

als in der Mitte eines Wortes, so daß z. B. 'va für *ava* nicht = *va* gesprochen wurde. Jedenfalls für *v* ist diese Besonderheit der Aussprache ausdrücklich bezeugt (Wackernagel I § 196 Anm.).

Oder aber die vedische Form ist ausgedrückt durch eine Art 'historischer' Schreibung, indem man ihren grammatischen Wert einsetzte: *e—a*; *o—a*, was zwar der Aussprache auch nicht gerecht wurde, aber doch deutlich genug war, Mißverständnisse zu verhüten, wo sie vorkommen konnten.

Später ist man dazu übergegangen, die gesprochene Sandhiform (*a—ā*) durch die geschriebene zu ersetzen (*e—', o—',* oder *e-a, o-a*), was man zur Zeit des Redaktors noch nicht tat, wie RV. 8. 72. 5 zeigt. Ich glaube, man traut dem Redaktor zu wenig zu, wenn man sagt, daß das Metrum ihm zeigte, daß das anlautende *a* häufig zu sprechen war (§ 896). Ich glaube vielmehr, daß ihm die alte Aussprache völlig geläufig war, daß er es jedoch vermied — wie in andern Fällen — eine phonetische Schreibung einzuführen, die keine Parallele im kl. Sanskrit hatte.

Egertons Variantensammlungen (§ 906ff.) zeigen im allgemeinen, daß in jüngeren vedischen Texten die 'orthographische' Schreibung der 'grammatischen' Raum abgwinnt.

Für die prosaischen Mantras ist die Frage, ob in der klassischen Weise gesprochen wurde oder nicht, sehr schwierig zu entscheiden. Jedenfalls scheint die 'orthographische' Schreibung sich auszubreiten, mit Ausnahme der Fälle, in denen man versuchte, Prosa in Vers zu verwandeln, und zugleich die mehr altertümliche Schreibung einführte. Die Ausbreitung der 'orthographischen' Schreibung steht natürlich im Zusammenhang mit der Tendenz der gesprochenen Sprache, die sich durch das Metrum schon im AV und im YV verrät.

Ich möchte meine Bemerkungen nicht schließen, ohne die Dankbarkeit zum Ausdruck zu bringen, die jeder am Veda Interessierte dem Verfasser zollen wird, sobald er den Band zu benutzen begonnen hat. Die so sorgfältige Sammlung eines hochinteressanten Materials muß jedem hochwillkommen sein, wenn er auch dem Verfasser in prinzipiellen Dingen nicht immer folgt. Auch eine Materialsammlung wie diese trägt subjektive Züge, in der Anordnung jedenfalls muß sie die persönliche Stellung des Verfassers zu den schwierigen und schließlich doch bedeutendsten Fragen der Tradition verraten. Ihr allgemein gültiger Wert wird sich zeigen, wenn trotzdem eine Benutzung auch unter andern Gesichtspunkten als denen, die für den Verfasser im Vordergrund standen, möglich ist, wenn sie Anregung zu weiterem Nachdenken und Prüfen geben kann. Ich bin überzeugt, daß auch der zweite Band der Vedic Variants, wie schon der erste, diese Bewährungsprobe glänzend bestehen wird.

Staël-Holstein, A. von: The Kāśyapaparivarta.
A Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class edited in the original Sanskrit in Tibetan and in Chinese. Shanghai: Commercial Press 1926. (XXVI, 236 S.)
— A Commentary to the Kāśyapaparivarta edited in Tibetan and in Chinese. Peking: National Li-

brary of Peking and the National Tsinghua University 1933. (XXIV, 340 S.)

Weller, Friedrich: Harvard Sino-Indian Series. Vol. 1. Index to the Tibetan Translation of the Kāśyapaparivarta. Cambridge/Mass.: Harvard-Yenching Institute 1933. (VI, 252 S.) Bespr. von Heinrich Lüders, Berlin.

