

## BEMERKUNGEN ZUM SOGHDISCHEN VIMALAKĪRTINIRDEŚASŪTRA

Von FRIEDRICH WELLER

Auf den nachfolgenden Zeilen möchte ich mir gestatten, ein paar Bemerkungen zum soghdischen *Vimalakīrtinirdeśasūtra*<sup>1</sup> niederzuschreiben, oder richtiger gesagt, Bemerkungen dazu, wie der soghdische Text aufzufassen ist. Meine Arbeit beruht auf einer Vergleichung des soghdischen mit dem chinesischen Texte, aus welchem jener übersetzt wurde. Die Quelle für unseren soghdischen Text ist zweifelsohne Kumārajīvas chinesische Wiedergabe des *Vimalakīrtinirdeśasūtra*. Der chinesische Text liefert uns damit den Zeitpunkt, vor dem die soghdische Übersetzung nicht entstanden sein kann. Als runde Zahl mag das Jahr 400 n. Chr. angegeben werden<sup>2</sup>.

In einem Betrachte können wir noch etwas weiter kommen, die Zeit unserer soghdischen Quelle zu bestimmen, wenn unsere Ausführungen auch nur zu relativen Ansätzen führen. Es ergibt sich nämlich, daß der chinesische Text, welchen der Soghdier benutzte, älter als die Sui-Dynastie sein muß, er muß also — rund gerechnet — aus der Zeit zwischen 400 und 600 n. Chr. stammen.

Der Beweis dafür läßt sich folgendermaßen erbringen: Z. 33 setzt der soghdische Text eine chinesische Lesart voraus, welche nach den Anmerkungen zur Taishō-Ausgabe des chinesischen Textes<sup>3</sup> (Bd. xiv, S. 549, Anm. 8) nur in den Shōgo-zō-

Handschriften erhalten ist. Damit würde nun für die chinesische Quelle des Soghdiers scheinbar die Zeit zwischen den Jahren 581 und 822 n. Chr. als Entstehungszeit festgelegt. Indessen das kann nicht der Fall sein. Da der soghdische Text Z. 165 eine Lesart voraussetzt, welche sowohl von den Shōgo-zō-Handschriften wie den Sung-, Ming- und Yüan-Ausgaben geboten wird, und Z. 180 eine chinesische Lesart vom soghdischen Texte vorausgesetzt wird, die von den Sung-, Ming- und Yüan-Ausgaben allein überliefert ist, so kann der soghdische Übersetzer nur eine chinesische Quelle benutzt haben, welche aus der Zeit stammt, wo sich die Überlieferung des chinesischen Textes noch nicht in die Zweige gespalten hatte, welche durch die Shōgo-zō-Handschriften auf der einen und die Yüan-, Sung- und Ming-Ausgaben auf der anderen Seite dargestellt werden. Die chinesische Quelle muß also, wenn auf die textkritischen Anmerkungen der Taishō-Ausgabe gebaut werden kann, aus der Zeit vor dem Sui-Manuskript der Shōgo-zō-Gruppe stammen, oder rund aus der Zeit zwischen den Jahren 400 und 600 n. Chr.

Die soghdische Originalübersetzung muß jünger sein als dieser Zeitpunkt zwischen 400 und 600, durch den das Alter der chinesischen Quelle bestimmt wird. Unsere soghdische Handschrift nun ist ganz sicher noch jünger, einfach schon darum, weil sie nicht die Originalhandschrift des soghdischen Übersetzers ist, sondern eine Abschrift aus einem älteren Manuskripte. Das erhellt einmal aus Z. 38/39, wo eine Glosse in den Text unserer Handschrift gedrungen zu sein scheint. Vielleicht ist dies auch für Z. 189 zu unterstellen. In den Ausführungen zu Zeilen 56 und 103 wird es sich herausstellen, daß, nach dem chinesischen Texte zu urteilen, eine Lücke in den soghdischen Text gekommen ist. Zu Z. 98 werde ich darauf hinweisen, daß das vorliegende soghdische Manuskript des *Vimalakīrtinirdeśasūtra* aus zwei in sich verschiedenen soghdischen Manuskripten hergestellt ist, und zwar so, daß an zwei Stellen in einem Manuskript fehlende Textstücke durch die entsprechenden Textstücke aus einem anderen soghdischen Manuskripte aufgefüllt worden sind. Stellen wie Z. 136 übergehe ich hier absichtlich, sie änderten meine Ableitung sicher nicht. Außerdem aber ist, wie aus Z. 171 hervorgeht, dieses unser kompiliertes Manuskript noch von anderer Schreiberhand durchkorrigiert

1 H. Reichelt, *Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums*, Bd. I, S. 1 ff.

2 B. Nanjio, *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka*, Nr. 147 und Appendix II, Nr. 59; Nobel, *Kumārajīva, SBPAW* 1927, XX, besonders S. 221 letzter Absatz und S. 223.

3 Auf sie bin ich notgedrungen allein angewiesen, solche textkritische Beobachtungen anzustellen. Andere Primärausgaben sind mir in Leipzig nicht zugänglich, besonders ist die im Erscheinen begriffene Ausgabe von Sung-Texten für mich unerschaffbar.

worden, womit gleichzeitig bewiesen wird, daß es tatsächlich mehr Manuskripte gegeben hat als dasjenige, dem unser Bruchstück angehört.

Sehr alt wird nach allem unser soghdisches Manuskript nicht sein können, denn es hat seine beträchtliche Überlieferungsgeschichte hinter sich.

Die soghdische Übersetzung ist im allgemeinen sehr sorgfältig hergestellt. Die Technik ist vielfach die der Zwischenzeilenübersetzung, aber durchaus nicht immer. Man kann sich davon leicht durch einen Vergleich mit dem chinesischen Texte überzeugen, wie er in der Taishō-Ausgabe des chinesischen Tripitaka, Bd. xiv, S. 549 a, Zeile 7 von links bis S. 550 c, Zeile 11 abgedruckt ist, dies chinesische Textstück entspricht nämlich dem bei Reichelt abgedruckten soghdischen Bruchstücke. Der soghdische Text enthält also den größten Teil des achten und den Anfang des neunten Kapitels des *Vimalakīrtinirdeśasūtra* in Kumārajīvas Fassung. Dies sich gegenwärtig zu halten ist deshalb nicht ganz gleichgültig, weil sich dadurch regelt, wie die Z. 185 in Reichelts Ausgabe aufzufassen ist, sie ist nämlich Überschrift zum neunten Kapitel, gehört also, wie ich des einzelnen später zu dieser Stelle darlegen werde, gar nicht in den Schluß des Textes des achten Abschnittes.

Ich werde den Eindruck nicht los, daß die Übersetzung des *Vimalakīrtinirdeśasūtra* unterweilen doch eine recht feste Übung im Übersetzen voraussetze, wobei auch Wörterbücher synonyme Art nicht gefehlt haben können. Ich verweise auf meine Ausführungen zu den Zeilen 83, 93, 136, 179.

Trotzdem finden sich Stellen, wo der soghdische Übersetzer den chinesischen Text gewiß mißverstanden hat. Ich kann hier davon absehen, alle Stellen namhaft zu machen, denn es reicht aus, zum Beweise dafür auf meine nachfolgenden Darlegungen ZZ. 134/135, 192, 197 zu verweisen. Besonders auffällig ist mir dabei, daß an einer ganzen Anzahl von Stellen Tatpuruṣa so wiedergegeben sind, daß die einzelnen Teile, aus denen sie bestehen, durch 't miteinander verbunden sind, also, wenn die herrschende Auffassung von 't richtig ist, das Tatpuruṣa durch ein Dvandva wiedergegeben ist. Es muß für mich genügen, vom Chinesischen aus auf diese Dinge hinzuweisen, lösen kann sie eigentlich nur der Iranist.

Wende ich mich nach diesen allgemeinen Erörterungen der Aufgabe zu, die Stellen einzeln zu behandeln, so ist es für den Benutzer wohl am bequemsten, wenn ich meine Bemerkungen nach Reichelts Zeilenzählung aufreibe. Leider ermöglicht es mir meine eigene Sammlung soghdischer Wörter noch nicht nachzukommen, ob wirklich nur in den wenigen Fällen, welche Reichelt namhaft macht, die Bedeutung eines soghdischen Wortes unseres Textes nach dem Chinesischen angesetzt ist, meine Sammlungen reichen dazu bei weitem noch nicht aus. Ich unterstelle also als wahr, daß die Reicheltschen Angaben zutreffen.

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen wende ich mich der Einzelerklärung zu.

Z. 1. *ṣḍ'yšt*, Reichelt: „er erweist sich (so, als ob . . .)“. Der soghdische Ausdruck findet sich Z. 1, 5, 6, wo er chinesisches 現 übersetzt und Z. 3, wo er chin. 示 wiedergibt. Der chinesische Text heißt in beiden Fällen: „er zeigt sich als so und so“; d. h.: „er gibt sich als so und so, er gebärdet sich, als wäre er so und so, er tut so, als ob“, oder dgl. Die beiden chinesischen Wörter sind in diesen Wendungen synonym. Leider ist mir die Reicheltsche Wendung: „er erweist sich, als ob er dumm wäre“ nicht recht verständlich. Ich schlage deshalb vor, für *ṣḍ'yšt* als Bedeutung anzusetzen: „er zeigt sich (als ob . . .), [er gibt sich, als . . .; tut so, als . . .]“.

Z. 1. *'sk'rn'k*, Reichelt: „dumm“. Der chinesische Ausdruck 訥鈍 heißt eigentlich: „stammeln, mit der Rede nicht recht voran können“, der chinesische Text: 現於訥鈍 wäre etwa zu übersetzen: „er zeigt sich, gibt sich, als könne er den Mund nicht aufmachen“. *'sk'rn'k* gibt SCE 43 und 113 開鈍 wieder (Tafel xvi, Zeile 2/1 von links und Tafel xvii b 9), was „stupid“ bedeutet. Im 說無垢稱經 (Taishō-Ausgabe Bd. xiv, S. 575 b 15 steht statt 訥鈍: 頑歸, was ebenfalls „dumm“ bedeutet. Reichelts Übersetzung ist also an sich richtig, es könnte aber sein, daß *'sk'rn'k* lediglich 鈍 wiedergibt und das noch stehengebliebene -k der Rest eines übersetzten 訥 wäre.

Z. 1. *'ym*. Die Sachlage läßt sich durch das Chinesische natürlich in keiner Weise klären. *t* und *m* sind aber wohl auch sonst unterweilen so geschrieben, daß für uns eine irrige Ausdeutung des Schriftzuges möglich ist. Vgl. meine Bemerkungen

zum soghdischen *Dirghanakhasūtra* Z. 6 "trδ'n. Es bleibt aber immerhin sehr auffällig, daß in der Handschrift regelmäßig eine Form auf -m steht, wenn der Satz mit 'YKny eingeleitet ist (ZZ. 3, 5, 147 [5w"m]), Z. 6 fehlt dies 'YKny, Z. 146 ist der einzige Fall, wo eine Form auf -m im Satzbau: w'n'kw wyn'nčy wnty ZKny steht. An sich wäre in den Sätzen, welche mit 'YKny eingeleitet sind, eine Wendung denkbar wie: „er zeigt sich, gibt sich als: ‚Ich bin dumm‘“. Die Entscheidung kann hier nur der Iranist fällen.

Z. 2. wyδβ'γčy, Reichelt: „gescheit“, wohl übernommen aus dem Glossar zum SCE. Im Chinesischen steht an der entsprechenden Stelle aber 辯才, d. h. *pratibhāna*. Das SCE ergibt folgenden Befund:

wyδβ'γ, Z. 193. Glossar: *science*, Übersetzung: *sens*; chin. Text (Tafel xlvi b, Zeile 7: 請經問義受戒, Entsprechung also wohl 義, Pelliot's Übersetzung: *sens*.)

wyδβ'γčy, Z. 503, 535. Glossar und Übersetzung: *savant*. Chin. Text zu Z. 503 (= Tafel li b 8), 辯才, Pelliot's Übersetzung: *habiles à la discussion*; zu 535 (= Tafel lii, Z. 1) 口辨多才 für: *prw nšk'rt 't wyδβ'γčy βwt*, Pelliot's Übersetzung: *ils auront beaucoup de talents pour la discussion*.

Im *Dirghanakhasūtra* 69 gibt wyδβ'γ chinesisches 說 wieder.

Aus diesem Befunde ergibt sich, daß die Bedeutung für wyδβ'γ ist 1. Rede, 2. der Sinn (einer Aufzeichnung, Rede), wyδβ'γčy aber heißt redigewandt. Der Ausdruck 辯(辨)才 = *pratibhāna* ist so bekannt, daß es eigentlich überflüssig ist, die Erklärung dafür aus dem 辭源: 謂能說也 und dem 佛學大辭典<sup>1</sup>: 善巧說法義之才能 noch auszuheben.

Ich würde den chinesischen Text: 現於訥鈍而成就辯才 folgendermaßen übersetzen: „Er zeigt sich, gibt sich, als könne er den Mund nicht aufmachen, ist aber doch von vollendeter Redigewandtheit“, und nach dem Befunde für wyδβ'γ und wyδβ'γčy bin ich umsomehr der Überzeugung, daß im soghdischen der gleiche Gedanke ausgesprochen ist, als sich uns Z. 1 die Vermutung aufdrängte, daß 'sk'rn'k nur eine Teilübersetzung für 訥鈍 sei.

<sup>1</sup> Schanghaier Ausgabe.

Z. 2. rty 'nw'st'kw KFH δrytw wnty. Reichelt: „und kann alles (im Gedächtnis) behalten“. Anm. 2 bei Reichelt autet: „Wörtl. ‚Zusammengenommenes‘, Part. Perf. Pass. von nw'z“. Der chinesische Paralleltext hat: 總持 [無失]. 總持 ist aber eine gang und gäbe Übersetzung von *dhāraṇī*, vgl. *Mahāvvyutpatti*, Nrn. bei Rosenberg, *Introduction*, S. 373 c, Zeile 29ff., 佛學大辭典 2786 b.

Im 說無垢稱經 (Taishō-Ausgabe des Tripiṭaka, Bd. xiv, 575 b 16) steht zur Wiedergabe unserer Stelle: 得陀羅尼念慧無失, *dhāraṇī* ist also lautlich umschrieben. Wenn die Erklärung des Textes in Wogiharas Ausgabe der *Mahāvvyutpatti* auch nicht wörtlich zu der stimmt, die sich in Sakakis Ausgabe dieses Werkes findet — in der Sache stimmen sie überein —, so möchte ich nach diesen Erklärungen doch glauben, daß von dem ersten *vaiśāradya* des Bodhisatva die Rede ist (*Mahāvvyutpatti*, herausg. von Sakaki Nr. 782, herausg. von Wogihara Nr. 28, 1). Die Formel lautet auch in der Ausgabe der *Mahāvvyutpatti* von Minayev-Mironov (*Bibl. Buddh.* xiii): *dhāraṇīśrutodgrahanārthanirdeśavaiśāradyam*. Daß diese Auffassung der Stelle nicht fehl gehen wird, scheint mir durch eine andere Stelle unseres Textes erhärtet zu werden, nämlich Zeile 77. Es heißt da: ZK 'nw'st'kw δ'r'y (78) βwδstn mit einer etwas frei konstruierten Wiedergabe des chinesischen: 總持之園苑. Reichelt übersetzt den soghdischen Text zwar: „... der, der alles im Gedächtnis behält, ist sein Garten“, in Wirklichkeit aber heißt der chinesische Text (ich werde weiter unten zur Stelle noch ausführlicher auf die Ausdeutung kommen müssen) „In dem (umfriedigten) Garten der Dhāraṇīs“ oder freier: „in dem umzäunten Garten, der für ihn durch die Dhāraṇīs ausgemacht wird, als Garten hat er die Dhāraṇīs und darin...“ So ist auch der soghdische Text Z. 77 zu verstehen als: Und die Dhāraṇī<sup>1</sup> (ist sein) Garten...

Diese Voraussetzungen lassen es aber unmöglich werden, daß

Z. 3. 'pw rm'n heißen kann: „nicht zaghaft“. Reichelt setzt die Bedeutung für *rm'n* nach neupersisch *ramān* = *timid*, *fugitive* an (Reichelt, S. 2 Anm. 3), es kann als Übersetzung

<sup>1</sup> Sg. und Plur. werden im Chinesischen bekanntermaßen nur in seltenen Fällen formal bezeichnet.

von 無失 nur heißen: ‚ohne Verlieren, ohne Auslassen, ohne (etwas aus dem Gedächtnis) zu verlieren‘, denn wie aus den angezogenen chinesischen Erklärungen zu *Mahāvvyutpatti* 28,1 ersichtlich wird, steht 失 in der Bedeutung von 忘失, das *muṣita* übersetzt (*Mahāvvyutpatti* 9,3 [die Ausgabe von Sakaki hat dafür sogar nur 失]).

Ich würde den chinesischen Text nach allem übersetzen: ‚(durch, von?) dhāraṇīs verliert er nichts‘ (aus dem Gedächtnis und kann so das erste Vertrauen (*vaiśāradya*) des Bodhisatva haben, in einer Versammlung den Sinn der Lehre richtig darzulegen). Die soghdische Wiedergabe bleibt seltsam, aber wir werden weiterhin noch Fehler in der Auffassung des chinesischen Textes beim soghdischen Übersetzer erkennen, sodaß der soghdische Text kein Kriterium gegen meine Darlegungen abgeben muß.

