

# **Untersuchungen zu Lexikon und Metrik des Tocharischen**

Inauguraldissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie  
an der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von  
Tao Pan  
aus Jiangsu China  
2021

Referent: Prof. Dr. Olav Hackstein

Korreferent: Prof. Dr. Jens-Uwe Hartmann

Tag der mündlichen Prüfung: 18.07.2019

# Inhaltsverzeichnis

<b>Abkürzungen</b> .....	<b>6</b>
<b>Konventionen</b> .....	<b>8</b>
<b>Kapitel I: Einleitung</b> .....	<b>9</b>
1 Gegenstand der Arbeit .....	9
2 Forschungsstand .....	9
3 Besprechung der früheren Untersuchungen zum tocharischen Lexikon .....	12
4 Über die Forschungsmethode aufgrund der altuigurischen Materialien .....	16
5 Vergleich der indischen, chinesischen und tibetischen Paralleltexte .....	17
6 Überblick über den Hauptinhalt .....	19
<b>Kapitel II: Tocharisches Lexikon</b> .....	<b>21</b>
1 Untersuchung der tocharischen Fragmente .....	21
1.1 B 119 .....	21
1.2 B 338 Die Tigerin-Legende .....	26
Toch. B <i>lyake</i> ‚Wildlager, Ort im Wildnis‘ .....	39
1.3 B 554 .....	44
Toch. B <i>pāt-</i> ‚überschreiten, durchziehen‘ und A <i>pāt-</i> ‚ziehen, pflügen‘ .....	52
Toch. B <i>laitke</i> und A <i>letke</i> ‚Zweig‘ .....	52
1.4 B 555 .....	54
1.5 THT 1324.b .....	59
Toch. B <i>ktse</i> ‚Spross‘ .....	64
1.6 A 361 (THT 995) .....	67
Toch. A <i>ñomes</i> .....	74
Toch. A <i>tursko</i> .....	75
Toch. A <i>tār</i> .....	79

Toch. A <i>āre</i> .....	81
2. Untersuchung der tocharischen Wörter .....	86
2.1 Toch. A <i>āpsā</i> und B <i>ore</i> .....	86
Toch. B <i>lyyāsa</i> und A <i>lyiyā/lyā</i> ‚Glieder‘ .....	91
2.2 Toch. B <i>passontsa</i> .....	91
2.3 Toch. A <i>pāt</i> .....	93
2.4 Toch. B <i>pitke</i> .....	101
2.5 Toch. B <i>pešte*</i> , <i>pešte<sub>u</sub></i> .....	111
2.6 Toch. B <i>prāri</i> und A <i>prār</i> ‚Finger‘ .....	114
2.7 Toch. A <i>marmañ</i> und B <i>marmanma</i> .....	116
2.8 Toch. B <i>yolyiyai</i> .....	123
2.9 Toch. B <i>ysāre</i> und A <i>wsār</i> .....	128
2.10 Toch. A <i>raritku</i> .....	128
Zu skt. <i>saṃjñānilodutavṛtti</i> in A 384 .....	129
<b>Kapitel III: Tocharische Metrik und Musik .....</b>	<b>133</b>
1 Einleitung und Forschungsstand .....	133
2 Bericht über die Qizil-Musik in <i>Sui shu</i> .....	136
3 Indische klassische Musik und der Begriff Svara .....	138
4 Analyse der Tonnamen in <i>Sui shu</i> .....	140
4.1 Der erste Ton <i>Suo tuo li</i> .....	140
4.2 Der zweite Ton <i>Ji shi</i> .....	141
4.3 Der dritte Ton <i>Sha shi</i> .....	142
4.4 Der fünfte Ton <i>Sha la</i> .....	143
4.5 Der sechste Ton <i>Ban shan</i> .....	144
4.6 Der siebte Ton <i>Qi li sha</i> .....	144
4.7 Der vierte Ton <i>Sha hou jia lan</i> .....	145
4.8 Synopsis .....	147
4.9 Eine neue Erklärung der Melodiebezeichnungen .....	148
5 Geographische und historische Untersuchung .....	152
6 Zwei musikalische Traditionen .....	154

7 Doppelte Identität von A <i>pañc(ā)m</i> /B <i>pañcam</i> .....	159
8 Zusammenfassung .....	160
<b>Kapitel IV: Anhang</b> .....	<b>162</b>
1 B 338 .....	162
1.1 Metrische Untersuchung .....	162
1.2 Paläographische Untersuchung .....	165
1.3 Wandmalereien im tocharischen Gebiet .....	169
1.4 Neu geordnete Fotos des Fragments B 338 .....	171
2 A 361 (THT 995) .....	172
2.1 Die chinesischen Paralleltexte .....	172
2.2 Anmerkung zu chin. <i>li e</i> in Pāda 2c .....	174
2.3 Das Wagengleichnis .....	175
<b>Kapitel V: Literaturverzeichnis</b> .....	<b>177</b>

## Abkürzungen

Abl.	= Ablativ
Adj.	= Adjektiv
ahd.	= althochdeutsch
air.	= altirisch
Akk.	= Akkusativ
aksl.	= altkirchenslavisch
Akt.	= Aktiv
altind.	= altindisch
alkhot.	= altkhotanisch
altuig.	= alttürkisch
altuig.	= altuigurisch
and.	= altniederdeutsch
Anm.	= Anmerkung
arm.	= armenisch
av.	= avestisch
BHS	= Buddhist Hybrid Sanskrit
chin.	= chinesisch
engl.	= englisch
f.	= feminin
Gen.	= Genitiv
germ.	= germanisch
got.	= gotisch
gr.	= griechisch
idg.	= indogermanisch
jav.	= jungavestisch
kelt.	= keltisch
khot.	= khotanisch
kymr.	= kymrisch
lat.	= lateinisch
lit.	= litauisch

luw.	= luwisch
LV	= Lalitavistara
m.	= maskulin
me.	= mitttelenglisch
Med.	= Medium
mhd.	= mittelhochdeutsch
mir.	= mittelirisch
mkmyr.	= mittelkymrisch
MQ	= Miñ-Öy Qizil (Tausend[-Buddha]-Höhle in Qizil)
Mvu	= Mahāvastu
myk.	= mykenisch
n.	= neutrum
nd.	= niederdeutsch
Nom.	= Nominativ
Perl.	= Perlativ
pkt.	= prakrit (außer pāli und gāndhārī)
Plur.	= Plural
PPP.	= Partizipium Perfekti Passivi
Präs.	= Präsens
russ.	= russisch
Prät.	= Präteritum
Sing.	= Singular
skt.	= sanskrit
Suv.	= <i>Suvarṇabhāsottamasūtra</i>
tib.	= tibetisch
toch.	= tocharisch
umbr.	= umbrisch
uridg.	= urindogermanisch
urtoch.	= urtocharisch
ved.	= vedisch

## Konventionen

T. = Taishō. Die chinesischen Texte der Taishō-Ausgabe werden nach Band, Seite, Teil auf der Seite und der Zeilennummer zitiert, z. B. bezeichnet T.23.130a1 die erste Zeile auf Seite 130 im 23. Band in der Taishō-Ausgabe. Und T.99 bedeutet: Text Nr. 99 der Taishō-Ausgabe.

Die von Sieg/Siegling (1921; 1949; 1953) herausgegebenen tocharischen Fragmente werden nach ihrer Art und Weise zitiert, nämlich „A“ für osttocharisch und „B“ für westtocharisch. Die von Sieg/Siegling nicht bearbeiteten Fragmente werden nach ihren neuen „THT“ (für „Tocharische Handschriften Turfansammlung“) Katalognummern zitiert. Die westtocharischen Fragmente B 1–633 sind im neuen Katalogsystem unter THT 1–633 zu finden, und die osttocharischen Fragmente A 1–467 sind unter THT 634–1101 abrufbar. Bei den osttocharischen Fragmenten gibt es indessen ein Problem:  $1101 - 634 \neq 467 - 1$ . Nachdem man die Fotos geprüft hat, taucht der Ursprung dieses Fehlers auf: Das Fragment A 311 (T III Š 79.19) trägt die Bezeichnung THT 944, aber A 311 A (T III Š 67) ) anstatt „THT 944a“ ist als „THT 945“ katalogisiert. Laut Tatsushi Tamai (brieflich) hat er das Problem erst erkannt, als es zu spät war, um es zu korrigieren. Daher bleibt dieser historische Fehler in den THT-Katalognummern bis jetzt bestehen.

# Kapitel I: Einleitung

## 1. Gegenstand der Arbeit

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist die Erforschung und vergleichende Rekonstruktion der tocharischen Textfragmente. Die Erforschung der tocharischen Sprache in Metrik und Lexikon ist momentan ein Desiderat, da das Tocharische aufgrund seiner späten Entdeckung als indogermanischer Sprachzweig (1908) vergleichsweise weniger gut erforscht ist als die anderen indogermanischen Sprachzweige.

Ein wesentlicher Teil der tocharischen Textfragmente ist metrisch und in silbenzählenden Metren abgefasst. Dieser Umstand bietet Anhaltspunkte für die Berechnung von Lücken in den oft fragmentarisch bezeugten Texten. Die Erforschung der tocharischen Metrik bildet somit auch eine Voraussetzung für die linguistische und philologische Analyse der tocharischen Sprachfragmente und des tocharischen Lexikons, indem sie die korrekte Segmentierung der Strophen in Pādas ermöglicht. Die Untersuchung der tocharischen Metrik ist ferner mit einer richtigen und präzisen Kenntnis der tocharischen Handschriften eng verbunden. Die in dieser Arbeit vorgenommenen Analysen führen in zahlreichen Fällen zu einer Revision der auf Sieg/Siegling zurückgehenden metrischen Bestimmungen.

Ein weiterer Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit ist die Erforschung des tocharischen Lexikons. Es gibt viele Lexeme, deren Bedeutung unbekannt oder nicht abschließend geklärt ist. Darunter sind auch viele Wörter, die ausschließlich in metrischen Texten vorkommen, aber daneben gut bezeugte Entsprechungen in den Sanskrit-, chinesischen, tibetischen und altuigurischen Texten haben. Die philologisch gewonnenen neuen Hypothesen über den Bedeutungsansatz können im Weiteren durch die etymologische Methode evaluiert, verifiziert oder falsifiziert werden.

## 2. Forschungsstand

### 2.1 Tocharische Metrik

Die tocharische Metrik ist bislang noch vergleichsweise wenig erforscht, besonders in Bezug auf die technischen Namen/Termini, die üblicherweise jeder tocharischen Verspartie vorangehen und von Sieg/Siegling (1921 und 1953 *passim*) als Namen des Metrums oder Metrumsnamen betrachtet werden. In der Ausgabe der osttocharischen Texte von Sieg/Siegling (1921: Xf.) werden „einige kurze Bemerkungen über die Metrik“ gegeben. Nach Sieg/Siegling ist das Prinzip der tocharischen Metrik „die bloße Silbenzählung“. „Die Längen und die Kürzen scheinen nicht berücksichtigt zu werden“. „Streng gewahrt ist die Cäsur“. Danach erklären Sieg/Siegling die häufigeren und die

selteneren Metren zusammen mit ihren Zäsuren. Am Ende wird der unerklärte Umstand hervorgehoben, dass „bei anscheinend ganz gleichem Bau verschiedene Namen für dasselbe Metrum auftreten“.

Winter (1957: 200–209) hat in seinem bedeutenden Aufsatz die Merkmale der tocharischen Metrik behandelt und die wichtige Schlussfolgerung gezogen, dass die sogenannten tocharischen Metrumsnamen in Wirklichkeit Melodiebezeichnungen sind. Stumpf (1971: 71–89) hat einen kurzen Überblick über die tocharische Metrik gegeben. In Abschnitt 2.4.2.1. werden die wichtigsten Strophenformen und Zäsuren dargestellt. Die Information der metrischen Struktur der tocharischen Verse hat Stumpf aus Sieg/Siegling (1921; 1949; 1953) übernommen, ein Beispiel ist auf S. 82 das fragwürdige Metrum  $12 \times 4$  in B 338, welches unten in Kapitel II Abschnitt 1.2 behandelt wird. In Abschnitt 2.4.2.2. wird das Iktenprinzip, das zuvor von Winter (1957: 206f.) vermutet wurde, behandelt. In Abschnitt 2.4.2.5. werden die invertierten Stellungen der Demonstrativ-Pronomina in verschiedenen Metren dargestellt. Adams (1999: 828) hat sich in der ersten Auflage seines Wörterbuchs damit begnügt, die verschiedenen Metren mit den belegten Namen ohne weitere Erklärungen zusammenzustellen.

Widmer (2006: 523–535) untersucht den indischen Einfluss auf die tocharische Metrik bezüglich der metrischen Schemata. Pinault (2008: 397–409) hat einen kurzen Abschnitt über die tocharische Metrik verfasst, wo er die wichtigsten metrischen Schemata der tocharischen Verse dargestellt und spezielle metrisch beeinflusste Wortformen erklärt hat, wie z. B. das sogenannte „bewegliche -o-“. Die Theorie von Winter (1957: 208f.), die von einer Melodiebezeichnung ausgeht, wird von Pinault (2008: 400) übernommen, der die Funktion der Melodiebezeichnung mit folgenden Worten beschreibt „désigner une certaine manière de chanter ou de psalmodier, qui se superpose au rythme de la strophe“. Malzahn (2012: 153–162) analysiert die Position der Enklitika in den westtocharischen metrischen Texten. Bross/Gunkel/Ryan (2014; 2015) untersuchen die Position der Zäsuren innerhalb der tocharischen Verse (z. B.  $4 \times 12$ ,  $4 \times 15$ ). Hackstein (2015: 73–86) untersucht und beschreibt das sogenannte „post-caesural fronting“ Phänomen in den tocharischen metrischen Texten, nach welchem Wortversetzungen (fronting, Hyperbaton) typischerweise in die Position unmittelbar nach Zäsuren und Kolongrenzen (innerhalb von Pādas) erfolgen, vgl. die Beispiele in B 338 in Kapitel II Abschnitt 1.2 unten. Gunkel (2016: 82–95) bestätigt den Sanskrit-Ursprung des tocharischen  $4 \times 25$  Metrums als das Sanskrit-*Krauñcapadā*-Metrum. Peyrot (2018: 319–345) hat aufgrund einer nahezu vollständigen Aufstellung der metrischen Schemata einen Vergleich der osttocharischen und westtocharischen metrischen Traditionen durchgeführt.

## 2.2 Tocharisches Lexikon

### 2.2.1 Wichtige Werke und Hilfsmittel zum tocharischen Lexikon

#### 2.2.1.1 Westtocharisch

Sieg/Siegling (1949: 87–194) fügten ihrer Textausgabe ein Glossar bei, das bereits viele wichtige westtocharische Wörter enthält. Das Verbalverzeichnis in der *Westtocharischen Grammatik* von Krause (1952: 217–309) sowie spätere Untersuchungen zum tocharischen Verbum, wie z. B. Hackstein 1995, Malzahn 2010 und Peyrot 2013, bieten Informationen zu den wichtigsten westtocharischen Verben einschließlich ihrer Semantik und ihres Fundorts, und fungieren als Grundlage für spätere Analysen tocharischer Verbalformen. Thomas/Krause 1964 enthält ein Glossar (TEB II: 75–263) zu ausgewählten ost- und westtocharischen Texten. 1999 hat Adams die erste Auflage von *A Dictionary of Tocharian B* veröffentlicht. Die Qualität dieses ersten westtocharischen Wörterbuchs ist leider nicht befriedigend, vgl. z. B. die Rezensionen von Hackstein (2003) und Pinault (2006a). In seiner *Chrestomathie tokharienne* kommentiert Pinault (2008) viele tocharische Wörter in Bezug auf deren Semantik, Morphologie und Etymologie und bietet auch für viele schwierige Wörter neue Bedeutungsansätze. Der abschließende Index verborum ist auch hilfreich. Der Index der Verbalformen von Malzahn (2010: 517–1000) ist ein Lexikon der tocharischen Verben mit vielen Informationen über die Semantik, die bezeugten Formen und deren Etymologie. In 2013 hat Adams die zweite Edition von *A Dictionary of Tocharian B* publiziert, aber die Qualität des ganzen Wörterbuchs hat sich nicht wesentlich verbessert, vgl. die Rezension von Kim (2016).

#### 2.2.1.2 Osttocharisch

Die *Tocharische Grammatik* von Sieg/Siegling/Schulze (1931) enthält viele zentrale Informationen über das osttocharische Lexikon, und bietet die Grundlage für die späteren osttocharischen Lexika. Das einzige Wörterbuch, das alle Buchstaben abdeckt, ist der *Thesaurus Linguae Tocharicae Dialecti A* von Poucha (1955), der für jeden Eintrag alle Belege auflistet und eine lateinische Übersetzung bietet. Hierzu hat Couvreur (1956) eine lange Rezension mit vielen Verbesserungen und Vorschlägen publiziert. Die Textausgabe des *Maitreyasamitinātaka* von Ji/Winter/Pinault (1998) enthält eine osttocharische Verbliste und ein Glossar nichtverbaler Formen. Ein Wörterbuch und Thesaurus des Osttocharischen ist von Gerd Carling in Zusammenarbeit mit Pinault und Winter begonnen worden, aufbauend auf einer überarbeiteten und erweiterten Version von Pouchas *Thesaurus Linguae Tocharicae Dialecti A* und der Wortliste im zweiten Band des *Tocharischen*

*Elementarbuch*s. Der erste Band aus diesem Projekt ist 2009 veröffentlicht worden und deckt die Buchstaben *A* bis *J* ab.

### **2.2.1.3 Etymologische Forschungen**

Ein vollständiges und zuverlässiges etymologisches Wörterbuch des Tocharischen fehlt derzeit. Die Monographien, die ausschließlich der tocharischen Etymologie gewidmet sind, sind *Lexique étymologique des dialectes tokhariens* von van Windekens (1941), *Materials for a Tocharian Historical and Etymological Dictionary* von Hilmarsson (1996) sowie Adams 2013. Der zweite Teil „Le vocabulaire“ von *Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes I La phonétique et le vocabulaire* von van Windekens (1976: 139–646) enthält eine aktualisierte Fassung seines etymologischen Lexikons. Die Bände 2.1 und 2.2 von *Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes* enthalten ebenfalls viele etymologischen Erklärungen. Hilmarsson diskutiert auch viele etymologischen Probleme in seinen anderen Büchern, z. B. *The Nasal Prefixes in Tocharian* (1991), *The Dual Forms of Nouns and Pronouns in Tocharian* (1989), *Studies in Tocharian Phonology, Morphology and Etymology with special emphasis on the o-Vocalism* (1986). Hacksteins (1995) Monographie zu den sigmatischen Präsensstammbildungen enthält zahlreiche etymologische Analysen, die im LIV übernommen sind. Die etymologischen Erklärungen von Ringe (1996) und Pinault (2008) sind ebenfalls für das Verständnis der tocharischen historischen Lautentwicklung und die tocharische Etymologie wichtig. Wichtige Aufsätze zur tocharischen Laut- und Formenlehre und Etymologie sind über alle indogermanistischen Fachzeitschriften verstreut und haben in den *Tocharian and Indo-European Studies* ein eigenes Fachorgan gefunden. Über die tocharischen Lehnwörter aus dem Indischen und dem Iranischen ist die Dissertation von Isebaert (1980), *De Indo-Iraanse bestanddelen in de tocharische woordenschat*, zu konsultieren. In einem neuen Buch von Blažek/Schwarz (2017) werden diejenigen tocharischen Wörter behandelt, die möglicherweise aus dem Altchinesischen entlehnt wurden.

## **3 Besprechung der früheren Untersuchungen zum tocharischen Lexikon**

Die Pionierarbeit der ersten Generation der Tocharologen wie Sieg, Siegling, Schulze, Meillet und Lévi und die durch die späteren Generationen gewonnenen großen Fortschritte der Tocharologie werden hier nicht wiederholt. Der Fokus der folgenden Analysen liegt auf den Problemen und Schwierigkeiten früherer Untersuchungen zum tocharischen Lexikon und der Revision bisheriger Vorschläge.

Da die meisten tocharischen Texte ursprünglich aus indischen Quellen übersetzt oder aufgrund indischer Vorlagen neu verfasst wurden, ist die Erforschung des tocharischen Wortschatzes methodisch zuerst und hauptsächlich auf den philologischen Vergleich der tocharischen Texte mit ihren Paralleltexten einschließlich der möglichen indischen Entsprechungen angewiesen. Deswegen sind die Sanskrit-tocharischen bilingualen Texte besonders wichtig in vorliegender Arbeit, um die Bedeutungen der tocharischen Wörter zu ermitteln. Eine der wichtigsten Textgruppen bilden die tocharischen *Udānālamkāra*-Fragmente, die die tocharische Übersetzung und Umdichtung der *Udānavarga*-Verse enthalten. Sieg/Siegling (1949) haben sie mit den entsprechenden Versen in *Udānavarga* genauer verglichen, um die Bedeutung der tocharischen Lexeme zu erklären. Zusätzlich gibt es auch viele Sanskrit-toch. B bilinguale *Udānavarga*-Fragmente; vgl. hierzu Peyrot 2008a und 2016 mit bibliographischer Information. Der Vergleich mit den indischen Quellen hat sich auch bei den anderen Textgruppen als ertragreich erwiesen, vgl. z. B. die Behandlung der Vinaya-Texte von Couvreur (1954), Pinault (1984) und Schmidt (1989), der medizinischen Texte von Filliozat (1948) und der *Buddhastotra*-Texte von Schmidt (1983) und Pinault (2016).

Hier soll zusätzlich noch ein misslicher Umstand aus der Geschichte der Tocharologie zur Sprache kommen. Die Begründer der Tocharologie, wie z. B. Emil Sieg, Wilhelm Siegling und Wilhelm Schulze, haben die Bedeutungen vieler noch nicht erschöpfend geklärter tocharischer Wörter konsequent mit einem nachgestellten Fragezeichen angegeben. Mitunter wurden aber diese vermuteten Bedeutungen in späterer Literatur bisweilen ohne Fragezeichen übernommen, und ohne dass eine weitere philologische Überprüfung erfolgt wäre. Dabei emanzipierten sich manche Hypothesen ohne weiteres zu Fakten. Zwei Beispiele sind A *marmañ* und B *passontsa*. A *marmañ* wurde von Sieg/Siegling/Schulze (1931: 53 Anm. 3) folgendermaßen erklärt: „... etwa wie Skt. *nāḍī*, *sirā* o. ä. Entlehnt aus Skt. *marman* [„Ader“]?“ Aber in späterer Literatur wird die vermutete Bedeutung „Ader“ als sichere Bedeutung akzeptiert (zum genauen Sachverhalt vgl. Kapitel II Abschnitt 2.7 unten). B *passontsa* wurde von Sieg/Siegling (1949 Übers.: 10) als „Muskeln“ mit Fragezeichen übersetzt, während in TEB (II: 207) die Bedeutung „Muskeln“ ohne Fragezeichen angegeben, was so auch in späterer Literatur übernommen ist (z. B. bei Thomas 1968: 223; Thomas 1979: 29 und Adams 2013: 387). Zu B *passontsa* ist die Behandlung in Kapitel II Abschnitt 2.2. zu vergleichen. Dasselbe Problem betrifft auch einige von Schmidt vermutete Bedeutungsangaben. Ein Beispiel davon ist B *pitke*, dessen vorläufige Übersetzung „Speichel“ mit Fragezeichen bei Schmidt (1974: 77) später von Adams (1986: 339), Blažek (2009: 39) und Malzahn (2013: 171) als sichere Bedeutung übernommen wurde, vgl. die ausführliche Behandlung in Kapitel II Abschnitt 2.4.

Trotz der großen Fortschritte in der philologischen und linguistischen Erschließung der tocharischen Texte ist die Auswertung der Paralleltexte und der möglichen Vorlagen der

tocharischen Übersetzungsliteratur noch lange nicht abgeschlossen. Es ist folglich noch mit manchen Revisionen bisheriger Bedeutungsangaben zu rechnen. Der genaue Sachverhalt lässt sich durch die folgenden Punkte erläutern.

### 3.1 Vinaya-Fragmente

Innerhalb des tocharischen Korpus gibt es zahlreiche Vinaya-Fragmente, die sich wiederum in drei Kategorien unterteilen lassen, nämlich *Prātimokṣasūtra*, *Vinayavibhaṅga* und *Karmavācana*. Bei dem *Prātimokṣasūtra* fällt die Interpretation der tocharischen Fragmente leichter, weil die Sanskrit-Texte der Vorschriften in der Sarvāstivāda-, Mūlasarvāstivāda- und Mahāsāṃghika-Schule erhalten sind<sup>1</sup> und die Unterschiede zwischen den verschiedenen Schulen weniger groß als bei den Vinayavibhaṅga-Texten sind. Bei der Behandlung der tocharischen Vinayavibhaṅga-Fragmente ist zu beachten, dass bis jetzt nur die Sanskrit-Fragmente der Sarvāstivāda-Schule zur Verfügung stehen, die Rosen (1959) aufgrund ihrer Übersetzung des chinesischen Vinayavibhaṅga-Textes der Sarvāstivāda-Schule herausgegeben und übersetzt hat. Deswegen wird von den Tocharologen der Sarvāstivāda-Vinayavibhaṅga-Text zum Vergleich herangezogen, wie z. B. bei Pinault (1984).<sup>2</sup> Es konnte bereits nachgewiesen werden (vgl. Pan 2017: 81ff.), dass die tocharischen Vinayavibhaṅga-Texte, wie z. B. B 331, diejenigen Vorschriften und Sonderfälle enthalten, die nur in den Vinayavibhaṅga-Texten der Mūlasarvāstivāda- oder Mahāsāṃghika-Schule erwähnt sind. Ein gutes Beispiel für die Wichtigkeit der chinesischen Vinayavibhaṅga-Texte der Mūlasarvāstivāda- und Mahāsāṃghika-Schule liefert auch der Aufsatz über B *waṣik* ‚Steuer, Zoll‘ von Schaefer (1997) mit dem Nachweis, dass die Information über „Steuer, Zoll“ nicht im chinesischen Sarvāstivāda-Vinayavibhaṅga-Text, sondern in der entsprechenden Mūlasarvāstivāda-Version vorkommt. Die Schulzugehörigkeit des tocharischen Buddhismus ist eine schwierige Frage, und die Behauptung von Schmidt (1985: 275f.), dass „die tocharischen *Prātimokṣa*- und *Vinayavibhaṅga*-Fragmente eindeutig zur Schule der Sarvāstivādins“ gehören, lässt sich durch die textuelle Evidenz nicht stützen. Zur Frage der Schulzugehörigkeit vgl. weiter Hu-von Hinüber (1994) und Ogihara (2013a).

---

<sup>1</sup> Die Sarvāstivāda-Version des *Prātimokṣasūtra* ist von von Simson (2000) aus den Sanskrit-Fragmenten in Turfan herausgegeben. Die Mūlasarvāstivāda-Version ist von Banerjee (1954), und Mahāsāṃghika-Version ist von Pachow/Mishra (1956) und Tatia (1976) herausgegeben. Hu-von Hinüber hat auch das *Bhikṣu-Prātimokṣasūtra* der Mūlasarvāstivādins herausgegeben. Zur Edition der Mahāsāṃghika-Schule vgl. weiter die Arbeiten von Karashima (2008; 2013).

<sup>2</sup> Schaefer (1997: 171) hat mithilfe von Hu-von Hinüber zur Erklärung von B *waṣik* ‚Steuer, Zoll‘ auch den entsprechenden chinesischen Text in *Mūlasarvāstivāda-Vinayavibhaṅga* konsultiert.

### 3.2 Sanskrit-tocharische bilinguale Texte

Obwohl die Sanskrit-tocharische bilingualen Texte gewissermaßen „als der Stein von Rosette der Tocharologie“ betrachtet werden können, muss man bei der Behandlung der bilingualen Texten Vorsicht walten lassen. Zur Erklärung werden zwei Beispiele ausgewählt, nämlich A 361 und A 384–386.

#### 3.2.1 A 361

Das bilinguale Sanskrit-osttocharische Fragment A 361 ist an beiden Seiten sehr stark beschädigt. Zum Vergleich ist daher die Parallelüberlieferung im Pāli-Kanon, auf die zuerst Sieg/Siegling (1921: 202) hingewiesen haben, im Aufsatz von Couvreur (1956: 71) gefolgt von Poetto (1988: 211), Schmidt (1987: 295) und Carling (2009: 44) herangezogen. Die Pāli-Version und der in A 361 enthaltene Sanskrit-Text gehören verschiedenen Überlieferungen an. Die Ergänzung des Sanskrit-Textes und die Bedeutungsbestimmung tocharischer Wörter allein aufgrund der Pāli-Fassung vorzunehmen, ist deswegen nicht zu empfehlen. Bei Fragment A 361 steht die entsprechende chinesische Übersetzung im *Samyuktāgama* dem Sanskrit-Text viel näher. Zum genauen Sachverhalt ist die Behandlung von A 361 in Kapitel II Abschnitt 1.6 zu vergleichen.

#### 3.2.2 A 384–386

Die Blätter von A 384–386 sind vollständig. Der tocharische Text enthält nicht nur die wörtliche Übersetzung der Sanskrit-Termini, sondern auch einen selbständigen Kommentar, der bislang ohne bekannte Parallelüberlieferung geblieben ist, vgl. den ähnlichen Sachverhalt bei den *Udānālamkāra*-Fragmenten. Darum liegt das Problem im Verständnis des Abhidharma-Inhalts. Die Abhidharma-Texte sind sogar innerhalb der Buddhisten ein Thema mit großen Hürden, weil für die Untersuchung ein Studium der chinesischen und tibetischen Quellen unentbehrlich ist.<sup>3</sup> Deshalb ist der Inhalt von A 384–386 für Tocharologen umso unzugänglicher, und es ist aus der Übersetzung derjenigen Tocharologen, die sich damit beschäftigt haben, leicht zu ersehen, wie schwierig und bisweilen vorläufig die ersten Übersetzungsversuche waren, vgl. z. B. den Satz *pāñ rupi indris pāt adhit kälkont viṣayāntu* in A 385 a1–2, der von Pinault (2008: 232) als „les objets sensoriels, qui dépassent les cinq organes sensoriels du corps“ wiedergegeben wurde, und den Passus *pāt adhit kälkont viṣayāntu*, der von Couvreur (1956: 72) als „die über das Verständnis hinausgehenden Objekte“ übersetzt worden ist, sowie das Sanskrit-Wort *atīta-*, welches bei TEB (II: 43) als „darüber hinausgegangen“ glossiert wird. Zum genauen Sachverhalt vgl. die Behandlung von A *pāt* in Kapitel II Abschnitt 2.3 unten.

---

<sup>3</sup> Vgl. z. B. die rezente Zusammenarbeit von Catt/Huard/Inaba 2020.

Bei dieser Sanskrit-tocharischen bilingualen Handschrift gibt es ein Sonderproblem bezüglich der textuellen Überlieferung, das die Semantik des Wortes *A rartiku* im tocharischen Kommentar zu skt. *saṃjñānilodutavṛtti* betrifft. Der Sanskrit-Text in A 384 a5 bis A 385 a3, wo skt. *saṃjñānilodutavṛtti* vorkommt, hat eine Parallele im *Abhidharmadīpa*-Kommentar, wo das entsprechende Wort *saṃjñāpavanoddhatavṛtti* lautet. Angesichts der etlichen Schreibfehler in dieser Sanskrit-tocharischen Handschrift und des chinesischen und tibetischen Paralleltextes ist es sehr wahrscheinlich, dass das Sanskrit-Wort *saṃjñānilodutavṛtti* in A 384 b3 eine Verschreibung für korrektes *saṃjñāniloddhatavṛtti* oder *saṃjñāniloddhutavṛtti* darstellt. Zum genauen Sachverhalt vgl. die Behandlung von *A rartiku* in Kapitel II Abschnitt 2.10.

#### **4 Über die Forschungsmethode aufgrund der altuigurischen Materialien**

Ein Fokus der aktuellen philologischen Erforschung des Tocharischen liegt auf der vergleichenden Auswertung der altuigurischen Paralleltexte, vgl. z. B. Pinault/Peyrot/Wilkens 2017, Peyrot/Wilkens 2014, Wilkens/Pinault/Peyrot 2014.

##### **4.1 Der zeitliche Abstand der altuigurischen Überlieferung zur tocharischen Überlieferung**

Die meisten altuigurischen Paralleltexte stammen aus dem 10. bis 14. Jh. n. Chr., und sie sind deshalb einige Jahrhunderte später als die tocharischen Manuskripte, die hauptsächlich in das 5. bis 9. Jh. n. Chr. datieren. Aufgrund des großen zeitlichen Abstands haben zahlreiche tocharische Texte keine Spur innerhalb des altuigurischen Textkorpus hinterlassen, z. B. die medizinischen Texte, die magischen Texte und die *Vinayavibhaṅga*-Texte, zu deren Erklärung das altuigurische Textkorpus keine Paralleltexte bietet. Ferner erklärt die zeitliche Diskrepanz zwischen der tocharischen und der altuigurischen Überlieferung die Schwierigkeiten, die die altuigurischen Übersetzer beim Verstehen mancher tocharischen Texte hatten. Etliche tocharische Fragmente mit altuigurischen Glossen zu schwierigen Wörtern sind gerade eine gute Evidenz dafür. Ein Beispiel ist THT 331, ein Fragment der buddhistischen Vorschriften mit einigen altuigurischen Glossen.<sup>4</sup> Einen ähnlichen Sachverhalt findet man in Griechenland in dem Missverständnis und der Umdeutung mancher homerischen Wörter in der späteren griechischen Tradition.

---

<sup>4</sup> In Zeile a1 ist das tocharische Wort B *naitwe* durch altuig. *čanDik* glossiert, aber nach Maue (2009: 22f.) liegt eine evidente Deutung für altuig. *čanDik* nicht auf der Hand.

## 4.2 Zustand der altuigurischen Materialien

Die altuigurischen Materialien sind oft fragmentarisch und bieten Schwierigkeiten und Probleme beim Verständnis. Deshalb gibt es bis jetzt noch kein zuverlässiges und vollständiges Lexikon der altuigurischen Sprache, mit dessen Erstellung jetzt ein Göttinger Akademieprojekt *Wörterbuch des Altuigurischen* seit 2017 unter der Leitung von Jens Peter Laut betraut ist.<sup>5</sup>

## 4.3 Textgenre

Bei den altuigurischen Paralleltexten handelt es sich meistens um Dramen (*Maitreyasamitināṭaka*) und Erzählliteratur (*Daśakarmapathāvadānamālā*). Bei diesen Textgenres stößt man oft auf eine Diskrepanz zwischen den altuigurischen und den bewahrten tocharischen Texten, weil die altuigurischen Texte zumeist keine originalgetreue Übersetzung aus den originalen tocharischen Texten sind und oft als eigenständige literarische Schöpfung betrachtet werden sollen. Ein Beispiel ist die tocharische Passage im *Maitreyasamitināṭaka* Fragment A 260 a3. Dort kommen drei Wörter *A mñe waste pārmañk* nacheinander vor, während in der altuigurischen Version nur zwei Wörter dieser osttocharischen Phrase entsprechen, nämlich *umuyi inayī* (Pinault 1994a: 378). Vgl. auch die Behandlung von AB *kritām* ‚Freude‘ in Kapitel II Abschnitt 1.4 unten, wofür Pinault (2002a: 272f.) aufgrund der altuigurischen Übersetzung die Bedeutung „gratitude, acknowledgement“ angesetzt hat. Ein anderes Beispiel B 338 betrifft die buddhistische Erzählliteratur. Es lässt sich an den Anfang des 5. Jh. n. Chr. datieren, ungefähr 500 Jahre früher als die ältesten altuigurischen Texte in Turfan. Inhaltlich handelt es sich um die berühmte Legende der Tigerin, die sich von Indien aus bis nach China, Tibet, Südostasien weit verbreitet hat, während ein Paralleltext innerhalb der altuigurischen *Daśakarmapathāvadānamālā* fehlt. Vor der Publikation der *Daśakarmapathāvadānamālā* lag der Fokus auf der vergleichenden Untersuchung des Dramas *Maitreyasamitināṭaka*, die sowohl für die Turkologie als auch für die Tocharologie sehr ergiebig war und insbesondere der Erforschung des Osttocharischen einen neuen Schub gegeben hat.

## 5 Vergleich der indischen, chinesischen und tibetischen Paralleltexte

### 5.1 Umfang der Textcorpora

Die hier herangezogenen Textcorpora sind viel umfangreicher als die tocharischen Texte. Zeitlich umfassen die indischen, chinesischen und tibetischen Textcorpora eine Periode vom 6. Jh. v. Chr.

---

<sup>5</sup> Ein umfassendes *Handwörterbuch des Altuigurischen* von Jens Wilkens ist neulich (April 2021) online verfügbar.

(Zeit der vedischen Texte) bis zum 14. Jh. n. Chr. (Zeit des tibetischen Kanons). Die wichtigsten davon sind die zahlreichen indischen Textvorlagen der tocharischen Texte und die frühen chinesischen Übersetzungen von Autoren aus dem tocharischen Gebiet (z. B. Kumārajīva aus Qizil) oder solchen Autoren, die mit den Tocharern in intensivem Kontakt standen (z. B. Xuanzang).

## 5.2 Paralleltexte

Viele Paralleltexte zu den tocharischen Fragmenten sind nur in indischen, chinesischen und tibetischen Textkorpora vorhanden, und manche davon sogar ausschließlich in chinesischen und tibetischen Übersetzungen; vgl. die Behandlung von THT 1324.b in Kapitel II Abschnitt 1.5 und die neue Analyse des bilingualen *Mahāparinirvāṇasūtra*-Fragments THT 542 von Pan (2021). Die indischen, chinesischen und tibetischen Textkorpora verfügen meistens über komplette und systematische Textausgaben, die bereits digitalisiert worden sind. Man kann innerhalb der Textdatenbanken mit Programmen wie dem „advanced search engine“, z. B. TextWrangler, komplexe Suchen durchführen. Bei den tocharischen medizinischen und magischen Texten erweist sich z. B. eine vergleichende Untersuchung mit den indischen, chinesischen, und tibetischen Texten als sehr ergiebig, vgl. den Abschnitt über toch. B *pitke* ‚Fett, Öl‘ in Kapitel II Abschnitt 2.4, während die altuigurischen Materialien keine Vergleichsinformationen bieten.

## 5.3 Lexika

Für das Indische, Chinesische und Tibetische stehen viele zuverlässige Wörterbücher zur Verfügung, z. B. das *Grosse Petersburger Wörterbuch, Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfanfunden* (= SWTF), *Tibetan-Sanskrit dictionary* (16 Bände), *Wörterbuch der tibetischen Schriftsprache* (41 Lieferungen bis 2019).

## 5.4 Sanskrit-Texte als Textvorlage

Bei den dogmatischen und anderen kanonischen Texten erweisen sich die tocharischen Texte oft als wortwörtliche Übersetzung ihrer indischen Vorlagen. Innerhalb des tocharischen Korpus gibt es zahlreiche Lehnübersetzungen aus den buddhistischen Sanskrit-Texten. Bei diesen Lehnübersetzungen lassen sich die Bedeutungen der einzelnen tocharischen Wörter präzise feststellen, nachdem man die entsprechenden indischen Vorlagen identifiziert hat. Die Untersuchung der altuigurischen Materialien erweist sich hier als weniger ergiebig, da die altuigurischen buddhistischen Texte oft Übersetzungen chinesischer Textvorlagen sind, so z. B. das berühmte Mahāyāna-Werk *Suvarṇaprabhāsottamasūtra* ‚das Goldglanz-Sūtra‘ (altuig. *Altun yaruq sudur*), dessen altuigurische Version eine Übersetzung der chinesischen Fassung von Yijing darstellt

(Wilkins 2001: 24ff. und 30ff.), oder das berühmte scholastische Werk *Abhidharmakośabhāṣya*, dessen altuigurische Version ebenfalls aus einer chinesischen Version übersetzt wurde (Shōgaito 2014: 17).

## 5.5 Historische Quellen

Neben den buddhistischen Texten bieten die indischen und chinesischen Quellen auch viele wichtige historische Materialien, die für das Verständnis und die Untersuchung der Kulturen in Zentralasien, Südasien und Ostasien von zentraler Bedeutung sind, vgl. z. B. die Untersuchung zu den Termini der tocharischen Musik in Kapitel III.

## 6 Überblick über den Hauptinhalt

### 6.1 „Kapitel II: Tocharisches Lexikon“

Kapitel II besteht aus zwei Teilen: 1) Analyse einzelner tocharischer Fragmente und 2) Untersuchung einzelner tocharischer Wörter. Der Grund für diese Reihenfolge ist, dass die richtige Behandlung einiger tocharischen Wörter, besonders der Hapaxlegomena, ein richtiges Verständnis des Kontextes voraussetzt. In Abschnitt „1 Untersuchung der tocharischen Fragmente“ werden die folgenden Fragmente ausführlich behandelt: B 119, B 338, B 554, B 555, THT 1324.b und A 361. Und innerhalb der Behandlung jedes Fragments werden die dort vorkommenden schwierigen tocharischen Wörter in Bezug auf die Semantik und Etymologie ausführlich behandelt. In Abschnitt „2 Untersuchung der tocharischen Wörter“ werden folgende tocharische Wörter, die bis jetzt nicht genug philologisch untersucht sind, in Bezug auf den Hintergrund der einzelnen Belege, die Semantik und die Etymologie ausführlich behandelt: A *āpsā* und B *ore*, B *passontsa*, A *pāt-*, A *pāt*, B *pitke*, B *pešte\**, B *pešteu*, B *prāri* und A *prār*, A *marmañ* und B *marmanma*, B *yolyiyai*, B *ysāre* und A *wsār*, A *raritku*, B *lyyāsa* und A *lyiyā/lyā*.

### 6.2 „Kapitel III: Tocharische Metrik und Musik“

In Kapitel III „Tocharische Metrik und Musik“ werden die so genannten tocharischen Metrumsnamen untersucht und entschlüsselt, die üblicherweise den tocharischen Versen vorangehen und diese klassifizieren, und deren Bedeutung und Wiedergabe als „Melodienamen“ sich als adäquater erweist. Eine neuartige Erklärung für einige dieser Melodienamen ergibt sich aus der Auswertung chinesischer Quellen. Wichtig ist der Bericht des Qizil-Musikers Sujīva im chinesischen historischen Text *Sui shu*, wo die sieben Tonnamen der tocharischen Musik vorgestellt werden. Es folgt ein Überblick über die Theorie der Svara ‚Haupttöne‘ in der indischen klassischen

Musik. Der Hauptteil des Kapitels besteht aus einer ausführlichen Untersuchung der sieben tocharischen Töne in *Sui shu*, wobei die zugrunde liegenden Sanskrit- und tocharischen Namen anhand der mittelchinesischen Aussprache der chinesischen Begriffe untersucht werden. Die tocharischen Tonnamen kommen entweder alleine oder zusammen mit anderen Melodienamen vor den Versen vor und dienen dazu, die Tonart der die Verse begleitenden Melodien zu spezifizieren. Basierend auf einem korrekten Verständnis der Melodienamen kann die etymologische Verbindung von *A kaṃ* und *B kene* mit uridg. *\*kan-* ‚singen‘ bestätigt werden. Schließlich erlaubt eine statistische und historische Untersuchung der Melodienamen einen Einblick in die Ausbreitung der tocharischen Musiktradition, die zu einer geographischen Spaltung geführt hatte: die Verbreitung der früheren Kucha-Musik nach Osten und die Ausdehnung der Turfan-Musik nach Westen.

## Kapitel II: Tocharisches Lexikon

### 1 Untersuchung der tocharischen Fragmente

#### 1.1 B 119

##### 1.1.1 Einleitung

Nach Sieg/Siegling (1953: 52) gehört das Fragment B 119 zu einem Werk namens (*Rājavṛ*)*tt(i)*, jedoch sei „ein Werktitel dieser Art ... bisher nicht bekannt“. Eine vergleichende philologische Untersuchung der Sanskrit- und chinesischen Texte des *Abhidharmakośabhāṣya* führt indessen zu dem Ergebnis, dass der Text in B 119 einige dogmatische Stoffe aus dem *Abhidharmakośabhāṣya* des Vasubandhu verarbeitet hat. Die Übersetzungen der Texte sind meine eigenen, es sei denn, es ist anders angegeben.

##### 1.1.2 Tocharischer Text in B 119<sup>6</sup>

- a1: *lekenne* | *r=e[n̄]wa[n̄ñ·]* -- (18) -- *ṣṣä[m̄] kektsenne* | [*l·*] (5 | 5 • {19a} --- *ke*)-  
a2: *-ktseñ* | *tusa [r]saṃ musn[ā]trä* | (*mäl*)[*kä*]ṣṣām *pokaine* • {19b} 6 | 6 | 4)  
a3: *ṣām* • {19c} *kärstau(wa) marmanma* | *tärkoṣ po [m·]* (--- | 5 || 19 || 6 | 6)  
a4: | *po pä[s]t sruke[n]trä* • {20a} *arāñci särpar ka* | *sāmān[e]* (--- | 5 • {20b} 6 | *k<sub>u</sub>se wa*)-  
a5: *-t no cmelane* | *yām wā yāmornta* • {20c} *yolaina krenta wat* | *p·* (5 | 5 || 20 || --- *kreñce*)-  
a6: *-pi* | *katkauñña mäsketrä* | *yolopi ment[s]i* • {21a} *krent yalaim<sup>7</sup> camelne* | *cmelñentse* (--- | 5 • {21b} 5 | *a*)-  
a7: *-mi[s]k]e läklessu ot* | *mäsketär räs(kr)e* (•) {21c} *se y(am) yolyiyai ñä(ś | ya)mai* (4 | 5 || 21 || - *yā*)-  
  
b1: *-mornta* | *mākaikne no śaumontse* | *k<sub>u</sub>se yā[m](u)[wa] tāk(am)* • {22a} *wrotsa katk[auñ]ñ(a) cpi* | [*mä*](*sketär* --- | 5 • {22b} *ñākciye*)  
b2: *śaiṣsene* | *se ña[k]e rānkatsi* | [*w]eñau paplāntau* • {22c} *taiknesa srukalye* | *pre[k](e 4 | 5 || 22 || --- *a*)-*  
b3: *-rāñc y[sä]pe* | *ke[k]tseñse indri cpi* | *k<sub>u</sub>se lyīprä tākaṃ* • {23a} *·e* (5 | 6 | 4)  
b4: *ññe* • {23b} *y[ä]r[p]allents=ore* | *ra ṣe ākenne yaṃ* | *i(stak* ---- • {23c} 6 | 6 | *a*)-  
b5: *-ntarābha[vn](e) 23 solmona indri(nta | n)o* (5 | 5 • {24a} 6 | ---)  
b6: *mā tesa ra* | *tānmäst(rä) parna* • {24b} [*mä*]kte *ra=ścemne ksa* | (6 | 5 • {24c} 6 | --- *kektse*)-

<sup>6</sup> Die Ziffern in den runden Klammern geben die Anzahl der fehlenden Silben an.

<sup>7</sup> Verbessert zu *yolaim* (Sieg/Siegling 1953: 54 Anm. 6).

b7: -ñtsa | mā ṣotri lk(ātār 24) [k]osauk mā cmetrā (- | 6 | 5 • {25a} 6 | ?)

### 1.1.3 Übersetzung

a1: ‚... auch auf den Lagern, männlich ... (18) ... auf dem Körper ...‘

a2: ‚... daher streckt er den Körper aus, er erhebt sich [und] legt die beiden Arme zusammen. • ...‘

a3: ‚... • Alle zerstörten verwundbaren Stellen des Körpers entlassen habend ...‘

a4: ‚... alle sterben aus. • Die Herzen pochten (?) allerdings lebendig ...‘

a5: ‚... (oder welche) Taten nun in Wiedergeburten gemacht (sind). • Die schlechten oder die guten ...‘

a6: ‚... für (den Guten) gibt es Freude, für den Schlechten Trauer. • In der guten und schlechten Wiedergeburt, der Wiedergeburt ...‘

a7: ‚... betrübt und leidvoll wird er dann sehr. (•) Dieser ich gehe den schlechten Weg ...‘

b1: ‚... nun die Taten des Menschen auf viele Arten, welche gemacht sind. • Große Freude hat er ...‘

b2: ‚... in der (göttlichen) Welt jetzt aufzusteigen, dieser ich soll sagen, (dass ich) vergnügt (gewesen bin). • Auf diese Weise der Tod, die Zeit ...‘

b3: ‚... nahe dem Herz, sein körperliches Sinnesorgan, welches übrig geblieben ist. • ...‘

b4: ‚... • Die Verbindung des Gedankens, sogar eine am Anfang geht, (plötzlich)...‘

b5: ‚... in der Zwischenexistenz (zwischen Tod und Wiedergeburt). 23 Die vollständigen Sinnesorgane nun ...‘

b6: ‚... dadurch ist er auch nicht draußen geboren. • Auch wie irgendein im Lehm ...‘

b7: ‚... auf dem (Körper) wird das Merkmal nicht gesehen. (24) Solange er nicht geboren wird ...‘

### 1.1.4 Metrischer Kommentar

Sieg/Siegling (1953: 54) haben zwar das Metrum richtig als  $4 \times 17$  bestimmt, jedoch nehmen sie dabei einige metrische Abweichungen an, die nicht zwingend sind. Der häufigste Rhythmus innerhalb eines 17-silbigen Pāda ist 6 | 6 | 5, aber die Rhythmen 5 | 7 | 5 und 5 | 6 | 6 sind hier auch erlaubt.

Zur Versinterpunktion ‚*pokaine* •‘ in a2: Nach Sieg/Siegling (1953: 54 Anm. 2) fehlen zwei Silben nach *pokaine*, und es steht die Versinterpunktion an falscher Stelle. Aber wenn man annimmt, dass bei den archaischen Versen die Zäsuren Flexibilität zeigen, erübrigt sich die Annahme einer metrischen Störung. Rhythmus und Binnengliederung von Pāda 19b ist 5 | 6 | 6. Vgl. z. B. die metrische Struktur der Verse in B 555 (Vers 20: 5 | 6 | 6 und Vers 21: 7 | 6 | 4).

Zu *yāmuwa* in b1: Nach Sieg/Siegling (1953: 54 Anm. 9) ist hier besser zweisilbiges *yāmwa* wegen des Metrums zu lesen. Aber der Rhythmus in Pāda 22a ist möglicherweise 4 | 7 | 6. Sieg/Siegling's Ergänzung (*krenta yā*)*mornta* fußt lediglich auf einer Vermutung wegen des Metrums. Die Verbesserung von *yāmuwa* zu *yāmwa* ist aber nicht zwingend.

Zu *ññe* • {23b} *y[ā]r[p]allents=ore | ra še ākenne yaṃ | i(stak — — — • {23c} 6 | 6 | a)-* in b4: Sieg/Siegling (1953: 54 Anm. 14) vermuten, dass das Metrum nicht in Ordnung sei. Indessen kann aber der Rhythmus von Pāda 23c 5 | 6 | 6 sein, genau wie in Pāda 19b.

### 1.1.5 Philologischer Kommentar

Bei diesem Fragment handelt es sich wahrscheinlich um Karman und Wiedergeburt. Über *marmanma* ‚die verwundbaren Stellen des Körpers‘ in a3 und *yolyiyai yamai* ‚den schlechten Weg‘ in a7, vgl. die ausführlichen Behandlungen in Abschnitt 2.7 und 2.8. *sārpar* in a4 ist ein Hapax, und die vorgeschlagene Bedeutung ‚pochten‘ beruht nur auf einer Vermutung aufgrund des vorangehenden Wortes *arāñci* ‚die Herzen‘, vgl. auch Malzahn 2010: 940f.

Über den Inhalt der Zeilen b3 bis b5, nämlich skt. *antarābhava* ‚Zwischenexistenz (zwischen Tod und Wiedergeburt)‘, geben relevante Passagen in Kapitel III *Loka* des *Abhidharmakośabhāṣya* Aufschluss.

Zu *ke[k]tseñṣe indri cpi | kuṣe lyīprā tākaṃ* ‚sein körperliches Sinnesorgan, welches übrig geblieben ist‘ in b3, vgl. den Kommentar zu Vers III 8 von *Abhidharmakośabhāṣya*: *upapādukā yoniḥ katamā | ye sattvā avikalā ahīnendriyāḥ sarvāṅgapratyaṅgopetāḥ sakṛd upajāyante ... tadyathā devanārakāntarābhavikādayaḥ* ‚Welche ist die von selbst entstehende (skt. *upapāduka*) Wiedergeburt?<sup>8</sup> Sie (bezeichnet) die **vollständigen** (skt. *avikala*) Lebewesen, deren **Sinnesorgane ungeschmälert** sind (skt. *ahīnendriya*), die versehen mit allen Gliedern und Nebengliedern (skt. *sarvāṅgapratyaṅga*) plötzlich (skt. *sakṛt*) wiedergeboren werden. ... Wie die Götter, die Höllenbewohner, die Wesen in der **Zwischenexistenz**, u.s.w.‘ (Pradhan 1967: 119).<sup>9</sup> B *kektseñṣe indri* ‚körperliches Sinnesorgan‘ entspricht dem Sanskrit-Wort *kāyendriya-* ‚Sinnesorgan des Körpers‘, und B *kuṣe lyīprā tākaṃ* ‚(körperliches Sinnesorgan), welches übrig geblieben ist‘ ist die Entsprechung zu skt. *sattvā ... ahīnendriyāḥ* ‚die Lebewesen mit ungeschmälerten Sinnesorganen‘.

<sup>8</sup> Skt. *yoni-* bedeutet ‚Mutterleib, die durch die Geburt bestimmte Daseinsform‘ und bezeichnet hier die Daseinsform in der Wiedergeburt.

<sup>9</sup> Vgl. auch die chin. Übersetzung von Zhendi 何者化生? 是眾生不滅具根圓得是及身分一時俱生, 如天地獄中陰等 (T.1559, 29.200c27–29) und von Xuanzang 云何化生? 謂有情類生無所託是名化生, 如那落迦、天、中有等, 具根無缺支分頓生, 無而歎有故名為化 (T.1558, 29.44a1–3).

Bei *yārpallents=ore | ra ṣe ākenne yaṃ | i(stak)* ,... Die Fesselung/Verbindung des Geistes, sogar eine am Anfang geht, (plötzlich) ...‘ und *antarābhavne* ‚in der Zwischenexistenz‘ in b4–5 handelt es sich um die Ursache und Umstände der Wiedergeburt. Die Wiedergeburt ist durch *pratisaṃdhicitta* oder *saṃdhicitta* ‚Bewusstsein der Wiederverbindung/Wiedergeburt‘ bedingt, und ein Beispiel bietet sich in *Abhidharmakośabhāṣya* Kapitel IX *Pudgala: tadyathā sopādānaṃ maraṇacittaṃ punarbhavasya* ‚Zum Beispiel, wenn der Gedanke beim Tod mit Ergreifen verbunden ist, (hat der Gedanke die Fähigkeit,) eine Wiedergeburt (zu verursachen)‘ (Pradhan 1967: 477).<sup>10</sup>

Dass die Wiedergeburt durch die Qualen (skt. *kleśa*) verursacht ist, wird auch in Kapitel III *Loka* des *Abhidharmakośabhāṣya* thematisiert: *upapattibhavaḥ kliṣṭaḥ ... sarvakleśaiḥ svabhūmikaiḥ ... na hi sa kleśo ’sti yena pratisaṃdhibandhaḥ prativedyate ityābhidharmikāḥ | kleśair eva* ‚Die Wiedergeburt-Existenz (skt. *upapattibhava*) ist (immer) gequält (skt. *kliṣṭa*) ... von allen Qualen der eigenen Erde (skt. *svabhūmika*). ... Die Abhidharma-Lehrer (skt. *ābhidharmika*) sagen: Es wird erkannt, dass es keine einzige Qual gibt, wodurch die **Fesselung der Wiedergeburt** (skt. *pratisaṃdhibandha*) nicht<sup>11</sup> entsteht. Nur durch die Qualen (ist die Wiedergeburt verursacht) (Vers III 38 und Kommentar dazu, Pradhan 1967: 151).<sup>12</sup> Vgl. weiter *antarābhavapratisaṃdhir apy evam avaśyaṃ kliṣṭo veditavyaḥ* ‚Man muss wissen, dass der Wiedereintritt in die **Zwischenexistenz** (skt. *antarābhavapratisaṃdhi*) ist auch so durchaus gequält‘ (ibid.).<sup>13</sup> Die Qual ist deshalb die Fesselung (skt. *bandha*) des Gedankens an die Wiedergeburt.

Deswegen kann B *yārpalle* den Sanskrit-Begriffen *citta* oder *manovijñāna* ‚Gedanke, Bewusstsein‘ entsprechen, und B *ore* dem Sanskrit-Wort *bandha-* ‚Fesselung, Verbindung‘. B

<sup>10</sup> Vgl. die Übersetzung von de La Vallée Poussin (1923–1931: V, 296): „Par exemple, la pensée à la mort (*marāṇacitta*), lorsqu’elle est « associée à attachement » (*sa-upādāna*), possède la capacité de produire une nouvelle existence“.

<sup>11</sup> Nach den beiden chinesischen Übersetzungen gibt es hier eine doppelte Verneinung (vgl. 無 ... 不 bei Zhendi, und 無 ... 無 bei Xuanzang). In Sanskrit erscheint die Negation *na* in diesem Fall normalerweise nur einmal, vgl. Speyer (1886: 319): „If two or more negative sentences are to be connected, the negation is often put but once“.

<sup>12</sup> Vgl. die chin. Übersetzung von Xuanzang 生有唯染污，由自地煩惱 ... 故對法者咸作是言：諸煩惱中無一煩惱於結生位無潤功能。然諸結生唯煩惱力 (T.1558, 29.54c17–22) und die Übersetzung von de La Vallée Poussin (1923–1931: II, 117f.): „l’existence-naissance est toujours souillée, et par toutes les passions de la terre à laquelle elle appartient ... Parmi les passions (*kleśa*), il n’en est pas une seule qui ne souille la pensée à la renaissance (*pratisaṃdhibandha*); mais la renaissance a lieu seulement par les passions“.

<sup>13</sup> Vgl. die chin. Übersetzung von Xuanzang 應知中有初續刹那亦必染污 (T.1558, 29.54c24–25). Dieser Satz ist in der Übersetzung von de La Vallée Poussin ausgelassen (1923–1931: II, 118).

*yārpallents=ore* ‚die Verbindung des Gedankens‘ bezeichnet die Qual (skt. *kleśa*) der Fesselung des Gedankens an die Wiedergeburt. Diese Qual wiederum verursacht den Wiedereintritt in die Zwischenexistenz (skt. *antarābhavapratisaṃdhi*). Hier könnte es einen Bezug zu skt. *ālaya-* ‚Anhaften, Neigung‘ geben, das für die Wiedergeburt verantwortlich ist.

Sing. Nom. m. *ṣe* ‚ein‘ in b4 bezieht sich auf *ore* ‚Verbindung‘. B *āke* entspricht skt. *agra-* ‚Spitze, Anfang‘, und B *āken-ne* (Sing. Lok.) besitzt in skt. *agre* ‚zuerst, am Anfang‘ (Sing. Lok.) seine Entsprechung. Wenn die Ergänzung zutrifft, ist B *i(stak)* ‚plötzlich‘ die tocharische Wiedergabe von skt. *sakṛd* ‚plötzlich‘ in *sattvā ... sakṛd upajāyante* ‚die Lebewesen werden plötzlich wiedergeboren‘ (vgl. oben).

