verdeutsche, steht dahin. Für Friede steht der in Anm. 9 ausgehobene chinesische Ausdruck.
- 12) Dem stellt sich aus skt. § 104 an die Seite: nityaṃ tad goṭraṃ sadā dharmatathatayā. Ohne Ursprung = 無本 ? Vgl. § 85, Anm. 10.
- 13) Irgendwie scheint mir 是滅好去 zusammenzuhängen mit der Aussage des skt. § 104: aviśamaṃ tad goṭraṃ bhūtabhūtasamatayā n i r y ā t a m. Dieser Absatz enthält harte Nüsse.
- 14) = saṃsāra. Oder lies hier: der Erloschene?
- § 87
- 1) 身 .
- 2) Vgl. § 22, Nr. 23.
- 3) skt. § 105: adhyātmaṃ ... parimargatha mā bahir vidhāvadhvam.
- 4) skt. § 105: bhaviṣyanti ... anāgate dhvani bhikṣavaḥ śvaloṣṭvānujavanasaḍṛśaḥ.

5) skt. § 105: tad yathāpi nāma ... śvāno loṣṭunā trāsitaḥ tam  
eva loṣṭur anudhāvati / na tam anudhāvati / yena sa  
loṣṭum kṣiptam bhavati.

6) skt. § 105: aranyāyatana.

7) skt. § 105: sukhalikānuyogam anuyuktā viharanti. Vgl. § 86,  
Anm. 9.

§ 88

1) 色 = rūpa. Die Grundbedeutung des chinesischen Wortes ist  
Farbe.

2) skt. § 106: te na jāna jānanti na buddhyaṃti kim rūpaśabda-  
gandharasasparśānām niḥsaraṇam iti.

3) 曉 findet sich § 49 = skt. § 64, § 50 = skt. § 65, § 52 =  
skt. § 67, § 64 = skt. § 79, § 115 (Prosa) neben skt. § 137  
(Vers).

4) 細軟 kann ich als Entsprechung für sparśa sonst nicht  
nachweisen. Der Ausdruck bedeutet fein und weich, trjapki (o  
ličnyx veščax Ošanin, Kitajsko-russkij slovar', Nr. 1749  
| 軟.

5) skt. § 106: te ajānantaḥ abuddhyaṃtāḥ teṣāṃ rūpasabdaga[nḍha]-  
rasasparśānām āsvādam cādīnavam ca niḥsaraṇam ca avatīr-  
nā grāmanagaranigamarāṣṭrarājadhāniṣva (lies: -su) punar  
eva rūpaśabdagandharasasparśar (lies: -śair) hanḥyante.

6) Hier interpungiere ich den Wortlaut etwas anders als die Her-  
ausgeber des chinesischen Textes.

7) Die Herausgeber ziehen die Worte inmitten der Berge zum vor-  
hergehenden Satze. Dies zu tun, widerrät der skt. Text § 106:  
saced aranyagatā kālam kurvanti.

8) skt. § 106: teṣāṃ lokikasamvarasthitānā svargaloka upapattir

bhavati.

9) durgati.

10) skt. § 106: te tatas cyutā aparimuktā samānās caturbhir  
apāyair nirayatiryagyoniyamalokasuraiḥ.

11) skt. § 107 fehlt in der Han-Übersetzung des Werkes. Diese  
zwei Sätze sind das einzige, was einen schwachen Bezug  
dazu hat.

#### § 89

1) Ob dies dem chinesischen Ausdrucke 蹠蹠 und seinen  
Lesarten 蹠蹠, 蹠蹠, 蹠蹠 (Taishō-Tripitaka,  
Band 12, S. 192, Anm. 15) ganz gerecht werde, steht dahin.  
skt. § 108: tad yathāpi nāma ... kuśalo aśvadamaka suto /  
yatra yatra pṛthivīpradeśe aśva skhalati / utkumbhati vā kha-  
dumkadriyā vā karoti / tatra tatra caiva pṛthivīpradeśe  
nigrhṇāti sa tathā tathā nigrhṇāti yan na punar api na pra-  
kupyate / evam eva ... yogācāro bhikṣur yatra yatraivam cit-  
tasya vikāram paśyati / tatra tatraivāśya nigrāhāya prati-  
padyate / sa tathā tathā cittam nigrhṇāti yathā na puna pra-  
kupyate.

#### § 90

1) skt. § 109: tad yathāpi nāma ... galagraha sarvendriyāṇām  
graho bhavati jīvitendriyasyoparodhe vartate.

2) Vgl. § 76, Anm. 12.

3) skt. § 109: evam eva ... sarvadr̥ṣṭīgatānāmm ātmagrāho dharmā-  
jīvitendriyasyoparodhena vartate.

#### § 91

1) niraya.

2) skt. § 112: dvāv imau ... pravrajitasya gādhabandhano.



3) skt. § 112: ātmadr̥ṣṭīkṛtabandhanam. Vgl. § 76, Anm. 12.

4) skt. § 112: lābhasatkāraślokabandhanam.