Unter den älteren Werken der Mahāyāna-Literatur scheint sich der Kāśyapaparivarta besonderen Ansehens erfreut zu haben. Im chinesischen Tripiṭaka sind nicht weniger als vier Übersetzungen erhalten, von denen die älteste aus dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts n. Chr. stammt. Eine zweite Übersetzung entstand zwischen 265 und 420, eine dritte zwischen 350 und 431, während die letzte von einem Übersetzer herrührt, der in den letzten Dekaden des 10. Jahrhunderts tätig war. Ins Tibetische wurde der Kāśyapaparivarta im 9. Jahrhundert übertragen.

Das indische Original schien verloren zu sein. Aus Ost-Turkestan, diesem Schatzhaue der altbuddhistischen Literatur, ist es uns jetzt wiedergeschenkt worden. Vor etwa 40 Jahren fanden einheimische Schatzgräber in der Gegend von Khotan eine nahezu vollständige Papierhandschrift des Werkes. Von den Blättern, deren Gesamtzahl 81 betrug, fehlen nur 8. Die Schrift ist die im Süden des Landes gewöhnlich verwendete Brāhmī. Durch den verstorbenen russischen Konsul in Kashgar, Herrn Petrovsky, gelangte die Handschrift in die Sammlungen der Akademie der Wissenschaften in Leningrad. Den Text dieser Handschrift hat vor 8 Jahren Baron A. von Staël-Holstein zusammen mit der tibetischen und den vier chinesischen Übersetzungen herausgegeben. Peinliche Sorgfalt und Genauigkeit, die ein Kennzeichen der Arbeiten des Herausgebers zu sein pflegen, lassen sich auch diesem Werke nachrühmen, obwohl die Drucklegung in Shanghai außergewöhnliche Schwierigkeiten, besonders auch in typographischer Hinsicht, bereitete.

Die Nebeneinanderstellung des Originals und der fünf Übersetzungen ist eine große Erleichterung der kritischen Beurteilung des Textes, und der Herausgeber hat in der Einleitung bereits auf einige Punkte hingewiesen, die sich ohne weiteres aus dem Vergleich der verschiedenen Fassungen ergeben und die nicht nur für die Geschichte des Kāśyapaparivarta selbst von Interesse sind. Es zeigt sich, daß von den 166 Kapiteln, in die der Herausgeber der Übersichtlichkeit wegen den Text zerlegt hat, in der ältesten chinesischen Übersetzung 45 fehlen, in der nächsten 23, in der dritten 22, in der letzten 5, von denen aber, wie eine Notiz besagt, 4 nur deshalb ausgelassen sind, weil ein Blatt in der Sanskrit-Handschrift des Übersetzers fehlte. In der tibetischen Übersetzung fehlt, soweit ich sehe, ein einziges Kapitel. Nun kann gewiß einmal ein Abschnitt aus einem oder dem andern Grunde später ausgefallen sein — es ist z. B. schwer zu erklären, wie es kommt, daß Kap. 120 in den drei späteren chine-