Z. 5. Ich verstehe nicht, wie soghdisch *dy'n'y*: 道 wiedergeben kann. 道 entspricht hier wohl sicher *gati*, wie das 說無垢稱經 a. a. O., S. 575 b 17 f. an die Hand gibt, denn da lautet die Stelle: 雖復現處一切生趣而實永斷一切趣生. Es ist danach im Texte die Rede von den fünf oder sechs *gati*, den Existenzformen als Tier, Preta usw. Der chinesische Text (現遍入諸道而斷其因緣) heißt: ‚Er zeigt sich, gibt sich so, als ginge er in all die Existenzformen ein, aber (in Wirklichkeit) schneidet er deren Ursachen ab.‘ Ich werde den Eindruck nicht los, daß ein leichtes Mißverständnis des chinesischen Textes unterlaufen ist, und dies umsomehr, als 其, das gewiß öfter unserem Artikel entspricht, hier als Artikel

Z. 6. (*ZKw*) übersetzt ist, während es gewiß als Genitiv des Pron. poss. zu fassen ist.

Z. 7. *ZKw z't 't murdw* wird von Reichelt wortmäßig richtig mit ‚Geburt und Tod‘ übersetzt. Da der soghdische Ausdruck 生死 wiedergibt, entspricht er wie der chinesische Doppelausdruck sanskritischem *samsāra* = Kreislauf durch die Wiedergeburten. Der soghdische Ausdruck ist zwischenzeitlich aus dem Chinesischen übersetzt. Reichelts Verdeutschung ist abzuändern.

Z. 7f. Mir ist es keineswegs sicher, daß der chinesische Text 菩薩能如是行於非道. 是爲通達佛道 so ganz deckend, von Reichelt (S. 2, Anm. 5) wiedergegeben ist, und auch die

entsprechende Stelle im 說無垢稱經 (a. a. O., S. 575 b 9/8 von links) bestätigt Reichelts Auffassung kaum. Die Stelle lautet da: 菩薩如是行於非趣. 乃得名爲於諸佛法到究竟趣. Beide Sätze sind nämlich die Antworten auf die Fragestellung, welche das 8. Kapitel einleitet. In *Kumārajīvas* Übersetzung lautet die Stelle 菩薩云何通達佛道, in Hüan-tsuangs (玄奘) Fassung: 云何菩薩於諸佛法到究竟趣.

Mir ist bislang kein Fall bekannt geworden, wo 云何 nach einer Person fragt, es fragt vielmehr nach einem Geschehen. Fälle wie der folgende aus der Übersetzung des *Saddharma-puṇḍarīka* (B. Nanjio, Nr. 139), wo die Sanskritstelle *Bibl. Buddh.* x, 250, 16: *ko dharmahetorna janeta vīryam* mit 諸人云何不勤爲法 wiedergegeben ist, können natürlich nicht so aufgefaßt werden, daß 云何 = *ko* wäre. 云何 heißt vielmehr auch hier: ‚wie? auf welche Weise denn?‘ Dann kann es sich aber auch in der Antwort auf diese Frage nur um eine Sache, ein Geschehen handeln, nicht um eine Beschreibung des Bodhisatva. Der chinesische Text ist also folgendermaßen aufzufassen: ‚Kann, o Mañjuśrī, der Bodhisatva in solcher Art und Weise (wie es im Texte vorher ausgeführt wurde) den Nichtpfad (oder: den [für die Erlösung nach buddhistischer Meinung] verkehrten Pfad) wandeln, (dann) ist dies: den (Heils)pfad Buddhas durchdrungen zu haben‘. Die kausale Satzverbindung hat also auch für eine Übersetzung des soghdischen Textes dem Bedingungsverhältnis zu weichen, denn den Vordersatz als Subjektsatz aufzufassen, wie es im Chinesischen möglich wäre, scheitert daran, daß der soghdische Text *kd'wty* enthält. Ich würde also übersetzen: ‚Und nun, o Mañjuśrī, wenn der Bodhisatva solchermaßen die Art des Nicht-Weges (d. h. des Weges, der der verkehrte Weg für die buddhistische Erlösung ist) gegangen ist, so (*rty*) ist (*yw*) dieser (*ywn'k*) eben (*ywδ*) derjenige, welcher (*ZKny*) als Kumāra (*kwm'r'y*) den (Heils)pfad des Buddha (oder: die Erleuchtung des Buddha) erreicht‘.

Zum Ausdrucke *kwm'r'y pr'yst*, der hier und Zeile 115 通達 übersetzt, vgl. meine Bemerkungen zu *Dirghanakhasūtra* 8, wo er 自登 entspricht<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. *Asia Major* X, S. 222.

Z. 10. Lies: ‚Und (darauf) fragte Vimalakirti den Mañjuśrī folgendermaßen:‘. *kl'm ny yw ywny*. Der chinesische Text hat dafür: 何等 [爲如來種]. Es will mich bedünken, als habe der soghdische Übersetzer den chinesischen Ausdruck anders verstanden, als Reichelt (S. 2, Anm. 6) den chinesischen Text wiedergibt. R. bietet nämlich da: ‚Welches (sind die) Tathāgata-Samen?‘ Der soghdische Übersetzer faßte m. E. den chinesischen Ausdruck in der gewöhnlichen Bedeutung: ‚welcherart ist der Tathāgatasame‘, d. h. sinngemäß und frei ins Deutsche übersetzt: ‚was ist seiner Art nach Same eines Tathāgata‘. Daraus geht nun einmal hervor, daß *kl'm* zweifelsohne auch als Fragepronomen gebraucht werden kann, nicht nur als Indefinitpronomen, wie es Benveniste, *Grammaire Soghdienne* II, § 92 verzeichnet. Zum anderen ergibt sich aus 何, daß *kl'm* Neutrum ist. Danach würde ich statt Reichelts: ‚Wer ist der, der der Same . . . ist‘ vorschlagen zu übersetzen: ‚was ist dasjenige, was Same der Buddhasaat ist‘, oder freier: ‚was macht den Samen . . . aus, was ist eigentlich Same, der auszusäen ist, Buddha zu werden?‘.

Z. 11. Füg zu: ‚folgendermaßen‘ (*KTH*) hinter: ‚Mañjuśrī sagte‘.

Z. 12. *'yw twrh βwt ny tymy 'yw* ist eine sehr befremdliche Wiedergabe von: 有身爲種, noch seltsamer allerdings ist die Übersetzung: *ZK 'pw rwyšny'kh 't ZK pry* (Z. 13) *'w'k βwt tymy yw* für chinesisches: 無明有愛爲種. Der erste Ausdruck 有身 ist von Reichelt richtig als *satkāya* bestimmt; der zweite 有愛 aber ist entgegen Reichelts Angabe nicht *trṣṇā*, sondern vielmehr *bhavatrṣṇā*. Dieser Begriff findet sich in seiner Pāliform z. B. *Dighanikāya* xxxiii, 1, 9 (ii). Über die Richtigkeit der Gleichung kann gar kein Zweifel bestehen, weil der Begriff an beiden Stellen unmittelbar hinter *avidyā* steht. Die soghdische Entsprechung des Begriffes: *'pw rwyšny'kh* ist als Interlinearübersetzung des chinesischen 無明 zu verstehen und statt Reichelts: ‚Lichtlosigkeit‘ ist zu übersetzen: ‚Nichtwissen‘ (d. h. um die Dinge, welche nach buddhistischer Auffassung zur Erlösung vom Leide des Daseins führen). *Satkāya* ist nicht gerade glücklich von Reichelt mit ‚Daseinskörper‘ wiedergegeben, es heißt vielmehr: ‚ein seiender, realer Körper‘. Man spricht von *satkāya* in dem Sinne, daß ein Ich und ein Mein

zu unterstellen seien, Ansichten, die für den Buddhisten der Gipfel der Torheit sind. Vgl. am bequemsten de la Vallée Poussin, *Abhidharmakośa*, v. 15ff. *bhavatrṣṇā* wird besser als mit ‚Daseinsliebe‘ wohl mit ‚Gier, Verlangen nach Wiedergeburt‘ wiedergegeben (Rhys Davids, *SBB* iv, 205). Das alles hilft uns aber nicht weiter, die befremdlichen soghdischen Übersetzungen für 有身 und 有愛 zu verstehen. Es sieht mir bald so aus, als habe der Soghdier 有 als Verbum aufgefaßt, das wäre allerdings ein böses Mißverständnis. Ich kann sonst den soghdischen Text nicht erklären.

Z. 13. Bei den soghdischen Wörtern: *'zwh, ḍrzm'y, wmw'tyh* (Z. 14) handelt es sich der Reihe nach um Wiedergaben der Begriffe: *lobha, dveṣa, moha*, chin.: 貪 恚 癡.

Z. 14. *ZK tβ'r wkry ptk'wny'* chin.: 四顛倒. Es handelt sich um die vier *viparyāsa*. Vgl. *Kāśyapaparivarta*, herausgegeben von Baron A. v. Staël-Holstein, § 94, chinesisches und indisches Text. Reichelt übersetzt den soghdischen Ausdruck: ‚die vierfache Irrlehre‘. Der chinesische Ausdruck 顛倒 heißt wörtlich: ‚auf den Kopf gestellt, umgestülpt, ganz umgekehrt‘. Danach ist statt: ‚Irrlehren‘ wohl besser zu lesen: ‚Verkehrtheiten‘. Vgl. auch: 佛學大辭典, Schanghaier Ausgabe, S. 779 中 und ausführlicher S. 2864 上. S. 812 中 enthält nur einen Verweis.

Z. 15. *'y'wδ* = chin.: 蓋 = *āvaraṇa* ist wohl eher mit: ‚Hindernis, Behinderung‘ als mit ‚Bedeckung‘ zu übersetzen. 蓋 kann natürlich ‚bedecken‘ bedeuten. *āvaraṇa* wechselt mit *nīvaraṇa*.

*tys* ist interlineare Wiedergabe von chin. 入 = *āyatana*. Das heißt hier nicht ‚Eingang‘, wie Reichelt den Ausdruck wiedergibt, sondern: ‚die sechs Sinneswerkzeuge, Sinnesbereiche (Hören, Sehen usw.)‘.

Z. 16. *ZK 'βt' wkry ptz'n wy'k* = chin. 七識處. Reichelt identifiziert den Ausdruck richtig mit Pāli *viññāṇaṭṭhiti*. Wie der Ausdruck zu übersetzen ist, steht noch dahin. Vgl. Behrsing, *Asia Major* vii, *Das Chung-tsi-king des chinesischen Dīrghāgama*, (S. 20 der Sonderausgabe), Nr. 7, iii und Anm.; *SBB* iv, 236; de la Vallée Poussin, *Abhidharmakośa*, i 43; iii 16ff.; viii 139. Reichelts Wiedergabe ist eine Wort-für-Wort-Übersetzung.

Z. 16. ZK 'st wkry (Z. 17) 'k'βtčh pōkh = chin.: 八邪法. Es wird sich wohl um die acht *micchatā* handeln. Vgl. *Dīghanikāya* xxxiii, 3, 1 (i) und 佛學大辭典, Schanghaier Ausgabe, S. 130 上: 八邪. Dann ist soghd. pōkh als Wiedergabe von chin.: 法 = skrt. *dharma* entweder mit ‚Ding‘ oder mit ‚heit, -keit‘, nicht mit ‚Gesetz‘ wiederzugeben (Reichelt, S. 2, Übersetzung, Z. 2 von unten). Der soghdische Ausdruck heißt also: ‚Unrichtigkeiten‘, besser: ‚Falschheiten, falsche Dinge, das achterlei Falsche‘ oder dergleichen. Siehe *SBB* iv, 237.

Z. 17. 9 wkry wtyy wy'kw = 九惱處. Ich weiß leider die indische Entsprechung nicht anzugeben. Worauf sich Reichelt stützt, wenn er ‚*pradāsa* (?)‘ als Entsprechung angibt, ist mir unbekannt. Diese Gleichung kann in jedem Falle auf sich beruhen bleiben, *pradāsa* ist m. W. nur *Mahāvvyutpatti* 104, 43 belegt. Die Stellenangabe bei Böhtlingk, *pW.*, Generalindex: ‚*Divyāvādāna* 104, 43‘ muß auf einem Schreibfehler beruhen. 惱 heißt im übrigen nicht eigentlich ‚Qual‘, sondern ‚Haß, Abneigung, Ärger, Unruhe, Unlustig-Sein, Unzufriedenheit‘.

Z. 18. Unter dem Begriff: *ds' wkry ynt'kw r'δwh* = chin.: 十不善道 sind die zehn *akuśalakarmapatha* zu verstehen.

Z. 20. Die Anmerkung 1 auf S. 3, daß im Chinesischen nur ein Ausdruck für *kleśa* stünde, ist zu streichen. Im chin. Texte steht 煩惱, was ganz ordentlich durch *wytywy 'Pny sr'yβt'm* übersetzt ist. Der soghdische Ausdruck ist also wieder zwischenzeitlich aus dem Chinesischen übersetzt, der soghdische Doppelausdruck ist dementsprechend auch nicht mit ‚Qual und Leid‘, sondern einfach mit ‚Sündhaftigkeiten‘ wiederzugeben.

Es ist wohl in der Übersetzung versehentlich: ‚folgendes:‘ (*KFH*) ausgefallen hinter: ‚Ferner fragte er‘. Das gleiche gilt für Z. 21: *w'n'kw*. Lies: ‚Und er gab folgende Antwort‘ statt: ‚er antwortete darauf‘.

Z. 21. 'prw. Nur an einer einzigen Stelle unseres Textes, nämlich Z. 174 findet sich im Chinesischen eine Entsprechung, es gibt da soghd. *rt'y 'prw* chin. 乃 wieder. Im *Dirghanakhasūtra* Z. 74 entspricht 'prw chin. 始, dies ist auch *SCE* Zeile 44 (chin. Text, Tafel xlvi, Z. 1 v. l.) der Fall. Das Wort findet

sich noch einmal im *SCE*, nämlich Zeile 283 (fehlt im Index), der entsprechende chinesische Text lautet (Tafel xlix b 8): 然後得出. Für unsere Stelle ist wohl eine Bedeutung ‚dann‘ zu erschließen, und es ist wohl zu übersetzen: ‚dann, wenn man ... sieht‘. Leider fehlt in der nächsten Zeile bei Reichelt auch eine Übersetzung oder wenigstens Erklärung für *nwykr*, welches dem 'prw scheinbar entspricht. Im übrigen ist die Anmerkung 2 auf S. 3 der Reicheltschen Ausgabe zu streichen. Der chinesische Text ist hier irrig aufgefaßt, er stimmt vollkommen mit dem soghdischen Texte überein und heißt: ‚wenn man einen sieht, der von der Nicht-Summe, dem Nicht-Zusammengesetzten (*asamskrta*) aus ins Nirvāṇa eintreten (will) ...‘

Z. 22. *wygrw pōβry* = chin. 正位. Reichelt: ‚die wahre Stufe‘. Woher die Gleichsetzung mit *bhūmi* und *samyagbhūmi* in Anm. 2 S. 3 stammt, weiß ich nicht, sie ist auf jeden Fall irrig. Vgl. 佛學大辭典, 824 上: 小乘之涅槃也. 維摩經問疾品曰. 雖觀諸法不生. 而不入正位. 注肇曰. 正位取證之位也. 同慧遠疏曰. 聲聞見證無爲涅槃爲入正位.

Danach handelt es sich gewiß auch beim soghdischen Ausdruck *wygrw pōβry* um eine Bezeichnung des Nirvāṇa, die durch zwischenzeitliche Übersetzung aus dem chinesischen Ausdrücke 正位 gewonnen ist.

Z. 23. 'wst'yt. Die chinesische Entsprechung ist dafür zunächst 發, und zwar ZZ. 183; 23, 35, 168, 174; 46, 47; 45. Das Belegmaterial sieht im einzelnen folgendermaßen aus:

soghdisch	chinesisch	Reichelts Übersetzung
Z. 183. <i>rt'y ZKw βzn k'w pōβy s'r L' 'wst'y</i>	不發菩提心	und den Geist nicht zur Bodhi führt.
Z. 22. <i>rt'y nwykr βzn (23) 'kw 'nwtr'y'n sm'yk' smpwōy L' 'wst'yt wnty</i>	不能發阿耨多羅三藐三菩提心	dann kann der den Geist nicht zur anuttarā samyak sambodhi bringen.
Z. 35. <i>rt'y nwykr ZKw m'n k'w 'nwtr'y'n sm'yk' smpwōy 'wst'yt</i>	猶能發于阿耨多羅三藐三菩提心	der bringt dann den Sinn zur anuttarā samyak sambodhi.
Z. 167. <i>rt'y'n   <sup>1</sup> 'pystrw w'n'w (168) wnty KFH   <sup>1</sup> 'Pny k'w r'δwh m'n 'wst'yt  </i>	後令發道心	und tut dann das für sie, daß er ihren Geist zum Wege führt.

1: Mit || bezeichne ich den Absatz im Verse, wie ihn die Handschrift bietet.

soghdisch	chinesisch	Reichelts Übersetzung
Z. 174. <i>rtȳ 'prw ZKw m'n k'w    r'dwh s'r 'wst'yt</i>	乃發以道心	noch dazu den Geist zum Weg führt
Z. 46. <i>ZKny ZKw p'zn 'wst wnty</i>	猶能發心 [生於佛法]	der den Geist dahin bringen kann
Z. 47. <i>rtȳw m'rw bykprn L' 'wst wn'ym</i>	而今(var.令) 我等不能發 (scil. 心生於佛法)	Wir können ihn noch lange nicht dahin bringen
Z. 44. <i>'Pny ZKw m'n k'w 'nwt'yn (45) sm'yksmpwδ'y 'wst'yšn ...</i>	[我等今者不後堪任] 發阿耨多羅三藐三菩提心	den Sinn zur anuttarā samyak sambodhi zu bringen

Darnach ist anzunehmen, daß Reichelt für das fragliche soghdische Verbum *'wst'yt* als Bedeutung ansetzt: '(den Geist, den Sinn) zu etwas bringen, zu etwas hinführen'. Wenn man aber Stellen wie *Kāśyapaparivarta* § 4, Han-Übersetzung, vergleicht, dann wird *'wst'yt* wohl sanskritischem *āmukhībhū* entsprechen, der chinesische Ausdruck kann auch *āmukhīkar* mit in sich befassen. Dann wäre also für *'wst'yt* in dieser Wendung anzusetzen: 'offenbaren, offenbar werden lassen, (in sich) aufgehen lassen'. Die angezogene Stelle aus dem *Kāśyapaparivarta* schließt jeden Zweifel aus, wenn dies die Vertrautheit mit buddhistisch-chinesischer Idiomatik nicht an sich schon täte.