#### § 92

1) skt. § 111: dvāv imau ... pravrajitasyākāśapaligodhau. Der chinesische Wortlaut läßt sich auch so verstehen: Einem Śramaṇa eignen Bindungen (bandhana) zweier Dinge. Das kommt mir den parallelen Stellen nach weniger wahrscheinlich vor.

2) skt. § 111: lokāyatamaṃtraparyeṣṭitā.

3) skt. § 111: utsadapātracīvaradhāraṇatayā. 衣被 = Gewänder ist mir nicht klar. Das Wort für und steht im Texte. Lies: Stoff?

#### § 93

1) skt. § 113: dvāv imau ... pravrajitasyāṃtārayakaro dharmau.

Zu Ende sein = 斷 = chid.

2) skt. § 113: gr̥hapatipakṣasevanā.

3) skt. § 113: āryapakṣavidveṣanātā.

#### § 94

1) skt. § 114: dvāv imau pravrajitasya malau.

2) Vgl. § 17, Anm. 5.

3) skt. § 114: kleśādhivāsanātā.

4) skt. § 114: mitrakulabhikṣākakulāddhyavasanaṭāgrahaṇam (Ausgabe: -kulād vyasa-).

#### § 95

1) Die Übersetzung von 著 ist sehr ungewiß. skt. § 116: dvāv imau ... pravrajitasya vranau.

- 2) skt. § 116: svadausapratīcchādanatā.
- 3) skt. § 116: paradausapratyavekṣanatā.

#### § 96

- 1) skt. § 115: dvāv imau ... pravrajitasya āśaniprapātau. Der Plural ist im Chinesischen formal nicht bezeichnet.
- 2) skt. § 115: saddharmapratikṣepaś ca. 經 neben dharma begegneten wir bereits in den §§ 85, 86 = skt. §§ 103, 104.
- 3) skt. § 115: cyutaśīlasya ca śraddhādeyaparibhogam. Zu 毀 vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 273 a, = paṃsana, nindā, vigarha. Oder auch er bricht.

#### § 97

- 1) skt. § 120: dvāv imau ... pravrajitasya śalyo. Ich ließ in meiner Übersetzung nichts aus.
- 2) skt. § 120: śikṣāpadasamatikramam.
- 3) skt. § 120: anādatasārasya ca kālakriyā.

#### § 98

- 1) skt. § 117: dvāv imau ... pravrajitasya paridāgho.
- 2) skt. § 117: sakaṣāyasya ca kāṣāyadhāraṇam. Ausgabe: sakāṣāyasya, tib.: rñog pa dan bcas paḥi sems kyis.
- 3) 又 .
- 4) skt. § 117: śīlavantaḥ guṇavantaḥ cāntikād upasthānaparicaryāsvīkaraṇam.

#### § 99

- 1) Vielleicht ist auch zu übersetzen: sind (seine) Krankheiten.
- 2) Dem entspricht eher aus § 119: dvāv imau ... pravrajitasya acikitso gailānyau als aus § 118: dīrghaglānyau.
- 3) skt. § 118: abhimānikasya ca cittanidhyaptir.

4) skt. § 118: mahāyānasamprasthitānām ca satvānā vicchandana.

斷 = chid.

#### § 100

1) skt. § 121: varṇarūpalingasamsthānaśramaṇa.

2) skt. § 121: ācāraguṇtikuhakaśramaṇaḥ. Lesart: Schmeichelei, Liebedienerei.

3) skt. § 121: kīrtiśabdaślokaśramaṇaḥ.

4) skt. § 121: bhūtapratipattiśramaṇaḥ.

#### § 101

1) Oder rasieren.

2) skt. § 122: saṃghāṭipariveṣṭhito.

3) Aus skt. § 122 entspricht wohl am ehesten duḥśīla.

4) skt. § 122: pāpadharmasamārāḥ.

#### § 102

1) Vgl. § 100, Anm. 2.

2) Dem steht skt. § 123 zur Seite: ihaikatyaśramaṇaḥ ācāracāritrasaṃpan[n]o bhavati saṃprajānacārī caturbhi īryāpathair.

3) Den Satz - wenn es einer ist - 外道麤惡 verstehe ich nicht. Ich fürchte, ich übersetze die Stelle falsch. Irgendwie dürfte diese Aussage mit der des skt. § 123 zusammenhängen, welche lautet: lūhānnapānabhojī. Ihn so aufzufassen: Die Außenseiter sind grob und schlecht, böse, scheidet deshalb aus, weil dies keinen Zusammenhang ergibt. Diese ausgehobene Stelle mit dem folgenden zu verbinden, wie es die Herausgeber des chinesischen Textes durch ihre Unterpunktion tun, behebt - wenigstens für mich - die Schwierigkeiten auch nicht. 外道 zum Vorhergehenden zu ziehen, schließt meines Erachtens der Bau der zwei ersten Sätze aus, die mit 安徐 einsetzen.

So klammere ich mich an lūhānnapānabhojī, ohne überzeugt zu sein, daß dies richtig sei.