sischen Übersetzungen fehlt, während es in der ältesten chinesischen und in der tibetischen Übersetzung erhalten ist —, sicherlich aber hat v. Staël-Holstein recht, wenn er aus dem ständigen Steigen der Kapitelzahlen in den chronologisch geordneten chinesischen Übersetzungen den Schluß zieht, daß der Text des Kāśyapaparivarta im Laufe der Jahrhunderte Zusätze erfuhr, bis er etwa im 8. Jahrhundert den Umfang angenommen hatte, den er in der ostturkestanischen Handschrift, der tibetischen und der letzten chinesischen Übersetzung zeigt. Dieselbe Tendenz, ältere Werke durch Zusätze immer mehr zu erweitern, wie wir sie bei den brahmanischen Epen beobachten können, hat also auch die älteren Mahāyāna-Schriften beeinflusst. Ein anderes Beispiel dafür bietet das Saddharma-puṇḍarīka. Aber auch innerhalb der Kapitel sind offenbar Zusätze gemacht worden. Meist wird in jedem Kapitel zunächst eine Auseinandersetzung in Prosa gegeben und dann, eingeleitet durch die Worte *tatredam ucyaṭe*, eine Zusammenfassung des Gesagten in metrischer Form. Diese Verse fehlen in den drei älteren chinesischen Übersetzungen stets, während sie in der letzten chinesischen und der tibetischen Übersetzung erscheinen. Man wird aus diesem Sachverhalt nicht ohne weiteres schließen dürfen, daß die metrischen Teile sämtlich erst später hinzugefügt sind; die älteren chinesischen Übersetzer könnten sie fortgelassen haben, weil sie inhaltlich nichts Neues bieten. Ebenso wenig läßt sich natürlich für die Unursprünglichkeit der Verse die Tatsache verwerten, daß die Zitate aus dem Kāśyapaparivarta in andern Werken, von denen nachher noch die Rede sein wird, fast ausschließlich Prosa-stellen betreffen; nur Candrakīrti bringt einmal ein metrisches Zitat, die Strophen von Kap. 71. Es kommt aber vor, daß die tibetische und die letzte chinesische Übersetzung Verse bieten, die in dem indischen Texte fehlen (21, 22, 70), daß der indische Text und die tibetische Übersetzung Verse haben, während in der ältesten und der jüngsten chinesischen Übersetzung das ganze Kapitel überhaupt fehlt (107), daß andererseits die letzte chinesische Übersetzung Verse hat, die nirgends anderswo stehen (33, 84, 89), und dergleichen mehr. Das läßt doch darauf schließen, daß die Verse vielfach erst nachträglich eingefügt sind. Jedenfalls bedarf die Frage der Textgestaltung einer eingehenden Untersuchung.

Der Herausgeber hat dem Werke den Titel Kāśyapaparivarta 'Kāśyapa-Abschnitt' gegeben. Das ist der Name, unter dem es im chinesischen Tripiṭaka wie im tibetischen Bkaḥ-ḥgyur geht als Unterabteilung einer 49 Einzelwerke umfassenden Sammlung, die im Chinesischen als Ta-pao-tsi-king (Mahāratnakūṭasūtra), im Tibetischen als Dkon mchog brtsegs pa chen poḥi chos kyi rnam graṅs (Mahāratnakūṭa-dharmaparyāya) bezeichnet wird. Nach B. Nanjio soll diese Sammlung bereits im 8. Jahrhundert bestanden haben und auf indischer Tradition beruhen (Cat. Buddh. Trip. Col. 9, 13). In den Unterschriften der tibetischen und der zweiten und dritten chinesischen Übersetzung (siehe S. VIII) ist das Werk in der Tat als Unterabteilung der Sammlung gekennzeichnet. Sein ursprünglicher Titel aber war, wie v. Staël-Holstein selbst bemerkt, nicht Kāśyapaparivarta.

In Asaṅgas Mahāyāna-Sūtrālamkāra wird Kap. 24 des Kāśyapaparivarta S. 165, 7 zitiert. Sieben Stellen aus ihm werden in Śāntidevas Śikṣāsamuccaya angeführt: Kap. 3; 4 S. 52, 12—53, 4; 5 S. 148, 8—12; 6 S. 55, 3—5; 11 S. 54, 11—15; 15 S. 146,