B *solmona indrinta* in b5 ist wörtliche Übersetzung des Sanskrit-Kompositums *avikalendriya-* ‚vollständige Sinnesorgane‘ (chin. *ju gen* 具根), das auch im *Abhidharmakośabhāṣya* belegt ist, und in diesem Kontext entspricht es inhaltlich skt. *ahīnendriya* ‚deren Sinnesorgane ungeschmälert sind‘.

## 1.2 B 338 Die Tigerin-Legende

### 1.2.1 Einleitung und Forschungsstand

Das Fragment B 338 (aus Qizil, Höhlennummer 66 „Rotkuppelhöhle“, Anfang 5. Jh. n. Chr.<sup>14</sup>) wurde in der Ausgabe von Sieg/Siegling (1953: 220) „zweifelloos zum Vyāghrī-Jātaka“ der *Jātakamālā* des Āryaśūra (Anfang oder Mitte des 4. Jh. n. Chr.<sup>15</sup>) gehörig identifiziert. Die Legende der Tigerin ist aber eine der berühmtesten und am weitesten verbreiteten Buddhalegenden, mit vielen unterschiedlichen Textüberlieferungen im vom Buddhismus beeinflussten Gebiet, nämlich von Indien aus durch Zentralasien bis China.<sup>16</sup> Es kommt oft vor, dass die tocharischen Versionen einer Legende oder eines Sūtra eine besondere Überlieferung vertreten, vgl. z. B. die Geschichte der Speisung des Bodhisattva in B 107, das Vinaya-Fragment B 331 und das *Samyuktāgama*-Fragment A 361.

Für die Identifizierung verweisen Sieg/Siegling (ibid.) auf den fragmentarischen Kolophon in B 342, wo „*mālne*“ bewahrt ist, und es wird von ihnen zu (*avadāna*-) bzw. (*jātaka*)*mālne* ergänzt. Dann äußern sie die Hypothese, „es [handele] sich zweifelloos um die *Jātakamālā* des Āryaśūra“. Wenn es aber zu „*avadānamālne*“ ergänzt würde, könnte es sich auf die Sammlung der buddhistischen Geschichte „*Daśakarmapathāvadānamālā*“ beziehen. Peyrot, Wilkens und Pinault haben bereits einige vergleichende Untersuchungen zu den tocharischen und altuigurischen Texten der *Daśakarmapathāvadānamālā* vorgelegt, und es ist klar geworden, dass diese Sammlung der Buddhalegenden damals in Zentralasien sehr einflussreich war.<sup>17</sup> Vgl. z. B. *śakarm(a)pathāṣṣai ytārīne* ‚auf dem *daśakarmapatha*‘ in B 346 b1.

Aufgrund der ausführlichen Untersuchung von Meng (2017: 8–85) lassen sich die Legenden der Tigerin in Bezug auf die Identität der Hauptfigur zum Zeitpunkt der Selbstaufopferung in drei Hauptgruppen unterteilen: **1)** Gruppe I, wo der Protagonist ein Asket ist; **2)** Gruppe II, wo der Protagonist ein Prinz ist; **3)** Gruppe III, wo der Protagonist keine deutliche Identität besitzt. In Gruppe I gibt es zwei Untergruppen: Untergruppe I 1, wo der Protagonist als ein Brahmane und Asket auftaucht und Untergruppe I 2, wo der Protagonist ein Prinz und Asket ist. Die Identifizierung von Sieg/Siegling und Hanisch unterliegt deshalb einer Revision, denn die Variante

---

<sup>14</sup> Vgl. Peyrot 2008: 201ff. und 221.

<sup>15</sup> Hanisch 2005: I, xx.

<sup>16</sup> Zu dem genauen Sachverhalt siehe Meng 2017.

<sup>17</sup> Vgl. Peyrot 2013a, Peyrot/Wilkens 2014, Wilkens/Pinault/Peyrot 2014 usw.

in der *Jātakamālā* des Āryaśūra soll der Gruppe I 1 zugeschrieben werden,<sup>18</sup> aber bestimmte Details der tocharischen Version in B 338 passen nicht zu dieser Gruppe.

### 1.2.2 Datierung und sprachliche Einordnung

Die Schrift von B 338 wird von Malzahn (2007: 264) als „common archaic-shaped signs beside standard-shaped ones“ beurteilt. Nach der paläographischen Untersuchung von Tamai (2011: 16f. *passim*) gehört B 338 zu der Stufe I-2 (400–500), weil einige Zeichen (z. B. *ñā*, *ma*, *ma*, *ta*) denen von Stufe I-1 entsprechen, und manche anderen nicht (z. B. der Virāmastrich und die Zahlen).<sup>19</sup>

Die sprachliche Datierung dieses Fragments ist von Winter (1955: 216–225 = 2005: 1–10), Stumpf (1990: 112f) und Peyrot (2008: 221) bereits untersucht worden. Zu der Gruppe west-VIII von Winter (1955: 219 = 2005: 4) gehören die Fragmente B 338 bis B 344, die aus einer Handschrift stammen. Diese Gruppe weist die typischen Merkmale von MQ-Texten auf, nämlich die MQ-Schreibung von *ä* ~ *a* und *a* ~ *ā*, die nicht durch den Akzent wie in Shorchuq-Texten bedingt ist, und die *u*-Diphthong *e<sub>u</sub>*, *o<sub>u</sub>* und den *i*-Diphthong *o<sub>i</sub>*, die in Shorchuq-Texten als *au*, *au*, und *oy* geschrieben sind. Stumpf (1990: 112f) hat dieses Fragment der ältesten Stufe, nämlich IA (oder IA~IB), zugewiesen. Nach Peyrot ist B 338 als „arch.-I“ zu datieren, und es ist die älteste Stufe der bewahrten tocharischen Texte, nämlich 5. Jh. n. Chr. und sogar 4. Jh. n. Chr. (Peyrot 2008: 205). Die einzelnen alten Erscheinungsformen werden im Folgenden je nach Bedarf genauer besprochen.

### 1.2.3 Metrum

Das metrische Schema ist 21/21/18/13, vgl. die detaillierte metrische Behandlung in Kapitel IV Anhang Abschnitt 1.1.<sup>20</sup> In den tocharischen Strophen kommt das Phänomen des „post-caesural fronting“ öfter vor, und es bezeichnet „die Anhebung von Verben an den Kopf metrischer Kola unmittelbar nach einer vorangehenden Zäsur“ (Hackstein/Habata/Bross 2014: 40, zum Sachverhalt vgl. auch Hackstein 2015: 73–86). Beispiele in B 338 sind:

Pāda 54b in Zeile a2: † *winastsi po tñnwsa* • ,**zu verehren** mit Liebe für alles • †

---

<sup>18</sup> Vgl. Meng 2017: 9–13.

<sup>19</sup> Vgl. auch die von Malzahn (2007: 296) versammelten „shibboleth signs“.

<sup>20</sup> Eine ausführliche Behandlung der metrischen Struktur erweist sich als völlig notwendig, weil die führenden Tocharologen, wie z. B. Pinault in einer Kritik meiner metrischen Analyse in 2019, noch davon überzeugt sind, dass das von Sieg/Siegling (1953: 220f) vermutete Metrum von 4 × 12 Silben richtig ist.

Pāda 56d in Zeile a5: † *ersāte wrocce yäst 56 ,hervorgerufen hat* die Klippe den großen (wohlwollenden Gedanken). 56‘

Pāda 63c in Zeile b6: † *l[y](a)k(ā)s šlemem ce<sub>u</sub> kloyomāne † ,ihr saht* den aus dem Berg fallenden‘

#### 1.2.4 Tocharischer Text in B 338

Die Fotos befinden sich in <http://idp.bbaw.de>, aber die Anordnung der Fragmente dort ist fragwürdig. Die neu angeordneten Fotos sind in Kapitel IV Anhang Abschnitt 1.4 zu finden. Der Text folgt grundsätzlich der Ausgabe von Sieg/Siegling, mit Verbesserung und metrischer Gliederung. Die detaillierten metrischen Bemerkungen befinden sich ebenfalls in Kapitel IV Anhang Abschnitt 1.1. Das kleine Bruchstück mit der Katalognummer „THT 1682“ gehört nicht hier.<sup>21</sup>

a1: (? • {53b} 6 *se*)s[a]ly[u] † lyak[em] yops=ātsāna wa(r)ś(aimne † {53c} e)[ne]stai  
naumyeššān=epa[ns.](---- || 53 || 19)

a2: (--- † {54a} 15) † winastsi po tānwsa • {54b} šlešši wärttošši akašäšši † kenäšši w(räšš)i (----  
† {54c} 13 || 54 || 12)

a3: (9 † {55a} 7) ⊙ sā † māka wi säsuwiškaṃ † talantām mewya sā<sub>u</sub> • {55b} kr<sub>u</sub>i (8 † 9 † {55c} 8)

a4: (5 || 55 || ---) ⊙ wärkšältsa ränka † ike-postām šäle-yäst † še (5 † {56a} 21 • {56b} 6)

a5: (12 † {56c} ---) ⊙ su met[tä]r pälsko † ersāte wrocce yäst 56 rāmā(t)e (18 † {57a} 14)

a6: (7 • {57b} 9 † eki)[ta]cci tākoycer šlešši † {57c} kenäšši akašäšši † [w]ä(rttošši wräšši – || 57 ||  
21 † {58a} ---)

a7: (16) at=ā[t]e • {58b} ce<sub>u</sub> kaka[cc]ošä ta[kä]r(š)k)em k[r]ent † [pä]l(sk)[o](sa 6 † {58c} 13 || 58  
|| 14)

b1: (7 † {59a} 10 tu)sa [ot] wārsa † plew[e] ra ken [mai](wa) • {59b} (18 † {59c} 13 || 59 || 7)

b2: (14 † {60a} Šuddhavā)säšši nākti † ken-[m]amaiwarsa sklokäcci † yäst kr[aup](ānte --- • {60b}  
9 † 9 † {60c} 9)

b3: (---- || 60 || 6 e) ⊙ tswai † kka kätkowwa pikwāla † toṃ epinte makte † {61a} kašya(pe 18 •  
{61b} 9 † ---)

b4: (6 † {61c} 5 mi) ⊙ wän † san kenä škäs yäkne 61 ka nai wesāñ toṃ ni (15 † {62a} 18)

b5: (--- • {62b} 9 † 2) ⊙ tāko<sub>r</sub> käšši orottse † {62c} ket šärmtsa miwän kem nke † s[k]lo(kättse ---  
– || 62 || 21 † {63a} 10)

<sup>21</sup> Vgl. CEToM: „The second smallest fragment under the glass frame with the press mark THT 1682 does not belong here.“

b6: (11 • {63b} 9 | l)[y](a)k(ā)s ślemem ce<sub>u</sub> kloyomāne | {63c} la[n]te so<sub>i</sub> mahāsatven | ot kaka(cc. –  
– || 63 || 19)

b7: (– – | {64a} 13) sā | yśamna mcuṣkemṣc wārṣātsā • {64b} cānke(n)e (śl)e(nts)e stāmais  
yāstaiy | ṅāktene [p]ā(latsi – – – {64c} 13 || 64 || ?)

### 1.2.5 Übersetzung

a1: ‚... hinterlassen habend... er trat in das Wildlager in den dichten Wäldern ein, {53c} ... an  
einsamem Ort, mit Juwelen versehene ...‘

a2: ‚... zu verehren mit Liebe für alles. • {54b} Die (Götter) des Berges, des Dschungels, des  
Himmels, der Erde und des Wassers ... {54c} ...‘

a3: ‚... diese<sup>22</sup>...sehr...die zwei kleinen unglücklichen Söhnchen (Akk.) ... diese Tigerin (Nom.). •  
{55b} Wenn ... {55c} ...‘

a4: ‚... Mit Kraft stieg er Schritt für Schritt auf, (zu) der Klippe des Berges ... {56a} ...‘

a5: ‚... diese Klippe hat den großen wohlwollenden Gedanken hervorgerufen. || 56 || Er verbeugte  
sich ... {57a} ...‘

a6: ‚... ihr würdet hilfreich, die Götter des Berges, {57c} der Erde, des Himmels, (des Waldes und  
des Wassers ... || 57 ||)...‘

a7: ‚... weg und heraus. • {58b} (Mit) dem frohen, gläubigen (und) guten Gedanken ... {58c} ...‘

b1: ‚... (darum) die Erde bebte dann wie ein Floß auf dem Wasser • {59b} ...‘

b2: ‚... {60a} die (Śuddhāvā)sa-Götter, besorgt um das Erdbeben, versammelten sich zur Klippe ...  
{60b} ...‘

b3: ‚... (|| 60 ||) ... zu ..., genau wie innerhalb der vergangenen Jahre, {61a} Kāśyapa ...‘

b4: ‚... {61c} ... diese Erde bebt auf sechs Weisen. || 61 || Die (Plur. f.) von uns wohl eben ... {62a}  
...‘

b5: ‚... {62b} ... der große Lehrer wäre ... {62c}, darum besorgt, aus welchem Grund die Erde  
jetzt bebt... || 62 || ...‘

b6: ‚... {63b} ... ihr saht den von dem Berg Fallenden, {63c} den Sohn des Königs, den  
Mahāsattva, dann sich gefreut ... (|| 63 ||) ...‘

b7: ‚... {64a} ... unter Menschen, zu den Prinzen mit Kraft. • {64b} Im Schoß des Berges, die zwei  
Götter standen bei der Klippe, um ... zu preisen ... {64c}‘

---

<sup>22</sup> Es könnte aber auch die Perlativ-Endung *-sa* sein, die manchmal auch als „*-sā*“ geschrieben wird, was oft in archaischen Texten zu finden ist, z. B. *pālskosā* ‚durch Denken‘ in B 229 (MQR, arch.) a1 und *klyomñesā* ‚mit Adel‘ und *tānksā* ‚mit Liebe‘ in B 274 (MQ, arch.) a5.

### 1.2.6 Philologischer Kommentar

Malzahn hat neulich<sup>23</sup> in CEToM einen philologischen Kommentar zu diesem Fragment verfasst und zum Vergleich die Textausgabe der *Jātakamālā* des Āryaśūra von Hanisch (2005)<sup>24</sup> herangezogen. Wie oben in Abschnitt 1.2.1 bereits erläutert wurde, gehört die vorliegende tocharische Version aber einer anderen Überlieferung als der der *Jātakamālā* des Āryaśūra an. Der folgende detaillierte philologische und intertextuelle Kommentar dient dazu, die enge Beziehung zwischen dieser tocharischen Version und der Geschichte der Tigerin im *Suvarṇaprabhāsottamasūtra* und zwei in Khocho (im Turfan-Gebiet) entstandenen chinesischen Versionen, nämlich T.172 (5. Jh. n. Chr.) und T.202 (445 n. Chr.),<sup>25</sup> hervorzuheben.

Der philologische Kommentar besteht im Folgenden aus zwei Teilen: 1) einem intertextuellen Teil, in welchem die möglichen Sanskrit-, khotanischen und chinesischen Paralleltexte angegeben werden, und 2) einer Besprechung des in CEToM gebotenen Kommentars, in Bezug auf handschriftliche Lesung, Metrik und Wortbedeutung. Der Sanskrit-Text des *Suvarṇaprabhāsottamasūtra* basiert auf der Ausgabe von Nobel (1937); die englische Übersetzung von Emmerick (2001) wird hier übernommen. Der khotanische Text und die englische Übersetzung dafür stammen aus der Ausgabe von Skjærvø (2004). Herangezogen werden zusätzlich noch zwei chinesische Übersetzungen: 1) T.663 von Dharmakṣema 曇無讖 (385–433 n. Chr.), die etwa um 420 n. Chr. gefertigt wurde; und 2) T.665 von Yijing 義淨 (635–713 n. Chr.) aus der zweiten Hälfte des 7. Jh. n. Chr.<sup>26</sup> Die chinesische Übersetzung von Dharmakṣema repräsentiert die älteste bekannte Version des Sanskrit-Textes, der vor dem Anfang des 5. Jh. n. Chr. in „Buddhist Hybrid Sanskrit“ verfasst wurde.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> Adresse: <http://www.univie.ac.at/tocharian/?THT%20338> „Date of online publication: 2017-09-11“.

<sup>24</sup> Hanisch (2005: I, xxiii) hat die Identifizierung von Sieg/Siegling (1953: 220) übernommen.

<sup>25</sup> Der genaue Titel von T.172 lautet 佛說菩薩投身餓虎起塔因緣經 „Das Sūtra über den Grund der Errichtung des Stūpa für die Hingabe des Körpers des Bodhisattva, um eine hungrige Tigerin zu ernähren“ und der Übersetzer ist ein Mönch aus Khocho namens Fasheng (北涼高昌國沙門法盛譯). T.202 *Sūtra vom Weisen und vom Toren* (賢愚經) wurde von Mönchen in Khocho übersetzt (元魏涼州沙門慧覺等在高昌郡譯).

<sup>26</sup> Vgl. Nobel 1937: XIII und XVI und Skjærvø 2004: I, xxxii.

<sup>27</sup> Vgl. Skjærvø 2004: I, xxxii: „Originally composed in Buddhist hybrid Sanskrit some time before the beginning of the fifth century C.E.“

Das altuigurische *Suvarṇaprabhāsottamasūtra* (altuig. *Altun yaruq sudur*) wurde hauptsächlich aus der chinesischen Übersetzung von Yijing übersetzt (Wilkens 2001: 24ff und 30ff).<sup>28</sup> Zur altuigurischen Legende der Tigerin vgl. besonders Raschmann/Semet (2008), die die relevanten altuigurischen Fragmente der Berliner Turfansammlung analysiert und mit der chinesischen Vorlage im *Suvarṇaprabhāsottamasūtra* (T.665 von Yijing, 635–713 n. Chr.) verglichen haben.

Zu *(se)s[a]ly[u]ʼlyak[em] yops=ātsāna wa(r)ś(aimne)* ‚... hinterlassen habend... er trat in das Wildlager in den dichten Wäldern ein‘ in Zeile a1 vgl. skt. *te ca kumārās ... mahādvādaśavanagulmaṃ praviviśuḥ* ‚And the princes ... entered the great Dvādaśavanagulma forest‘ (Nobel 1937: 207) und *svakāryeṇāhaṃ dvādaśavanagulmaṃ pravekṣyāmi* ‚I will enter the Dvādaśavanagulma on my own business‘ (Nobel 1937: 212). Damit ist weiter khot. Suv. 18.94 *aysu hīvī kīrā ttrāme ttiña cānauśa bāśa* ‚I will enter upon my own business in that forest full of creepers‘ zu vergleichen.

Zu *(se)s[a]ly[u]* ‚hinterlassen habend‘: Das Prät. Partizip *sesalyu* zu *sāl* ‚springen‘ bedeutet wahrscheinlich ‚hinterlassen habend‘. Es bezieht sich wahrscheinlich auf den Sanskrit-Satz *kumāropasthāyakā anyonyam prasṛtā babhūvuḥ rājakumārotsṛṣṭāḥ* ‚the princes’ servants went off by themselves, dismissed by the princes‘ (Nobel 1937: 207) oder khot. Suv. 18.95 *ttīyā Mahāsattvā alyānai ttā rrāspūra brātarā tñā bāysā ṣṭānā hajsauṇde ku pastāta* ‚Then young Mahāsattva standing before the forest sent off the princes, (his) brothers, (to) where they had set out (from)‘. Zur Wortbildung dieses Prät. Partizips vgl. *kekalypoṣ ~ kālyp* ‚stehlen‘, *pepalyku ~ pāl̄k* ‚brennen‘ (*pepālykoṣ* MQ), *pepālywu\* ~ pāl̄w* ‚(be)klagen‘ (belegt ist *pepālyworsa*) und *keklyutkuwa ~ klutk* ‚sich umdrehen‘ (vgl. Saito 2006: 386).

Die von Malzahn (2010: 941) angegebene Bedeutung des Antigrundverbs ist ‚(herab)werfen‘, und sie übersetzt das Partizip als „leaping“ (Malzahn 2013: 171), in Einklang mit der möglichen uridg. Semantik, die z. B. in lat. *salīre* ‚springen‘ bewahrt ist (aus uridg. \**sel-* ‚springen‘, LIV: 527f). Ein Bedeutungsansatz ‚nieder-, zufallen lassen, hinterlassen‘ ist indessen innerhalb des tocharischen Korpus ebenfalls vertretbar, vgl. das Beispiel in B 554 b1 *pimś atseṣṣe perpette tāne yatām ṣalāsi* ‚Sie können hier die Last der fünf Daseinsgruppen niederwerfen‘, bzw. kausativ ‚niederfallen lassen‘ (siehe die Behandlung von B 554 in Abschnitt 1.3 unten, vgl. auch Hilmarsson 1990: 98). Zu einer ähnlichen semantischen Entwicklung vgl. toch. B *er-* ‚hervorrufen, erregen‘, ursprünglich aus der *e*-Stufe oder *o*-Stufe der uridg. Wurzel \**h<sub>3</sub>er-* ‚sich in (vertikale) Bewegung setzen, sich erheben‘ und dazu gehöriges toch. B *s*-Präs. VIII *ārṣām* ‚verläßt‘ aus der Schwundstufe

<sup>28</sup> Vgl. Zieme 2015: 874: „The source text for the Uighur version was Yijing’s (635–713 CE) Chinese translation (*Jin guangming zuisheng wang jing* [金光明最勝王經]; T. 665), although recent research shows that some other texts may have been consulted in the translation process (Wilkens, 2001)“.

derselben Wurzel mit *s*-Suffix < \*‘läßt fahren‘ < ‚läßt sich erheben‘ (Hackstein 1998: 228ff., Pokorny 1959: 329).<sup>29</sup>

Vgl. weiter die Wandmalerei in Sängim Tempel Nr. 7 (Bild 4 in Kapitel IV Anhang Abschnitt 1.3). Im Zentrum dieser Wandmalerei werden nur die zwei Brüder des Prinzen Mahāsattva und das Pferd des Mahāsattva dargestellt, weil der Prinz Mahāsattva sie zuvor verlassen und den Dschungel betreten hat. Die Wandmalerei zeigt unten rechts drei Tiger (vermutlich die Tigerin mit zwei Tigerjungen), die die Leiche des Prinzen fressen.<sup>30</sup>

Zu (e)[ne]stai ‚an einsamem Ort‘ in Zeile a1 vgl. skt. *vanavare munijanasamstute vivikte* ‚in this opening in the forest, praised by seers, **lonely**‘ (Nobel 1937: 208). Toch. B *enestai* ist wahrscheinlich in einem bilingualen Sanskrit-toch. B Fragment belegt (vgl. Lévi 1933: 49, Fragment Nr. U (15) Zeile a3,<sup>31</sup> und Bernhard 1965: 363).<sup>32</sup> Der Text mit der Ergänzung lautet: {a2}... *rahasi ca kṛte* {a3} *hi śocate enestai śpā yāmo ///*, und B *enestai* entspricht dem Sanskrit-Wort *rahasi* ‚an einsamem Ort, heimlich‘. Wenn man die Schriftspur nach *pa* in B 338 a1 mit der Form der Ligatur *nt-* an anderen Stellen vergleicht, stellt sich heraus, dass das Akṣara nach *pa* auf keinen Fall *nta* sein kann. Der kleine Haken darunter weist eher auf *s-* hin, und die Schriftspur ist wahrscheinlich zu *ns-* zu ergänzen. *epans///* wäre ein bis jetzt unbelegtes neues Wort; vgl. die paläographische Analyse in Kapitel IV Anhang Abschnitt 1.2.3.

Nach Malzahn gehört das Wort *enestai* zum Sanskrit-Satz *sa tatra niḥsaṅgatayā tayā ca, prajñāvadātena śamena caiva* ‚Dort durch diese Isolation und durch Einsicht helle (oder reine) Ruhe (Gleichmut)‘. Indessen ist diese Beschreibung in der *Jātakamālā* des Āryaśūra, nämlich im 7. Vers, von der Szene im Prosateil nach dem 12. Vers sehr weit entfernt, wo der Protagonist in den Dschungel eintrat,<sup>33</sup> was aber in der toch. Fassung neben dem Wort *enestai* steht. Vgl. auch die ausführliche Behandlung des Wortes *lyake* unten in Abschnitt 1.2.8.

---

<sup>29</sup> Kümmel stellt die tocharischen Verben AB *ār* ‚aufhören‘ aber zu uridg. \**h<sub>2</sub>erH-* ‚sich auflösen‘ (LIV: 271f.).

<sup>30</sup> Vgl. auch die Beschreibung dieser Wandmalerei von Gabains (1977: 111): ‚die ihn suchenden älteren Brüder kommen klagend heraufgeritten‘.

<sup>31</sup> In der Textausgabe von Lévi (1933: 49) steht ‚*enesnai*‘, aber im Glossar (S. 117) erscheint ‚*eneśnai*‘, das dann vom Herausgeber mit toch. B *eśane* ‚zwei Augen‘ und *eśne* verbunden wird.

<sup>32</sup> Vgl. Fragment SI B 119(2) a6: *e(st)ai (śpa yām)o(śn)e ///* in CEToM.

<sup>33</sup> Der Sanskrit-Text lautet: *tatkālaśiṣyeṇājitenānugamyamāno yogānukūlān parvatadarīnikuñjān anuvicacāra* ‚Begleitet von seinem damaligen Schüler Ajita, durchschritt er die für Yoga angemessenen Gebüsch in Höhlen des Bergs‘ (Hanisch 2005: I, 5).

Zu *po tänwsa* ‚mit Liebe für alles‘ in Zeile a2 vgl. skt. *parahitābhiyuktānām satpuruṣāṇām* ‚(for) good people **devoted to the welfare of others**‘ (Nobel 1937: 209) und *parajīvitārtham* ‚**for the sake of the life of others**‘ (Nobel 1937: 210). Zu *winastsi* ‚zu verehren‘ mit ‚post-caesural fronting‘ vgl. die kurze Erklärung in Abschnitt 1.2.3 oben.

Zu *wi säsuwiṣkaṃ talantām mewya sāu* ‚die zwei kleinen unglücklichen Söhnchen (Akk.) ... diese Tigerin (Nom.)‘ in Zeile a3 vgl. chin. 見有一虎適乳二子 ‚Sie sahen, dass **die Tigerin** gerade ihre **zwei Jungen** fütterte‘ (T.202, 4.352c19). Zu *mewya sāu* ‚die (arme) Tigerin/diese Tigerin‘, nämlich Subst. + Dem. Pron. mit ‚inverser Stellung‘, vgl. Stumpf 1971: 81. Vgl. auch die Bemerkung zu *su* in Zeile a5.

Zu *ṣāle-yāst* ‚den Abgrund des Bergs‘ in Zeile a4 vgl. skt. *patitās cādritaṭato sa mahārathasuto mahāsattvaḥ* ‚And Mahāsattva, the son of Mahāratha, fell down **the mountain-side**‘ (Nobel 1937: 226). Vgl. weiter khot. Suv. 18.100 *bodhisattvā atū puva’ṇavīyāna ggarna pastū* ‚The Bodhisattva **fell down from a very terrible mountain**‘.

Zu *su met[tä]r pälsko ersāte wrocce yāst* ‚diese Klippe hat einen großen wohlwollenden Gedanken hervorgerufen‘ in Zeile a5 vgl. skt. *tasyāgrasattvasya kṛpābhijātā* ‚**Compassion arose** in that excellent being‘ (Nobel 1937: 226). Vgl. weiter khot. Suv. 18.97 *mulśde [jsa]* ‚[with] **compassion**‘.

Zu *su ... yāst* ‚die (steile) Klippe/diese Klippe‘: *su* ist ein anaphorisches Demonstrativ-Pronomen, dessen attributiver Gebrauch im Tocharischen auch üblich bezeugt ist, zum Sachverhalt vgl. Stumpf 1971: 14ff.<sup>34</sup> Zu *ersāte* ‚hat hervorgerufen‘ mit ‚post-caesural fronting‘ vgl. Abschnitt 1.2.3 oben.

Zu *ce<sub>u</sub> kaka[cc]oṣā ta[kä]r(ṣk)eṃ k[r]ent [pä]l(sk)[o](sa)* ‚(mit) dem frohen, gläubigen (und) guten Gedanken‘ in Zeile a7 vgl. skt. *jagato hitārtham atulām bodhiṃ bubhutsuḥ śivām kāruṇyāt ... niścalamatir* ‚For the sake of the welfare of the world, desirous of awakening to matchless, blessed enlightenment, **out of compassion, with unwavering mind**‘ (Nobel 1937: 212).

Zu *[ot] wārsa plew[e] ra ken [mai](wa)* ‚die Erde bebte dann wie ein Floß auf dem Wasser‘ in Zeile b1 vgl. skt. *bhūmir iyaṃ pavanavihateva nauḥ salilamadhya gatā ṣaḍvikāraṃ pracacāla* ‚**this earth, like a ship buffeted by the wind in the midst of the ocean**, shook in six ways‘ (Nobel 1937: 214). Vgl. weiter khot. Suv. 18.104 *hāmātā bodhisattvā ṣā śandā trāmu pastāta kho ju brīnthyau \*haṃkhaṣṭa* ‚[And as soon as] the Bodhisattva had [fallen down] **this earth stood just like [a ship] tossed by winds** [in the middle of the ocean]‘. Vgl. auch chin. Suv. 是時大地六種震動 ‚**Damals bebte die Erde** auf sechs Weisen‘ (T.663, 16.354c17) und 是時大地六種震動，如風

<sup>34</sup> Die anaphorischen Demonstrativ-Pronomina ‚werden gebraucht zum Verweis auf einen innerhalb eines zusammenhängenden Redeverlaufs schon bekannt gewordenen Sachverhalt‘, nach Stumpf (1971: 14).

激水 ‚Damals bebte die Erde auf sechs Weisen, wie der Wind das Wasser stieß‘ (T.665, 16.452a7-8).

Zu (*Śuddhavā*)*sāṣṣi nākti* ‚Śuddhāvāsa-Götter‘ in Zeile b2 vgl. chin. 首陀會諸天 ‚Śuddhāvāsa-Götter‘ (T.172, 3.427b7) und chin. 首陀會天 ‚Śuddhāvāsa-Götter‘ (T.309, 10.970c8).<sup>35</sup> Zu *sklokācci* ‚besorgt, zweifelnd‘ vgl. skt. *sudurbalā matir iva saṃśayo ’tra me* ‚my mind is very weak (and) I have **doubt** here‘ (Nobel 1937: 215).<sup>36</sup>

Zu (*e*)*tswai* † *kka kātrowwa pikwāla tom epinte makte kaśya(pe)* ‚zu ... ‚genau wie innerhalb der vergangenen Jahre, Kāśyapa‘ in Zeile b3 vgl. skt. *ahaṃ sa tena kālena tena samayena mahāsattvo nāma rājakumāro ’bhūt | tadāpi mayā ānanda rāgadveṣamohāparimuktena narakādibhiś ca duḥkhaiḥ kṛtsnajagad anuḡrḥitam* ‚**At that time, at that moment**, I was the royal prince called Mahāsattva. **Even then**, Ānanda, when I was not wholly free from passion, hatred, and folly, I helped the whole world with their woes such as hell‘ (Nobel 1937: 224). B *kātrowwa* Plur. f. des Partizips Prät. *kātkau* von *kātk-* ‚vorübergehen‘ (Malzahn 2010: 565). Der *u*-Diphthong *ou* (geschrieben <ow>) ist in den archaischen und klassischen Texten bezeugt, aber <ow> kommt sehr selten in den klassischen Texten vor. Die regelmäßige Endung in archaischen und klassischen Texten ist *-au-* (Peyrot 2008: 50).

Zu (*mi*)*wān san kenā śkās yākne* ‚diese Erde bebte auf sechs Weisen‘ in Zeile b4 vgl. skt. *ṣaḍvikāraṃ pracacāla* ‚**shook in six ways**‘ (Nobel 1937: 214).

Zu *kāṣṣi orottse* ‚der große Lehrer‘ in Zeile b5 vgl. chin. *da shi* 大師 ‚**der große Lehrer**‘ (T.172, 10.427a11). Zu *ket śārmtsa miwān keṃ ṅke s[k]lo(kāttse)* ‚darum besorgt, aus welchem Grund die Erde jetzt bebte ...‘ in Zeile b5 vgl. skt. *atha devī bhūmikampenotrastahṛdayā sahasā prativibudhya cintāparā babhūva || kiṃ eṣā bhūtadhātrī jalaṇidhivasanā kampati bhṛṣaṃ* ‚terrified by the **earthquake**, the queen suddenly woke up and **became lost in thought**: ‚**Why does this sustainer of beings, whose garments are the oceans, shake violently?**‘“ (Nobel 1937: 218).

Zu *ṣlemem ce<sub>u</sub> kloyomāne la[n]te so<sub>i</sub> mahāsatven* ‚den von dem Berg fallenden, den Sohn des Königs, den Mahāsattva‘ in Zeile b6 vgl. skt. *patitās cādrītaṭato mahārathasuto mahāsattvaḥ* ‚**Mahāsattva, the son of Mahāratha, fell down the mountain-side**‘ (Nobel 1937: 226). Vgl. weiter khot. Suv. 18.92 *Mahāsattvā rrāspūrā* ‚**Prince Mahāsattva**‘ und 18.100 *bodhisattvā atū puva ’navīyāna ggarna pastā* ‚**The Bodhisattva fell down from a very terrible mountain**‘.

---

<sup>35</sup> Der chinesische Titel lautet 最勝問菩薩十住除垢斷結經, und die Legende der Tigerin ist im dritten Kapitel zu finden.

<sup>36</sup> Vgl. die Anmerkung 184 in der Übersetzung von Emmerick (2001: 93), der die verbesserte Lesung von Edgerton (1953: II, 542 unter *saṃśayālu*) übernommen hat.

Der Kommentar in CEToM zu dieser Zeile lautet: „The name Mahāsattva conforms to the Sanskrit parallel (see Hanisch 2005: I, 37) and Chinese parallel 摩訶薩埵 Mohesaduo, see Bunyio Nanjio: „A Catalogue of Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka“. Im Haupttext dieser Legende in der *Jātakamālā* des Āryaśūra kommt das Wort „Mahāsattva“ nicht vor. Malzahn bezieht sich wahrscheinlich auf die in der 8. Fußnote (Hanisch 2005: I, 8) erwähnte Lesung „*bhūtārthabodhisattvāya mahāsattvāyeti*“ in der Handschrift „R“ aus Ryūkoku Universitätsbibliothek in Kyoto (ibid: xlviii), die auf den 15. Januar 1690 n. Chr. datiert ist. Diese Lesung hat Kern in seiner Ausgabe übernommen, während Hanisch die Lesung „*bhūtārthabodhisattvāyeti*“ auf der Handschrift „T“ aus der Universitätsbibliothek Tokyo übernommen hat, die ungefähr 600 Jahre früher als die Handschrift „R“ ist („anscheinend sehr alt, vermutlich 12. Jh.“, Hanisch 2005: I, xlvii f.). Diese Lesung wird auch durch die tibetische Übersetzung *byañ chub sems dpa' don ji lta ba ñid la* ‚dem Bodhisattva im wahren Sinne‘ unterstützt. Unberücksichtigt geblieben ist bei Malzahn der philologische Kommentar von Hanisch (2005: II, 23): „Mit T und ĀJMT (sowie der Ṭikā) ist *mahāsattvāya* zu tilgen und lediglich *°bodhisattvāye°* zu lesen“. Übrigens ist der Verweis auf „Bunyio Nanjio“ (1883) den jetzigen Buddhisten fremd, weil schon seit langem die Information in der Taishō-Ausgabe die Standard-Zitierweise ist (vgl. Hackstein/Habata/Bross 2014 *passim*).

*ot kaka*(— — || 63 ||) in Zeile b6 ist vielleicht zu *ot kaka*(*cc.* — — || 63 ||) zu ergänzen, nämlich das Partizip Prät. von *kātk-* ‚sich freuen‘, vgl. *kaka[cc]oṣā* in Zeile a7. Eine mögliche weitere Ergänzung wäre *ot kaka(ccu pālsko || 63 ||)* ‚dann (hat) sich der Gedanke/Geist gefreut‘, vgl. *pālsko kakacu* ‚der Gedanke/Geist hat sich gefreut‘ in B 255 (MQ) b3.

Zu *yśamna* ‚unter Menschen‘ in Zeile b7 vgl. skt. *sarvanagarāntarajanā nānāgrhanirgatāḥ sthītās* ‚The people in the whole city came out of their various houses and stood (there)‘ (Nobel 1937: 230) und *bahuprāṇīśatasahasrāṇy aśrumukhā rodamānā dhāvanti || nirgataṃ dṛṣṭvā rājānaṃ rājño 'sya pṛṣṭhataḥ samanubaddhāḥ |* ‚many hundreds of thousands of beings, with their faces (covered) with tears, weeping, ran off. Seeing that the king had gone out, they joined up behind the king‘ (Nobel 1937: 232).

Zu *stāmais ... taiy ñāktene [p]ā(latsi)* ‚die zwei Götter standen ... um ... zu preisen ...‘ in Zeile b7 vgl. skt. *athānyatarā vismayāvarjitamanasā devatā bodhisattvaṃ tuṣṭāva* ‚Then a certain goddess, her mind overcome with amazement, praised the Bodhisattva‘ (Nobel 1937: 214) und *tāv ūrdhvaḥ satatam sthiantī varṇam udīranti ca bhrātur aśya* ‚Those two (princes) continually stood with upraised arms and uttered praise of this brother‘ (Nobel 1937: 236). Vgl. weiter khot. Suv. 18.107 [*ttītā vā — dīvata*] *duṣkaroñāna ārāhāta-aṣsmuvā bodhisatvu stavūtā* ‚[then the goddess], with a mind pleased by this marvel, praised the Bodhisattva‘.

B *stāmais* ist Prät. 3. Du. von *stām* ‚stehen‘ (Malzahn 2010: 959ff) und wird von Malzahn (2010: 48) im Abschnitt für Personalendungen als „both stopped“ übersetzt. Die Verbalform bedeutet sicher ‚die beiden standen/both stood‘, was nicht nur durch das Sanskrit-Verb *stihanti* ‚(the two) stand/stood‘ bestätigt, sondern auch auf der Waldmalerei dargestellt ist (vgl. Bild 1 und 2 in Kapitel IV Anhang Abschnitt 1.3). Über die Vorgeschichte der 3. Plur. Dual-Endung *-ais* vgl. Hackstein 1993 (besonders S.52f., und 57). Die Dual-Endung ist sehr selten belegt und spricht für den Archaismus dieses Textes.

*cānkene ślentse stāmais yäst taiy nāktene* wird in CEToM als „the two gods stood on the top in the lap of the mountain“ übersetzt, aber der Ausdruck „on the top in the lap of the mountain“ klingt widersprüchlich. Die tocharische Phrase *cānke ślentse* ‚Schoß des Bergs‘ bezeichnet den flachen Grund am Fuss des Bergs, während *yäst* die Klippe bezeichnet, nämlich die steile Wand aus Felsen, deren unteres Ende auf dem Schoß des Bergs liegt (skt. *prapāta-* ‚eine steile Felswand‘, eng. ‚precipice‘, vgl. TEB II: 227). Der Prinz hat sich von der Klippe, oder genauer gesprochen vom oberen Ende der Klippe, herabgestürzt. Es ist auf den beiden Wandmalereien aus Shorchuq deutlich dargestellt, dass die beiden Figuren auf dem Schoß des Bergs und neben der Klippe standen.

Das Allativ-Suffix *-śc* in *mcuškemśc* ‚zu den Prinzen‘ ist auf die archaischen Texte (archaic-I) beschränkt,<sup>37</sup> die Variante *śc* kommt ebenfalls in dieser Gruppe vor (Peyrot 2008: 72f). Die Schreibung *mc* ist ebenfalls für die archaische Texte typisch (Peyrot 2008: 76).

### 1.2.7 Zugehörigkeit der tocharischen Fassung

Die Merkmale dieser tocharischen Version lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

(1) zwei Tigerjungen (*wi säsuwiškam talantäm* ‚die zwei kleinen unglücklichen Söhnchen‘ in Zeile a3);

(2) Hingabe des Körpers durch den Sturz von der Klippe des Bergs (*wärkšältsa ränka ikepostäm šāle-yäst* ‚Mit Kraft stieg er Schritt für Schritt auf, (zu) der Klippe des Bergs‘ in Zeile a4 und *šlemem ceu kloyomāne* ‚den aus dem Berg fallenden‘ in Zeile b6);

(3) der Protagonist ist ein Prinz namens Mahāsattva (*la[n]te soī mahāsatven* ‚den Sohn des Königs, den Mahāsattva‘ in Zeile b6);

(4) zwei klagende und preisende Götter (*taiy nāktene [p]ā(latsi)* ‚die zwei Götter ... um ... zu preisen‘ in Zeile b7).

<sup>37</sup> Die anderen Beispiele sind: *kärtseśc* ‚zum Heile‘ in B 224 (archaic-I, aus MQR) a1 und a3, *maittreyeśc* ‚zu Maitreya‘ in B 274 (archaic-I, aus MQ) b3.

Während die Identifizierung von Malzahn nur auf zwei ähnlichen Phrasen zwischen dem bewahrten tocharischen Text und dem Sanskrit-Text der *Jātakamālā* des Āryaśūra basiert, erweisen sich der Sanskrit- und der khotanische Text von *Suvarṇabhāsottamasūtra* als die besseren Kandidaten. Wegen des fragmentarischen Zustands des tocharischen Textes ist die Handlung des Durchstechens mit einem Bambussplitter nicht bestimmbar. Trotzdem lässt sich die tocharische Fassung der Legende der Tigerin mit Sicherheit folgendermaßen zusammenfassen: der Prinz Mahāsattva stürzte sich von der Klippe eines Bergs herab, um die Tigerin und ihre beiden Jungen zu retten. Danach kamen zwei Götter, die neben seiner Leiche standen und seine Tat priesen. Ein solches Handlungsschema weicht stark von dem *Vyāghrjātaka* in der *Jātakamālā* des Āryaśūra ab,<sup>38</sup> wo ein brahmanischer Asket namens Mahātman, der von seinem Schüler Ajita begleitet ist, sich von oben herabstürzt. Die Anzahl der Tigerjungen dort ist unbekannt. Deshalb ist die von Sieg/Siegling (1953: 220) vorgenommene Identifizierung, demzufolge das Fragment B 338 „zum Vyāghrī-Jātaka der *Jātakamālā* des Āryaśūra gehörig“ sei, nicht mehr haltbar. Darüber hinaus stimmt keine bekannte Variante mit der tocharischen Version völlig überein: Die tocharische Fassung muss somit als eine neue textuelle Variante dieser berühmten Legende der Tigerin betrachtet werden. Aber unter den vielen Versionen dieser Legende stehen die durch das *Suvarṇabhāsottamasūtra* in den Sanskrit-, khotanischen und chinesischen Texten vertretenen Varianten der tocharischen Version am nächsten. Die phraseologische Affinität zwischen der tocharischen Version und den drei Versionen des *Suvarṇabhāsottamasūtra* sind bereits zur Sprache gekommen. Hier soll eine Einzelheit, die nur in der tocharischen Version und dem *Suvarṇabhāsottamasūtra* bezeugt ist, nochmals hervorgehoben werden: nach der Selbstaufopferung des Protagonisten bebte die Erde wie ein Floß auf dem Wasser und in sechsfacher Weise (toch. *wārsa plewe ra ken maiwāte* in Zeile b1 und *miwān san ken škäs yākne* in Zeile b4; skt. *bhūmir iyaṃ pavanavihateva nauḥ salilamadhya gatā ṣaḍvikāraṃ pracacāla* (Nobel 1937: 214); khot. *ṣā śandā trāmu pastāta kho ju brīnthyau haṃkhaṣṭa* in 18.104; chin. 是時大地六種震動，如風激水 in T.16.452a7–8).

Die Übereinstimmung zwischen der tocharischen Version und den beiden chinesischen Versionen (T 172 übersetzt von Fasheng aus Khocho und T.202 übersetzt von Huijue et al. in Khocho) ist auffällig: **1)** T.172 ist die einzige Version, in welcher die Figuren „der große Lehrer“ (toch. B *kāṣṣi orottse*) und die „Śuddhāvāsa-Götter“ (toch. B *Śuddhavāsāṣṣi nākti*) vorkommen, und die Art der Selbstaufopferung in T.172 ist dieselbe in der tocharischen Version von B 338. **2)** T.202 und die tocharische Version haben drei wichtigen Einzelheiten gemeinsam: **(a)** der Protagonist ist ein Prinz; **(b)** der Prinz wird Mahāsattva genannt; **(c)** die Tigerin hat zwei Junge.

<sup>38</sup> Vgl. Hanisch 2005: I, 3–9.

Eine kurze Anmerkung zum Aufbau der Legende der Tigerin im skt. *Suvarṇabhāsottamasūtra* ist angebracht. Dieser sogenannte *Vyāghrīparivarta* ist das 18. Kapitel im skt. *Suvarṇabhāsottamasūtra*. Es besteht aus zwei Teilen,<sup>39</sup> die aber ungeschickt zusammengestellt sind, weil manche Einzelheiten in den beiden Versionen, besonders in Bezug auf die Hingabe des Körpers, einander widersprechen. Formal betrachtet sind die beiden auch unterschiedlich. Der erste Teil folgt dem Campū-Stil, nämlich Verse mit Prosa gemischt, wobei die Verse durch den Satz *atha bhagavāṃs tasyāṃ velāyām imā gāthā abhāṣata* ‚Then the Lord at that time uttered these verses‘ eingeleitet werden. Der zweite Teil besteht hauptsächlich aus Strophen. Deshalb sind die Paralleltexte zur toch. Fassung in zwei Teilen zu finden, z. B. zu ... *stāmais ... taiy | ṅāktene [p]ā(latsi)* ‚die zwei Götter standen ... um ... zu preisen ...‘ in b7 vgl. aus dem ersten Teil skt. *athānyatarā vismayāvarjita-manasā devatā bodhisattvaṃ tuṣṭāva* ‚Then a certain goddess, her mind overcome with amazement, **praised the Bodhisattva**‘ (Nobel 1937: 214), und aus dem zweiten Teil skt. *tāv ūrdhvabāhū satataṃ sthiantī varṇam udṛanti ca bhrātur asya* ‚Those two (princes) continually **stood** with upraised arms and **uttered praise of this brother**‘ (Nobel 1937: 236).

Die chinesische Übersetzung des *Suvarṇaprabhāsottamasūtra* von Dharmakṣema repräsentiert die älteste bekannte Version des Sanskrit-Textes, der ungefähr vor dem Anfang des 5. Jh. n. Chr. in „Buddhist Hybrid Sanskrit“ (Skjærvø 2004: I, xxxii) verfasst wurde. Und der tocharische Text auf B 338 lässt sich spätestens ebenfalls in das 5. Jh. n. Chr. datieren. Das Blatt B 338 ist wahrscheinlich eine spätere Kopie davon (vgl. die Analyse zur Datierung in Abschnitt 1.2.2 oben). Eine wichtige Einzelheit zu Dharmakṣema soll hier auch erwähnt werden. Anfang 5. Jh. n. Chr. war Dharmakṣema in Kucha und versuchte anscheinend erfolglos, dort die Mahāyāna-Texte einzuführen.<sup>40</sup> Der Sachverhalt legt die Vermutung nahe, dass die tocharische Version in B 338 und die Sanskrit-Version der Legende der Tigerin im *Suvarṇaprabhāsottamasūtra* samt den chinesischen Übersetzungen von Dharmakṣema und Yijing auf eine gemeinsame Urfassung zurückgehen, die eine der frühesten Überlieferungen der Legende der Tigerin in Zentralasien, bzw. im Kucha-Turfan Gebiet, war.

---

<sup>39</sup> Der erste Teil umfasst den Text von S.201–225, und der zweite den Text von S.225–240 nach der Ausgabe von Nobel 1937.

<sup>40</sup> Vgl. 出三藏記集 T. 2145, 55.103a16–19: 乃齋大涅槃經本前分十二卷并菩薩戒經菩薩戒本奔龜茲，龜茲國多小乘學不信涅槃，遂至姑臧止於傳舍 ‚Dann bracht er die ersten zwölf Kapitel des *Mahāparinirvāṇasūtra* und die Bodhisattva-Vorschriften nach Kucha mit. Aber in Kucha herrschte der Hīnayāna-Buddhismus, und es gab keinen *Mahāparinirvāṇa*-Glauben. Demzufolge war er in Guzang (Hauptstadt der Nördlichen Liang 397–439 n. Chr.) angekommen und blieb in einer Wohnung‘.

## 1.2.8 Toch. B *lyake* ‚Wildlager, Ort im Wildnis‘

### 1.2.8.1 Forschungsstand

Malzahn (2010: 860) hat das Wort unter der Wurzel *lyäk* ‚liegen‘ erwähnt, ohne die Bedeutung anzugeben. Später hat sie (Malzahn 2013: 171) dieses Wort nochmal behandelt, und ihrer Meinung nach bedeutet es „obstacle“, nämlich „obstacle for leading a devout life, viz. the attachment to the world“. Die etymologische Verknüpfung mit der Wurzel *lyäk* ‚liegen‘ aus uridg. *\*leg<sup>h</sup>* ‚sich (hin)legen‘ (LIV: 398f) ist von Krause (1952: 285) übernommen. Aber in CEToM (aktualisiert am 11.09.2017) hat Malzahn ihre vorherige Interpretation aufgegeben: „... but this reading is very unlikely in my opinion. A close inspection of the original manuscript on 2017-09-08 strongly suggests a reading *lyarkā*“. Adams (2013: 615) wiederum hat in seinem Wörterbuch statt *lyake* ein neues Wort *\*lyāṣke* oder *\*lyārṣke* eingesetzt, ohne eine Bedeutung anzugeben. Im folgenden Abschnitt wird das Wort *lyake* in Bezug auf Inhalt, Metrik und Etymologie ausführlich behandelt. Die paläographische Untersuchung ist in Kapitel IV Abschnitt 1.2.2 zu finden.

### 1.2.8.2 Inhaltliche Bemerkungen

Nach der Auffassung, dass der tocharische Text dem *Vyāghrī*-Jātaka in Āryaśūras *Jātakamālā* entspricht (so im Gefolge von Sieg/Siegling (1953: 220), Hanisch (2005: I, xxiii), Malzahn (2013: 171) und CEToM), bedeutet das Wort *lyake* „obstacle, burden *vel sim.*“ und bezeichnet „the attachment to the world“, was mit dem Sanskrit-Text *gārhasthyam asvāsthyam ivāvadhūya, kaṃ cid vanaprastham alaṃcakāra* „Den Stand eines Haushalters abgeschüttelt habend wie ein Unbehagen, schmückte er einen hochgelegenen Wald (i.e. mit seiner Präsenz)“ übereinstimmt.

Aber die Episode „Den Stand eines Haushalters abgeschüttelt habend wie ein Unbehagen“ ist in der *Jātakamālā* des Āryaśūra von der Szene, in welcher der Protagonist in den Dschungel eintritt und der Tigerin begegnete, textlich weit entfernt. Wenn es sich wirklich um das *Vyāghrī*-Jātaka der *Jātakamālā* des Āryaśūra handelt, ist ein solcher Sachverhalt einer Erklärung bedürftig. Da es bei dieser Legende viele Varianten gibt, würde eine solche Diskrepanz auf eine andere textuelle Variante hinweisen.

### 1.2.8.3 Metrische Analyse

Aufgrund der ausführlichen Behandlung der metrischen Struktur dieses Fragments in Kapitel IV Abschnitt 1.1 haben die Strophen in B 338 sehr wahrscheinlich das Schema 21/21/18/13, und die metrische Struktur von a1 sieht folgendermaßen aus:

a1: (? • {53b} 6 se)s[a]ly[u] † lyak[em] yops=ātsāna wa(r)ś(aiṃne † {53c} e)[ne]stai  
 naumyeṣṣān=epa[ns.](----- || 53 || 19)

Der Satz *lyak[em] yops=ātsāna wa(r)śaiṃ(ne)* bildet die zweite Hälfte von Pāda 53c (Rhythmus 9 † 9), und das Partizip *sesalyu* ‚hinterlassen habend‘ gehört zu der ersten Hälfte des Pāda 53c. Es ist dann wahrscheinlicher, dass das Wort *sesalyu* ‚hinterlassen habend‘ mit einem anderen Objekt als *lyakem* konstruiert wird, was oben in Abschnitt 1.2.6 bereits vorgeschlagen ist.

#### 1.2.8.4 Etymologischer Kommentar

Zu überdenken ist die von Malzahn (2013: 171) vorgeschlagene Etymologie von B *lyake*. Die von ihr vermutete Bedeutung ‚Hindernis‘ und die semantische Entwicklung ‚was sich als Hindernis in den Weg legt‘ aus uridg. *\*leg<sup>h</sup>* ‚sich (hin)legen‘ ist innerhalb der Ableitungen von *\*leg<sup>h</sup>* nicht bezeugt.

Nach der philologischen Behandlung in Abschnitt 1.2.6 oben bedeutet B *lyake* ‚Wildlager, Ort im Wildnis‘, und das Wort geht über urtoch. *\*lākæ-* auf uridg. *\*leg<sup>h</sup>-o-*, nämlich eine *R(e)-o-*-Ableitung aus uridg. *\*leg<sup>h</sup>-* ‚sich (hin)legen‘, zurück. Die folgende Diskussion konzentriert sich auf die morphologische und semantische Analyse, einen syntaktischen Archaismus und die parallele Phraseologie.

##### 1.2.8.4.1 Morphologische und semantische Analyse

Toch. B *lyake* ‚Wildlager‘ lässt sich mit gr. *λόχος* ‚Hinterhalt‘ verbinden, dessen ursprüngliche Bedeutung ‚lieu propice aux embuscades‘ (de Lamberterie 1975: 239) oder ‚Ort, wo man im Hinterhalt liegt‘ (LfgrE II: 1713) ist. Der Beleg von Gr. *λόχος* ist aber zweifelhaft, da das viel später bezeugte *λόχος* gemäß LSJ und Passow eine späte hellenistische Form ist. Die *R(e/o)-o-*-Derivate von uridg. *\*leg<sup>h</sup>-* ‚sich (hin)legen‘ im Tocharischen und Griechischen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

(1) *R(o)-ó-* (agentiv, Nussbaum 2017: 237–239; und possessiv-passiv und resultativ, Nussbaum 2017: 241): toch. B *leke* ‚Bett‘<sup>41</sup> < uridg. *\*log<sup>h</sup>-ó-s* ‚das, was hingelegt, ausgebreitet worden ist‘.

(2) *R(ó)-o-* (verbales Abstraktum, Nussbaum 2017: 239): gr. *λόχος* ‚Versteck, Hinterhalt, Hinterhaltsort‘ und gr. *λόχος* ‚das sich (ins Kindbett-)Legen; Niederkunft, Geburt‘<sup>42</sup> < uridg. *\*lóg<sup>h</sup>-o-s*

<sup>41</sup> Die westtocharische Akzentuierung ist sekundär.

<sup>42</sup> Vgl. de Lamberterie 1975: 238. Gr. *λόχος* ‚child-birth‘ ist in Aeschylus *Agamemnon* bezeugt.

(3) *R(e)-ó-* (agentiv, Malzahn 2013: 165): toch. B *lyake* ‚Wildlager‘ < uridg. *\*leg<sup>h</sup>-ó-* ‚liegend‘ oder aus *\*lég<sup>h</sup>-o-* (*R(é)-o-*) mit Akzentverschiebung<sup>43</sup>

Die possessiv-passivische oder patientive Bedeutung von *R(o)-ó-* ist gut dokumentiert, vgl. Nussbaum 2017: 241. Es sei darauf hingewiesen, dass die Bedeutungen ‚Bett‘ und ‚Hinterhaltsort, Wildlager‘ in Bezug auf die zentrale Bedeutung tatsächlich homogen sind und sich wahrscheinlich in verschiedenen Kontexten entwickelt haben, nämlich ‚sich im Haus hinlegen‘ und ‚sich im Freien hinlegen‘. ‚Bett‘ und ‚Hinterhaltsort, Wildlager‘ sind die affizierten Objekte der Aktion ‚Liegen‘. Vgl. zur semantischen Entwicklung auch lat. *insidiae* ‚Hinterhalt‘, Verbalabstraktum zu uridg. *\*sed-* ‚sich setzen‘.

#### 1.2.8.4.2 Syntaktischer Archaismus

Die homerische Formel in Ilias (1.227) *λόχον δ' ἰέναι* ‚in einen Hinterhaltsort zu gehen‘ oder nach de Lamberterie (1975: 239) ‚aller au coin du bois‘ lässt sich mit B *lyakem yopsa* ‚er trat in das Wildlager‘ vergleichen. Beide Verbalphrasen weisen einen syntaktischen Archaismus auf, nämlich die uridg. Konstruktion eines Bewegungsverbs (*\*h<sub>1</sub>ei-* ‚gehen‘ oder Synonyme) mit dem Akkusativ der Richtung oder des Inhalts (Watkins 1975: 89ff.). Dieses Syntagma B *lyakem yopsa* ist bereits in TEB (I: 81) erwähnt; weitere Beispiele sind von Kölver (1965: 100f.) und Thomas (1983: 8ff.) gesammelt worden. Zu den griechischen Beispielen vgl. Schwyzer (1950: 67f.), z. B. *ἔρχεσθον κλισίην Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος* ‚ihr geht beide zur Lagerhütte des Peleus-Sohns Achilleus‘ in Ilias 1.322; zu den vedischen Beispielen siehe Gaedicke (1880: 215), z. B. *kám svid árdham párāgāt* ‚in welches Land ist sie hinweggegangen‘ in RV 1.164.17 und Delbrück (1888: 166ff.), z. B. *suvargám lokám eti* ‚er kommt in den Himmel‘ in ŚB 1.6.10.2. Im tocharischen Korpus ist der Akkusativ in dieser Konstruktion normalerweise durch sekundäre Kasus, insbesondere den Lokativ (Carling 2000: 6f.), ersetzt, auch wenn im Sanskrit-Paralleltext der Akkusativ verwendet ist (vgl. Thomas 1983: 23). B *yäp-* und A *yäw-* ‚eintreten‘ sind sonst normalerweise mit einem Lokativ konstruiert (Kölver 1965: 108).

#### 1.2.8.4.3 Exkurs: Zu *δε* in *οὔτε λόχον δ' ἰέναι* ‚nicht in den Hinterhaltsort zu gehen‘ (Ilias 1.227)

Die Homer-Ausgabe von West und van Thiel und auch der neue Basler-Kommentar haben den Text als *οὔτε λόχονδ' ἰέναι* (Ilias 1.227), nämlich *λόχον* mit der Postposition *-δε* ‚zu, nach‘ (Dunkel 2014: II, 148), interpretiert und konjiziert. Die Ausgabe von Ludwig bietet jedoch *οὔτε λόχον δ'*

<sup>43</sup> *R(e)-ó-* > *R(é)-o-* bereits in uridg. Zeit, vgl. Nussbaum 2017: 248.