- 4) 我 und 我所, wofür man hier vielleicht ahaṃ und mama unterstellen darf. Vgl. § 14, Anm. 4.
- 5) Daß mir 中有 nicht klar ist, gab ich schon § 68, Anm. 3, an. Ich befürchte, auch hier treffe meine Verdeutschung nicht zu.
- 6) Statt 困苦 findet sich die Lesart 困苦, Taishō-Tripitaka, S. 192, Anm. 20. Das bedeutete dann: sie leiden.
- 7) Oder eifersüchtig. Es kommt mir wahrscheinlicher vor, daß dies ausgesagt werde, als daß der Satz bedeute: Die wahrhaft Gläubigen wenden sich von ihnen ab, (die) selbst neidisch sind. Ich lasse mich dabei beeinflussen von dem Satze des skt. § 123: śūnyatāvādināṃ ca bhikṣuṇāṃ antike aprasādasamjñim utpādayati.

Der Wortlaut des entsprechenden skt. § 123 weicht stark ab.

#### § 103

- 1) ihaikatyāśramaṇaḥ pratisaṃkhyāya śīlaṃ rakṣati / kathamān pare jānīyuh śīlavān iti, skt. § 124.
- 2) skt. § 124: pratisaṃkhyāya śrutam udgrhṇīte kathamān pare jānīyur bahuśruta iti.
- 3) skt. § 124: pratisaṃkhyāyārāṇye prativasati / kathamān pare jānīyur āraṇyaka iti.
- 4) Zu 責 vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 438 a 16: paribhāṣa, paribhāṣā, nirbhārtṣita, nigarhaṇīya.
- 5) Unser Text weicht beträchtlich von der zweiten Hälfte des skt. § 124 ab.

§ 104

- 1) skt. § 125: yaḥ ... bhikṣur anarthiko bhavati kāyena ca jīvitenaṇāpi / kaḥ punar vādo lābhasatkāraśloke.
- 2) 薩力樂 begegneten wir bereits § 16, Nr. 3.
- 3) skt. § 125: śunyata ānimittā apranihitāś ca dharmāḥ śrutvā āptamano bhavati tathatvatāyāṃ pratipamno und weiterhin: atyanta-paribuddhaś ca prakṛtyā sarvadharmā asaṃkliṣṭān paśyati.
- 4) skt. § 125: ātmadvīpaś ca bhavaty ananyadvīpaḥ. Zu 點 vgl. § 42, Anm. 7; § 53, Anm. 9; § 55, Anm. 1.
- 5) 著 .
- 6) skt. § 125: dharmato pi tathāgataṃ na samanupaśyati kaḥ punar vāda rūpakāyena.
- 7) skt. § 125: na mokṣaṃ paryeṣate / na bandhaṃ.
- 8) skt. § 125: prakṛtiparanirvṛtā ca sarvadharmān viditvā na saṃsarati na parinirvāyati.
- 9) Vgl. § 4, Anm. 2.
- 10) skt. § 125: bhūtapratipattyā śrāmaṇyāyogaḥ karaṇīyo na nāma-hetena bhavitavyo. tib.: min gis gnod par ni mi bya ste. Der skt. Wortlaut dieses Absatzes weicht beträchtlich von dem des chinesischen Gegenstückes ab.

§ 105

- 1) skt. § 127: Samrddhakoṣa.

§ 106

- 1) Ob ich 反 hier richtig verstehe, steht dahin. Vgl. § 110 = skt. § 132.
- 2) Ich glaube, durch 欲 in | 死 soile der Optativ des skt. Satzes in § 128 wiedergegeben werden, welcher lautet:

tad yathāpi nāma ... kaścīd eva puruṣo mahatā udakārṇavenohya-  
mānaḥ tṛṣayā kālaṃ kuryāt, d.i. sterben dürfen.

- 3) skt. § 128: evam eva ... ihekatye śramaṇabrāhmaṇo bahūn dhar-  
mān paryāpnuvanti na rāga-tṛṣṇān vinodayanti / na dveṣa-  
tṛṣṇā na moha-tṛṣṇā śaknuvanti vinodayitum. Ob der chine-  
sische Satz singularisch oder pluralisch zu verstehen  
sei, läßt sich nicht ausmachen.

- 4) Zu 坐 vgl. § 52 und § 108 = skt. § 130 不自護坐死  
§ 106 ließe sich auch übersetzen: und geht infolgedessen ...  
ein.

- 5) skt. § 128: te mahatā dharmārṇavenohyamānā kleśatṛṣṇayā kāla-  
gatā durgatigāmīno bhavanti.

#### § 107

- 1) skt. § 129: tad yathāpi nāma ... vaidyo oṣadhabhāraṃ (tib.  
-bhastram) grhītvā anucicaret / tasya kaścīdeva vyādhi  
utpadyeta na ca tam vyādhi śaknuyā cikitsitum / evam  
eva ... bahuśrutasya kleśavyādhi draṣṭavyā yas tena  
śrutena na śaknoti ātmanaḥ kleśavyādhi cikitsitum /  
nirarthakaṃ tasya tac chrutaṃ bhaviṣyati /

#### § 108

- 1) Vgl. § 106, Anm. 4.  
2) skt. § 130: tad yathāpi nāma ... glānaḥ puruṣo rājārhan bhe-  
ṣajyam upayujyāsamvareṇa kālaṃ kuryāt / evam eva ... ba-  
huśrutasya kleśavyādhiṃ draṣṭavyāḥ yas tenāsamvareṇa  
kālaṃ karoti / yo rājārham bhaiṣajyāṃ paryāpunitvā  
asamvareṇa apāyagāmī bhavati.