4—5; 97—102 S. 233, 15—234, 18 (mit Abkürzungen); 128 S. 196, 11—14. Zweimal werden Zitate aus dem Kāśyapaparivarta in Prajñākaramatis Kommentar zum Bodhicaryāvatāra des Śāntideva gegeben: Kap. 11 S. 147, 3—7 und Kap. 97—102 S. 526, 3—527, 4 (mit Abkürzungen). Aber diese Zitate sind nicht selbständig dem Originaltexte entnommen, sondern aus dem Śikṣāsamuccaya abgeschrieben. Für das erste Zitat geht das aus der einleitenden Bemerkung *āha cātra* (nämlich *Śāntidevaḥ*) hervor, für das zweite Zitat daraus, daß das *peyālam* zweimal in dem Kommentar und im Śikṣāsamuccaya an derselben Stelle steht; in dem Kommentar ist das Zitat nur noch verkürzt. Sechs Stellen werden in Candrakīrtis Kommentar zu den Mūlamadhyamakakārikās angeführt: Kap. 57 S. 358, 10—12; 60 S. 270, 7—9; 63—65 S. 248, 4—249, 2; 71 (wo im Sk. nur die erste Hälfte der ersten Strophe erhalten ist) S. 156, 1—157, 4; 102 S. 45, 1—4; 138 bis 149 S. 47, 1—50, 5 und S. 336, 3—339, 2. Im Mahāyāna-Sūtrālamkāra wird das Werk als Ratnakūṭa bezeichnet, ebenso viermal im Śikṣāsamuccaya, aber 146, 4 als Ratnakūṭasūtra, in 196, 11 und 233, 15 als Āryaratnakūṭa. In Prajñākaramatis Kommentar steht 147, 3, wie zu erwarten, ebenso wie im Śikṣāsamuccaya *Ratnakūṭe*, 526, 3 aber *āryaratnakūṭādiṣu*. Das *ādi* kann nach dem, was ich oben über die Quelle des Zitats bemerkt habe, hier nur ungenaue Ausdrucksweise sein. In Candrakīrtis Kommentar wird das Werk außer in 270, 7, wo die Quellenangabe überhaupt fehlt, überall Āryaratnakūṭasūtra genannt. Es ist ausgeschlossen, daß Ratnakūṭa hier etwa als Name der Sammlung gebraucht wäre, denn wie v. Staël-Holstein selbst hervorhebt, werden im Śikṣāsamuccaya — wir können hinzufügen, auch in Candrakīrtis Kommentar — andere Werke, die im chinesischen Tripiṭaka und im Bkaḥ-ḥgyur zur Ratnakūṭa-Sammlung gezählt werden, unter ihrem eigenen Titel zitiert. Auch der Kommentator Sthiramati kennt nur Ratnakūṭa als den Namen des Werkes. Er erklärt, wie v. Staël-Holstein S. XIVf. angibt, im Anfang seines Kommentars, warum dieser *dharmaparyāya* Ratnakūṭa genannt sei, und bemerkt in dem Schlußverse, daß er einen Kommentar des Ratnakūṭa verfaßt habe. Daß in der Unterschrift der tibetischen Übersetzung das Werk dann wieder als Kāśyapaparivarta und Unterabteilung des Sammelwerks Ratnakūṭa bezeichnet wird, ist dem gegenüber doch völlig bedeutungslos.

Schließlich wird aber auch in dem Texte selbst das Werk der *dharmaparyāya* Mahāratnakūṭa oder Ratnakūṭa genannt, so 52, 150 *iha* (in 150 fehlend) *mahāratnakūṭe dharmaparyāye*; 160 *ayaṃ ratnakūṭo dharmaparyāyaḥ*. Für *dharmaparyāya* tritt ein paarmal auch *sūtrāntarājan* ein; so (in teilweise verderbter Schreibung) 157 *yāvā ceyāṃ mahāratnakūṭo sūtrāntarā(jā)*; *ito ratnakūṭaṃ sūtrāntarāñṇā*; 159 *ito mahāratnakūṭāt sūtrāntarāñṇā*. Der Tibeter bietet in seiner Übersetzung dafür in allen Fällen nur *dkon mchog brtsegs pa chen poḥi chos kyi rnam graṅs*, d. i. *Mahāratnakūṭa dharmaparyāya*, nur in 160 läßt er den Titel fort und spricht nur von *chos kyi rnam graṅs*. Die chinesischen Übersetzungen gehen in der Wiedergabe des Ausdrucks auseinander¹. Die zweite Übersetzung hat überall (52; 157; 159; 160) *pao yen king* 'Juwelenschmucksūtra', was offenbar nichts weiter als eine ungenaue Übersetzung von

