

ZU BUDDHAGHOSAS ERKLÄRUNG
VON CULLAVAGGA V, 33, 1

In der Zeitschrift für Buddhismus, Neue Folge 1, S. 211 habe ich versucht, die Ausdeutung, welche Buddhaghosa den Worten *sakāya niruttiyā* gibt (vgl. Geiger, a. a. O. S. 213, Oldenberg, Vinayapīṭaka, II, 320), als nicht stichhaltig zu erweisen und damit zu zeigen, daß Buddhagosas Auffassung nicht als Glied in der Kette der Beweisstücke betrachtet werden darf, mit denen man das Pāli als Māgadhī erweisen kann. Daß diese Stelle für Geiger nicht das ausschließliche Beweismittel ist, auf das er seine Auffassung über das Verhältnis von Pāli und Māgadhī gründet, dessen bin ich mir gewiß bewußt. Aber diese Stelle ist ein Beweismittel mit. Da es letzters Walleser¹ auf Grund anderer Erwägungen unternommen hat, Magadha als Heimat des Pāli zu erweisen — Erwägungen, die ich nicht für beweisend erachten kann — so will ich versuchen, meine Ansicht über die Unhaltbarkeit der Ausführung Buddhaghosas auf einem anderen Wege zu stützen, die Stelle ist wichtig genug, eine abermalige Behandlung zu entschuldigen.

Im Berliner Exemplar des *འཕགས་པ་ཡོངས་སུ་སྒྲ་ངན་ལས་འདས་པ་* *ཚེན་པོ་གི་པ་ཚེན་པོའི་མཛོད་* (Beckh, Verzeichnis der tibetischen Handschriften, 1. Abt. = Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Band 24, S. 33, Nr. 10, 1) heißt es gleich im Anfang fol. 2a, 3ff.:

འདི་སྐད་བདག་གིས་ཐོས་པ་དུས་གཅིག་ན། བཅོམ་ལྡན་འདས་གྲོང་ཁྱིམ་གྱི་
ན། རྒྱ་གྲུང་ [fol. 2b] གསེར་ལྡན་གྱི་འགྲམ་གྲང་གྱི་ཉེན་ཁོར་གིང་ས་ལ་རྒྱང་གི་ཚལ་
ན་བཞུགས་ཏེ། དེ་ནས་བཅོམ་ལྡན་འདས་དགོ་སློང་བྱེ་བ་འབྱུངས་ཕྱག་བརྒྱད་ཅུས་
བསྐོར་ཅིང་མདུན་གྱིས་བལྟས་ཏེ། དབྱིད་རྩྭ་ཐ་རྒྱུས་རྩྭ་བ་ཉ་བའི་ནང་པར་ཡོངས་
སུ་སྒྲ་ངན་ལས་འདས་བའི་དུས་དང་ཉེ་བར་གྱུར་པ་ན། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་གྱི་

དང་དང་གི་ལུལ་གྱི་སྐད་དུ་ལོན་དུ་རྒྱར་ཕྱིན་པར་དོན་བད་སྤོང་བའི་རིག་རྣམས་
གྱིས། མྱིན་པའི་ཚེ་མོ་མན་ཅན་གྱི་བར་མཛོད་དེ། དེང་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་དགྲ་
བཅོམ་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་འཛིག་ཉེན་ཐམས་ཅད་ལ་བྱུགས་
བརྗེ་བ་ཅན། [fol. 3a] འཛིག་ཉེན་ཐམས་ཅད་སྤོང་བ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་
རྒྱ་གཞུང་ལྷན་ (so!) དང་འདྲ་བར་གཞིགས་པ་རྒྱུ་བས་ཚེན་པོའི་གནས་དང་གཞི་
པོར་གྱུར་པ་ཐུབ་པ་ཚེན་པོ་ཡོངས་སུ་སྒྲ་ངན་ལས་འདས་པར་འགྱུར་རོ།། ཞེས་
བཀའ་སླུལ་ཏེ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་གྱི་ལུ་བ་ལྲང་བསྟན་པ་ཐ་མ་ལ་དེ་ལྟ་བུའི་
གསུང་རྣམས་བྱང་བར་གྱུར་ཏེ། ...

Darauf folgt ein handgreiflich sekundärer Einschub. Doch kann dies hier außer Betracht bleiben, denn es bleibt als wichtige Tatsache bestehen, daß, wenn Buddhaghosas Ausdeutung der Stelle Ausfluß einer festen Überlieferung war, es noch eine zweite Überlieferung gegeben hat, die Oldenbergs und meiner Auffassung von *sakāya niruttiyā* konform geht. Zwar wissen wir nicht, aus welcher Zeit die Vorlage der tibetischen Übersetzung stammt, doch wird die Tatsache der Existenz der hier erhaltenen Tradition nicht mit dem Einwand widerlegt, daß die sogenannte nördliche Überlieferung im allgemeinen jünger ist.

Eine irrije oder auch nur ausdeutende Übersetzung kann im tibetischen Texte deshalb nicht vorliegen, weil die entsprechende Wendung sich auch im *大般涅槃經* des Dharmarakṣa (慧無識) (Bunyi Nanjio, Catalogue usw. Nr. 113) findet. Es heißt da fol. 3^b der Shanghaier Ausgabe (盈 5) ... 二月十五日臨涅槃時以佛神力出大音聲其聲遍滿乃至有頂隨其類音普告衆生... Die in Frage kommende Stelle findet sich wörtlich wieder im *大般涅槃經* des Huiyen (慧嚴) und Genossen (Shanghaier Ausgabe, 盈 7, fol. 5^a).