Zwei Stellen, an denen das erörterte soghdische Wort in unserem Texte vorkommt, sind in der oben zusammengestellten Übersicht nicht enthalten, nämlich:

soghdisch	chinesisch	Reichelts Übersetzung
Z. 166. <i>ZKw m'n 'wst'yt</i>	慰安	(er) beruhigt ihren Geist
Z. 114. <i>KFH 'Pny w'δ'r 'q'wnty 'sptk 'wst'yt</i>	成就諸羣生	um die Lebewesen vollkommen zu machen.

Die erste Stelle kann ich vorläufig nur vormerken.

Die zweite der aufgeführten Stellen kann nur der Iranist aufklären. Ich kann nur die Gründe angeben, weshalb mir die Zeile 114 noch der Klärung zu bedürfen scheint. Z. 73/74 findet sich folgender soghdischer Text: *'Pny k'w r'δh s'r || wkrȳ*

*sy'r'k ptz'nδy || KFH 'Pny lȳm'yδh (74) pyδ'r prw wyzrrw || ptȳdy 'sptk 'wst.* Da diese Stelle chinesisches

道品善知識。  
由是成正覺

übersetzt, entspricht hier *成* soghdisches *'sptk 'wst*, während Z. 114 dem synonymen *成就* soghdisches *'sptk 'wst'yt* entspricht. Wie die beiden soghdischen Stellen gegeneinander zu erklären sind, kann, wie gesagt, nur der Iranist ausmachen, vielleicht empfiehlt es sich doch, das Originalmanuskript noch einmal nachzuprüfen, ob nicht ein Lese- oder Druckfehler in der Umschrift unterlaufen sei, wenn die Wahrscheinlichkeit dafür bei Reichelt auch nicht eben groß ist.

Das Wort *'wst* kommt sonst in unserem Texte an folgenden Stellen vor:

soghdisch	chinesisch	Reichelts Übersetzung
Z. 139. <i>rtȳms kδ ZK (139) mδ'yy 'ny's βwt rtyWR p'δ'y 'wst KFH 'Pnyšn ZKw z'wr m'y'wn (140) wnty</i>	若有大戰陣立之以等力	und wenn der große Kampf ist, kommt er auf den Platz und macht ihre Kraft gleich.
Z. 165. <i>rtȳ    ms 'kw γh 'w    (166) pckwyrn'ytt    βwt rty šy p'yt 'wst ZKw    m'n 'wst'yt</i>	其有恐懼而慰安	Und vor die, die furchtsam sind, tritt er, beruhigt ihren Geist ...
Z. 121. <i>rtȳšypr 'yw 'pyδ't pr'ys'nt 'wy γ'n'kh (122) rtyšy ZKw m'n prw'yrȳ KFH 'Pny prw pwt'n'k r'δh 'wst'nt</i>	一時到其舍化令向佛道	kommen zu dem Bodhisatva mit Bitten und gelangen dadurch sofort in sein Haus.
Z. 137. <i>rtȳ myšn γwny w'δ'r    'q'wnty ZKw m'n prw'yrȳ m'δ (138) 'Pny 'nδ'y'nt 'prw 'pw pδr'mδ z'yh 'wst'nt</i>	化彼諸衆生令住無諍地	und bekehrt den Sinn dieser Lebewesen so, daß sie aufhören und auf streitlosen Boden treten.
Z. 165. <i>m'δ (165) 'Pny prw pwt    'n'k srȳy r'δh 'wst'nt</i>	令住無上道	so daß sie den buddhistischen obersten Weg betreten.

Nachdem ich so das in unserem Texte erhaltene Gut zusammengestellt habe, das dem Iranisten die Klärung des aufgeworfenen Zweifels vielleicht erleichtern wird, wie *'wst'yt* Z. 114 neben *'wst* Z. 74 zu erklären sei, wende ich mich wieder der Ausdeutung der Zeile 22/23 unseres soghdischen Textes zu. *p'zn* = 心 heißt hier als Übersetzung von *citta* wohl eher 'Gedanke' als 'Geist', und die ganze Stelle ist zu übersetzen: 'Wenn

man sieht, daß einer vom Nicht-Zusammengesetzten (*asamskrta*), dem Nicht-Summierten aus ins Nirvāṇa eingehen (will), dann kann er den Gedanken der' (oder: ,an die) allerhöchste(n) Erleuchtung nicht aufgehen lassen, in dem kann der Gedanke . . . nicht aufgehen, aufkommen, sich offenbaren' oder dergleichen. Das steht auch im Soghdischen da.

Z. 24. (23) *prw* (24) 'sk' wy''k'. Reichelt übersetzt das: ,an einem hohen Orte'. Der chinesische Ausdruck 高原 heißt aber: ,die Hochebene'. Nach dem 辭源 sind darunter Hochebenen von mehr als 200 m über N. N. zu verstehen, und als hervorstechendste Beispiele werden das Pamirhochland und die tibetische Hochebene angeführt. Diese Bedeutung wird also auch der soghdische Ausdruck haben.

Z. 24. Ich bezweifle auch Reichelts Wiedergabe des soghdischen *ZK wškpnu ž'yh*. R. übersetzt den Ausdruck mit: ,in trockener Erde'. Die Übersetzung kann auch schon deshalb nicht stimmen, weil auch in feuchter oder nasser Erde kein Lotus wächst, sondern nur mitten im Wasser von Seen und Teichen. Der chinesische Ausdruck 陸地 heißt denn auch gar nicht: ,trockene Erde', sondern vielmehr: ,Festland, das trockene Land, kontinentales Gebiet' im Gegensatz zum Wasser. Der soghdische Text ist also zu übersetzen: ,Wie im Hochlande' (oder: ,auf der Hochebene) und auf dem trockenen, festen Lande die Lotusblume nicht gedeiht'.

Z. 25. *nβtk* wird von Reichelt als Eigenschaftswort: ,feucht' gefaßt. Die Ausdeutung hängt zunächst davon ab, wie man im chinesischen Texte: 卑濕淤泥乃生此華 das Zeichen 濕 liest, ob *šī* oder *si* gelesen wird. Aus Gründen der Parallelität mit dem eben besprochenen Satze von Hochland und festem Land ist das Zeichen 濕 in der zweiten Aussprache zu lesen, es steht dann für 隰 und heißt: ,feuchtes Tiefland'. Dann wäre der soghdische Ausdruck zu übersetzen: ,im feuchten Tiefland, im Bruch', mit anderen Worten: *nytk* heißt nicht: ,feucht', sondern: ,feuchtes Tiefland, Bruch', oder dergleichen. Die Konstruktion des soghdischen Textes bestätigt diese Auffassung, denn es sind da ganz deutlich zwei Begriffe gleichwertig nebeneinander gestellt, nämlich: *ž' drčyk' nβtk* und *yr'yk' 'yšyβtk wy''k'*, die beiden Begriffe sind durch 'Pny klar und

eindeutig gegeneinander abgehoben. Auch von dieser Seite her angesehen ist die Reicheltsche Auffassung nicht haltbar.

Z. 25. Aus Reichelts Übersetzung ist leider nicht zu ersehen, wie er hier *ZKny ZK* auffaßt.

Z. 26. Der soghdische Satz: *rtymš kδ w'n'kw wyn'y* ist eine reichlich auffällige Übersetzung für das chinesische: 如是見[無爲法入正位者終不復能生於佛法], denn im Chinesischen ist es ganz sicher, daß dieser Satz dem vorausgehenden mit 譬如(譬如高原陸地不生蓮華卑濕淤泥乃生此華) als Nachsatz entspricht. Es sieht doch beinahe so aus, als hätte der soghdische Übersetzer 如是 (= *evam*) als 若是 verstanden. Die Auffassung ist in jedem Falle sehr seltsam, wie schon aus dem Vergleich mit Z. 47/49 hervorgeht, wo der chin. Text ebenfalls 譬如 . . . 如是 hat. Soghdisch steht dafür: *m'yδ 'YKny . . . 'ywywnčyδ nymš . . .*

Z. 27. *pδkk* heißt als Übersetzung von 法 = *dharma* hier nicht, wie Reichelt meint, Gesetz (R.: ,vom nicht-gewirkten Gesetz'), sondern bildet einfach das Abstraktpronomen: ,Das Unerschaffene, nicht als Summe Bestehende, nicht Zusammengesetzte, die Ganzheit'. Vgl. oben Z. 16.

Z. 27. *wrzh* bleibt eine auffällige Übersetzung für chin. 正 (der ganze Ausdruck lautet 正位). Zwar gibt im *SCE* 380 (vgl. Index) *wrzw* 直 wieder, aber in unserem Texte steht sonst für 正 *wyzzw* (Z. 4, 22, 32, 74 [*wyzzw*], 85). Ich kann den Unterschied nicht erklären.

Zu dem ganzen Ausdruck, den Reichelt wiedergibt, die wahre Stufe', verweise ich auf meine Bemerkung oben zu Z. 22. Der Ausdruck heißt: Nirvāṇa.

Z. 27. *przy'm*. Zu berichtigen ist Benvenistes Auffassung als *ausitōt* in der *Grammaire Sogdienne* II, S. 157 für die Stelle *SCE* 461. Tafel li a, Zeile 10 entspricht im Chinesischen: 恆 [無從意]. Es liegt also einfach eine starke Negation: ,ganz und gar nicht' vor. Da an unserer Textstelle wie auch *Vimalakīrtinirdeśasūtra* Z. 30 終不 entspricht, liegt im soghdischen sicher keine interlineare Übersetzung eines chinesischen Ausdruckes vor. 恆 und 終 sind dazu zu verschiedenen.

Z. 28. *yw'r ny ZKw wtyy 'Pny sr'yβt'm yr'yky* usw. Der chinesische Text hat 煩惱泥中乃有衆生起佛法耳. Das

heißt wohl: '(Im) Schlamm der Sündhaftigkeiten (*kleśa*), da gibt es all die Wesen, (welche) sich der Lehre Buddhas energisch zuwenden (*utthā*)'. Zum Ausdruck *wtyy 'Pny sr'yβt'm* vgl. oben zu Z. 20.

Z. 30. Es verdient vermerkt zu werden, daß der chinesische Text keine wörtliche Entsprechung für *'sk'y* hat. Er bietet statt *'sk'y* *'k'ly* nur 空.

Z. 30. *wn'kh*, Reichelt faßt das als ‚Baum‘. Es entspricht chinesisch 種, das hier sicher *tsung*<sup>3</sup> (deutsche Umschrift: *dschung*<sup>3</sup>) zu lesen ist, die Lesungen *tsung*<sup>4</sup> und *ts'ung*<sup>2</sup> halte ich für ganz ausgeschlossen. Dann bedeutet es aber ‚Same‘ und nicht ‚Baum‘.

Mustern wir die anderen Belege durch, soweit ich ihrer habhaft werden kann, wo das Wort *wn'kh* vorkommt, so stellt sich heraus, daß die Bedeutung ‚Baum‘ nur an einer Stelle sicher ist, nämlich SCE 241, wo das soghdische: *'k'rtk wn'kh* chinesisches 劍樹 übersetzt (Tafel xlix a 9). Im Glossar ist also für diese Stelle statt: ‚forêt, ensemble d'arbres‘ die Bedeutung ‚Baum‘ anzusetzen. SCE 227 hat der chinesische Text für soghdisches *wn'kh* 鋸 (= Säge) (Tafel xlix a 1).

S. 31 des SCE will Benveniste die Übersetzung des Textes (*scies*) geändert wissen in ‚arbres‘. Ich halte doch dafür, daß zunächst die chinesische Vorlage den Ausschlag gibt, unbeschadet, wie *wn'kh* = Säge zu erklären sei, ob als gleichlautendes Wort<sup>1</sup> oder als Bedeutungsentwicklung. Während im 1. Teile der soghdischen Grammatik von Gauthiot SS. 64, 118 als Bedeutung nur ‚Baum‘ angesetzt ist, gibt Benveniste im 2. Teile S. 87 als Bedeutung: ‚Baum, Wald‘. Die letzte Bedeutung hängt, soviel ich sehe, in der Luft. Es ist mir zweifelhaft, ob die Bedeutung ‚Baum, Wald‘ an einer der von Benveniste aus dem *Vessantarajātaka* ausgehobenen Stellen (ZZ. 834, 961, 1118) sicher ist. Das Wort bedarf m. E. noch der Untersuchung.

Z. 30. *kyr'* wird von Reichelt (S. 3, Anm. 6 und Übersetzung) aufgefaßt als 3. sg. praes. pass. zu awest. *kar*<sup>3</sup>. Das ist unmöglich, diese Auffassung scheidet sowohl am chinesischen Texte, der 又如殖種於空終不得生 bietet, also eine

aktive Fügung, wie auch am soghdischen *ZKw*. *ZKw* kommt in unserem Texte ein einziges Mal als *nom. sg. fem.* vor, und zwar Z. 61 (*ZKw m'th*), falls es hier nicht eher zu dem ganzen Ausdruck *ZKw m'th 'i 'BYw* zu ziehen ist<sup>1</sup>, gleich dahinter steht allerdings *ZK wdwh*.

Als *Akkusativ* steht es Z. 6, 7, 9, 10, 27, 30, 33, 35, 40, 44, 46, 51, 54, 55, 56 (?), 57, 84, 89, 93, 96, 98, 100, 105, 106, 107, 108, 110, 113, 115, 122, 123, 136 (nach Präposition *prw*), 137, 139, 140, 145, 146, 149, 160, 161, 163, 166, 167, 171 (2 mal), 174, 181, 183, 194.

Als *Lokativ* findet es sich Z. 28, 101 (dat. ?).

Unsicher sind für mich Z. 11, 56, 156, 172.

*ZKwh* ist *Akkusativ* Z. 111.

Es kann kein Zufall sein, daß *ZKw* in der weitaus überwiegenden Zahl von Fällen akkusativische Funktion hat, es sonst selten als *Obliquus* und nur an einer, vielleicht noch der Aufklärung bedürftigen Stelle als *Nominativ* vorkommt.

Es kann dies umsoweniger Zufall sein, als *ZK* in der weitaus größten Zahl der Fälle in unserem Texte als *Nominativ* verwendet ist, nämlich auf den Zeilen: 8, 12, 12, 13, 13, 13, 14, 15, 16 (2 mal), 19, 34 (*sm'yr*), 33/34 Anfang (?), 41, 43, 46, 48, 61, 66, 69, 70 (2 mal), 71, 74, 77 (2 mal), 79, 80, 83 (2 mal), 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 93, 101, 104, 108, 109, 116, 117, 118, 130, 133, 136 (2 mal), 138, 140, 142, 149, 162, 174, 179, 187, 188, 191 (2 mal), 196 (2 mal), 198 (2 mal), 199, 201 (3 mal), 202, 203, 204 (2 mal), 205, 207 (3 mal).

Prädikativ steht es Zeilen: 21, 37, 46, 115, 197, 205.

Nach der Präposition *prw* findet es sich Z. 24.

Unsicher sind für mich die Fälle auf den Zeilen: 25 (mit *'g'yr*), 50, 126.

Danach besteht auch vom soghdischen Texte aus von vornherein die Wahrscheinlichkeit, daß *ZKw wn'kh* ein *Akkusativ* ist, nicht wie Reichelt meint, ein *Nom.* Die Fälle, wo *ZK* hinter Präposition steht, also sicher nicht *Nom.* ist, werden auch noch der Aufklärung bedürfen, vgl. unter *ZKw* Zeile 136.

Gegen *ZK* und *ZKw* hebt sich in unserem Texte auch die

<sup>1</sup> Vorausgesetzt, daß dies Wort buchstabenmäßig richtig gelesen ist.

<sup>1</sup> Vgl. Z. 7.

Verwendung von *ZKny* scharf ab. Es wird, soviel ich sehe, an allen Stellen als *Relativum* gebraucht.

1. in der Bedeutung ‚welcher, welches‘, Zeilen: 9, 11 (was), 22, 26, 29, 99 (neutr.), 145, 146, 169, 184, 194, 199, 203 (neutr.), 205.
2. in der Bedeutung: ‚derjenige, welcher‘, Zeilen: 32, 46, 68, 84, 86, 93, 102, 115, 182, 185.
3. ‚welchen‘ heißt *ZKnyšy* (sg.) 97.  
‚welchen‘ heißt *ZKnyšn* (dat.) 49.
4. Unsicher sind für mich die Fälle auf den Zeilen: 25, 81, 172, aber am relativen Charakter auch dieser Stellen kann m. E. kein Zweifel sein.

So wird auch von dieser Seite her unsere Ausdeutung als Akk. erhärtet. Dann ist *kyr* sicher als aktive Form zu fassen. Die chinesische Entsprechung ist 殖, der ganze chinesische Satz (vgl. Anfang der Bem. zu Z. 30) bedeutet eigentlich und wörtlich: ‚wie wenn man Samen in dem leeren Luftraume aufziehen‘, (oder: ‚wachsen lassen) (wollte), sie nicht dazu kommen aufzugehen...‘

Z. 31. *'yw ɔr'yē spn'k z'yh ɛntr* = chin. 糞壤之地. Reichelt übersetzt das: ‚in schmutziger, üppiger Erde‘. Der chinesische Text heißt aber: ‚in gedüngtem, aufgelockertem Erdreich‘. Der Sinn der Stelle ist also der, daß die Saat zwar nicht im leeren Luftraum aufgeht, aber sie das sicher auf bestelltem Acker tut. Die Reicheltschen Bedeutungssätze sind darnach zu berichtigen.

Z. 31. *'zy'rtk 't kysn'k βwt* = chin.: 乃能滋茂, Reichelt: ‚schnell und sprossend ist‘. Der chinesische Text heißt allerdings: ‚er (der Same)‘ oder: ‚sie (die Saat) so‘ (oder: ‚dann) üppig gedeihen kann‘. 滋 heißt meines Wissens niemals ‚schnell‘, sondern: ‚sich ausbreiten, wachsen, zunehmen, sich vervielfältigen; überströmend, reichlich‘. Andere an sich für das Wort mögliche Bedeutungen kommen im Zusammenhang, wie er in unserem Texte vorliegt, nicht in Frage. 茂 bedeutet im vorliegenden Zusammenhang: ‚die üppige, reiche Vegetation, überreich, blühend‘. Beide chin. Wörter zusammen sind ein ganz alltägliches Synonymkompositum mit der Bedeutung: ‚reichlich, üppig‘. Der soghdische Ausdruck: *'zy'rtk*

*'t kysn'k* ist wieder eine zwischenzeitige Übersetzung des chinesischen Ausdrucks und Reichelts Wiedergabe: ‚schnell und sprossend ist‘ ist zu ersetzen durch: ‚üppig wird‘, oder dergleichen. Wenn die Bedeutung sprossend für *kysn'k* nicht durch andere Stellen gesichert ist, so muß sie aufgegeben werden, es ist dann ‚üppig gedeihend, üppig vegetierend, gut aufgehend (von der Saat)‘ oder dgl. anzusetzen. Ob *'zy'rtk* die Bedeutung ‚schnell‘ hier wird behalten können, steht dahin, es müßte jedenfalls von iranistischer Seite erst einmal bewiesen werden. Vgl. unten zu Z. 89.