1) Bei den chinesischen Texten habe ich mich der freundlichen Hilfe Dr. A. von Gabains erfreuen dürfen.

ratnakūṣasūtra ist. Die dritte Übersetzung, in der nur die Stellen in 52 und 150 wiederkehren, hat *pao tsi king* = *ratnakūṣasūtra*. Die vierte Übersetzung hat in 52; 150; 157 *ta pao tsi tshêng fa* = *mahāratnakūṣa dharmaparyāya*, in 159 *pao tsi tshêng-fa* = *ratnakūṣa dharmaparyāya*, in 160 *ta pao tsi king tien* und *pao tsi tshêng fa king tien*, was auf *mahāratnakūṣasūtra* bzw. *ratnakūṣadharmaparyāyasūtra* führt, dem im Chinesischen noch ein allgemeiner erklärender Ausdruck wie 'autoritatives Werk' angefügt ist. In der ersten Übersetzung liegt nur die Stelle in 52 vor. Über den dort gebrauchten Ausdruck, der offenbar nicht ganz richtig überliefert ist, hat sich v. Staël-Holstein S. IX ausführlich ausgesprochen. Er kommt zu dem Schluß, daß er wahrscheinlich *mahā(ṃaṇi)ratnakūṣavaipulyasūtra* darstelle.

Es kann danach nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß der ursprüngliche Titel des Werkes *Ratnakūṣa* war, der später aus vorläufig unbekanntem Gründen auf eine Sammlung von Schriften übertragen wurde. Ob er schon von Anfang an mit dem Zusatz *ārya*- oder *mahā*- versehen war, ist eine Frage von geringer Bedeutung, ebenso ob man das Werk als *dharmaparyāya* oder als *sūtra* bezeichnete. Der Herausgeber hat, obwohl er den richtigen Sachverhalt erkannt hat, um Verwechslungen zu vermeiden, *Kāśyapaparivarta* als Titel gewählt, wie mir scheint, nicht mit Glück, denn das Werk wird dadurch als unselbständig charakterisiert, als Unterabteilung einer Sammlung, die zur Zeit seiner Abfassung und wahrscheinlich ein halbes Jahrtausend später noch gar nicht existierte.

Für die Entstehungszeit des Werkes bietet vorläufig nur das Datum der ersten chinesischen Übersetzung eine untere Grenze. Für die Heimat des Verfassers gibt vielleicht eine Bemerkung in 49 einen Anhaltspunkt. Dort werden in einem Vergleiche in der Prosa Zuckerrohr-, Reisfelder und Weingärten nebeneinander genannt: *yathāpi . . . yaṃ* (lies *yo*) *mahānagareṣu saṃkarakūṭaṃ* (lies *-kūṭo*) *bhavati sa iksukṣetreṣu sāliksetreṣu mṛdvikāksetreṣu copakārībhūto bhavati*. In dem dazugehörigen Verse werden nur die Zuckerrohrfelder genannt: *nagareṣu saṃkārur* (lies *-ru*) *yathā sucokṣo* (lies *acokṣo*) *so iksukṣetreṣu upakāra kurvati*. Die tibetische Übersetzung stimmt damit überein, läßt aber in der Prosa die Reisfelder aus: *bu ram śiñ gi žiñ dag dan/rgun gyi žiñ dag la*. Von den chinesischen Übersetzungen spricht die dritte, die nach v. Staël-Holsteins Urteil die beste ist, von Zuckerrohrfeldern und Weingärten; die erste nennt statt dessen Reisfelder und Gemüsegärten, die zweite Felder im allgemeinen, die vierte in der Prosa wie in dem Verse nur Zuckerrohr. Es scheint danach, daß *mṛdvikāksetreṣu* tatsächlich in dem ursprünglichen Texte stand. Weingärten zu erwähnen aber konnte wohl nur einem Bewohner des nordwestlichen Indiens in den Sinn kommen, wo noch heute der Wein gebaut wird. Kalhaṇa, Rāj. I, 42, zählt bekanntlich die Traube unter den Dingen auf, die im Himmel schwer zu erlangen, aber in Kashmir gewöhnlich sind.