#### § 109

- 1) skt. § 131: tad yathāpi nāma ... anarghaṃ vaidūryamahāmaṇi-

ratnam uccāre patitam akāryopakam bhavati / evam eva ... ba-  
huśrutasya lābhasatkārauccārapatanam draṣṭavya / niṣkimcanam  
devamanuṣyeṣu.

§ 110

- 1) skt. § 132: tad yathāpi nāma ... mṛtakasya śirasi suvarṇamālā  
/ evam eva ... duḥśīlasya kāṣāyadhāraṇam draṣṭavyam.

§ 111

- 1) skt. § 133: tad yathāpi nāma ... avadātavas[tra]sya pravara-  
candanānuliptasya śreṣṭhiputrasya vā rājaputrasya vā śi-  
rasi caṃpakamālābaddham bhavet / evam eva ... [śī]lavato  
bahuśrutasya kāṣāyadhāraṇam draṣṭavyam. Der tib. Wort-  
laut weicht davon leicht ab.

§ 112

- 1) śīla. skt. § 134: catvāra ime ... duḥśīlā śīlavantaḥpratirūpa-  
kāḥ.
- 2) 禁戒 = saṃvara, Rosenberg, Vocabulary, S. 325 c 25. skt.  
§ 134: iha e[ka]tyo bhikṣuḥ prātimokṣasaṃvarasaṃvrto vihara-  
ti. Der chinesische Wortlaut weicht beträchtlich vom sanskri-  
tischen wie tibetischen ab. Vgl. § 113, Anm. 4.
- 3) 有人, das zweite Wort entspricht im allgemeinen manuṣya,  
puruṣa, pudgala. skt. § 134 steht an erster Stelle: sa ca  
bha[va]ty ātmavādī. Beide Aussagen darf man hier vielleicht  
doch aneinander rücken, weil 人 gelegentlich auch ātmatva  
neben sich hat. Vgl. Nagao, Sūtrālaṃkāra-Index, Band II, S.  
239 b und Band I, S. 274 unter skandhātmatvaprasaṅga.
- 4) vinaya und sūtra.
- 5) Vgl. § 76, Anm. 12. Statt 著行是我所行 steht  
skt. § 134, Nr. 2, satkāyadṛṣṭir asyānu[c]calitā bhavati.

Dem entspricht das Chinesische nicht. Meine zwischenzeilige Verdeutschung lockt kaum einen Pudel hinter dem Ofen hervor. Ich erkenne nicht, was hinter 我所行 stecke, māmākāra?

- 6) Vgl. § 76, Anm. 12. Auf Sanskrit dürften entsprechen aham und mama, vielleicht eher als ātman und ātmīya. Die skt. Nrn. 3 und 4 des § 134 scheinen im chinesischen Texte umgestellt zu sein. skt. Nr. 4 steht ahamkāra.
- 7) samacitta(tā).
- 8) saṃsāra. Die beiden Begriffe folgen sich in der Überlieferung des Textes teilweise in umgekehrter Ordnung. skt. § 134, Nr. 3: sa ca ajāti sarvvadharmāṇāṃ śrutvā u[t]trasati / saṃtrasati / saṃtrāsam āpadyate. Die Texte gehen stark auseinander.
- 9) skt. § 134: [ime Kāśya]pa catvāro duḥ[śī]lā śīlavantaḥ prati-rūpakā draṣṭavyāḥ.

#### § 113

- 1) Vgl. § 112, Anm. 2.
- 2) 無形 . Das zweite Wort übersetzt saṃsthāna, Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 188 a. Der chinesische Ausdruck kann auch bedeuten körperlos, erscheinungslos. Für arūpin erwartete man nach §§ 42 (= skt. § 56), 80 (= skt. § 98, 76 (arūpa = skt. § 94) 無色 .
- 3) Die Wendung begegnet § 115 Prosa, skt. § 137 Vers, in der Form 不著於三界 ohne skt. Entsprechung wieder. skt. § 135 findet sich gegen Ende traidhātukānupagataṃ.
- 4) 戒 = śīla. skt. § 135: śīlaṃ śīlaṃ iti ... ucyate / yatra ... Hier wird 禁戒 durch 戒 abgelöst, wie dies auch in der Djin-Fassung des Kāśyapaparivarta geschieht. Vgl.



Mitteilungen des Institutes für Orientforschung, Band 12, 1966, S. 451, Anm. 1 zu § 112. Das skt. Gegenstück zu 禁戒 schwankt in unserem Texte: § 112 = skt. § 134 samvara, §§ 113, 122 = skt. §§ 135, 144 = śīla, § 115 = skt. § 137 = śikṣā ist unsicher, weil hier Prosa Versen gegenübersteht. § 85 = skt. § 103 begegnen wir 戒 (Lesart 戒) 禁 neben śikṣā. Wogiharas Ausgabe der Mahāvvyutpatti, § 104, Nr. 38, (Rosenberg, Vocabulary, S. 206 a 45) ist 戒禁取 mit śīlavrataparāmarśa verselbigt. Ich glaube, angesichts des skt. Textes lasse es sich vertreten, 禁戒 auch mit Gebot (śīla) wiederzugeben.