ιέναι, wobei die von Ludwich angegebenen *variae lectiones* Gewicht besitzen. Die Handschriften D<sup>d</sup>P bieten οὐτ' ἐς λόχον δ' ιέναι, während die Scholien zu A 151 und A 225 den Ausgangstext noch als οὔτε λόχον ιέναι bieten.<sup>44</sup> Eine mögliche Erklärung dafür ist die folgende. Die Phrase †λόχον ιέναι – – – – – war metrisch im Hexameter nicht passend. Mit einer Konjunktion δε und vorgeschriebener Wackernagelscher Zweitposition von δε (†οὔτε δε λόχον ιέναι – – – – –) resultierte ein im Hexameter metrisch nicht mögliches Kolon. Als möglicher Kompromiss bot sich daher οὔτε λόχον δ' ιέναι – – – – – an. Genannte metrische Komplikationen und auch die kontextuelle Nachbarschaft der Phrase ἐς πόλεμον in der vorherigen Zeile bewirkten, dass das ältere οὔτε λόχον später zu οὐτ' ἐς λόχον verändert wurde, was in D<sup>d</sup>P überliefert ist, vgl. auch ἐς λόχον an einer anderen Stelle εἰ γὰρ νῦν παρὰ νηυσὶ λεγοίμεθα πάντες ἄριστοι / ἐς λόχον ... , Würden wir jetzt bei den Schiffen erlesen werden alle die Besten **in einen Hinterhalt(sort)** (Ilias 13.277). Darüber hinaus wurde die Phrase οὔτε λόχον δ' ιέναι dann von den modernen Herausgebern, z. B. West und van Thiel, zu Unrecht zu οὔτε λόχονδ' ιέναι verändert, vgl. weiter λόχονδε an einer anderen Stelle ... ὁπότε κρίνοιμι **λόχονδε** / ἄνδρας ἀριστήας ... , Wenn ich für einen Hinterhalt die besten Männer auslas (Odyssee 14. 217f.). Hinter der Phrase οὔτε λόχον δ' ιέναι verbirgt sich ein archaisches Syntagma mit uridg. \**h<sub>1</sub>ei-* ‚gehen‘ und Akkusativ der Richtung, nämlich λόχον ιέναι.

#### 1.2.8.4.4 Phraseologische Analyse

Der westtocharische Ausdruck *lyakeṃ ... ättsāna warsaimne* ‚das Wildlager in den dichten Wäldern‘, was als das Versteck der Tiger dient, kann mit der homerischen Phrase πυκινὸς λόχος ‚dichter Hinterhaltsort‘ verglichen werden. Die Phrase λόχη πυκινή ‚dichtes Wildlager‘,<sup>45</sup> das als das Versteck des Ebers dient, in Odyssee 19. 439 steht der tocharischen Phrase, deren Inhalt auf dem Wandgemälde in Sängim bildlich dargestellt ist, sogar sehr nahe. B *lyake* lässt sich dann auch

<sup>44</sup> Die Scholien zu A 225 enthalten ein verkürztes Zitat von A 226–227 οὔτε ποτ' ἐς πόλεμον / οὔτε λόχον, und bieten somit keinen sicheren Beweis für die Lesung οὔτε λόχον ιέναι (vgl. Erbse 1969–1988: I, 72). Aber in den Scholien zu A 151 ist das Zitat ausführlicher: οὐδέ ποτ' ἐς πόλεμον ἅμα λαῶ / οὔτε λόχον <δ'> ιέναι σὺν ἀριστήεσσιν (Erbse 1969–1988: I, 53), und <δ'> bedeutet, dass δ' vom Herausgeber hinzugefügt ist.

<sup>45</sup> Der Kontext ist:

ἐνθα δ' ἄρ' ἐν **λόχη πυκινή** κατέκειτο μέγας σῶς· τὴν μὲν ἄρ' οὐτ' ἀνέμων διάη μένος ὑγρὸν ἀέντων, οὔτε μιν ἠέλιος φαέθων ἀκτίσιν ἔβαλλεν, ... ὡς ἄρα πυκνή ἦεν ... ‚Da aber lag ein großer Eber in seinem **dichten Wildlager**. Dieses durchwehte nicht die Gewalt der feuchtwehenden Winde, noch traf es der leuchtende Helios mit seinen Strahlen, ... so dicht war es ...‘ (Odyssee 19. 439–443, Übersetzung nach Schadewaldt 1958: 346).

mit air. *fo-lach* ‚Versteck‘ und kymr. *golo/gwolo* ‚Versteck‘ < kelt. \**uo-log-* mit *o*-Stufe der uridg. Wurzel \**leg<sup>h</sup>-* ‚sich (hin)legen‘ verbinden (vgl. Pokorny 1959: 658f).

## 1.3 B 554

### 1.3.1 Forschungsstand

Fragment B 554 aus MQ wurde bereits von Thomas (1957: 274; 1979: 15 und 21 usw.), Schmidt (1974: 112), Meunier (2013: 152) und Peyrot (2013: 664) behandelt und zitiert. Der zentrale buddhistische Hintergrund, der für die Erklärung einiger schwieriger Wörter entscheidend ist, wurde jedoch bislang noch nicht erkannt. Peyrot (2013: 664) hat das ganze Fragment übersetzt, aber seine englische Übersetzung weicht nicht grundsätzlich von der deutschen Übersetzung von Thomas ab. Indessen kann ein besseres Verständnis des Fragments nur durch die genaue Berücksichtigung der buddhistischen Termini und Redewendungen erreicht werden. Die bislang vorhandenen Übersetzungen erweisen sich bisweilen als fehlerhaft. Wenige Beispiele genügen: B *wimokṣāṣi tweri* in Zeilen a1–2 werden von Peyrot als „doors (= blockades?) of the *wimokṣa*“ interpretiert. Peyrots Übersetzung „clinging to existence and glory“ für *pañai trenke cmelaṣṣe* in Zeile a6 und seine Bemerkung dazu „If *pañai* is a mistake for *peñyai*“ basieren auf der deutschen Übersetzung „Geburtenhang nach Śrī“ von Thomas (1979: 21). B *ūṣmākāt* (Zeile b4) aus skt. *uṣmagata* wird von Thomas (1979: 15) als „Exaltation“ und von Peyrot als „exaltation“ übersetzt. B *laitki atsi karakna* in Zeile a4 werden von Thomas (1957: 274) als „Lianen, Äste [und] Zweige“ übersetzt, was von Peyrot als „lianas, branches and twigs“ ins Englische übertragen ist. B *kṣanti* in Zeile b6 wird von Meunier (2013: 152) als „pardon“ übersetzt, was aus der deutschen Übersetzung „Verzeihung“ von Thomas (1979: 21) stammt. Eine neue Behandlung des Fragments erweist sich als erforderlich.

### 1.3.2 Tocharischer Text in B 554

{a1}tsi : {11a} *aryamarkṣai ke(m)ts=(au)[r]ts(ai) | wimūktinta kälalyi* {11b} *wimokṣ[ä]{a2}ṣi kuṣe tweri | tnek nai arte mäskentrām* : {11c} *samsarṣepi [c]ke(m)t(s)e (tn)e(k | {a3} maiy)y(a) yatam patätsi II kleśanmaṣṣi sta(na no | bha){a4} wakärne kemt witsko* : {12a} *laitki atsi karakna | (ku)s (nesäm) {a5} tne späntoṣä* : {12b} *aiśamñeṣe peretsa | tä(n)[e] (yatäm – –){a6} stsi* : {12c} *pañai trenke cmelaṣṣe | tnek klautkäsi (yatäm spä 12) {b1} piṃś atseṣṣe perpette | täne yatäm ṣaläs[i] {13a} (śwātsi yoktsi) {b2} yaṣucaṃ | tnek yotont[rä]ṃ soyasi* : {13b} *ñiṃś welāñe [y] – – | – – – {b3} tne[k k]linaṣām* : {13c} *tne[k] nai peṣteṃ kleśaṣeṃ | pontamts [k] – – {b4} – – [13 ū]ṣmākātṣa emalya | tane nai (ñk)e – – – {b5} {14a} ṣ[a]le tapre murtāṣe | olaṅk nai ñke raṅkatsi* : {14b} *nrai(ṣṣe lwāṣṣe) {b6} pretenṣe | tnek nai kṣa[n]ti kälale* {14c} *agradharma yoñyai(ne) |*

### 1.3.3 Übersetzung

,... Die Erlösungen sind erlangbar auf der (breiten) Erde des Āryamarga. {11b} Was die Türen/Zugänge zur Erlösung (skt. *vimokṣadvāra/vimokṣamukha*) sind, werden ja dort gut gefügt. {11c} Sie können (hier die Kraft) des Saṃsāra-Flusses (skt. *saṃsārasrotas*) überschreiten. **11** Sie, die vertraut haben, (können) hier (wohl) mit der Axt der Weisheit die *kleśa*-Bäume, deren Wurzel (skt. *mūla*), Zweige (skt. *śākhā*), obere Teile des Baumstammes (skt. *skandha*), Blätter/Laubwerk (skt. *pattra/palāśa*) auf dem Höhepunkt der Existenz (skt. *bhavāgra*) (sind), (zerstören?). {12c} (Und sie können) sich von Begierde/Streben (skt. *tṛṣṇā/prañihitaṃ*) und Anhaftung an Wiedergeburt (skt. *utpattiprasaṅga*) abkehren. **12** Sie können hier die Last (skt. *bhāra*) der fünf Daseinsgruppen (skt. *pañcaskandha*) niederwerfen (skt. *ni + kṣep*). {13a} (Essen und Trinken) können die Bittsteller sättigen. {13b} Hier muss man das Sprechen über „Ich“ (skt. *ātmavāda*) (aufgeben?). {13c} Hier ja das Beharren (skt. *abhiniveśa*) der Qual von allen ... **13** (Aber) die Hitze der *Uṣmagata* „zu Glut geworden“ Phase ist hier wohl ... {14a} Der hohe Berg der *Mūrdhan* „Gipfel“ Phase ist wohl doch angemessen zu erklimmen. {14b} Die *Kṣānti* „Bereitschaft“ Phase für die Höllenbewohner (skt. *nirayin*), (die Tiere) und die Gespenster (skt. *preta*) ist hier wohl erlangbar. {14c} (Auf) dem Weg der *Agradharma* „die höchste Gegebenheit“ Phase ... ‘

### 1.3.4 Philologischer Kommentar

Das Metrum ist 4 × 7 | 7 (vgl. Sieg/Siegling 1953: 349). Nach *kālalyi* in Zeile a1 und *kālale* in Zeile b6 fehlt wahrscheinlich eine Versinterpunktion (ibid. Anm. 5 und 20). Nach [y-] oder [ñ-] in Zeile b2 vermuten Sieg/Siegling (ibid. Anm. 17), dass die Lücke nur genug Raum für drei Silben bietet, „während das Metrum fünf Silben verlangt“. Dies erweist sich jedoch als nicht zutreffend, wenn man das Metrum genauer analysiert. Die ersten vier Silben in Zeile b2 *ya ṣu caṃ tne* sind zusammen ungefähr 17 mm lang, und nach [y-] oder [ñ-] bis zum rechten Rand des Blattes sind es 23 mm, was für fünf Silben ausreicht.

Inhaltlich handelt es sich nicht um „Āryamarga“,<sup>46</sup> was auch in CEToM übernommen ist, sondern um die drei Türen/Zugänge zur Erlösung (toch. B *wimokṣāṣi tweri*, skt. *vimokṣadvāra* oder *vimokṣamukha*, chin. *jie tuo men* 解脫門, ein beliebter Terminus technicus bei Kumārajīva) und die fünf Daseinsgruppen (skt. *pañcaskandha*) in Versen 11, 12 und 13. Und Vers 14 erklärt die vier zur

---

<sup>46</sup> Die inhaltliche Zuordnung zum „Āryamarga“ ist in der Einleitung zu Fragment B 553 angegeben, weil Sieg/Siegling (1953: 348) der Meinung sind, dass B 554 „zweifelloso das auf Nr. 553 unmittelbar folgende Blatt“ ist. Die Untersuchung der chinesischen Texte auf den Rückseiten der Blätter B 552 bis B 557 ergibt, dass B 553 und B 555, B 552 und B 554, und B 556 und B 557 jeweils von drei chinesischen Handschriften-Rollen ausgeschnitten waren, vgl. die genaue Untersuchung von Pan/Chen 2021.

(geistigen) Durchdringung oder Einsicht führenden (skt. *nirvedhabhāgīya*) Phasen des Erlösungsweges.

Zu *wimokṣāṣi tweri* ‚Zugänge zur Erlösung‘ in Pāda 11c: Die drei Zugänge zur Erlösung werden im Sanskrit-*Daśottarasūtra* Abschnitt III.8 genauer erklärt. Der vorliegende Abschnitt ist in den Sanskrit-Fragmenten aus Shorchuq und Qizil (MQR, MQ) bezeugt, z. B. SHT 508 (S 486) und SHT 511 (S 492) aus Shorchuq, SHT 652 (X 420) aus Qizil und SHT 365 (K 496) aus MQR. Der Sanskrit-Text lautet: *trīṇi vimokṣamukhāni | sūnyatā apraṇihitam ānimittam* ‚die drei Zugänge zur Erlösung sind 1) Leere; 2) Begierdelosigkeit; 3) Freisein vom Merkmal (der verkehrten Haltung)‘ (Mittal 1957: 60). Die drei Zugänge werden im folgenden tocharischen Text genauer erläutert, obwohl die Begriffe selbst nicht wörtlich auftauchen. Das Sanskrit-*Daśottarasūtra* war im ganzen tocharischen Gebiet gut überliefert und weit verbreitet, vgl. SHT Band I: 349 und Wille 2005: 7.

Zur engen Beziehung zwischen skt. *āryamārga* (toch. B *aryamark*) und *vimokṣamukha* (toch. B *wimokṣāṣi tweri*) vgl. die Erklärung in *Itivuttakaṭṭhakathā* zur Phrase *mukhato jātā* ‚geboren aus dem Mund‘: ... *vimokkhamukhato vā ariyamaggajātiyā jātā-ti pi mukhato jātā* ‚geboren aus dem Mund‘ bedeutet auch, dass sie aus dem Mund/Zugang zur Erlösung mit der Geburt auf dem edlen Weg geboren sind‘ (Bose 1977: 143f.; Masefield 2000: 99). Toch. B *arte* in Pāda 11c bezeichnet deshalb eher eine positive Beziehung zwischen *vimokṣamukha* und *āryamārga*. Eine mögliche Bedeutung wäre ‚gut gefügt, angemessen‘. B *arte* ‚gut gefügt, angemessen‘ < uridg. \**h<sub>2</sub>r-tó-* ‚[gut] gefügt, richtig‘ (vgl. ved. *ṛtá-* ‚wahrhaft; Wahrheit‘) ist dann wahrscheinlich die nominale Basis, aus welcher das denominative Verb B *art(t)-*, A *ārt-* ‚für richtig halten, preisen‘ abgeleitet ist (Hackstein 1998: 226). Zu B *art(t)-* vgl. auch den Beleg in KVāc 22b5, wo B *ārttoy* das Äquivalent von skt. *kṣamate* ‚ist angemessen, für gut befindet‘ ist.<sup>47</sup>

*samsarṣepi ckeṃtse* ‚des Saṃsāra-Flusses‘ in Pāda 11d entspricht skt. *samsārasrotas* ‚Saṃsāra-Fluss‘. In den buddhistischen Sanskrit-Texten kommt skt. *samsārasrotas* ‚Saṃsāra-Fluss‘ oft mit dem Verb skt. *tar-* ‚überschiffen, überschreiten‘ vor, vgl. *samsārasrotasaḥ pratārayitavyāḥ* ‚die Saṃsāra-Flüsse sollen überschritten werden‘ in *Śikṣāsamuccaya* (Bendall 1897–1902: 280) und *sambhāraṇīśuddhisāṅgraho nāma samsārottaraṇadharmadvāraṃ* ‚eine Sammlung über Reinheit mit Vorbereitung heißt „die Tür zu Dharma für das Hinüberkommen über Saṃsāra“‘ im *Karuṇāpūṇḍarīka* (Yamada 1989: 187 und 189). Die entsprechende chinesische Übersetzung lautet *du sheng si he* 度生死河 ‚den Saṃsāra-Fluss überschiffen‘, was in den Übersetzungen von Kumārajīva gut belegt ist. Deshalb entspricht B *patātsi* wahrscheinlich skt. *uttar-* oder *pratar-* ‚hinüberkommen, hinüberschiffen, durchziehen‘ und chin. *du* 度 ‚überschiffen‘. Die Phrase B

<sup>47</sup> Vgl. Schmidt 1986[2018]: 106: „Es bedeutet demnach ‚für gut befinden, für richtig halten, skt. *kṣam-*.“

*samsarṣepi ckeṃtse maiyya patātsi* bedeutet dann ‚die Kraft des Saṃsāra-Flusses zu überschreiten/überwinden‘.

In B *witsko laitki atsi karakna* in Zeile a4 werden vier Bestandteile eines Baums genannt. B *witsko* entspricht skt. *mūla-* ‚Wurzel‘. B *laitke* ‚Zweig‘, Singular von B *laitki*, kommt in einem Sanskrit-toch. B bilingualen *Nidānasamyukta*-Fragment B 532 (a)1 vor: (*śākhā*)*m ālambeta • laitke eñcitrā* (vgl. Couvreur 1968: 281 und Tripāṭhī 1962: 117). Die Übersetzung ‚Lianen‘ von Thomas (1957: 274) und ‚lianas‘ von Peyrot (2013: 664) folgen der Anmerkung zur Textergänzung in der Ausgabe von Sieg/Siegling (1953: 334 Anm. 8): ‚Nach der Übersetzung wohl zu (*latā*)*m* zu erg.‘. B *atsi* für B *āntsi* ist Plural von B *āntse*, welches skt. *skandha-* ‚Teil des Baumstammes, an den sich die Äste ansetzen; Baumstamm‘ entspricht. B *karakna* bedeutet vermutlich ‚Blätter, Laubwerk‘ und entspricht skt. *patra-* oder *palāśa-* ‚Blatt, Laubwerk‘ und chin. *ye* 葉 ‚Blatt‘, weil die erwähnten Bestandteile eines Baums oft in den buddhistischen Texten vorkommen; vgl. die Beschreibung im Sūtra 1 *vrkṣa* II (Abschnitt 2.4 und 2.7) des *Nidānasamyukta: mahāvṛkṣasya mūlavataḥ skandhavataḥ sāravataḥ śākhāpatraphalopeyasya* ‚Wenn einem großen Baum, der **Wurzeln** hat, der einen **Stamm** hat, der Kernholz hat (und) mit **Zweigen**, **Blättern** und Früchten versehen ist‘ (Tripāṭhī 1962: 87f.).<sup>48</sup>

Bei der Lehnübersetzung aus Sanskrit haben die tocharischen Übersetzer die Wortreihenfolge leicht verändert. In den Sanskrit-Texten heißt es ‚Wurzel, **Baumstamm**, **Zweige** und Blätter‘, im tocharischen Text hingegen ‚Wurzel, **Zweige**, **Baumstamm** und Blätter‘. Weitere Beispiele für die Änderung der Reihenfolge in Begriffsreihen bei der Lehnübersetzung sind A *wür por lās lysī mñe kārṣneñc* ‚**Wasser**, **Feuer**, **König** und **Dieb** zerstören die Zusage/Hoffnung‘<sup>49</sup> im *Puṇyavantajātaka* A 2 b3, wo A *mñe kārṣneñc* ‚die Zusage/Hoffnung zerstören‘

---

<sup>48</sup> Vgl. die weiteren Beispiele: *sauvarṇāṇām vrkṣāṇām suvarṇamayāni mūlaskandhaviṭapaśākhāpatrapuṣpāni* ‚die aus Gold gebildeten Wurzel, Baumstamm, Äste, Zweige, Blätter, Blumen der goldenen Bäume‘ im *Sukhāvātīvyūha* (Ashikaga 1965: 31); *mahānyagrodhavṛkṣo mūlavanto ca skandhavanto ca śākhāpatrapalāśavanto* ‚der große Banyanbaum, der mit Wurzel, Baumstamm, Zweigen, Blätter und Laub versehen ist‘ im *Mahāvastu* (Senart 1882–1897: III, 401) und *mūlaskandhaśākhāpalāśānām samūhaḥ vā vrkṣaḥ* ‚oder der Baum ist eine Anhäufung von Wurzel, Baumstamm, Zweigen und Laubwerk‘ im *Nyāyavārttika* (Dvivedin 1887: 218).

<sup>49</sup> Über diese Stelle und A *mñe*, vgl. auch Pinault 2008: 226f. und 1994a: 376ff.

wahrscheinlich skt. *bhaya-* ‚Angst, Furcht‘ oder *ādīnava-* ‚Not, Leiden‘ entspricht,<sup>50</sup> und die indische Vorlage in *kaścid evādīnavo bhaviṣyati rājato vā caurato vā agnito vā udakato vā* ‚irgendeine Not wird eben aus **König, Dieb, Feuer** oder **Wasser** entstehen‘ im *Saṅghabhedavastu* (Gnoli 1977–1978: I, 229) und *siṃhavyāghrarājacaurodakāgny-ādikebhyo vicitrebhyo bhayasthānebhyaḥ sattvānām āraḥṣā* ‚der Schutz der Lebewesen vor den verschiedenen gefährvollen Lagen wie Löwe, Tiger, **König, Dieb, Wasser, Feuer** usw.‘ in der *Bodhisattvabhūmi* (Dutt 1966: 92).

Bei *B pañai trenke cmelaṣṣe* ‚Begierde/Streben und Anhaftung an Wiedergeburt‘ in Pāda 12d handelt es sich um den zweiten Zugang zur Erlösung ‚Begierdelosigkeit‘ (skt. *apraṇihitaṃ*), nämlich ‚die Meditation über das Leiden, die einen von Entschlüssen, welche die **Begierde** eingibt, befreit‘ (pāli *dukkhānupassanā taṇhāpaṇidhiṃ muñcanti appanīhitānupassanā nāma*, vgl. Mittal 1957: 60 Anm. 2).

Die Begierde und die Wiedergeburt werden z. B. bei der Erklärung des Entstehens in Abhängigkeit (skt. *pratītyasamutpāda*) im Sūtra 1 *vṛkṣa* ‚Baum‘ I (Abschnitt 1.3) und Sūtra 2 *vṛkṣa* ‚Baum‘ II (Abschnitt 2.3) im *Nidānasamūyukta* des *Samūyuktāgama* erklärt: *trṣṇāpratyayam upādānam | upādānapratyayo bhavaḥ | bhavapratyayā jātiḥ* ‚Abhängig von **Begierde** (entsteht) Zufassen, abhängig von Zufassen (entsteht) Dasein(sgenuß), abhängig von Dasein(sgenuß entsteht) **Geburt**‘ (Tripāthī 1962: 83, 87). Vgl. den Paralleltext im *Nidānasamūyuttam* des *Samūyuttanikāya*: *taṇhāpaccayā upādānam upādānapaccayā bhavo bhavapaccayā jāti* ‚aus der **Begierde** als Ursache entsteht das Ergreifen, aus dem Ergreifen als Ursache entsteht das Werden, aus dem Werden als Ursache entsteht die **Wiedergeburt**‘ (SN II: 84). Vgl. weiter den Satz im *Bhārasūtra*: §2b2. *bhārādānam katamat / trṣṇā paunarbhavikī* ‚Of what does the taking up of the burden consist? It consists of **craving**, which leads to **rebirth**‘ (Eltschinger 2014: 457). Deswegen entspricht *B pañai* wahrscheinlich skt. *trṣṇā* oder *praṇihitaṃ* ‚Begierde, Streben‘.

*B trenke cmelaṣṣe* entspricht skt. *utpattiprasaṅga* ‚Anhaftung an Wiedergeburt‘ bezeugt z. B. im *Abhidharmakośavyākhyā* (Wogihara 1971: I, 18), *Bodhicaryāvatārapañjikā* (Vaidya 1960a: 88), und *B trenke* bedeutet ‚Anhaftung, Neigung‘ (skt. *prasaṅga*), vgl. auch Sieg/Siegling 1949: 131, wo die Sanskrit-Entsprechung *saj-* oder *sañj-* für die tocharische Wurzel *B trenk-* ‚hängen, anhaften‘ angegeben ist.

<sup>50</sup> Im chinesischen *Punyavantajātaka* (Taisho Nr. 173) lautet die chinesische Parallelstrophe wie folgt: ‚Alles, was der kein Verdienst Habende besitzt, zerstören der König, der Beamte, das Wasser, das Feuer, der Dieb und der Räuber. ... Überall ist er immer in Angst und Furcht geraten‘ (無福之人諸所有，王官水火盜賊銷 ... 觸處常生於驚怖 in T.173, 3.433c26 und 27).

B *piṃś atseṣṣe perpette ... ṣalāsi* ‚die Last der fünf Daseinsgruppen niederzuwerfen‘ in Pāda 13a ist eine Lehnübersetzung aus skt. *pañcaskandhabhāranikṣepaṇaṃ*\* ‚das Niederwerfen der Last der fünf Daseinsgruppen‘, vgl. das *Bhārasutta* ‚Sūtra über die Last‘ des *Khandhavaggo* ‚Abschnitt über Skandha‘ im *Samyuttanikāya* (SN III: 26): *bhārā have pañcakkhandhā | bhārahāro ca puggalo | bhārādānaṃ dukhaṃ loke | bhāranikkhepanaṃ sukhaṃ ||* ‚**Die fünf Daseinsgruppen** (skt. *pañcaskandha*), wahrlich, sind die Lasten, und der Träger der Last ist der Mensch. Das Anziehziehen der Last ist das Leiden in der Welt, und **das Niederwerfen der Last** ist das Glück‘. Vgl. weiter den rekonstruierten Sanskrit-Text des *Bhārasūtra* (Eltschinger 2014: 457): §2a1. *bhāraṃ ca vo bhikṣavo deṣayiṣyāmi bhārādānaṃ ca bhāranikṣepaṇaṃ ca bhārahāraṃ ca ...* §2b1. *bhāraḥ katamaḥ / pañcopādānaskandhāḥ* ‚I am going to teach you, O monks, the burden, the taking up of the burden, **the laying down of the burden**, and the bearer of the burden. ... Of what does the burden consist? It consists of **the five constituents to which one clings**‘.

Über die übliche Konstruktion von skt. *ni + kṣep-* ‚niederwerfen‘ mit skt. *skandha-* ‚Daseinsgruppe‘, vgl. *imāṃś ca skandhāṃ nikṣipati* ‚und er wirft diese Daseinsgruppen nieder‘ in *Catuspariṣatsūtra* Vorgang 27e.8 (Waldschmidt 1952–1962: III, 354f.)<sup>51</sup> und *skandhānāṃ nikṣepaṇaṃ* ‚Ablegen der (Wesens)bestandteile‘ in *Nidānasamyukta* 16.16 in einer Sanskrit-Handschrift aus Shorchuq SHT 381 (S 474) (vgl. Tripāṭhī 1962: 43f. und 163).

B *perpette* ist ein iranisches Lehnwort, vgl. c.sogd. *prbnty* ‚burden‘ (Cheung 2007: 5; Adams 2013: 427); zum Vokalismus vgl. weiter B *kertte* ‚Schwert‘ aus altiran. *\*karta-* ‚Messer‘ (vgl. sogd. *krt* ‚Messer‘) und B *kenek* ‚Kleidung aus Flachs oder Baumwolle‘ aus altiran. *\*kanaka-* ‚Kleidung aus Flachs‘ (vgl. sogd. *kynp* ‚Flachs‘, Tremblay 2005: 425).

B *ñiṃś welāṇe* ‚das Sprechen über das „Ich“‘ in Pāda 13c bezieht sich auf den ersten Zugang zur Erlösung (skt. *vimokṣamukha*), nämlich „die Leere“ (skt. *śūnyatā*), und der erste Zugang ist die Meditation über die **Ichlosigkeit**, durch die man von der Neigung zur Annahme eines Ichs befreit wird, vgl. die Passage in *Abhidhammatthasaṅgaha: tattha anattānupassanā attābhinivesaṃ muñcanti suññatānupassanā nāma vimokkhamukhaṃ hoti* ‚Dort lösen die Meditationen über die **Ichlosigkeit** das **Beharren** auf der Annahme eines **Ichs** ab, [und] die Meditationen über die **Leere**, nämlich, ist der **Zugang zur Erlösung**‘ (vgl. Mittal 1957: 60 Anm. 2).

B *ñiṃś welāṇe* entspricht skt. *ātmavāda-* ‚das Sprechen über das Selbst‘, welches in einem Sanskrit-toch. B bilingualen Fragment B 544 b1 vorkommt: *ātmavā(do)[p](ā)dā(nam)* ‚das Ergreifen der Rede eines Ichs‘ (vgl. Couvreur 1968: 278). Und skt. *ātmavāda* ist eine der vier Arten des Ergreifens (skt. *upādāna*), vgl. z. B. *Dharmaskandha* Blatt 13r10 (Dietz 1984: 59 und Anm. 216 dazu) und *Daśottarasūtra* Abschnitt IV 4 (Mittal 1957: 63): *catvāry upādānāni ... dṛṣṭyupādānaṃ*

<sup>51</sup> Vgl. die chinesische Übersetzung *she ci yun* 捨此蘊 in T.1450, 24.136a23.

... *ātmavāḍopādānam* ‚die vier Arten des Ergreifens ... das Ergreifen der falschen Ansicht ... das Ergreifen der Behauptung eines Ichs‘.

Zum Bedeutungsansatz ‚Beharren‘ für B *peṣṭem* und seine skt. Entsprechung *abhiniveśa* vgl. den Abschnitt 2.5 über toch. B *peṣṭe\**, *peṣṭeu* unten.

Bei Vers 14 handelt es sich um die vier zur (geistigen) Durchdringung oder Einsicht führenden (skt. *nirvedhabhāgīya*) Phasen des Erlösungsweges, nämlich 1) *uṣmagata* ‚zu Glut geworden‘; 2) *mūrdhan* ‚Gipfel‘; 3) *kṣānti* ‚Bereitschaft‘ und 4) *laukikāgr(y)adharmā* ‚die höchste weltliche Gegebenheit‘.<sup>52</sup> Vgl. die Erklärung in *Abhidharmakoṣabhāṣya* Kapitel VI *Āryapudgala: etāni catvāri nirvedhabhāgīyāni kuśala-mūlāni yad uṣmagataṃ mūrdhānaḥ kṣāntayo ’gradharmās ca* ‚die vier zur geistigen Durchdringung führenden Phasen, nämlich *uṣmagata*, *mūrdhan*, *kṣānti* und *agradharma*, sind die Wurzeln des Heilsamen‘ (Pradhan 1967: 346). Der Nominativ Singular *murt* ist in B 591 b4 belegt, aber dort bedeutet er wahrscheinlich ‚Kopf‘: *murt wai rup mā gat yaik(u) tākaṃ-ne* ‚[wenn] sein Kopf (skt. *mūrdhan*) und Körper (skt. *rūpa*) nicht verschwunden sein sollten‘.<sup>53</sup> A *laukikāgra ta* – – ist in einem *Maitreyasamitināṭaka*-Fragment A 268 a6 belegt, aber wegen des lückenhaften Zustandes bleibt es unklar, ob es sich um *laukikāgradharma* handelt. Das Foto dieses Fragments ist leider verloren, und die Möglichkeit, das Akṣara *ta* zu *ma* oder *dha* zu verbessern, ist wegen der Ähnlichkeit der Akṣara nicht auszuschließen. Entsprechend könnte *laukikāgra ma* – – zu *laukikāgra ma(rkampal)* oder *laukikāgradha* – zu *laukikāgradha(rma)*<sup>54</sup> ergänzt werden.

### 1.3.5 Etymologischer Kommentar

#### 1.3.5.1 Toch. B *kārak\** ‚Blatt, Laubwerk‘ und A *karak\** ‚Spitze‘

Der Bedeutungsansatz von Carling (2009: 102) für das Hapax A *karak* ist ‚wooden part of a bow‘, aber innerhalb des zitierten Belegs wird es als ‚top‘ übersetzt. Da der ganze Wurfarm eines Bogens aus Holz gefertigt ist, ist der Bedeutungsansatz ‚wooden part of a bow‘ inhaltlich nicht mit ‚top‘

---

<sup>52</sup> Vgl. die Erklärung in *Da zhi du lun* 大智度論: ‚C’est comme dans le système des Śrāvaka où la progression (*vrddhi*) de la Chaleur (*uṣmagata*) est nommée Tête (*mūrdhan*) et où la progression de la Tête est nommée Patience (*kṣānti*): ce ne sont pas là des Dharma distincts, mais seulement [trois] degrés différents [d’une même chose]‘ (vgl. Lamotte 1944–1980: I, 394f.). Vgl. den entsprechenden chinesischen Text 譬如聲聞法中，煖法增長名為頂法，頂法增長名為忍法，更無異法增長為異 (T.1509, 25.106c21–23).

<sup>53</sup> Thomas (1967: 266) übersetzt B *murt* als ‚Konzentration‘.

<sup>54</sup> Vgl. Sieg/Siegling 1921: 140 Anm. 3: ‚Oder *dha(rma)*! vgl. Mahāvvyutp. 55, 5.‘

vereinbar. Der einzige Beleg in A 316 a1 (*a*)*ñclis karkā tsīnk sāseyu klyāt* ‚gestützt auf *karkā* des Bogens stand er *tsīnk*<sup>55</sup> deutet eher auf eine Bedeutung ‚Spitze‘ hin.

Nach Hilmarsson (1996: 83) gehen B *kāarak\** (wegen *a*-Umlauts) und A *karak\** < urtoch. *\*kæarak* auf *\*g<sup>h</sup>orH-K-* zurück. Die zugrundeliegende Wurzel ist uridg. *\*g<sup>h</sup>erH-* ‚hervorstechen‘, die mit einer *d*-Erweiterung auch in der westgermanischen Wurzel. *\*grat-* ‚scharf, hervorstechend‘ vorliegt, vgl. mhd. *grât* ‚Grat‘, mhd. *graz* ‚Sprossen oder junge Zweige vom Nadelholz‘ (Pokorny 1959: 440; EWAhd IV: 602). Aber die Etymologie ist lautlich problematisch, weil *\*g<sup>h</sup>orH-K-* wegen der frühen Laryngaltilgung (*\*CoRHC* > *\*CoRC*) nicht zu urtoch. *\*kæarak*, sondern zu *\*kæerk* werden sollte.

Der Vokalismus von B *kāarak\** und A *karak\** deutet daher eher auf ein Lehnwort. Nach Tremblay (2005: 432) sind A *kārās* und B *karās* ‚Wald‘ möglicherweise Lehnwörter aus khot. *karāsśā* ‚Kriechpflanze‘ < altiran. *\*kara-sθraja-* ‚scattering of twigs‘. Es ist durchaus möglich, dass B *kāarak\** und A *karak\** gemeinsam aus einem mitteliran. Wort *\*karak* ‚Blatt, Zweig, Spross‘ entlehnt wurden. Die khot. *karāsśā* ‚Kriechpflanze‘ und mitteliran. *\*karak* ‚Blatt, Zweig, Spross‘ zugrundeliegende Wurzel ist wahrscheinlich iran. *\*karH-* ‚sow; plough‘ (Cheung 2007: 239).

Zur semantischen Affinität zwischen ‚Spitze‘ und ‚Spross‘ vgl. ae. *brord* ‚Spitze, Keim‘ und me. *brērd* ‚Spross‘ aus uridg. *\*b<sup>h</sup>rezd<sup>h</sup>-* ‚Emporstehendes, Spitze‘ (EWAhd II: 294f.) und zwischen ‚Spross‘, ‚Zweig‘ und ‚Blatt‘ vgl. gr. *θαλλός* ‚Schössling, junger Zweig, frisches Grün (von Zweigen)‘ und mir. *duille* ‚Blätter, Laubwerk‘ aus uridg. *\*d<sup>h</sup>alh<sub>1</sub>-* ‚hervorsprießen‘ (Pokorny 1959: 234; LfgrE II: 965; LIV: 132, Hackstein 2002a: 221).

### 1.3.5.2 Toch. B *pañai* ‚Begierde, Streben‘

Die philologische Untersuchung des Fragments B 554 ergibt, dass das Hapax B *pañai* wahrscheinlich skt. *tyṣṇā* oder *praṇihitaṃ* ‚Begierde, Streben‘ entspricht. Etymologisch ist B *pañai* ‚Begierde, Streben‘ mit B *peññ-/päññ-* und A *pañw-* ‚spannen‘ verwandt (< urtoch. *\*pæni-u-jājā/æ-* < *\*pon-u-eje/o-* mit Laryngaltilgung (*\*CoRH* > *\*CoR /\_C*) aus uridg. *\*(s)penh<sub>1</sub>-* ‚ziehen, spannen‘, vgl. gr. *πονέομαι* ‚mühe mich ab, strengte mich an‘ (Hackstein 1995: 27; LIV: 578f.; Malzahn 2010: 705).

In diesem MQ Fragment sind die Doppelkonsonanten vereinfacht, z. B. B *kälalyi* in Zeile a1 und B *kälale* in Zeile b6 für *källalyi* und *källalle* entsprechend, B *yaşucam* in Zeile b2 für *yaşşucam* ‚die Bittsteller‘ und *klinaşam* in Zeile b3 für *klinaşşam* ‚muss‘, vgl. auch *panatsi* in B 238 a1 (MQ) für *pannatsi*. Deswegen steht B *pañai* in B 554 wahrscheinlich für *paññai*.

<sup>55</sup> A *tsīnk* ist auch ein Hapax mit unbestimmter Bedeutung. Sieg (1952: 28) übersetzt es als ‚herab‘ wie ein Präverb zu A *sāseyu* ‚gestützt‘. Carling (2009: 102) übersetzt es als ‚firmly‘ wie ein Adverb.

B *pañ(ñ)ai* ist Sing. Akk. f. von B *pañño\** ‚Begierde, Streben‘ < urtoch. *\*paññā* < *\*(s)pñh<sub>1</sub>-jeh<sub>2</sub>-* aus uridg. *\*(s)penh<sub>1</sub>-* ‚ziehen, spannen‘, vgl. gr. *πενία* ‚Mangel, Armut‘ und *πείνη* ‚Hunger‘ < *\*(s)penh<sub>1</sub>-(i)jh<sub>2</sub>/eh<sub>2</sub>-*.

### 1.3.5.3 Toch. B *pāt-* ‚überschreiten, durchziehen‘ und A *pāt-* ‚ziehen, pflügen‘

A *pāt-* wird von Malzahn (2010: 698) als „Pflügen“ übersetzt, und sie verbindet A *pate* mit A *pāt-*. Aber dieser Bedeutungsansatz muss überdacht werden. Der Sachverhalt, dass A *pate* im bilingualen Sanskrit-osttocharischen Fragment A 361 das Sanskrit-Wort *kṛṣim* ‚das Pflügen‘ und *kārṣakam* ‚den Pflüger‘ übersetzt, besagt nur, dass A *pāt-* skt. *karṣ-* entspricht. Aber skt. *karṣ-* bedeutet ursprünglich ‚ziehen, schleppen‘, und deswegen kann die Grundbedeutung von A *pāt-* auch ‚ziehen, schleppen‘ gewesen sein, was sich im Kontext von Ackerbau leicht zu ‚pflügen‘ entwickeln kann. Der Bedeutungsansatz von ‚ziehen, schleppen‘ lässt sich auch durch den Beleg *māk puklāyo pātar-ām lotkar-ām* ‚für viele Jahre, *pātar* sie diese (scil. die Zungen) (und) sie kehrten diese um‘ in *Maitreyasamitināṭaka*-Fragment A 300 a8 bestätigen. Die entsprechende altuigurische Passage aus Sängim mit Kontext lautet auf Deutsch (Geng/Klimkeit/Laut 1998: 89) wie folgt:

„Die Höllenherrscher haben sie auf den Boden geworfen, ihre Zungen herausgezogen und (diese) wie ein feuchtes Leder mit eisernen Gerbmessern zerschnitten und zerspalten und mit feurigen, eisernen Pflügen zerbrochen und umgepflügt.“

Deswegen bedeutet A *pātar* in A 300 a8 wahrscheinlicher ‚sie zogen heraus, sie zerrten/rissen‘, vgl. den Satz *pātskāc kāntu koyāṣ pre* ‚Zieh die Zunge aus dem Munde heraus!‘ direkt davor in Zeile a7. A *pāt-* ‚ziehen; pflügen‘ (~ skt. *karṣ-* ‚ziehen, schleppen‘) und B *pat* ‚überschreiten, durchziehen‘, welches skt. *ut-tar-* oder *pra-tar-* ‚hinüberkommen, hinüberschiffen‘ entspricht, gehen gemeinsam auf urtoch. *\*pat-* ‚ziehen, hinüberführen‘ zurück. Die zugrundeliegende Wurzel ist wahrscheinlich uridg. *\*(s)peh<sub>2</sub>-* ‚(heraus)ziehen‘ (LIV: 575), und urtoch. *\*pat-* ‚ziehen, hinüberführen‘ < uridg. *\*(s)ph<sub>2</sub>-d-* mit *d*-Erweiterung, die auch im Griechischen bezeugt ist, vgl. *σπάω* ‚ziehe (heraus)‘ < uridg. *\*(s)ph<sub>2</sub>-jé-*, und *σπαδ-* aus uridg. *\*(s)ph<sub>2</sub>-d-* in *ἀπο-σπάς, -άδος* ‚abgerissener Zweig‘ (vgl. Frisk 1960–1972: II, 759f.).

### 1.3.5.4 Toch. B *laitke* und A *letke* ‚Zweig‘

A *letke* entspricht B *laitke* ‚Zweig‘ (skt. *śākhā-* ‚Ast, Zweig‘) und bedeutet deshalb auch ‚Ast, Zweig‘, vgl. den Beleg *karnīkār ṣtāmīś letke meṣ :* ‚schüttelt den Zweig des *Karṇīkāra*-Baums :‘ in A 91 b3, wobei der Bedeutungsansatz ‚Liane‘ für A *letke* wenig Sinn macht. Zur Morphologie vgl. A *retwe* ~ B *raitwe* ‚Verbindung, Komposition‘ und A *treke* ~ B *traike* ‚Verwirrung‘ (Sieg/Siegling/

Schulze 1931: 3). A *letke* und B *laitke* ‚Zweig‘ lassen sich dann aufgrund der semantischen Affinität mit ahd. *lid* ‚Glied, Gelenk‘ (ursprünglich *u*-Stamm) und got. *lipus* ‚Glied‘ < urgerm. *\*li-þu-* < uridg. *\*liH-tu-* ‚Krümmung, Biegung‘ aus uridg. *\*leiH-* ‚sich niederbeugen, sich krumm machen‘ (EWAhd V: 1239ff.) verbinden, nämlich als „Glied eines Baums“. A *letke* und B *laitke* ‚Zweig‘ gehen wahrscheinlich auf *\*lojd<sup>(h)</sup>-s-k/k̂-o-* < *\*lojH-d<sup>(h)</sup>-s-k/k̂-o-* mit *d<sup>(h)</sup>*-Erweiterung der Wurzel uridg. *\*leiH-* zurück, vgl. B *pitke* ‚Fett, Öl‘ aus *\*pih<sub>1</sub>-d-s-k/k̂-o-* (vgl. die genaue Behandlung unten in Abschnitt 2.4). Zur Lautentwicklung uridg. *\*CH.CC* > *\*C.CC* vgl. B *kaut-* und A *kot-* ‚spalten‘ aus *\*kouh<sub>2</sub>-d<sup>h</sup>h<sub>1</sub>-o-* aus uridg. *\*keuh<sub>2</sub>-* ‚schlagen‘ (Hackstein 2002: 14f.).

## 1.4 B 555

### 1.4.1 Einleitung

Dieses Fragment ist wegen des lückenhaften Zustands wenig berücksichtigt (vgl. die Bibliographie in CEToM), und Sieg/Siegling (1953: 349f.) vermutet auch einige metrische Abweichungen innerhalb der Verse, die nicht berechtigt sind. Inhaltlich sind die Verse nicht schwer zu verstehen, aber bezüglich des Metrums ist dieses Fragment für das Verständnis der Zäsuren der archaischen Verse wichtig. Der Text von B 555 mit den Ergänzungen von Sieg/Siegling (ibid.) lautet wie folgt:

b1 /// (ne)sām pelaiyknetse šarmtsā kwri ksa ma

b2 /// (ne)[mc](e)k tu postām ceṃ srukalyñe kāskanme :

b3 /// (pe)l[ai]kne sakṣtrā se śaul spē musketār :

b4 /// (y)[t](ā)rye ṣemeskepi yalya proskaitsa

b5 /// l[op]e [waṃt] yamor krātātñe su

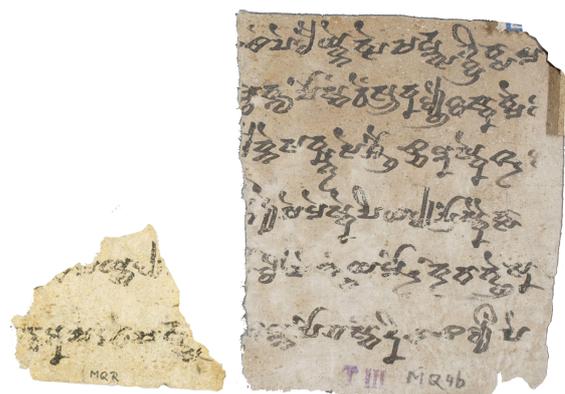
b6 /// (ṣañ<sup>a</sup>) [śa]mna po pāstā rinaṣālyi pe

Mithilfe des chinesischen Textes auf der Rückseite lässt sich feststellen,<sup>56</sup> dass THT 1588.f zu demselben Blatt von B 555 gehört. Die Transkription von THT 1588.f in CEToM ist wegen des stark abgeriebenen Zustands leider fehlerhaft, und unten werden einige Verbesserungen vorgeschlagen.

### 1.4.2 Fotos von B 555 und THT 1588.f



Die Rückseiten von B 555 und THT 1588.f



Die Vorderseite von B 555 und THT 1588.f

<sup>56</sup> Der bewahrte chinesische Text stammt aus der chinesischen Übersetzung des *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* von Kumārajīva (T.262, 9.60a26–b4); vgl. die ausführliche Untersuchung von Pan/Chen (2021: 189ff., Plate 7, 16).

### 1.4.3 Tocharischer Text in THT 1588.f

a1(b5) /// – [20] *m(a) yśalya* ///

a2(b6) /// *ntä arša : te šarmtsā* ///

	
: <i>te ša</i> in THT 1588.f a2	<i>rša</i>

#### Anmerkungen zu THT 1588.f:

a1 und a2 in THT 1588.f sind b5 und b6 in B 555 entsprechend. Das Akṣara vor *ša* in Zeile b6 könnte nicht „*mā*“ („*mā*“ in CEToM) sein. Einerseits ist „*mā*“ in dieser Handschrift immer als „*ma*“ geschrieben, vgl. *ma* in B 552 a1 und B 556 a2. Andererseits scheint das Vokal-Zeichen ein „*e*“ zu sein und das Akṣara ist wahrscheinlich „*te*“, vgl. *te šarmtsā* in B 85 b1, B 282 b4 und B 282 b7 (am Anfang von Pāda 7a). *yśalya* – in b5 könnte zu *ysalya(ntse)* ‚des Disputs‘, Sing. Gen. von *ysalya* ‚Zwietracht, Disput, Neid‘, verbessert und ergänzt werden. Die Form *yśalya<sup>o</sup>* ist möglicherweise von dem Synonym *śalna, śalla* ‚Streit‘ (skt. *kalaha-* ‚Streit‘) beeinflusst. *aši* in THT 1588.f a2 nach CEToM ist kaum richtig, und es ist wahrscheinlich als *arša* ‚gab auf‘ zu lesen, nämlich 3. Sing. Akt. Prät. IV zu Kausativum II der Wurzel *ār* ‚aufhören‘.<sup>57</sup> Man erwartet ein Verbum am Pāda-Ende, vgl. *kāskan-me* in b2 und *musketār* in b3, und *aši*, Plur. Nom. von Adj. *ašiye* ‚zu Ziegen gehörig‘, ist deswegen semantisch und syntaktisch nicht angemessen. Der untere Teil der Verszahl 20 in Zeile b5 ist noch erkennbar.

#### 1.4.4 Textwiederherstellung

b1: (~ || 19 || 5) *(ne)sām | pelaiykñentse šarmtsā | kwri ksa ma*

b2: (--- : {20a} 5 |) *(ne)mcek tu postām cem | srukalyñe kāskan-me : {20b}*

b3: (5 | – *pe*)*laikne sakštrā | se śaul špä musketār : {20c}*

b4: (5 | *y*)[*t*](*ā*)*rye šemeskepi | yalya proskaitsa*

<sup>57</sup> In Malzahn 2010: 526 ist nur 3.Plur. *aršāre* (MQ) belegt, vgl. *wināšša ~ wināššare* von *win<sup>a</sup>-sk-* ‚verehren‘.

b5: –<sup>58</sup> [20] *m(a) ysalya(ntse yo)lo=pe | waṃt yamor krātātñe | su*

b6: *ntā arṣa : {21a} te ṣarṃtsa (ṣāñ) [śa]mna po | pāstā rinaṣālyi | pe*

### 1.4.5 Übersetzung

b1: ‚... 19 ... ist/sind, wegen des Dharma, wenn irgendein ...‘

b2: ‚... {20a} ... sicherlich danach zerstreut das Sterben sie. : {20b}‘

b3: ‚... der Dharma bleibt zurück, und das Leben geht verloren. : {20c}‘

b4: ‚... der furchtbare Weg ist von dem Einsamen zu treten ...‘

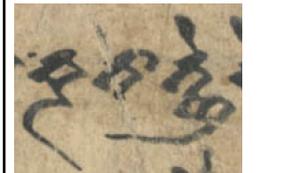
b5: ‚20 Das Üble des Disputs oder die freudevolle Tat‘

b6: ‚gab er durchaus nicht auf : {21a} Deshalb müssen alle Verwandte aufgegeben werden, ...‘

### 1.4.6 Philologischer Kommentar

*ceṃ* in Zeile b2 ist Plur. Akk. von B *su* ‚der‘ (= skt. *saḥ*) oder B *se* ‚dieser‘ (= skt. *ayam*) und bezieht sich auf *me* in *kāskan-me*. Zu *(y)[t](ā)rye ṣemeskepi | yalya proskaitsa* ‚der furchtbare Weg ist von dem Einsamen zu treten‘ in Zeile b4 vgl. Uv. 29.36a *uttīrṇaḥ sabhayo mārgaḥ* ‚Durchschritten ist der furchterregende Weg‘. B *ṣemeske* ‚der Einsame‘ entspricht wahrscheinlich skt. *ekacara-*, *ekākin-* oder *pratyeka-*, vgl. B *pratikapāñākti* ~ skt. *pratyekabuddha-* ‚Einzel-Erleuchteter‘ in B 552 b2. B *ytārye* ‚Weg‘ entspricht skt. *mārga-* ‚Weg‘; B *yolo* entspricht skt. *pāpa-* ‚übel; Übel‘; *sakṣtrā* ist Präs. VIII zu *sāk* ‚zurückbleiben‘.

Zu *krātātñe* oder *kritātñe* in Zeile b5: Über *krā* ist noch ein *i*-Vokalzeichen zu erkennen. Aber das Vokalzeichen neigt sich ein wenig nach links (vgl. *kṭi* in B 554 a1), und es könnte eine hinzugefügte Korrektur sein. Anstelle von ‚*ta*‘ ist ‚*tā*‘ geschrieben.

		
<i>kritātñe</i> in B 555 b5	<i>krātāññe</i> in B 600 b4	<i>krātātñe</i> in IOL Toch 183 a4

Handschriftliche Lesungen von *kritātñe* in B 555 b5

Ein anderes zu besprechendes Wort ist B *krātāññe* B 600 (MQ) b4, welches nach Tremblay (2005: 441 ff.) mit A *kritām*, B *kritāntsā* Perlativ, B *krātanīke* verwandt ist. Nach Tremblay bedeutet AB *kritām* ‚joy‘ und leiten sich von \**kṛd-o-h<sub>1</sub>/3n-* aus urtoch. \**kārtān* ‚that which is in the heart‘ ab, während A *kāruṃ* und *kritām* den Sanskrit-Wörtern *karuṇā-* ‚Mitleid‘ und *muditā-* ‚Freude‘

<sup>58</sup> Einerseits ist die Spur eines Akṣara noch erkennbar. Andererseits steht ein Verbum immer am Pāda-Ende, vgl. *kāskan-me* in b2 und *musketār* in b3.

entsprechen. Belegt ist zusätzlich B *krātātñe* in IOL Toch 183 a4 /// (i)stak *karuṃ ste • tumem* *krātātñe ste k,cesa po* /// ,... sogleich ist er mitleidig • danach ist er *krātātñe*, durch welchen alle ...‘. Der Vergleich mit *kāruṃ kritānyo* ‚durch Mitleid und Freude‘ in A 68 a5 und *kāruṃ kritām tsraṣṣune wārṣṣāltsuneyo* ‚... mitleidig mit Freude, Energie und Kraft ...‘ in Y II.1 b3, deutet darauf, dass *krātātñe* und *kritātñe* mit AB *kritām* ‚Freude‘ verwandt sind. Im Tocharischen ist *-ñe* die synkopierte Form von *-(t)tāññe*, vgl. *erkatñe* ‚Ärger(nis)‘ < *erkattāññe* aus dem Privativum *erkatte* ‚unfreundlich‘ und *pudñāktñe* ‚zum Buddha gehörig‘ < *pudñāktāññe* aus *pudñākt* ‚Buddha-Gott‘. Entsprechend geht *kritātñe* auf *\*kritātññe* zurück, aber *\*kritātte-* ist kein Privativum. Zur Erklärung der Wortform *krātātñe* gibt es zwei Möglichkeiten: 1) Wegen der Ähnlichkeit zwischen dem Akṣara „ta“ und „na“ könnte man anstelle von *krātātñe* eine Wortform *krātāññe* aus *krātāññe* vermuten. 2) B *krātātñe* entwickelt sich lautgesetzlich aus *krātāññe* < *krātāññe* durch Dissimilation *-ññ-* > *-ñ-*, die aber sonst unbelegt ist.

Die Hypothese Pinaults (2002a: 271ff.), dass aufgrund der altuigurischen Parallele AB *kritām* ‚gratitude, acknowledgement‘ bedeute, ist von Tremblay (2005: 442f., vgl. oben) abgewiesen worden. Es scheint problematisch, allein aufgrund der altuigurischen Parallele von einem Bedeutungsansatz ‚gratitude, acknowledgement‘ auszugehen, denn die altuigurische Übersetzung stellt keine originalgetreue Wiedergabe des tocharischen Textes dar, vgl. z. B. das von ihm zitierte Beispiel in YQ 1.2 (= II.1) b3. Zwar entspricht altuig. *sāwincsäz utlisaz* dem tocharischen Wort *akritānikāñ*, aber altuig. *sāwinc* bedeutet ‚Freude, Dank‘.<sup>59</sup> In B 554 bezeichnet die Phrase B *yamor krātātñe* eher eine negative Handlung, und ein Bedeutungsansatz ‚gratitude, acknowledgement‘ passt nicht zum Kontext.

Zur Ergänzung in Zeile b6: Zwischen *rmtsa* und *śa* ist mit ca. 10 mm Platz für zwei Akṣara. Zur Ergänzung (*śaṅṅā*) [*śa*]mna vgl. *śāñ śamnā* in B 295 (MQ) a3. Die von Sieg/Siegling vorgeschlagene Ergänzung *śaṅṅā* statt *śaṅṅā* passt nicht zu einem archaischen Fragment.

#### 1.4.7 Über das Metrum

Das Metrum ist  $4 \times 17$ . Aufgrund des Vergleichs mit B 552 und B 554 aus derselben Handschrift lässt sich berechnen, dass das Blatt ursprünglich den Umfang von ungefähr  $107 \times 67$  mm besaß und jede Zeile ungefähr 19 Silben enthielt. Das Schnurloch besetzt einen Leerraum von ungefähr 2 Silben. Deshalb ist die Silbenzahl im Pāda c = Zeile b3 ca. 17. Die Silbenzahl von Pāda d und a ist ca.  $(19 - 2) + (19 - 1) + 3 = 38$ . Ein Metrum  $4 \times 18$  (7 | 7 | 4) ist hingegen wegen der Position der

<sup>59</sup> Vgl. Wilkens 2021: 600; altuig. *-sʷz* ist ein privatives Suffix, vgl. von Gabain 1974: 62 und 362; altuig. *utli* bedeutet ‚Dank, Dankbarkeit‘.

Zäsuren ausgeschlossen, vgl. b2: *(ne)mcek tu postāṃ ceṃ srukalyñe kāskaṅ-me* ∴. Wenn der Rhythmus  $4 \times 17$  ist, müssen die Zäsuren der Verse folgendermaßen aussehen:

Pāda 20a: 5 | 6 | 6; b: 5 | 6 | 6; c: 5 | 6 | 6; d: 5 | 6 | 6

Pāda 21a: 7 | 6 | 4; b: 7 | 6 | 4

Der normale Rhythmus von  $4 \times 17$ -Versen ist entweder 5 | 7 | 5 oder 6 | 6 | 5, aber alle Beispiele für  $4 \times 17$ -Verse stammen aus den klassischen oder späten Texten. Der Melodie-Name *niṣkramānt* erscheint nur vor den  $4 \times 17$ -Versen und ist auch einmal in einem archaischen Fragment belegt, nämlich *niṣkramaṃ-kenene* in B 515 b4. Der relevante Teil lautet wie folgt:

b4: /// *ṣc sentsamai • pālka • niṣkramaṃ kenene • mā ·e* ///

b5: /// (•---) *(ya)ṣṣ(ū)caññe | ainake wāntre | saṃsārṣṣe totte (•)* ///

b6: /// (| -) *pellesa no 1 ptānwāññe ṣāñ samñeṣṣe* ///

b7: /// *weṣṣāṃ • tentse rano ṣṣe wes mā a(ṣā)ṃ* ///

Sieg/Siegling (1953: 319) bemerken, dass die Pāda-Interpunktion nach *saṃsārṣṣe* fehle. Aber es ist durchaus möglich, dass der Pāda nach *totte* endete und der Rhythmus 7 | 5 | 5 war. *ptānwāññe ṣāñ samñeṣṣe* ‚Bringe Mitleid entgegen, eines Verwandten‘ ist wegen „*weṣṣāṃ*“ in der folgenden Zeile möglicherweise nicht metrisch, weil der metrischen Rede normalerweise ein Melodienamen vorangeht. Bei den archaischen  $4 \times 17$ -Versen sind die Zäsuren wahrscheinlich flexibel und der Rhythmus konnte **1)** 5 | 6 | 6; **2)** 7 | 6 | 4; **3)** 7 | 5 | 5; **4)** 5 | 7 | 5 oder **5)** 6 | 6 | 5 sein.