Der Ausgabe des *Kāśyapaparivarta* ist jetzt die Veröffentlichung zweier Hilfsmittel zum Verständnis und zur kritischen Herstellung des Textes gefolgt. Der von v. Staël-Holstein herausgegebene Kommentar des *Sthiramati*, der uns nur in tibetischer und chinesischer Übersetzung erhalten ist, wird sich sicherlich von größter Bedeutung für die Geschichte der Textgestaltung und die Interpretation des *Kāśyapaparivarta* erweisen. Die Zeit *Sthiramatis* ist vorläufig unsicher. Er kann nicht der *Sthiramati* sein, den Bu-ston als einen Zeit-

genossen des *Śriharṣa* erwähnt, wenn der Kommentar, wie die chinesische Tradition angibt, von Bodhiruci dem Älteren ins Chinesische übersetzt wurde, denn der Letztere lebte schon am Ende des 5. Jahrhunderts. Der Herausgeber verspricht, das schwierige Problem der Datierung *Sthiramatis* später ausführlich zu behandeln. Jedenfalls ist der Text des *Kāśyapaparivarta*, der *Sthiramati* vorlag, älter als der in der turkestanischen Handschrift, in der tibetischen und der letzten chinesischen Übersetzung überlieferte. Es kann, wie v. Staël-Holstein bemerkt, kein Zufall sein, daß *Sthiramati* in seinem Kommentar eine Reihe von Kapiteln übergeht, die auch in den drei älteren chinesischen Übersetzungen fehlen. Der Kommentar ist aber auch weiter von Wert, weil er, wie der Herausgeber bereits an einzelnen Beispielen zeigt, für manche in der *Mahāyāna*-Literatur öfter wiederkehrende dunkle oder schwierige Ausdrücke und Phrasen die richtige Erklärung gibt. Was übrigens die von v. Staël-Holstein S. IV, XII f. erörterte Frage betrifft, ob in der Eingangformel der *Sūtras evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye bhagavān . . . viharati* usw. die Worte *ekasmin samaye* zu *evaṃ mayā śrutam* oder zu *viharati* gehören, so kann es sich meiner Ansicht nach nur darum handeln, festzustellen, von welchem Zeitpunkt an man zu der merkwürdigen Auffassung kam, daß sie mit dem vorausgehenden Satze zu verbinden seien. Daß sie ursprünglich zu *viharati* gehören, scheint mir selbstverständlich. Im Pāli-Kanon finden sich auch genug kleinere Suttas, die mit den Worten beginnen *ekaṃ samayaṃ bhagavā . . . viharati*, z. B. *Ang. Nik. I, 274; 276; 278; 279* usw.