Z. 32. Zu *c'wn 'pw 'rkrwn'y 'wy wyzrw pδbry* vgl. oben zu Z. 21 und 22. Im übrigen darf darauf aufmerksam gemacht werden, daß hier die Wortstellung im chinesischen Texte (Ausgabe Takakusu/Watanabe, 549 b 10) sehr auffällig ist. Er lautet hier nämlich: 如是入無爲正位者... gegenüber 如是無爲入正位者 wie der Text etwa zu ZZ. 4, 7 heißt. Der Unterschied ist sehr auffällig, an sich sind in der buddhistischen Idiomatik beide Wendungen möglich, wenn auch ihr Sinn nicht identisch ist. Dem ganzen Textzusammenhange nach möchte ich zunächst glauben, daß an unserer Stelle eine Störung im ursprünglichen Wortlaute vorliegt. Nach dem soghdischen Texte zu urteilen, scheint sie erst im Laufe der chinesischen Textüberlieferung eingedrungen zu sein.

Z. 33. Es ist leider nicht zu entnehmen, wie Reichelt *pr'w 'Pny šy* aufgefaßt hat.

Z. 33. *ZK 'zw 't ZK wyn p'zn*. Die Taishō-Ausgabe hat statt dessen zwar nur 我見. Es verdient aber beachtet zu werden, daß die entsprechende chinesische Wortgebung 我見心 tatsächlich in einer Anzahl von Texten erhalten ist, wie aus der Anm. 8 auf S. 549 der Taishō-Ausgabe des chinesischen Textes zu ersehen ist. Viel bedeutsamer ist es aber, daß diese Lesart in chinesischen Manuskripten aus der Zeit der Sui- bis T'ang-Dynastie steht. Vgl. mein Vorwort zu diesen Bemerkungen oben S. 314f.

Die soghdische Übersetzung des chinesischen Ausdruckes 我見[心] ist auffällig. Es kann dem nur ein indisches *ātmadṛṣṭi* oder für die Variante der Shōgo-zō Manuskripte *ātmadṛṣṭicitta* unterlegt werden. Dann hat aber der soghdische Übersetzer das indische Tatpuruṣa, das natürlich auch die Auffassung des

chinesischen Ausdruckes eindeutig bestimmt, fälschlich als Dvandva aufgefaßt und übersetzt. Will man die soghdische Übersetzung nicht als fehlerhaft anerkennen, dann muß man erklären, woher das 't zwischen *ZK 'zw* und *ZK wyn* kommt, und warum der Artikel zweimal steht. Der Ausdruck: *ätmadr̥sticitta* ist im übrigen idiomatisch selbst sehr auffällig, man erwartete eigentlich nur *ätmadr̥sti* zu finden, die Lesart 我見心 ist von sehr zweifelhaftem Werte, wenn nicht einfach fehlerhaft. Sei dem aber, wie immer ihm wolle, der Ausdruck könnte nur bedeuten: ‚der Gedanke an die Ansicht vom Ich, der Gedanke an die Ansicht, daß es ein Ich gibt‘. So wäre auch statt des Reicheltschen: ‚Ich-Ansicht-Geist‘ zu lesen.

Z. 35. Für das soghdische *nyykr* bietet der chinesische Text 猶. Es ist hier doch freier übersetzt, als man dies nach mancher zwischenzeitigen Übersetzung in unserem Texte zu finden erwartete. Der chinesische Text lautet: 起於<sup>1</sup>我見心<sup>2</sup>如須彌山猶能發于阿耨多羅三藐三菩提心生佛法矣 ‚Läßt einer die Ansicht von einem Ich aufkommen (so groß) wie der Sumeru, (so) dürfte (矣) (der) gleichwohl dazu befähigt sein, den Gedanken an die allerhöchste vollkommene Erleuchtung zu fassen (wörtlich: aufkommen, entstehen, ihn in sich offenbar werden lassen) . . .‘ Ich glaube, daß Reichelts Wiedergabe: ‚bringt dann den Sinn zur anuttarā samyak sambodhi‘ darnach zu ändern ist. Es verdient auch beachtet zu werden, daß die Entsprechung für soghdisches *'wst'yt* in der chinesischen Quelle abhängt von 能, d. h. der Entsprechung für soghd. *wnty*, 起 ist nicht Verbum finitum, wie Reichelt *'wst'yt* faßt, nämlich als 3. sg.

Z. 37. Statt ‚Qual und Leid‘ lies in der Übersetzung Reichelts: ‚Sündhaftigkeiten‘. *wtyy 'Pny sr'yβt'm* ist als Zwischenzeilenübersetzung für 煩惱 Entsprechung für sanskritisches: *klesa*.

Z. 38. *nyytm*. Das entsprechende Wort des chinesischen Textes 巨 heißt allerdings nicht ‚tief‘, sondern ‚groß‘.

Z. 38/39. Für den soghdischen Satz: *rty 'yw 'pw 'ry rty* (so!) *L' byr'* (Z. 39) *L' byrt βwt* hat die chinesische Vorlage: 則不能得

<sup>1</sup> Fehlt in Shōgo-zō-Hs.

<sup>2</sup> Steht nur in Shōgo-zō-Hs.

無價寶珠. Reichelt hat schon richtig erkannt, daß der Text nicht in Ordnung ist, und er schlägt S. 4 Anm. 2 eine Fassung vor, wie der soghdische Text wiederherzustellen sei. Auf mich macht der Text ganz den Eindruck, als sei der eine der beiden Ausdrücke: *L' byr'* und *L' byrt βwt* Glosse des anderen. Es bleibt zunächst auffällig, daß chinesisches 能 in dem soghdischen Satze nicht wörtlich wiedergegeben ist. Auch stimmt der chinesische Text mit seiner aktiven Konstruktion nicht zu Reichelts vorgeschlagener Herstellung des Textes. Leider kann ich die Schwierigkeiten nicht lösen, nur, so sicher scheint mir Reichelts Vorschlag noch nicht zu sein. In der Übersetzung ist statt ‚finden‘ zu lesen: ‚erlangen, bekommen‘, soghdisches *byrt* übersetzt hier chin. 得. Das gilt auch für Z. 40.

Z. 39. Statt ‚Qual (und) Leid‘ lies ‚Sündhaftigkeiten‘ (*klesa*).

Z. 41. Für *pr''γ'z* fehlt im chinesischen Texte eine wörtliche Entsprechung, im Chinesischen steht für soghdisches: *pr''γ'z ywβ't* nur 歎言 da.

Z. 42. *srβ'ek'*. Zu diesem Worte führt Reichelt in Anm. 3 auf S. 4 aus, daß in *sβr'ek'*, wofür *srβ'ek'* stehe, oder *'sβr'ek'* zwei Wörter zusammeng gefallen zu sein scheinen, das eine mit der Bedeutung: ‚Sachè, Ding‘ außer an dieser Stelle noch Z. 110, Dhyaṇa-T. 48, Dhuta-T. 110, 141, und das andere mit der Bedeutung: ‚Leiden, Unglück‘ — s. 43. S. 179 (‚trouble‘), 418 (‚malheur‘).

Für unseren Text — und auf den beschränke ich mich hier im wesentlichen — stimmen die Angaben Reichelts nicht zum Befund der Texte. Diesen stelle ich zunächst einmal zusammen:

soghdisch	chinesisch	Reichelts Übersetzung
Z. 42. <i>srβ'ek'</i>	語[快說此語]	Sache
Z. 43. <i>'sβr'ek'</i>	囑, var. 僞 [塵勞之[]]	Leiden, Unglück (Übersetzung und Anm. 3 S. 4)
Z. 110. <i>'sβr'ek'</i>	事	Dinge
Z. 125. <i>'sβr'ek'</i>	事	Dinge <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Diese Stelle ist von Reichelt in der Anm. 3 S. 4 ausgelassen worden.

Aus dieser Übersicht ergibt sich zunächst, daß Reichelt für 'sβr'lk' (Z. 43) zu Unrecht als Bedeutung: ‚Leiden, Unglück‘ ansetzt. Die Bedeutung ist nach dem Chinesischen vielmehr: ‚die Art von . . ., die Klasse von . . ., das, was der Art von . . . ist, was zur Art eines x gehört, die gleiche Art wie . . ., die gleiche Art wie . . . hat‘, oder dergleichen. 囑 (僑) heißt eigentlich: ‚die gleiche Art, Klasse‘ (von Menschen oder Dingen). Es wird sich in der Behandlung der Stelle unten zu Z. 43 noch deutlicher herausstellen, daß auch vom Soghdischen aus Reichelts Ausdeutung der Stelle unhaltbar ist. Wir erhalten demnach folgendes Ergebnis:

1. srβ'lk' = 語 = Erörterung, mündliche Darlegung;
2. 'sβr'lk' = 囑, 僑 = die Art von, die Klasse von; das, was gleicher Art ist mit, zur Klasse von . . . gehört.
3. 'sβr'lk', 'sβr'lk' = 事 = Sache, Angelegenheit, lat. res.

In unserem Texte hat also sβr'lk' oder 'sβr'lk' die Bedeutung: ‚Leiden, Unglück‘ überhaupt nicht.

Für diese Bedeutung führt nun Reichelt zwei Stellen aus dem SCE an. Der Text ergibt folgenden Befund:

soghd. Text	chin. Text	Gauthiots Übstzg.	Pelliots Überstzg.
Z. 178. rty ywyy wy' 'k k'w ZK drm (179) wɣsty rty 'nyw 'sβr'lk' wnt' 417 ZKw mwn'w (418) 'Pny βy w'βr wkrɣ 'sβr'lkɣ	聽法亂語者  [如向所說] 種種衆苦	celui qui bavarde là où est le dharma et apporte quel- que autre trouble  De pareils mal- heurs et ceux des nombreuses sortes que j'ai exposés,	Ceux qui [ont] ba- vardé à tort et à travers en écou- tant la Loi  Ces malheurs de toutes sortes que je viens de dire . . .

Pelliots Übersetzung ist Z. 178 möglich. Mir scheint sich aber eine andere Auffassung des chinesischen Textes eher an die Hand zu geben, nämlich: ‚Die die Lehre (Buddhas) vernommen haben und die(se) Erörterung in Verwirrung bringen . . . Ich möchte also glauben, daß der chinesische Text besagt: diejenigen, welche die buddhistische Lehre verworren bewahren und weitergeben, wenn ich es einmal kurz und frank sagen soll. Zu dieser meiner Auffassung paßt nun der Schlußsatz des soghdischen Textes ganz ausgezeichnet, wenn man ihn

übersetzt — und das scheint mir die einzige Möglichkeit zu sein — ‚und eine andere Erörterung ('sβr'lk') anstellen‘, oder freier: und die (eine Lehre) anderes erörtern, darlegen (als sie sie erhalten haben). Mit anderen Worten ergibt sich, daß 'sβr'lk' an dieser Stelle des SCE gar nicht ‚Leiden, Unglück‘ oder ‚trouble‘ heißt. Wenn im Index zum SCE unter dem Titelkopfe: 'sβr'lk = chin. 亂 angegeben wird, so beruht dies auf einem Versehen der Textdeutung, 亂 ist vielmehr im Soghdischen durch 'nyw . . . wnty wiedergegeben. 'sβr'lk' entspricht hier wie im *Vimalakīrtinirdeśasūtra* Z. 42 chin.: 語 = ‚Erörterung, Diskussion, mündliche Darlegung‘ oder dgl. Die Stelle SCE 179 ist damit in Reichelts Anm. 3 S. 3 als Beleg für die Bedeutung ‚Leiden, Unglück‘ für das Wort: 'sβr'lk', sβr'lk' zu streichen, und dem vorläufig unter 1. angegebenen Bedeutungsansatz zuzufügen. Im übrigen wird Reichelts Vermutung bestätigt, daß srβ'lk' und 'sβr'lk' dasselbe Wort darstellen.

Die letzte der beiden aus dem SCE ausgehobenen Stellen allein liefert die Entsprechung 苦, also *duḥkha*, Leid.

Z. 42. rīsth bedeutet als Übersetzung von 誠 eher: ‚wahr, Wahrheit‘ als: ‚richtig‘.

Z. 43. 'Pny ZK rym 't 'γw ynp'wnh 'sβr'lk'. Im Chinesischen entspricht: 塵勞之囑 (var.: 僑). Reichelt übersetzt: ‚der Schmutz und die Mühe<sup>4</sup> des Leidens‘. Anm. 4 gibt Reichelt an, daß die Bedeutung des entsprechenden soghdischen Wortes nach dem Chinesischen angegeben ist.

Die Reicheltsche Auffassung des Textes läßt sich nicht halten, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Zu Z. 42 habe ich schon darauf hingewiesen, daß 'sβr'lk' an dieser Stelle nicht ‚Leiden‘ heißt.
2. ynp'wnh, das auch Z. 72 (ynp'wn) chinesischem 勞 entspricht, kann nicht Regimen zu einem genitivisch nachgestellten 'sβr'lk' sein, wie Reichelt die Stelle auffaßt, das wird einfach durch den chinesischen Text unmöglich gemacht, wo die Entsprechung für ynp'wnh genitivisch von der Entsprechung für 'sβr'lk' abhängt.
3. Dazu kommt, daß chinesisches 塵勞 eine ganz feststehende Verbindung ist, die nicht, wie Reichelt zu glauben scheint,

‚der Schmutz und die Mühe‘ heißt, sondern *kleša* übersetzt. Der zwischenzeitliche soghdische Ausdruck *ZK rym' t 'yw 'sfr'ck* heißt einfach wieder ‚Sündhaftigkeiten, *kleša*‘. Vgl.: 佛學大辭典 2466 中: | | 煩惱之異名。貧瞋等之煩惱。盆穢真性。勞亂身心。謂爲塵勞。維摩慧遠疏曰。‘煩惱盆汚。名之爲塵。彼能勞亂。說以爲勞。’長水楞嚴疏一上曰。‘染汚故名塵。擾惱故。名勞。’止觀一曰。‘塵勞卽是菩提。’ Die Stelle heißt also einfach: ‚alles, was unter den Begriff Sündhaftigkeit fällt, was zur Art der Sündhaftigkeiten gehört, von der Art der Sündhaftigkeiten ist, unter die Sündhaftigkeiten fällt‘ oder dergleichen.

Z. 44. In der Übersetzung ist versehentlich die Wiedergabe von *nwkr* = 今者 ‚jetzt, nun‘ ausgefallen.

Z. 44/45. Statt ‚den Sinn zur anuttarā samyak sambodhi zu bringen‘, würde ich eher übersetzen: ‚den Gedanken an die allerhöchste, vollkommene Erleuchtung aufkommen lassen‘ oder ähnlich.

Z. 45. Die chinesische Formel 乃至 hat in buddhistischen Texten eine etwas andere Bedeutung, als dies nach Reichelts Angabe, S. 4 Anm. 5 scheinen möchte, und auch der Sinn, der für die Stelle angegeben wird, deckt nicht die wahre Bedeutung der chinesischen Stelle. 乃至 steht immer, wenn aus einer Reihe von Begriffen oder Dingen die Mittelglieder ausgelassen werden. Der Ausdruck heißt also: [A, B, C] ‚usw. bis [X] und entspricht Pāli: *pe, peyyalam*. Die Stelle heißt also: ‚Und wäre es (selbst) bis zu den fünf Sünden, denen ihre Vergeltung unmittelbar auf dem Fuße folgt, und ginge es selbst bis zu den fünf Todsünden, selbst wenn es die fünf Todsünden wären, so kann einer gleichwohl die Absicht (意) hervortreten lassen, die Lehre Buddhas aufkommen zu lassen, in sich hochkommen zu lassen, ans Licht treten zu lassen‘ oder dergleichen. Ich meine also, daß auch für den soghdischen Ausdruck *wyl'wr k'w* die Bedeutung: ‚usw. bis, und wäre es bis, bis‘ anzusetzen ist mit der gleichen Bedeutung wie im Chinesischen und glaube, daß in der Übersetzung bloß zu lesen sei: ‚der selbst bis . . .‘, um eine deckende Wiedergabe zu erhalten. Anm. 5 ist bei R. zu streichen.

Z. 47. *βykpr'm L'* ist als Übersetzung von 永不 wohl eher mit ‚ganz und gar nicht‘ als mit ‚noch lange nicht‘, wie Reichelt vorschlägt, auszudeuten und zu übersetzen.