## 1.5 THT 1324.b

### 1.5.1 Tocharischer Text mit metrischer Rekonstruktion in THT 1324.b

Aufgrund der quantitativen Analyse im Exkurs unten in Abschnitt 1.5.5 lässt sich die metrische Struktur von Zeile a3 bis b4 wie folgt rekonstruieren („SZ“ steht für „die Silbenzahl der Zeile“; die Ziffern in den runden Klammern geben die Anzahl der fehlenden Silben an):

a2: *sta – /// – [w](ai)want[e] ///*

a3: {28c} *s· wäṣṣe[ñ]c(a – mäs)k(e)ntrā āy=ore (2)[8] tau wi (8 | {29a} 5) # SZ = 26*

a4: *nts wāntarwa smātsisa | {29b} sāna ytārye sadāstsy anā[sti] (– | {29c} 10) # SZ = 26*

a5: *ne 29 śwatsi-yoktsiṣṣeṃ ktse somo stwameṃ | {30a} ṣlyiye<sup>60</sup> ś(p)ā(l·)e (7 | {30b} 7) # SZ = 31*

a6: *wīkānte | {30c} reṣṣāṃ soyäṣṣāṃ kektseñ po yke postām [30] (10 | 5) # SZ = 30*

b1: *no mīsa stwentār-me | {31b} mīsāmeṃ pitke āsta mrest[ī](we) | {31c} (11 || 31 || 4) # SZ = 34*

b2: *indrintaṃts weremścä | {32a} pyutkäṣṣāṃ pone kektsenne kältä(r) wat | {32b} (n)u ·[ts]· (8 | {32c} 6) # SZ = 33*

b3: *reṃnts no wīkānte • 32 täryakāntemeṃ ṣkāṣkaṃ olypo ṣ(pä) | {33a} (10) # SZ = 27*

b4: *lysa | {33b} śtwārakä – – ā ṣ·ana po ·o | {33c} (w)īkānte [ya] ///*

b5: *tu /// [s]· [s]ne ne ·e ///*

### 1.5.2 Übersetzung

a2: ‚... sie waren/wurden feucht ...‘

a3: ‚... der Knochen und das Gelenk werden ... (2)[8] tau zwei (?) ...‘

a4: ‚... um die Sachen der ... zu ..., auf einem Weg auszuatmen (und) einzuatmen ...‘

a5: ‚... 29 Aus einem kompakten Klumpen, dem Spross von Essen und Trinken, die Bergspitze ...‘

a6: ‚... zweihundert, es fließt und ernährt den Körper vollständig nacheinander. [30] ...‘

b1: ‚... nun verdichtet/verfestigt sich das Fleisch um sie, aus dem Fleisch das Fett, die Knochen, das Mark ...‘

b2: ‚... zur Wahrnehmung der Sinnesorgane, auf dem ganzen Körper kommt er zustande oder steht, ...‘

b3: ‚... nun zweihundert 32 Dreihundertsechzig und ...‘

b4: ‚... vierzig ... zweihundert ...‘

---

<sup>60</sup> Der oberer Teil des „s“ Zeichen scheint offen zu sein, was eher für ein „p“ Zeichen spricht, aber ein Wort †plyiye ist sonst nicht bekannt.

### 1.5.3 Philologischer Kommentar

Es kann vermutet werden, dass der tocharische Text in THT 1324.b zum *Garbhāvakraṅtisūtra* gehört, einem Werk, das sonst nur auf Chinesisch und Tibetisch überliefert ist.<sup>61</sup> Obwohl der bewahrte Text keine exakte Parallele an anderer Stelle besitzt, bieten die chinesischen und tibetischen Fassungen wichtige Hinweise zur Interpretation und Rekonstruktion des tocharischen Textes, wie im folgenden Kommentar zu einzelnen Wörtern und Zeilen des Fragments dargelegt wird.

*w(ai)want[e]* ‚sie waren/wurden feucht‘ in a2 ist Präteritum I zur Wurzel *waiw* ‚feucht sein/ werden‘ sein, deren bislang einzige bezeugte Verbalform Präsens IXb *waiwāṣṣām* war (vgl. Malzahn 2010: 910ff.). Einen indirekten unterstützenden Beweis für diese Verbalform liefert die Tatsache, dass der Averbō-Typ mit Präsens IX und Präteritum I sehr häufig ist.<sup>62</sup> Die in Frage stehende Form *w(ai)want[e]* bezieht sich auf die Wirkung des Wasserelementes, das zusammen mit anderen Elementen wie „Erde“, „Feuer“ und „Wind“ dem Embryo hilft, sich gesund zu entwickeln, vgl. „Earth contributes hardness, without which the body would flow out as a liquid, like oil or water. Similarly, water contributes wetness, without which the body would dry up and disperse ...“ (Kritzer 2014: 14).

Zeile a3 enthält ungefähr die gleiche Silbenzahl wie Zeile a4 (SZ = 26), daher fehlen von *wi* bis zum Ende der Zeile a3 etwa 12 Silben.<sup>63</sup> Die 6 Silben *wāntarwa smātsisa* am Anfang in a4 bilden den zweiten Teil von Pāda 29b, und deshalb bilden 5 Silben in der Lücke nach *wi* in a3 den ersten Teil von Pāda 29b. Da der ganze Pāda 29a mit 10 Silben zusammen mit der Verszahl „28“, die den Raum von 2 Silben einnimmt, nicht in die Lücke (die nur für etwa 12 – 5 = 7 Silben Platz bietet) passt, muss die Verszahl „28“ links von *wi* stehen. Die Verszahl konnte jedoch nicht in der Lücke zwischen *[ñ]c(a)* und *ntrā* stehen, da *(s)k(e)ntrā āyore – tau wi* bereits 9 Silben enthält, was bedeutet, dass nach *wi* nur noch eine Silbe statt der erwarteten 7 zu ergänzen ist. Daher konnte die Verszahl „28“ nur zwischen *re* und *tau* stehen. In CEToM wird das Akṣara vor *tau* als *ñu* transliteriert. Die Spitze des linken Striches ist jedoch etwas dicker als die Spitze eines „ñ“ Zeichens (vgl. *ñpo* in a6), was auch für die Zahl „8“ spricht. Die Schriftspur vor „8“ sieht wie die Spitze der Zahl „20“ aus. Demnach endet Pāda 28d mit *āyore*, und *(–s)k(e)ntrā āyore* bilden den zweiten Teil

---

<sup>61</sup> Für die detaillierte Information vgl. Kritzer 2014: 9f.

<sup>62</sup> Von 21 Verben mit Präsens IX, deren Präteritumsformen belegt sind, haben 10 Verben Präteritum I, vgl. Hackstein 1995: 11f.

<sup>63</sup> Vgl. Zeile a4, wo nach *nā* 12 Silben fehlen.

des Pāda 28d.<sup>64</sup> Eine mögliche Ergänzung wäre *(mās)k(e)ntṛā āyore*. *āyore* enthält sehr wahrscheinlich *āyo* ‚Knochen‘ (vgl. Peyrot 2008: 111f.) und *ore* ‚Gelenk‘.<sup>65</sup>

*sāna yṭārye sadāstsy anā[sti]* ‚auf einem Weg auszuatmen (und) einzuatmen‘ in a4 bezieht sich wahrscheinlich auf den Atem oder den Wind durch die Nabelschnur, vgl. „... the flavor of the food ... enters inside from a hole in the umbilical cord, it (= the embryo) grows and transforms into the states of *kalala*, *arbuda*, *peṣī*, *ghana*, and *praśākhā* ...“ im tibetischen *Garbhāvakraṅtisūtra* (Kritzer 2014: 90f.). *sadāstsi* ist möglicherweise ein Schreibfehler für *satāstsi*, Infinitiv zu *sātā-sk-* ‚ausatmen‘ (Malzahn 2010: 933), vgl. die Form des Akṣara *yṭā* in a4, die wie *ydā* aussieht. Die Akṣara *„ta“* und *„da“* unterscheiden sich nur darin, wo die beiden parallelen Striche miteinander verbunden sind: Sie sind in *„ta“* oben verbunden, aber in *„da“* unten. Wenn die beiden Striche nahe beieinander geschrieben werden, ist ein solcher Schreibfehler leicht als Kopistenfehler vorstellbar.

Für die Übersetzung von *śwatsi-yoktsiṣṣeṃ ktse somo stwameṃ* ‚aus einem kompakten Klumpen, dem Spross (Resultat) von Essen und Trinken‘ in a5, vgl. „... der Wind namens ‚Trinken und Essen‘ kommt im Körper der Mutter auf, und er bläst den Embryo, um ihn fest zu machen...“ (T.317, 11.887b8–9)<sup>66</sup> und „... was die Mutter isst und trinkt, geht in den Körper des Kindes hinein, und dank der Mutter wächst das Kind auf und ernährt es seinen Körper...“ (T.317, 11.887c26–27)<sup>67</sup> im *Bao tai jing* 胞胎經 und „... der Wind namens ‚Zusichnehmen (von Nahrung)‘ (skt. *āhāra*) kann *peṣī* ‚Fötus kurz nach der Empfängnis‘ in *ghana* ‚kompakte Masse‘ verwandeln...“ (T.310, 11.323a20–21)<sup>68</sup> im *Chu tai hui* 處胎會 des *Mahāratnakūṭa* 大寶積經. Vgl. auch das Beispiel in der *Carakasamhitā* 1.28.4.

*stwameṃ* ist wahrscheinlich Ablativ Singular eines unbelegten Wortes B *stwo\**, vgl. B *kantwo* ~ Akk. Sing. *kantwa* ‚Zunge‘, und es könnte sich auf den Embryo beziehen, der in seiner frühen Phase die Form eines kompakten Klumpens hat (vgl. skt. *ghana-* ‚kompakte Masse‘). Dieser kompakte Klumpen entwickelt sich aus einem weichen Zustand durch die Ernährung von Speisen und Getränken (vgl. Kritzer 2014: 15). Da *ktse* wahrscheinlich Sing. m. und *somo stwame* Sing. f. ist, sollte das Adjektiv *śwatsi-yoktsiṣṣeṃ* Akk. Plur. m. wahrscheinlich zu *śwatsi-yoktsiṣṣe* Akk.

---

<sup>64</sup> Innerhalb eines 11-silbischen Pāda ist der Rhythmus immer 5/6, vgl. Pāda 29b, 30d, 31b und 32b.

<sup>65</sup> Für die philologische Bestimmung der Semantik von B *ore* und seiner osttocharischen Entsprechung A *āpās\** (Plur. *āpsā*) vgl. den Abschnitt 2.1 unten.

<sup>66</sup> Chin. 其胎之內母藏起風，名曰飲食，起吹胎裏令其轉堅。

<sup>67</sup> Chin. 母所食飲入兒體中，兒在胎中，母所食飲，兒因母大長養身。

<sup>68</sup> Chin. 復感業風名為攝取。由此風力能令閉手轉為伽那。

Sing. m verbessert werden,<sup>69</sup> nämlich als ein Attribut zu *ktse* ‚Spross‘. Dann steht *śwatsi-yoktsiṣṣe ktse* ‚Spross von Essen und Getränk‘ in Apposition zu *somo stwameṃ* ‚aus einem kompakten Klumpen‘.

*wīkānte* | *reṣṣām soyäṣṣām kektseñ po yke postām* ‚zweihundert, es fließt und ernährt den Körper vollständig nacheinander‘ in a6 bezieht sich wahrscheinlich auf die Entwicklung des Embryos während der fünfzehnten Woche. *wīkānte* ‚zweihundert‘ beziffert die Anzahl der Adern (Chin. *mai* 脈) in jeder der vier Richtungen (vorne, hinten, links und rechts). Der Geschmack von Speisen und Getränken strömt in die Adern, um den Körper zu ernähren. Vgl. „... während der fünfzehnten Woche ... der Geschmack von Getränken und Speisen fließt in diese Adern und bereichert und fördert den Körper...“ (T.310, 11.323c9–10)<sup>70</sup> in *Chu tai hui* und „... während der fünfzehnten Woche... insgesamt gibt es achthundert Adern, die Luft absorbieren, und in jeder der vier Richtungen, nämlich vorne, hinten, links und rechts, gibt es zweihundert (Adern)...“ (T.310, 11.329c12–13)<sup>71</sup> im *Ru tai zang hui* 入胎藏會 des *Mahāratnakūṭa*; vgl. weiter „... während der fünfzehnten Woche ... insgesamt gibt es achthundert Adern, zweihundert vorne, zweihundert hinten, zweihundert links, zweihundert rechts...“ (T.317, 11.888a12–14)<sup>72</sup> im *Bao tai jing*.

*no mīsa stwentār-me* | *mīsāmeṃ pitke āsta mrest[ī](we)* ‚... nun verdichtet/verfestigt sich das Fleisch um sie, aus dem Fleisch, das Fett, die Knochen, das Mark...‘ in b1 bezieht sich wahrscheinlich auf die Verdichtung oder das Wachsen des Fleisches um die Sehnen oder Adern, auf die sich das plurale suffigierte Personalpronomen *-me* bezieht, vgl. „Dieser Körper baut die Gelenke mit den Knochen auf. Die Sehnen und Adern sind mit allen Löchern verbunden. Das Fett, das Fleisch, die Knochen und das Knochenmark sind mit ihnen verflochten...“ (T.310, 11.332c4–6)<sup>73</sup> in *Ru tai zang hui* und „The body is a mechanism of bones, having a tight bunch of veins, stitched together in a network of sinews, wrapped in flesh and blood and fat“ im tibetischen *Garbhāvakraṅtisūtra* (Kritzer 2014: 324 and 90). Da der Embryo sich „through four stages of increasing degrees of hardness“ entwickelt (Kritzer 2014: 15), verdichtet sich das Fleisch des Embryos durch seine Entwicklung.

---

<sup>69</sup> Im Osttocharischen gibt es für Akk. Sing. m. der *-ṣi* Adjektiven drei Varianten: *-ṣi*, *-ṣim* und *-ṣinām*, die diese westtocharische Form mit *-m* beeinflusst können hätten.

<sup>70</sup> Chin. 飲食滋味流入此脈潤益其身.

<sup>71</sup> Chin. 合有八百吸氣之脈，於身前後左右各有二百.

<sup>72</sup> Chin. 合八百脈，二百在身前，二百在背，二百在左，二百在右.

<sup>73</sup> Chin. 此身以骨而作機關，筋脈相連通諸孔穴，脂肉骨髓共相纏縛.

Aufgrund der semantischen Affinität sind die beiden Hapax legomena *stwentär* ‚sie verdichten/verfestigen sich‘ und *stwamem* ‚aus dem kompakten Klumpen‘ wahrscheinlich aus derselben Wurzel *stuw-* ‚kompakt werden, sich verdichten, sich verfestigen‘ gebildet. Malzahn (2010: 996) nahm an, dass *stwentär* ein Schreibfehler für †*tswentär* sei. Jedoch müsste derselbe Fehler dann zweimal in demselben Text aufgetreten sein. Einfacher ist die Annahme, dass *stwentär* keine Verschreibung, sondern eine authentische Verbalform darstellt. Die zugrunde liegende Wurzel kann uridg. *\*steuH-* ‚sich verdichten, sich ballen‘ (Pokorny 1959: 1035) sein, die auch in gr. στύω ‚steifen, steif sein‘, στύφω ‚verdichten, zusammenziehen‘ und στύμνά· σκληρά ‚hart‘ (Hesychius 2078) vorliegt. B *stwo\** (< *\*stuH-eh<sub>2</sub>-*, vgl. gr. φυγή ‚Flucht‘ und lat. *fuga* ‚Flucht‘ < uridg. *\*bhug-eh<sub>2</sub>-* aus uridg. *\*bheug-* ‚entfliehen‘) und Akk. Sing. *stwa\** besitzen eine Parallele in B *kantwo* ‚Zunge‘ < urtoch. *\*kántwā* < uridg. *\*dṅḡh<sub>2</sub>ueh<sub>2</sub>* und Akk. Sing. *kantwa* ‚Zunge‘ < *\*dṅḡh<sub>2</sub>uh<sub>2</sub>-m* (Hilmarsson 1996: 79, vgl. Pinault 2008: 486f.).<sup>74</sup>

*indrintaṃts weremścä* ‚zur Wahrnehmung der Sinnesorgane‘ in b2 bezieht sich wahrscheinlich auf die Entwicklung der Sinnesorgane während der neunzehnten Woche, vgl. „... während der neunzehnten Woche sind die vier Sinnesorgane des Kindes im Bauch der Mutter vollendet: Auge, Ohr, Nase und Zunge ...“ (T.310, 11.330a4–5)<sup>75</sup> in *Ru tai zang hui* und „... während der neunzehnten Woche werden vier Sinnesorgane innerhalb des Embryos erworben: Auge, Ohr, Nase und Zunge...“ (T.317, 11.888b16–17)<sup>76</sup> in *Bao tai jing*.

*no wikānte* ‚nun zweihundert‘ in b3 bezieht sich auf die Anzahl der großen Knochen, die während der zwanzigsten Woche gewachsen sind, vgl. „... während der zwanzigsten Woche ... außer den kleinen Knochen gibt es zweihundert große Knochen, die gewachsen sind ...“ (T.310, 11.324a19–20)<sup>77</sup> in *Chu tai hui* und „... darunter gibt es zweihundert große Knochen, die anderen sind kleine Knochen ...“ (T.310, 11.330a16–17)<sup>78</sup> in *Ru tai zang hui*.

<sup>74</sup> Basierend auf der Verbalform *stwentär* hat Adams (2013: II, 777f.) eine Wurzel *stu-* ‚become dense/compact, congeal‘ ohne philologische Begründung angesetzt. Für seine Etymologie sind die von ihm herangezogenen Sanskrit-Wörter problematisch, weil „RV 10,86,8 *prthu-ṣtu-* auf falscher Archaisierung von *prthu-ṣtuka-* (s.o.) beruht (AiGr II 1,88) und AV *ghṛta-stāvas* ‚Schmalztropfen(?)‘ ganz unsicher ist“, vgl. EWAia II: 760. Zu den tocharischen Zunge-Wörtern vgl. Pan 2021.

<sup>75</sup> Chin. 於母腹內令其胎子成就四根：眼、耳、鼻、舌。

<sup>76</sup> Chin. 第十九七日，在胚胎中即得四根，眼根、耳根、鼻根、舌根。

<sup>77</sup> Chin. 除其小骨，大骨生者數有二百。

<sup>78</sup> Chin. 此中大骨數有二百，除餘小骨。

*tāryakāntemem škāskam olypo* ‚dreihundertsechzig‘ (wörtlich ‚sechzig mehr als dreihundert‘) in b3 beziffert die Gesamtzahl der Knochen im Körper, vgl. „... ein solcher Körper besteht aus dreihundertsechzig Knochen ...“ (T.310, 11.541a18–19)<sup>79</sup> in der *Vīradattagrhapatiparipṛcchā* (chin. *Qin shou zhang zhe hui*) des *Mahāratnakūṭa*. Über den Ablativ in der Komparation mit *olyapo*, e.g. *tumem olyapo* ‚darüber hinaus‘, vgl. Kölver 1965: 146.

#### 1.5.4 Toch. B *ktse* ‚Spross‘

B *ktse* kann etymologisch zu B *ktsaitse* ‚alt‘ und A *ktsets* ‚perfect, accomplished‘ (Carling 2009: 186) gestellt werden. Es gibt zwei konkurrierende Etymologien für B *ktsaitse* und A *ktsets*. Der erste Vorschlag stammt von Hilmarsson (1996: 186f.), der B *ktsaitse* und A *ktsets* aus \**kātso* < uridg. \**gh<sub>1</sub>i-tjōn* zu uridg. \**geh<sub>1</sub>i-* (bei Kümmel (LIV: 161) \**ge<sub>1</sub>H-* ‚aufbrechen, keimen‘) erklärt hat. Alternativ hat Pinault (2002 [2006]: 128ff.) vorgeschlagen, von einer zugrundeliegenden Wurzel \**Kud-* < uridg. \**ghud-* ‚rechnen, erfahren sein‘ auszugehen, die auch in lit. *gūdras* ‚klug, kundig‘ und heth. *kuṛiṣ* ‚Berechnung, Zahl‘ fortgesetzt ist (vgl. Lipp 2009: II, 251ff.). Die Verbindung mit uridg. \**dh<sub>g</sub>he<sub>1</sub>-* ‚zugrunde gehen‘ wurde von Hilmarsson (1996: 186) und Pinault (2002 [2006]: 128) entsprechend zurückgewiesen. In Zusammenhang mit der Entwicklung des Embryos muss das von Hilmarsson angenommene Etymon aufgrund semantischer Überlegungen bevorzugt werden, vgl. die Ableitungen aus \**ge<sub>1</sub>H-* ‚keimen‘: ahd. *kīmo* ‚Same, Keim‘, goth. *keinan* ‚keimen‘, Arm. *cil* ‚Knospe, Spross‘ usw. (Pokorny 1959: 355; EWAhd V: 514f.). B *ktse* ‚Spross, das gereifte Ding‘ < urtoch. \**kitjæ* < \**giH-tjo-* ‚das gekeimte, gereifte Ding‘. Der Laryngal von \**ge<sub>1</sub>H-* ist sehr wahrscheinlich *h<sub>1</sub>*, da die Vorform sonst zu B †*sātse* < urtoch. \**kjatjæ* < uridg. \**gh<sub>1</sub>ih<sub>2/3</sub>-tjo-* hätte führen müssen. Die Lautentwicklung von \**kitjæ* zu B *ktse* ist entweder der Synkope von *i* in der offenen Silbe zuzuschreiben (vgl. die Synkope von *i* am Beispiel von toch. B *de(wa)rakṣte* in G-Qo 1 für skt. *devarakṣita* (Pinault 1987: 180) und die Synkope von *u* am Beispiel von B *kmut* (in B 588 a3) < skt. *kumuda-* ‚weisse Blüte der Seerose‘) oder der Synkope von *ä* in einer Zwischenstufe B *kātse\** (vgl. B *kiñcalle* in W 1 b3 ~ B *kāñcelleṣṣe* in IOL Toch 9 b1 entlehnt aus Skt. *kiñjala-* ‚Staubfäden einer Lotusblüte‘).

<sup>79</sup> Chin. 如此身者三百六十骨聚所成.

### 1.5.5 Exkurs über den Umfang des Fragments und seine metrische Struktur

Ursprünglich passten auf ein vollständigen Blatt ca. sechs Zeilen in THT 1324.b, vgl. die Vorderseite des Fragments B 284<sup>80</sup> aus MQ und besonders den Raum um das Schnurloch. Die vier lesbaren Zeilen umfassen ungefähr 48 mm. Als ursprüngliche Breite ergibt sich dann ca.  $48 \div 4 \times 6 = 72$  mm, was der Breite von B 284 entspricht. Die Position des Schnurloches ist ungefähr 49 (42) mm.<sup>81</sup> Der linke Rand ist ungefähr 7 mm breit. Am Ende der Zeile a6 ist die linke Hälfte der Verszahl „30“ bewahrt. Um das metrische Schema zu ermitteln, werden die Wortgrenzen in Bezug auf die gezählten Silbennummern wie folgt markiert:

Nach Verszahl 29: || 5 6 8 **10** 12 ... (von links nach rechts gezählt)

Nach Verszahl 32: || 5 7 9 **10** ... (von links nach rechts gezählt)

Vor Verszahl 30: ... 14 **11** 9 6 3 || (von rechts nach links gezählt)

Deshalb ist der Rhythmus sehr wahrscheinlich  $10 \mid 11 \mid 10 \mid 11$ , und als Silbenzahl der Strophe ergibt sich dann 42. Die Silbenzahl in einer Zeile ist ungefähr  $42 - 11 = 31$  (vgl. Zeile a5 und a6). Die durchschnittliche Breite eines Akşara in THT 1324b beträgt ca. 7,3 mm. Die gesamte Länge geschriebener Zeilen ist deswegen  $7,3 \times 31 \approx 226$  mm und die Länge des ganzen Blattes beträgt ca.  $226 + 7 \times 2 = 240$  mm.  $RP = 49 \div 240 \approx 0,204$ ,  $(RP) = 42 \div 226 \approx 0,186$ .

THT	Ort	Z	L	(L)	B	(B)	Akş	P	(P)	RP	(RP)
284	Qizil	6/7	236	226	72	64	7,2	48	42	0,203	0,186
1324.b	Qizil	6	240	226	72	65	7,3	49	42	0,204	0,186

Übersicht über die Maße der beiden Blätter.

Anmerkungen: Z = Zeile; L = Länge; B = Breite; Akş = Akşara; P = Position des Schnurloches; RP = relative Position des Schnurloches.

Ein weiterer indirekter Beweis für die Affinität zwischen THT 1324.b und THT 284 wird durch ihre Expeditionsnummern geboten. Auf der Rückseite von THT 1324.b steht „T III MQ 69“, während auf dem Glasrahmen von THT 284 die Signatur „T III MQ 73.2“ notiert ist. Auf den ersten Blick scheinen sie für das Gegenteil zu sprechen, nämlich dass beide Blätter nicht zusammengehören. Auf

<sup>80</sup> Auf der Vorderseite von B 284 werden sechs Zeilen geschrieben, aber auf der Rückseite werden sieben Zeilen geschrieben.

<sup>81</sup> „49“ mm in Bezug auf den linken „Rand des Blatts“ und „42“ mm in Bezug auf den linken „Rand des geschriebenen Teils“. So gilt auch für die Daten im folgenden Text, wie z. B. „RP“ und „(RP)“; „L“ und „(L)“.

dem Recto von THT 284 stehen jedoch zwei Signaturen: „T III MQ 73“ am linken Rand und „T III MQ 46“ rechts. Die tocharischen Fragmente in der Berliner Sammlung verfügen über mehrere Katalogisierungssysteme. Das neueste und das Standardsystem ist die „THT“-Nummer. Ein früheres System basiert auf den Expeditionsnummern, die auf dem Glasrahmen markiert sind, und noch früher sind die Expeditionsnummern direkt auf den Fragmenten. Normalerweise unterscheiden sich die beiden nur durch die Fragment-Seriennummer, z. B. „T III MQ 73“ vs. „T III MQ 73.2“. Manchmal sind sie jedoch recht unterschiedlich, obwohl die Fragmente sicherlich aus demselben Ort stammen, und dies ist genau der Fall bei der Gruppe der Fragmente, die mit „T III MQ 73“ gekennzeichnet ist. THT 553 hat „T III MQ 73.8“ auf dem Glasrahmen, aber „T III MQ 69“ auf dem Blatt. THT 555 hat „T III MQ 73.7“ auf dem Glasrahmen, aber „T III MQ 46“ auf dem Blatt. THT 553 und THT 555 gehören zu derselben tocharischen Handschrift, deren Folios aus zwei Schichten bestehen. Die zwei Schichten wurden aus einer viel älteren Handschrift der chinesischen Übersetzung des *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* von Kumārajīva herausgeschnitten (vgl. Pan/Chen 2021). Daher bezeichnet die Nummer „T III MQ 73“ auf dem Glasrahmen den gleichen Fundort wie „T III MQ 69“ und „T III MQ 46“ auf dem Blatt, was demnach bedeutet, dass THT 1324.b und THT 284 von demselben Fundort stammen wie THT 553 und 555.

## 1.6 A 361 (THT 995)

### 1.6.1 Einleitung

Dieses Fragment enthält drei wichtige tocharische Wörter, nämlich A *āre*, A *ñomes* und A *tursko*, und die letzten beiden sind *hapax legomena*. Deswegen ist eine ausführliche Untersuchung dieses Fragments für die Ermittlung der Bedeutung dieser Wörter unentbehrlich. Enomoto (1997: 97f.) hat den Sanskrit-Text in A 361 bereits behandelt, aber er hat nur die chinesischen und Pāli-Paralleltexte zusammen mit dem Sanskrit-Text in A 361 dargestellt, ohne auf die Schwierigkeiten dieses Textes einzugehen, die besonders in Bezug auf den tocharischen Text bestehen. Hier wird versucht, zuerst die textuellen Probleme zu lösen, dann die Bedeutungen einiger tocharischer Wörter zu bestimmen und schließlich mögliche etymologische Erklärungen vorzuschlagen.

### Der bilinguale Text in A 361

Der Sanskrit-Text ist in Fettdruck hervorgehoben.

- 1 /// *vā* | *ñomes paṭ*, | ***varamṅtra*** *vā* | *laṣis*, *paṭ*, | ***phālaṃ vā*** | *kam(m) ā(r)e(ṣi) paṭ*, | ***prāyaṅaṃ vā*** |  
2 /// | ***kārṣakaṃ pratijānāsi*** | *pate k<sub>u</sub>pre ne knānaṭ*, | ***na [ca]*** – – – – – (m)ā śkaṃ lkā  
3 /// [*pa*]te | ***kṛṣiṃ me gautama bruhi*** | *pate nṣācā*, *peṃ* | ***jāniyāṃ t*** ///  
4 /// ***bijaṃ tapo vṛṣṭi*** | *perāk<sub>u</sub>neṣi śāktālyī pāpṣuneṣi* ///  
5 /// *ṣi ñi muk* ***kalkāṃ āreñā***, | ***iṣā ca hrī mano yoktraṃ*** | *ki[p, ṣ·ñ]* ///  
6 /// ***[kṣa]sārathī*** | *ime pāṣluneyum*, *āśandā*, | ***kāyavāgguptir u*** ///  
7 /// *ṣiṃ kāsaṃ* | ***ṣv āhāra udare yathā*** | *śwā[tsi]* ///  
8 /// *ne* | ***sauratyaṃ me pramoksaṅaṃ***, | ///  
9 /// *neṣi śkaṃ tāṭ*, *tursko ñi* | ***yogakṣema*** ///  
10 /// ***nivarti vrajati*** | *tmāṃ sne lotk<sub>ul</sub>* ///  
11 /// ***[vaṃ]vidhā kṛṣir bhavati*** | *ta[n]ne* ///  
12 (o)ñkr(a)ci oko eṣṣandā, | ***evaṃvi*** ///  
13 ***punarbhavaṃ***, | *mā yiñcā*, *wtāk*, (*naslu*)[*ne*]ya(c) ///  
14 *brāmnāñcā*, *brahmalok*, | ***yasyāhuti gṛhitā*** ///  
15 *saṣ*, | ***naivaṃvidho brahmalokasya mārgo*** | *mā tanne* ///

Anmerkung: In der Zeile 2 und 3 ist anstelle von *pane* wahrscheinlich *pate* zu lesen.<sup>82</sup>

<sup>82</sup> Vgl. Schulze/Sieg/Siegling 1931: 447 und Malzahn 2010: 695f.

## Der entsprechende Pāli-Text in *Suttanipāta* (Verse 76–80)

Dieser Abschnitt ist auch in SN I: 172–173 zu finden. Um den Text leichter zu zitieren, werden die Pāda durch die hochgestellten Buchstaben ‚<sup>a b c d</sup>‘ gekennzeichnet.

*Na kho pana mayaṃ passāma bhoto gotamassa yugaṃ vā naṅgalaṃ vā phālaṃ vā pācanaṃ vā balivadde<sup>83</sup> vā, atha ca pana bhavaṃ gotamo evamāha: aham<sup>84</sup> pi kho, brāhmaṇa, kasāmi ca vapāmi ca, kasitvā ca vapitvā ca bhuñjāmī ti. Atha kho kasibhāradvājo brāhmaṇo bhagavantaṃ gāthāya ajjhabhāsi –*

- |  |  |
|--|--|
| (1) <sup>a</sup> kassako paṭijānāsi                                    | <sup>b</sup> na ca passāma <sup>85</sup> te kaṣiṃ              |
| <sup>c</sup> kaṣin no <sup>86</sup> pucchito brūhi                     | <sup>d</sup> yathā <sup>87</sup> jānemu te <sup>88</sup> kaṣiṃ |
| (2) <sup>a</sup> saddhā bījaṃ tapo vuṭṭhi                              | <sup>b</sup> paññā me yuganaṅgalaṃ                             |
| <sup>c</sup> hirī <sup>89</sup> issā <sup>90</sup> mano yottaṃ         | <sup>d</sup> sati me phālapācanaṃ                              |
| (3) <sup>a</sup> kāyagutto vacīgutto                                   | <sup>b</sup> āhāre udare yato                                  |
| <sup>c</sup> saccaṃ karomi niddānaṃ <sup>91</sup>                      | <sup>d</sup> soraccaṃ me pamocanaṃ                             |
| (4) <sup>a</sup> viriyam <sup>92</sup> me dhuradhorayhaṃ <sup>93</sup> | <sup>b</sup> yogakkhemādhivāhanaṃ                              |
| <sup>c</sup> gacchati anivattantaṃ                                     | <sup>d</sup> yattha gantvā na socati                           |

---

<sup>83</sup> V.l. *balipadde, balibaddhe*.

<sup>84</sup> V.l. *-aṃ pi*.

<sup>85</sup> V.l. *-mi*. In SN *passāmi*.

<sup>86</sup> *kassako* in SN.

<sup>87</sup> *kathaṃ* in SN.

<sup>88</sup> *taṃ* in SN.

<sup>89</sup> V.l. *hiri, hīri*.

<sup>90</sup> V.l. *issā*.

<sup>91</sup> V.l. *nidā-*.

<sup>92</sup> V.l. *-aṃ*.

<sup>93</sup> Pj. *dhuradhoreyyaṃ*.

(5) <sup>a</sup>evam esā kasī<sup>94</sup> kaṭṭhā                      <sup>b</sup>sā hoti amatapphalā<sup>95</sup> |  
       <sup>c</sup>etaṃ kasim<sup>96</sup> kasitvāna                    <sup>d</sup>sabbadukkhā pamuccatī-ti ||

Die 6. Strophe befindet sich in *Samyuttanikāya* (I: 141):

(6) <sup>a</sup>dūre ito brāhmaṇi brahmaloko<sup>97</sup>            <sup>b</sup>yassāhutim paggaṇhāsi niccaṃ  
       <sup>c</sup>netādiso<sup>98</sup> brāhmaṇi brahmabhakkho    <sup>d</sup>kiṃ jappasi brahmapathaṃ ajānanti

### 1.6.2 Die vier Versionen

Der Text in A 361 ist das sogenannte *Kṛṣibhāradvājasūtra*, dessen Pāli-Paralleltext im *Suttanipāta* (Verse 76–80) und *Samyuttanikāya* (I: 172–173 und I: 141) innerhalb des Pāli-Kanons bewahrt ist. Dieses Sūtra ist auch ins Chinesische übersetzt worden, und die chinesische Fassung im *Samyuktāgama* (Taishō Nr. 99) steht dem Sanskrit-Text in A 361 sehr nahe. Der chinesische Paralleltext nach der Fassung von Taishō Nr. 99 ist in Kapitel IV Abschnitt 2.1 wiedergegeben. Im Folgenden werden zur Verdeutlichung die vier Versionen, nämlich Sanskrit, Tocharisch, Chinesisch und Pāli, verglichen.

Am Anfang dieses Sūtra werden verschiedene Objekte in einer Metapher über das Pflügen erwähnt. Das Folgende ist eine Konkordanz der in den vier Versionen genannten Objekte:

<b>Skt.</b>	<i>yugaṃ</i>	( <i>yoktraṃ</i> )	<i>varatra</i>	<i>phāla</i>	<i>prāyaṇaṃ</i>	
<b>Toch.</b>	<i>mu(k kälk āre)</i>	<i>ñomes</i>	<i>laṣis</i>	<i>kamm āreṣi</i>	verloren	
<b>Chin.</b>	軛 ‚Joch‘	鞅 ‚Gurt‘	縻 ‚Zügel‘	鑿 ‚Pflugschar‘	鞭 ‚Geißel‘	
<b>Pāli</b>	<i>yugaṃ</i>	<b>keine Entsp.</b>	<b>keine Entsp.</b>	<i>phāla</i>	<i>pācanaṃ</i>	<b><i>balivadde</i></b>

Anmerkung: Skt. *prāyaṇaṃ* ist die Buddhist-Hybrid-Sanskrit-Form von skt. *prājana-* ‚Geißel‘. Chin. *yang* 鞅 ‚Gurt‘ bezeichnet den Gurt um den Hals des Zugtiers, und chin. *mi* 縻 ‚Zügel‘ bezeichnet den Riemen zum Kontrollieren und Zurückhalten des Zugtiers.

<sup>94</sup> V.l. *-si*.

<sup>95</sup> V.l. *amataphalā*.

<sup>96</sup> V.l. *-si*.

<sup>97</sup> V.l. *loke*.

<sup>98</sup> V.l. *paggaṇhātisi-niccannodiso; niccantādiso*.

Die chinesische Version stimmt völlig mit der Sanskrit- und tocharischen Version überein, nicht nur in Bezug auf die Namen, sondern auch die Reihenfolge der Gegenstände. Die chinesische und die Sanskrit-Version gehören offensichtlich zu derselben Überlieferung. Dagegen zeigt die Pāli-Version nur eine fünfzigprozentige (Abweichung bei drei von sechs Wörtern) Entsprechung und folgt eindeutig einer anderen Überlieferung.

### 1.6.3 Über die Ergänzung zwischen *mu-* am Ende von A 360 und *vā* am Anfang von A 361

Poetto (1988: 211f.) hat Couvreur (1956: 71) problematische Interpretation übernommen, nach welcher die tocharische Übersetzung genau dem Pāli-Text entspräche und das tocharische Wort *ñomes* mit pāli *naṅgalaṃ* ‚Pflug‘ gleichgesetzt wäre. Wenn Couvreur Recht hätte, würde der tocharische Text *muk kalkāṃ āreñā*, in Zeile 5 dann unerklärbar, denn der entsprechende Pāli-Text bietet ein Kompositum *yuganaṅgalaṃ*, dessen tocharische Entsprechung eigentlich †*muk-ñomes* sein sollte. Zusätzlich müsste man auch annehmen, dass es in diesem Text zwei Wörter für ‚Pflug‘ gäbe, nämlich *ñomes* und *āre*. Andererseits müsste der zu ergänzende Text nach Couvreur Interpretation wie folgt lauten: †*yugaṃ vā | mu(k, pat, | lāṅgalaṃ) vā | ñomes pat, | †* Es bedeutet, dass zwischen *mu* und *vā* maximal 6 Akṣara stehen könnten. Wenn aber kein Fremdzeichen *ka*, sondern eine Ligatur *kpa*, wie *spa* in *ñomes pat,*, vorläge,<sup>99</sup> wären nur 5 Akṣara zu ergänzen. Aber nach der Abmessung des Leerraums sind im Zwischenraum ungefähr 8,7 Akṣara zu ergänzen. Da der Text ununterbrochen niedergeschrieben werden musste, ist es unmöglich, dass der Schreiber nach *mu-* auf der Handschrift A 360 plötzlich abbrach, um dann auf einer neuen Handschrift weiterzuschreiben.<sup>100</sup> Deswegen muss Couvreur Hypothese aufgegeben werden.

Wenn die Annahme von Carling (2009: 44) richtig wäre, dass toch. A *āre* dem Pāli-Wort *naṅgalaṃ* ‚Pflug‘ entspricht und der tocharische Text dem Pāli-Text folgt, müsste nach *yugaṃ vā* der zweite Begriff *naṅgalaṃ vā* stehen. Toch. A *ñomes* bedeutet sicher nicht ‚Pflug‘, was oben bereits nachgewiesen wurde. Die Bedeutung von A *ñomes* ist als ‚Ledergurte, Gurte‘ zu bestimmen, dessen chinesische Entsprechung *yang* 鞅 und Sanskrit-Entsprechung *yoktraṃ* ist, was in Zeile 5 vorkommt. Dann könnte man den Text zwischen *mu-* am Ende von A 360 und *vā* am Anfang von A 361 wie folgt rekonstruieren: †*yugaṃ vā | mu(k, pat, | lāṅgalaṃ vā | āre pat, | yoktraṃ) vā | ñomes pat, | †*. Man müssten den Zwischenraum zwischen *mu-* und *vā* mit 13 Akṣara ergänzen, was zu viel

<sup>99</sup> Poetto gibt ‚*mu(k pat)*‘ an, was ungenau ist.

<sup>100</sup> Eine andere Hypothese, dass der Schreiber auf beiden Handschrift einen leeren Raum, nämlich am Ende von A 360 und am Anfang von A 361, hinterlassen hätte, scheint ebenfalls unwahrscheinlich zu sein.

ist, denn oben wurde berechnet, dass genannter Zwischenraum nur für ungefähr 8,7 Akṣara genügt. Daher kann Carlings Annahme nicht zutreffen, und es muss als Basis für Rekonstruktion der chinesische Paralleltext bemüht werden, vgl. die Konkordanz der in den vier Versionen genannten Objekte.

Wenn aber die tocharische Übersetzung von skt. *yugaṃ* nur *muk* wäre, müsste der ergänzte Text so heißen: †*yugaṃ vā* | *mu(k, paṭ, | yoktraṃ) vā* | *ñomes paṭ, | †*. Der zu ergänzende Text betrüge nur 5 Akṣara, was aber zu wenig wäre. Eine mögliche Lösung dafür wäre, dass die tocharische Entsprechung von skt. *yugaṃ* in der Tat nicht *muk*, sondern *muk kāk āre* (vgl. den Abschnitt 1.6.8.1 zu A *muk kākāṃ āreñ* unten).<sup>101</sup> Der Text lautet dann *yugaṃ vā* | *mu(k, kāk, āre paṭ, | yoktraṃ) vā* | *ñomes paṭ,*, und die Anzahl der zu ergänzenden Akṣara ist dann 9.

## 1.6.4 Konkordanz der vier Versionen

### 1.6.4.1 Die 1. Strophe

<b>Skt.</b>	1a: <i>kārśakaṃ pratijānāsi</i> — — — — — — — — — —	1b: <i>na [ca] (paśyāmi te kṛṣiṃ)</i> — — — — — — — — — —
<b>Toch.</b>	1a: <i>pate k,pre ne knānat</i>	1b: <i>(m)ā śkaṃ lkā(m-ci) [pa]te</i>
<b>Chin.</b>	1a: 自說耕田者 ,Du behauptest selber, ein Pflüger zu sein‘ ,	1b: 而不見其耕 ,aber ich sehe dein Pflügen nicht‘ .
<b>Pāli</b>	1a: <i>kassako paṭijānāsi</i> — — — — — — — — — —	1b: <i>na ca passāma te kasiṃ</i> — — — — — — — — — —
<b>Skt.</b>	1c: <i>kṛṣiṃ me gautama brūhi</i> — — — — — — — — — —	1d: <i>jānīyāṃ t(e kṛṣiṃ yathā)</i> — — — — — — — — — —
<b>Toch.</b>	1c: <i>pate nšac peṃ</i>	1d: verloren
<b>Chin.</b>	1c: 為我說耕田 ,Erkläre mir das Pflügen‘ ,	1d: 令我知耕法 ,lasse mich die Methode des Pflügens wissen‘ .
<b>Pāli</b>	1c: <i>kasiṃ no pucchito brūhi</i> — — — — — — — — — —	1d: <i>yathā jānemu te kasiṃ</i> — — — — — — — — — —

<sup>101</sup> Die Möglichkeit, dass innerhalb des Leerraums die Sanskrit-Wörter *īṣā* und *yoktraṃ* vorkommen, wie z. B. *\*k paṭ, | īṣā vā* | + + *paṭ, | yoktraṃ*, kann ebenfalls ausgeschlossen werden, weil man mindestens 11 Akṣara ergänzen müsste, was für den zur Verfügung stehenden Platz zu viel wäre. Vorausgesetzt ist, dass die tocharische Übersetzung für skt. *īṣā* mindestens zwei Akṣara enthält.

### 1.6.4.2 Die 2. Strophe

<b>Skt.</b>	2a: ( <i>śraddhā</i> ) <i>bījaṃ tapo vṛṣṭi(h)</i> ----- ◡-----	2b: ( <i>prajñā</i> -- ◡-- ◡--) ----- ◡-- ◡--
<b>Toch.</b>	2a: <i>perāk<sub>n</sub>neṣi śāktālyī pāpṣuneṣi (swase)</i>	2b: ( <i>knānmu</i> )[ <i>ne</i> ]ṣiṇi muk kālkāṃ āreñ
<b>Chin.</b>	2ab: 信心為種子, 苦行為時雨 ,Vertrauen ist Saatkorn, Askese ist saisonaler Regen‘,	2c: 智慧為犁輓 ,Weisheit ist Joch des Pflugs‘.
<b>Pāli</b>	2a: <i>saddhā bījaṃ tapo vuṭṭhi</i> ----- ◡-----	2b: <i>paññā me yuganaṅgalaṃ</i> ----- ◡-----
<b>Skt.</b>	2c: <i>īṣā ca hrī mano yoktraṃ</i> ----- ◡-----	2d: ( <i>smṛtir āra</i> )[ <i>kṣa</i> ]sārathī ◡----- ◡-----
<b>Toch.</b>	2c: <i>ki[p ṣ-ñ-](ṣi śkaṃ ñomes + +)</i>	2d: <i>ime pāṣluneyum āsand</i>
<b>Chin.</b>	2d: 慚愧心為轅, Schamgefühl ist die Deichsel‘,	3ab: 正念自守護 是則善御者, mit vollkommenem Gedächtnis als Schutz ist er ein guter Wagenlenker‘
<b>Pāli</b>	2c: <i>hirī īsā mano yottaṃ</i> ◡----- ◡-----	2d: <i>sati me phālapācanaṃ</i> ◡----- ◡-----

### 1.6.4.3 Die 3. Strophe

<b>Skt.</b>	3a: <i>kāyavāgguptir u(tthāne)ṣv</i> --◡----- ◡-----	3b: <i>āhāra udare yathā</i> --◡◡◡ ◡◡◡
<b>Toch.</b>	3a: ( <i>pāṣlune kapsiññāṣiṃ weñlune</i> )ṣiṃ <i>kāsaṃ</i>	3b: <i>śwā[tsi] (kātsaṃ māmtne)</i>
<b>Chin.</b>	3c: 保藏身口業, Geschützt und gehegt in Bezug auf körperliche und mündliche Tätigkeiten (skt. <i>kāyavākkarman</i> )‘,	3d: 如食處內藏, wie die in inneren Orten bewahrte Nahrung‘
<b>Pāli</b>	3a: <i>kāyagutto vacīgutto</i> --◡----- ◡-----	3b: <i>āhāre udare yato</i> ----- ◡-----
<b>Skt.</b>	3c: ( <i>satyaṃ me dhuridhaureyaṃ</i> ) ----- ◡-----	3d: <i>sauratyaṃ me pramoksaṇaṃ</i> ----- ◡-----
<b>Toch.</b>	3c: verloren	3d: verloren
<b>Chin.</b>	4a: 真實為其乘, Wahrheit ist das Zugtier‘	4b: 樂住為懈怠, Ein behagliches Leben ist Ausruhen‘
<b>Pāli</b>	3c: <i>saccaṃ karomi niddānaṃ</i> ----- ◡-----	3d: <i>soraccaṃ me pamocanaṃ</i> ----- ◡-----

#### 1.6.4.4 Die 4. Strophe

<b>Skt.</b>	4a: ( <i>vīriyaṃ ca nidānaṃ me</i> ) — ◡ — ◡ — — —	4b: <i>yogakṣemā(tivāhano)</i> — — — — ◡ — ◡ —
<b>Toch.</b>	4a: ... <i>neṣi śkaṃ tār tursko ñi</i>	4b: verloren
<b>Chin.</b>	4c: 精進無廢荒 ,Männlichkeit macht das Land frei von Unkraut.‘	4d: 安隱而速進 ,Mit Sicherheit und Stabilität fährt er schnell fort‘
<b>Pāli</b>	4a: <i>viriyam me dhuradhorayhaṃ</i> ◡ — — ◡ ◡ — — —	4b: <i>yogakkhemādhivāhanaṃ</i> — — — — ◡ — ◡ —
<b>Skt.</b>	4c: ( <i>tatrā</i> ) <i>nivartī vrajati</i> — — ◡ — — ◡ — ◡ — (vipulā)	4d: ( <i>atra gatvā na śocate</i> ) — ◡ — — ◡ — ◡ —
<b>Toch.</b>	4c: <i>tmaṃ sne lotkaḷ(ne) ...</i>	4d: verloren
<b>Chin.</b>	5a: 直往不轉還 ,Er geht direkt fort, ohne zurückzukehren‘	5b: 得到無憂處 ,Er ist an den Ort ohne Kummer gelangt‘
<b>Pāli</b>	4c: <i>gacchati anivattantaṃ</i> — ◡ — ◡ — ◡ — —	4d: <i>yattha gantvā na socati</i> — ◡ — — ◡ — ◡ —

#### 1.6.4.5 Die 5. Strophe

<b>Skt.</b>	5a: ( <i>e</i> ) <i>[vaṃ]vidhā kṛṣir bhavati</i> — — — — ◡ — ◡ — ◡ —	5b: ( <i>amṛtaphalam ādadad</i> ) ◡ — ◡ — ◡ — ◡ —
<b>Toch.</b>	5a: <i>ta[n]ne (mānt wāknā pate naṣ)</i>	5b: ( <i>o</i> ) <i>ñkr(a)ci oko eṣṣand</i>
<b>Chin.</b>	5c: 如是耕田者 ,So ist das Pflügen‘.	5d: 逮得甘露果 ,Er hat die Nektar-Früchte bekommen‘.
<b>Pāli</b>	5a: <i>evam esā kasī kaṭṭhā</i> — ◡ — — ◡ — — —	5b: <i>sā hoti amatapphalā</i> — — ◡ — ◡ — ◡ —
<b>Skt.</b>	5c: <i>evaṃvi(dhā kṛṣim kṛṣtvā)</i> — — ◡ — ◡ — — —	5d: ( <i>na vrajanti</i> ) <i>punarbhavam</i> — ◡ — — ◡ — ◡ —
<b>Toch.</b>	5c: ( <i>tanne mānt wāknā pate + +</i> )	5d: <i>mā yiñc wtāk (naslu)[ne]ya(c)</i>
<b>Chin.</b>	6a: 如是耕田者 ,So ist der Pflüger‘.	6b: 不還受諸有 ,Er geht nicht wieder zu Existenz‘.
<b>Pāli</b>	5c: <i>etaṃ kasim kasitvāna</i> — — ◡ — ◡ — — —	5d: <i>sabbadukkhā pamuccati</i> — ◡ — — ◡ — ◡ —

### 1.6.4.6 Die 6. Strophe

<b>Skt.</b>	6a: verloren -----	6b: <i>yasyāhuti grhitā</i> + + + + -- -- -- -- --
<b>Toch.</b>	6a: ... <i>brāmnāñc brahmalok</i>	6b: ... <i>sās</i>
<b>Chin.</b>	a: 梵天極遼遠 ,Der Brahma-Himmel ist extrem entfernt‘.	b: 於此祠祀火 ,Sie opfert mit Feuer hier‘.
<b>Pāli</b>	6a: <i>dūre ito brāhmaṇi brahmaloko</i> -- -- -- -- --	6b: <i>yassāhutiṃ paggaṇhāsi niccaṃ</i> -- -- -- -- --
<b>Skt.</b>	6c: <i>naivaṃvidho brahmalokasya mārgo</i> -- -- -- -- --	
<b>Toch.</b>	6c: <i>mā tanne (brahmalokes ytār)</i>	
<b>Chin.</b>	c: 此非梵天道 ,Dies ist kein Weg zum Brahma-Himmel‘.	
<b>Pāli</b>	6c: <i>netādiso brāhmaṇi brahmabhakkho</i> -- -- -- -- --	

Ausgehend von der vergleichenden Fassung der 6 Strophen des Fragments A 361 werden im Folgenden A *ñomes*, A *tursko* und A *āre* in Bezug auf ihre Semantik und Etymologie ausführlich analysiert.

### 1.6.5 Toch. A *ñomes*

#### 1.6.5.1 Forschungsstand

A *ñomes* ist ein Hapax im Sanskrit-toch. A bilingualen Fragment A 361. Poucha (1955: 113) hat auf eine Bedeutungsangabe für A *ñomes* verzichtet. Couvreur (1956: 71) hat aufgrund der Pāli-Version die Sanskrit-Entsprechung *lāṅgalam* ‚Pflug‘ vermutet und übersetzt A *ñomes* deswegen als ‚Pflug‘. Poetto (1988: 211) hat die Interpretation von Couvreur übernommen. Obiger Vergleich der Paralleltex-te zu Fragment A 361 ergibt, dass A *ñomes* dem chinesischen Wort *yang* 鞅 ‚Ledergurt um den Hals des Zugtiers‘ entspricht.

#### 1.6.5.2 Etymologischer Kommentar

A *ñomes* ‚Ledergurte, Gurte‘ ist ein Akk. Plur. auf *-es*,<sup>102</sup> dessen Akkusativ Sing. (= Nom.) *\*ñome* lauten muss (vgl. die Diskussion von Poetto (1988: 212) über *laṣis*). Ein mögliches Etymon ist A

<sup>102</sup> Vgl. *wṣe* ‚Nacht‘, Plur. Akk. *wṣes* usw. (TEB I: 113; Poucha 1955: 314)

*ñome* (Labialisierung) < \**n̥æmæyā* < urtoch \**n̥æmæñä(n)*<sup>103</sup> < [Transponat] \**nē-mon-en-ṃ*<sup>104</sup> aus uridg. \*(s)*neh<sub>1</sub>-men-* ‚Gespinst, Faden, Strang, Strick‘ zu der Wurzel \*(s)*neh<sub>1</sub>-* ‚spinnen‘ (LIV: 571; Pokorny 1959: 973). Zu der durch -*m-* oder im labialen Kontext verursachten Labialisierung vgl. A *ñom* ~ B *ñem* ‚Name‘ < \**ñæmä(n)* und A *opyāc* ~ B *epiyac* ‚zur Erinnerung‘ < \**æpiyāc* entlehnt aus mitteliran. \**abiyāti* usw.<sup>105</sup> Vgl. gr. *νήμα* ‚Gespinst, Faden‘ (= lat. *nēmen* ‚Gespinst, Gewebe‘) und ferner aksl. \**nitb* ‚Faden, Strick‘ (vgl. russ. *нить* ‚Faden‘). Die vermutliche Entsprechung im Westtocharischen wäre B \**ñemiye*; vgl. A *wše* ~ B *yšiye* und A *kälyme* ~ B *kälymiye*. Die Variante dieser Wurzel mit *s*-Anlaut liegt in B *šñor* ‚Sehne‘ aus \**snéh<sub>1</sub>-ur* vor.<sup>106</sup> Für die Koexistenz der *s*- und *s*-losen-Varianten einer Wurzel (*s*-mobile) in derselben Sprache, vgl. gr. *στέγω* ‚(be)decke, schütze‘ ~ gr. *τέγος* ‚Dach‘ aus uridg. \*(s)*teg-* ‚decken, bedecken‘; lat. *tundere* ‚stoßen, schlagen‘ ~ lat. *studēre* ‚sich bemühen‘ aus uridg. \*(s)*teud-*. Vgl. weiter gr. *σέπαρνος* ‚Beil‘ ~ *κόπτω* ‚hauen‘ und ved. *tāyú-* ‚Dieb‘ ~ *stāyát* ‚verstohlen‘. Theoretische Überlegungen zum *s*-mobile bietet Panagl (2016) in seinem anlässlich der 15. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft gehaltenen Vortrag.<sup>107</sup>

## 1.6.6 Toch. A *tursko*

### 1.6.6.1 Forschungsstand

A *tursko* ist ein Hapax legomenon und kommt nur einmal im bilingualen Sanskrit-toch. A Fragment A 361 vor und ist in der Fachliteratur öfters behandelt worden. In seinem Wörterbuch ließ Poucha (1955: 127) das Wort ohne Bedeutungsansatz. Schmidt (1987: 295) setzte A *tursko* mit päli *dhoraṃha-* ‚Zugtier, Zugrind‘ gleich, das wiederum skt. *dhaureya-* ‚zum Anspannen geeignet; Zugtier‘ entspricht. Ausgehend von dieser Gleichsetzung wurde A *tursko* ‚Zugtier, Zugrind‘ dann von Schmidt etymologisiert und auf uridg. \**d<sup>h</sup>ur̥Hes g<sup>u</sup>ōus* ‚Rind des Joches‘ zurückgeführt, dessen erster Teil ein Genitiv Singular auf uridg. \**-es* ist. Ved. *dhúr-* ‚Auflagestelle des Jochs‘ (oder ‚Jochsattel‘) gehört nach Schmidt zu uridg. \**d<sup>h</sup>ur̥H*. Schmidts Etymologie von A *tursko* wurde später von Mayrhofer (EWAia I: 794, s.v. ved. *dhúr-*) übernommen. Lubotsky (1998: 384) betrachtete A *tursko* als Beispiel für eine chinesische Entlehnung aus dem Tocharischen, nämlich

<sup>103</sup> Da die relative Chronologie der einzelnen Lautentwicklungen unbekannt ist, kann nicht sicher entschieden werden, ob in dieser Stufe die Lautentwicklung *ē > jæ* schon durchgeführt war.

<sup>104</sup> Vgl. Pinault 2008: 455.

<sup>105</sup> Vgl. Pinault 2008: 451: ‚Labialisation de \**æ > A o* en contexte labiale‘ und Tremblay 2005: 424.

<sup>106</sup> Vgl. Pinault 2008: 428.

<sup>107</sup> Sein Handout findet man hier: <http://fachtagung-ig2016.univie.ac.at/abstracts/>.

chin. *zhou* 輶 ‚carriage pole‘ < A *tursko* ‚draft-ox‘.<sup>108</sup> Pinault (2002: 314) verband A *tursko* unter der Bedeutung ‚bête de somme‘ mit B *truskäñna* ‚attellement, harnachement‘ und setzte eine Wurzel AB *trusk-* ‚atteler‘ an. Pinaults Interpretation wurde von Malzahn (2010: 674) übernommen, mit AB *trusk-* ‚anschirren‘ aus uridg. \**dʰuṛH-sk̑-*. Blažek/Schwarz (2017: 33) haben A *tursko*, ausgehend von dem Bedeutungsansatz ‚draft-ox‘, vor kurzem behandelt und betrachten A *tursko* im Gefolge von Lubotsky als Ursprung von chin. *zhou* ‚carriage pole‘.

### 1.6.6.2 Philologische Untersuchung

Wichtig für die Analyse sind die Pāda 3c und 4a. Im Fragment ist jedoch nur die fragmentarische tocharische Übersetzung von Pāda 4a erhalten. Eine Synopsis der vier Versionen dient zur Veranschaulichung:<sup>109</sup>

<b>Skt.</b>	3c: verloren	
<b>Toch.</b>	3c: verloren	
<b>Chin.</b>	4a: 真實為其乘 <i>zhen shi wei qi cheng</i> ‚Die Wahrheit fungiert als sein Zugtier‘	chin. <i>zhen shi</i> ‚Wahrheit‘; <i>wei</i> ‚ist, fungiert als‘; <i>qi</i> ‚sein‘; <i>cheng</i> ‚Zugtier‘
<b>Pāli</b>	3c: <i>saccaṃ karomi niddānaṃ</i> ‚I make truth my weeding-[hook]‘	
<b>Skt.</b>	4a: verloren	
<b>Toch.</b>	4a: ... <i>neṣi śkaṃ tār tursko ñi</i>	
<b>Chin.</b>	4c: 精進無廢荒 <i>jing jin wu fei huang</i> ‚Männlichkeit/Energie macht das Land frei von Unkraut.‘	<i>jing jin</i> ‚Männlichkeit, Heldentat, Energie‘; <i>wu</i> ‚kein‘; <i>fei huang</i> ‚voll von Unkraut, verschwendet‘
<b>Pāli</b>	4a: <i>viriyam me dhuradhorayhaṃ</i> ‚Energy is my beast of burden‘	

<sup>108</sup> Lautlich ist es auch unmöglich nach Baxter (persönliche Kommunikation Juni 2018).

<sup>109</sup> Die englische Übersetzung der Pāli-Strophen stammt aus Norman (2001: 10).