- 5) 無吾無我 . Übersetzung unsicher. skt. § 135: yatra nātma ..... nātmīyam, tib.: gañ la bdag med pa dañ / bdag gir bya ba med pa dañ.
- 6) puruṣa oder pudgala.
- 7) jīva.
- 8) 無意 , der Ausdruck kommt § 121 = skt. § 143 im gleichen Zusammenhange noch einmal vor, ohne daß sich das skt. Gegenstück bestimmen ließe. Im 佛學大辭典 , S. 2195 b, wird er so erklärt: 無虛忘之意思也. 是為禪道之至極 , ohne falsche Gedanken, d.i. die höchste Stufe des Dhyāna. Vielleicht ist auch zu übersetzen ohne Ideen. Ich finde im skt. § 135 kein deckendes Gegenstück.
- 9) skt. § 135: na nāmam.
- 10) 無種 . Nach 佛學大辭典 , S. 2183 a, glaube ich, daß abīja dahinter stecke. Siehe auch Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 386 a.

- 11) 無化 .
- 12) 無教 . Zu diesen drei Ausdrücken vermag ich kein Gegenstück aus skt. § 135 anzugeben.
- 13) 無有作者 . skt. § 135: na kriyā nākriyā / na karaṇaṃ nākaraṇaṃ.
- 14) Diesen beiden Aussagen läßt sich aus skt. § 135 an die Seite stellen: na cāro nācāraḥ na pracā[ro]nāpracāraḥ.
- 15) Oder auch Anweisungen. 制 entspricht aus skt. § 135 prajñapti. Vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 59 c 46 und Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 221 b. Im skt. Texte steht das Wort allerdings nur als zweites Kompositionsglied.
- 16) 滅 gibt sehr oft nirodha wieder. Da Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 260 a, auch śama als Gegenstück verzeichnet, wird dem chinesischen Worte auch hier aus skt. § 135 śama zugrunde liegen.
- 17) kāya, vāc, citta. Davon finden sich skt. § 135 nur die zwei letzten, und die in ganz abweichendem Zusammenhange.
- 18) 無世 = skt. § 135: na loko. Vgl. Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 221 a.
- 19) Ob ich dies 無計 gerade am deckendsten verdeutsche, mag dahinstehen. In jedem Falle unterliegt dem hier eine nominale Ableitung der Wurzel kalp. skt. § 135: na (śilā)kalpanā na vikalpanā na sampalpanā na parikalpanā. Vgl. Suzuki, Laṅkāvatāra-Index, S. 324 b.
- 20) 無世所住 = skt. § 135: na niśrayo. Vielleicht entspricht daraus auch: sarvaniśrayāpagataṃ.
- 21) 亦無有戒亦不無戒 entspricht etwa: na śīlam nāśīlam. Das fehlt skt. § 135.

- 22) 亦無所念 , wohl Wurzel smar.
- 23) 亦無敗壞 . Nach dem vorausgehenden dürfte 敗壞  
 eher mit vikṣepa zu verselbigen sein als mit vināśa. Zum er-  
 sten vgl. Rosenberg, Vocabulary, S. 224 b 39: 敗壞想 =  
 vikṣiptakasaṃjñā, zum zweiten Suzuki, Laṅkāvatāra-Index,  
 S. 350 b: 敗壞之法 = vināśadharmin.
- 24) Bei diesem Ausdrucke sitze ich auf. Es ist völlig müßig zu  
 fragen, ob dies eine Kurzform für Īryāpatha sei.
- 25) skt. § 135 lesen wir statt dessen: iyaṃ ucyate ... āryāṇaṃ  
 śīla / anāsravaṃ aparyāpamnam traidhātukānupagatam sar-  
 vanīśrayāpagatam.

#### § 114

- 1) Oder an Fehl und Schmutz. Der entsprechende skt. § 136 ist in  
 Versen abgefaßt, der chinesische Text in Prosa. Schmutz =  
 mala.
- 2) Statt Zorn mag Haß zu lesen sein.
- 3) samāhita.
- 4) śīla.
- 5) skt. § 136: na kāyasāvekṣi na jīvitārthiko.
- 6) skt. § 136: hy anarthikaḥ sarvabhavopapattibhiḥ. 五道 =  
 pañca gatayah.
- 7) dharma.
- 8) Auch hier steht im Texte wörtlich nur: Aus diesem Grunde ist  
 (das das) Sittengebot in Buddhas Lehre. Nach der zweiten Aus-  
 sage 戒者無奢無瞋恚 glaube ich umso mehr, daß  
 sich alle auf die Person beziehen, als auch im skt. Texte  
 nur vom śīlavanta gesprochen wird.