Z. 48. *ryp'w*. Reichelt übersetzt das Wort mit ‚elend‘. Unbeschadet, wie es mit dem Bedeutungsansatz ‚ulcèreux‘ (Benveniste, *Grammaire Sogdienne* II, Index; *SCE*, Index) steht, trifft die Bedeutung ‚elend‘ an unserer Stelle den Nagel nicht auf den Kopf. Als Übersetzung von 根敗 entspricht es an unserer Stelle ganz sicher *vihinendriya* und heißt so: ‚der nicht im Vollbesitze seiner Sinne(swerkzeuge) ist‘. Das gibt mit dem weiteren Texte zusammen ein viel sinnvollerer Ganze, als es nach Reichelt der Fall zu sein scheint. Denn bei dem chinesischen Ausdruck: 五欲 handelt es sich um die *pañca kāmāgūṇā*, d. h. um die fünffache Sinnenlust des Auges, Ohres, Geschmackes usw. Am bequemsten vergleiche man Childers, *Pali English Dictionary*, unter *kāmāgūṇā*. Der chinesische Ausdruck 於五欲 nun ist im Soghdischen wiedergegeben mit: ‚*prw pnt' wkry ryz*“ *βrys'k*. Reichelt faßt dies als ‚Unkeuschheit‘. Zwar kann sich Reichelt hier zur Rechtfertigung seiner Übersetzung auf eine mehr wie genügende Anzahl Stellen berufen, wo die beiden soghdischen Wörter ein chinesisches Gegenstück haben, welches den Reicheltschen Bedeutungsansatz bestätigt. Indessen will es mich bedünken, daß man der Sachlage an unserer Stelle durch eine etwas andere Auffassung der Gegebenheiten gerechter wird. Der Begriff 欲 = *kāma* ist an sich nicht eindeutig, er läßt auch die Auffassung als Geschlechtslust zu, ja ist gewiß die nächstliegende Auffassung. Aus dieser an sich möglichen Auffassung heraus nun, glaube ich, ist die soghdische Übersetzung mit dem Geiste des Interlinearinterpretieren hergestellt worden. Es bleibt im übrigen natürlich auch noch die Frage offen, ob der soghdische Übersetzer die chinesische Vorlage nicht mißverstanden habe. Solche Gedankengänge, wie sie hier vorgetragen werden, sind zwar im Buddhismus alltäglich, doch beachte unten zu Z. 54/55. Die chinesische Stelle ist jedenfalls ganz eindeutig, und ich würde danach zunächst kein Bedenken tragen, auch für den soghdischen Ausdruck eine Begriffserweiterung zu unterstellen, und von ‚Liebeslust‘ den Begriff auf ‚Sinnenlust‘ im allgemeinen erweitern. Derartige Begriffserweiterungen sind auch in anderen buddhistischen Übersetzungssprachen nachzuweisen. Aber ganz sicher ist es nicht, der Soghdier kann den chin. Text mißverstanden haben.

Z. 49. *w'γtk*. Reichelt faßt dies als: ‚bewandert in‘. Im Chinesischen entspricht 利 und der ganze Satz: 不能復利 heißt: ‚nichts mehr nütze sein können, belanglos sein‘. Ich würde den chinesischen Text also etwa wiedergeben: ‚so wie für einen Menschen, der nicht im Vollbesitze seiner Sinne ist, die fünf Arten mit den Sinnen zu genießen nichts mehr auf sich haben, einem Menschen... keinen Vorteil, Nutzen mehr bringen können‘ oder dergleichen. Ich glaube, daß der soghdische Text entsprechend aufzufassen und die Reicheltsche Übersetzung entsprechend abzuändern ist.

Z. 49. Die Wiedergabe des chinesischen 聲聞 = *śrāvaka* mit *ry'nt* (Fremdwort = sanskrit *arhant*) bleibt doch sehr auffällig. Liegt, nebenbei bemerkt, die Form *ry'nt* oder eine gleiche Form einer anderen zentralasiatischen Sprache chinesischem 羅漢 zugrunde? Geht 阿羅漢 demgegenüber auf *arhant*, *arhat* zurück?

Z. 50. *γr'ns* = chin. 結 entspricht wohl den [10] *samyojana*.

Z. 50. *n'stk* gibt chin. 斷 wieder. Das heißt eigentlich: ‚abschneiden (Wurzel *chid*)‘. Die Bedeutung, welche Reichelt für das soghdische *n'stk* ansetzt, ist dann auch für das chinesische Wort möglich. Vgl. unten Z. 55.

Z. 50. ... *nyδ'γč ZK wr'kh*... Leider verstehe ich die Konstruktion des soghdischen Satzes noch nicht. Steht sie unter Einfluß des chinesischen 無所? Sie scheint mir jedenfalls der Erklärung zu bedürfen.

Z. 51. *βykprn*... *L'* ist wohl eher, da es wieder Übersetzung von 永不 ist, mit ‚nimmermehr‘ als mit ‚noch lange nicht‘ zu verdeutschen. Vgl. oben zu Z. 47.

Z. 52. *myδ'kk mrtym'ity* = chin. 凡夫. Der chin. Ausdruck übersetzt *prthagjana*.

Z. 53. *pr'sk*. Reichelt gibt dem Worte, das chin. 返復 wiedergibt, die Bedeutung ‚Anspruch‘. Ich kann leider den chinesischen Ausdruck in seiner Bedeutung nicht bestimmen, aber ‚Anspruch‘ heißt der Ausdruck sicher nicht. Es muß irgend ein indischer Begriff dahinterstecken, der ‚zurückkehren, umkehren‘ bedeutet, das sicher synonyme 反復 heißt: ‚Veränderlichkeit‘. Man denkt natürlich an *parāvṛtti*, aber dieser Begriff wird m. W. mit 轉依 wiedergegeben. Ich vermute, daß

der Sinn der chinesischen Stelle ist: ‚sie bekehren sich zur Lehre Buddhas‘. Vgl. 歸 = *saraṇam gacchati*. Ich kann vorläufig leider über Vermutungen nicht hinauskommen, was der chinesische Ausdruck für einen indischen Begriff ausdrücke.

Z. 53. *ry'nt* übersetzt wieder wie Z. 49 聲聞 = *śrāvaka*. Für 所以者何 fehlt im Soghdischen eine Entsprechung.

Z. 54. *k'w r'δyh s'r* (55) *ZKw srčy m'n ptr'γgt* = chin. 起無上道心. Reichelt übersetzt: ‚kann er zum obersten Weg (55) den Geist emporrichten‘. In Anm. 8 S. 4 gibt er an, daß der chinesische Ausdruck *anuttaramārga* sei. Das ist nicht der Fall, 道 heißt in dieser Verbindung nicht *mārga*, sondern *bodhi*, 無上道 ist eine ganz geläufige Wiedergabe von *anuttarā samyaksambodhi*. Vgl. unten zu Z. 57/58. An unserer Stelle steht im Soghdischen auch nicht da, wie Reichelt übersetzt, ‚zum obersten Weg den Geist emporrichten‘, sondern merkwürdigerweise, wenn ich Reichelts Wortgebung einmal beibehalte, ‚zum Wege den obersten Geist emporrichten‘. Diese merkwürdige Wortstellung des soghdischen Textes kann man sich nur so erklären, daß der Übersetzer die chinesischen Worte falsch bezogen hat, nämlich 無上 zu 心 statt zu 道, so etwas kann man ja bekanntermaßen der chinesischen Wortgebung an sich nicht ansehen, das muß man wissen. Immerhin ist diese soghdische Übersetzung eines so alltäglichen Ausdruckes sehr merkwürdig, an anderen Stellen ist der Ausdruck 無上道 wiedergegeben, wie man es auch hier erwarten sollte. Vgl. z. B. Z. 57/58. Den chinesischen Text würde ich übersetzen: ‚vermag er seinen Sinn, den Gedanken auf die allerhöchste vollkommene Erleuchtung zu richten‘ (wörtlich: ‚sich aufrichten zu lassen, utthā). Vgl. Z. 28.

Z. 55. *pr'γšt*. Im Chinesischen steht dafür 斷. Das hat die Grundbedeutung: ‚abschneiden‘, dann: ‚zu nichte machen, unterbinden‘ und dergleichen, aber nicht eigentlich die Bedeutung: ‚schädigen‘, wie Reichelt den Begriff faßt. Vgl. aber oben Z. 50. Bei den drei *ratna* handelt es sich um Buddha, seine Lehre und die Gemeinde (*dharma, saṅgha*), die technisch *trīni ratnāni* heißen.

Z. 56. *ry'nt* übersetzt wieder chin. 聲聞 = *śrāvaka*.

Z. 56. Mir ist die Konstruktion des soghdischen Satzes:

ryt̄ sy pyšt styw ZKw ry'nt usw. bis Z. 58 L' wnty nicht klar. Ich glaube, sie bedarf noch der Klärung, trotz Reichelts Übersetzung. Im Chinesischen steht dafür: 正使聲聞終身聞佛法力無畏等。永不能發無上道意。 Man wird nach dem ganzen Textzusammenhang die Stelle wohl zunächst so auffassen: ‚Fürwahr, wenn der śrāvaka sein ganzes Leben lang von Buddhas Lehre, (seinen zehn) Kräften, den Vaiśāradya und so weiter hörte, er vermag doch nimmermehr die Absicht auf die allerhöchste vollkommene Erleuchtung in sich zu Tage treten lassen, sich offenbaren lassen‘. Indessen, so wie der Satz dasteht, sind die Zeichen noch einer anderen Ausdeutung zugänglich, nämlich: ‚Fürwahr, ließe man den śrāvaka sein ganzes Leben lang von Buddhas Lehre, (seinen zehn) Kräften, den Vaiśāradya hören . . .‘ Die Frage ist nun die, ob sich die soghdische Satzfügung als eine Verquickung beider Auffassungsmöglichkeiten erklärt. Ist ZKw ry'nt, das Reichelt etwas unbeschwert einfach als Nominativ faßt (vgl. oben zu Z. 30), daraus herzuleiten, daß der Übersetzer 使 zunächst als ‚lassen‘ faßte, und er dann im Verlaufe die zweite der vorgetragenen Auffassungsmöglichkeiten durch die erste ersetzte, ohne den bereits niedergeschriebenen Übersetzungsentwurf zu ändern, also ZKw ry'nt in ZK ry'nt? Daß mit diesem soghdischen Satze aber etwas nicht in Ordnung ist, ergibt sich klar daraus, daß in ihm die Übersetzung von 發 in der Wendung 不能發無上道意 fehlt, denn L' wnty übersetzt 不能. Wie die Dinge zu erklären sind, sehe ich zunächst nicht ab, man könnte natürlich auch daran denken, daß diese Entsprechung bei der Abschrift unseres Manuskriptes aus einer älteren, vielleicht unklaren, Vorlage ausgelassen worden sei. Das würde zu der Vermutung stimmen, daß vielleicht Z. 38/39 eine Glosse in den Text gerutscht sein könnte. So einfach, wie es nach Reichelts Übersetzung scheint, ist die Sachlage auf keinen Fall.

Z. 57. Byk' prm ist als Übersetzung von 永 nicht wieder in der Bedeutung: ‚nimmermehr, ganz und gar nicht‘, statt Reichelts: ‚noch lange nicht‘ zu fassen.

Z. 57/58. k'w srē'y r'δwh ist die zu erwartende Entsprechung für chin.: 無上道. Das ist wieder *anuttarā samyaksambodhi*, ‚die allerhöchste vollkommene Erleuchtung‘, nicht ‚der oberste Weg‘.

Z. 60. Ergänze ‚folgendermaßen‘ (*KIH*) vor: ‚zu Vimalakīrti‘.

Z. 60. 居士 ist hier als *gr̄hapati* zu fassen, nicht als *vaiśya*, weil das letztere sinnlos an dieser Stelle ist. Dazu paßt die soghdische Wiedergabe nun ganz ausgezeichnet.

Z. 61. Bei der Übersetzung von *pn̄t* (= chin. 親戚) ist wohl versehentlich ein Wort wie ‚Angehörigen‘ ausgefallen, es ist zu lesen: ‚deine nächsten Angehörigen und Verwandten‘. Der Begriff: ‚der Nächste‘ hat, soweit ich weiß, im Deutschen eine andere Bedeutung. Bei den chinesischen Ausdrücken 親戚 und 眷屬 handelt es sich wohl um nähere und fernere Verwandte, um Familienangehörige und Verwandte.

Z. 62. *n'βēykt* = chin. 吏民. Wo ist belegt, daß dies ‚Untertanen‘ heißt? Es scheint mir schwer möglich zu sein, daß die Untertanen vor den Lehrern aufgeführt werden. Leider kann ich nicht sicher sagen, wie der chinesische Ausdruck hier auszuwerten ist.

Z. 62. *ptē'nēykt*. Reichelt übersetzt dies mit ‚Lehrer‘, aber da *ptē'nēykt* ganz sicher 知識 genau übersetzt, so wird auch der soghdische Ausdruck skrt. *kalyānamitra* entsprechen, es wird also ‚den geistlichen Berater, den Freund in Buddha‘ bezeichnen, der einem auf dem Heilswege hilft. Vgl. *Mahāvvyutpatti*, Ausgabe v. Sakaki Nr. 2380.

Z. 63. Die chinesischen Ausdrücke 奴婢 und 僮僕 sind im Soghdischen einserseits mit *'γw δ'yh't'γw βntk*, andererseits mit *'sp's'yt't'γh prm'n pty'wš'yt* wiedergegeben. Das ist wortmäßig nicht alles in Ordnung, und überdem greift eine solche Übersetzung chinesischer Ausdrücke recht tief in Sprachgeschichte und Fragen nach der Übersetzungstechnik und damit in die Geschichte des Werdens der soghdischen Übersetzungen buddhistischer Texte ein. Die Frage ist nämlich die, ob die Chinesen, wenn sie die beiden Binome schrieben und sahen, wirklich, wie die soghdische Übersetzung es darstellt, vier Begriffe dachten, oder ob die Chinesen jedes Binom nur als einen Begriff empfanden. Ich kann in diesem Zusammenhange mich nicht in Einzelheiten einlassen, das muß ich einer eigenen Arbeit vorbehalten, aber nach meiner Überzeugung handelt es sich bei dem Chinesisch, welches, zum mindesten in einem sehr großen Ausmaße, zur Herstellung buddhistisch-chinesischer

Übersetzungen verwendet wurde, um jeweils zeitgenössisch volkssprachliches Chinesisch. Soweit meine Untersuchungen bis heute reichen, setzt dies spätestens im dritten Jahrhundert nach Christus ein, zu dieser Zeit muß die chin. Sprache, die wir z. B. aus den Han-Schu kennen, schon gelehrte Sprache gewesen sein. Die buddhistischen Übersetzungen ins Chinesische, erwiesen sich dann als ein ganz ungeahnt reicher Schatz für die Studien, die sich mit chinesischer Volkssprache befassen. Eben darum, weil die chin. buddh. Literatur grundsätzlich in Umgangssprache abgefaßt war, mußte sie auch von Zeit zu Zeit neu übersetzt werden, sie war dann durch die Weiterentwicklung der Volkssprache veraltet, unverständlich geworden. In der Entwicklung dieser Übersetzungen ist nun zu beobachten, wie sich schon früh neben anderem auch das Binom für den einsilbigen Ausdruck der älteren Sprache als Charakteristikum der Umgangssprache eindringt. All dies führt mich zu der Annahme, daß für den Chinesen, der unsere Ausdrücke 奴婢 und 僮僕 schrieb, wohl nur die Begriffe ‚Skaven‘ und ‚Diener‘ damit verbunden waren. Auf jeden Fall aber läßt sich erweisen, daß dies für die Zeit der soghdischen Übersetzer gilt. Denn es kann zwar 奴 den männlichen wie weiblichen Skaven bedeuten, aber 婢 kann nur die Sklavin heißen. Hätte nun jedes der beiden chinesischen Wörter noch einen eigenen Begriff dargestellt, so müßten die soghdischen Wiedergaben: *δ'yh* und *βntk* in umgekehrter Reihenfolge stehen. Zwar finden sich auch sonst in soghdischer Übersetzung Fälle, daß die Komponenten eines chinesischen Binoms in der soghdischen Übersetzung umgestellt sind<sup>1</sup>, aber bei unserem Kompositum liegen die Verhältnisse insofern anders, als die beiden Bestandteile des Doppelausdrucks geschlechtlich geschieden sind und somit verschiedenes bedeuten. Alles in allem glaube ich, daß der soghdische Text nur den Wert einer ungenauen Interlinearversion des Chinesischen hat. Der soghdische Text ist m. E. wie der chinesische zu verstehen: als Skaven und Diener.

Z. 64. Ich verstehe die Übersetzung *yw wrtn* für 車乘 nicht. Warum steht *yw* da? Es kann jedenfalls nur unbestimmter

Artikel sein, dann ist aber Reichelts Verdeutschung irrig, der Text kann dann nicht heißen: ‚deine Wagen alle‘. Daß diese Auffassung des soghdischen Textes irrig ist, geht auch aus dem chinesischen 皆何所在 hervor. Nach dem chinesischen Texte ist auch der soghdische zu übersetzen: ‚... und dein einer Wagen, wo befindet sich das alles‘. ‚Alles‘ bezieht sich also auf all die Dinge, die auf den Zeilen 64/65 aufgezählt werden, nicht auf Wagen allein.

Z. 65. Die Auffassung, welche Reichelt von *nwykr* vorträgt, wird durch den chinesischen Text nicht bestätigt, denn 於是 heißt nicht ‚darauf‘ sondern ‚da, nun, bei der Gelegenheit‘. Das wird also auch *nwykr* heißen. Lies Z. 65: ‚und sprach folgendermaßen‘ (KTH).

Z. 66. Unbeschadet, wie *'ymn* an anderen Stellen aufzufassen sei, wo es in unserem Texte vorkommt, man kann es hier mit Reichelt doch wohl nicht auslassen. Hier entspricht es chinesischem 度. Das heißt für sich ‚übersetzen‘, Wurzel *tar*. Der soghdische Ausdruck: *'yw z'n'kh ny 'ymn* nun heißt nicht ‚Wissen‘, sondern, da er chinesisches 智度 wiedergibt, heißt er wie seine chinesische Vorlage: *prajñāpāramitā*. *'ymn* = 度 ist also Übersetzung von *pāramitā*. Vgl. 佛學大辭典 2202 上: [智度] 六度之一。般若波羅密 *prajñāpāramitā* 也。般若譯曰智。波羅密譯曰度。習修實智之行法也。 Am soghdischen Ausdrucke nun ist auffällig, daß die Bestandteile des Tatpuruṣa durch *ny* verbunden oder getrennt sind. Das schwierige Wort *ny* gilt als leichte Konjunktion, welche die Nomina (*noms*) wie *rty* die Sätze (*propositions*) verbindet<sup>1</sup>, es läge dann eine falsche Übersetzung im Soghdischen vor, falsch insofern, als das Tatpuruṣa als Dvandva aufgefaßt worden wäre. Ist diese Unterstellung nicht zu machen, dann müßte *ny* das erste Nomen dem zweiten genitivisch unterordnen. Vgl. oben zu Z. 33.