### 1.6.6.3 Zwei Metaphern

Chinesisch		Pāli	
Wahrheit	Männlichkeit/ Energie	Wahrheit	Männlichkeit/ Energie
Zugtier	frei von Unkraut	Zugtier	Unkrautschneiden

Diese beiden Pāda enthalten zwei Metaphern, die im folgenden behandelt werden. Die Pāli-Version hat offenbar die beiden Metaphern ausgetauscht. Ursprünglich gab es einen Vergleich der „Wahrheit“ (skt. *satyam*) mit einem „Zugtier“ (Skt. *dhaureyaḥ*) in Pāda 3c und einen anderen von „Männlichkeit/Energie“ (skt. *vīryam*) mit dem „Unkrautschneiden“ in Pāda 4a. Mithilfe des Pāli-Textes ist die ursprüngliche Sanskrit-Vorlage der tocharischen Übersetzung *tār-tursko* wahrscheinlich das Wort *nirdānaṃ*\* ‚Unkrautschneiden‘. Obwohl skt. *nirdāna*-\* nicht belegt ist, ist seine Existenz sicher, vgl. z. B. Pāli *niddānaṃ* in *Suttanipāta* und *Samyuttanikāya*, ved. *avadāna*- ‚das Zerschneiden‘ (ŚB), ved. *vidāna*- ‚das Zerteilen‘ (ŚB) und skt. *nirdātar*- ‚Bereiniger eines Felds, Jäter‘ und *nirdātavya*- ‚zu jäten‘ aus ved. *dā*- ‚mähen, abschneiden‘ (EWAia I: 716).

Die Metaphern in den Sanskrit-Versen bestehen aus Substantivpaaren, z. B. A ~ B und C ~ D, und die entsprechende tocharische Übersetzung hat die Formulierung **𑖠-ṣi** ~ **𑖡** oder **𑖢** ~ **𑖣**, wo die Fraktur-Buchstaben die tocharische Entsprechung der Sanskrit-Substantive A, B, C und D repräsentieren, vgl. Pāda 2a skt. (*śraddhā*) *bījaṃ tapo vṛṣṭi(h)* ~ toch. *perāk,neṣi śāktālyī pāpṣuneṣi* (*swase*) ‚Glaube ist Same, Askese ist Regen‘. Daher kann für das Wort A *tursko* die Möglichkeit ausgeschlossen werden, dass es sich um ein Partizip Präteritum handelt. Die hier vorgeschlagene Ergänzung des Sanskrit-Textes wird auch durch die bilingualen Sanskrit-altuigurischen Verse über das Wagengleichnis in der Handschrift A aus Sängim in *Türkische Turfan-Texte VIII* unterstützt (von Gabain 1954: 15f.), die auch in Kapitel IV Abschnitt 2.3 wiedergegeben sind (vgl. auch Waldschmidt 1967: 248f).

### 1.6.6.4 Etymologischer Kommentar

Die philologische Untersuchung ergibt, dass toch. A *tār-tursko* wahrscheinlich dem Sanskrit-Wort *nirdānaṃ*\* ‚Unkrautschneiden‘ entspricht, und dass A *tursko* ‚das Abschneiden‘ bedeutet. Ein Verbalnomen auf *-sko* im Osttocharischen müsste aufgrund des Auslauts *-o* ein Lehnwort aus dem Westtocharischen sein. Das dann zu vermutende westtocharische Wort *tursko*-\* ‚das Abschneiden, Jäten‘ ist mit dem Suffix *-o* (< urtoch. *\*-ā-* < uridg. *\*-eh<sub>2</sub>-*) von der urtocharischen Wurzel *\*tursk-* ‚abschneiden, mähen‘ abgeleitet, vgl. B *palsko* ‚Denken‘ ~ *pālskā-* ‚denken‘, B *prosko* ‚Furcht‘ ~

*pārsk-* ‚sich fürchten‘. Die urtocharische Wurzel *\*tursk-* basiert auf einem *-skē/o-* Präsens-Stamm, vgl. B *pālskā-* ‚denken‘ aus uridg. *\*b<sup>h</sup>leg/b<sup>h</sup>leġ-* ‚glänzen‘ (LIV: 86) und B *pārsk-* ‚sich fürchten‘ aus uridg. *\*preK-* ‚sich fürchten‘ (LIV: 491). Urtoch. *\*tursk-* ‚abschneiden, mähen‘ geht wahrscheinlich auf uridg. *\*turskē-* < aus uridg. *\*turk-skē-* zurück,<sup>110</sup> aus uridg. *\*tuerk-* ‚schnitzen‘ (LIV: 656).

Die zugrunde liegende Wurzel uridg. *\*tuerk-* ‚schnitzen‘ ist sonst auch in jav. *+θbarāsō* ‚Eber‘, air. *torc* ‚Eber‘ aus uridg. *\*tuorkos* ‚der Schnitzende‘ (McCone 1992: 99f.) belegt. Verbalformen sind nur für das Avestische bezeugt. Ein Vergleich von A *tār-tursko* ‚Unkrautschneiden‘ mit jav. *auui dim (vanqm) θbarāsaiti* ‚er zerlegt ihn (den Baum in Blöcke)‘ in Vd. 5. 2<sup>111</sup> deutet auf die semantische Nuance ‚das Gras, den Baum zu schnitzen/schneiden‘ in der avestischen Wurzel *θbarās-* hin. Außerdem ist die Verbindung der av. Wurzel *θbarās-* ‚schnitzen‘ mit landwirtschaftlichen Tätigkeiten auch bei anderen Beispielen erkennbar, vgl. z. B. *hō pārəθβε aijhā zəmō upa θbaršti uruuaranqm* ‚der schneidet auf der Oberfläche der Erde hier Pflanzen ab‘ in Vd. 9. 2 und *θrāiō ania māya niθbarāsōiš* ‚Drei weitere Löcher sollst du ausstechen‘ in Vd. 9. 9. Insgesamt ist die Zugehörigkeit der uridg. Wurzel *\*tuerk-* ‚schnitzen‘ zum ererbten agrarischen Wortschatz der Indogermanen sehr wahrscheinlich.

Eine andere etymologische Erklärung soll nicht unerwähnt bleiben, nach welcher die urtocharische Wurzel *\*tursk-* über den Präsens-Stamm *\*d<sup>h</sup>ur-sk-* auf uridg. *\*d<sup>h</sup>uer-* ‚beschädigen, verletzen‘ (LIV: 159f.) zurückgeht. Zur semantischen Affinität zwischen ‚beschädigen, verletzen‘ und ‚schneiden‘ vgl. ved. *bhrī-* ‚verletzen‘, jav. *pairi.brīnanha* ‚hast dir (die Haare) geschnitten‘, khot. *birr-* ‚schneiden‘, mp. *brīn-* ‚abschneiden‘ und air. *-bria* ‚soll verletzen‘ aus uridg. *\*b<sup>h</sup>rejH-* ‚schneiden‘ (EWAia II: 282; LIV: 92f.).

### 1.6.6.5 Eine Genitiv-Singular-Endung aus uridg. *\*-es* im Tocharischen?

Schmidts Etymologie von A *tursko* aus uridg. *\*d<sup>h</sup>urHes g<sup>u</sup>ōus* ‚Joch-Rind, Rind des Joches‘ setzt voraus, dass ein uridg. Genitiv Singular auf *\*-es* im Tocharischen bewahrt ist. Im Tocharischen existiert indessen keine Spur einer uridg. Gen.-Endung *\*-es* mehr. Die Gen.-Endungen toch. A *-ø* und toch. B *-e* gehen auf uridg. *-os* zurück,<sup>112</sup> die Beispiele sind A *lānt* und B *lānte* < urtoch. *\*lāntæ* < uridg. *\*u<sup>l</sup>H-nt-os* aus uridg. *\*uelH-* ‚stark sein‘ (LIV: 676). Toch. AB *-i* stammt wahrscheinlich

<sup>110</sup> *\*turk-skē-* ist bereits im Urindogermanischen zu *\*turskē-* dissimiliert, vgl. Gotō 2013: 100.

<sup>111</sup> Die deutsche Übersetzung stammt von Wolff (1910: 341).

<sup>112</sup> Pinault 2008: 487, 512 und Pinault 2017: 1337.

aus Dat.-Endung *\*-ei*<sup>113</sup> oder ist verwandt mit lat. *-ī* < *\*-ih<sub>x</sub>*,<sup>114</sup> was mit uridg. *\*-es* nichts gemein hat. Die Gen.-Endungen, toch. A *-is/-es* und toch. B *-entse*, die in A *yuk-es* B *yäkw-entse* zu finden ist, gehen auf urtoch. *\*-ænsæ*<sup>115</sup> oder uridg. *\*-onso*<sup>116</sup> zurück. Die Gen.-Endungen A *-āp/-yāp* B *-epi* haben mit uridg. *\*-es* ebenfalls nichts zu tun.<sup>117</sup> Die westtocharische Gen.-Endung auf *-ñ* ist nur bei Fremdnamen bezeugt (TEB I: 106).<sup>118</sup> Übrigens ist A 361 ein sehr spätes (9. Jh. n. Chr. oder später) und kursiv geschriebenes Fragment. Dies bedeutet allerdings nicht, dass alle Wörter in diesem Fragment spät sind. Wenn man aber innerhalb aller archaischen Fragmente, z. B. derjenigen aus MQ und MQR, keine Spur eines uridg. Sing. Genitivs auf *\*-es* finden kann, muss die von Schmidt erwogene Hypothese und Rekonstruktion in Zweifel gezogen werden.

### 1.6.7 Toch. A *tār*

#### 1.6.7.1 Philologischer Kommentar

Ein Lemma toch. A *tār* fehlt sowohl bei Poucha (1955) als auch in TEB II. Die Theorie, nach welcher das osttocharische Fragment A 361, in welchem A *tār* bezeugt ist, dem Pāli-Text genau folgt, sieht sich mit einer Schwierigkeit konfrontiert, die bisher noch nicht berücksichtigt worden ist. Der erhaltene tocharische Text in Pāda 4a lautet *neṣi śkaṃ tār tursko ñi*, und der entsprechende Pāli-Vers lautet *viriyam me dhuradhorayhaṃ*. Wenn man toch. A *tursko* mit pāli *dhoraḥa* ‚Zugtier‘ gleichsetzt, muss A *tār* demzufolge dem Pāli-Wort *dhura* ‚Joch, Deichsel‘ entsprechen und ‚Joch, Deichsel‘ bedeuten, was aber mit dem von Schmidt (1987: 295) vorgeschlagenen Etymon uridg. *\*d<sup>h</sup>urH-* ‚anschirren‘ oder ‚Joch‘ für A *tursko* kaum vereinbar ist.

Nach der philologischen Untersuchung zu A *tursko* entspricht toch. A *tār-tursko* dem Sanskrit-Wort *nirdānaṃ*\* ‚Unkrautschneiden‘, wobei A *tursko* ‚das Abschneiden‘, und A *tār* ‚Gras, Unkraut‘ bedeutet. Es besteht die Möglichkeit, dass A *tār* auch in A 192 a6 und A 22 b4 belegt ist.

A 192 a5–6 lauten wie folgt:

a5: *cmatār pyāpyāṣi* /// ‚... von Blumen ... ist geboren ...‘

a6: *tār tām praṣṭām* /// ‚... *tār* zu dieser Zeit ...‘.

<sup>113</sup> Pinault 2017: 1337.

<sup>114</sup> Pinault 2008: 488; Weiss 2020: 220.

<sup>115</sup> Pinault 2008: 489 und Pinault 2017: 1337.

<sup>116</sup> Weiss 2020: 220.

<sup>117</sup> Vgl. Pinault 2008: 490 und Pinault 2017: 1337.

<sup>118</sup> Zum tocharischen Genitiv vgl. weiter Jasanoff 2019.

Da der Kontext bei A 192 recht unklar ist, kann die Möglichkeit einer 2. Sing. Medium Endung *-tār* nicht ausgeschlossen werden. Wenn wir jedoch davon ausgehen, dass die Syntax des Textes konsistent ist, ist *tār* in Zeile a6 eher ein Substantiv, vgl. b2 *ñāktañ tām praṣṭam* /// ‚... die Götter zu dieser Zeit ...‘. Hier ist wahrscheinlich die ursprüngliche Bedeutung von ‚Gras‘ bewahrt, die sich zu ‚schädliches Gras, Unkraut‘ entwickeln könnte.

Der Beleg in A 22 b4 lautet : *tār pāk parāṃ ñkāt cindāmañintu* (:), *tār*, glückliches Los (?), Würde, Gott, Wunschedelsteine<sup>119</sup>. Wenn die Worttrennung zutrifft, bezeichnet die Phrase die fünf guten Sachen, die auf dem Körper des Buddhas erscheinen. A *tār* bedeutet ‚(schöne) Pflanze‘.

### 1.6.7.2 Etymologischer Kommentar

Eine mögliche Etymologie ist: toch. A *tār* ‚Gras‘ < urtoch. *\*tar* < *\*tōr* (Szemerényis Gesetz) < *\*tors* (de Saussures Laryngaltilgung) < uridg. Wurzelnomen *\*torh<sub>1</sub>-s* aus uridg. *\*terh<sub>1</sub>-* ‚bohren, reiben‘ (LIV: 632f.). Zur passivischen Semantik der uridg. *\*R(o)-ø-* Ableitungen, vgl. *\*tuork<sup>h</sup>-s* ‚das geschnittene Ding‘ aus uridg. *\*tuerk<sup>h</sup>-* ‚schnitzen‘ in äol. gr. σὺρξ ‚(geschnittenes) Fleisch‘ (zur Lautentwicklung *\*(-)tuor- > \*(-)tuur-* vgl. Vine 1999: 570ff.). Die semantische Affinität zwischen ‚reiben‘ and ‚Gras‘ ist ebenfalls im Slawischen bezeugt, vgl. aksl. *trěva* (< uridg. *trēuH-eh<sub>2</sub>-*) und *trava* (< uridg. *trōuH-eh<sub>2</sub>-*) ‚Gras, Pflanze‘ aus uridg. *\*treuH-* ‚aufreiben, verbrauchen‘ (LIV: 652f.).

Eine andere mögliche Etymologie für A *tār* ‚Gras‘ könnte wie folgt zusammenfassen (O. Hackstein, persönliche Kommunikation): Unter der Annahme, dass A *tār* ‚das Geschnittene, geschnittenes Gras‘ bezeichnet, ist es möglich, A *tār* auf ein Kollektivum urtoch. *\*tauar* aus *\*d<sup>h</sup>eh<sub>3</sub>-uōr* ‚eine Menge von geschnittenen Dingen‘ zurückzuführen.<sup>120</sup> Die zugrundeliegende Wurzel ist deshalb uridg. *\*d<sup>h</sup>eh<sub>3</sub>-* ‚schärfen‘, vgl. gr. θοός ‚scharf‘ < *\*d<sup>h</sup>h<sub>3</sub>-uo-* (Pokorny 1959: 272). Pokorny hat unter dieser Wurzel auch ved. *dhārā-* ‚Schneide‘ aufgelistet, aber iir. *\*d<sup>h</sup>ārā-* ‚Klinge, Schneide‘ ist nach Mayrhofer (EWAia I: 789) als ‚Guss‘ mit ved. *dhārā-* ‚Strom, Guss‘ identisch, und ved. *dhārā-* ‚Strom, Guss‘ kann als *\*d<sup>h</sup>ḡH-reh<sub>2</sub>-* zu skt. *dhan-* ‚laufen, rennen‘ rekonstruiert werden.

Bei der dritten Möglichkeit (B. Vine, persönliche Kommunikation) ist A *tār* ‚Gras‘ wahrscheinlich verwandt mit ved. *tṛṇa-* ‚Gras, Kraut‘ und khot. *ttarra* ‚Gras‘ < uridg. *\*tṛ-no-* aus uridg. *\*(s)ter-* ‚starr sein‘ (vgl. gr. στερεός ‚steif, hart‘, nhd. *starr*, EWAia I: 664). A *tār* ‚Gras‘ < urtoch. *\*tar* < Wurzelnomen *\*(s)tōr* ‚das starre Ding‘.

<sup>119</sup> Sieg (1944: 26 und Anm. 17 dazu) ließ die ersten vier Wörter unübersetzt.

<sup>120</sup> Zur Kontraktion toch. A *-awa-* > *-ā-* vgl. Þórhallsdóttir 1988: 201ff. und Winter 1965: 204f. = 2005: I, 129f.

### 1.6.8 Toch. A *āre*

Toch. A *āre* in der Phrase *muk kälkām āreñ* bedeutet wahrscheinlich nicht ‚Pflug‘ oder ‚das Pflügen, Ackerbau‘ (vgl. toch. A *pate* ‚Pflügen; Pflüger‘), weil der Plural ‚Pflüge‘ in diesem Kontext semantisch unpassend ist. Um die Bedeutung und Etymologie von A *āre* zu ermitteln, lohnt es sich, die Syntax der tocharischen Übersetzung genauer zu analysieren und den Pāli-Kommentar zum Vergleich heranzuziehen.

#### 1.6.8.1 Zu A *muk kälkām āreñ*

Der Schlüssel zur Erklärung von A *āreñ*, nämlich Plural von A *āre*, liegt in dem Satz (*knānmu*) [*ne*]si ñi *muk kälkām āreñ*. A *kälkām* ist nach Poucha (1955: 33) und Malzahn (2010: 562) Prät. I der Suppletivwurzel A *kälk-* ‚gehen‘ neben *i-* ‚gehen‘ mit suffigiertem, enklitischem Pronomen 3. Sing. *-m*. Aber der Beleg A *kälkām* (*kälkām*) fehlt bei Sieg/Siegling/Schulze (1931: 334) unter den Beispielen für den „Antritt der Pronominalsuffixe an die 3. Sing. akt.“, und loc. cit. sind nur A 193 b3, A 395 a3 und 434 b7 erwähnt. Bei der Erklärung einer 3. Sing. Präteritum-Form gibt es die Komplikation, dass A *muk* Singular und A *āreñ* Plural Nominativ ist. Die drei Wörter können deswegen kaum einen sinnvollen Satz bilden, besonders weil A *muk* bislang als ‚Joch‘ und A *āreñ* bislang als ‚Pflüge‘ interpretiert worden sind (vgl. Couvreur 1959: 252; Carling 2009: 44f.). Deshalb muss A *kälkām* anders erklärt werden.

A *kälkām* ist wahrscheinlich Plural Nominativ eines Nomen agentis A *kälk\** ‚der Gehende, der Weitergehende‘, vgl. A *tsek* ‚Bilder‘ aus A *tsek* ‚bilden‘ in *kuntis-tsek* ‚Bilder der Töpfe‘ ~ skt. *kumbhakāra-* ‚Töpfer‘ (Sieg/Siegling/Schulze 1931: 2).<sup>121</sup> Diese Möglichkeit wurde bereits von Couvreur (1959: 252) unter Verweis auf Sieg ohne genaues Zitat erwähnt: „D’après Sieg subst. (nom d’agent) pl. nom.: *muk kälkām* ‚marchant sous le joug‘ (les boeufs)“, aber seine Übersetzung und Interpretation bleiben problematisch. Nach Couvreur bedeutet A *āreñ* ‚les boeufs‘, und der tocharische Text (*knānmu*) [*ne*]si ñi *muk kälkām āreñ* erhielt die Bedeutung: „(Mit Weisheit behaftet) [sind] mir meine Zugrinder, die unter dem Joch fahren“, eine Übersetzung, die weder durch die Pāli- noch chinesische Version gestützt werden kann. Das vorangehende Adjektiv (*knānmu*) [*ne*]si ist ein Singular, was ebenfalls gegen die Interpretation Couvreaus spricht.

Der entsprechende chinesische Text ist 智慧為犁輓 ‚Weisheit ist das Joch des Pfluges‘. Chin. *li e* 犁輓 hier ist kein *Dvandva*-Kompositum sondern ein *Tatpuruṣa*-Kompositum (vgl. die genaue Analyse in Kapitel IV Abschnitt 2.2), was sich auch durch den Sachverhalt stützen lässt, dass die Metapher nur eine Eins-zu-Eins-Entsprechung ist, vgl. Pāda 2a, 2c und 2d. Zum problematischen

<sup>121</sup> Zur Plur. Nom. Endung auf *-ām* vgl. TEB I: 134f.

Pāli-Kompositum *yuganaṅgalaṃ*, vgl. die Analyse in Abschnitt 1.6.9.3 unten. Angesichts der Sachverhalte, dass *muk* Singular, *āreñ* Plural Nominativ und *kālkāṃ* wahrscheinlich auch Plural Nominativ ist, erweist sich die folgende Interpretation als wahrscheinlichste, dass statt *(knānmu) [ne]ṣi ñi* besser *(knānmu)[ne]ṣiñi*, nämlich Nominativ Plural von *knānmuneṣi*, zu lesen ist. Das Personalpronomen *me* in dem entsprechenden Pāli-Vers muss aber kein Personalpronomen *ñi* im tocharischen Vers voraussetzen, vgl. z. B. Pāda 2d *ime pāṣṭluneyum āśand* ‚Gedächtnis ist der schützende Lenker‘ und den Pāli-Paralleltext *sati me phālapācanaṃ* ‚Gedächtnis ist mein Pflugschar und Geißel‘.

Der Pāli-Kommentar zu diesem Vers in *Paramatthajotikā* II hilft bei der Erklärung der Existenz eines Plurals in diesem Kontext: *evaṃ bhagavato duvidhāpi paññā ... yathā yugaṃ ... vīriyabalibaddānaṃ ekato gamanaṃ dhāreti ... sā ca kho lokuttarāva itarā pana lokiyāpi siyā* ‚the Blessed One has the twofold wisdom (of insight and the path), ... just as the yoke ... controls the uniform advance of the oxen of energy, ... And that is so only with respect to world-transcending wisdom, but the other—mundane wisdom—may also be included (Smith 1916: 146).<sup>122</sup> Bei diesem Pāda handelt es sich offensichtlich um den Vergleich von „Weisheit“ und „Joch“, was auch aus dem chinesischen Paralleltext ermittelbar ist. Der Pāli-Kommentar hat es sogar präzisiert, und es geht in der Tat um die zwei Weisheiten, und demzufolge zwei Joche.

Deswegen bedeutet die tocharische Übersetzung *(knānmu)[ne]ṣiñi muk-kālkāṃ āreñ* wahrscheinlich wörtlich ‚Mit Einsicht/Weisheit versehen sind die Joche, die mit dem Zugrind laufen‘. Der Grund, warum das Joch noch ein Attribut *muk-kālk* ‚mit dem Zugrind laufend‘ in diesem Kontext verlangt, liegt wahrscheinlich darin, dass es noch „Joch des Wagens“ gibt, was ein wichtiges Motiv im berühmten Wagengleichnis ist und z. B. in einem Sanskrit-altuigurischen bilingualen Fragment aus Sängim bezeugt ist: *rathaḥ ... yasya ... dhuri* ‚der Wagen, an dessen Joch ...‘ (vgl. Waldschmidt 1967: 248f.). Vergleichbar ist das Wort ‚Deichsel‘ (skt. *iṣā-*, chin. *yuan* 轅), welches zuerst ein wichtiger Bestandteil eines Wagens ist und danach auch die Stange eines Pflugs bezeichnen kann. Dass die Pflug-Metapher wahrscheinlich aus dem Wagengleichnis entlehnt wurde, ist aus Pāda 2d (*smṛtir āra*)[*kṣa*]*sārathī* zu ersehen, wo das Wort *sārathī* ‚Wagenlenker‘ bezeichnet (zum Wagengleichnis im Tocharischen vgl. das Fragment B 5 und die Behandlung von B *passontsa* ‚mit den Sehnen‘, siehe Abschnitt 2.2 unten). Deshalb bedeutet A *āre* wahrscheinlich ‚Joch‘ im Allgemeinen und entspricht skt. *yuga-* ‚Joch‘.

<sup>122</sup> Die englische Übersetzung ist von Bhikkhu Bodhi (2017: 511f.).

### 1.6.8.2 Zu A *kamm āreṣi*

In der osttocharischen Phrase *kamm āreṣi* (= skt. *phāla* ‚Pflugschar‘) liegt wahrscheinlich ein zweites *āre*, welches ‚Pflug‘ bedeutet, und die Phrase bedeutet wörtlich ‚der Zahn des Pflugs‘, was auch von Couvreur (1959: 252) und Carling (2009: 45) referiert.

## 1.6.9 Etymologischer Kommentar

### 1.6.9.1 Toch. A *āre* ‚Joch‘ und A *āre* ‚Pflug‘

Dem tocharischen Wort A *āre* ‚Joch‘ liegt wahrscheinlich die uridg. Wurzel *\*h<sub>2</sub>er-* ‚sich (zusammen)fügen‘ zugrunde (LIV 270f.; Pokorny 1959: 55ff.). Etymologisch verwandt ist damit B *ore* ‚Gelenk; Verbindung‘ aus einem Neutrum *\*h<sub>2</sub>e-h<sub>2</sub>r-om* ‚sich immer wieder Fügendes‘ (vgl. Abschnitt 2.1 unten). A *āre* ‚Joch‘ geht wahrscheinlich auf einen *-n*-Stamm mit individualisierenden Bedeutung zurück, und A *āreñ* ‚Joche‘ < *\*āra-iñ* < urtoch. *\*aræniä* < *\*h<sub>2</sub>er-on-es* ‚die sich Zusammenfügenden‘. Zu Singular A *āre* und Plural A *āreñ* vgl. auch A *kāre* ‚Schwert‘ (Plur. Nom. *kāreñ*) (Hilmarsson 1996: 85).

A *āre* ‚Pflug‘ leitet sich wahrscheinlich aus einem *-n*-Stamm von uridg. *\*h<sub>2</sub>erh<sub>3</sub>-o-* ‚der Pflügende‘ ab (vgl. auch die Analyse der *R(e)-o-* Ableitungen bezüglich der agentiven Semantik in Abschnitt 1.2.8 oben), und die darunterliegende Wurzel ist uridg. *\*h<sub>2</sub>erh<sub>3</sub>-* ‚pflügen‘ (LIV 272.; Pokorny 1959: 62).

Die Möglichkeit, dass A *āre* ‚Pflug‘ aus A *āre* ‚Joch‘ sekundär entstanden ist, lässt sich aber nicht ausschließen. Ein Beleg aus Rigveda fungiert als ein Beispiel dafür, dass im Kontext von Pflügen das Verb für ‚Pflug‘ auch für ‚Joch‘ steht und *vice versa*: *yunākta sīrā vi yugā tanudhvaṃ* ‚Schirret die Pflüge an, steckt die Joche vor‘ in RV 10.101.03. Die Handlung ‚anschirren‘ bezieht sich, genauer genommen, auf das Joch, und was sich nach vorn verbreitet (= ved. *vi-tan-*) ist in der Tat der Pflug. Dass im Kontext von Pflügen ein Teil für das Ganze stehen kann, liefern die folgenden zwei Wörter einen anderen Beweis dafür: päli *dhura* ‚Joch‘ aus ved. *dhur*, was ursprünglich nur ‚Auflagestelle des Jochs‘ bezeichnet (vgl. EWAia I: 794).

### 1.6.9.3 A *āre* bei Carling 2009

Die Erklärung von Carling (2009: 44f.) lautet wie folgt: ‚The passage 361.5 corresponds to Pa. (SN I: 172, Sn 77) *paññā me yuganaṅgalaṃ* ‚wisdom is my yoke and plough‘ (Norman 1992: 9), lit. ‚plough fitted with a yoke‘. The Tocharian translation says lit. ‚ploughs fitting (lit. following) the yoke‘.

Carling ist der Meinung, dass das Pāli-Kompositum „lit. ‚plough fitted with a yoke‘“ bedeutet. Aber die gebotene Übersetzung kann keiner Kategorie der Komposita<sup>123</sup> zugeordnet werden. Zwischen *yuga-* und *-naṅgalaṃ* würde man ein Verb erwarten, wenn man die Bedeutung ‚plough fitted with a yoke‘ ausdrücken möchte.<sup>124</sup> Die Übersetzung von Norman ist ebenfalls problematisch. Nach Norman ist das Wort *yuganaṅgalaṃ* ein *Dvandva*-Kompositum, das der zweiten Klasse von *Dvandva* angehört und ein neutrales Kollektivum ist. Eine solche Interpretation bereitet aber Schwierigkeiten, weil die zweite Kategorie von *Dvandva*-Komposita aus Dingen oder Begriffen bestehen, die in derselben Ebene stehen. Einige Beispiele sind: *mukhanāsikaṃ* ‚Mund und Nase‘, *chavimaṃsalohitaṃ* ‚Haut, Fleisch und Blut‘, *hatthapādaṃ* ‚Hand und Fuß‘. Aber solche Komposita wie †*nāsikasiraṃ* ‚Nase und Kopf‘ und †*hatthakāyaṃ* ‚Hand und Körper‘ sind singular und existieren nicht. Das Pāli-Wort *yuga-* bezeichnet das Joch eines Pflugs, nämlich einen Bestandteil eines Pflugs, und die Beziehung zwischen *yugaṃ* und *naṅgalaṃ* entspricht der von ‚Nase und Kopf‘ oder ‚Hand und Körper‘. Ein mögliches Pāli-Kompositum könnte *\*naṅgalayugaṃ* (– ◡ ◡ ◡ –) lauten, was aber nicht als ein *Dvandva*-Kompositum, sondern als *Tatpuruṣa-*Kompositum zu verstehen ist, nämlich ‚Joch des Pflugs‘. Aber dieses Kompositum ist im Śloka unmetrisch.<sup>125</sup> Dies könnte die Kreation des semantisch problematischen Kompositums *yuganaṅgalaṃ* erklären, vgl. pāli *naṅgalaphāla-* ‚Pflugschar‘ statt †*phālanaṅgala-*.

Inhaltlich ist der Ausdruck ‚wisdom is my yoke and plough‘ kaum richtig. In diesem Text findet man bei den Metaphern nur Eins-zu-Eins-Entsprechungen, nämlich: skt. *śraddhā* ~ *bījaṃ*, skt. *tapas* ~ *vṛṣṭi-*, pāli *hirī* ~ *īsā*, pāli *manas* ~ *yottaṃ*, skt. *smṛti-* ~ *āraḥśasārathī*, skt. *sauratyam* ~ *pramokṣaṇam*, pāli *soraccaṃ* ~ *pamocanaṃ*. In der Metapher in Pāda 2d ist pāli *sati* ‚Gedächtnis‘ im Pāli-Text mit zwei Bestandteilen des Pfluges, nämlich pāli *phāla-* ‚Pflugschar‘ und pāli *pācana-* ‚Geißel‘, verglichen, indessen sind der chinesische und Sanskrit-Text davon unterschieden. Die Strophe des Pāda 2d (*smṛtir āra*)[*kṣa*]*sārathī* | *ime pāṣṭhuneyum*, *āśandā*, | ‚Gedächtnis ist der schützende Lenker‘ in Zeile 6 ist deshalb ein gutes Beispiel dafür, dass die Pāli-Version von der Sanskrit- und chinesischen Version abweicht.

Die Übersetzung ‚wisdom is my ploughs fitting the yoke‘ bei Carling ist auch problematisch. Zunächst ist das Verb *kālk-* ‚gehen‘ (Malzahn 2010: 562) intransitiv, und die von Carling gegebene Übersetzung ‚following‘ ist für A *kālk-* ‚gehen‘ nicht geeignet. Zweitens werden die drei Wörter *muk kalkāṃ āreṇ* von Carling als *muk-kalkāṃ āreṇ* verstanden, und dann als ‚ploughs fitting (lit.

<sup>123</sup> Nämlich *Dvandva*, *Tatpuruṣa*, *Karmadhāraya*, *Dvigu* und *Bahuvrīhi*.

<sup>124</sup> Vielleicht *yugayuktanaṅgalaṃ*.

<sup>125</sup> Ein *vipulā*-Rhythmus geht nicht hier, weil es Pāda b der zweiten Strophe ist.

following) the yoke“ übersetzt, nämlich „ploughs“ als Subjekt, aber das vorangehende Adjektiv *knānmuneṣi* ist ein Sing. Nom., genau wie die *-ṣi* Adjektive in anderen Versen.

#### 1.6.9.4 A *muk*

Aufgrund der Analyse oben in Abschnitt 1.6.8.1 entspricht A *muk-kālk* ungefähr der Pāli-Phrase *vīriyabalibaddānaṃ ekato gamanaṃ* ‚gleichmäßiges Fortgehen des Stiers mit Kraft‘ und A *āre* dem Pāli-Wort *yuga-* ‚Joch‘. A *muk* ist sonst auch in A 66 b4 : *kene kusne naṣ nati muk tampe* ‚welcher zukommt Macht, *muk*, Kraft ...‘ bezeugt, und dort ist A *muk* wahrscheinlich ein Synonym von ‚Kraft‘ oder ‚Macht‘. Die enge Beziehung zwischen ‚dem Stier‘ und ‚dem Starken‘ bestätigen die Sanskrit-Wörter für ‚Stier‘: skt. *balin-* ‚kräftig; Stier‘, skt. *vṛṣa-* ‚Stier; ein kräftiger Mann‘, skt. *balivarda-* ‚Stier, Ochse‘ (= pāli *balibadda-*) wahrscheinlich mit dem volksetymologischen Vorderglied *balin-* ‚stark‘ (EWAia II: 217).

Zur Etymologie gibt es nur Vermutungen. Wenn die Bedeutung ‚stark, kräftig‘ primär ist, liegt dem osttocharischen Wort A *muk* wahrscheinlich die uridg. Wurzel *\*meuḱ-* ‚kratzen, schlagen‘ zugrunde (vgl. Pokorny 1955: 745), weil die Bezeichnung der Kraft oft von einer Grundvorstellung der Muskelanspannung ausgeht. Eine andere Möglichkeit ist A *muk* < *\*m̃juh<sub>1</sub>-ko-* oder *\*m̃juh<sub>1</sub>-kō-* aus uridg. *\*m̃jeuḥ<sub>1</sub>-* ‚bewegen, drängen, fortschieben‘ (LIV: 445f. und Pokorny 1959: 743), zur semantischen Entwicklung, vgl. gr. ἄλκη ‚Abwehr; Stärke, Kraft‘ aus uridg. *\*h<sub>2</sub>leks-* ‚abwehren‘ (LIV: 278).

## 2. Untersuchung der tocharischen Wörter

### 2.1 Toch. A *āpsā* und B *ore*

#### 2.1.1 Forschungsstand

A *āpsā* wurde als Nom. Plur. eines unbelegten Wortes *āpās*\* vermutet und Carling (2009: 37) hat aufgrund der Bemerkung Pinaults (*apud* Carling, *loc. cit.*) die Bedeutung als ‚joint (of the body)‘ mit Fragezeichen angegeben. Eine genauere philologische Begründung stand bisher jedoch aus.

Winter (2005: I, 537ff.), Schmidt (2008: 326f.) und Pinault (2008: 146ff.) haben das westtocharische Wort B *ore* und dessen Plural *wrenta* schon eingehend untersucht. Wie bereits von ihnen erkannt, liegt der Schlüssel zur korrekten Interpretation im Fragment B 107, nämlich in dem Satz *lyyāsa wrenta po laikāte* ‚er wusch sich *lyyāsa wrenta* vollständig‘ in b4. Der entsprechende Sanskrit-Text in *Saṅghabhedavastu* (Gnoli 1977–1978: I, 110) lautet wie folgt: *gātrāṇi pariṣicya* ‚[seine] Glieder [mit Wasser] übergossen habend‘ (vgl. Schmidt 2008: 326). Da B *lyyāsa* und skt. *aṅgāni* einander entsprechen (vgl. Pinault 1988: 140, gefolgt von Peyrot 2012: 93), gelangt Winter (2005: I, 539) gefolgt von Schmidt (2008: 326) zu dem Schluss, dass B *lyyāsa* und B *wrenta* ‚near-synonyms and thus candidates for an occurrence in a paired item‘ waren. Pinault (2008: 147f.) übersetzt jedoch B *wrenta* in B 107 b4 als ‚les loques‘ und denkt an einer Entsprechung zu skt. *pāmsukūla-* ‚loques d’ordures, tas de poussières‘ oder ‚refuse rags‘, aus denen die Mönche ihre Gewänder zusammennähen. Pinault nimmt an, dass der Buddha im Wasser seine Glieder und Gewänder wusch. Aber der Sanskrit-Text spricht gegen diese Interpretation, weil er lautet: *bodhisattvo nadīṃ nairāñjanām uttīrya cīvarakāṇi prāvṛtya nadyā nairāñjanāyās tīre niṣaṅṅaḥ* ‚Nachdem er aus dem Fluss Nairāñjanā ausgestiegen war [und seine] Bettlergewänder angelegt hatte, saß der Bodhisattva am Ufer des Flusses‘ (Gnoli 1977–1978: I, 110). Der Kontext beinhaltet, dass der Buddha ohne Kleidung badete und sich im Wasser nur den Körper wusch. Die schwierige Passage *nāṣṣa lyyāsa wrenta po laikāte* ist auch von Hackstein/Habata/Bross (2019: 40ff.) in der Untersuchung der tocharischen Buddhalegenden wieder grundsätzlich behandelt worden. Dort werden zwei mögliche Deutungen für B *lyyāsa* vorgeschlagen: A) *lyyāsa* als eine Verbalform von Prät. III oder Prät. I 3. Sing. Akt. ‚er war erschöpft‘ zu uridg. \*(s)leḷh₂- ‚aufhören, schwinden‘ und B) als eine Nominalform mit der Bedeutung ‚Glieder‘.

### 2.1.2 Philologische Untersuchung

Die Bedeutung von B *wrenta* und B *ore* kann folgendermaßen bestimmt werden. Die osttocharische Entsprechung von B *lyyāsa wrenta* ist A *lyiyā/lyā āpsā*, und A *āpsā* kommt nur in Verbindung mit A *lyiyā/lyā* als Paarformel vor (Sieg/Siegling/Schulze 1931: 92 und Carling 2009: 37). Dieser Umstand könnte darauf deuten, dass die beiden Paarformeln wahrscheinlich eine Lehnübersetzung aus dem Sanskrit sind, vgl. die anderen idiosynkratischen Beispiele im Tocharischen, z. B. B *ñākte-yok* ‚götterfarbig, götterähnlich‘<sup>126</sup> ← skt. *devavarṇa-* ‚götterfarbig‘<sup>127</sup> und B *swese ysaraṣṣe* ‚Blutregen‘<sup>128</sup> ← skt. *rudhiravarṣa-* ‚Blutregen‘.<sup>129</sup>

Das Sanskrit-Kompositum *gātrasaṃdhi-* ist im *Lalitavistara* (Hokazono 1994: 386) and *Mahāvastu* (Senart 1882–1897: I, 205 und II, 8) bezeugt:<sup>130</sup> *udaram upagato gajapradhāno lalitagatiḥ dṛḍhavajra(LV)/anavadya(Mvu)-gātrasaṃdhiḥ* ‚Der edle Elefant betrat den Mutterleib, mit leichten Schritten und einem vajrafesten(LV)/tadellosen(Mvu) **Körper**‘. Die Strophe ist eine Beschreibung des berühmten weißen Elefanten, der als Inkarnation des Buddha in einem Traum der Königin Māyā erscheint. Der Inhalt dieser Strophe entsprach damals wahrscheinlich einem populären Motiv in der Erzählung von der Empfängnis des Buddha, denn das Motiv ist den Werken

---

<sup>126</sup> Dieses Kompositum ist nur in den *Araṇemijātaka*-Fragmenten bezeugt, nämlich (*ñā*)*kte-yokām* in PK NS 355 a4, *ñākte-yok* in PK NS 36+20 a3 und vermutlich auch (*ñākte*)-*yok* in B 90. In CEToM wird skt. *devarūpa-* als die Entsprechung vorgeschlagen.

<sup>127</sup> Skt. *devavarṇa-* ist in *Mahāvastu* (Senart 1882–1897: III, 117) und *Samādhirājasūtra* (Vaidya 1961: 145) bezeugt.

<sup>128</sup> Es ist als *sw(e)s(e) ys(a)r(a)ṣṣ(e)* in PK NS 36+20 b1 bezeugt. Die entsprechende Stelle ist B 93 b3, aber diese Phrase befindet sich leider in der Lücke. Die Ergänzung *swese tsainwāṣṣe* ‚Waffenregen‘ von Schmidt (2001: 324) orientiert sich an Couvreur (1964: 242), jedoch kann die Schriftspur nach (*s*)*e* kein ‚*tsai*‘ sein (vgl. das Foto jetzt in <https://gallica.bnf.fr> und auch die Tafel III b in Couvreur 1964), sondern eher ‚*ysa*‘, vgl. auch den Bruchteil mit den Akṣara *r(a)ṣṣ(e)*, der in der Tafel von Couvreur 1964 fehlt. Das dazu gehörige Londoner Fragment H 149.240 (= IOL Toch 69) ist von Schmidt (2001: 323, 325) irrtümlich als ‚H 149.290‘ zitiert worden, wird aber im Aufsatztitel korrekt angegeben.

<sup>129</sup> Skt. *rudhiravarṣa-* ist in *Mahābhārata* 6.2.30c und *Mūlasarvāstivādinayavastu* (Bagchi 1967: 179) bezeugt.

<sup>130</sup> Beim ersten Halbvers unterscheiden sich die zwei Belege in *Mahāvastu* und der Beleg in *Lalitavistara* nur durch das einsilbige Wörtchen nach *himarajatanibhas* ‚gleich dem schneeweißen Silber‘: *himarajatanibho se* ° in Mvu I: 205, *himarajatanibho me* ° in Mvu II: 8 und *himarajatanibhaś ca* ° in LV. Die Handschriften des *Mahāvastu* sind in den nepalesischen Schriften geschrieben (vgl. Senart 1882–1897: I, Vf.). In diesen Schriften sind die Akṣara ‚*se*‘ und ‚*me*‘ sehr ähnlich und leicht verwechselbar.

der *Mahāsāṃghika*-Literatur wie dem *Mahāvastu* und der *Mahāyāna*-Literatur wie dem *Lalitavistara* gemein.

Ved. *gātra*- bedeutet nur ‚Körperglied‘ (vgl. EWAia I: 484 und Graßmanns *Wörterbuch* s.v.). Im klassischen Sanskrit entwickelte sich aus ‚Körperglied‘ dann weiter die Bedeutung ‚Körper‘, vgl. *Amarakośa* 2.6.70 in *manuṣyavarga* ‚Sektion über die Menschen‘: *gātram vapuḥ samhananam śarīram varṣma vighrahaḥ*, die alle ‚Körper‘ bedeuten. Das Gleiche gilt für die Entsprechung von *B lyyāsa*, nämlich skt. *āṅga*-: Ved. *āṅga*- bedeutet nur ‚Glieder des Körpers‘ (vgl. EWAia I: 48 und Graßmanns *Wörterbuch* s.v.), und die daraus entwickelte Bedeutung ‚Körper‘ ist erst im klassischen Sanskrit bezeugt.

Skt. *gātra-saṃdhi*- bedeutet wörtlich ‚Glieder und Gelenke‘ oder ‚Gelenk des Gliedes‘ und dann im übertragenen Sinn ‚Glieder, Körper‘.<sup>131</sup> In der chinesischen Übersetzung von *Lalitavistara* ist skt. *gātrasaṃdhi*- durch 支節 ‚vier Glieder, Gelenke der vier Glieder‘ (T.187, 3.548c17)<sup>132</sup> wiedergegeben. Bemerkenswert ist auch der Sachverhalt, dass im *Mahāvastu* anstelle von *anavadyagātrasaṃdhi*- ‚der tadellose Körper‘ öfter einfach *anavadyagātra*- ‚der tadellose Körper‘ vorkommt, was auch dafür spricht, dass skt. *gātrasaṃdhi*- und *gātra*- Synonyme sind.

Die berühmte Geschichte um die Empfängnis des Buddha war damals sicherlich zusammen mit anderen buddhistischen Erzählungen von Indien bis in das tocharische Gebiet überliefert, und ein ähnliches Motiv kehrt in Gestalt des Ausdrucks *gātrasaṃdhi*- bei den Tocharern wieder, die den indischen Ausdruck ursprünglich ganz wörtlich ins Westtocharische als *lyyāsa wrenta* und Osttocharische als *A lyyiā āpsā* übersetzt hatten. Da skt. *gātrasaṃdhi*- und skt. *gātra*- Synonyme sind, wurde die Paarformel *B lyyāsa wrenta* gebraucht, um skt. *gātrāṇi*- in der Geschichte der Speisung des Bodhisattva wiederzugeben.<sup>133</sup> Auf die gleiche Weise bedeutete *A lyyiā āpsā* dann einfach ‚Glieder‘, vgl. *kusne lyā āpsā pārkrām kulypalaṃ* ‚Welche Glieder als lange verlangt werden‘ in A 151 b5 (Knoll 1996: 17).

Das Sanskrit-Kompositum *āṅgasāṃdhi*- ‚Gelenk des Gliedes, Gelenk des Körpers‘ ist in medizinischen und poetischen Sanskrit-Texten auch häufig belegt, e.g. *sphuritāṅgasāṃdhi*- ‚das Zucken in den Gelenken‘ in *Suśrutasāṃhitā* 6.62.8 (Sharma 1999–2001: III, 605);

---

<sup>131</sup> Vgl. die englische Übersetzung ‚body‘ von Jones (1949: 162) und die japanische Übersetzung 四肢・骨節 ‚vier Glieder und Knochen-Gelenke‘ von Hokazono (1994: 789).

<sup>132</sup> In Kapitel 6 *Chu tai pin* 處胎品 des chinesischen *Lalitavistara* (chin. *Fang guang da zhuang yan jing* 方廣大莊嚴經).

<sup>133</sup> Die Möglichkeit, dass die dem tocharischen Text zugrundeliegende Sanskrit-Vorlage tatsächlich ein Kompositum *gātrasaṃdhi*- ‚Glieder und Gelenke‘ enthält, kann auch nicht ausgeschlossen werden.

*jānujaṅghorukaṭyaṃsa-hastapādāṅgasam̐dhiṣu-* ‚in Knie, Bein, Schenkel, Hüfte, Schulter, Hand, Fuß, Gelenken des Körpers‘ in *Carakasam̐hitā* 6.29.17 (Sharma 2014: II, 487f.) und in *Aṣṭāṅgaḥṛdayasam̐hitā* 3.16.6 (Das/Emmerick 1998: 150); *sarvāṅgasam̐dhiṣu-* ‚in den Gelenken aller Glieder‘ in *Mahābhārata* 12.47.41.

Deshalb entsprechen A *āpās*\* und B *ore* wahrscheinlich dem Sanskrit-Wort *sam̐dhi-* ‚Gelenk‘. Eine indirekte zusätzliche Evidenz hierfür liefert ein Beleg von B *ore* in Fragment THT 1324.b (vgl. die Fragmentedition in Abschnitt 1.5 oben). Das tocharische *Garbhāvakraṅtisūtra* fußt auf den indischen Quellen. Es ist in diesem Zusammenhang sehr wahrscheinlich, dass das Kompositum B *āy=ore* eine Lehnübersetzung von skt. *asthisam̐dhi-* ‚Knochen und Gelenk‘ oder ‚Gelenk der Knochen‘ darstellt. Das Sanskrit-Kompositum *asthisam̐dhi-* ist häufig im medizinischen Kontext bezeugt: elfmal in *Aṣṭāṅgaḥṛdayasam̐hitā*, neunmal in *Carakasam̐hitā* und neunmal in *Suśrutasam̐hitā*, vgl. e.g. *asthisam̐dhayo* ‚sthisam̐yogās tatropanibaddhās ca snāyukaṇḍarāḥ ‚bone-joints are those where bones meet alongwith the bound ligaments and tendons‘ in *Carakasam̐hitā* 1.11.48 (Sharma 2014: I, 78) und in den Bower-Handschriften Teil II Folio 11v: *cyutaniṣpiṣṭāsthisandhayah* || 349 || ‚diejenigen, deren Knochen und Gelenke bewegt und zerstampft sind‘ und *cyutabhagnāsthi-sandhiṣu* ... || 358 || ‚unter denjenigen, deren Knochen und Gelenke bewegt und zerbrochen sind‘ (Hoernle 1893–1912: III, 44). Belegt ist es auch in einem berühmten Abhidharma-Text *Abhidharmakośavyākhyā* von Yaśomitra, nämlich einem Kommentar zu Vasubandhus *Abhidharmakośa*. Der *Abhidharmakośa* und die Kommentare dazu waren damals im Turfan-Gebiet beliebte dogmatische Texte, die durch zahlreiche Sanskrit- und tocharischen Fragmenten bezeugt sind. Die Belege lauten: *parvaṇaḥ asthisam̐dhisam̐kocavikāsakriyāyām* ‚des Gelenkes: in der Handlung des Sich-Zusammenziehens und des Sich-Öffnens der Gelenke der Knochen‘ und *asthisam̐dhiviśeṣopanyāsaḥ* ‚die Angabe über die Spezies der Gelenke der Knochen‘ (Wogihara 1971: I, 99 und II, 645).

## 2.1.3 Etymologischer Kommentar

### 2.1.3.1 Toch. A *āpsā* ‚Gelenke‘

A *āpsā* ist Nom. Plur., dessen Nom. Sing. vermutlich A *āpās*\* lautet (vgl. Carling 2009: 37). Da A *āpsā* oder A *āpās*\* skt. *sam̐dhi-* ‚Gelenk‘ entspricht (vgl. die philologische Begründung in Abschnitt 2.1.2 oben), ist als zugrunde liegende Wurzel uridg. *\*h<sub>2</sub>ep-* ‚passen, sich fügen‘ (LIV: 269) plausibel.

Morphologisch betrachtet gibt es zwei mögliche Stämme. Die erste Möglichkeit ist ein *\*-s-* Stamm, nämlich A *āpsā* ‚Gelenke‘ < *\*apssa* < urtoch. *\*aps-īä/æ-sa* < *\*h<sub>2</sub>p-s-e/os-h<sub>2</sub>* ‚Gelenke‘ aus uridg. *\*h<sub>2</sub>ep-*, vgl. gr. ἄψεα ‚Gelenke‘ (in Od. 4.794 = 18.189) < *\*h<sub>2</sub>p-ses-h<sub>2</sub>* und ved. *āpsas-* ‚Brust,

Vorderseite‘ (EWAia I: 90) < \**h<sub>2</sub>ep-ses-*. Zur griechischen \*-s-es-Bildung aus der Schwundstufe, vgl. πῖσος ‚Au als gras-/baumreicher Aufenthaltsort‘<sup>134</sup> < \**pih<sub>1</sub>d-s-es-* aus \**peih<sub>1</sub>-* ‚fett sein, anschwellen‘<sup>135</sup> (Chantraine 1933: 421 und Schwyzer 1939: 513). Die zweite Möglichkeit ist eine \*-eso- Bildung: A *āpās*\* < urtoch. \**ap<sub>1</sub>äsæ* < \**h<sub>2</sub>(e)p-eso-*,<sup>136</sup> vgl. luw. *happisa* ‚Glied‘ < \**h<sub>2</sub>(e)p-eso-* und das Heterokliton heth. *happessar* ‚Gelenk, Glied, Körperteil‘ < \**h<sub>2</sub>(e)p-es-r/n-* (vgl. Melchert 1984: 90; HED 3: 112ff.).<sup>137</sup> Vgl. die anderen verwandten Wörter bei Witczak (1989: 23–34).

### 2.1.3.2 Toch. B ore ‚Gelenk‘

B *wrenta* ist Nom. Akk. Plur. von B *ore* (vgl. Pinault 2008: 147), welches im Rahmen der philologischen Untersuchung in Abschnitt 2.1.2 und 1.1.5 oben als Entsprechung von skt. *saṃdhi-* ‚Gelenk‘ oder skt. *bandha-* ‚Fesselung, Verbindung‘ identifiziert werden konnte. B *ore* ‚Gelenk; Verbindung‘ kann plausibel auf ein Neutrum \**h<sub>2</sub>e-h<sub>2</sub>r-om* ‚sich immer wieder fügendes, biegendes Glied‘ zurückgefügt werden, eine reduplizierte Nominalbildung des Typs \**k<sup>w</sup>e-k<sup>w</sup>lh<sub>1</sub>-o-* ‚sich immer wieder drehendes Rad‘ (ai. *cakra-*, engl. *wheel*).

Aus uridg. \**h<sub>2</sub>er-* ‚sich (zusammen)fügen‘ sind Derivate für ‚Gelenk‘ auch in anderen Sprachen bezeugt, vgl. gr. ἄρ-θρον ‚Glied, Gelenk‘ < \**h<sub>2</sub>er-dhrom*, lat. *artus* ‚Gelenk, Glied‘ < \**h<sub>2</sub>er-tu-* oder \**h<sub>2</sub>r-tu-* (vgl. gr. ἀρτύς· σύνταξις ‚Zusammenstellung‘ (Hesychius 7544) und ved. *rtú-* ‚richtige Zeit, Regel‘, Pokorny 1959: 57; EWAia I: 257).

Innerhalb der idg. Sprachen kommen Bedeutungsverschiebungen zwischen Teil und Ganzem (sog. meronymische Bedeutungsverschiebungen) oft vor, dergestalt, dass z. B. Wörter für ‚Glied‘ auch ‚Gelenk‘ bedeuten und umgekehrt genauso, vgl. ved. *párvan-* ‚Gelenk, zwischen zwei Gelenken liegendes Körperglied‘ (EWAia II: 99), gr. ἄρ-θρον ‚Glied, Gelenk‘, lat. *artus* ‚Gelenk, Glied‘, ahd. *gilid* ‚Glied, Gelenk‘ (EWAhd IV: 289f.), anord. *liðr* ‚Gelenk, Glied‘, lit. *liuoeklis* ‚Gelenk, Glied‘ und *narỹs* ‚Gelenk, Glied‘ (Fraenkel 1962–1965: 357 und 495). Außerhalb der idg. Sprachen lassen sich weitere typologische Parallelen finden, vgl. e.g. chin. *zhi jie* 支節 ‚vier Glieder, Gelenke der vier Glieder‘. Durch diese semantische Affinität von ‚Glied‘ und ‚Gelenk‘

<sup>134</sup> Vgl. LfgrE III: 1263. Im frühgriechischen Epos ist nur Akk. Plur. belegt.

<sup>135</sup> Vgl. die ausführliche Behandlung für B *pitke* ‚Fett, Öl‘ in Abschnitt 2.4 unten und Pan 2019.

<sup>136</sup> Über die Nicht-Palatalisierung von uridg. \**e* nach den Labialen, vgl. A *pāñ* < uridg. \**pénk<sup>ue</sup>* ‚fünf‘, vgl. weiter Hackstein 2017: 1311.

<sup>137</sup> Wurzeln in *R(e)-* und *R(ø)-*Stufe sind beide möglich, vgl. heth. *palhessar* ‚Breite‘ < \**p<sub>1</sub>lh<sub>2</sub>-és-r*, und heth. *nepis* ‚Himmel‘ und ved. *nábhas-* ‚Wolke; Himmel‘ < \**nébh-es-* ‚Himmel‘.

erklärt sich unter dem anderen Aspekt der Sachverhalt innerhalb des Tocharischen, dass A *lyiyā/lyā* ‚Glieder‘ zusammen mit A *āpsā* ‚Gelenke‘ einfach ‚Glieder‘ bedeuten kann und so weiter verwendet ist, obwohl ursprünglich A *lyiyā/lyā āpsā* ‚Glieder und Gelenke‘ wahrscheinlich eine Lehnübersetzung ist, und B *lyyāsa* ‚Glieder‘ mit B *wrenta* ‚Gelenke‘ als Entsprechung zu skt. *gātrāṇi* ‚Glieder‘ bezeugt ist.

### 2.1.3.3 Toch. B *lyyāsa* und A *lyiyā/lyā* ‚Glieder‘

Toch. B *lyyāsa* und A *lyiyā/lyā* ‚Glieder‘ sind wahrscheinlich mit ahd. *lid* ‚Glieder, Gelenk‘ verwandt (ursprünglich *u*-Stamm); got. *lipus* ‚Glieder‘ < urgerm. *\*li-pu-* < uridg. *\*liH-tu-* ‚Krümmung, Biegung‘, und sie gehen alle auf uridg. *\*leġH-* ‚sich niederbeugen, sich krumm machen‘ (EWAhd V: 1239ff.). A *lyiyā* ‚Glieder‘ < urtoch. *\*l̥äġH-a* < *\*leġH-h<sub>2</sub>* ‚eine Menge der Biegenden‘, Kollektivum aus einem *-o*-Stamm *\*leġH-o-* ‚der Biegende‘. B *lyyāsa* ‚Glieder‘ < *\*lyiyas-a* < urtoch. *\*l̥äġas-a* < *\*leġH-es-h<sub>2</sub>*, Kollektivum aus einem *-es*-Stamm *\*leġH-es-* ‚das Biegende‘. Der auslautende Laryngal von *\*leġH-* ist deshalb *h<sub>2</sub>*, weil *\*leġh<sub>1</sub>-es-h<sub>2</sub>* (über *\*leġ-es-h<sub>2</sub>* > urtoch. *\*l̥äġäs-a* >) †B *lyyasa* und *\*leġh<sub>3</sub>-es-h<sub>2</sub>* (über *\*leġ-os-h<sub>2</sub>* > urtoch. *\*l̥äġes-a* >) †B *lyyasa* ergeben hätte.

In EWAhd (V: 1243) wird unter dem Eintrag ahd. *lid* ‚Glieder, Gelenk‘ vermutet, dass die germanischen nominalen Ableitungen zusammen mit ved. *lāyate* ‚schmiegt sich‘ auf uridg. *\*leġH-* ‚sich niederbeugen, sich ducken, sich verstecken‘ zurückgehen (in LIV: 405 aber ‚sich anschmiegen‘). Wenn es zutrifft, lassen sich die tocharischen Wurzeln B *liy<sup>(ā)</sup>* und A *lyā* ‚abwischen, reinigen‘ etymologisch auch mit B *lyyāsa* A *lyiyā* ‚Glieder‘ verbinden, vgl. ferner B *lyyastār* ‚wischt ab‘ aus urtoch. *\*l̥äġa-sk-* < *\*leġh<sub>2</sub>-sk̂-* mit einer kausativen Bedeutung ‚verstecken‘ und A *lyā-s-* (Präs VIII) aus *\*lih<sub>2</sub>-s-* auch mit einer kausativen Bedeutung ‚verstecken‘.

## 2.2 Toch. B *passontsa*

### 2.2.1 Forschungsstand

B *passontsa* ist von Sieg/Siegling (1949 Übers.: 10) als „Muskeln“ mit Fragezeichen glossiert. In TEB (II: 207) ist die Bedeutung „Muskeln“ ohne Fragezeichen angegeben, was so auch in späterer Literatur übernommen wird (e.g. Thomas 1968: 223; Thomas 1979: 29; Adams 2013: 387). Jedoch gibt es für diesen unsicheren Bedeutungsansatz nach Sieg/Siegling (1949 Übers.: 10) keine philologische Begründung.