- 9) Oder auch, (daß er) sich nicht (in der) Mitte (und an beiden) Enden befindet (und) halbmacht.
- 10) Dafür steht skt. § 136: *yasya na pāraṃ na ca pāramadhy(ṃ) / Xpārapāre ca na jātu śaktaḥ*. tib.: *gañ la ts'u rol med cin p'a rol dbus kyañ med / p'a rol ts'u rol dag la nams kyañ mi c'ags śin*.
- 11) skt. § 136: *avabaddhasakto*, tib.: *bcins dan c'ags med*.
- § 115
- 1) *ākāśa*.
- 2) *nāman*.
- 3) 種 bedeutet hier, wie ich nach § 137, Verszeile 11, meine, gotra. Steht dort doch *āryāṇa gotraṃ*. Auch dieser Absatz ist im Chinesischen in Prosa gehalten, während der skt. Text Verse bietet. Vz. 1 steht da: *nāme ca rūpe ca asaktamānasah*.
- 4) skt. § 137, Vz. 2: *saṃāhitas so hi sudāntacittah*.
- 5) *saṃāhita* und *citta*.
- 6) skt. § 137: *yasyeha ātmā na ca ātmanīyam*. Lies *nātmā* nach tib.: *gañ la bdag med bdag gir hdsin pa med pa ni?*
- 7) skt. § 137: *etāvata śīlāsthito nirucyate*.
- 8) 禁戒. Vgl. § 112, Anm. 2, § 113, Anm. 4.
- 9) *mārga*.
- 10) Vgl. § 76, Anm. 12.
- 11) skt. § 137: *aham mamaitīha na tasya bhoti*.
- 12) skt. § 137: *adhimucyate śunyatabuddhagocaram*.
- 13) An der ersten Stelle steht für Welt 世, an der zweiten 世間.
- 14) Oder auch: ins Wissen (*vidyā*), 明

§ 116

- 1) 天人
- 2) 鬼神 darf man vielleicht deshalb mit asura verselbigen, weil § 128 = skt. § 166 daneben im tib. Texte lha ma yin. steht. skt. § 138 weicht von dem chinesischen Wortlaute stark ab.
- 3) 素 . Oder beständig.
- 4) 意 , der genaue Begriffsinhalt ist für mich schwer zu bestimmen.

§ 117

- 1) 不解不信摩訶而去 . Daraus verstehe ich 摩訶 nicht. Das umschreibt lautlich mahā.
- 2) 衆多 . Die letzten beiden Wörter mögen saṃgha bedeuten. Belegen kann ich diese Gleichung nicht. Der Ausdruck bedeutet Menge, Vielzahl.

§ 118

- 1) skt. § 140 steht statt dessen: anyatīrthikaśrāvakā abhuvan.  
Dazu paßt die einschlägige Aussage des § 117 besser.
- 2) 一返 .
- 3) 經 findet sich in unserem chinesischen Texte öfters dort, wo im sanskritischen dharma steht. Vgl. § 85, Anm. 10.
- 4) skt. § 140: na bhūyo vinipātagāmino bhaviṣyanti.
- 5) skt. § 140: ebhir eva skandhaiḥ parinirvāsyanti.

§ 119

- 1) 化作 , wörtlich durch Verwandlung schaffen. skt. § 141:  
atha khalu bhagavāṃs tasyām velāyā yena mārgena te bhikṣavo  
gacchanti sma / tasmim mārga dvau bhikṣu nirmimīte sma.

2) 賢 , skt. § 141: kutra āyusmaṇto gamiṣyathah. Nach Mochizuki, Bukkyō-daijiten, S. 104 a, übersetzt 賢 ārya.

3) 欲何至湊 . Ob diese Übersetzung so ganz richtig sei?  
Vgl. Anm. 2.

4) skt. § 141: gamiṣyāma vyaṃ aranyāyataneṣu sukhaṃ phasaṃ viharisyāmaḥ.

5) Zu 復 vgl. Nagao, Sūtrālaṃkāra-Index II, S. 249 b.

6) 餘 = anya, Nagao, a.a.O. II, S. 262 a.

§ 120

1) skt. § 142: avivāda paramo hi śramaṇadharmah.

2) Nach skt. § 142: katamaḥ sa dharmo yaḥ pari[nirvā]syati  
kaścit punar asmiṃ kāya ātmā vā satvo vā jīvo vā jaṃtur vā  
paṇṣau vā pudgalo vā manuḥ vā mānava [vā] kartā vā kārako  
vā vedako vā jānako vā saṃjānako vā utthāpako vā samutthāpako  
vā yaḥ parinirvāsyati interpungiere ich den chinesischen  
Wortlaut anders als die Herausgeber.

3) skt.: ātman.

4) 神 entspricht dem, was wir so im allgemeinen Seele nennen.  
Entspricht aus § 142 satvo?

5) skt.: jīva.

6) skt.: paṇṣa oder pudgala.

7) 意 . Den Begriff vermag ich nicht genauer zu bestimmen. Da  
意生 = manuḥ ist (Rosenberg, Vocabulary, S. 196 c 21),  
darf man hier vielleicht auch an manuḥ oder mānava des skt.  
Wortlautes denken.

8) Zu 當 ist im Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 193 c, Z. 8,  
keine Lesart verzeichnet.