Z. 66. Statt ‚Hilfsmitteln‘ ist wohl besser zu lesen ‚Bekehrungsmitteln‘, ‚die Geschicklichkeit in der Anwendung der zur Bekehrung jeweils geeignetsten Mittel‘.

Z. 67. *myšnw wysp 'n'ē||ywn'k mwčk* KTH (68) *'Pny nyst*... Reichelt übersetzt: ‚unter den all ihre Angehörigen

<sup>1</sup> Vgl. meine Bemerkungen zum soghdischen *Dirghanakhasūtra*, *Asia Major* X, S. 225.

<sup>1</sup> Bénéviste, *Grammaire Sogdienne* II, S. 172.

lehrenden Lehrern ist keiner . . . Davon steht im Chinesischen allerdings gar nichts da, der Text heißt nämlich im Wortlaute:

智度菩薩母	方便以爲父
一切衆導師	無不由是生

Das heißt: ‚Die Vollendetheit an Weisheit ist des Bodhisatva Mutter und die Geschicklichkeit, zur rechten Zeit das rechte Mittel zur Bekehrung eines anderen anzuwenden, sein Vater, unter all den Buddha ist auch nicht einer, der nicht von ihnen erzeugt (und geboren) worden wäre‘. Zum Verständnis des chinesischen und über ihn des soghdischen Textes ist auf folgendes hinzuweisen: 導師 ist eine gang und gäbe Übersetzung für *nāyaka* (vgl. *Mahāvvyutpatti*, herausgegeben von Sakaki, i, 20). Das ist ein stehendes Beiwort Buddhas als des Führers der Menschheit. Diese Bedeutung: ‚Führer‘ (zum buddhistischen Erlösungsziel) hat damit auch soghdisch *ywēn'k mwēk'*. Der chin. Ausdruck ist einfach wieder zwischenzeilig übersetzt, 師 = Lehrer mit *mwēk'* und *ywēn'k* heißt als Übersetzung von 導, ‚führen, eine Straße führen‘ oder ‚belehren‘. *wysp* gibt chin. 一切 wieder, *'nt'ē* übersetzt 衆. Chin. 一切衆 ist nichts weiter als ein Ausdruck für alle. Daß *'nt'ē* durchaus nicht immer ‚die Angehörigen‘ bezeichnet, geht schon daraus hervor, daß es im *Dirghanakhasūtra* Z. 5 類 wiedergibt. Weiterhin findet sich im *Vimalakīrtinirdeśasūtra* Zeilen 72, 187 *'nt'ē* als Wiedergabe von 衆, an beiden Stellen ist es einfach Zeichen des Plural oder der Allheit. Die Reicheltsche Übersetzung ist entsprechend zu berichtigen.

Z. 69. *yw||šyr'yk' 't ZK z'r'k* ist weiter nichts als zwischenzeilige Übersetzung für 慈悲, das heißt *karuṇā*. *m'n* als Übersetzung von 心 entspricht *citta*. Es wird in dieser Wendung wohl am besten übersetzt: ‚ein mitleidiges Herze‘. Statt Reichelts: ‚der gute‘ ist wohl zu lesen ‚der gütige‘.

Z. 70. *'Pny k'w prβtm (71) prm ZK w'r'k||wyrmy y'n'kh*. Reichelt übersetzt dies: ‚und zuletzt ist (ihm) das leere, ruhige Haus‘ und gibt in Anm. 3 S. 5 an: ‚Chin.: ‚vollkommen leer (und) ruhig (ist sein) Haus‘. Die entsprechende chinesische Verszeile lautet: 畢竟空寂舍. Das heißt allerdings etwas anderes, als Reichelt es in der angezogenen Anmerkung angibt, nämlich: ‚Die vollständige Leerheit (*atyanta-*

*sūnyatā*) (ist seine) Behausung‘. Zum Verständnis sei folgendes angeführt: 空寂 = *sūnya* vgl. *Mahāvvyutpatti* herausg. von Sakaki, Nr. 1192; 畢竟空 = *atyanta-sūnyatā* ebenda, Nr. 642. Soghdisches: *w'r'k wyrmy* ist zwischenzeilige Übersetzung für 空寂, *k'w prβtm prm* gibt 畢竟 = *atyanta* wieder. Der ganze soghdische Ausdruck: *k'w prβtm prm ZK w'r'k wyrmy* entspricht *atyanta-sūnyatā*.

Z. 70. Die Wendung: *ZK šyr'yk' p'zn* = 善心 bedeutet wohl eher: ‚das gute Herze‘ als: ‚der gute Geist‘.

Z. 72. *rym ynp'wn*, welches von Reicheit mit ‚Schmutz und Mühe‘ übersetzt wird, ist als Übersetzung von 塵勞 vielmehr mit *kleśa* gleichzusetzen, heißt also: ‚Sündhaftigkeiten‘. Vgl. oben Z. 43. Zu *'nt'ē* = 衆 = ‚alle‘ vgl. oben Z. 67. Die Stelle ist zu übersetzen: ‚(Seine) Schüler (sind) all die Sündhaftigkeiten (*kleśa*)‘. Der soghdische Text ist ebenso wiederzugeben. Der chinesische Ausdruck 勞, dem *ynp'wn* entspricht, heißt eher: ‚Mühseligkeit, Plackerei, engl. trouble‘, als ‚Mühe‘.

Für den Schlußsatz: *'Pny 'pyšm m'n||zw'rt prw'rt'nt* hat die chinesische Vorlage: 隨意之所轉.

Die Wiedergabe ist also freier gehalten und nicht interlinear.

Z. 73. *'Pny k'w r'δh s'r||wkry šyr'k ptz'nēy* wird von Reichelt übersetzt: ‚Und die zum Weg hin (führenden) Arten<sup>1</sup> sind seine guten Lehrer‘. Anm. 1 lautet: ‚Chin.: ‚Weg-Art‘. Die chinesische Verszeile lautet: 道品善知識. Diesen Text kann man nur verstehen, wenn man weiß, daß 道品 die (37) *bodhipakṣyadharmā* bezeichnet, d. h. die zur Erleuchtung notwendigen Faktoren. Diese Bedeutung kommt ohne jeden Zweifel auch dem soghdischen Ausdruck: *k'w r'δh s'r wkry* zu. Daß 善知識 und damit auch dessen soghdische Übersetzung *šyr'k ptz'nēy* sanskritischem *kalyānamitra* entspricht, darauf habe ich schon oben zu Z. 62 hingewiesen. Die Stelle ist also im Soghdischen wie im Chinesischen zu übersetzen: ‚Die (37) zur Erleuchtung notwendigen Faktoren (*bodhipakṣya dharmā*) (sind seine) geistlichen Berater‘. Zur Begriffsbestimmung von 道品 verweise ich auf das 佛學大辭典 2366 上: [道品] 道法之品類。有三十七科。爲至涅槃之道法。故曰道。品類差別。故曰品。

Z. 74. *prw wyzrrw//ptšydy 'sptk' wšt*. Reichelt faßt dies als: ‚in die wahre Erkenntnis vollkommen tritt‘, in der zugehörigen Anm. 2 gibt er an: ‚Chin. ‚vijñāna‘. Diese Anmerkung ist ebenso zu streichen, wie die Anm. 1, denn da im Chinesischen entspricht: 成正覺, handelt es sich um die *samyaksambodhi*, nicht um *vijñāna*. Es entsprechen sich folgende Wörter: *wyzrrw* = 正, *ptšydy* = 覺, 成 ist verbal mit ‚*sptk' wšt* wiedergegeben. Es wird danach zu übersetzen sein: ‚sodaß er die rechte Erleuchtung vollendet‘. Die Reicheltsche Übersetzung des soghdischen Textes ist entsprechend abzuändern.

Z. 74/75. ‚*Pny ZK wyspw wkry* (Z. 75) *wy'rs'k pdkh// 'pstk'r'k*. Reichelt übersetzt diesen Satz folgendermaßen: ‚Und alle Arten befreiender Gesetze<sup>3</sup> sind seine Verehrer<sup>4</sup>. Anm. 3 auf S. 6 lautet: Chin. ‚*pāramitā-dharma*‘, Anm. 4: Vgl. mp. *parastiṅkar*; chin. ‚Genossen‘. Die chinesische Verszeile heißt: 諸度法等侶. Der Ausdruck: *pāramitādharma* müßte von Reichelt zunächst einmal belegt werden. Bis dahin würde ich den Text syntaktisch so auffassen: 諸度//法等侶, und übersetzen: ‚alle (10) Vollendungen (sind seine) Genossen in der Lehre‘. Man denkt natürlich an *sabrahmacārin*, doch kann ich diese Gleichung nicht belegen, es könnte 等侶 auch *sahāyaka* entsprechen.

Ist nun diese Auffassung für das soghdische unmöglich? Statt des bloßen Verweises auf mittelpersisch *parastiṅkar* sähe man doch gerne ausgeführt, wie *parastiṅkar* und ‚*pstk'r'k* lautgesetzlich unter einen Hut zu bringen seien, denn so vom Ansehen haben sie für den Laien wie für mich nicht eben viel Ähnlichkeit. Wo ist das —*r*— geblieben, von —*isn*— ist auch keine Spur zu entdecken, ich glaube, es müßte noch nachgewiesen werden, daß beide Wörter zusammengehören, ehe man den Verweis anzunehmen braucht. Bis dahin aber meine ich, daß die Bedeutung unbekannter Wörter hier vom Chinesischen, aus festzusetzen ist, nicht von der Etymologie aus.

Ich setze deshalb für ‚*pstk'r'k* die Bedeutung 等侶 = ‚Gefährte, Genosse‘ an. Reichelts Bedeutungsansatz: ‚Verehrer‘ ist meines Erachtens aufzugeben. Er ist auch sachlich unmöglich, weil damit die Dinge auf den Kopf gestellt werden. Im übrigen setze ich folgende Entsprechung an: *ZK wyspw*

*wkry* = 諸, *wy'rs'k* = 度 (= *pāramitā*), *pdkh* = 法. Ich möchte danach vorschlagen, den soghdischen Text wie den chinesischen zu übersetzen.

Z. 75. ‚*ns'yp*. Reichelt identifiziert den Ausdruck richtig mit *saṃgrahavastu*, nur wird man den Begriff vielleicht besser durch: ‚Dinge, Arten für sich einzunehmen, zu gewinnen‘, übersetzen als mit ‚Sympathie‘. Zur Begriffsbestimmung des soghdischen Wortes ‚*ns'yp* sei bemerkt, daß das chinesische Ausgangswort 攝 eigentlich heißt: ‚etwas an sich ziehen und festhalten‘, dann auch: ‚einer Sache, jemandem nachgehen, sie verfolgen und erfassen‘.

Z. 76. ‚*psrwkyh*. Reichelt übersetzt: ‚Musikantinnen‘. Mir ist nicht bekannt, daß der entsprechende chinesische Ausdruck 伎女 Musikantin heißt. Der Ausdruck wird wohl nichts weiter als eine etwas euphemistische Schreibung für 妓女 sein. So nebenbei machen die ja auch Musik, oder singen wenigstens. In erster Linie aber bezeichnet dieser Ausdruck die Prostituierte, das Sing-song-girl. Daß man sachlich nicht davor zurückzuschrecken braucht, Vorstellungen aus dieser Seite des Lebens auch in dieser buddhistisch-religiösen Literatur zu finden, erhellt zur Genüge aus Z. 154 unseres Textes.

‚Z. 76. *KṬH 'Pny*. Reichelt leitet damit einen neuen Satz ein und übersetzt diesen Ausdruck hier mit: ‚indem‘. In Reichelts Übersetzung des *Vimalakīrtinirdeśasūtra* finden sich folgende Wiedergaben:

a) von *KṬH*

1. ausgelassen: Zeilen 10, 11, 20, 60, 65, 188, 191, 196, 201.
2. daß: Zeile 118.

b) von *KṬH 'Pny*

1. so daß: Zeilen (2), 51, 73, 81, 85, 90, 117, 122, 128, 141, 148, 175.
2. daß: Zeilen 46, 155, 168, 177.
3. um zu: Zeile 114.
4. indem: Zeilen 76, 96, 107, 170, 173.,
5. Inversion des Bedingungssatzes: Zeile 130.
6. und: Zeile 139.
7. *KṬH 'Pny nyst ZKny*: Zeile 67: ist keiner, der ...

*KFH 'Pny nyst ZKny*: Zeile 101: für die nichts ist, was . . .

*KFH 'Pny* Zeile 124: einer, der.

Ich kann mich des Eindruckes nicht erwehren, daß diese Zusammenstellung allein schon angetan ist, so manche Ausdeutung von *KFH 'Pny* als zweifelhafter Richtigkeit erscheinen zu lassen. Man kann sich überdem rasch durch einen Vergleich der Textstellen Z. 107 und Z. 114 davon überzeugen, daß die gewählte Wiedergabe von *KFH 'Pny* manchmal zum mindesten nicht zwingend ist. Es folgert daraus, daß wir uns im einzelnen nicht allzulange bei einer auffälligen Verdeutschung von *KFH 'Pny* aufzuhalten brauchen, zu dieser Klasse gehört die Übersetzung ‚indem‘.

Wenn wir den soghdischen Text verstehen wollen, so wird es sich empfehlen, vom chinesischen Texte auszugehen. An die zu Z. 74/75 oben ausgehobene chinesische Verszeile schließt sich der Text folgendermaßen an:

四攝爲伎女  
歌詠誦法言  
以此爲音樂

d. h.: ‚die vier Arten, andere für sich einzunehmen (*samgraha-vastu*) sind (seine) Freudenmädchen, psalmodierend die Worte der Lehre zu rezitieren, das ist ihm die Musik‘ (oder: ‚das achtet er für Musik‘).

In Anm. 6 auf S. 6 gibt Reichelt an, das soghdische Wort *ntyh* (Z. 77) stehe für *ntyh*. Reichelt verweist da auf *Dirghanakhasūtra* 42. Es ist ganz richtig, daß *Dirghanakhasūtra* Z. 42 *ntyh* chin. 歌 entspricht, diese Übersetzung findet sich auch noch Z. 80, wo *mnt* = chin. 歌 ist. Aber an unserer Stelle übersetzt *ntyh* gar nicht 歌, sondern 音樂, und das heißt nicht ‚Gesang‘, wie Reichelt *ntyh* übersetzt, sondern ‚Musik‘. Da sich Reichelt von einem Japaner hat beraten lassen, so will ich vorsichtshalber darauf hinweisen, daß 音樂 jap. *ongaku* gelesen wird, und da ebenfalls ‚Musik‘, nicht ‚Gesang‘ heißt. Es ist deshalb noch nicht ausgemacht, daß *ntyh* = *ntyh* ist. Da sich weiterhin (Z. 95) zeigen wird, daß Reichelt nicht Recht damit behalten kann, in *ʿzʿnt*: *ʿzʿnt* zu sehen, so möchte

ich für mein Teil zunächst auch *ntyh* und *ntyh* auseinanderhalten, das erste heißt: ‚Lied‘, das zweite: ‚Musik‘.

Zwar kommt nun auch in den zur Erörterung gestellten chinesischen Verszeilen 歌 vor, und zwar in der Verbindung 歌詠 = mit melischer, rezitativer Stimme vortragen, Skrt. *path*, [was — nebenbei bemerkt — von keinem einzigen Inder als ‚singen‘ aufgefaßt wird, diese Gleichung wird vielmehr von jedem abgestritten]. Im Soghdischen wird dies, darüber kann kein Zweifel bestehen, mit *prw sʿt kw* ausgedrückt. Ob die lautliche Lesung Reichelts richtig ist, können natürlich nur die Iranisten ausmachen. Daß *kw* an 歌 anklingt, wird Zufall sein, die Aussprache im Tšang-aner Dialekt war gegen Sechshundert n. Chr. *kā* (Karlgren, *Analytic Dictionary*, Nr. 413). Über die Bedeutung des Ausdrucks, den Reichelt *prw sʿt kw* umschrieben hat, kann vom Chinesischen her kein Zweifel bestehen, er heißt: ‚im Rezitativ, psalmodierend, mit melischer Stimme‘ oder ähnlich.

Nach alledem würde ich vorschlagen, den soghdischen Text folgendermaßen zu übersetzen: ‚Und all die Vollendungen (*pāramitā*) (sind seine) Gefährten in der Lehre (Buddhas), und die (vier) Arten, andere für sich einzunehmen (*samgraha-vastu*) (sind sein[e?]) Freudenmädchen, so, daß er im Rezitativ Worte der Lehre spricht, ist dies eben seine (ʿy) Musik‘.

Z. 77. *ZK 'nwʿst kw ʿrʿy*. Reichelt faßt dies als: ‚der, der alles im Gedächtnis behält‘. Im Chinesischen entspricht 總持, das ist aber, wie wir oben zu Z. 2 sahen, Übersetzung von *dhāraṇī*. Die beiden chinesischen Verszeilen:

總持之園苑  
無漏法林樹

sind zu übersetzen: ‚Im umzäunten Garten der Dhāraṇī‘ (d. h. der die Dhāraṇī sind) ‚sind die Parkbäume die Dinge (*dharmā*), welche frei sind von den Einflüssen (der Sinnenlust, [*kāma*], des Werdens [*bhava*], der Unwissenheit um buddhistische Heilswahrheiten [*avidyā*]: [*nirāsrava dharmā*)]‘. Ich halte zunächst diese Auffassung des chinesischen Textes für die wahrscheinlichste und nächstliegende, weil ungekünstelteste. Es steht aber unter allen Umständen fest, daß

Z. 78. *'pw prw'r pdkh* als Übersetzung von *anāsravadharma* nicht heißen kann: ‚das Gesetz ohne Bewegung‘. Die Reichelt'sche Übersetzung ist nach meinem Übersetzungsvorschlage zu berichtigen.