### 2.2.2 Philologischer Kommentar

B *passontsa* ist ein Hapax in B 5 b2, und kommt zusammen mit B *ṣṅor* ‚Sehne‘ im Wagengleichnis vor. Die Stelle mit der Ergänzung von Sieg/Siegling (1949 Übers.: 10 Anm. 6) lautet: *mākt(e) meski śeśś(anmoṣ koklentse śānmanmasa) : mant a<sub>{b2}</sub>stāṣṣi meski tne ṣṅor-passontsa śeśśanmoṣ* ‚Wie die *meski* des Wagens mit Bändern verbunden [sind], so sind hier die *meski* der Knochen durch Sehnen und *passontsa* verbunden‘. Hier wird der Wagen mit dem Körper verglichen. Die Beschreibung der Knochen und Sehnen kommt in vielen medizinischen Texten vor, und dort ist skt. *snāyu* ‚Sehne‘, was toch. B *ṣṅor* entspricht, oft zusammen mit seinem Synonym skt. *kaṇḍarā-* ‚Sehne‘ in einem Dvandva-Kompositum belegt. Vgl. das Beispiel aus *Carakasamhitā*: *asthisamdhayo 'sthisamyogās tatropanibaddhās ca snāyukaṇḍarāḥ* ‚bone-joints are those where bones meet along with the bound ligaments and tendons‘ in *Carakasamhitā* 1.11.48 (Sharma 2014: I, 78). Dass zwei Synonyme zusammen eine Paarformel bilden, ist im tocharischen Korpus nicht selten, vgl. B *lyyāsa wrenta* und *lyiyā/lyā āpsā* ‚Glieder und Gelenke‘. B *passontsa* kann skt. *kaṇḍarā-* ‚Sehne‘ entsprechen.

In einem Sanskrit-westtocharischen bilingualen scholastischen Fragment B 148 a1 ist skt. *trisaṃdhi*<sup>138</sup> durch toch. B *treya meskeṃ* wiedergegeben. Andererseits entsprechen B *meske* und A *masäk* skt. *saṃyoga-* ‚Verbindung‘ und bedeuten ‚Band, Verbindung‘ in den medizinischen Texten (B *astāṣṣi meski* ~ skt. *asthi-samyogās* ‚Verbindungen der Knochen‘, vgl. das Beispiel in *Carakasamhitā* oben). B *meske* und A *masäk* ‚Verbindung‘ gehen wahrscheinlich auf uridg. *\*mosgo-* ‚Knoten‘ aus uridg. *\*mesg-* ‚knüpfen‘ zurück, und sie sind verwandt mit ahd. *maska* ‚Masche, Netz‘, lit. *māzgas* ‚Knoten‘ (vgl. EWAhd VI: 201ff.; Pokorny 1959: 746).

### 2.2.3 Etymologischer Kommentar

B *passontsa* ‚mit den Sehnen‘ ist Plural Perlativ, und gehört zur Deklinationsklasse VI. 5 (TEB I: 137). Zu dieser Deklinationsklasse vgl. die Behandlung von toch. B *prāri* und A *prār* ‚Finger‘ in Abschnitt 2.6. Aufgrund der morphologischen und etymologischen Analyse dort ist B *passontsa* wahrscheinlich verwandt mit der Wurzel B *pass-* ‚(Haut) abziehen‘ (Malzahn 2010: 699f.) und geht via urtoch. *\*pas(s)-ā* auf *\*(s)ph<sub>2</sub>-s-eh<sub>2</sub>-* aus dem *s*-haften (wahrscheinlich desiderativen) Verbalstamm von uridg. *\*(s)peh<sub>2</sub>-* ‚(heraus)ziehen‘ (LIV: 575) zurück. Zur Verdopplung von *-s-* vgl. die Prät.-Formen von B *tās* ‚setzen‘: *tesar* (Shorchuq) 3. Plur. Akt. ‚sie setzten‘ und *tässānte* (MQR)

---

<sup>138</sup> Auf der Handschrift steht *trisaṃdhi*.

3. Plur. Med. ‚sie setzten sich‘ (B *tās* < \**d<sup>h</sup>h<sub>1</sub>-s-* zu uridg. *d<sup>h</sup>eh<sub>1</sub>-* ‚stellen, setzen‘, LIV: 136; Hackstein 1995: 64f.).<sup>139</sup>

Der Stamm \*(*s*)*ph<sub>2</sub>-s-* ist sonst auch im Griechischen bezeugt, vgl. gr. *σπασμός* ‚das Zucken, Krampf‘ < \*(*s*)*ph<sub>2</sub>-s-mo-*; *-σπαστος* ‚zugezogen‘ < \*(*s*)*ph<sub>2</sub>-s-to-*. Vgl. auch die Verwendungsweise von gr. *σπάω*: *τοὺς ... πόδας ... ἐσπάσθημεν* ‚wir haben unsere Füße verstaucht‘ (Euripides *Cyclops* 639–640, 5. Jh. v. Chr.); *τὸν μηρὸν σπασθῆναι* ‚das Schenkelbein verstaucht/verrenkt zu haben‘ (Herodotus *Historiae* 6.134, 5. Jh. v. Chr.); *τὸ σκέλος ἔσπασε* ‚hat den Schenkel verstaucht/verrenkt‘ (Aratus *Fragmenta* 3, 3. Jh. v. Chr.). Die Semantik ‚Sehne‘ als ‚die Ziehende, Zuckende‘ von B *passo*\* entwickelt sich aus der Bedeutung des Nomens actionis \*(*s*)*ph<sub>2</sub>-s-eh<sub>2</sub>-* ‚das Ziehen, Zucken‘, vgl. lat. *rota* ‚Rad‘ < Kollektivum uridg. \**rot-eh<sub>2</sub>-* ‚Laufendes‘ aus \**ret-* ‚laufen‘ vs. lat. *fuga* ‚Flucht‘ und gr. *φυγή* ‚Flucht‘ < \**b<sup>h</sup>ug-eh<sub>2</sub>-* ‚das Entfliehen‘ aus uridg. \**b<sup>h</sup>eug-* ‚entfliehen‘.

## 2.3 Toch. A *pät*

### 2.3.1 Forschungsstand

Das osttocharische Wort A *pät* wird von Sieg/Siegling/Schulze (1931: 322) erwähnt, ohne dass eine Bedeutung angegeben wird. Auch Poucha (1955: 170) ließ das Wort unübersetzt. TEB (II: 115) glossiert A *pät* aber mit ‚wohl Präverb von unsicherer Bedeutung‘ und setzt A *pät kälkont* mit skt. *atīta-* ‚vergangen‘ gleich, allerdings mit Fragezeichen.<sup>140</sup> Pinault (2008: 232f.) räumt ein, dass die Erklärung für A *pät* schwierig ist, und bemerkt, dass *pät* in YQ III.12 (1.27) b1 eher wie eine Postposition fungiert.<sup>141</sup> Für den Beleg *akämtsune pät kälpāluneṣi* in *Puṇyavantajātaka* A 3 a1 hat Pinault zwei mögliche Erklärungen vorgeschlagen: 1) *pät* bezieht sich auf *kälpālune* und bedeutet ‚en plus‘; 2) *pät* bezieht sich auf *akämtsune* und bedeutet ‚en fonction de (relativement à, au prix

---

<sup>139</sup> Nach Hackstein (1995: 65) kann die Schwundstufe der Wurzel ‚einer analogischen Angleichung an die Wurzelgestalt des \*Prs. (> Konj.-) Stamms \**tatta-* zugeschrieben werden‘. Aber nach Kümmel (LIV: 23 und 136) kennt das unreduplizierte uridg. *-s-*Desiderativ einen Ablaut, nämlich R(*é*)/R(*z*)-*s-*.

<sup>140</sup> Diese Erklärung in TEB ist an sich problematisch, weil der Text *pät adhit kälkont* lautet und nicht †*adhit pät kälkont*†. Übrigens befinden sich die drei Wörter *pät adhit kälkont* innerhalb des toch. Kommentars zum Sanskrit-Wort *cittasaukṣmalakṣaṇa-*, und eine tocharische Erklärung für ein anderes Sanskrit-Wort dort wäre ungewöhnlich.

<sup>141</sup> Pinault 2008: 232: ‚où *pät* apparaît plutôt comme une postposition après un génitif‘.

de)“. Die Übersetzung von *A pāt* von Carling (2009: 2) unter dem Stichwort *akāmtsune* ist „beyond [that]“ („en plus“ bei Pinault), und ihre Interpretation von *A pāt* stützt sich wiederum auf Pinault.<sup>142</sup>

### 2.3.2 Buddhologischer Kommentar

Der Schlüssel zur Erklärung von *A pāt* liegt in den Abhidharma-Fragmenten A 384, A 385 und A 386. Die drei Fragmente A 384–386 sind bilingual, nämlich Sanskrit-toch. A. Der dort bewahrte Sanskrit-Text ist von Inokuchi (1961: 336ff.) als zum *Abhidharmāvatāra* gehörig identifiziert worden. Der Autor des *Abhidharmāvatāra* ist Skandhila oder Sugandhara, der wahrscheinlich Lehrer des Saṃghabhadra war (vgl. Dhammajoti 2008: 50ff.).<sup>143</sup> Der vollständige Text des *Abhidharmāvatāra* ist nur in einer chinesischen Übersetzung von Xuanzang<sup>144</sup> und einer tibetischen Übersetzung<sup>145</sup> von Jinamitra, Dānaśīla, and Ye-śes-sde mit einem tibetischen Kommentar hierzu erhalten.<sup>146</sup> Ein Sanskrit-Fragment des *Abhidharmāvatāra* aus Gilgit ist von Matsuda (1996: 35ff.) identifiziert worden.<sup>147</sup>

Die Sanskrit-Stichwörter von A 384 a5 bis A 385 a3 sind:

*vitarka, cittaudāryalakṣaṇa, saṃkalpadvitiṅāma, saṃjñānilodutavṛtti, audarikapañcā vijñānaṃ  
hetudharmā, vicāra, cittasaukṣmalakṣaṇa, manovijñānapravṛtīyanukulo dharma*

---

<sup>142</sup> Carling 2009: 2: „The interpretation of *pāt* in 3 a1 remains uncertain, see TEB II: 18 (n. 23), 118. In view of the occurrence of *pāt* in YQ III.12 b1 it can be a postposition“.

<sup>143</sup> Vgl. auch de Jong 1979: 294: „En tout cas, une indication de la parenté entre les doctrines de Skandhila et de Saṃghabhadra se trouve dans le fait que Skandhila et Saṃghabhadra mentionnent tous les deux le dégoût (*nirvid*) parmi les bons *dharma* mentaux“.

<sup>144</sup> *Ru a pi da mo lun* 入阿毘達磨論 Taishō Nr. 1554.

<sup>145</sup> *Rab tu byed pa chos mñon la 'jug pa*, Tohoku Nr. 4098, Peking Nr. 5599.

<sup>146</sup> Über die relevante bibliographische Information und die chinesischen und tibetischen Texte, vgl. de Jong 1979: 294ff. und Kritzer 2010: 265ff.

<sup>147</sup> Der bewahrte Sanskrit-Text entspricht dem chinesischen Text in T.1554, 28.986 b28–c26.

Dass dieser Abschnitt zum *Abhidharmāvatāra* gehört, steht außer Zweifel.<sup>148</sup> In dieser Passage ist das Sanskrit-Kompositum *saṃjñānilodutavṛtti*<sup>149</sup> belegt, dessen chinesische Entsprechung *xiang feng suo xi* 想風所繫<sup>150</sup> ‚gestoßen/erregt vom Bewusstseinswind‘ und tibetische Entsprechung *’du shes kyi rlung gis bskyed na ’jug pa* ‚dessen Verhalten durch den Bewusstseinswind bewirkt/erzeugt ist‘ lautet.<sup>151</sup> Das *Abhidharmadīpa* enthält auch einen Abschnitt über skt. *vitarka-* ‚das Erwägen, das begriffliche Erfassen‘ und *vicāra-* ‚das Durchdenken, das diskursive Denken‘.<sup>152</sup> Der entsprechende Sanskrit-Text im Kommentar (*Vibhāṣāprabhāvṛtti*) zu *Abhidharmadīpa* lautet folgendermaßen (Jaini 1959: 81):

***vitarko nāma cittaudāryalakṣaṇaḥ saṃkalpadviṭṭyanāmā*** *viṣayanimittaprakāravikalpī*  
***saṃjñāpavanoddhatavṛttiḥ audārikapañcaviṅṅānakāyapravṛttihetuḥ*** | ***vicāras tu***  
***cittasaukṣmyalakṣaṇo manovijñānapravṛtṭyanukūlah*** | *ityetau dvau dharmau kāmāvacare cetasi*  
*sarvasmin niyamenotpadyete* |

Die Sanskrit-Stichwörter in A 384 a5 bis A 385 a3 sind im Fettdruck hervorgehoben. Statt *saṃjñānilodutavṛtti* steht im *Abhidharmadīpa*-Kommentar ein Synonym *saṃjñāpavanoddhatavṛtti* ‚dessen Verhalten durch den Bewusstseinswind hinaufgetrieben/erregt ist‘. Es ist offensichtlich, dass beide Sanskrit-Versionen auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehen. Bei diesem Abschnitt handelt es sich um skt. *caitasika-* ‚die Geist(art)igen‘. Die enge Beziehung zwischen dem *Abhidharmāvatāra* und dem *Abhidharmadīpa*-Kommentar in Bezug auf die *caitasika-* hat Yoshimoto (1982: 55f.) bereits aufgezeigt, und Mitomo (2007: 128ff.) hat die einzelnen *caitasika* in vier Abhidharma-Texten (*Abhidharmakośabhāṣya*, *Abhidharmanyāyānusāra*, *Abhidharmāvatāra* und *Abhidharmadīpa*) ausführlich verglichen. Dhammajoti (2008: 30ff.) hat auch die Ähnlichkeit der Beschreibungen von *caitasika* in den Abhidharma-Texten mit einem Vergleich zwischen dem Sanskrit-Text des *Abhidharmadīpa* und der tibetischen Übersetzung des *Abhidharmāvatāra*

<sup>148</sup> Vgl. die vergleichende Analyse der Sanskrit-, chinesischen und tibetischen Version von Inokuchi 1961: 340.

<sup>149</sup> Vgl. die genaue Analyse dieses Wortes im Abschnitt 2.10 über *A raritku* unten. In SWTF (S. 272 der 24. Lieferung.) ist die handschriftliche Lesung irrig als †*saṃjñānilodūtavṛtti-* mit langem „ū“ eingetragen. In den bibliographischen Informationen unter diesem Eintrag im SWTF ist der Aufsatz von Inokuchi 1961 gemeint.

<sup>150</sup> Chin. *xi* 繫 ist wahrscheinlich Fehler für *ji* 擊; vgl. Dhammajoti 2008: 178 Anm. 105.

<sup>151</sup> In Derge Edition Band 147, S.612, Zeile 3.

<sup>152</sup> Zum Unterschied zwischen beiden Begriffen vgl. Mittal 1957: 58 Anm. 5.

demonstriert. Möglicherweise hatte der Autor des *Abhidharmadīpa*-Kommentars den Text des *Abhidharmāvatāra* zur Verfügung, um diesen Abschnitt über *vitarka* und *vicāra* zu verfassen.

Die tocharische Passage, die das Wort *pāt* enthält und skt. *cittasaukṣmalakṣaṇa* kommentiert, lautet folgendermaßen:

*cittasaukṣmalakṣaṇa* : pālskes lykālyamsuneṣi sva<sub>{A385a1}</sub> bhāp • pālskes lykālyāsuneyaṃ ṣurm  
vicār nāṃtsu : kuc ne pāltsāk lyaklyam märkampaläntu ālambaṃ yaträ : ṣom paramāṃ pāñ rupi  
indrīs **pāt** adhit kā • <sub>{a2}</sub> lkont viṣayäntu avijñapti kus śkaṃ ne caitasikeñ märkampaläntu  
lyäklyam pkāk vicāris cāmpluneyaṃ manovijñāṃ ālambaṃ yaträ • tā • <sub>{a3}</sub> myo tränkäs •

Innerhalb des *Abhidharmadīpa* steht skt. *cittasaukṣmalakṣaṇa* ‚die Feinheit des Gedankens zum Merkmal habend‘ im Kommentar zu Vers 123 in Kapitel II *Indriya*. Der tocharische Kommentar enthält die folgenden tocharischen Stichwörter: *pāñ rupi indris* ‚fünf Sinnesorgane des Körpers‘, *adhit* ‚vergangen‘, *viṣayäntu* ‚(Sinnes)objekte‘, *avijñapti* ‚das Nicht-Kundtun‘, *caitasikeñ märkampaläntu* ‚die geistigen Dharma‘,<sup>153</sup> *manovijñāṃ* ‚geistige Wahrnehmung‘ und *ālambaṃ* ‚Anhaltspunkt‘. Bei diesen Stichwörtern handelt es sich sehr wahrscheinlich um den Kommentar zu Vers 57 in Kapitel I *Dhātu* in *Abhidharmadīpa* (Jaini 1959: 40; Mitomo 2007: 317f.). Der entsprechende Abschnitt im *Abhidharmakośabhāṣya* findet sich in Kapitel I *Dhātu* Vers 44 (Pradhan 1967: 34; Ejima 1989: 52ff.; Pruden 1988: 122ff.).

Die einleitende Erklärung für *pañcendriya* ‚fünf Sinnesorgane‘, *viṣaya* ‚Sinnesobjekte‘ und *avijñapti* ‚das Nicht-Kundtun‘ in Kapitel I des *Abhidharmadīpa* befinden sich leider in der Lücke der Handschrift,<sup>154</sup> aber man kann den Abschnitt im *Abhidharmakośabhāṣya* konsultieren. Vers I 9 des *Abhidharmakośabhāṣya* lautet (Pradhan 1967: 5f.; Ejima 1989: 7f.): *rūpaṃ pañcendriyāny arthāḥ pañcāvijñaptir eva ca* ‚*rūpa* ist die fünf Sinnesorgane, die fünf Sinnesobjekte und das Nicht-Kundtun‘. A *ālambaṃ* ‚Anhaltspunkt, Grundlage‘ ist ein Lehnwort aus skt. *ālambana-*

<sup>153</sup> Zu skt. *caitasikā dharmāḥ* ‚die geist(art)igen Dharma‘ vgl. *Pañcavastuka* 1 V6–R1: *caitasikā dharmāḥ katame. ye dharmās cittena samprayuktāḥ. te punaḥ katame. vedanā sañjñā cetanā sparśo manaskāraś chando ’dhimuktiḥ śraddhā vīryaṃ smṛtiḥ samādhiḥ prajñā vitarko vicāraḥ pramādo ’pramādaḥ ...* ‚Was sind die **geistigen Gegebenheiten**? Diejenigen, die mit dem Geist verbunden sind. Was sind sie außerdem? Empfindung, Bewußtsein, Wille, Berührung, Aufmerksamkeit, Begehren, Überzeugung, Glaube, Strebsamkeit, Achtsamkeit, Sammlung, Einsicht, Nachdenken, Überlegen, Faulheit, Fleiß, ... ‘ (Imanishi 1969: 7)

<sup>154</sup> Vgl. Jaini 1959: 3: „Major portions of the first pāda of the Adhyāya I (29 folios) ... are also lost“.

‚Anhaltspunkt‘.<sup>155</sup> Das Thema in Vers I 57 des *Abhidharmadīpa* ist das zeitliche Verhältnis zwischen Wahrnehmungen (skt. *vijñāna*) und ihren Grundlagen (skt. *āśraya*),<sup>156</sup> und die Sinnesorgane (skt. *indriya*) fungieren wie die Grundlagen von Wahrnehmungen, was die erste der *catuṣkoṭi* ‚vier Standpunkte‘ erklärt: *niśraya eva cakṣurādayaḥ* ‚Die Sinnesorgane sind die Grundlagen (von Wahrnehmungen)‘ (Jaini 1959: 40). Der Sanskrit-Text in *Abhidharmadīpa* lautet: *manovijñānasya kriyāvato nityam āśrayo ’tītaḥ* ‚Die Grundlage der geistigen Wahrnehmung, die Tätigkeit beinhaltet, ist (gegenüber der geistigen Wahrnehmung) immer vergangen‘. Dieselbe Anschauung findet sich auch in *Abhidharmakośabhāṣya* Vers I 44: *manovijñānadhātoḥ samanantaraniruddhaṃ mana āśrayaḥ* ‚Die Grundlage der geistigen Wahrnehmung ist das Geistorgan, das (gegenüber der geistigen Wahrnehmung) unmittelbar unterdrückt/zurückgehalten ist‘.<sup>157</sup> Die tocharische Phrase *pāt adhit kälkont viṣayāntu avijñapti kus śkaṃ ne caitasikeñ märkampaläntu lyäklyam* kann sich auch auf den zweiten Standpunkt beziehen: *dviṭyā samanantarātītaś caitasiko dharmadhātuḥ* ‚Der zweite (Standpunkt): Der geistige Dharmadhātu ist unmittelbar vergangen‘, weil die feinen geistigen Dharmas (toch. *caitasikeñ märkampaläntu lyäklyam*), wie z.B. *vedanā* ‚Empfindungen‘, gegenüber der geistigen Wahrnehmung unmittelbar vergangen sind.<sup>158</sup> Deshalb entspricht *A pāt adhit kälkont* wahrscheinlich skt. *samanantarātīta-* ‚unmittelbar vergangen‘.

Toch. *A paramām* ‚Atom‘ bezieht sich auf den Kommentar zu *Abhidharmadīpa* Vers 110 in Kapitel II *Indriya* (Jaini 1959: 65): *sarvasūkṣmaḥ khalu rūpasamskāropādānasamcayabheda-paryantaḥ paramāṇur iti prajñāpyate* ‚Es wird erklärt, dass das Atom (skt. *paramāṇu*) ja das Feinste (skt. *sarvasūkṣma*) ist, was unteilbar ist (skt. *bhedaparyanta*, wörtlich ‚Teilung als das Ende habend‘), was in der (feinsten) Herstellung der Körperlichkeit (skt. *rūpasamskāra*) und der

<sup>155</sup> In den Abhidharma-Texten werden *āśraya-* ‚Anlehnungspunkt‘ (chin. *suo yi* 所依; tib. *rten*), *āśrita-* ‚das Angelehnte‘ und *ālambana-* ‚Anhaltspunkt‘ (~ chin. *suo yuan* 所緣; tib. *dmigs pa*) deutlich unterschieden. Toch. *A ālambaṃ* ‚Anhaltspunkt, Grundlage‘ fungiert hier anscheinend als ein allgemeines Wort für ‚Basis, Grundlage‘ statt einer genauen Entsprechung des skt. *ālambana-* ‚Anhaltspunkt‘.

<sup>156</sup> Vgl. Mitomo 2007: 317: ‚識と所依の俱生・不俱生‘.

<sup>157</sup> Vgl. chin. 意識唯依無間滅意 von Xuanzang (T.1558, 29.12b5) und 意識界無間滅識為依 von Zhendi (T.1559, 29.172a10)

<sup>158</sup> Vgl. chin. 第二句，謂無間滅心所法界 von Xuanzang (T.1558, 29.12b12–13) und 第二句，謂次第已滅心法法界 von Zhendi (T.1559, 29.172a15–16). Der Sanskrit-Text in *Abhidharmadīpa* lautet: *samanantarā eva vedanādayaḥ* ‚Die Empfindung und andere (geistige Dharmas) sind die unmittelbaren (Ursachen)‘.

Ansammlung (skt. *saṃcaya*) wegen des Ergreifens (skt. *upādāna*) besteht<sup>159</sup> und die entsprechende Definition in *Abhidharmakośabhāṣya* lautet: *sarvasūkṣmo hi rūpasamghātaḥ paramāṇur ity ucyate* ‚Es wird gesagt, dass das Atom (skt. *paramāṇu*) ja die feinste (skt. *sarvasūkṣma*) Sammlung der Körperlichkeit (skt. *rūpasamghāta*) ist‘. Indessen kann eine weitere Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, nämlich dass es sich auf das Atom in Vers 44 in Kapitel I *Dhātu* von *Abhidharmakośabhāṣya* bezieht: *yāvanto hīndriya-paramāṇavas tāvanto hi viṣaya-paramāṇavaḥ sametya vijñānaṃ janayanti* ‚Wie viele Atome der Sinnesorgane es gibt, die gleiche Zahl der Atome der Sinnesobjekte gibt es. Vereinigt erzeugen sie die Wahrnehmung‘.<sup>160</sup> Der tocharische Kommentar zu *cittasaukṣmalakṣaṇa* lässt sich dann wie folgt übersetzen:

***cittasaukṣmalakṣaṇa*** : *pālskes lykalyamsuneṣi sva*<sub>{A385a1}</sub>*bhāp • pālskes lykalyāsuneyaṃ ṣurm vicār nāṃtsu : kuc ne pālsāk lyaklyam märkampalāntu ālambaṃ yaträ : ṣom paramāṃ pāñ rupi indris pāt adhit kā •*<sub>{a2}</sub>*lkont viṣayāntu avijñapti kus śkaṃ ne caitasikeñ märkampalāntu lyaklyam pkāk vicāris cāmpluneyaṃ manovijñāṃ ālambaṃ yaträ • tā •*<sub>{a3}</sub>*myo trānkāṣ •*  
 ‚Die Feinheit des Gedankens zum Merkmal habend: die Natur der Feinheit des Gedankens • Bei der Feinheit des Gedankens ist das Durchdenken (skt. *vicāra*) die Ursache, weil der Gedanke die feinen Dharmas zu Grundlage (skt. *ālambana*) macht. Das (feinste) Atom (skt. *paramāṇu*) (als die Agglomeration/Sammlung des Körpers), die fünf Sinnesorgane des Körpers, die (gegenüber der geistigen Wahrnehmung) unmittelbar vergangen sind (skt. *samanantarātīta*), die Sinnesobjekte (skt. *viṣaya*) und das Nicht-Kundtun (skt. *avijñapti*), und welche die feinen geistigen Dharmas (skt. *caitasikadharmas*) (sind), alle (diese Sachen) macht die geistige Wahrnehmung (skt. *manovijñāna*) bei der Kraft von Durchdenken (skt. *vicāra*) zu Grundlage. Deshalb sagt man •‘

Anmerkung zur Übersetzung: Formal betrachtet kann A *kālkont* Sing. Akk. m., Plur. Nom. f. oder Plur. Akk. f. sein. Ein Bezugswort im Sing. Akk. m. fehlt im unmittelbaren Kontext. Da A *ṣom paramāṃ* Sing. Akk. m. ist und alle diese Sachen als die Objekte der Verbalform *yaträ* ‚er macht‘ dienen, muss A *kālkont* Plur. Akk. f. sein. Die Phrase *pāt adhit kālkont* ist Attribut zu *pāñ rupi indris* ‚die fünf Sinnesorgane des Körpers‘ und drückt den Umstand aus, dass die Sinnesorgane als

<sup>159</sup> Vgl. die japanische Übersetzung von Mitomo (2007: 354f.): ‚極微 (paramāṇu) とは、最も微細 (sarvasūkṣma) な作られた色 (rūpa-saṃskāra) であり、基本的な〔八事〕 (upādāna) によって積集され (saṃcaya) 分割される最後のもの (bheda-paryanta) であると理解される (prajñāpyate) 。“

<sup>160</sup> Im entsprechenden Vers in *Abhidharmadīpa* (Vers 57 in Kapitel I *Dhātu*) kommt das Wort *paramāṇu* zwar nicht deutlich vor, aber dort ist mit der Phrase *tulyārthagrahī* ‚die (Sinnesorgane) mit der gleichen Dimension greifend‘ wahrscheinlich doch ein Hinweis auf die Zahl der Atome gegeben.

Grundlage der Wahrnehmung gegenüber der geistigen Wahrnehmung vergangen sind (vgl. oben). Zusätzlich könnte *pät adhit kälkont* sich auch auf *caitasikeñ märkampaläntu lyäklyam*, die feinen geistigen Dharmas<sup>4</sup> beziehen und zum Ausdruck bringen, dass die feinen geistigen Dharmas ebenfalls unmittelbar vergangen sind; dies ist jedoch wegen der Wortstellung in der Prosa weniger wahrscheinlich.

### 2.3.3 Sprachlicher Kommentar

Die vorangegangene philologische und buddhologische Untersuchung ergibt, dass *A pät adhit kälkont* mit skt. *samanantarātīta-* ‚unmittelbar vergangen‘ gleichgesetzt werden kann, und dass dabei *A pät* in skt. *samanantaram* ‚unmittelbar daneben‘ eine Entsprechung besitzt. *A pät* ist hier ein Adverb oder Präverb zu *A adhit*, das wahrscheinlich ein Lehnwort aus gāndh. *adida* /ʔəði:ðə/ < skt. *atīta-* ‚vergangen‘ ist (vgl. B *päst atit* ‚weg vergangen‘ in B 183 a3). Der Ausdruck Plur. Akk. f. *adhit kälkont* illustriert das von Bernhard behandelte Schema, nach welchem das Sanskrit-Kompositum als Lehnwort übernommen und die tocharische Übersetzung des begriffstragenden Gliedes angeschlossen wird (vgl. Bernhard 1958: 14). Weitere Beispiele dieses Schemas sind Sing. Lok. *A kalīyūk praṣtam* ‚im Weltalter Kali‘ in A 214 a6 und Sing. All. *A tapovam warttoś* ‚zum Asketen-Wald‘.

Mit dem neuen gewonnenen Bedeutungsansatz ‚unmittelbar daneben‘ für *A pät* lassen sich die beiden anderen Belege von *A pät* ohne Schwierigkeit verstehen: 1) YQ III.12 b1 *māskatār konam śtwarāk tmānis pät yärk wärpnātsi* ‚... er ist (imstande), jeden Tag die Verehrung von **nahezu** 400,000 (Münzen) zu erhalten‘.<sup>161</sup> Vgl. die altuigurische Parallele ‚jener Mönch wird imstande sein, Speisen und Getränke täglich zu verzehren und verbrauchen, die vierhunderttausend goldene Yartmaq kosten‘ (Tekin 1980: 224). 2) A 3 a1 *pānt śkam akāmtsune pät kälpāluneṣi pārko māskaträ-m* ‚und sein fünfter Vorteil ist das **Hinzu**-Erlangen des Besitzes‘. Die Bedeutung von *A pät* ist deshalb ‚unmittelbar daneben, nahezu, hinzu‘.

### 2.3.4 Etymologischer Kommentar

*A pät* ‚unmittelbar daneben, beinahe, hinzu‘ geht wahrscheinlich auf uridg. *\*poti* ‚zu – hin; gegen‘ zurück (Dunkel 2014: II, 656). Uridg. *\*poti* und *\*proti* ‚zu – hin; gegen‘ sind Varianten desselben Morphems (vgl. Dunkel 2014: II, 660). Uridg. *\*proti* ist im Tocharischen bei *A pratsak* und B *pratsāko* ‚Brust‘ < *\*prātsakā* < urtoch. *\*prāṭtakā* < uridg. *\*próti-h<sub>3</sub>k<sup>u</sup>eh<sub>2</sub>* mit *a*-Umlaut (Hackstein 2017: 1320) nachweisbar.

<sup>161</sup> Vgl. die Übersetzung von Ji/Winter/Pinault (1998: 197): ‚is (in a position) to receive every day the homage to the Stūpa consisting of 400,000 [coins]‘.

Die vermutliche Lautentwicklung aus uridg. \**poti* ist: A *pät* < \**pæt* (mit Vokalschwächung bei einsilbigen Wörtern) < \**pat* < urtoch. \**pæta* < uridg. \**poti*, bezüglich der Vokalschwächung vgl. uridg. \**tod* > urtoch. \**tæ* → + *-mV* > A *tām* (Hackstein 2017: 1311) und uridg. \**pós* + *d<sup>hi</sup>* ‚hinten, nach‘ > B *päst* ‚fort, weg‘ (Dunkel 2014: II, 76). A *pats* ‚Gatte‘ (B *pets*) < uridg. \**póti-* ‚Herr, Gatte‘ gegenüber A *pät* < uridg. \**poti* ‚zu – hin; gegen‘ ist vergleichbar mit der sporadischen Palatalisierung von *t* > *ć* / *\_i* im mittelpersischen: uriran. \**pāti-* ‚gegen, entgegen‘ > *pt-* / *pat-* / *pc-* / *pač-* (Gershevitch 1961: 43 §275). Und angesichts des Sachverhalts im Sogdischen, dass sich die gleichen Urformen unter unterschiedlicher Akzentuierung unterschiedlich entwickeln können (vgl. sogd. *pytδ’r* ‚because (of)‘ < \**pāti-rādi* vs. sogd. *ptβyd* ‚to perceive‘ < \**pāti-búdyā-*),<sup>162</sup> lässt sich die Nicht-Palatalisierung des Auslauts von A *pät* ‚hinzu‘ auch ähnlich erklären, dass es ursprünglich ein nicht akzentuiertes Präverb ist (vgl. A *pät kälp-* ‚hinzu erlangen‘). Dass die Lautentwicklung durch die Position des Akzents bedingt werden kann, erweist sich das Vernersche Gesetz als eine beste Evidenz dafür.

Die semantische Entwicklung von ‚zu – hin; gegen‘ zu ‚unmittelbar daneben, beinahe‘ ist auch bei den anderen indogermanischen Sprachen feststellbar; vgl. nhd. *nahezu* ‚fast, beinahe‘ und engl. *up to*.

In den beiden Belegen in A 3 a1 *akāmtsune pät kälpāluneši pārko* ‚der Vorteil des Hinzu-Erlangens des Besitzes‘ und A 385 a1 *pät adhit kälkont* ‚die unmittelbar vergangenen‘ fungiert A *pät* wie ein Präverb; in YQ III.12 b1 *štwarāk tmānis pät yārē* ‚die Verehrung von nahezu 400,000 (Münzen)‘ ist A *pät* eher eine Postposition. Ebenso als Präverb/Präposition und Postposition wird khot. *patā* ‚vor‘ (aus urian. \**pāti* ‚gegen‘ < uridg. \**poti*) gebraucht, vgl. *pata balysu vistāta* ‚they came before the Buddha‘ in *Zambasta* 5.47 (Emmerick 1968: 104f.) und *dāta-hvāñau patāna* ‚before the preacher of the Law‘ in *Suvarṇabhāsottamasūtra* 6.3.26 (Skjærvø 2004: I, 120f.). Vgl. ferner uridg. \**preti*, das sowohl als Präverb, wie z. B. bei ved. *prāti* ‚gegen, zurück‘ wie auch als Postposition, wie z. B. bei lett. *pret* ‚entgegen‘, verwendet werden kann (Dunkel 2014: II, 656).

<sup>162</sup> Vgl. Sims-Williams 1989: 181: „Some prefixes, esp. preverbs, are proclitic, the stress being on the immediately following syllable“ und „As nominal prefixes, the same forms can bear a stress“.

## 2.4 Toch. B *pitke*<sup>163</sup>

### 2.4.1 Einleitung und Forschungsstand

Innerhalb des tocharischen Korpus ist B *pitke* kein häufiges Wort. Es ist nur in den medizinischen und magischen Texten belegt, die verglichen mit den buddhistischen Texten in der Tocharologie vergleichsweise weniger Beachtung gefunden haben. In Abwesenheit eines Sanskrit-toch. oder toch.-altuig. bilingualen Fragments mit B *pitke* beruhte seine Glossierung bisher weitgehend nur auf Vermutungen.

Der Forschungsstand bezüglich der Bedeutung und Etymologie von B *pitke* lässt sich wie folgt zusammenfassen: Filliozat (1948: 131) hat in seinem Glossar keine Bedeutung für B *pitke* angegeben. Ebenso ließ Sieg (1954: 82) das Wort B *pitke* in M 3 (= PK AS 8C) b1 und b4 unübersetzt, wie auch Broomhead (1962: II, 178) in seinem Glossar. Schmidt (1974: 77) übersetzte B *pitke* in M 3 (= PK AS 8C) b1 vorläufig als „(Kamel-)Speichel“ und fügte ein Fragezeichen hinzu. Adams (1986: 339, 2013: 412) schlug die Bedeutung „spittle, saliva“<sup>164</sup> vor und verband B *pitke* etymologisch mit der germanischen Wurzel \**spit-* und eng. *spit*. In gleicher Weise übersetzte Blažek (2009: 39) B *pitke* in seiner Behandlung des Wortes B *partāktaññe* (im Fragment PK AS 8C) als „spittle“. Die Interpretation von Adams (1986: 339) wurde von Malzahn (2013: 171) übernommen,<sup>165</sup> die das Wort als mögliches Beispiel der tocharischen *R(e)-ó-* Bildung diskutierte. CEToM (Seite erstellt am 11.02.2016) hat ebenfalls die Übersetzung von B *pitke* als „spittle“ übernommen. Da den bisherigen Forschungsarbeiten zu B *pitke* eine philologische Grundlage fehlt, beginnt die folgende Untersuchung mit einer detaillierten philologischen Behandlung von B *pitke*, um die korrekte Bedeutung des Wortes zu bestimmen und einzugrenzen.

### 2.4.2 Philologische Untersuchung zu B *pitke*

B *pitke* ist insgesamt sechsmal in fünf verschiedenen Fragmenten nachgewiesen, nämlich THT 1324.b b1, PK AS 7M b6, PK AS 8C b1, b4, PK AS 9D b4 und IOL Toch 113 b2. Der Schlüssel zur Erklärung von B *pitke* ist der Beleg in Fragment THT 1324.b, das sich mit der Entwicklung des

---

<sup>163</sup> Eine vereinfachte englische Version dieses Abschnitts ist vom Verfasser veröffentlicht worden, vgl. Pan 2019.

<sup>164</sup> Sein Argument lautet: „Since we have well-established words for blood (*vasar*), sweat (*syelme*), tears (*akrūna*), urine (*mišo, wemts*), and semen (*śukkār*), a process of elimination suggests that *pitke* may mean „spittle, saliva“.“

<sup>165</sup> Malzahn 2013: 171 Anm. 18: „This piece from the *Garbhāvakrañtisūtra* on the development of the embryo supports his translation ‚spittle‘ ... neither the Chinese nor Tibetan version of this *sūtra* provides a direct parallel to this passage ...“.

Embryos befasst. Das Konzept des Embryos und das Wissen über den menschlichen Körper sind in den medizinischen Texten der Hindus, Buddhisten und Jainas gut erhalten. Der folgende Abschnitt ist einer detaillierten Untersuchung dieser medizinischen Texte gewidmet.

### 2.4.2.1 B *pitke* in den medizinischen Texten

Die metrische Struktur der Strophen in THT 1324.b ist in Kapitel II Abschnitt 1.5.5 oben analysiert und rekonstruiert, und das metrische Schema ist sehr wahrscheinlich 10 | 11 | 10 | 11. Das Wort *pitke* kommt in Zeile b1 vor:

b1: *no mīsa stwentār-me* | {31b} *mīsāmeṃ pitke āsta mrest(īwe)* | {31c} ...

,... jetzt verdichtet/verfestigt sich das Fleisch um sie, aus dem Fleisch, *pitke*, die Knochen, das Mark ...‘

Toch. B	<i>mīsa</i>	<i>pitke</i>	<i>āsta</i>	<i>mrestīwe</i>
Sanskrit	<i>māṃsa-</i>	?	<i>asthi-</i>	<i>majjan-</i>
Bedeutung	Fleisch	?	Knochen	Mark

Die in THT 1324.b b1 erwähnten Sachen

Zur Verbalform *stwentār* mit dem suffigierten Pronomen *-me* und zur zugrundeliegenden tocharischen Wurzel B *stuw-* ‚sich verdichten, sich verfestigen‘ vgl. die philologische Begründung in der Fragmentedition von THT 1324.b in Abschnitt 1.5 oben. Inhaltlich handelt es sich hier um den Entstehungsprozess des Embryos, und neben dem dunklen Wort *pitke* kommen auch andere bekannte Wörter vor, nämlich *mīsa* ‚Fleisch‘, *āsta* ‚die Knochen‘ und *mrestīwe* ‚das Mark‘.

Einerseits ist der Entstehungsprozess des Embryos in den hinduistischen, buddhistischen und jainistischen Texten gut überliefert. Andererseits kommen die drei Stichwörter, nämlich *māṃsa-* ‚Fleisch‘, *asthi-* ‚Knochen‘ und *majjan-* ‚Mark‘, sehr oft zusammen entweder in einem Kompositum oder im selben Satz vor. Im Folgenden wird die Bedeutung von B *pitke* durch eine philologische Untersuchung ermittelt.

Aus den indischen medizinischen Texten sind die folgenden Beispiele ausgewählt:

*Carakasamhitā* 1.26.43 (Sharma 2014: I, 181)

*tatra madhuro rasaḥ śarīrasātmyād rasarudhira-māṃsa-medo-sthi-majjaujah-*

*śukrābhivardhana* | ‚Amongst them, the sweet *rasa*, because of its suitability to the body, promotes chyle, blood, **flesh**, **fat**, **bone**, **marrow**, vitality and semen‘.

*Carakasamhitā* 1.28.4 (Sharma 2014: I, 226)

*puṣyanti tv āhārarasād rasarudhira-māṃsa-medo-sthi-majja-śukraujāṃsi pañcendriyadravyāṇi dhātuprasādasaṃjñakāni* | ‚From the essence of food are nourished chyle, blood, **flesh, fat, bone, marrow**, semen and vitality, the basic materials of five sense organs which are known as „clear essence of constituent element“ (*dhātu-prasāda-*)‘.

*Suśrutasamhitā* 1.14.10 (Gupta 1939: 100; Sharma 1999–2001: I, 144f.)

*rasād raktaṃ tato māṃsaṃ māṃsān medaḥ prajāyate* | *medaso 'sthi tato majjā majjñāḥ śukraṃ tu jāyate* || ‚The chyle produces blood. From blood is formed flesh. **From flesh** originates **fat** which gives rise to **bones**. From bones originate **marrow**, which, in its turn, germinates semen‘.

*Aṣṭāṅghaṛdayasaṃhitā* 1.1.13 (Das/Emmerick 1998: 1)

*rasāsṛṅ-māṃsa-medo-sthi-majja-śukrāṇi dhātavaḥ* | *sapta dūṣyā malā mūtraśakṛtsvedādayo 'pica* || 13 || ‚Die Elemente sind Chylus, Blut, **Fleisch, Fett, Knochen, Mark** und Samen. Und die sieben verdorbenen Sekretionen sind Harn, Dung, Schweiß und so weiter‘.

In *Śatapathabrāhmaṇa* 10.4.1.17 werden die acht wichtigen Bestandteile des Körpers genannt:

*tadvai lómēti dvé akṣāre* | *tvāg iti dvé āsṛg iti dvé médā iti dvé māṃsām iti dvé snāvēti dvé āsthīti dvé majjēti dvé tāḥ śóḍaśa kalā ātha yá etád antareṇa prāñāḥ saṃcārati sá evá saptadaśāḥ prajāpatiḥ* || ‚And „*loma* (hair)“ is two syllables, „*tvak* (skin)“ two, „*asṛk* (blood)“ two, „*medas* (fat)“ two, „*māṃsam* (flesh)“ two, „*snāva* (sinew)“ two, „*asthi* (bone)“ two, „*majjā* (marrow)“ two, — that makes sixteen digits; and the vital air which circulates therein, is the seventeenfold Prajāpati‘ (Übersetzung von Eggeling).

Der Jaina-Kanon bewahrt die wichtige medizinische Kenntnis der körperlichen Bestandteile unter der Kategorie *paiṇṇa* (< Skt. *prakīrṇa-*) ‚Miscellanea‘:

*Tandulaveyāliya* 38b (Schubring 1969: 15)

*imaṃ ceva ya sarīraṃ sīsaghadī-meya-majja-maṃsa-tṭhiya-matthulungasoniyavāluṇḍaya-cammakosanāsiyaṃghāṇayadhīmalālayaṃ amaṇunnagaṃ* | ‚Dieser Körper ist ein unangenehmer Behälter von Schädel, **Fett, Mark, Fleisch, Knochen**, Gehirn, Blut, Haar, Fleischklumpen, Haut, Hode/Uterus, Schleim der Nase, Schweiß<sup>166</sup> und Sekretion‘.

<sup>166</sup> Das Wort pkt. *dhī* < *dhii* aus skt. *dhṛti-* ist vermutlich als ‚Öl, Schweiß‘ (hind. *telā*) zu verstehen (vgl. PSM: 489).

Es stellt sich heraus deutlich, dass die vier Entitäten skt. *māṃsa-* ‚Fleisch‘, *medas-* ‚Fett‘, *asthi-* ‚Knochen‘ und *majjan-* ‚Mark‘ in dieser festen Reihenfolge in den medizinischen oder āyurvedischen Texten zum Kanon der körperlichen Bestandteile gehören. Aus der kanonischen Reihung der Körperbestandteile geht hervor, dass B *pitke* dem Sanskrit-Wort *medas-* ‚Fett‘ entspricht. Die oben zitierten medizinischen Texte waren zur Zeit der Verbreitung der buddhistischen Texte von Indien in das Turfan-Gebiet schon verfasst worden und wohl auch bei den Tocharern zu Bekanntheit gelangt.<sup>167</sup> Und die ältesten Teile des medizinischen Wissens wie z. B. das Wissen über den Embryo sind bis in die Zeit der älteren *Brāhmaṇa* (z. B. *Aitareyabrāhmaṇa* und *Śatapathabrāhmaṇa*) zurückzuverfolgen. Die Theorie über die Embryoentwicklung basiert auf der medizinischen Kenntnis des menschlichen Körpers in der vedischen Literatur, vgl. die fünf grundlegenden Bestandteile des Körpers, nämlich *lóman-* ‚Haar‘, *tvác-* ‚Haut‘, *māṃsá-* ‚Fleisch‘, *ásthi-* ‚Knochen‘ und *majján-* ‚marrow‘, in den folgenden Texten:

*Aitareyabrāhmaṇa* 2.14.7 (Aufrecht 1879: 39f.)

*pāṅkto 'yam puruṣaḥ pañcadhā vihito: lomāni tvañ māṃsam asthi majjā* ‚Man is fivefold and disposed in five parts: hair, skin, **flesh**, **bone** and **marrow**‘ (Übersetzung von Keith).

*Śatapathabrāhmaṇa* 6.1.2.17 (Weber 1855: 502)

*tádetá vá asyá táḥ páñca tanvò vyásraṃsanta lóma tváñ māṃsám ásthi majjā* | ‚Now it was those five bodily parts of his that became relaxed: hair, skin, **flesh**, **bone** and **marrow**‘ (Übersetzung von Eggeling).

*Chāndogyopaniṣad* 2.19.1 (Böhtlingk 1889: 20; Jha 1942: 96)

*loma hiṅkāraḥ | tvak prastāvaḥ | māṃsam udgīthaḥ | asthi pratihāraḥ | majjā nidhanam | etad yajñāyajñīyam aṅgeṣu protam ||* ‚The cry *hiṅ* is hair, the introductory eulogy skin, the chanting **flesh**, the *pratihāra* syllables **bone**, the concluding passage **marrow**. That is the Yajñāyajñīya Sāman, as interwoven in the members of the body‘ (Übersetzung von Max Müller mit Veränderung).

<sup>167</sup> Die Abfassungszeit der *Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā* ist 8. Jh. n. Chr. oder früher (vgl. Jolly 1901: 8). Die Verfassung der ältesten medizinischen Texte *Carakasamhitā* und *Suśrutasaṃhitā* war wahrscheinlich im 7. Jh. n. Chr. schon abgeschlossen (ibid.: 10f).

In einem Abschnitt über die Entwicklung des Körpers in Kapitel 28 *Vīradattagr̥hapatipariṣcchā*<sup>168</sup> des chinesischen *Mahāratnakūṭasūtra* (T.310, 11.541a16–17) steht folgender Passus:

„Der Saft (skt. *rasa*) entwickelt sich zum Blut (skt. *asṛj*, *rudhira* oder *rakta*), das Blut entwickelt sich zum **Fleisch** (skt. *māṃsa*), das Fleisch entwickelt sich zum **Fett** (skt. *medas*), das Fett entwickelt sich zum **Knochen** (skt. *asthi*) und innerhalb des Knochens ist das **Mark** (skt. *majjan*) entstanden“.<sup>169</sup>

Die körperlichen Bestandteile sind auch im tibetischen *Garbhāvagr̥antisūtra* beschrieben:

*Garbhāvagr̥antisūtra* (Text-Nr. Tohoku 6, Kritzer 2014: 324 und 90)

*rus pa* 'i 'khrul 'khor rtsa 'i breñ chags pa can / chu rgyus kyi dra bas che loñ sbrel ba / *śa dan* khrag dan / *tshil* gyis dkris pa // „The body is a mechanism of **bones**, having a tight bunch of veins, stitched together in a network of sinews, wrapped in **flesh** and blood and **fat**.“

Die obige philologische Untersuchung hat zur Schlussfolgerung geführt, dass B *pitke* dem Sanskrit-Wort *medas-* ‚Fett‘ entspricht und deswegen ‚Fett‘ bedeutet. Auch der zweite Beleg von B *pitke* in einem medizinischen Fragment PK AS 7M b6 aus Duldur-Akhur besitzt die Bedeutung ‚Fett‘:

PK AS 7M b6: /// [sa]ṃkhārttak ñem yenti śa – **m(r)estīwe • ysāra pitk=enmer**<sup>170</sup> w(aipt)e<sup>171</sup> pī –  
– rselle • św(ā)tsi – menā lekenne re /// „... die Winde namens Saṃkhārttak ... das **Mark**, [30a]  
das **Blut**, das **Fett**, ..., gesondert ... soll werden ... [30b] Das Essen ... auf dem Lager ...“

---

<sup>168</sup> Chin. 勤授長者會 *Qin shou zhang zhe hui*. Der Sanskrit-Name *Vīradattagr̥hapatipariṣcchā* ist im *Śikṣāsamucaya* (Bendall 1897–1902: 34, 230) und in den tibetischen Übersetzungen bewahrt. Für dieses Sūtra gibt es noch zwei chinesische Übersetzungen, nämlich T.330 *Pu sa xiu xing jing* 菩薩修行經 und T.331 *Wu wei shou suo wen da cheng jing* 無畏授所問大乘經. Aber nur in T.331 ist die Entwicklung des Körpers erwähnt: 血變成肉、肉成於脂、脂成於骨、骨成其髓、髓成其精、精等乃成此不淨身 (T.331, 12.67c12–14).

<sup>169</sup> Der chinesische Text lautet: 汁變為血，血變為肉，肉處生脂，脂處為骨，骨中生髓.

<sup>170</sup> Der Grund, *pitkenmer* in *pitke* und *enmer* zu unterteilen, besteht darin, dass die Wörter für ‚Mark‘, ‚Blut‘ und ‚Fett‘ in den medizinischen Texten oft zusammen vorkommen, vgl. die obigen Beispiele in *Carakasamhitā*, *Suśrutasamhitā*, *Aṣṭāṅgaḥṛdayasamhitā*, *Śatapathabrāhmaṇa* usw. Zu dem Geisterwort †*kenmer* vgl. Hilmarsson 1996: 130.

<sup>171</sup> In CEToM ist zu „w(as)e“ ergänzt, aber Spur eines Vokalzeichens über „wa“ ist jedoch noch erkennbar. Die zwei winzigen Punkte links von *pī* könnten kaum zu einem *s*-Zeichen gehören. Eine mögliche Ergänzung wäre w(aipt)e ‚gesondert, einzeln‘.

### 2.4.2.2 B *pitke* in den magischen Texten

Das Fragment PK AS 8C beschreibt verschiedenartige Anwendungen von Zaubermitteln. Die beiden Passagen, in welchen B *pitke* vorkommt, lauten wie folgt:

PK AS 8C b1: [k](e)[t](e) [ā]ñme tākaṃ tw(e)r(i)<sup>172</sup> ruwye[n]trā [pa]rtāktaññe **pitk[esa]** [ṣa]rne s(o)[no]päll(e) • nass[ai]t<sup>173</sup> yāmoṣ sa[n](āpo)rsa ka tweri ru[se]ntrā 6 ||

PK AS 8C b4–5: ... *kete āñme [t]ākaṃ antardhiṣ nesi • sauvi[r]ājan sāmñe pi[t]k[e](mpa tri) [wä]ṣl[e] • [e]śane [epiñ]k[t]e pärwāne wat no luṣale<sup>174</sup> ate ra tsa yaṃ mā lkām<sup>175</sup>-ne ksa 10 ||*

#### PK AS 8C b4–5

Bei der zweiten Passage handelt es sich um den Unsichtbarkeitszauber (skt. *adrśyakaraṇaprayoga*). In den frühen tantrischen und Śaivismus-Texten sind zahlreiche Anleitungen für das Unsichtbarmachen überliefert. Zur Veranschaulichung sind drei Beispiele aus zwei Texten, nämlich dem *Indrajālavidyāsaṃgraha* ‚das Kompendium des Wissens über Zauberei‘ und dem *Mañjuśrīyāmūlakalpa* ‚die fundamentale rituale Lehre von Mañjuśrī‘, ausgewählt:<sup>176</sup>

*Kāmaratna* in *Indrajālavidyāsaṃgraha* (Vidyābhūṣaṇa & Vidyāratna 1915: 104)

*rātrau kṛṣṇacaturdaśyām śmaśānāntaḥśivālaye | balinānyopahāreṇa kuryād arcanam uttamam || tato dīpāṅgulītailair vartiḥ syād arkatantubhiḥ | prajvālya nṛkapāle tu tatpātre dhṛtakajjalam*

*|| añjayen netrayugalaṃ devair api na drśyate || 3 ||* ,Während der Nacht des 14. Tages der dunklen Monatshälfte soll man die höchste Verehrung mit einer anderen großen Darbringung in einem Śiva-Heiligtum innerhalb einer **Leichenstätte** zeigen. Ein Docht soll aus den **Fäden der Arka-Pflanze** hergestellt werden, die bis einen Finger tief ins **Öl** der Lampe eingetaucht sind.

Den Docht in einem **Menschenschädel** gebrannt habend bekommt man den **Lampenruß** in

---

<sup>172</sup> Basierend auf der Phrase B *tweri ru[se]ntrā* ‚die Türen öffnen sich‘ in demselben Zauberspruch muss das Subjekt von B *ruwentrā* ‚sollen sich öffnen‘ B *tweri* ‚Türen‘ sein.

<sup>173</sup> B *nassait* und A *nesset* ‚Spruch‘ haben bis jetzt keine überzeugende Etymologie, vgl. die rezente Diskussion von Pinault während der 37th East Coast Indo-European Conference, June 15–17, 2018 mit der Rückführung von B *nassait* und A *nesset* auf *\*nāssaitā* < *\*nis-sojdh-u* ‚das Abwehren‘ (zur Wurzel *\*sejdh-* ‚wegtreiben‘, LIV: 522).

<sup>174</sup> Verbessert aus *luṣpale*.

<sup>175</sup> Verbessert aus *lkā*.

<sup>176</sup> Die Übersetzungen stammen von dem Verfasser.

dieser Schale. Er soll die beiden Augen (mit dem Lampenruß) salben und er wird sogar von den Göttern nicht gesehen‘.

*arkaśālmalikārpāsapaṭṭapadābjatantubhiḥ | pañcabhir vartikābhiś ca nṛkapāleṣu pañcasu || naratailena dīpāḥ syuḥ kajjalaṃ nṛkapālataḥ | grāhayet pañcabhir yatnāt pūrvavac ca śivālaye || pañcasthānīyajātan tu ekīkuryāt tataḥ punaḥ | mantrayitvā 'ñjaten netre devair api na dṛśyate || 4 ||* ,Die Lampen sind in fünf **Menschenschädeln** mit fünf Dochten aus fünf verschiedenen **Fäden**, nämlich Arka, Wollbaum (Śālmali), Baumwolle (Kārpāsa), Corchorus (Paṭṭa) und Padābja, und mit **Menschenfett** hergestellt. Aus dem Menschenschädel ist **Lampenruß** entstanden. Er soll (den Lampenruß) mit den fünf (Schädeln) sorgfältig wie vorher im Śiva-Heiligtum festhalten. Was in fünf Orten entstanden ist, soll er in ein Ding machen. Die Zaubersprüche rezitiert habend soll er danach die beiden Augen (mit dem Lampenruß) salben und er wird sogar von den Göttern nicht gesehen‘.

*Mañjuśrīyamūlakalpa* (Sāstrī 1925: 702)

*padmakesarasauvīra-m-añjanaḥ śilāṃ samāṃ kṛtvā poṣadhikakanyāhaste pīṣayet | ... vaṃśarocanāṃ grhya trlohapariveṣṭitānāṃ guḍikānāṃ kṛtvā tataḥ śuciśuklavāso śmaśānaṃ gatvā gandhapuṣpadhūpaiḥ pūjāṃ kṛtvā sārvaubhautikaṃ baliṃ kṛtvā gulikā kapālasamputā pratiṣṭhāpya tāvaj japed yāvat kilakilāśabdaḥ śrūyate | na bhetavyam | sahāyebhyo 'pi vibhajya ātmano mukhe prakṣipyā adṛśyo bhavati |* ,Die **Salbe des Schwefelantimons** mit **Fäden des Lotus** (wird hergestellt), die gleiche Menge Arsenik vorbereitend, in der Hand eines fastenden Mädchens, soll man mahlen. ... Tabaxir festhaltend, in drei Metallen (Gold, Silber und Kupfer) eingeschlossenen Pillen/Kügelchen produziert habend, danach mit reinem und weißem Gewand zu Leichenstätte gehend, mit Räucherwerk aus den duftenden Blumen Verehrung zeigend, die aus allen Elementen bestehende Darbringung machend, die Pillen/Kügelchen und die halbkugelförmigen Schalen aus **Menschenschädel** feststellend, soll er murmeln, bis der *kila-kila* Laut gehört ist. Man soll sich nicht fürchten. Auch (sich) von den Gefährten getrennt habend und (es) auf seinem eigenen **Gesicht geschmiert** habend **wird er unsichtbar‘**.

Wichtig für den Unsichtbarkeitszauber sind die folgenden Verfahren und Objekte: die Fäden der Pflanzen (skt. *tantu* oder *kesara*) als Docht, der Menschenschädel (skt. *nṛkapāla* oder *kapāla*) als Behälter, der im Menschenschädel entstandene Lampenruß (skt. *kajjala*) als Salbung, nachdem man den Docht mit Menschenfett oder Öl entzündet hat, oder als alternativ die Salbe (skt. *añjana*) mit Schwefelantimon (skt. *sauvīra*) als Salbung auf den Augen oder dem Gesicht.

In diesem Kontext passt die Bedeutung ‚Fett‘ für B *pitke* im Satz *sauvirājan sāmñe pitkempa triwāṣle* ‚Man soll Schwefelantimon-Salbe mit Menschenfett mischen‘ sehr gut. Die Passage über den Unsichtbarkeitszauber im Tocharischen lässt sich dann wie folgt übersetzen:

PK AS 8C b4–5: ... *kete añme [t]ākaṃ antardhiṣ nesi • sauvi[r]ājan sāmñe pi[t]k[e](mpa tri) [wā]ṣl[e] • [e]śane [epiñ]k[t]e pārwāne wat no lupṣale ate ra tsa yaṃ mā lkām-ne ksa 10 ||* ‚Wer den Wunsch haben sollte, unsichtbar zu sein, soll Schwefelantimon-Salbe (mit) dem **menschlichen Fett** (mischen) [und] zwischen die Augen oder die Brauen schmieren. Wo auch immer er geht,<sup>177</sup> niemand sieht ihn. 10‘.