9) Diese Stelle ist insofern etwas schwierig, als der hier be-

findlichen Aussage 身中有我有神有命有人有意

耶當有至泥洹處者耶 als Antwort in § 121 =

skt. § 143 gegenübersteht 是身亦無人亦無我

亦無命 (Lesart 名) 亦無意亦無有行至

泥洹處者也. Hier ist 亦無有 recht unbequem.

#### § 121

1) Lesart: (den) Namen.

2) Der Plural ist formal ausgedrückt.

3) skt. § 143: rāgaksayāya dveṣaksayāya mohaksayāya ... parinirvāṇam iti.

4) skt. § 143: na te ādhyātmena na bahirdhā nobhayam antareṇopalabhyante.

5) 難佳, obschon, wenn auch, unterstellen wir, daß. Übersetzung vielleicht zweifelhaft. Vgl. § 84.

6) skt. § 143: (yadā ... na kalpayiṣyathaḥ na vikalpayiṣyathaḥ) tadā ... na raṁkṣyatha na virakṣyathaḥ yaś ca ... na rakto na viraktaḥ [sa] śānta ity ucyate.

#### § 122

1) 禁戒. Vgl. § 112, Anm. 2; § 113, Anm. 4.

2) saṁsāra.

3) skt. § 144: śīlam ... na saṁsarati na parinirvāti.

4) Zu 智點 vgl. § 42, Anm. 7; § 55, Anm. 1; § 56, Anm. 11.

Der Ausdruck wird hier mit prajñā gleichzusetzen sein.

5) Daß 通等 samādhi entspreche, rate ich. In den mir zugänglichen Hilfsmitteln fand ich den Ausdruck nirgends.

6) 度脫見點 kann vimuktijñānadarśana des skt. § 144 wiedergeben. Dann fehlte aber aus der Formel samādhiprajñā-

vimuktivimuktijñānadarśana das erste vimukti. Es bleibt damit zweifelhaft, ob der chinesische Wortlaut nicht so zu gliedern sei: 智點-適等-度脫-見點. Dann ließe sich dieser Fügung folgender Sinn abgewinnen: der Scharfsinn (in) der Erkenntnis, Samādhi, Erlösung und Scharfsinn (in der) Schau. Zu 度脫 vgl. 佛學大辭典, S. 1575 a.

- 7) skt. § 144 śūnya.
- 8) arūpin. 無色 heißt eigentlich ohne Farbe.
- 9) 無所見 begegnet noch einmal § 126 本斷亦無所見 neben skt. § 148: anucchedaśāsvatatvāt. Dasselbe wie diese chinesische Fügung bedeutet 無見, was nach §§ 42 - skt. § 56, 80 = skt. § 98 anidarśana wiedergibt.
- 10) skt. § 144 steht statt dessen: ete ca dharmā śūnyā viviktā agra[hyā(h?)]. Unter den 本法 sind die Gegebenheiten zu verstehen, welche auf ihr letztes, eigentliches Sein zurückgeführt sind, die Gegebenheiten ihrer wahren Natur nach.
- 11) skt. § 144: prajāhīte tām ... samjñā yad uta parinirvāṇam iti. Für 思 vermag ich kein sicheres Gegenstück anzugeben.
- 12) skt. § 144: sam[jñā]vedayitanirodhasamāpattim ... samāpadyadhvam.
- 13) Gegebenheit = dharma. Ob die Worte 所有法 zu diesem Satze oder zum vorhergehenden zu ziehen seien, darüber kann man geteilter Meinung sein. Im zweiten Falle wäre etwa zu übersetzen: muß sich schnell auf alle Gegebenheiten erstrecken. skt. § 144 lautet der entsprechende Text: mā ca kalpayatha mā vikalpayathah.



14) skt. § 144: saṃjñāvedayita[nirol]dhasamāpannasya bhikṣor nāsty uttare karaṇīyam.

§ 123

- 1) skt. § 145: asmiṃ khalu punar dharmaparyāye bhaṣyamāṇe [te -] sām pañcānāṃ bhikṣusatānāṃ anupādāyāsravebhyaḥ cittāni vimuktāni.
- 2) skt. § 145: kva nu khalv āyusmantō gatā kuto vā āgatāḥ.
- 3) skt. § 145: akvacidgamanāya / na kutaścid āgamanāya / bhaḍanta Subhūte bhagavatā dharmo deśitaḥ.
- 4) skt. § 145: ko nāmāyusmantā śāstā.
- 5) skt. § 145: yo [no]tpanno [na pa]rinirvāsyati; tib.: gaṅ ma skyes śin yōṅs su mya ṅan las mi hda baḥo. Dem Wesen nach = 本, vgl. § 48, Anm. 2. Zu 出 = Weggang kann ich das skt. Gegenstück nicht angeben. Vgl. etwa Nagao, Sūtrālamkāra-Index II, S. 206 b.