Z. 78. *'ywn 't wn'br'wδ* heißt nach Reichelt: ‚Getreidefeld und . . .‘ Zu Reichelts Anm. 7 ist nur zu bemerken, daß 林 als Übersetzung von skrt. *vana* natürlich auch alle Bedeutungen dieses Wortes annehmen kann, die braucht nicht immer gerade ‚Wald‘ zu sein, es kann auch den ‚Park‘ bezeichnen. Worauf sich Reichelt stützt, wenn er für *'ywn* die Bedeutung ‚Getreidefeld‘ ansetzt, kann ich leider nicht feststellen. Wenn aber bei einer solchen, unterweilen interlinearen und im allgemeinen sich sehr genau anschmiegenden Übersetzung aus dem Chinesischen vom Chinesischen abgewichen wird, sähe man das doch gerne begründet. Solange nun Reichelt seine Auffassung nicht über allen Zweifel beweist, trage ich kein Bedenken, *'ywn* mit 林 gleichzusetzen und *wn'br'wδ* mit 樹. Das ist nach der ganzen Sachlage das Gegebene. Das Tatpuruṣa wäre dann mit *'t* wiedergegeben, also wohl als Dvandva gefaßt: Wald und Baum, Park und Baum. Auch hier bleibt noch der Rest zu erklären, welcher nur durch eine umfassende Untersuchung aufgeheilt werden kann, wie die Komposita in derartigen Texten überhaupt wiedergegeben werden. Vgl. zu Z. 33, 66.

Z. 78/79. *'Pny 'yw (79) ptβydy p'zn||'zprt p'r'yz 'sprymy*. Reichelt übersetzt dies: ‚Und der Geist der Erkenntnis<sup>8</sup> ist seine reine, vortreffliche Blume‘; Anm. 8 auf S. 6 besagt: ‚Chin. *bodhi*‘. Im Chinesischen entspricht die Verszeile:

覺意淨妙華

In jedem Fall steht zunächst einmal fest, daß in diesem Verse — und auch in dem nächsten — der angesponnene Vergleich zwischen Punkten der buddhistischen Lehre und dem Park, dem Garten mit seinen Bäumen weitergeht. Es dreht sich bei dem Ausdrucke 覺意 um eine Übersetzung des Begriffes *bodhyaṅga*, wie schon aus dem 佛學大辭典 109 上 zu entnehmen ist. Da wird nämlich unsere Stelle mit Erklärung angeführt, und dabei heißt es auch: 覺意即七覺支. Die Stelle wird also auch im Soghdischen folgendermaßen zu fassen

sein: ‚Die (sieben) zur Erleuchtung nötigen Faktoren (*bodhyaṅga*) sind die Blüten daran‘. Übersetzungstext und Anmerkung bei Reichelt wären entsprechend zu ändern.

Z. 79/80. *'Pny ZK γwylk'w'k (80) zn'kh p'zn br'k*. Dieser Text übersetzt chin.: 解脫智慧藥

Das kann nur heißen: *vimuktijñānam phalam*. Daraus geht hervor, daß Reichelts Ausdeutung des soghdischen Textes unhaltbar ist, die Übersetzung: ‚der Geist des Erlösungswissens‘ beruht auf einer falschen Wortabteilung im Chinesischen oder Soghdischen. Hier ist *zn'k p'zn* als zwischenzeitliche Übersetzung von 智慧 aufzufassen, der soghdische Doppelausdruck entspricht also einfach *jñāna*. Zu diesem Dvandva ist *γw'ylk'w'k* zu konstruieren. Reichelts Übersetzung ist danach zu berichtigen.

Z. 80. In der Wendung: *'Pny ZK 'št wkry 'wy||γwylk'w'k sn'm n'k (81) stn'k* verstehe ich *'wy* nicht. Vgl. unten zu Z. 113. Diesem soghdischen Textstück und der Fortsetzung Z. 81 bis *'skwty* entsprechen die zwei chinesischen Verszeilen:

八解之浴池  
定水湛然滿

‚(Sein) Badeteich der acht Befreiungen (*vimokṣa*) ist tief ausgefüllt mit der Sammlung (*samādhi*) als Wasser‘. Die Anmerkung 10 bei Reichelt beruht einfach darauf, daß 定 nicht als Übersetzung von *samādhi* erkannt ist — diese Übersetzung ist ganz gang und gäbe. Die Ausdeutung, die Reichelt in dieser Anmerkung vollends dem chinesischen Texte gibt: ‚d. h. ‚es (nämlich das Wasser) reicht bis zum Rande‘‘ ist verfehlt und gegenstandslos. Die ganze Anmerkung wird am besten ganz gestrichen. Der soghdische Text stimmt wohl vollkommen zum chinesischen, leider ist er mir aber noch nicht durchsichtig in seiner Konstruktion. Wie ist Z. 81 *pr* aufzufassen? Vgl. Z. 86. Reichelt nimmt es wohl als Postposition.

Z. 81/82. *KPH 'Pny 'yw (82) 'βt 'zprt 'spry||m'k wyδβsty*. Reichelt übersetzt diese Stelle: ‚sodaß sich die sieben reinen Blumen entfalten‘. Diese Auffassung ist insofern irrig, als der Ausdruck, welchen Reichelt adjektivisch faßt, terminus technicus ist. Der chinesische Text, von dem wir ausgehen wollen, lautet: 布以七淨華.

Zum Verständnis hilft uns schon das 佛學大辭典 109 上<sup>1</sup>: [七華] (譬喻) 譬七覺支也。 Darauf folgt noch eine längere Auseinandersetzung mit Stellenbelegen.

Es wird also in einem Vergleiche auf die sieben Bodhyaṅga angespielt. Die 7 *visuddhi* nun lassen sich durch einen Vergleich der chinesischen Begriffe an der ausgehobenen Stelle des 佛學大辭典 mit Childers, *Pāli Dictionary*, unter *visuddhi* folgendermaßen identifizieren:

- |          |                                      |
|----------|--------------------------------------|
| 1. 戒淨    | <i>sīlavisuddhi</i>                  |
| 2. 心淨    | <i>cittavisuddhi</i> ,               |
| 3. 見淨    | <i>dīṭhivisuddhi</i> ,               |
| 4. 度疑淨   | <i>kaṅkhāvitaraṇavisuddhi</i> ,      |
| 5. 分別道淨  | <i>maggāmaggañāṇadassanavisuddhi</i> |
| 6. 行斷知見淨 | <i>paṭipadāñāṇadassanavisuddhi</i> , |
| 7. 涅槃淨   | <i>(ñāṇadassanavisuddhi)</i> .       |

Nr. 7 stimmt wortmäßig nicht zum chinesischen Texte, reicht aber zur begrifflichen Sicherung aus.

Was nun die Wiedergabe von *wyḡḡysty* angeht, so kann ich leider nicht nachkommen, auf welcher Stelle Reichelts Begriffsbestimmung: ‚sich entfalten‘ (von Blumen) beruht, vielleicht faßte er 布 als Entsprechung des Passivums von *vistar*. Das chinesische Wort 布 kann das hier aber kaum besagen, sondern es heißt hier: ‚bedeckt mit, übersät mit (Blumen) sein‘ oder dergleichen. Diese Bedeutung ist sicher an unserer Stelle auch für das soghdische Wort anzusetzen.

Darnach nun ist der chinesische und mit ihm der soghdische Text folgendermaßen zu verdeutschen: ‚er ist bedeckt mit den Blumen der sieben Reinheiten, mit den sieben Reinheiten als Blumen‘.

Z. 82. Wichtig ist, daß der Vergleich weitergeführt wurde, das wird auch für die nächste Verszeile: 浴此無垢人 gelten, weil wir es eben mit einem im Kāvyaſtile abgefaßte Kunstgedichte zu tun haben. Im Soghdischen entspricht: *rty 'mw|| 'ywznk 'pw rm mrtym'y (83) sn'y*. Reichelt gibt dies folgendermaßen wieder: ‚und die gleichmäßigen schmutzlosen Menschen baden können‘. Dazu ist zunächst zu bemerken, daß *'ywznk* hier nicht ‚gleichmäßig‘ heißt, es übersetzt vielmehr das

chinesische Pronomen 此, ist also mit ‚dieser‘ wiederzugeben. Dieser Fall steht durchaus nicht vereinzelt da, denn im Dīrghanakhasutra, Z. 16, 19, 67 gibt *'ywznk'* chin. 是 wieder. Dazu vergleiche man *Vimalakīrtinirdeśasūtra* 177: *rtyšy yw 'ywznk'* (178) *r' dyh yrβcy βwt* = chin. 如是道無量. Im 佛學大辭典 nun wird S. 2168 上 unsere Stelle unter dem Titelkopfe 無垢人 ‚angeführt, und wenn auch keine weitere Erklärung angegeben ist, so beweist doch eben dieser Titelkopf, daß in diesem Wörterbuche 無垢人 als ein Begriff gefaßt wird: ‚die schmutzlosen Menschen‘. Damit würde also Reichelts Auffassung des soghdischen Textes bestätigt. Indessen steht es trotzdem gar nicht fest, daß diese Auffassung richtig ist. Denn von einem wirklichen Teiche und wirklichen Blumen darauf ist im ganzen Verse nicht die Rede, von ihnen allen wird nur als Gleichnis gesprochen. Also kann auch von den Menschen nur als Gleichnis gesprochen werden, und dasjenige, dem sie verglichen werden, muß in 無垢 stecken. Weiterhin ist zu beachten, daß im chinesischen Texte 此無垢人 Objekt zu 浴 ist. Damit scheint auch die Auffassung des soghdischen Übersetzers Hand in Hand zu gehen. Findet sich doch im *Vimalakīrtinirdeśasūtra* *'mw* immer bis auf zwei zunächst unsichere Stellen als Akkusativ gebraucht. Das ist der Fall ZZ. 5 (Akkusativ der Richtung), 55, 98/99, 102, 131, 132, 154. Nach allem fällt wohl auch unsere Stelle Z. 82 darunter. Unsicher bleibt mir also nur Z. 133, nach dem Chinesischen dürfte es sich auch bei dieser letzten Stelle im soghdischen Texte um eine Akkusativkonstruktion handeln. Öfter als an diesen neun Stellen kommt *'mw* aber in unserem Texte nicht vor. Reichelt faßt den Ausdruck mit *'mw* hier als Subjektsnominativ, ich glaube, diese Auswertung bedarf nach den vorstehenden Angaben doch sehr der Rechtfertigung. Soviel ich sehe, wird diese meine Auffassung der Konstruktion des Verbuns *sn'y* auch durch Stellen wie SCE 518: *'Pny čwrh sn'y'nt* = chin. 洗浴衆僧者. (Tafel li b 14.), *Vessantarajātaka* Z. 12: *ZKwh yr'yw syn'y*, Z. 91/92: *ZKwh yr'ywh . . . syn'y* bestätigt. Im Chinesischen und auch im Soghdischen steht nichts von ‚können‘. Um abzuschließen gebe ich hier meinen Übersetzungsvorschlag für beide Texte: ‚er badet diese von Schmutz Freien als Menschen‘. Ich bin mir unklar darüber, was unter 無垢 eigentlich zu ver-

<sup>1</sup> Die Stelle 108 中 enthält bloß den Verweis auf diese Stelle.

stehen sei, der Ausdruck kann *vimala*, *nirmala*, *anāsrava*, *nirāsrava* sein, die beiden letzten indischen Wörter sind erschlossen aus der Angabe des 佛學大辭典 2168 上: [無垢] 清淨而無垢染也。又曰無漏。

Ich möchte vermuten, daß es sich um die buddhistischen Electi, die Arhats, Bodhisatva, die vom Leide des Lebens befreiten handelt. Die Stelle bedarf aber noch der Nachprüfung.

Z. 83. 'Pny ZK *pnč* || *wkry prn 't z'wr pydh* || 't'spy β'r'k. Reichelt übersetzt dies: 'Und die fünf Arten übernatürlicher Kräfte sind seine Elefanten und Reitpferde'. Im Chinesischen Texte entspricht die erste der beiden nachfolgenden Verszeilen:

象馬五通馳  
大乘以爲車

Der Ausdruck 五通 bezeichnet m. W. die fünf *abhijñā*, die fünf übernatürlichen Erkenntnisvermögen der magischen Kraft (*id-dhividhā*), des göttlichen Ohres (*dibbasota*), das Wissen um die Gedanken eines anderen (*parassa cetopariyañāna*), die Erinnerung an die früheren Lebensformen (*pubbenivāsānussatiñāna*), das göttliche Auge (*dibbacakkhu*). Daß dieser Begriff an unserer Stelle im Soghdischen mit *pnč wkry prn 't z'wr* wiedergegeben ist, muß umso auffälliger erscheinen, als Z. 170 des *Vimalakīrtinirdeśasūtra*: *pnč wkry prn rš'k* chinesisches 五通仙人 übersetzt. *Z'wr* nun ist oft als Entsprechung für chin. 力 belegt, aber einen Ausdruck *pañca abhijñābala* gibt es m. W. nicht, ich konnte ihn auch nirgends bisher finden. Ich kann den soghdischen Ausdruck nicht sicher erklären, vorläufig möchte ich folgendes annehmen: Der soghdische Ausdruck kann eigentlich kaum einen anderen chinesischen Ausdruck übersetzen als 五通力, dieser Ausdruck aber wechselt und ist gleicher Bedeutung mit 五通. Vgl. 佛學大辭典 1946c und 1947c, auch *Mahāvīyutpatti* ed. Sakaki, 813<sup>1</sup>. Dann bleibt aber wohl kaum eine andere Annahme offen, als daß, da im chinesischen Verse 五通 steht, die soghdischen Übersetzer mit fertig vorliegenden chinesisch-soghdischen Glossaren arbeiteten, die synonyme Ausdrücke zusammenstellten, so daß bei Bedarf, wenn es z. B. die soghdische Metrik erforderte, ein Synonym für einen wört-

lich anderen chinesischen Ausdruck eingeführt werden konnte. Wenn aber der zur Erörterung stehende soghdische Ausdruck: *pnč wkry prn 't z'wr* wirklich chinesischem 五通力 entspricht und aus diesem Ausdrucke übersetzt ist, dann haben wir im Soghdischen einen weiteren Fall, wo ein Tatpuruṣa so wiedergegeben ist, daß die Einzelglieder des Tatpuruṣa durch 't angeinandergereiht sind. Liegt in diesem Falle wieder die Auflösung eines Tatpuruṣa zum Dvandva vor? Oder hat 't hier eine andere Bedeutung als 'und'? Vgl. oben zu Zeilen 33, 66, 78.

Die Reicheltsche Übersetzung des Begriffes ist besser abzuändern, da seine Fassung die Verwechslung mit *rdhipāda* nicht ausschließt.

β'r'k ist weiter als Wiedergabe von 馳 aufzufassen, dann muß aber β'r'k prädikativ stehen, 'spy β'r'k kann wohl auch schon darum nicht als 'Reitpferde', wie Reichelt übersetzt, aufgefaßt werden, weil dann, soviel ich bisher an soghdischen Texten beobachten konnte, β'r'k vor 'spy stehen würde. Reichelts Textdeutung beruht wohl auf *Vessantarajātaka* 1171, oder vielmehr auf Benvenistes Bedeutungsansatz: β'r'kēyk 'de selle' im Index zur soghdischen Grammatik und seiner Ausdeutung der Stelle in der erwähnten Grammatik II, S. 96: '(cheval) de selle'. Die Wendung: *k'w β'r'kēyk 'spy prmh* übersetzt aber Gauthiot: 'jusqu'à des chevaux de trait', und in der Tat kann es sich da wohl nur um die Pferde handeln, die vor den Wagen des Helden waren gespannt gewesen. Das chinesische Wort 馳 kann an sich beide Bedeutungen haben: 'zu Wagen oder zu Roß dahinstürmen'. Ich würde den chinesischen Text folgendermaßen auffassen: 'Auf den fünf übernatürlichen Erkenntnisvermögen (*abhijñā*) als (seinem) Elefanten und (seinem) Pferde stürmt er dahin', und den soghdischen schlage ich vor folgendermaßen wiederzugeben: 'Die fünf übernatürlichen Erkenntnisvermögen sind ihm als Elefant und Pferd (Reit?)tier'.

Z. 84. 'yw'rδkew p'en = chin. — 心 ist entweder 'ekāgracitta' oder 'ekotibhāva'. Vgl. Rosenberg, *Introduction to the study of Buddhism according to material preserved in Japan and China*, Vol. I, *Vocabulary*, Tokyo 1916, unter 心. Statt Reichelts: 'der beständige Geist' würde ich die Stelle lieber fassen als: 'der ausschließlich auf ein Ziel gerichtete Gedanke'.

<sup>1</sup> Da übersetzt 大神通力 *mahābhijñā*.

Z. 85. *wywrw* würde ich als Übersetzung von 正 lieber mit: ‚recht‘ als mit ‚wahr‘ übersetzen.

Z. 85. Ob *y'βt* als Übersetzung von 遊 gerade ‚fahren‘ heißt, steht dahin. Es kann auch heißen: ‚reist er dahin auf . . .‘, und das ist nach dem chinesischen Worte hier auch für das Soghdische wahrscheinlich.

Z. 85. *prn* = 相 bedeutet hier *lakṣana*, die 32 Hauptmerkmale am Körper Buddhas. Die Bedeutung: ‚Glanz‘, welche Reichelt hier dem Worte beilegt, ist für unsere Stelle aufzugeben. Vgl. meine Bemerkungen zum *Dirghanakhasūtra*, Z. 41<sup>1</sup>. Auch sonst ist Reichelts Ausdeutung, wie mir scheint, nachzuprüfen. Er übersetzt nämlich den soghdischen Text: ‚Und der vollkommene Glanz, der auf seinem schönen Körper ist, ist sein Schmuck‘. Mir scheint dies nach dem soghdischen wie dem chinesischen Texte unmöglich zu sein. Der chinesische Text: 相具以嚴容 kann nur heißen: ‚Mit der Gesamtheit der Lakṣaṇa hat er sein Äußeres geschmückt‘. Danach ist auch der soghdische Text zu übersetzen: ‚Und die Gesamtheit der (zweiunddreißig) Hauptkörpermerkmale ist dasjenige, was ihm am Körper der Schmuck (ist)‘. Das nachgestellte *'sptk* ist also auch hier nicht Adjektivum.