Und toch. B *sauvirājan* ist ein Lehnwort aus skt. *sauvīrāñjana-* ‚Schwefelantimon-Salbe‘, das im Unsichtbarkeitszauber im *Mañjuśrīyamūlakalpa* als *sauvīra-m-añjanaḥ* mit Hiattilger *-m-* bezeugt ist. Skt. *taila-* ‚Öl, Fett‘ im Kompositum *narataila-* ‚Menschenfett‘ in *Kāmaratna* ist eine Vṛddhi-Bildung zu skt. *tila-* ‚Sesam‘, und bezeichnet ursprünglich ‚Sesamöl‘ und dann ‚Öl im Allgemeinen, Fett‘, vgl. z. B. das Kompositum *narataila-* ‚Menschenfett‘.

### PK AS 8C b1

Bei dem Zauber in PK AS 8C b1 handelt es sich um das Öffnen von Türen, und in diesem Verfahren kommt B *pitke* mit dem Attribut *partāktaññe* als ein wichtiger Bestandteil des Zaubers vor. B *partāktaññe* wurde von Schmidt (1974: 77) als ‚Kamel‘ übersetzt, und diese Interpretation wurde weiter von Blažek (2009) übernommen, der das Wort als *\*paryākt°* ‚animal for riding‘ etymologisiert hat, welches wiederum als *\*bāra(ya)ktā-* im Ostiranischen rekonstruierbar ist. Bei seiner Erklärung muss er ‚the scriptor’s mistake in this hapax‘, nämlich ‚-rt-‘ anstelle des richtigen ‚-ry-‘, annehmen. Pinault, der Herausgeber des Fragments PK AS 8C für CEToM, betrachtete B *partāktaññe* als eine Entlehnung aus einer irrig sanskritisierten Form *\*pardākuta-*, die sich wiederum aus einer zu skt. *pṛdāku-* gebildeten mittelindischen Form *\*padākuḍa-* entwickelt hat. Skt. *pṛdāku-* bedeutet ‚Natter, Schlange‘ in den vedischen Texten (AV, VS und TS) und auch ‚Skorpion, Tiger, Panther‘ in der jüngeren Sprache. Seine Wahl der älteren Semantik ‚viper‘ ist in CEToM indessen nicht begründet.

<sup>177</sup> B *ra* ‚auch‘ zusammen mit der emphatischen Partikel B *tsa* bedeutet ‚egal, was auch immer‘ (Adams 2013: 569). B *ate* ‚heraus, weg‘ < uridg. *\*áto* ‚weg, fort‘ (Dunkel 2014: II, 93) ist ein Lokaladverb und gibt die Richtung und den Ort der Bewegung *yaṃ* ‚geht‘ an. Der Ausdruck *ate ra tsa* bedeutet ‚jeden Ort irgendwo draußen, wo auch immer‘, vgl. B *ket ra* ‚von wem auch immer‘.

Im *Amoghapāśakalparāja*, das von Bodhiruci (572?–727 n. Chr.) in 709 n. Chr. ins Chinesische übersetzt worden war, sind einige magische Vorschriften für das Öffnen von Türen erwähnt. Eine davon lautet wie folgt:

*Amoghapāśakalparāja* 72b2: **tailena** saha kvāthayet | śiram akṣayaṃ saha mrakṣitamātreṇa keśā[ṃ] nā[nā]varṇāṃ karoti | ... | sarvabhavanadvārāṇi apāvṛtāni paśyati | sarvatra bhavanāni prabhurājā bhaviṣyati | **lalāṭa[ṃ] tilakaṃ kṛtvā antarhito bhavati** | ‚Man soll (es) mit **Öl**<sup>178</sup> kochen. Den Kopf mit beschmiertem Stoff kennzeichnend, macht er die Harre bunt. ... Er sieht, dass sich die Türen aller Häuser öffnen. Überall wird er der mächtige König über die Häuser. Ein **Zeichen** (skt. *tilaka-*) **auf der Stirn** gemacht habend **wird er unsichtbar**‘.

Obiges Beispiel zeigt, dass das Öl (skt. *taila-*) als Zaubermittel beim Öffnen der Türe verwendet wurde. Es ist daher möglich, dass B *partāktañṇe pitkesa* sich gleichermaßen auf eine Art Öl bezieht und auch den Bedeutungsansatz ‚Fett‘ für B *pitke* unterstützt. Nach allem Gesagten lässt sich die Passage wie folgt übersetzen:

PK AS 8C b1: [k](e)[t](e) [ā]ñme tākaṃ tw(e)r(i) ruwye[n]trā [pa]rtāktañṇe **pitk[esa]** [ṣa]rnes(o)[no]pāl(e) • nass[ai]t yāmoṣ sa[n](āpo)rsa ka tweri ru[se]ntrā 6 || ‚Wer den Wunsch haben sollte, die Türen möchten sich öffnen, soll sich mit *partāktañṇe*<sup>179</sup>-**Fett** die Hände salben, den Zauberspruch gesprochen (habend), nur mit Salben werden die Türen sich öffnen. 6‘.

Basierend auf der philologischen Untersuchung der medizinischen Texte über die körperlichen Bestandteile und Embryoentwicklung kann die Bedeutung von toch. B *pitke* in THT 1324.b als ‚Fett, Öl‘ bestimmt werden. Dieser Bedeutungsansatz wird auch durch die beiden anderen Belege des Wortes im magischen Fragment PK AS 8C gestützt, weil im indischen magischen Korpus das Öl oder Menschenfett tatsächlich als ein wichtiges Zaubermittel in den ähnlichen Kontexten verwendet ist.

### 2.4.3 Etymologischer Kommentar

B *pitke* ‚Fett, Salbe, Öl‘ entspricht skt. *médas-* ‚Fett‘ oder *taila-* ‚Öl‘, tib. *tshil* ‚Fett‘ und chin. *zhī* 脂 ‚Fett, Salbe‘ (vgl. die philologische Behandlung in Abschnitt 2.4.2 oben). B *pitke* ist eine

<sup>178</sup> Vielleicht ‚Sesamöl‘, vgl. die chinesische Übersetzung *hu ma you* 胡麻油 ‚Sesamöl‘ (T.1092, 20.294a14) in der möglichen Parallelpassage in *Bu kong juan suo shen bian zhen yan jing* (chin. 不空羅索神變真言經).

<sup>179</sup> Die beiden etymologischen Erklärungen von Blažek (2009) und Pinault (in CEToM) sind bezüglich der angenommenen Lautentwicklung problembehaftet. Es erscheint ratsam, dass man das Hapax *partāktañṇe* hier unübersetzt lässt.

Ableitung von uridg. \**peǵH-* ‚fett sein, anschwellen, strotzen‘. Letztgenannte Wurzel ist im Vedischen und Griechischen gut bezeugt, vgl. e.g. \**piH-to-* > Ved. -*ṛpīta-* ‚strotzend‘, das neutrale Heterokliten \**piH-ur* ‚Fülle‘ → \**piH-uron-*, \**piH-uer-ih<sub>2</sub>-* (ved. *pīvan*, *pīvarī* ‚fett‘; gr. *πίον*, *πίερα* ‚id.‘) (Peters 1980: 187f.; LIV: 464f.; EWAia II: 83f. und 139). Einige Derivate wie ved. *pitú-* ‚Nahrung‘ zeigen einen verkürzten Wurzelvokal *-i*, der durch die sogenannte „Wetter-Regel“ erklärt werden kann (vgl. Widmer 2004: 19 und Neri 2017: 314). Der Laryngal von uridg. \**peǵH-* ist bisher unbestimmt geblieben, aber laut B *pitke* ist der Laryngal sehr wahrscheinlich der erste Laryngal, da uridg. \**-ih<sub>1</sub>-* sich zu urtoch. \**-i-* und weiter zu toch. AB *-i-* entwickelt, während uridg. \**-ih<sub>2/3-</sub>* urtoch. \**-ja-* und toch. AB *-ja-* ergibt (vgl. Hackstein 1995: 23 und 2017: 1314, 1318).

B *pitke* teilt mit dem Griechischen und Germanischen eine dentale Erweiterung der Wurzel, vgl. \**peǵh<sub>1</sub>-* → \**pih<sub>1</sub>-d-ó-* → \**póǵh<sub>1</sub>-d-o-* → \**póǵ-d-e-ǵe-* (ahd. *feizzit* ‚fett macht‘, *feizzita-* ‚fett gemacht‘ > nhd. *feist*; and. *fetita-* > nd. *fett*) (EWAhd: III, 120ff.; Kroonen 2013: 124). Vgl. auch gr. *πίδακος* – – – ‚(Berg-) Quell als Tränke‘ in Ilias 16.825 und *πιδηέσσης* – – – – ‚quellenreich‘ in Ilias 11.183 aus \**pih<sub>1</sub>-d-* (LfgE III: 1239f.). Das Griechische und das Keltische zeigen einen abgeleiteten *s*-Stamm \**peǵh<sub>1</sub>-d-s-*, \**pih<sub>1</sub>-d-s-* (gr. *πίσσα* ‚Fülle‘, ‚Au als gras-/baumreicher Aufenthaltsort‘), und daraus ist ein Adjektiv abgeleitet: \**pih<sub>1</sub>-d-s-ko-*, \**pih<sub>1</sub>-d-s-ko-* > mir. *esc* ‚Fülle‘, ‚Wasser‘ (Pokorny 1959: 794).<sup>180</sup> Wichtig ist es jetzt, dass B *pitke* ‚Fett, Salbe, Öl‘ das gleiche Adjektiv \**pih<sub>1</sub>-d-s-ko-*, \**pih<sub>1</sub>-d-s-ko-* fortsetzen kann.<sup>181</sup>

Bei den mittellirischen Wörtern kommt wahrscheinlich ein Laryngalschwund in der Sequenz \**CIHC-* im Keltischen vor, nämlich via \**pid-s-k-ā-* < \**pih<sub>1</sub>d-s-k-eh<sub>2</sub>-*.<sup>182</sup> Das Tocharische bestätigt den Laryngal der Wurzel. Die Annahme Zairs (2012: 139, im Rahmen der Behandlung von air. *ith* ‚Korn, Getreide‘ aus \**pītu-*), dass neben uridg. \**peǵH-* ‚anschwellen‘ noch eine nominale Wurzel \**peǵ-* ‚Korn, Getreide, Nahrung‘ existiert, findet somit keine Bestätigung.

<sup>180</sup> Für *-ko-* Suffix zu einem *s*-Stamm, vgl. auch lat. *ēscā* ‚Speise‘ < \**ēd-s-ka* aus uridg. \**h<sub>1</sub>ed-* ‚essen‘ (Weiss 2020: 315).

<sup>181</sup> Eine Suffixkette \**-d-s-ko-* wird hier nicht postuliert, da die dentale Erweiterung \**-d-* bereits in der späten uridg. Periode Teil der Wurzel geworden ist, vgl. \**ǵ<sup>h</sup>eu-* ‚gießen‘ ~ \**ǵ<sup>h</sup>eyd-* ‚gießen‘ (LIV: 179f.); \**pleu-* ‚schwimmen‘ ~ \**pleyd-* ‚schwimmen‘ (LIV: 487f.). Die dentale Erweiterung der uridg. Wurzeln und die \**-s-ko-* Suffixierung sind zwei unabhängige Entwicklungen.

<sup>182</sup> Vgl. die ausführliche Untersuchung der möglichen Beispiele dieser Lautentwicklung von Zair (2012: 137–143). Aber Zair (ibid.: 147) ist der Meinung, dass die positiven Beispiele für die Vokalkürzung eher als ‚the results of morphological processes‘ anzunehmen sind.

## 2.5 Toch. B *pešte\**, *pešte<sub>u</sub>*

### 2.5.1 Forschungsstand

Das Lexem B *pešte\** taucht zuerst entstellt in der Ausgabe der medizinischen Texte von Filliozat (1948: 53 und 129) auf, weil es dort als †*peṣnettannm* transkribiert ist. Sieg (1954: 69) hat in seiner Besprechung von Filiozat 1948 bemerkt, dass „[d]ie Lesung *peṣnettannm*, in derselben Zeile ... unmöglich richtig sein [kann]“. Für †*peṣnettannm* in P 3 a5 hat Filliozat keine Bedeutung angegeben. Adams (1999: 400 und 2013: 430) hat B *peṣteṃ* als „worm“ mit Fragezeichen übersetzt und verbindet es mit uridg. \**b<sup>h</sup>es-* ‚(zer)kauen‘. Die Erklärung von Adams ist jetzt in CEToM übernommen, und dort wird B *pešte<sub>u</sub>* als „having a *pešte*“, „worm-ridden“ übersetzt. Peyrot (2013: 664) übersetzt B *peṣteṃ* in B 554 b3 als „fatter“ mit Fragezeichen. Ein Mangel bei den bisherigen Hypothesen über B *pešte\** ist die fehlende philologische Grundlage.

### 2.5.2 Philologische Untersuchung

B *pešte\** ist in vier Fragmenten bezeugt, nämlich als B *peṣteṃ* Akk. Plur. in B 554 b3 und THT 1192 b3, Gen. Plur. *peṣtenta(m)tsä* in PK AS 9A a5<sup>183</sup> und ein Adjektiv *pešte<sub>u</sub>* zu *pešte\** in B 152 b4. Der Schlüssel zur Erklärung von B *pešte\** liegt in B 152, wo einige wichtige philosophische Termini vorkommen. Der Text in Zeilen b3 und b4 lautet wie folgt: B 152 b3–4: *trṣṇabhavāṅkne rupaṣṣe ā(ntse) /// (eṅka)<sub>{b4}</sub>lñe pešte<sub>u</sub> eṅwe ra • ske(yi)*<sup>184</sup> ///

Die Entsprechung zu B *āntse* ist skt. *skandha-* ‚Daseinsgruppe‘, und B *rupaṣṣe āntse* entspricht skt. *rūpaskandha-* ‚die Daseinsgruppe Körperlichkeit‘, eine der fünf Daseinsgruppen (skt. *pañcaskandha*), vgl. *paṃca skandhā ... rūpaskandhaḥ* in SHT 623 (aus Yarkhoto) Blatt 33 V1–2 (vgl. SHT IV: 254). B *eṅkalñe* ‚Ergreifen‘ besitzt in skt. *upādāna-* ‚Ergreifen, Sich-zueigen-Machen (als neuntes Glied des *pratītyasamutpāda*)‘ (vgl. SWTF I: 406) sein Gegenstück, und B *eṅwe* für B *eṅkwe* ‚Mensch‘ entspricht skt. *pudgala-* ‚Person, Mensch, Personsein‘. B *skeye* ‚Bemühung, Anstrengung‘ entspricht skt. *saṃskāra-* ‚Willensimpuls‘,<sup>185</sup> dem zweiten Glied des *pratītyasamutpāda* ‚Entstehen in Abhängigkeit‘. Wenn man die tocharischen Wörter durch ihre Sanskrit-Entsprechungen ersetzt, lautet die tocharische Passage *trṣṇabhavāṅkne rupaṣṣe āntse ...*

<sup>183</sup> Inhaltlich steht B 497 nahe dem Fragment PK AS 9A, aber in B 497 kommt B *pešte\** nicht vor.

<sup>184</sup> Die Ergänzung von Sieg/Siegling (1953: 82 Anm. 6) ist Plur. Nom. *ske(yi)*, weil skt. *saṃskāra-* ‚Willensimpuls‘ normalerweise im Plural vorkommt (vgl. SWTF IV: 250f.).

<sup>185</sup> Vgl. das Sanskrit-toch. A bilinguale Fragment A 362 a2 ... *saṃskārā vyayadharmaṇa | skeya ///*, und B *skeye* ‚Bemühung‘ entspricht A *ske* ‚id.‘.

*eṅkalñe peṣṭe<sub>u</sub> eñwe ra • skeyi* dann *ṛṣṇābhavāṅge rūpaskandhaḥ ... upādānaḥ peṣṭe<sub>u</sub> pudgala iva • saṃskārāḥ* ,im Glied von Dasein aus Begierde, die Daseinsgruppe Körperlichkeit ... das Ergreifen, wie die *peṣṭe* habende Person • die Willensimpulse‘.

Über die Beziehung zwischen skt. *ṛṣṇā* ‚Begierde‘ (B *ṛṣṇa*), *bhavāṅga* ‚Glied des Werdens‘ (B *bhavāṅk*) und *upādāna* ‚Ergreifen‘ (B *eṅkalñe*) vgl. *ṛṣṇāpratyayaṃ upādānaṃ* ‚das Ergreifen ist durch die **Begierde** bedingt‘ in *Dharmaskandha* Blatt 11r8 (Dietz 1984: 52),<sup>186</sup> und *vijñānanāmarūpaśaḍāyatanaśparśavedanāṛṣṇopādānabhavāṅgāni* ‚die (acht von den zwölf) **Gliedern** (des Entstehens in Abhängigkeit (skt. *pratītyasamutpāda*) in der Gegenwart) sind Bewusstsein, Name und Form, sechsfache Basis, Berührung, Empfindung, **Begierde**, **Ergreifen**, und **Dasein**‘ im *Abhidharmakośavyākhyā* (Wogihara 1971: I, 284), als Erklärung zu *śeṣāṇy aṣṭau madhye* ‚die anderen acht (Glieder) in der Gegenwart‘ in *Abhidharmakośabhāṣya* Vers III 20 (Pradhan 1967: 131).

Über die Beziehung zwischen skt. *upādāna-* ‚Ergreifen‘ (B *eṅkalñe*) und *pudgala-* ‚Mensch‘ (B *eṅkwe*) vgl. *yathākramaṃ duḥkham upādānataḥ pudgaladharmābhiniveśopādānāt* ‚der Reihe nach entsteht das Leiden aus dem Ergreifen, bzw. aus dem **Ergreifen** des **Beharrens** auf den Dingen/Denkobjekten/Phänomenen (skt. *dharma*)<sup>187</sup> und **Person/Personsein/Selbst** (skt. *pudgala*)‘ im Kommentar zu Vers III.6 im *Madhyāntavibhāgabhāṣya* von Vasubandhu (Nagao 1964: 39).<sup>188</sup> Deswegen bedeutet B *peṣṭe\** wahrscheinlich ‚das Beharren, das Festhalten‘ und ist Übersetzungsäquivalent von skt. *abhiniveśa-* ‚das Beharren (auf falschen Ansichten)‘ (vgl. SWTF I: 120). Der Wortlaut *eṅkalñe peṣṭe<sub>u</sub> eñwe ra • ske(yi)* kann als ‚das Ergreifen (skt. *upādāna*)<sup>189</sup> wie der Mensch mit dem Beharren • die Willensimpulse (skt. *saṃskārāḥ*)‘ übersetzt werden.

Vgl. auch die tocharische Passage in B 48 a2 *yokye ṣarm po läklente=ñkalñentaṃts* ‚Der Durst [ist] die Ursache aller Leiden und Haftungen‘, welche auf Sanskrit, wie folgt, lauten würde: *ṛṣṇāpratyayaṃ sarvaṃ duḥkhopādānaṃ\**.

Dieser Bedeutungsansatz ‚das Beharren (auf falschen Ansichten)‘ für B *peṣṭe\** findet in dem Beleg in THT 1192 b3 eine Bestätigung: *peṣṭeṃ wikāṣāṃ aṅkaṃ pilkontane po* ‚Er entfernt das

<sup>186</sup> Vgl. die chinesische Übersetzung *ai yuan qu* 愛緣取 (T.1537, 26.511b8)

<sup>187</sup> Zur Bedeutung von skt. *dharma-* ‚Denkobjekt; Ding‘ vgl. skt. *dharmāyatana-* ‚Bereich der Denkobjekte‘ und skt. *dharmasvalakṣaṇa-* ‚individuelles Merkmal der Dinge‘, *dharmapravṛtti-* ‚das Entstehen der Dinge‘.

<sup>188</sup> Vgl. auch die chinesischen Übersetzungen: 次第三種苦，一取苦，人法執著所取故 von Zhendi (T.1599, 31.455c9–10) und 一所取苦，謂遍計所執，是補特伽羅法執所取故 von Xuanzang (T.1600, 31.469a23–24).

<sup>189</sup> Als siebtes Glied der acht gegenwärtigen Glieder.

Beharren auf den falschen Ansichten (skt. *mithyādr̥ṣṭi/kudr̥ṣṭi*) gänzlich‘. Skt. *dr̥ṣṭi-*, *kudr̥ṣṭi-* oder *mithyādr̥ṣṭi-* ‚falsche Ansicht‘ (chin. *xie jian* 邪見, *e jian* 惡見) ist eine der sechs Qualen (skt. *kleśa*), vgl. *ṣaṭ kleśāḥ* | *rāgaḥ, pratighaḥ, mānaḥ, avidyā, kudr̥ṣṭiḥ, vicikitsā ceti* ‚die sechs Qualen sind Leidenschaft, Feindschaft, Hochmut, Unwissenheit, **falsche Ansicht**, und Zweifel‘ in *Dharma-saṃgraha* 67. Vgl. weiter *tatra pañcaskandhātmakānāṃ bhāvānāṃ ... pudgaladharmadr̥ṣṭy-abhiniveśātmakāḥ saṃskṛtās* ‚dort unter den Lebewesen, die die **fünf Daseinsgruppen** als Natur haben ... die Verursachen, deren Natur das **Beharren** auf den **falschen Ansichten** über die Dinge/Denkobjekte/Phänomene (skt. *dharma*) und **Person/Personsein/Selbst** (skt. *pudgala*) ist‘ in *Prajñāpāramitāvajracchedikāṭīkā* (Tenzin 1994: 224).

Ein wichtiges Beispiel der falschen Ansichten ist skt. *ahaṃkāramamaṃkarāsmimānābhiniveś-ānuśaya* ‚das Beharren auf und der Hang zu der „Ich“-Illusion, der „Mein“-Illusion und der Vorstellung „Ich bin“‘ (SWTF I: 211), und die tocharische Entsprechung *ñimś welāne* ‚die Behauptung über „Ich“‘ (skt. *ātmavāda*) ist in Vers 13 in B 554 erwähnt, wo der zweite Beleg von *peṣṭem* in eben demselben Vers vorkommt: *peṣṭem kleśaṣem* | *pontaṃts* ‚das Beharren der Qual von allen‘. Vgl. die genaue Behandlung von B 554 in Abschnitt 1.3 oben, und besonders die Erlösungsvorstufe „Leere“ und die Erklärung in *Abhidhammatthasaṅgaha: tattha anattānupassanā attābhinivesaṃ muñcanti suññatānupassanā nāma vimokkhamukhaṃ hoti* ‚Dort lösen die Meditationen über die Ichlosigkeit das **Beharren** auf der Annahme eines **Ichs** ab, [und] die Meditationen über die Leere, nämlich, ist der Zugang zur Erlösung‘ (vgl. Mittal 1957: 60 Anm. 2).

Der Beleg des Plur. Gen. *peṣṭenta(m)tsä* in PK AS 9A a5 lautet wie folgt: */// -na • paṇḍarokne • rätrauñaine • peṣṭentatsä • tsärkälle(ntaṃts) ///*. B *paṇḍarok* stammt aus skt. *pāṇḍuroga-* ‚Gelbsucht‘. B *rätrauñe* entspricht skt. *rāga-* (Filliozat 1948: 133) und bedeutet hier ‚Entzündung‘. B *tsärk* bedeutet ‚erhitzen, verbrennen‘ (Malzahn 2010: 989). In diesem Kontext von Krankheiten bedeutet B *peṣṭentatsä* wahrscheinlich ‚von den dauerhaften und brennenden Schmerzen‘.<sup>190</sup>

### 2.5.3 Etymologischer Kommentar

Toch. B *peṣṭem* ist Akkusativ Plural von toch. B *peṣte\**, und *peṣte<sub>u</sub>* ist ein Adjektiv zu *peṣte* (vgl. B *perne* ‚Würde‘ ~ *perne<sub>u</sub>* ‚würdevoll‘). Aufgrund der philologischen Untersuchung in Abschnitt 2.5.2 oben bedeutet B *peṣte\** ‚das Beharren (auf falschen Ansichten), das Festhalten; der Fortbestand des dauerhaften und brennenden Schmerz‘. Ausgehend von der philologisch nunmehr gesicherten Bedeutung von B *peṣte\** wäre das Wort formal und semantisch wahrscheinlich mit uridg. *\*posth<sub>20</sub>-* ‚fest-stehend, beharrend‘, mit Abstraktum *\*posth<sub>20</sub>-m* ‚das Beharren‘ zu verbinden. Allerdings stellt

<sup>190</sup> Die Übersetzung von B *peṣṭentatsä* in CEToM lautet ‚for the ones [infested with] worms‘, was allerdings in diesem Kontext der Krankheiten wie ‚Gelbsucht‘ und ‚Entzündung‘ nicht passend ist.

sich dabei das unüberwindliche lautliche Problem, dass uridg. *\*st* nur im Osttocharischen als A *št* erschiene; für das Westtocharische wäre *-st-* und folglich B *\*peste* zu erwarten, so dass die Etymologie vorläufig noch ungeklärt bleibt.

Falls B *pešte\** wegen der Synkope von *ä* auf B *pešäte\** zurückkehrt, vgl. toch. B *apāšte* ‚der, welcher [die sittliche Haltung] nicht bewahrt hat‘ in B 31 b2 für *apāššätte* ‚unbewahrt‘ aus B *pāsk-* ‚bewahren‘ und B *de(wa)rakšte* für skt. *devarakṣita* (Pinault 1987: 180), lässt sich wahrscheinlich mit uridg. *\*bhes-* ‚abreiben, zerreiben, kratzen‘ (Pokorny 1959: 145f.; ved. *bhas-* ‚zermalmen, kauen, zerbeißen‘) via Suffix *\*-eto-* verbinden, nämlich Transponat *\*bhos-eto-* > urtoch. *\*pæs-jäätæ-* > toch. B *pešäte\** > B *pešte\**.<sup>191</sup> Möglicherweise könnte das Wort B *pešte\** auf der Entlehnung aus einer mitteliranischen Sprache beruhen.

## 2.6 Toch. B *prāri* und A *prār* ‚Finger‘

### 2.6.1 Philologische Analyse

Die Bedeutung ‚Finger‘ für Plur. Akk. B *praroṃ* lässt sich durch den Beleg im *Pātayantika*-Fragment IOL Toch 247 b3 *šṭwāra praroṃ pañäktemeṃ meṅki šai* ‚er war **vier Finger** niedriger als der Erhabene‘ sichern, vgl. die Pāli-Entsprechung *caturaṅgulomako bhagavato* ‚**vier Finger** niedriger als der Erhabene‘ (Vin IV = Oldenberg 1882: 173) und die chinesische Entsprechung *duan fo si zhi* 短佛四指 ‚**vier Finger** niedriger als der Erhabene‘ (T.1435, 23.130b29). Für A *prārwaṃ* ist die Bedeutung ‚unter/zwischen den Fingern‘ auch gut begründet, vgl. die Merkmale des Buddha in A 217 b3 *sopiñ pūk prārwaṃ* ‚die Netze zwischen allen Fingern‘.

---

<sup>191</sup> Das *\*-eto-* Suffix ist normalerweise zu *R(z)* (vgl. ved. *vratá-* ‚Regel‘ und av. *uruuvata-* ‚Regel‘ < *\*urh<sub>1</sub>-eto-* aus uridg. *\* $\mu$ erh<sub>1</sub>-* ‚sagen‘, gr. ἄσχετος ‚unwiderstehlich‘ und av. *azgata-* ‚unerträglich‘ < *\* $\eta$ -sġh<sup>h</sup>-eto-* aus uridg. *\*seġh<sup>h</sup>-* ‚überwältigen‘) oder *R(e)* (vgl. ved. *darśatá-* ‚sichtbar, schön‘ < *\*derk<sup>h</sup>-etó-* aus uridg. *\*derk<sup>h</sup>-* ‚hinblicken‘; gr. γενετή ‚Geburt‘, lat. *Genita* ‚Geburt‘, osk. **genetaí** ‚Erzeugerin‘ (Untermann 2000: 308) via *\*ġenh<sub>1</sub>-etó-* aus uridg. *\*ġenh<sub>1</sub>-* ‚erzeugen‘) hinzugefügt, aber *\*R(o)-eto-* ist bei einigen Wurzeln doch belegt, obwohl die Ableitungen wahrscheinlich sekundär sind, vgl. äol. ὄπρετον ‚creature‘ < *\*sorp-eto-* aus uridg. *\*serp-* ‚kriechen‘ und lat. *porta* ‚Tür‘ < *\*por-etā* ‚passage‘ aus *\*por-eto-* ‚to be gone through‘ aus uridg. *\*per-* ‚hindurchkommen‘ (Vine 1998: 29ff., 36, 56, 74, 80).

## 2.6.2 Über die Deklinationsklasse VI. 5

Unter der Deklinationsklasse VI. 5 (TEB I: 137) sind nur fünf Wörter aufgelistet, die bemerkenswert ausschließlich den Körper betreffen.<sup>192</sup> Von diesen fünf Wörtern ist nur bei B *prāri* ‚Finger‘ die Singularform, bzw. Singular Akkusativ, bezeugt, und die anderen sind Pluralformen.

Der Sing. Akk. B *prāri* ‚Finger‘ ist z. B. im *Pārājika*-Fragment IOL Toch 127 a7–b1 belegt: */// ly(ku)ññe pa<sub>{b1}</sub>lskosa ykemeṃ rautkaṃ postaññe prāri •*, ... in diebischer Absicht von einem Ort (weg)bewegt, auch nur einen Finger weit •, und der Sing. Perl. B *prārisa* ist in B 526.a a5 bezeugt: */// (ke)[na]tse<sup>193</sup> āre prārisa kauc s(t)ā(maṃ) ///*, ... das Lebewesen der Erde wächst um die Länge eines Fingers aus ...<sup>194</sup>

Der Nom. Sing. von B *prāri* ‚den Finger‘ ist als B *prāriye\** ‚der Finger‘ zu erschließen, vgl. B *riye*, Sing. Akk. *ri* ‚Stadt‘ in Deklinationsklasse VI.1 (TEB I: 132). Der Beleg einer osttocharischen Singularform A *prār* (vgl. Plur. Lok. A *prār-w-aṃ*) in A 51 a2 */// prār nātskatse yiñc •* ist zwar wegen des fragmentarischen Zustands der Zeile unsicher, kann aber im Vergleich mit A *tsmār* ‚Wurzel‘ plausibel vermutet werden, vgl. Sing. Instr. *tsmāryo* in A 221 a4 und Plur. *tsmāru* in A 203 a1 */// taryāk we pi kamaśśi tsmāru ///*, dessen skt. Vorlage *dvātriṃśaddantamūleṣu* ‚unter den Wurzeln der 32 Zähne‘ im *Śārīrasthāna* des *Aṣṭāṅgasaṅgraha* 5.46 belegt ist.

Nom. Plur. f. B *pr(a)r(o)ññ* ist in B 73 b1 *y[ai]luwa taṅki pārkr[o]n(a) pr(a)r(o)ññ* ‚die gebogenen und sehr langen Finger‘ belegt. Der Plur. Akk. f. lautet B *prarom*, z. B. in IOL Toch 247 b3 *śtwāra prarom pañākteṃ meṅki ṣai* ‚er war vier Finger niedriger als der Erhabene‘. Die Nom. Plur. f. Endung B *-oñ* dieser Klasse kann auf *\*-ā + ñ* zurückgehen, und Akk. Plur. f. B *-om* geht auf *\*-ām < \*-eh<sub>2</sub>-ns* zurück. Die Akk. Plur. Formen dieser Deklinationsklasse haben die ererbte Form des uridg. *-eh<sub>2</sub>*-Stamms noch bewahrt, aber die Sing. Formen sind bereits durch die der Klasse VI. 1 ersetzt worden. Diese ererbte Akk. Plur. f. Endung auf B *-om* aus dem *-eh<sub>2</sub>*-Stamm ist sonst nur beim Demonstrativpronomen bezeugt, vgl. das in B 134 b3 und B 575 a7 belegte

---

<sup>192</sup> Die Erscheinung, dass Wörter für Körperteile aufgrund ihres Alters oft morphologische Anomalien aufweisen, ist auch in den anderen Sprachen belegt, vgl. z. B. ital. Sing. *dito*, Plur. *dita* ‚Finger‘ und Sing. *braccio*, Plur. *braccia* ‚Arme‘. Vgl. weiter die Heteroklitika für Körperteile (Gotō 2013: 32ff.).

<sup>193</sup> Eine geringe Spur von *na* ist erkennbar.

<sup>194</sup> Hier bezeichnet *kenatse āre* wahrscheinlich die Pflanzen in der Erde, die sich noch unter dem Boden befinden und noch nicht aus der Erde gewachsen sind, vgl. Pan 2017: 84ff.

Demonstrativpronomen Plur. Perl. f. B *tontsa* aus *\*teh<sub>2</sub>ns + \*(s)ā*,<sup>195</sup> was mit B *passontsa* ‚mit den Sehnen‘ vergleichbar ist. Die Plur. Nom. f. Endung B *-oñ* ist sekundär entstanden, weil die erwartete Form Plur. Nom. f. *-eh<sub>2</sub>-es > \*-ā̇ > toch. B †-o* gleichlautend wie Sing. Nom.f. *-eh<sub>2</sub> > \*-ā̇ > toch. B -o* ist.

### 2.6.3 Etymologischer Kommentar

Morphologisch betrachtet gehören A *wsār* ‚Feldfrucht, Getreide‘, A *tsmār* ‚Wurzel‘ und A *prār* ‚Finger‘ sehr wahrscheinlich zusammen. Da sich A *wsār* ‚Feldfrucht, Getreide‘ < urtoch. *\*wās-ār-æ* aus dem Kollektivum *\*(h<sub>2</sub>)ues-ōr* (vgl. die Behandlung in Abschnitt 2.9 unten) und A *tsmār* ‚Wurzel‘ < urtoch. *\*tsāma-ār-æ* aus uridg. *\*demh<sub>2</sub>-* ‚(zusammen)fügen, bauen‘ (LIV: 114f.) ableitet, stammt A *prār* ‚Finger‘ wahrscheinlich aus urtoch. *\*pār-ār-æ*. Ein Benennungsmotiv der idg. Wörter für ‚Finger‘ ist ‚die Spitze, der Hervorstehende‘, z. B. aksl. *pr̃stb* ‚Finger‘ (gr. δάκτυλος) und lit. *pir̃štas* ‚Finger, Zehe‘ aus uridg. *\*p<sub>ṛ</sub>-sth<sub>2</sub>-ó-* ‚hervor-stehend‘, vgl. ved. *pr̃sthá-* ‚Rücken, Gipfel‘ (Pokorny 1959: 813; EWAia II: 166; Hock/Bichlmeier 2015: 780). Deshalb bedeutet A *prār* ‚Finger‘ ursprünglich ‚das hervorstehende Ding‘ und stammt aus dem Kollektivum *\*per-ōr* ‚die Gesamtheit der vorwärts stehenden Dinge‘ aus uridg. Adverb *\*p<sub>ṛ</sub>, pró* ‚vorwärts, vorne‘ (Dunkel 2014: II, 633). Innerhalb des Tocharischen ist der Stamm des Kollektivums verallgemeinert, und daraus wird der Plur. Akk. f. B *prarom* via urtoch. *\*pār-ār-ān* aus *\*per-ōr-eh<sub>2</sub>-ns* statt *pr-r-eh<sub>2</sub>-ns > B †prom* gebildet, vgl. *\*uedōr > heth. witār* ‚Wasser‘ und *\*ud-r-eh<sub>2</sub>- > gr. ὕδρα* ‚Wasserschlange‘ (Wodtko/Irslinger/Schneider 2008: 707).

## 2.7 Toch. A *marmañ* und B *marmanna*

### 2.7.1 Forschungsstand

In TEB (II: 123 und 218) werden A *marmañ* und B *marmanna* als ‚Adern‘ übersetzt. Dieser Bedeutungsansatz geht auf Sieg/Siegling/Schulze (1931: 53 Anm. 3) zurück: ‚Bezeichnung eines Körperteils, nach einer B-Stelle 80 000 an der Zahl, etwa wie Skt. *nādī, sirā* o. ä. Entlehnt aus Skt. *marman*?‘. Die von Sieg/Siegling/Schulze erwähnte Stelle ist B 595 b2, die aber fragmentarisch ist und nur drei Wörter umfasst: */// oktmane ma[r]m[a]nmane yke ///* ‚... in den achtzig Tausend *marmanna*, Ort ...‘. Der fragmentarische Kontext lässt keine Bedeutungsbestimmung zu. Krause (1951: 202) hat zwar den Bedeutungsansatz ‚Adern‘ von Sieg/Siegling/Schulze (1931: 53 Anm. 3)

<sup>195</sup> Das westtocharische Perlativ-Suffix *-sa* stammt aus einer Reanalyse des uridg. Allativs zu einem *s*-auslautenden Plur. Akk. auf *-ns*, vgl. Pinault 2008: 469f. und Ringe 2017: 26. Zu den femininen Demonstrativpronomina im Tocharischen vgl. weiter del Tomba 2018: 352.

übernommen, aber er bemerkt dazu: „Sehr unsicher die Annahme einer Entlehnung aus skt. *marman* ‚Glied, ungeschützte Stelle des Körpers‘“. Die Bedeutung ‚Adern‘ ist auch bei Poucha (1955: 214) übernommen,<sup>196</sup> obwohl ihm bewusst war, dass ai. *marman-* ‚a vital part of the body, the vitals, weak or tender point of the body‘ bedeutet. Van Windekens (1976: 630) übersetzt A *marmañ* und B *marmanma* als ‚veine(s)‘, und denkt an die Entlehnung aus skt. *marman-*, wobei der bemerkt, „que la difficulté que pose la différence des sens ne peut être considérée comme un obstacle insurmontable“. Hilmarsson (1996: 67) basiert seine Analyse der Verben AB *kāls-* auf eben diesem Bedeutungsansatz ‚veins‘ für A *marmas*.<sup>197</sup> Adams (2013: 474f.) hat diesen Bedeutungsansatz von ‚Adern‘ übernommen, und übersetzt B *marmanma* als ‚vessels (of the body), arteries, veins‘. Bis jetzt sind A *marmañ/marmas* und B *marmanma* an allen Belegstellen einhellig als ‚Adern‘ (engl. veins, frz. veines) übersetzt worden, vgl. die Einträge in CEToM („Page created on 2018-09-22“).

## 2.7.2 Philologische Untersuchung

### 2.7.2.1 Über *marman* in den altindischen Texten

Ved. *márman-* ist in RV gut bezeugt, und die Erklärung in Graßmanns Wörterbuch lautet: „*weiche Stelle des Leibes, welche der tödtlichen Verwundung besonders ausgesetzt ist*; die Stellen im RV. weisen besonders auf die weichen Stellen zwischen den Rippen (in der Gegend des Herzens) hin“. Vgl. auch die Bedeutungsangabe in EWAia (II: 329) „verwundbare Stelle des Körpers“. Aufgrund der Stelle *tásya yadā mármāgachann áthāceṣṭat* ‚Als sie (dabei) an seine verwundbare Stelle kamen, da bewegte er sich (wieder)‘ in MS 1.10.14 ist Hoffmann (1975: 210f.) zum Schluss gelangt, dass *márman-* sich hier auf die Kniekehle Indras bezieht.

In den medizinischen und buddhistischen Texten ist skt. *marman-* auch gut bezeugt. Das genaue Signifié von skt. *marman-* ist z. B. in der *Carakasamhitā* erwähnt: *daśa prāṇāyatanāni mūrdhā jihvābandhanaṃ kaṅṭho hṛdayaṃ nābhir bastir gudaḥ śukram ojo raktaṃ ca | teṣāṃ ādyāni sapta punar mahāmarmasamjñāni* ‚Die zehn Stätten des Lebens sind **Kopf, Zungenmuskel, Hals, Herz, Nabel, Harnblase, Darm**, Same, Lebenskraft und Blut. Die ersten sieben davon werden wiederum die großen **verwundbaren Stellen** genannt‘ im *Śārīrasthāna* des *Aṣṭāṅgasaṅgraha* 5.32. und *marmāṇi punar bastihṛdayamūrdhādīni* ‚Die verwundbaren Stellen sind ferner Harnblase, Herz, Kopf usw.‘ in *Carakasamhitā* 1.11.48 (Sharma 2014: I, 78).

<sup>196</sup> Die Bedeutungsangabe lautet: „nomen cuiusdam partis corporis (= Scr. *nādī* ‚arteria, vena‘, seu *sirā* ‚nervus‘)“.

<sup>197</sup> Hilmarsson 1996: 67: „... in A this verb is used to describe the gushing of blood in veins, leading to a loss of consciousness (A 77 b2 (*puk marmas*) *kakāłtsā-ṃ trik tkanā (klā)* ‚it made (all) her (veins) gush, she swooned, (and fell) to the earth‘ ...“.

### 2.7.2.2 Die tocharischen Belege

Im tocharischen Korpus sind A *marmañ* und *marmas* insgesamt 9 mal in 8 Fragmenten belegt, nämlich A 75 a3, A 101 b3, A 110 b2 und b4, A 116 a1, A 189 b5, A 324 b1, A 356 b4, A 407 a4 und THT 1441.c a5.<sup>198</sup> B *marmanma* und *marmanmane* sind 9 mal in 7 Fragmenten belegt, nämlich B 119 a3, B 595 b2, THT 1379.d a3, PK NS 19 a4, PK NS 31 + 294 a2 und b1, IOL Toch 5 a4 und a5. Unten werden alle Belege in Bezug auf die Syntax und Phraseologie genauer analysiert.

#### 2.7.2.2.1 Osttocharisch

##### (1) A 75 a2–3

*tsräm päryo āriñc wākṣantām yāslunt koṣāntām śarwnaṃ pālkāc-ām kāruṃ* {a3} *marmas kakältsts oki sām (śaru)* ‚Sehet sein Mitleid gegen den mordenden Jäger, [seinen] Feind, der mit scharfem Pfeil [sein] Herz durchbohrt, gleichsam [seine] *marmas* stieß der (Jäger)‘ (vgl. Sieg 1952: 11f. = 2014: 233f.).

Toch. A *marmas* + *käl(t)s-* ‚pressen, stoßen‘ in A 75 a3 entspricht ved. *márman-* + *toj-* ‚vorwärts stoßen, herauspressen‘, vgl. das Beispiel in RV 1.61.6cd: *ṽtrásya cid vidád yéna márma tujánn śśānas tujatá kiyedháh* || ‚mit dem [Vajra] er sogar des Vritra verwundbare Stelle fand, als er mit dem stoßenden/pressenden [Vajra auf ihn] stieß/presste, allvermögend, was es auch sei schaffend‘.<sup>199</sup>

Nach der Information der indischen medizinischen Texte (vgl. Abschnitt 2.7.2.1 oben) ist das Herz eine der verwundbaren Stellen des Körpers. Toch. A *marmas* oder *āriñc* ‚Herz‘ + *pār* ‚Pfeil‘ in A 75 a2–3 entspricht ved. *márman-* + *śaru-* ‚Pfeil‘, vgl. das Beispiel in RV 10.87.15c: *vācāstenam śārava rechantu márman* ‚Den Verhexer sollen die Geschosse an seiner verwundbaren Stelle treffen!‘

Toch. A *marmas* oder *āriñc* ‚Herz‘ + *wāk-* ‚spalten, durchbohren‘ entspricht ved. *márman-* + *vyadh-* ‚durchbohren‘, vgl. das Beispiel in RV 10.87.17d: *tām pratyāñcam arcīṣā vidhya márman* ‚den bohre von hinten mit der Flamme an der verwundbaren Stelle durch!‘

##### (2) A 101 b3

*(pä)l[k]s(e) ñi<sup>200</sup> āriñc marmas* ‚sie verbrennen das Herz und *marmas* von mir‘

<sup>198</sup> THT 1441.c ist in CEToM irrig als „TB“ identifiziert.

<sup>199</sup> Zu ved. *kiyedhā-* ‚was es auch sei schaffend‘ vgl. EWAia I: 352.

<sup>200</sup> Zur der Ergänzung vgl. *pālkse-ñi* in Zeile b5 desselben Fragments.

Toch. A *marmas* + *pālk-* ‚verbrennen‘ entspricht skt. *marman-* + *tap-* ‚verbrennen‘, vgl. die Beispiele in *Siddhasāra* (Emmerick 1980–1982: I, 94; II, 257): 15.2 *mahāhikkā mahāśabdavegā syān marmatāpanī*, the so-called ‚big hiccough (*mahā-hikkā*)“ is (characterised by) there being a loud noise (*mahā-śabda-*), severe force (*mahāvegā*), and **harming (-tāpanī) the vital points (marman)**‘.

### (3) A 110 b2 und b4

b2: *marmas tsitām* ‚berührte die *marmas*‘; b4: *marmas tsinātsi* ‚die *marmas* zu berühren‘

Toch. A *marmas* + *tsit-* ‚berühren‘ entspricht skt. *marman-* + *sparś-* ‚berühren‘, vgl. die folgenden Beispiele:

(a) *na nindāṃ na stutiṃ kuryān na kaṃcin marmaṇi sprśet* ‚er würde keine Schmähung, kein Lob machen, und er würde niemanden **an der verwundbaren Stelle berühren**‘ im *Jīvanmuktiviveka* 2.10.47 (Gokhale 1916: 269).

(b) *na kaṃcin marmaṇi sprśet* ‚er würde niemanden **an der verwundbaren Stelle berühren**‘ in der *Yājñavalkyasmṛti* 1.153 (Apte 1903: I, 194).

(c) *vibhraṃṣitajñānā duruktair marma pasprśuḥ* ‚Diejenigen, die ihre Besinnung verloren haben, haben **die verwundbare Stelle** mit den harten Worten **berührt**‘ in *Bhāgavatapurāṇa* 3.4.1cd (Shastri 1996: 129).

(d) *marmasprśa-* ‚Berührung an der verwundbaren Stelle‘ in *Subhāṣitaratnaśoṣa* 14.4 (Kosambi/Gokhale 1957: 60).

### (4) A 116 a1

*siṃsantār-ñi oki cam klopyo puk marmañ* ‚durch dieses Leid sind mir alle *marmañ* gleichsam bedrängt/bedrückt‘<sup>201</sup>

Toch. A *marmañ* + *si-n-* Med. ‚bedrückt sein‘ entspricht skt. *marman-* + *bādh-* ‚bedrängen, bedrücken‘, vgl. die folgenden Beispiele:

(a) *atiduḥkhā na sā coraḥśiromarmaprabādhinī* ‚sie ist nicht<sup>202</sup> sehr schmerzhaft, und es gibt keine **Bedrückung an den verwundbaren Stellen** von Kopf und Brust‘ in *Carakasamhitā* 6.17.35 (Sharma 2014: II, 289).

<sup>201</sup> Kölver (1965: 26) und Schmidt (1974: 159) haben z. B. hier A *marmañ* als ‚Adern‘ übersetzt.

<sup>202</sup> Zur Negation vgl. Speyer (1886: 319): ‚If two or more negative sentences are to be connected, the negation is often put but once‘. Vgl. auch die Übersetzung von Sharma (2014: II, 289): ‚This is not very troublesome, does not afflict the vital parts of chest‘.

(b) *aruntudas tu marmaspr̥gabādham tu nirargalam* ‚eine wunde Stelle berührend, aber keine **Bedrängnis** bei Berührung **an den verwundbaren Stellen** (existiert) und (es ist) ungestört‘ im *Viśeṣyanighnavarga* des *Amarakośa* 3.83 (Thatte 1882: 270).

(5) A 189 b5

*marmas prākār eṃtsā*<sup>203</sup> /// ‚ergriff(en) die *marmas* fest‘

Toch. A *marmas* + *eṃts-* ‚ergreifen‘ entspricht skt. *marman-* + *grabh-* ‚ergreifen‘, vgl. das Beispiel *marmāṇy upasaṅgrhya* ‚die verwundbaren Stellen ergriffen habend‘ im *Sūtrasthāna* des *Aṣṭāṅgasāgraha* 36.19.

(6) A 324 b1

/// *śwāṣ*<sup>204</sup> *marmas tskāṣ wi* /// ‚... er verzehrt, er verbrennt die *marmas* ...‘

Vgl. die Analyse von toch. A *marmas* + *pālk-* ‚verbrennen‘ (A 101 b3), was skt. *marman-* + *tap-* ‚verbrennen‘ entspricht.

(7) A 356 b4

• *cam klopyo āṣāṇikyāp bodhisatvāp puk (ma)rmañ protkar-āṃ – – tkanā klā* • ‚Durch dieses Leid wurden alle *marmañ* des ehrwürdigen Bodhisattva ihm versperrt, ... er fiel zu Boden.‘

Toch. A *marmañ* + *prutk-* ‚versperrt sein‘ entspricht skt. *marman-* + *rodh-* ‚hemmen, hindern‘, vgl. die folgenden Beispiele:

(a) *śūlah samutpannaḥ marmoparodhikī vedanā prādurbhūtā* ‚Ein stechender Schmerz ist entstanden, und zum Vorschein gekommen ist der Schmerz aus der **Versperrung an den verwundbaren Stellen**‘ im *Saṅghabhedavastu* (Gnoli 1977–1978: II, 93).

(b) *vīsarpamarmasamrodhāḥ* ‚der Rotlauf und die Einsperrung der verwundbaren Stellen‘ in *Carakasamhitā* 1.17.111 (Sharma 2014: I, 123).

(c) *marmāṇi samrudhya* ‚die verwundbaren Stellen eingesperrt habend‘ in *Carakasamhitā* 6.17.23 (Sharma 2014: II, 288).

(8) A 407 a4

/// *-āp bodhisatvāp puk marmañ* /// ‚... alle *marmañ* des Bodhisattva ...‘

---

<sup>203</sup> A *eṃtsā* /// ist wahrscheinlich ein Präteritum von *eṃts* ‚ergreifen‘.

<sup>204</sup> A *śwāṣ* ist wahrscheinlich Verschreibung für *śwāṣ* ‚er isst, verzehrt‘, Präsens V 3. Sing. von *śuwā* ‚essen‘, unter dem Einfluss von *tskāṣ*.

Nach Sieg/Siegling (1921: 226) enthält A 407 a denselben Text wie A 356 b, vgl. deshalb die Analyse für A 356 b4 oben.

### 2.7.2.2.2 Westtocharisch

#### (1) B 119 a3

*kärstau(wa) marmanma tärkoş po* ‚alle zerstörten *marmanma* entlassen habend‘.

Vgl. die Behandlung des Fragments B 119 in Abschnitt 1.1 oben.

#### (2) B 595 b2

*/// oktmane ma[r]m[a]nmane yke ///* ‚... in den achtzig Tausend *marmanma*, Ort ...‘

Dieser Beleg wurde von Sieg/Siegling/Schulze (1931: 53) als Begründung für die Glossierung mit ‚etwa wie Skt. *nāḍī*, *sirā* o. ä.‘ oder ‚Ader‘ verwendet, weil die Anzahl 80 000 anscheinend für die Beschreibung der Zahl Adern besonders passend erscheint. Nach der Information im *Śārīrasthāna* des *Aṣṭāṅgasaṅgraha* 5.32 gibt es zwar sieben große verwundbaren Stellen, nämlich Kopf, Zungenmuskel, Hals, Herz, Nabel, Harnblase und Darm, aber neben diesen werden innerhalb der indischen medizinischen Texte auch viele andere verwundbare Stellen beschrieben. Vgl. die Beschreibung im *Śārīrasthānam* der *Suśrutasamhitā*:

3.6.3 | **saptottaraṃ marmasatam** | *tāni marmāṇi pañcātmakāni bhavanti tadyathā māṃsamarmāṇi sirāmarmāṇi snāyumarmāṇi asthimarmāṇi sandhimarmāṇi ceti na khalu māṃsasirāsṇāyavasthisandhivyatirekeṇānyāni marmāṇi bhavanti yasmān nopalabhyante || ‚There are **one hundred and seven marmans**. They are of five types according to composition such as muscular marmans, vascular marmans, ligamental marmans, bony marmans and marmans of joints. There are no marmans other than muscle, blood vessels, ligaments, bones and joints as they are not found elsewhere.‘ (Sharma 1999–2001: II, 184)*

Die Zahl 80 000 ist lediglich die hyperbolische Bezeichnung einer großen Zahl, wie es stilistisch in buddhistischen Texten oft vorkommt, vgl. in B 3 b1: *śāmna(m)ts śaul śai śkas tmane pik,la* ‚Das Leben der Menschen war 60 000 Jahre [lang]‘ (Sieg/Siegling 1949 Übers.: 6).

#### (3) PK NS 19 a4

: *spalkkaskentār-ñ marmanma katkauñaşşe warkşältsa* : ‚: meine *marmanma* regen sich durch die Kraft der Freude auf. :‘

Nach Krause (1952: 302f.) gehört das Substantiv B *spelke* ‚Eifer‘, was nach Sieg/Siegling (1949 Übers.: 190) dem Sanskrit-Wort *parākrama-* ‚Anstrengung‘ oder *utthāna-* ‚Bemühung‘

entspricht, zu der Wurzel B *spālk* ‚sich bemühen‘. Der Beleg A 116 a1 *siṃsantār-ñi oki cam kloyo puk marmañ* ‚durch dieses Leid sind mir alle *marmañ* gleichsam bedrängt/bedrückt‘ verdeutlicht, dass die *marmañ* durch das Leid bedrängt werden, und deswegen liegt es nahe, dass die *marmanma* durch Freude erregt werden und sich kräftig bewegen.

#### (4) PK NS 31 + 294 a2 und b1

a2: *īme sam(pā)te-ñ po marmanmane* ‚es hat meine Einsicht (skt. *smṛti* oder *prajñā*) in allen *marmanma* weggenommen‘

Zum Sachverhalt, dass sich die Einsicht oder der Verstand in den *marmanma* befindet, vgl. das Beispiel *vibhramśitajñānā duruktair marma paspṛśuḥ* ‚Diejenigen, **die ihre Besinnung verloren haben**, haben **die verwundbare Stelle** mit verkehrten Worten berührt‘ in *Bhāgavata-purāṇa* 3.4.1cd (Shastri 1996: 129).

b1: *marmanmane sak (po) msā-ne takarṣkñesa* ‚in den *marmanma* ging ihm/ihr das Glück gänzlich wegen der Klarheit (skt. *prasannatā/prasannatva*)‘.

Zu toch. B *marmanma* + *mā(s)-* ‚gehen‘ vgl. ved. *tāsya yadā mārmaḡachann āthāceṣṭat* ‚Als sie (dabei) **an seine verwundbare Stelle kamen**, da bewegte er sich (wieder)‘ in MS 1.10.14.

#### (5) IOL Toch 5 a4 und a5

a4: *onmiṣṣana pwārasa tsāksemane marmanma* ‚die *marmanma* sind von den Feuern der Reue verbrannt‘

Zu toch. B *marmanma* + *puwar* ‚Feuer‘ vgl. ved. *mārman* + *arciṣ* ‚Strahl, Flamme‘ in RV 10.87.17d: *tām pratyāñcam arcīṣā vidhya mārman* ‚den bohre von hinten **mit der Flamme an der verwundbaren Stelle** durch!‘

a5: *nuskaskemar marmanma inkaum kāstwer* ‚ich drücke die *marmanma* bei Tage und bei Nacht‘

Zu toch. B *marmanma* + *nusk* ‚(be)drücken‘ vgl. skt. *marman-* + *bādh-* ‚verdrängen, bedrücken‘ und die Analyse für den Beleg in A 116 a1.

(6) Die beiden Belege THT 1379.d a3 (MQ): *kṣām marma ///* und THT 1441.c a5 (Shorchuq): */// – ñc marmas ///* sind zu fragmentarisch für eine genaue Analyse, aber */// – ñc marmas ///* in THT 1441.c a5 könnte wahrscheinlich zu */// (āri)ñc marmas ///* ‚... das Herz und die *marmas*‘ ergänzt werden, vgl. A 101 b3 *(pā)lks(e) ñi āriñc marmas* ‚sie verbrennen das Herz und *marmas* von mir‘.

### 2.7.3 Zusammenfassung

Der Vokalismus von A *marmañ* und B *marmanma* legt die Vermutung nahe, dass beide aus skt. *marman-* entlehnt sind. Der syntaktische und phraseologische Parallelismus zwischen den tocharischen Belegen und den Sanskrit-Belegen bestätigt eben diese Entlehnung. Aus den vielen Beispielen oben ist zu ersehen, dass der Lehnübersetzungsprozess nicht nur das einzelne Wort, sondern auch die Redewendungen mit den bestimmten Verben, wie z. B. „berühren“, „bedrücken“ oder „hemmen“, oder Instrumenten, wie z. B. „mit Pfeil“ oder „mit Feuer“, erfasst hat. Es ist nachvollziehbar bei spezialisierten medizinischen Termini, die in bestimmten Kontexten verwendet sind. Da es innerhalb der Fachliteratur keine Begründung für die Bedeutung ‚Adern‘ und für die semantische Abweichung der beiden tocharischen Wörter von skt. *marman-* ‚verwundbare Stelle des Körpers‘ gibt, ist die bisher angenommene Bedeutung ‚Adern‘ für A *marmañ* und B *marmanma* aufzugeben. Beide tocharischen Wörter bezeichnen und bedeuten vielmehr ‚die verwundbaren Stellen des Körpers‘, genau wie ihre altindische Entsprechung *marman-*.

## 2.8 Toch. B *yolyiyai*

### 2.8.1 Forschungsstand

B *yolyiyai* ist Sing. Akk. f. von *yolyiye\**, dessen Bedeutungsansatz ‚pale‘ von Adams (2013: 556) aus der Übersetzung von Carling (2003: 91) stammt, die sich wiederum auf die Übersetzung von Schmidt (1997: 248) stützt. Der Satz in IOL Toch 306 b6 lautet *pāścane leśp(ts)a mäsketär erene yolyiia añme špä mäsketarne* ‚An den Brüsten wird sie schleimig. [Sie sieht] schlecht im Aussehen [aus], und das Verlangen entsteht ihr‘. *erene yolyiia* ist von Schmidt (ibid.) als ‚[Sie wird] blaß im Aussehen‘ übersetzt. Er hat zwar richtig bemerkt, dass *erene yolyiia* dem Sanskrit-Kompositum *vi-varṇā* ‚nicht die natürliche/gesunde Farbe habende, bleiche‘ entsprechen könnte, aber dies muss nicht bedeuten, dass B *yolyiye* ‚bleich‘ bedeutet. Schmidts deutsche Übersetzung ‚blaß im Aussehen‘ ist von Carling (2003: 91) als ‚pale in her face‘ übersetzt worden, und ihrer Meinung nach entspricht toch. B *erene yolyiia* der Sanskrit-Phrase *sā pāṇḍur* ‚sie wird gelbsüchtig‘. Jedoch verfügt der tocharische Text in IOL Toch 306 über keinen Sanskrit-Paralleltext im strengen Sinn, was Carling auch zugibt,<sup>205</sup> und sogar wenn die Sanskrit-Vorlage *sā pāṇḍur* ‚sie wird gelbsüchtig‘ wäre, könnte die tocharische Phrase *erene yolyiia* einfach ‚sie sieht schlecht im Aussehen aus‘ bedeuten. Knoll (1996: 60 und 72) hat hingegen B *yolyiyai* in B 238 a1 als ‚schlecht‘ übersetzt.