§ 124

- 1) skt. § 146: kasya sakāśād yuśmākaṃ dharmam śrutam.
- 2) skt. § 146: yasya na skandhā na dhātavo nāyatanāni. Zu 六衰 = ṣaḍ āyatanāni vgl. 佛學大辭典, S. 650 a, 色等六塵。能衰耗人之真性。故曰六衰猶言六賊。 "Das sind die sechs (Formen des) Staub(es): Gestalt (rūpa) usw., sie vermögen den Verfall der wahren Natur des Menschen zu bewirken. Deshalb nennt man sie die sechs Verfall bewirkenden (Dinge) wie man von den sechs Räubern spricht."
- 3) Der Plural ist hier formal bezeichnet.
- 4) skt. § 146: katham punar yuṣme dharmam śrutam.
- 5) skt. § 146: na bandhanāya na mokṣāya. 放 neben mokṣa ist

ungewöhnlich, soweit meine Erfahrung reicht. Da das Wort loslassen bedeutet, kann es auch besagen, jemanden frei lassen.

6) Dies Wort fehlt hier teilweise in der Überlieferung des Textes.

7) 本 . Wenn ich recht verstehe, besagt dies: im Grunde, dem eigentlichen Wesen nach.

8) mārḡa. Dazu weiß ich aus skt. § 146 keine Parallele anzuziehen.

#### § 125

1) Der Fragesatz 所作為當如是 und die Antwort darauf 亦無有當所作如是 sind für mich sehr schwierig. Ich weiß nicht, ob ich sie richtig verstehe. Meine versuchte Verdeutschung ruht auf der Vermutung, dahinter stecke aus § 147 des skt. Textes kṛtaṃ yuṣṡabhiḥ karaṇīya und kārakānupa[la]bdhitvāt. Mich bedünkt, dies Paar Frage und Antwort käme eher in Frage als das da vorausgehende: kṛtaṃ yuṣṡabhi svakārtha und arthānupalabdhatvāt.

2) 化 = nirmita aus skt. § 147.

3) 復 .

4) skt. § 147: keva cireṇa yūyaṃ parinirvāsyathaḥ. yāvaccireṇa tathāgatānirmi[ta]kāḥ parinirvāsyāṃti tāvaccireṇa vayaṃ parinirvāsyāmaḥ.

5) citta.

#### § 126

1) Vgl. § 17, Anm. 5.

2) skt. § 148: kṣīṇā yuṣṡakāṃ kleśāḥ.

3) 緣 , Lesart 經 , alle Gegebenheiten (dharma) der Lehr-

texte (sūtra), alle Lehren der Lehrtexte. Das scheint sich mir wenig zu empfehlen.

- 4) skt. § 148: atyaṃtaksayativāt sarvadharmāṇāṃ. Sie sind an sich zu Ende.
- 5) In der Ausgabe des Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 194 a, Z. 9, fehlt dies Paar Frage und Antwort. Es findet sich da S. 194a, Z. 3-4. Diese Stelle entspricht meinem § 124 = skt. § 147. Sie ist da zwischen das erste und zweite Paar Fragen und Antwort eingefügt.
- 6) skt. § 148: dharṣitā yu[ṣmābhi]r Māraḥ.
- 7) skandha.
- 8) skt. § 148: skandhamārāṇupalabdhitvāt.
- 9) Stufe = 地 = bhūmi. skt. § 148: sthita yuṣmākaṃ dākṣiṇeya-bhūmauḥ.
- 10) skt. § 148: agrāhataḥ a[pra]tigrāhataḥ.
- 11) saṃsāra
- 12) skt. § 148: cchinṇā yūyaṃ saṃsāraṃ.
- 13) skt. § 148: anucchedaśāśvatatvāt.
- 14) 住能於忍地耶. 忍地 entspricht wörtlich kṣānti-bhūmi. Zum Begriffe kṣānti vgl. Edgerton, Dictionary, S. 199 b. Sachlich handelt es sich um eine Stufe auf dem Wege des Bodhisattva zur Erlösung, zur Bodhi. Vgl. Soothill/Hodous, A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, S. 237 a (忍地); 525 b (悟); 45 b (十信); 115 (五十二位). Im 佛學大辭典, S. 1121 c, wird 忍地 so erklärt: 無生法忍之悟地位也. Dazu siehe ebenda S. 1119 c, Titelkopf 四忍, Nr. 1, und S. 2151 c, Titelkopf 無生法. Gesprochen wird danach von der Stufe der Einsicht, Er-

wecktheit, wo man einräumt, gelten läßt, daß alle Gegebenheiten der Erfahrungswelt ihrem eigentlichsten Wesen nach unerstanden, leer sind. Ich bin mir nicht klar darüber, wie 能 in den Satzbau einzubeziehen sei: Steht (ihr) fest (in euerm) Vermögen auf der Stufe des Geltenlassens?

15) 一切已脫著中法

§ 127

1) 須菩提問事以所可報五百人。

2) Vgl. § 116, Anm. 2.

§ 128

1) Nach Baron v. STAEL-HOLSTEINS Ausgabe lautet hier der Titel 日摩尼經, das wäre - handelt es sich um eine Übersetzung - Wort für Wort etwa Sūryamanisūtra. Im Taishō-Tripitaka, Band 12, S. 194 a steht als Unterschrift 遺日摩尼寶經. Beide Formen des Werktitels weichen von der in § 41 auftretenden ab. Vgl. § 41, Anm. 1. Siehe auch G. Ono, Bussho Kaisetsu Daijiten, Band 11, S. 140 a.