Ich glaube sogar, daß sich für unseren Fall dartun läßt, daß diese Tradition alle Ansprüche des Alters für sich hat, findet sie sich doch auch in der ceylonesischen Überlieferung und, was besonders wichtig ist, bei Buddhaghosa selber. Wir lesen nämlich in der *Sumaṅgalavilāsinī* zu Dighanik. 1, 1, 1 (Ausgabe der Pali Text Society, Bd. 1, S. 27):

Svāyaṃ (d. h. das Wort [saddo] evaṃ) *idha ākaranidissanāvadhāraṃesu datthabbo. Tuttha ākaratthena evaṃsaddena etamattamaṃ dipeti: »Nānāyāni-puṇṇāmanekajjhāsayasamuṭṭhānaṃ atthavyaṃjanasampannaṃ vividhapaṭi-hāriyaṃ dhammatthadesanāpaṭivedhagambhiraṃ sabbasuttānaṃ sakasa-*

¹ Sprache und Heimat des Pali-Kanons, Heidelberg 1924.

kabhāsānurūpato sotapathamāgachantam tassa Bhagavato vacanam sabbappakārena kosamattho viññātam sabbatthāmena pana sotukāmatam jñetvā pi evam me sutam, mayāpi ekenākārena sutanti.»

Aus dem Nebeneinander der tibetischen und ceylonesischen Überlieferung kann man wegen ihrer inhaltlichen Gleichartigkeit nur den einen Schluß ziehen, daß diese Überlieferung, nach der Buddhas Wort in der den Wesen jeweils eigenen Sprache verkündet und gehört wurde, eine gemeinsame Quelle voraussetzt, die dann gewiß älter als Buddhaghosa ist. Sie verdient also, wenn man sich auf die Tradition stützt, vor Buddhaghosas Ausdeutung den Vorzug, nach der *sakā nirutti* Buddhas eigene Sprache wäre, in der er lehrte. Andererseits wird die Beweiskraft der Auslegung, die Buddhaghosa dem Ausdruck *sakā nirutti* an der Cullavagga-Stelle gibt, dadurch aufgehoben, daß Buddhaghosa sich selbst an verschiedenen Stellen seiner Werke widerspricht.

Meint man nun geltend machen zu dürfen, daß die Identität des Buddhaghosa als Verfasser beider Werke nicht über allen Zweifel erhaben sei, so glaube ich nicht, daß dieses Bedenken meine Schlußfolgerung erschüttern könnte. Gewiß hat Geiger recht, wenn er unter Punkt 3 seiner Erwiderung ausführt, die Alternative wäre doch nur die gewesen, ob *chundaso* oder nicht (Geiger, a. a. O. S. 214). Doch ist diese Alternative nicht eindeutig, insofern sie nur negativ bestimmt: *na bhikkhave buddhavacanam chundaso āropetabbam*. Damit ist positiv zunächst noch nicht ausgesagt, in welcher sprachlichen Form das Wort Buddhas weitergegeben werden soll. Diese positive Anweisung wird mit den Worten gegeben: *anujānāmi bhikkhave sakāya niruttiyā buddhavacanam pariyāpunituntī*. Der begriffliche Inhalt von *sakāya niruttiyā* bleibt bei dieser Gegenüberstellung der negativen und der positiven Anweisung zunächst offen. Er muß sich also aus dem Begriffsinhalt bestimmen, den der Ausdruck *sakāya niruttiyā* in der Fragestellung hat, die Buddha zur Entscheidung vorgelegt wird. An der ersten Stelle (Text Zeile 7) bezeichnet der Ausdruck auch nach Geigers Auffassung die Sprache der *bhikkhū nānānamā nānāgottā nānājaccā nānākulā pubbaḥjitā*. Die Frage ist also die, ob diese Mönche verschiedener Herkunft das Wort Buddhas in die den Mönchen nach ihrer verschiedenen Herkunft eigenen Sprache fassen dürfen. Der Inhalt der positiven Anweisung Buddhas kann dann doch nur der sein, daß die Mönche das dürfen, d. h. logisches Subjekt zu *pariyāpunitum* sind eben wieder diese *bhikkhū nānānamā nānāgottā nānājaccā nānākulā pubbaḥjitā*, wodurch der Ausdruck *sakā nirutti* auch wieder als die den Mönchen je nach ihrer Herkunft eigene Sprache bestimmt wird. So komme ich auch von diesem von Geiger geltend gemachten Gesichtspunkt aus zu einer Bestätigung der Auffassung, die ich a. a. O. S. 211 dargelegt habe.

Soweit ich also sehe, spricht die Tradition, die Sachlage und die grammatische Erklärungsmöglichkeit für Oldenbergs und meine Auffassung, nach der in *sakā nirutti* die den Leuten jeweils eigene Sprache zu erkennen ist, und die Auffassung Buddhaghosas erscheint gegenüber der Tradition subjektiv und nach allen Anzeichen als nicht stichhaltig. Die Anweisung: *na bhikkhave buddhavacanam chundaso āropetum* geht m. E. generell dahin, daß nicht für alle Mönche Buddhas Wort ausschließlich in Sanskrit als der dann allein autoritativen Fassung gebracht werden soll, im Einzelfall aber Freiheit gelassen wird, in welche Sprache Buddhas Wort zu kleiden ist, das hat sich nach der Sprache der Leute zu bestimmen. Damit wird auch die Möglichkeit offen gehalten, Buddhas Wort in Sanskrit zu fassen, wenn die betr. Mönche Sanskrit als die ihnen eigene Sprache sprechen, nur geht dieser Fassung in Sanskrit der Charakter einer vor anderen autoritativeren Fassung ab. Auch dies findet in der Literatur seine Bestätigung.

Nachtrag: Der Aufsatz von B. Keith, *Indian Historical Quarterly*, Sept. 1925, S. 501 ff. wurde mir erst nach dem Satz dieser Zeilen zugänglich.

Friedrich Weller.