Z. 86. *šyr'k* = 好 = *anuvyañjana*, die 80 Nebenmerkmale am Körper des Buddha. Vgl. meine Bemerkungen zu *Dirghanakhasūtra*, Z. 41<sup>1</sup>. Der chinesische entsprechende Text lautet: 衆好飾其姿. Danach kann man *'m'ty'kh* mit 飾 identifizieren. Der chinesische Text heißt: ‚Und alle Arten Nebenmerkmale (*anuvyañjana*) schmücken seine schöne Gestalt‘ (姿 = soghd.: *kršn*). Der soghdische Wortlaut ist m. E. folgendermaßen wiederzugeben: ‚Und alle Arten Nebenmerkmale (*anuvyañjana*) (sind der) Schmuck auf<sup>2</sup> (seiner) Schönheit‘ (oder: ‚schönen Gestalt‘). Damit erledigt sich auch die Anmerkung 11 bei Reichelt. Sie ist, nebenbei bemerkt, an die falsche Textstelle gerutscht, insofern sie zu dem Worte ‚Glanz‘ in Reichelts Übersetzung gehört.

Z. 87. Dem soghdischen Texte von: *'Pny šβ'r* bis Z. 88 *'ps'kh* entsprechen die beiden chinesischen Verszeilen:

<sup>1</sup> *Asia Major* X, 225.

<sup>2</sup> Zu *prn* vgl. Benveniste, *Grammaire Sogdienne* II, 167.

慚愧之上服  
深心爲華鬘

‚Bei‘ (oder ‚zu‘) (seinem) Obergewande der Schamhaftigkeit ist der tiefe Gedanke (*citta*) (ihm) Blumenkranz‘. *šβ'r* scheint mir nichtsowohl ‚Bescheidenheit‘, wie Reichelt den Begriff faßt, als vielmehr ‚Schamhaftigkeit‘ zu bedeuten (*hrī*, und *apatrāpya*).

Z. 88. *ZK 'βt wkry rny*. Reichelt: ‚die sieben Arten Edelsteine‘. Im Chinesischen entspricht: 七財寶. Aus dem *佛學大辭典*, 106 下 ergibt sich, daß 七財 gleich 七法財, 七聖財 ist, es handelt sich also, da 財寶 und 財 offensichtlich identisch sind, um die sieben *dhana*. Wenn Inhalt und Ordnung im einzelnen auch nicht in allen Aufzählungen übereinstimmen, so kann im ganzen doch kein Zweifel über die zugehörigen Begriffe bestehen:

佛學大辭典	<i>Mahāvvyutp.</i> ed. Sakaki	Sanskrit
1. 信財	1.	<i>śradhā</i>
2. 進	fehlt.	<i>vīrya</i>
3. 戒	2.	<i>śīla</i>
4. 慚愧	3. 4.	<i>hrī, apatrāpya</i>
5. 聞	5.	<i>śrūta</i>
6. 捨	6.	<i>tyāga</i>
7. 定	7.	<i>prajñā</i>

Die soghdische Übersetzung ist also nicht recht deckend, die Wortwahl *rny* erklärt sich wohl daraus, daß im chinesischen Ausdrucke 財寶 auch 寶 mit steht. Es verdient beachtet zu werden, daß *št* hier nicht ‚joyeux‘ heißt<sup>1</sup>, sondern als Übersetzung von 富 ‚reich‘ (Skr.: *ādhyā*). Reichelts Übersetzung stimmt.

Z. 89. *'Pnyšy ZK || ywk' δβry 'zy'rtk*. Im chinesischen Texte entspricht die Verszeile: 教授以滋息. Reichelt übersetzt: ‚Und er ist schnell im Lehrengeben‘. Ich weiß nicht, wie diese Auffassung von *'zy'rtk* mit dem chinesischen 滋息 zusammengebracht werden kann. Reichelt gründet sich auch hier bei seiner Begriffsbestimmung auf *zy'rt* = vite<sup>2</sup>, indessen ergab sich uns schon oben Z. 31, daß diese Bedeutung für Z. 31

<sup>1</sup> Benveniste, *Grammaire Sogdienne*, II, Index.

<sup>2</sup> Benveniste, *Grammaire Sogdienne* II, Stellen im Index.

schwerlich in Frage kommt, sondern eher eine Bedeutung: ‚üppig, überquellend, überreich‘ und dergl. Hier nun finden wir diese Begriffsbestimmung durch den chinesischen Text bestätigt. Reichelts Begriffsbestimmung für *'zy'rtk* ist m. E. auch hier abzuändern: ‚ist überreich‘.

Z. 89/90. *rtymy m'yδ 'YKny ZKw* || (Z. 90) *prβ'yr* βwt. Das wird von Reichelt folgendermaßen wiedergegeben: ‚und so, wie seine Darlegung ist‘. Ich bin nicht so ganz überzeugt, daß diese Ausdeutung der soghdischen Konstruktion ganz gerecht wird. Unter Beachtung des entsprechenden chinesischen Wortlautes 如所說修行 würde ich zunächst glauben, der soghdische Text wäre folgendermaßen aufzufassen: ‚und so wie was er darlegt ist‘, ‚so wie das, was er darlegt, ist‘. Auf jeden Fall erklärt das chinesische 所 den soghdischen Akkusativ *ZKw*, der muß auch zunächst einmal in der deutschen Wiedergabe des Textes aufgehellt werden.

Z. 90. Die soghdische Übersetzung ist deshalb außerordentlich interessant, weil sie eine andere Auffassung des chinesischen Textes darstellt, als wir sie wohl haben. Denn wir würden 行 wohl das Objekt zu 修 fassen, im Soghdischen ist es umgekehrt. Oder liegt hier nur eine Interlinearversion im soghdischen Texte vor?

Z. 90/91. *KFH 'Pny ZK prw'rt* (Z. 91) *rtysy mš'yy* || *wr'kh* βwt. Reichelt übersetzt dies: ‚so daß die Umwandlung<sup>12</sup> (entsteht) und großer Gewinn ist‘. Anm. 12 besagt: „Chin. vielleicht ‚weit Entgegengesetztes ist ihm großer Nutzen““. Im Chinesischen entspricht folgende Verszeile: 迴向爲大利. Der chinesische Ausdruck 迴向 entspricht skrt. *parināmana*, vgl. *Mahāvvyutpatti*, ed. Sakaki, Nr. 794. Reichelts Anmerkung ist damit gegenstandslos geworden. *prw'rt* entspricht hier auch *parināmana*, der Ausdruck heißt ‚Bekehrung‘. Im Schlußsatze würde ich im Soghdischen *sy* nicht auslassen, sondern den Text so wiedergeben: ‚so daß Bekehrung (ist) und (sie) ist ihm der große Gewinn, der große Profit‘.

Z. 91. *nystk w'δ*. In Reichelts Übersetzung ist dies mit ‚Bett‘ wiedergegeben. Die chinesische Verszeile, welche den entsprechenden Ausdruck enthält, lautet: 四禪爲床座. *w'δ* gibt 座 wieder, *Dirghanakhasūtra* Z. 50 und 牀 ebenda Z. 51. Der Stellung nach zu urteilen übersetzt es an unserer Stelle 座.

bleibt für 床 *nystk*. Der chinesische Ausdruck entspricht unter allen Umständen zunächst einmal: *śayyanāsana*. Dann ist wohl auch Reichelts Wiedergabe: ‚sein Bett‘ abzuändern in: ‚sein Bett und sein Sitz‘.

Z. 92. *yrβ ptywšt* = 多聞 = *bahuśruta*. Reichelts Übersetzung ist wortmäßig richtig, verständlicher wird für uns die Bedeutung des Ausdruckes durch eine Übersetzung wie ‚Wohlunterrichtetheit, trefflich unterrichtet zu sein, Gelehrsamkeit (an religiöser, buddhistischer Weisheit)‘.

Z. 93. Für *ZKw γwyčk* || *p'z'nyh* steht im Chinesischen 智慧 da, das entspricht *prajñā, jñāna*. Nach Z. 79/80 wird unser soghdischer Ausdruck *vimuktijñāna* entsprechen, die Übersetzung wäre nicht zwischenzeitlich aus dem Chinesischen hergestellt, darf sie als Ausfluß einer feststehenden Übersetzungstradition ausgewertet werden? Vgl. zu Z. 83, 179.

Z. 93. Leider verstehe ich die chinesische Verszeile 以爲自覺音 nicht.

Z. 94. *nwšmynč* ist als Übersetzung von 甘露 nicht eigentlich, wie Reichelt den Begriff wiedergibt: ‚ewig‘, sondern muß nach dem chinesischen Binom sanskritischem *amṛta* entsprechen. Ich würde diesen Begriff fassen als: ‚todlos‘. Ewig bringt doch wohl eine falsche Tönung ins Bild. Beachte, daß Z. 116 常 = „ewig“ mit *nwš'ykh* übersetzt ist.

Z. 95. *'č'nt*. Reichelt faßt dies als ‚Trank‘ und merkt dazu in Anm. 2 S. 7 an, „*'č'nt* wohl für *č'nt*, s. 133. Chin. ‚Traubensaftbrei““. Chinesischen steht dafür jedenfalls 漿, und das bezeichnet das gewöhnliche Reiswasser, das dem buddhistischen Mönch zu trinken gestattet war, das auch heute in China die Leute in der Hitze des Sommers, z. B. auf Wallfahrtsplätzen, in Unmengen trinken. Reichelts Verweis auf Z. 133 des *Vimalakīrtinirdeśasūtra* beweist gar nichts, denn da wird chin. 飲 durch *č'nt* übersetzt, was ganz in Ordnung ist. Es liegen also auch im Soghdischen zwei Wörter vor, die nichts miteinander zu tun haben: 1. *'č'nt* = Reiswasser und 2. *č'nt* = Trank. Der chinesische Text bietet im Ganzen:

甘露法之食  
解脫味爲漿

d. h.: ‚(Zur) Speise des todlosen Gesetzes, der Lehre, die ohne Tod (*amṛta*) ist, (ist) der Geschmack der Befreiung das Reiswasser‘.

Z. 95/96. *šks'pt wyðß'γ* wird von Reichelt wiedergegeben mit ‚Inhalt der Gebote‘. Da der Ausdruck chin. 戒品 übersetzt, so glaube ich, daß es sich nicht so sehr um den ‚Inhalt‘ der Gebote handelt, als vielmehr um alles, was zur Gruppe, zur Klasse der *śīla*, der Sittengebote, gehört. Dafür spricht auch die Erklärung im 佛學大辭典 1108 中: 戒之品類五戒十喜戒等. Der Ausdruck wird also wohl *śīlaskandha* entsprechen, leider kann ich zum Beleg nur das mir unzugängliche *Tetsugaku daijisho* nach Rosenbergs *Introduction*, unter 戒品 anführen. ‚Inhalt‘ heißt hier *wyðß'γ* jedenfalls nicht. Das Wort kommt in unserem Texte noch Z. 185 als Übersetzung von 品 vor, da heißt es: ‚Absatz, Abschnitt, Kapitel‘. Diese Stelle ist von Reichelt vollkommen mißverstanden worden.

Z. 96. *sm''dnw βwðh*. Reichelt gibt dies wieder mit: ‚Wohlgeruch‘. Indessen, der zugrundeliegende Ausdruck: 塗香 heißt ‚Salbe, Hautkrem‘, skrt.: *vilepana*. (Vgl. *Mahāvvyutpatti*, ed. Sakaki, Nr. 6114). Reichelts Bedeutungsansatz ist darnach abzuändern. Es erhebt sich damit auch die Frage, ob *sm''dnw* als Wiedergabe von 塗 immer ‚bonne odeur, qui a une bonne odeur‘<sup>1</sup> bedeutet, ob es nicht auch die Bedeutung von 塗 = Schmiere, Salbe, (Mörtel?) haben kann.

Z. 96. Es ist mir sehr fraglich, ob *KTH 'Pny* hier mit Reichelt als ‚indem‘ zu fassen sei. Im chinesischen Texte 淨心以澡浴//戒品爲塗香//摧滅煩惱賊//勇健無能踰// würde man die einzelnen Sätze wohl unverbunden übersetzen. Aber warum soll *KTH 'Pny* hier nicht ‚sodaß‘ heißen?

Z. 96. Statt ‚Qual und Leid‘ ist wieder ‚Sündhaftigkeiten‘ zu lesen, da *wtyy sr'yßt'm* wieder chin. 煩惱 = *klesa* übersetzt.

Z. 96. *s'nw* wird von Reichelt mit ‚Feind‘ übersetzt. Der chinesische Ausdruck 賊 heißt aber ‚Dieb, Räuber‘. Meiner Meinung nach ist Reichelts Übersetzung darnach zu berichtigen. Das chinesische Wort übersetzt in der *Mahāvvyutpatti*, ed. Sakaki Nr. 5350 im Binom 賊盜, skrt.: *caura* und Nr. 8799 allein.

Z. 97. *γn' 't y'γ'w'k* ist gewiß als zwischenzeitliche Übersetzung für 勇健 aufzufassen.

Z. 97. *præßr 'krtw wnty* übersetzt Reichelt: ‚(dem es

niemand) gleich machen kann‘. Der chinesische entsprechende Ausdruck 能踰 heißt eigentlich: ‚übertreffen können‘ (‚es gibt keinen, der ihn übertreffen könnte‘ 無能踰). Darnach wird auch für *præßr 'krtw* ‚übertreffen‘ als Bedeutung anzusetzen sein.

Z. 98 ff. Der chinesische Text ist bis zum Ende des Kapitels (= Reichelts Ausgabe des soghdischen Textes, S. 12 Z. 186) in Versen abgefaßt. Da auch Hūan-tšuang (玄奘) Text den gleichen Tatbestand aufweist, ist dies sicher im indischen Original der Fall gewesen. Da dies feststeht, ist es einigermaßen auffällig, daß die Zeilen 98—150 und 178—185 des soghdischen Textes nicht in Versen abgesetzt überliefert sind. Die Lage wird aber noch etwas verwickelter. Auf den Zeilen 105, 114, 116, 117, 185 sind eine Anzahl Stellen im soghdischen Manuskripte ausgespart. Reichelt gibt sie zwar wieder — er bezeichnet sie durch <sup>0</sup> <sup>0</sup> — kann aber scheinbar nichts damit anfangen. Vergleicht man an diesen Stellen den chinesischen Text, so zeigt es sich, daß jede solche ausgesparte Stelle mit dem Ende einer chinesischen Verszeile zusammenfällt. Auch die Stellen Zeilen 103, 111, 113, 119 sind sehr auffällig, denn die Zeilen sind hier merkwürdig eingezogen<sup>1</sup>. Vergleicht man hier den chinesischen Text, so fällt mit dem Ende einer solch eingezogenen soghdischen Zeile ebenfalls immer wieder das Ende einer chinesischen Verszeile (nicht eines Verses!) zusammen. Das ist also ganz sicher nicht Zufall, sondern Absicht, unter allen Umständen gilt dies jedenfalls für die durch <sup>0</sup> <sup>0</sup> bezeichneten Stellen. Ich kann mir die Sachlage nur so erklären, daß diese Textstücke ZZ. 98 bis 150 und 178—185 aus einer anderen soghdischen Handschrift als der übrigen, die Verse enthaltende, Teil übernommen wurden, weil dies Manuskript für die Zeilen 98—150 und 178—185 schadhafte war und jene Textstücke darin fehlten. Dabei bleibt nun zunächst die Frage offen, ob diese zweite Quelle, weil nicht in Verse gesetzt, älter als die erste ist, oder ob es sich um eine zweite soghdische Übersetzung handelt, die aber ganz sicher auch auf Kumārajīvas chinesischer Übersetzung beruht.

<sup>1</sup> Jedenfalls wenn Reichelts Umdruck ein zuverlässiges Urteil ermöglicht. Hier fehlt leider ein Faksimile des Ms., das der Kosten halber nicht wird herzustellen gewesen sein.

<sup>1</sup> Gauthiot, *Grammaire Sogdienne* I, 56, 159; 73.

Z. 98. Bei den *ctβ'r wkry 'tdrmnwkw'lh*, welcher Ausdruck chin. 四魔 übersetzt, handelt es sich um folgende Begriffe: *klesamāra*, *devaputamāra*, *skandhamāra* und *maranamāra*, von ‚Teufeln‘ ist also eigentlich nicht die Rede, sondern von den vier Māra.

Z. 98/99. Dem Textstück: *'Pny l'wn 'sk'' (99) pr'kh 'mw r'dwh mntry ptr'yzt* entspricht im Chinesischen die Verszeile: (降伏四種魔)勝幡建道場. Reichelt übersetzt davon nur „... und errichtet ...“, der Rest ist ausgelassen. Er gibt in Anm. 4 auf S. 7 weiter an: „Chin. wörtl. ‚Siegesbanner—errichtet—Weg—Feld‘, etwa ‚(sein) Siegesbanner (wird) errichtet (auf dem) Weg (zum) Schlachtfeld‘.“ Davon steht nun allerdings im Chinesischen nicht viel da, denn der chinesische Text heißt: ‚Als Siegesbanner richtet er den Bodhimaṇḍa‘, d. h. also den Sitz unter dem Bodhibaume, auf welchem der Buddha seine Erleuchtung gewinnt. Diese Zeile heißt also mit der vorhergehenden zusammen, wenn man sie in nüchternes Deutsch faßt: er vernichtet alle Sündhaftigkeiten, Komponenten körperlichen Werdens, den Tod und alle Formen der Sinneslust und wird dadurch Buddha. Der Ausdruck: *'mw r'dwh mntry* ist mit 道場 gleichzusetzen, und damit mit *bodhimāṇḍa*. 道 heißt zahllose Male nicht ‚Weg‘, sondern *bodhi* im chinesisch-buddhistischen Schrifttum, zu *mntry* = 場 = *maṇḍa* vgl. *mntry* = 輪 *Dirghanakhasūtra* 61. Der erste Teil des soghdischen Textstückes, nämlich *l'wn 'sk'' (99) pr'kh* gibt sich mir nicht restlos. Zwar würde ich, bis die Unmöglichkeit erwiesen ist, dies zu tun, *pr'kn* mit 幡 = *dhvaja* gleichsetzen, aber schon *'sk''* als Übersetzung für 勝 ist mir nicht durchsichtig, auch dann nicht, wenn ich 勝 als Entsprechung für Skrt. *agra*, *śreṣṭha*, *pradhāna* fasse. Vor allem aber verstehe ich *l'wn* nicht.

(Fortsetzung folgt.)