Wellers Wortindex zu der tibetischen Übersetzung des *Kāśyapaparivarta* wird jeder dankbar begrüßen, der sich mit der Wiederherstellung von Sanskrittexten aus tibetischen Übersetzungen zu beschäftigen hat. Der Index ist allerdings kein einfaches Verzeichnis der tibetischen Wörter mit ihren Sanskrit-Äquivalenten. Er ist in einer Weise weniger, denn es werden nicht alle Stellen verzeichnet, an denen die tibetischen Wörter vorkommen. Er ist andererseits mehr, denn es werden die einzelnen Wörter im Textzusammenhang vorgeführt. Mir scheint, daß hier des Guten bisweilen etwas zu viel getan sei. Warum z. B. unter *dbu mañi lam* = *mādhyamā pratipad* die sämtlichen Auseinandersetzungen über den Mittleren Weg in extenso gegeben werden, sehe ich nicht ein; ein einfacher Hinweis auf den Text würde hier doch genügt haben. Für die Angaben der Sanskrit-Äquivalente der tibetischen Wörter wird über die Textgestalt der ostturkestanischen Handschrift nicht hinausgegangen, doch werden natürlich Textverschiedenheiten angemerkt und Textverderbnisse soweit wie möglich verbessert. In dieser Hinsicht wird in Zukunft noch allerlei zu berichtigen sein, so verlangt z. B. in 90 *Metrum* und *Sinn* die Verbesserung von *tyaja* zu *tyajya*, nicht *tyajan* (siehe unter *gtoñ ba*), und *nad gsor mi ruñ ba* in 118 entspricht nicht dem *dirghaglānya*, *dirghagailānya* der ostturkestanischen Sk.-Fassung, sondern einem *acikitsa gailānya* oder *glānya*, wie es in dem im Tibetischen ausgelassenen Kapitel 119 erscheint. Unter *phyi byi žo la* hätte vielleicht angegeben werden können, daß an Stelle des verderbten Sk.-Äquivalents der Handschrift *pagatamga* in dem Zitat *Śikṣās. 234, 13 pataṅga* steht, das durch das chinesische o 'Motte, Nachtfalter' als richtig erwiesen wird, während das mongolische *tarbaya miyvi* offenbar auf dem tibetischen Ausdruck beruht, der mir allerdings in seiner Gesamtheit so unklar bleibt wie Weller.

Baron v. Staël-Holstein kündigt weitere Veröffentlichungen an, die im Zusammenhang mit dem Kāśyapaparivarta stehen. Vielleicht ist es nicht unbescheiden, den Wunsch zu äußern, er möge uns vor allem eine Ausgabe des ostturkestanischen Originaltextes liefern, der von den zahllosen Fehlern der Abschreiber gereinigt ist und in dem die kleineren, durch äußere Beschädigungen entstandenen Lücken ausgefüllt sind. Mit den Hilfsmitteln, die Weller und v. Staël-Holstein selbst bereitgestellt haben, dürfte das für die Prosateile nicht allzu schwierig sein. In den Versen wird die Entscheidung, ob vom Sanskrit abweichende Formen Fehler der Überlieferung oder Prakritismen sind, nicht immer leicht sein, aber der Versuch, einen lesbaren Text herzustellen, muß doch gemacht werden, so richtig es war, zunächst einfach einen Abdruck der Handschrift zu geben. Die Beigabe einer Übersetzung würde den Wert des Gebotenen erheblich erhöhen. Der Kāśyapaparivarta ist ein für die Geschichte des Mahāyāna-Buddhismus so wichtiges Werk, daß sich die Mühe, die darauf verwandt wird, lohnt, und wir beglückwünschen das Harvard-Yenching Institute, daß es die Reihe seiner Veröffentlichungen mit einer Arbeit, die diesem Werke gewidmet ist, beginnt.

Lévi, Sylvain: *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*. Paris: Champion 1932. (VII, 206 S., 1 Taf.) gr. 8°. = Bibliothèque de l'école des Hautes Etudes, publiée sous les Auspices du Ministère de l'Instruction publique. Sciences historiques et philologiques 260.

Jacobi, Hermann: *Triṃśikāvijñapti des Vasubandhu*. Mit Bhāṣya des Acārya Sthiramati, übersetzt. Den Druck besorgte W. Ruben. Stuttgart: W. Kohlhammer 1932. (VI, 64 S.) gr. 8°. = Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, hrsg. von J. W. Hauer, 7. Heft. RM 4.50. Bespr. von St. Schayer, Warschau.

Die These von der alleinigen Realität des Bewußtseins (*vijñānamātratā* im Gegensatz zu der Lehre der Sarvāstivādins, welche neben den *citta-caittas* die realen *rūpadharmas*, *saṃskāras* und *asaṃskṛtas* postulieren) wurde, soweit wir heute wissen, zuerst von den Hīnayānisten aus der Sautrāntika-Schule aufgestellt¹; ihre große philosophische Karriere hat sie aber erst in den Yogācāra-Schulen des Mahāyāna-Buddhismus gemacht. Wir kennen drei Varianten des mahāyānistischen Idealismus: das System von Āśvaghoṣa, dem Verfasser des Śradhotpādaśāstra, das System von Maitreya-Asaṅga und

Vasubandhu und das „logische“ System von Dignāga. Āśvaghoṣa steht dem strengen Monismus des Mahāyāna, so wie er von den Mādhyamikas vertreten wurde, durchaus nahe, auch die Divergenzen zwischen Maitreya-Asaṅga und Vasubandhu einerseits und Nāgārjuna und Āryadeva andererseits sind keineswegs so erheblich, wie man auf den ersten Blick auf Grund der Polemik in den späteren Traktaten (Mādhyamakāvātāra, Bodhicaryāvatāra usw.) urteilen könnte. Dagegen ist die Abweichung von dem strikten Mahāyāna in der „logischen“ Schule so deutlich, daß man Dignāga und seine Nachfolger wohl als „mahāyānisierende Sautrāntikas“ bezeichnen darf. Der Idealismus der Yogācāras ist ein Kompromiß zwischen dem Monismus des Mahāyāna und dem Pluralismus des Hīnayāna. Die Soteriologie ist mahāyānistisch, die Philosophie ist aber eine Synthese, in welcher die heterogenen Grundanschauungen der beiden Yānas ihren Platz gefunden haben.

Die Grundlage für das Studium der Yogācāra-Philosophie bilden die Traktate Maitreya-Asaṅgas und Vasubandhus, in erster Linie die Triṃśikā Vasubandhus, eine glänzende, gedrängte und zusammenfassende Darstellung des Systems in dreißig Strophen. Einem glücklichen Zufall ist es zu verdanken, daß das Sanskritoriginal dieses wichtigen Textes zusammen mit einem anderen Yogācāra-Traktat desselben Verfassers, der Viṃśatikā, und den Kommentaren Sthiramatis von S. Lévi in Nepal entdeckt und im Jahre 1925 veröffentlicht wurde. In den Jahren 1928/9 erschien dann das bahnbrechende Werk von L. de la Vallée Poussin, eine kritische, mit zahlreichen Noten und längeren Anhängen versehene Übersetzung der Vijñaptimātratā-siddhi (*Ch'eng wei shih lun*), der chinesischen Summa des Systems, welche von Hsuan Tsang und dessen Schüler Kuei ki auf Grund der wichtigsten indischen Kommentare zur Triṃśikā (Guṇamati, Sthiramati, Nanda, Dharmapāla u. a.) verfaßt wurde. Ein weiterer Beitrag zur Kenntnis des idealistischen Systems des Vasubandhu sind endlich die beiden hier anzuzeigenden Arbeiten: H. Jacobis Verdeutschung der Triṃśikā mit dem Bhāṣya Sthiramatis und S. Lévis „Matériaux“, enthaltend neben einer „Analyse resumée du système“ und der Übersetzung der Kommentare Sthiramatis zur Viṃśatikā und Triṃśikā noch zwei wertvolle Anhänge: die Einleitung zur japanischen Ausgabe *Ch'eng wei shih lun* aus der Feder des japanischen Buddhisten D. Shimaji († 1928) in der Übersetzung von P. Demiéville und einen längeren, von S. Lévi mit Chavannes übersetzten Exkurs über das *ālayavijñāna* aus dem Lexikon buddhistischer Termini des chinesischen Mönchs

1) Vgl. J. Masudas Übersetzung des *I-pu'tsung-lun-lun*, S. 68. Der *vijñānavāda* der Sautrāntikas geht aber vielleicht auf eine noch ältere Tradition zurück.