---

<sup>205</sup> Carling 2003: 77f.: „It has not been possible to identify any specific Sanskrit source for this text. ... However, it is entirely possible that no such exact source exists. ... we notice that the Tocharian text is not an exact translation of the Sanskrit original.“

## 2.8.2 Philologische Untersuchung

Im tocharischen Korpus kommt B *yolyiye* oft zusammen mit B *yimiye* vor. B *yolyiye yimiye* ‚schlechter Gang/Weg‘ und B *yolyiyai yamai + yä-* ‚den schlechten Weg gehen‘ sind im tocharischen Korpus gut bezeugt, vgl. B *yamai šp yoli(yai)* ‚und schlechtes Gehen (in eine andere Existenz)‘ (= skt. *gatiṃ ca pāpikāṃ*) in einem bilingualen *Udānavarga*-Fragment SI B 121(2) b4, B *yolyai imaimem prosko* ‚Furcht vor dem bösen Lauf‘ (Kölver 1965: 148), B *yatt yolyye*<sup>206</sup> *yamai* ‚du gehst den schlechten Weg‘ in B 128 b5, und B *rano kartsai yamai ynemane rano y[o]lyiyai y(amai)* ‚sowohl den guten Weg gehend als auch den schlechten (Weg)‘ in IOL Toch 43 a2. Die westtocharische Phrase B *yamai + yä-* hat übrigens noch einen parallelen Ausdruck B *ytāri yä-* ‚den Weg gehen‘ vgl. B *se šamāne plākisa ašīyanampa ytāri yaṃ* ‚wenn sich ein Mönch nach Verabredung mit einer Nonne zusammen auf einene (gemeinsamen) Weg begibt‘ (= skt. *yaḥ punar bhikṣur bhikṣuṇyā sārđhaṃ saṃvidhāya samānamārgaṃ pratipadyeta*) in einem *Pātayantikadharmā*-Fragment PK AS 18B b2.<sup>207</sup>

Die osttocharische Entsprechung von B *yolyiye yimiye* ist wahrscheinlich A (*u*)*mpar-ytār* ‚schlechter Weg‘ in A 246 b4.<sup>208</sup> A *umpar-ytār* und B *yolyiye yimiye* sind Lehnübersetzungen von skt. *amārga-* ‚Nicht-Weg, schlechter Weg‘, und B *yolyiyai yamai + yä-* entspricht skt. *amārgaṃ + gam-* bezeugt als *amārga(m ga)cchanta* in einigen Sanskrit-Fragmenten aus MQR, in der Pelliot- und Hoernle-Sammlung (vgl. von Simson 2000: II, 251; SWTF: I, 136). B *yolyai imaimem prosko* entspricht wahrscheinlich skt. *kumārga-bhaya-* ‚Furcht vor schlechtem Weg‘ bezeugt in einer rekonstruierten Sanskrit-Phrase *sarvakumārgabhayātīkrāntaṃ* ‚beyond fear of any bad ways‘ oder skt. (*sarva-*)*durgati-bhayam* ‚Furcht vor (jedem) schlechten Gang‘ in *Akṣayamatīnirdeśasūtra* (Braarvig 1993: 324, 365). Deswegen bedeutet B *yolyiye* ‚schlecht, böse‘ und ist aus B *yolo* ‚böse‘ abgeleitet.

B *yimiye* (= skt. *gati-* ‚Gang, Weg‘ und *mārga-* ‚Weg‘, A *yme*) und B *ytāriye* (= skt. *mārga-* ‚Weg‘, A *ytār*) sind etymologisch verwandt und sie sind beide Ableitungen aus der Wurzel uridg. *\*h<sub>1</sub>ej-* ‚gehen‘. B *yimiye* < *\*yāmiye* < *\*jāmāyæ* < *\*jāmāñæ* < *\*h<sub>1</sub>i-men-ē(n)-* ← *\*h<sub>1</sub>i-men-* (vgl. Pinault 2008: 480). Die westtocharischen Substantive auf *-iye* haben normalerweise eine Variante auf *-o*, deren Akk. Sing. auf *-ai* lauten, vgl. *prosko/proskiye* ‚Furcht‘ (vgl. Pinault 2008: 482ff.). B

<sup>206</sup> Über „unconditioned monophthongisation of *ai* to *e*“, vgl. Peyrot 2008: 59.

<sup>207</sup> Vgl. Pinault 1984: 377 und von Simson 2000: II, 210, 292.

<sup>208</sup> Die von Carling (2009: 68) angesetzte Sanskrit-Entsprechung ist skt. *asanmārga-*, aber kein Beleg von skt. *asanmārga-* mit *gam-* ‚gehen‘ oder *i-* ‚gehen‘ im Sanskrit-Korpus ist nachweisbar.

*ytāriye* geht auf eine *-tor* Ableitung zurück: B *ytāriye* < \**yātāriye* < \**jātarāyæ* < \**jātarāñæ* < \**h<sub>1</sub>i-tōr-en-ē(n)-* ← \**h<sub>1</sub>ej-tor*.

### 2.8.3 Toch. B *yolo* via Khotanisch aus Alttürkisch?

Zur Etymologie von B *yolo* ‚böse‘ ist die Behandlung von Peyrot (2017: 327–335) zu konsultieren, und nach ihm, der die Theorie von Hanse (1940: 162) übernommen hat, ist B *yolo* ein Lehnwort aus khot. *yola-* ‚Unwahrheit‘, das wiederum aus altuig. *yavlak* ‚böse, schlecht‘ entlehnt wurde.<sup>209</sup> Die ganze etymologische Erklärung von Peyrot ist aber zweifelhaft in Bezug auf zwei Aspekte, nämlich den chronologischen und den geographischen Aspekt, was Peyrot nichts besprochen hat.

Die frühesten (Erdal 2004: 4) lesbaren und datierbaren alttürkischen Texte sind die türkischen Runenschriften, und sie stammen aus dem 8. Jh. n. Chr. Altuig. *yavlak* ‚böse‘ ist nur auf den uigurischen Handschriften belegt, die frühestens aus 9. bis 10. Jh. n. Chr. stammen. Toch. B *yolo* ‚böse‘ ist häufig bezeugt schon in den archaischen Texten, wie z. B. in B 135 b1 (MQR, arch.-I), B 137 a4 (MQR, arch.-I), B 142 a6 (MQR, arch.-I) und B 258 a2 (MQR, arch.-I) (vgl. Peyrot 2008: 219f.). Khot. *yola-* ‚Unwahrheit‘ ist ein altkhotanisches Wort, welches schon in *Book of Zambasta* (19.80 und 24.268, vgl. Emmerick 1968: 282, 390) und *Suvarṇabhāsottamasūtra* (12.21 und 12.34, vgl. Skjærvø 2004: I, 240, 242) bezeugt ist, und lässt sich ins 5. Jh. n. Chr. datieren (vgl. Maggi 2009: 333–339). Die chronologische Information ist wie folgt zusammengefasst:

	Wörter	Periode
Altuig.	<i>yavlak</i>	9.–10. Jh.
Altkhot.	<i>yola</i>	5. Jh.
Toch. B	<i>yolo</i>	5. Jh.

Geographisch betrachtet ist der Entlehnungsprozess Altuig. → Altkhot. → Toch. auch fragwürdig. Die damaligen Tocharer wohnten in einem riesigen Zwischengebiet, nämlich von Kucha bis Turfan, die zwischen den Kök-Türken in Mongolei im Norden und dem Königreich von Khotan im Süden.

<sup>209</sup> „More precisely, it seems that the Old Turkish word was borrowed into Khotanese and from there into Tocharian“ (Peyrot 2017: 327).

Bei der Erklärung von Peyrot fehlt die historische Evidenz, dass die alten Türken ohne Kontakt mit den Tocharern zuerst mit dem khotanischen Volk kommunizierten.<sup>210</sup>

Die Behauptung von Peyrot, dass „*yavlak* has an excellent inner-Turkish etymology“, basiert nur auf der Tatsache, dass ein frühestens in 8. Jh. n. Chr. bezeugtes altuigurisches Wort *yavız* ‚böse‘, das etymologisch mit *yavlak* verwandt ist, existiert.<sup>211</sup> Dort fehlt aber die chronologische Diskussion, die er früher (vgl. Peyrot 2008: 199–206) bei den tocharischen Texten durchgeführt hat.<sup>212</sup> Bei der lautlichen Erklärung fehlt auch eine gute Begründung, weil er einerseits bezüglich der vermutlichen Entlehnung altuig. *yavlak* → altkhot. *yola* behauptet, dass „the final *-k* [q] may simply have been lost in the borrowing process“, aber beim anderen Entlehnungsprozess altuig. *yavlak* → toch. B *yolo*, „there is no reason to suppose that the *-k* would be lost“ (Peyrot 2017: 333), ohne ein Beispiele für die unterschiedliche Behandlung des auslautenden *-k* bei der vermutlichen Entlehnung vom Altuigurischen ins Altkhotanische oder vom Altuigurischen ins Tocharische anzuführen.

#### 2.8.4 Ein neues Szenario zur Etymologie

Es gibt zahlreiche Belege von altuig. *yavlak* in altuig. *Daśakarmapathāvadānamālā* (vgl. Wilkens 2016: III, 1108f.) und *Suvarṇabhāsottamasūtra* (vgl. Kaya 1994: 799, besonders in der Tigerin-Legende, vgl. z. B. von Gabain 1974: 294ff.). Die altuig. *Daśakarmapathāvadānamālā* wurde vom Tocharischen ins Altuigurische übersetzt (vgl. Peyrot 2013a: 161–179), und das uig. *Suvarṇabhāsottamasūtra* wurde vom Chinesischen ins Altuigurische übertragen (Wilkens 2001: 24ff. und 30ff.). Einige Erzählungen in Suv. sind schon in den archaischen tocharischen Texten gut überliefert (vgl. die Behandlung der westtocharischen Tigerin-Legende in Abschnitt 1.2 oben), und das ganze Suv. ist im Altkhotanischen bewahrt (vgl. Skjærvø 2004: I, lx ff.).

Aufgrund der obigen Sachverhalte bietet sich eine neue Erklärung von toch. B *yolo* ‚böse; Böse‘, altuig. *yavlak* ‚böse‘ und altkhot. *yola* ‚Unwahrheit‘, nämlich:

---

<sup>210</sup> Eine Hypothese, dass die Türken trotz dem frühen Kontakt mit den Tocharern das Wort *yavlak* nicht in das tocharische Gebiet eingeführt hatten, scheint ebenfalls problematisch zu sein.

<sup>211</sup> Peyrot 2017: 331–332: „*yavlak* has an excellent inner-Turkish etymology ... *yavız* ‚böse‘ (attested already in the Orkhon inscriptions)“.

<sup>212</sup> Vgl. z. B. „at least *yavız* ... and *yavri-* are likely to be old“ (Peyrot 2017: 332).

Stufe 1: altkhot. *yolā* ‚Unwahrheit‘ > toch. B *yolo* ‚Böse‘ (→ B *yolo* ‚böse‘<sup>213</sup>) und A *yol\** ‚Böse; böse‘ (vgl. altkhot. *auskā* → B *oskiye* A *oške* ‚Haus‘ und mitteliran. *\*uajtikā-* → toch. B *witsako* ‚Wurzel‘;<sup>214</sup> vgl. die Entsprechungen B *wartto* ~ A *wärt* ‚Wald‘ und B *pilko* ~ A *pālk* ‚Blick‘);

Stufe 2: A *yol\** ‚Böse; böse‘ > altuig. *\*yavl* (vgl. z. B. altuig. *čawžal* oder *čožal* < toch. A *śosāl* ‚Wohnplatz‘<sup>215</sup>), woraus eine Wurzel *\*yav-* abstrahiert wurde;<sup>216</sup>

Stufe 3: aus der Wurzel *\*yav-* wurden altuig. *yaviz*, *yavaz*, *yavlaq/yavlak*<sup>217</sup> ‚schlecht‘ gebildet (vgl. altuig. *yu* ‚waschen‘, *yul* ‚Bach‘, *yulaq* ‚Bach‘; )

Angesichts der Produktivität des *-k*-Suffix im Mitteliranischen, wie z. B. im Khotanischen (vgl. Degener 1989: 180ff.) und Sogdischen (vgl. Gershevitch 1961: 147ff.), ist ein mitteliranisches Wort *\*yaulaka* als die Entlehnungsbasis von altuig. *yavlak* auch nicht ganz auszuschließen.

---

<sup>213</sup> Dieser Entlehnungsprozess wurde von Hilmarsson (1987: 36) schon vorgeschlagen, aber Pinault (2008: 318) vertritt die Meinung, dass sich B *yolo* ‚Böse‘ aus B *yolo* ‚böse‘ entwickelt.

<sup>214</sup> Vgl. Tremblay 2005: 426, 432.

<sup>215</sup> Vgl. Tekin 1980: II, 53 und Wilkens 2021: 239. Altuig. *w* ist selten und kommt nur in Lehnwörtern vor (Erdal 2004: 64). Wörter mit altuig. *w* können auch mit altuig. *v* geschrieben werden, vgl. z. B. altuig. *widvag* und *vidvag* ‚Kapitel‘ aus sogd. *wyδβ* γ (Wilkens 2021: 845, 851).

<sup>216</sup> Bei der Entlehnung von Sanskrit oder Tocharisch ins Altuigurisch, fällt der auslautende Vokal oft aus, vgl. z. B. altuig. *maqarač* < skt. *mahārāja* ‚Großkönig‘; altuig. *maṅgal* < skt. *maṅgala-* ‚Glück‘ und altuig. *praman* < toch. A *prāhmaṃ* < skt. *brāhmaṇa*; altuig. *šlok* < toch. A *ślok* < skt. *śloka*. Dieser Schwund deutet wahrscheinlich auf den Entlehnungsprozess von Sanskrit → Osttocharisch → Altuigurisch hin.

<sup>217</sup> Uig. *k* und *q* sind nur Allophone in bestimmten phonetischen Kontexten, nämlich *q* nach hinteren Vokalen (z. B. *a*, *u*, *i*) und *k* nach vorderen Vokalen (z. B. *ä*, *ü*, *i*). Auf den Handschriften ist stets *yavlaq* geschrieben (*q*-Zeichen hat zwei Punkte über dem Zeichen für *k* in der uigurischen Schrift, und *q*-Zeichen in der Brāhmī-Schrift ist eigentlich das Zeichen für geminierte *kk*). Die Oppositionsschema von *k* und *q* auf den Handschriften in der altuigurischen Brāhmī wurde von Maue (1984: 91) zusammengefasst, nämlich, palatal *k* vs. velar *q*.

## 2.9 Toch. B *ysāre* und A *wsār*

### 2.9.1 Forschungsstand

Obwohl B *ysāre* und A *wsār* (Sieg/Siegling/Schulze 1931: 50; TEB II: 144 und 230; Adams 2013: 567f.; CEToM) einhellig als „Getreide, Getreidehaufen“ übersetzt worden sind, ist keine Sanskrit-Entsprechung dafür angegeben.

### 2.9.2 Philologische Untersuchung

B *ysāre* kommt zweimal mit B *oko* ‚Frucht‘ (skt. *phala-* ‚Frucht‘) in einem Kompositum B *oko-ysāre* vor (B 476 a3 und B 477 a2), und die Nominalphrase B *okoṣṣai ysāre* Akk. Sing. f. ist auch zweimal in einer festen Redewendung B *kuṣṣaimem okoṣṣai ysāre klāte* ‚er brachte *okoṣṣai ysāre* aus dem Dorf‘ belegt (PK DA M 507.20 a4 und PK DA M 507.34 a4). Es wird dann sehr wahrscheinlich, dass dieses tocharische Kompositum eine Lehnübersetzung aus dem Sanskrit ist. In den buddhistischen Sanskrit-Texten ist skt. *phala-* ‚Frucht‘ oft mit skt. *sasya-* ‚Feldfrucht‘ in einem Dvandva-Kompositum belegt, vgl. die folgenden Beispiele: *nānāvidhāni patrapuṣpa-phalasasyāni* ‚the various leaves, flowers, **fruits** and **crops**‘ und *phalasasya-rasauja-* ‚savour of the moist essence of **crops** and **fruits**‘ in *Suvarṇabhāṣottamasūtra* (Nobel 1937: 122 und 140; Emmerick 2001: 54 und 63); *sarvaśukla-phalaśasya-vardhana-* ‚das Wachstum aller reinen **Früchte** und **Feldfrüchte**‘ in *Śikṣāsamuccaya* (Bendall 1897–1902: 103) und *Gaṇḍavyūha* (Vaidya 1960: 382). Deswegen entspricht das tocharische Kompositum B *oko-ysāre* wahrscheinlich skt. *phala-sasya-* ‚Frucht und Feldfrucht‘, und B *ysāre* entspricht dann skt. *sasya-* ‚Feldfrucht, Getreide‘.<sup>218</sup>

### 2.9.3 Etymologischer Kommentar

A *wsār*, B *ysāre* ‚Feldfrucht, Getreide‘ < urtoch. *\*wās-ār-æ* < *\*wes-ōr-o*, nämlich der thematisierte Stamm zum Kollektivum *\*(h<sub>2</sub>)wes-ōr* aus dem Heteroklitikon *\*h<sub>2</sub>wes-r/-n-*, was auch in ved. *vasar-* ‚in der Morgenfrühe‘, ved. *vasantá-* ‚Frühling‘ und lat. *uēr* ‚Frühling‘ vorhanden ist, vgl. heth. *uitār* ‚Wasser‘ Plur. Nom./Akk. < uridg. *\*wed-ōr* aus uridg. *\*wed-* ‚quellen‘ (Pinault 2008: 370; Wodtko/Irslinger/Schneider 2008: 706; EWAia II: 532f.).

## 2.10 Toch. A *raritku*

### 2.10.1 Forschungsstand

A *raritku-* ist Partizip Prät. von A *rātk-*, was sonst als *rarātku-* belegt ist (Malzahn 2010: 817f. mit vorgeschlagenem Bedeutungsansatz ‚(er)heben, entstehen‘). Es gibt aber nur ein bilinguales

<sup>218</sup> Ching (2010: 283) übersetzt B *oko-ysāre* als ‚fresh wheat‘.

Sanskrit-toch. A Fragment A 384, in welchem ein Bedeutungsansatz zu ermitteln ist. Der Beleg *rārātkuṣ* in *Maitreyasamitināṭaka* Fragment A 299 a2 eignet sich für eine Bedeutungsbestimmung „(a)rise“ nicht, weil die altuigurische Übersetzung keine originalgetreue Wiedergabe darstellt (zum ähnlichen Sachverhalt vgl. die Behandlung von *krātātñe* ‚freudevoll‘ in Abschnitt 1.4 zu B 555 oben). Der Bedeutungsansatz „mettre en mouvement, inspirer, exciter“ (Pinault 1999: 206) für A *rāt*k- in (*tsopatsām kārūnyo*) *rārāt*ku *traṅkas* ... ‚(Le Buddha Maitreya...) mis en mouvement par sa grande compassion, dit...‘ in A 291 a2 beruht auf einer Vermutung aus dem Kontext, weil der entsprechende altuigurische Text in Übersetzung einfach ‚mit großer Barmherzigkeit zu König Siṃha zu sagen‘ lautet.

In A 384 b3 wird das Sanskrit-Wort *saṃjñānilodutavṛtti* durch die tocharische Phrase *saṃjñiṣiṃ wāntyo raritku wlesum swārtwluneyum* ‚dessen Benehmen (*swārtwlune*) und Tätigkeit (*wles*) durch den Wind des Bewusstseins (*saṃjñiṣiṃ wāntyo*) *raritku* ist‘ wiedergegeben. Diese Phrase ist bereits von Sieg/Siegling/Schulze (1931: 233) mit Vorsicht erwähnt worden: „Skt. in schlechter Orthographie und deshalb nicht ganz verständlich *saṃjñānilodutavṛtti*“.<sup>219</sup> Sieg (1952: 12, Anm. 29) hat bei seiner Übersetzung von A 75 b4 eine Anmerkung über A *rārāt*ku hinzugefügt, wo er auf die Stelle in A 384 verwies und die Richtigkeit des Sanskrit-Wortes *-uduta-* in A 384 in Zweifel zog: „Vgl. Nr. 384 b3 *raritku* = Skt. *uduta* (sic!)“. In TEB (II: 42, Anm. 20) wird deshalb die handschriftliche Lesung skt. *-uduta-* zu *-udbhūta-* verändert, aber ohne genaue Begründung. Daraus stammt wahrscheinlich der Bedeutungsansatz ‚entstehen, erheben, hervorrufen‘. Genauer gesagt basiert der Bedeutungsansatz für A *rāt*k-/*rit*k- auf der in TEB (ibid.) vorgeschlagenen Lesung skt. *-udbhūta-* ‚entstanden‘.

### 2.10.2 Zu skt. *saṃjñānilodutavṛtti* in A 384

Der Abschnitt in *Abhidharmāvatāra*, wo skt. *saṃjñānilodutavṛtti* vorkommt, hat eine fast wörtliche Parallele in *Abhidharmadīpa* (vgl. die Behandlung von A *pāt* in Abschnitt 2.3 oben). Das Sanskrit-Kompositum *saṃjñānilodutavṛtti* in A 384 b3 entspricht *saṃjñāpavanoddhatavṛtti-* in *Abhidharmadīpa* (Jaini 1959: 81). Die chinesische Entsprechung in *Abhidharmāvatāra* ist *xiang feng suo xi(ji)* 想風所繫(擊)<sup>220</sup> ‚gestoßen/erregt vom Bewusstseinswind‘. Die tibetische

<sup>219</sup> Nach Sieg/Siegling/Schulze (1931: 233, Anm. 2) sind *wlesum swārtwluneyum* Synonyma, die „vom Übersetzer für die Wiedergabe des ind. Kompositums zur Wahl gestellt“ werden. Ebenso TEB (II: 42, Anm. 21): „Der Begriff skt. *-vṛtti* wird in der toch. Übersetzung doppelt ausgedrückt.“ Aber Malzahn (2010: 817) hat das Wort A *swārtwluneyum* ausgelassen.

<sup>220</sup> Chin. *xi* 繫 ist Fehler für *ji* 擊; vgl. Dhammajoti 2008: 178 Anm. 105.

Entsprechung lautet 'du shes kyi rlung gis bskyed na 'jug pa ,dessen Verhalten durch den Bewusstseinswind bewirkt/erzeugt ist'.<sup>221</sup>

Das Wort skt. *pavana-* ‚Wind‘ ist ein Synonym von skt. *anila-*. Skt. *-uddhata-* in *Abhidharmadīpa* ist mit skt. *-uduta-* in A 384 b3 gleichzusetzen. Das Wort *uddhata-* ist das PPP von *ud-han-* ‚hinauftreiben‘, und bedeutet ‚erhöht, hervorragend über, gesteigert, erregt‘ (PW s.v.). Das Wort *uduta-* ist PPP *-uta-* mit der Präposition *ud-* und wird als „bound up, tied on“ (Beleg in ŚB 5.5.4.28: *taṃ śikyodutam* ‚diesen, der durch Tragband hinaufgebunden ist ...‘<sup>222</sup>) in MW übersetzt. In PW ist PPP *uduta-* unter der komponierten finiten Verbalform *ud-vayati/ud-vayate* aus der Wurzel 5. *vā* ‚weben, flechten‘ mit der Bedeutung ‚hinaufbinden, aufhängen‘ aufgelistet (Beleg in ŚB 5.5.4.28 wie oben).<sup>223</sup> Aber die Bedeutung „bound up“ oder „hinaufgebunden“ für *uduta-* passt nicht im Kompositum *saṃjñānilodutavṛtti-*. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Schreiber dieser Handschrift bei der Form *-uta-*, die das PPP der Wurzel *o-* ‚weben‘ ist, an das PPP der Wurzel *vā* ‚weben, anblasen‘ (PPP *vāta-*) dachte infolge kontextueller Assoziation mit dem Wort für Wind, welches vor dem PPP *-uduta-* steht. Und bei der Wurzel *vā-* ‚weben, anblasen‘ mit der Präposition *ud-* denkt man an eine Bedeutung wie ‚aufblasen, aufregen‘, die nahe dem Sinn von *uddhata-* steht.

Das Wort *uddhata-* ist wahrscheinlich die ältere Lesart, die in manchen Handschriften während des Kopierens durch *uduta-* ersetzt worden war. Ein anderer Umstand, der der Kontamination auch beitragen kann, ist die große Ähnlichkeit zwischen dem Akṣara *-du-* und *-ddha-*<sup>224</sup> in der Śāradā-Schrift, die die Schrift der Handschrift des von Jaini herausgegebenen *Abhidharmadīpa*-Textes ist (Jaini 1959: 1). Vgl. die Akṣara aus einer anderen *Abhidharmadīpa*-Handschrift in Śāradā-Schrift (ca. 11. Jh. aus Collection of China Ethnic Library):<sup>225</sup>

दु

दु

*du*

*ddha*

<sup>221</sup> In Derge Edition Band 147, S.612, Zeile 3.

<sup>222</sup> Übersetzung von Eggeling: „This (pitcher), hung up by a sling ...“.

<sup>223</sup> Nach Mayrhofer (EWAia II: 538 und I: 275f) ist *vā* ‚weben‘ eine Pseudowurzel und „durch Umdeutung einzelner Form der Aṅit-Sippe *O/U/v-āya*° ‚weben‘ entstanden“ (wie z. B. *vāso-vāya-* ‚Gewand webend‘ in RV 10.26.6). Deswegen ist skt. *uta-* mit kurzem „u“-Vokal die richtige und ältere Form.

<sup>224</sup> Melzer 2010: I, 65: „Große Ähnlichkeiten und Verwechslungsmöglichkeiten bestehen bisweilen bei: *u* und *ru*; *ṛ* und *rya*; *ṅa* und *dga*; *-ṭha* und *-va*; *ḍa*, *du*, *nu* und *ddha*...“

<sup>225</sup> Die PDF-Datei ist zugänglich unter: <http://www.mlde.cn/sanskritweb/resour.htm>

und in einer *Dīrghāgama* Handschrift aus Gilgit in einer „späten Form der Proto-Śāradā“ (in der zweite Hälfte des 8. Jh.):<sup>226</sup>



Vgl. auch die Formen der Akṣara bei Sander 1968 auf Tafel 23 und 24, wo man aber leider keine Form von *-ddha-* für Gilgit/Bamiyan-Typ findet:



Die bisherige Analyse legt nahe, dass das Wort *uduta-* in *saṃjñānilodutavṛtti-* in A 384 b3 zu *uddhata-* ‚aufgewirbelt, aufgehoben, erregt‘ verbessert werden muss. Das Wort *uddhata-* ist ein Synonym von *uddhūta-* ‚aufgewirbelt, aufgereg‘, nämlich PPP von *ud-dhū-* ‚in Bewegung versetzen, aufregen, in die Höhe heben, anfachen‘ zur Wurzel *dhū-* ‚schütteln‘. Nach der Information in PW ist *uddhūta-* in machen Stellen statt *uddhata-* die richtige Lesart.<sup>227</sup> *A rātk-* bedeutet dementsprechend ‚erregen, in die Höhe heben, aufwirbeln‘. Und das verbesserte Kompositum *saṃjñāniloddhatavṛtti-\** oder *saṃjñāniloddhutavṛtti-\** in A 384 b3 lässt sich als ‚dessen Benehmen/Tätigkeit durch den Wind des Bewusstseins aufgewirbelt/erregt ist‘ übersetzen.<sup>228</sup> Vgl. weiter Uv. XII 2ab: *uddhataṃ hi rajo vātair yathā ...* ‚wie der Staub aufgewirbelt durch die Winde ist‘ (Bernhard 1965: 191).

<sup>226</sup> vgl. Melzer 2010: II, 61.

<sup>227</sup> PW hat neun Bedeutungen für das PPP *uddhata-* aufgelistet, und drei davon sind hier relevant, nämlich **a**) ‚aufgewirbelt‘; **b**) ‚erhöht etc.‘; **g**) ‚in Bewegung versetzt, erregt‘ (Das pw hat dafür elf Bedeutungen angegeben, und diese drei in PW werden in pw unter a), b) und k) unverändert beibehalten). Unter der **b**) bzw. dem Bedeutungsansatz ‚aufgehoben, in die Höhe gehoben, herausgeholt‘ ist an vier Stellen anstatt *uddhata-* eher *uddhṛta-* zu lesen. Unter der **g**) bzw. dem Bedeutungsansatz ‚in Bewegung versetzt, erregt‘ ist *uddhūta-* an zwei Belegen die richtigere Lesart. Skt. *uddhūta-* ist PPP von *ud-dhū-* ‚aufwirbeln, erregen‘ zu der Wurzel *dhū-* ‚schütteln, anfächeln‘. Das PPP *uddhata-* hat infolge von Kontamination die Bedeutungen von *uddhṛta-* ‚herausgehoben, aufgehoben‘ und *uddhūta-* ‚aufgewirbelt, erregt, in die Höhe gehoben‘ erhalten, obwohl es formal betrachtet das PPP zu *ud-han-* ‚hinaufdrängen, hinaufheben‘ ist.

<sup>228</sup> Vgl. die Übersetzung des Wortes *saṃjñāpavanoddhatavṛtti* von Jaini (1959: Introduction 85): ‚Its activity is stimulated by the wind of ideas‘.

Ob dieser Fehler dem Schreiber des Blatts A 384 oder dem Verfasser des tocharischen Kommentars zuzuschreiben ist, kann nicht festgestellt werden. Bei der zweiten Möglichkeit muss man annehmen, dass der damalige tocharische Kommentator das Kompositum *saṃjñāniloddhata-vṛtti-*\* oder *saṃjñāniloddhutavṛtti-*\* richtig als ‚dessen Benehmen/Tätigkeit durch den Wind des Bewusstseins aufgewirbelt/erregt ist‘ verstanden und dementsprechend darüber kommentiert hatte, aber während des Kopierens des Sanskrit-Wortes den Schreibfehler beging.

### 2.10.3 Etymologischer Kommentar

Nach Melchert (1978: 120) ist die tocharische Wurzel *rātk-* via *\*riH-d-sk̂-* mit Dental-Erweiterung aus der uridg. Wurzel *\*h<sub>3</sub>rejH-* ‚wallen, wirbeln‘ (LIV: 305) abgeleitet. Zu dieser uridg. Wurzel gehören auch die anderen Verbalformen, z. B. ved. *riṅāti* ‚versetzt in unruhige Bewegung, läßt wirbeln‘, gr. *ὀρῖνω* ‚wühle auf, wirble‘. Mit dem neuen Bedeutungsansatz ‚erregen, in die Höhe heben, aufwirbeln‘ für A *rātk-* stimmen die tocharischen Verben bezüglich der Semantik sogar besser mit den vedischen und griechischen Verben überein.

## Kapitel III: Tocharische Metrik und Musik<sup>229</sup>

### 1 Einleitung und Forschungsstand

Den tocharischen Versen geht immer ein spezieller „Name“ mit einer gewissen bestimmenden Funktion in Lokativ oder Perlativ voraus. Diese „Namen“ wurden von Sieg und Siegling in ihrer Textausgabe der osttocharischen Fragmente als „Namen des Metrums“ oder „Metrumsnamen“ betrachtet.<sup>230</sup> Sieg und Siegling erkannten bereits einige wichtige Hintergründe zu diesen Namen. Die meisten dieser Namen sind Sanskrit-Lehnwörter, und verschiedene Namen erscheinen vor Versen desselben Rhythmus oder derselben metrischen Struktur, und umgekehrt wird derselbe Name auch für verschiedene Rhythmen verwendet.<sup>231</sup> Aufgrund dieser Beobachtungen gelangte Winter zu dem Schluss,<sup>232</sup> dass die tocharischen Metrumsnamen besser als „Melodienamen“ verstanden und glossiert werden sollten. Er hat auch auf die Wörter A *kaṃ* und B *kene* hingewiesen, die in den archaischen Texten nach diesen Namen hinzugefügt werden, und eine etymologische Verbindung mit lat. *canere* ‚singen‘ vorgeschlagen. In TEB (II: 88 und 186) werden A *kaṃ* und B *kene* dementsprechend als ‚Melodie, Ton‘ übersetzt. Watkins (1999: 603) folgt Winter, indem er diese beiden Wörter als „tune, melody“ glossiert, wobei er A *kaṃ* und B *kene* aus uridg. \**kan* ‚singen‘ ableitet. Die genaue Bedeutung von A *kaṃ* und B *kene* bleibt jedoch umstritten: „Dabei

---

<sup>229</sup> Dank der Rezensionen von Pinault und einem anonymen Rezensenten für die Zeitschrift JAOS sieht der Verfasser die Notwendigkeit, den Beitrag dieses Kapitels zur Erforschung der tocharischen Metrik und die Terminologie zu präzisieren. Der Begriff „tocharische Musik“ benötigt anscheinend eine zusätzliche Erklärung, nachdem der Verfasser die folgende Kritik eines Rezensenten erhalten hat: „As the Tocharian speaking region encompasses a wide area consisting of various locations, it is difficult to define if there was one general type of Tocharian music. Currently, studies have classified Central Asian music during the medieval times by its geographic locations, such as Kucha and Turfan music. In addition, Chinese literature recorded and described every kingdom in Central Asia featuring their individual music type. Thus, the term “Tocharian music” itself is problematic.“ Nach diesem Rezensenten müssen die Begriffe „Renaissancemusik“, „indische Musik“, „chinesische Musik“ usw. alle illegitim sein, weil Renaissance, Indien und China auch „various locations“ umfassen. Der Begriff „tocharische Musik“ wird hier verwendet, nur weil die herangezogenen Materialien auf Tocharisch (und statt Kuchisch, Turfanisch, Shorchuqisch, Sängimisch usw.) geschrieben sind. Als der zweite Rezensent verwendet Pinault in seiner Kritik auch den Terminus „Tocharian music“, was gerade vom ersten Rezensenten als problematisch betrachtet wurde.

<sup>230</sup> Vgl. z. B. „Name eines Metrums“ in Sieg/Siegling 1921: 22 Anm. 2. In Sieg/Siegling 1953 ist die Bezeichnung „Metrumsnamen“ an verschiedenen Orten verwendet.

<sup>231</sup> Vgl. Sieg/Siegling 1921: Xf.

<sup>232</sup> Vgl. Winter 1957: 208 und 1959: 521.

liesse sich zunächst sowohl an Melodiebezeichnung (wobei Melodie sowohl Singweisen wie Begleitmusik sein konnte) wie an Tempo- oder Stilhinweis denken“ (Winer 1957: 208); „instrumental accompaniment (presence or absence; type of instrument, etc.), style of delivery (falsetto, e.g.) and the like ... artistic deployment of the human voice“.<sup>233</sup>

Im Folgenden werden die Bedeutung und die Funktion einiger tocharischer Melodienamen bestimmt, indem sie mit den in der indischen Musik verwendeten Svvara-Namen und den im historischen Dokument der Sui-Dynastie aufgezeichneten *Diao*-Namen in der tocharischen Sprache verglichen werden. Die Hauptaufgabe dieses Kapitels ist, in der linguistischen Hinsicht die Entsprechung zwischen den Namen hervorzuheben, ohne in die musikalischen Einzelheiten zu gehen, was anhand der unzureichenden Materialien wahrscheinlich nicht realisierbar ist. Um die irrelevante musikalische Diskussion dieser Termini *technici* zu vermeiden, werden hier die entsprechenden indischen und chinesischen Wörter (z. B. skt. *svara* und chin. *diao*) auch angegeben, nachdem eine kurze Erklärung dieser Termini unten aufgeführt wird.

### Zur Terminologie

Vor der Analyse der relevanten historischen Materialien sollen die musikalischen Begriffe erklärt und präzisiert werden. Die folgenden Erklärungen stammen hauptsächlich aus der Enzyklopädie der Musik *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* (= MGG).

Melodie: „eine Tonfolge oder Tonreihe, der eine sinnvolle Ordnung zugrunde liegt“.<sup>234</sup>

Ton: „ein Ton, der in einem musikalischen System (Tonleiter) eine feste Stelle hat und durch einen Buchstaben bezeichnet wird“.<sup>235</sup>

---

<sup>233</sup> Vgl. Watkins 1999: 604. Für die rezenten Studien zu tocharischen Metriken und die weitere Bibliographie vgl. Bross/Gunkel/Ryan 2014, Gunkel 2016 und Peyrot 2018.

<sup>234</sup> „Das Wort Melodie ... hat in der musiktheoretischen Literatur des 17./ 18. und auch des 19./ 20. Jh. sehr unterschiedliche Begriffsbestimmungen erfahren. So definieren L.Chr. Mizler, Chr. Nichelmann, J.A. Scheibe, A. André und A.B. Marx die Melodie ganz einfach als eine Tonfolge oder Tonreihe, der eine sinnvolle Ordnung zugrunde liegt.“ (MGG VI, 37)

<sup>235</sup> Diese Erklärung stammt aus *Langenscheidt Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*, und das chinesische Wort *sheng* ist ebenfalls in diesem Sinne verwendet. Aber die Erklärung für „Ton“ in MGG (IX, 618) lautet wie folgt: „Das mittelhochdeutsche Wort *dôn* (von lat. *tonus*) oder *wise* bedeutet Melodie. Es bezeichnet jedoch stets zugleich das mit der Melodie verbundene Tonschema (metrisches Gerüst und Reimschema). ... Das Wort wurde im 18. Jh. ungebräuchlich. In moderner Terminologie versteht man entsprechend unter Ton die Melodien der monodischen deutschen und überwiegend volkssprachigen Vokalmusik des MA. und der frühen Neuzeit.“

Chin. *diao* 調: Tongeschlecht; Tonleiter, Tonart.<sup>236</sup>

Chin. *sheng* 聲: Ton. Chin. *qi sheng* 七聲 oder *qi yin* 七音: die sieben relativen Töne, nämlich, *gong, shang, jue, bian zhi, zhi, yu, bian gong* (MGG II, 705).

---

<sup>236</sup> Vgl. die Erklärung in MGG (II, 705): „In praxi kann man jede der in Tab. 2 bezeichneten 7 (oder 5) **Tonstufen** als Fundamentaltone wählen und so 7 (oder 5) **Tongeschlechter** (meist *diao* oder *gong* genannt) - ähnlich unserem Kirchentönen - erzeugen“. Chin. *diao* kann auch ‚Tonleiter‘ bezeichnen, vgl. in Erklärung in MGG (ibid.): „Nach Transposition (*xuangong*) dieser Modi auf je eine der 12 Stufen der Materialleiter (Tab. 1) erhält man so bekannten 84 heptatonischen (*bashisi diao*) oder 60 pentatonischen (*liushi diao*) Tonleitern“. Aber an einem anderen Ort wird „84 *diao*“ als „84 Tonarten“ übersetzt (MGG II, 719). Liu (1969: I, 103 und 203) übersetzt chin. *diao* auch als „Tonart“ aber chin. *sheng* als „Stufe“ oder „Stufe der Tonleiter“.

## 2 Bericht über die Qizil-Musik in *Sui shu*

*Sui shu* 隋書, die offizielle Geschichte der Sui-Dynastie (581–618 n. Chr.), wurde im Jahre 636 n. Chr. vollendet. Das Werk *Sui-shu* umfasst drei Bände/Berichte zur Musik, und im mittleren und letzten Bericht ist eine Beschreibung der Qizil-Musik erhalten.

Der chinesische Text lautet:<sup>237</sup>

*Sui Shu* Band 14, Bericht Nr. 9 über Musik, der mittlere Teil

... Er (= Sui Wendi, 581–604) suchte die Musikspezialisten durch einen Erlass, und versammelte die höheren Beamten<sup>238</sup>, um über die Musik zu beraten und sie festlegen zu lassen. (Zheng) Yi<sup>239</sup> sagte: „Nach einer Untersuchung der Glocken und Klangsteine und der (zwölf) Standardtöne<sup>240</sup> (chin. *lü lü*) des Musikamtes (chin. *yue fu*) wird behauptet, dass die Töne *Gong*, *Shang*, *Jue*, *Zhi*, *Yu*, angepasster *Gong* (chin. *bian gong*), angepasster *Zhi* (chin. *bian zhi*) überall vorhanden sind. Innerhalb der sieben (relativen) Töne sind drei dissonant. Jeder Versuch, das Problem zu lösen, ist am Ende erfolglos geblieben. Früher während der Regierungszeit von Kaiser Wu (chin. Wu di, 561–577) der (Nördlichen) Zhou-Dynastie kam ein Qizil-Musiker namens Sujīva, der die türkische Kaiserin begleitete, ins Land, und er beherrschte die fremdländische Laute (chin. *hu pi pa*).<sup>241</sup> Als man ihn spielen hörte, (wurde es klar), dass es innerhalb einer Tonleiter (chin. *yun*<sup>242</sup>)

---

<sup>237</sup> In der Edition von Zhong hua shu ju 中華書局. Der zitierte Text findet sich auf den Seiten 345–347 der genannten Edition: „隋書卷十四志第九音樂中: ... 又詔求知音之士, 集尚書, 參定音樂。譯云: 「考尋樂府鍾石律呂, 皆有宮、商、角、徵、羽、變宮、變徵之名。七聲之內, 三聲乖應, 每恒求訪, 終莫能通。先是周武帝時, 有龜茲人曰蘇祇婆, 從突厥皇后入國, 善胡琵琶。聽其所奏, 一均之中間有七聲。因而問之, 答云: 『父在西域, 稱為知音。代相傳習, 調有七種。』以其七調, 勘校七聲, 冥若合符。一曰『娑陁力』, 華言平聲, 即宮聲也。二曰『雞識』, 華言長聲, 即商聲也。三曰『沙識』, 華言質直聲, 即角聲也。四曰『沙侯加濫』, 華言應聲, 即變徵聲也。五曰『沙臘』, 華言應和聲, 即徵聲也。六曰『般贍』, 華言五聲, 即羽聲也。七曰『俟利籊』, 華言斛牛聲, 即變宮聲也。」譯因習而彈之, 始得七聲之正。“ Vgl. weiter die Übersetzung von Liu (1969: I, 203).

<sup>238</sup> Chin. *shang shu* 尚書. Liu (1969: I, 203) übersetzt es als „die Präsidenten der Ministerien der Regierungskanzlei“.

<sup>239</sup> Sein voller Name heißt Zheng Yi 鄭譯 (540–591 n. Chr.).

<sup>240</sup> Chin. *lü lü* ist sonst auch als „die Stimmtöne“ oder „die chromatischen Töne“ zu übersetzen, vgl. MGG II, 719 und 724. Liu (1969: I, 203) übersetzt es als „die chromatische Tonreihe“.

<sup>241</sup> Chin. *hu pi pa* 琵琶 ist eine Art Saiteninstrument, und Liu (1969: I, 203) übersetzt es als „die Barbaren-Laute“.

<sup>242</sup> Chin. *yun* 均 ist das ältere Zeichen für *yun* 韻, das wiederum Synonym von *diao* 調 ‚Tonleiter‘ ist.

sieben Töne gab. Auf Anfrage antwortete er: ‚Mein Vater ist ein berühmter Musikexperte in den westlichen Regionen. Es wird von Generation zu Generation gelehrt, dass es sieben Arten von Tonarten (chin. *diao*) gibt‘.<sup>243</sup> Wenn man diese sieben Tonarten (von Sujīva) mit den sieben chinesischen Tönen untersucht und prüft, stimmen beide völlig miteinander überein. Die erste Tonart heißt ‚*Suo tuo li*‘, bedeutet ‚ebener Ton‘ auf Chinesisch, und entspricht dem *Gong*-Ton. Die zweite heißt ‚*Ji shi*‘, bedeutet ‚langer Ton‘, und entspricht dem *Shang*-Ton.<sup>244</sup> Die dritte heißt ‚*Sha shi*‘, was ‚einfacher und gerader Ton‘ bedeutet, und entspricht dem *Jue*-Ton. Die vierte wird ‚*Sha hou jia lan*‘ genannt, bedeutet ‚entsprechender/übereinstimmender Ton‘, und entspricht dem angepassten *Zhi*-Ton. Die fünfte wird ‚*Sha la*‘ genannt, bedeutet ‚harmonisch übereinstimmender Ton‘, und entspricht dem *Zhi*-Ton. Die sechste heißt ‚*Ban shan*‘, was ‚fünfter Ton‘ bedeutet, und entspricht dem *Yu*-Ton. Die siebte wird ‚*Qi li sha*‘<sup>245</sup> genannt, was ‚kleiner Ochsen-Ton‘ bedeutet, und entspricht dem angepassten *Gong*-Ton‘. Daraufhin studierte Yi sie (= die Tonarten oder Töne), spielte sie und erlangte zum ersten Mal den Standard/die Ordnung der sieben Töne.

---

<sup>243</sup> Liu (1969: I, 203) setzt chin. *diao* ‚Tonart, Tongeschlecht‘ hier mit skt. *rāga* gleich, was aber problematisch ist, denn skt. *rāga* bezeichnet den Melodientyp (vgl. MGG IV, 667 und 675).

<sup>244</sup> Statt ‚Shang‘ gibt Liu (1969: I, 203) ‚Nan lü‘, was nach dem Apparatus die originale Lesung war und aufgrund der Information in *Song shi* zu ‚Shang‘ verbessert wurde, als die chinesische Entsprechung zur zweiten Tonart an, aber er bemerkt in seiner Anmerkung (Liu 1969: II, 262), dass ‚es muß dafür Schangscheng 商聲, die Schang-Stufe, heißen.‘

<sup>245</sup> Für das erste Zeichens 俟 nimmt Liu (1969: I, 203 und II, 263) die Aussprache ‚sse‘ (= si) an, aber dagegen spricht die Evidenz der altuigurischen Lehnwörter ins Chinesische, wie z. B. chin. *qi jin* 俟斤 /gij kin/ und *xie jin* 頡斤 /yiet kin/ für altuig. *irkin* ‚Titel‘. Vgl. die Behandlung der siebten Tonart in Abschnitt 4.6 unten.

### 3 Indische klassische Musik und der Begriff Svāra

In Kapitel XXVIII des *Nāṭyaśāstra* werden sieben Haupttöne (skt. *svāra*<sup>246</sup>) vom niedrigsten zum höchsten aufgelistet:<sup>247</sup> *Ṣaḍja* (*Ṣa*), *Ṛṣabha* (*Ri*), *Gāndhāra* (*Gā*), *Madhyama* (*Ma*), *Pañcama* (*Pa*), *Dhaivata* (*Dha*), und *Niṣāda* (*Ni*). Im Kontext der indischen Musik wird die so genannte *Śruti*-Einheit zur Messung der Intervalle der Haupttöne verwendet. Innerhalb der normalen sieben Haupttöne werden zweiundzwanzig *Śruti* ‚Tonschritt‘ oder Klangpunkte voneinander unterschieden.<sup>248</sup> Dort wird auch die Verteilung der *Śruti* der Haupttöne beschrieben:<sup>249</sup> „The arrangement in the *ṣaḍjagrāma*<sup>250</sup> would be: *Ṣaḍja* includes four *Śruti*, *Ṛṣabha* three *Śruti*, *Gāndhāra* two *Śruti*, *Madhyama* four *Śruti*, *Pañcama* four *Śruti*, *Dhaivata* three *Śruti*, *Niṣāda* two *Śruti*“. Eine schematische Darstellung der Anordnung, wobei *Śruti* durch „|“ dargestellt wird, ist, wie folgt:<sup>251</sup>

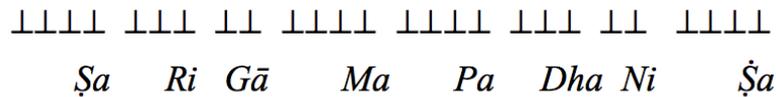


Abbildung 1. Anordnung der indischen Svāra

<sup>246</sup> Skt. *svāra* kann auch ‚Tonname‘ (z. B. *Ṣaḍja*) oder ‚Tonsilbe‘ (*Ṣa*) bezeichnen, vgl. MGG IV, 673.

<sup>247</sup> Vgl. Ghosh 1956: 3: *tatra svarāḥ — ṣaḍjaś ca ṛṣabhaś caiva gāndhāro madhyamas tathā | pañcamo dhaivataś caiva niṣādaḥ sapta ca svarāḥ* || 21 || Im ersten Hemistich erscheint „*cava*“ anstelle von „*caiva*“, was ein Druckfehler in der Textausgabe sein muss. Roychaudhuri (2000) verwendet den ersten Buchstaben der Svāra-Namen als entsprechende Abkürzung („S“ statt „Ṣ“) und Bhandarkar (1913–1914) den ersten Buchstaben mit „a“. Deswegen sind „G“ in Roychaudhuri 2000, „Ga“ in Bhandarkar (1913–1914) und „Gā“ die Abkürzungen von „*Gāndhāra*“.

<sup>248</sup> Vgl. die Definition in Roychaudhuri 2000: 114–116.

<sup>249</sup> Vgl. Ghosh 1956: 4: *ṣaḍjaś catuḥśrutir jñeya ṛṣabhas triśrutih smṛtaḥ | dviśrutis cāpi gāndhāro madhyamaś ca catuḥśrutih* || 25 || *catuḥśrutih pañcamah syāt triśrutir dhaivatas tathā | dviśrutis tu niṣādaḥ syāt ṣaḍjagrāme svarāntare* || 26 ||

<sup>250</sup> Skt. *grāma* bezeichnet das altindische Tonsystem, vgl. MGG IV, 669 und 673.

<sup>251</sup> Vgl. Roychaudhuri 2000: 123f. „*Ṣa*“ bezeichnet den entsprechenden Svāra von „*Ṣa*“ und ist eine Oktave höher.

In der musikalischen Inschrift in Kuḍimiyāmalai,<sup>252</sup> die ungefähr in das 7. Jh. n. Chr. datiert werden konnte,<sup>253</sup> werden sieben klassische *Rāga* ‚Melodientypen‘<sup>254</sup> genannt, nämlich 1) *Madhyamagrāma*, 2) *Ṣaḍjagrāma*, 3) *Ṣāḍava*, 4) *Sādhārīta*, 5) *Pañcama*, 6) *Kaiśikamādhyama*, und 7) *Kaiśika*. Auf der Inschrift werden die folgenden neun Haupttöne verwendet: *Sa* (*Ṣaḍja*), *Ra* (*Rṣabha*), *Ga* (*Gāndhāra*), *A* (*Antara*), *Ma* (*Madhyama*), *Pa* (*Pañcama*), *Dha* (*Dhaivata*), *Na* (*Niṣāda*), *Ka* (*Kākalī*). Verglichen mit den sieben Haupttönen in *Nāṭyaśāstra* gibt es zwei weitere Töne, nämlich *Antara* ‚nahe, verschieden‘ und *Kākalī* ‚ein leiser, lieblicher Ton‘. Nach ihren relativen Positionen sind ‚*Antara*‘ und ‚*Kākalī*‘ Abkürzungen von ‚*Antara Gāndhāra*‘ und ‚*Kākalī Niṣāda*‘. ‚*Antara Gāndhāra*‘ bezeichnet ‚G having 4 Śrutis, i.e. G of the diatonic major scale, or the natural G of the present day‘<sup>255</sup> und ‚*Kākalī Niṣāda*‘ bezeichnet ‚*Niṣāda* occupying 4 Śrutis‘.<sup>256</sup> Daher nimmt der *A*-Ton in der Kuḍimiyāmalai-Inschrift die zweite Śruti von *Ma* und der *Ka*-Ton die zweite Śruti von *Ṣa* in Abbildung 1 ein.

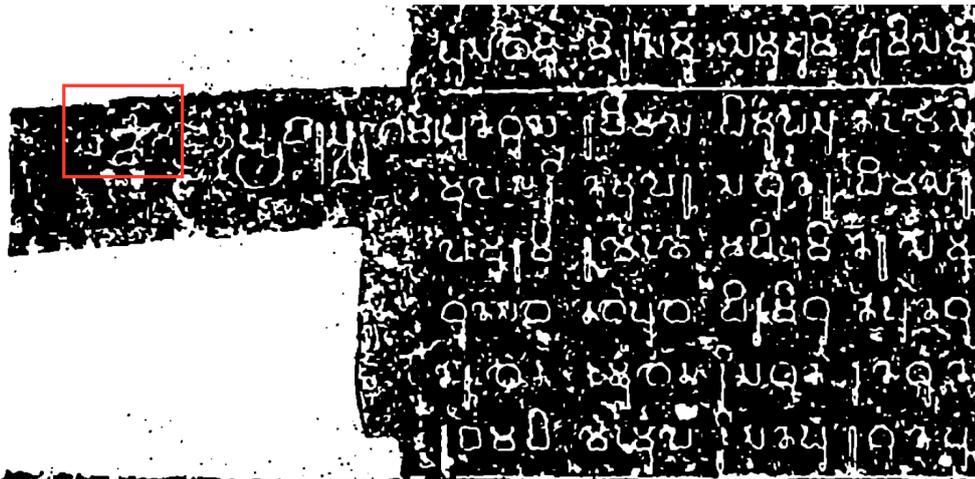


Abbildung 2. *pañcama* in der Kuḍimiyāmalai-Inschrift

<sup>252</sup> Vgl. die Textausgabe von Bhandarkar 1913–1914: 226–37. Andere Namen werden auch in der Fachliteratur benutzt, z. B. ‚Kuṭumiyāmalai‘ in Marr 1972 und ‚Kuḍumiyāmalai‘ in Widdess 1979, aber ‚Kuḍimiyāmalai‘ in Sathyanarayana 1967.

<sup>253</sup> Die Schrift ähnelt der Calukya-Schrift. vgl. Bühler 1896: VII.

<sup>254</sup> Vgl. auch MGG IV, 709.

<sup>255</sup> Vgl. Roychaudhuri 2000: 17.

<sup>256</sup> Vgl. Roychaudhuri 2000: 51: ‚When N leaves its own Śruti and occupies Kumudvatī, the second Śruti of S, it is called Kākalī N. This is the natural N of the present Bilāvāla Ṭhāṭa or diatonic major scale‘.

## 4 Analyse der Tonnamen in *Sui shu*

In seiner Behandlung der in *Sui shu* erwähnten Tonnamen rekonstruierte Pelliot<sup>257</sup> ihre mittelchinesische Aussprache und verband sie mit möglichen Sanskrit-Wörtern. Eine Erklärung für die Bedeutung dieser Namen fehlt jedoch und ebenso eine Erklärung ihrer Beziehung zur indischen klassischen Musik. Außerdem blieben die wichtigen tocharischen Testimonien unberücksichtigt. In der folgenden Diskussion werden diese drei Aspekte in die Analyse einbezogen, um eine umfassendere Erklärung der wichtigen Passage in *Sui shu* zu finden.

### 4.1 Der erste Ton *Suo tuo li*

Die mittelchinesische Aussprache<sup>258</sup> der Bezeichnung des ersten Tons (娑陁力 *Suo tuo li*) lautet /sa da ljək /. Unter der Annahme, dass die Tonnamen tocharischen (und letztlich Sanskrit) Ursprungs sind, ist das zugrundeliegende tocharische Wort als *sādhārik* zu vermuten, welches im Kompositum *sādhārik-anandārś* in B 583 a5 belegt ist. Das ursprüngliche Sanskrit-Wort wäre, wenn es wirklich existiert hätte, *sādhārika\** gewesen, was in Sanskrit-Texten anscheinend nicht belegt ist. In der Kuḍimiyāmalai-Inschrift ist jedoch ein verwandtes Wort *sādhārita-* ‚unterstützt‘ nachgewiesen, und im musikalischen Werk *Saṅgītaratnākara* ist *sādhāraṇa-* ‚gemein, gleich‘ belegt.<sup>259</sup> Laut *Sui shu* bedeutet der Name *Suo tuo li* ‚gleich, gerade‘ (chin. *ping* 平), und gemäß einem kurzen Bericht in *Yue Shu* ist die Bedeutung ‚Weg‘.<sup>260</sup> Obwohl das Wort *sādhārika\**, das mit dem Suffix *-ika-* aus *sa-ādhāra-* abgeleitet ist, ohne Eintrag in den Wörterbüchern (PW, pw, MW und SWTF) ist, lässt sich seine Bedeutung aus den relevanten Wörtern wie *sādhāraṇa-* ‚gemein, gleich‘ und *ādhāra-* ‚Boden‘

---

<sup>257</sup> Vgl. Pelliot 1931: 100–102. Anscheinend kannte Pinault (2008: 397–409) die Arbeit von Pelliot (1931) nicht, weil er diese wichtige und sehr relevante Erfindung von Pelliot im Kapitel „XVIII *Métrique tokharienne*“ gar nicht erwähnt aber stattdessen das relativ belanglose chinesische „*biàn-wén*“ erklärt.

<sup>258</sup> Die hier gegebenen mittelchinesischen Aussprachen basieren auf der Forschung von Coblin 1983; 1994, Karlgren 1954 and Baxter/Sagart 2014.

<sup>259</sup> Shringy (1991: 229–231) übersetzt *sādhāraṇa* als „overlapping“.

<sup>260</sup> In Band 159 von *Yue Shu* 樂書 von Chen Yang 陳陽: „Die Gong-Tonart hat den Fremdnamen *Po tuo li* und heißt auch Weg-Tonart (宮調胡名娑陁力調, 又名道調)“ (S. 737 der Edition von Taiwan shang wu yin shu guan). Hier wird das originale Schriftzeichen 娑 durch 婆 ersetzt, wahrscheinlich aufgrund der Ähnlichkeit zwischen den beiden Schriftzeichen und auch aufgrund der Tatsache, dass die beiden oft zusammen auftreten, nämlich 娑婆 ‚tanzen, elegantes Tanzen‘.

ermitteln. Die in den chinesischen Quellen berichteten Bedeutungen erweisen sich in der Tat als berechtigt, wenn das zugrunde liegende Wort *sādhārika*\* ist.<sup>261</sup>

Weil toch. *sādharik* der Name eines Tons ist, ist toch. *sādharik* mit skt. *Sādhārita* und *Sādhāraṇa* zu verbinden, obwohl beide Sanskrit-Begriffe weder in der Liste der sieben Svāra in *Nāṭyaśāstra* noch unter den neun Svāra in der Kuṣimiyāmalai-Inschrift vorkommen. Genau wie bei „*Antara*“ und „*Kākalī*“ könnte der Name *Sādhāraṇa* ‚gleich‘ für eine verkürzte Form von „*Sādhāraṇa Gāndhāra*“ stehen, was einen *Gāndhāra*-Svāra mit drei *Śruti* bezeichnet. Dann steht der tocharische Ton *sādharik* wahrscheinlich direkt nach der *Gāndhāra*-Svāra, nämlich an der ersten *Śruti* von *Madhyama*.

## 4.2 Der zweite Ton *Ji shi*

Basierend auf der mittelchinesischen Aussprache des zweiten Tons (雞識 *Ji shi*) /kiei-šjək/ könnte das zugrunde liegende tocharische Wort *keśik* sein, was einerseits als A *keśik* in A 144 a<sup>1262</sup> und A 257 a<sup>6263</sup> und andererseits als B *keśik* in B 400 a<sup>3</sup> belegt ist.<sup>264</sup> A *kiśik* in A 358 a<sup>1265</sup> gehört wohl auch hierher aufgrund der Lautentwicklung „*e* > *i*, (before and) after palatals“.<sup>266</sup>

Toch. *keśik*<sup>267</sup> ist wahrscheinlich ein indisches Lehnwort. In Anbetracht der Tatsache, dass *keśik* in musikalischem und metrischem Kontext vorkommt, ist das zugrundeliegende Sanskrit-Wort

---

<sup>261</sup> Ein vergleichbarer Fall wäre Skt. *pravāraṇa-* ‚die Zeremonie, die von Mönchen am Ende der Regenzeit durchgeführt wird‘, dessen Synonym *pravārita-* ist. Dazu kommt noch ein drittes Wort *pravārika-* ‚(ein Mönch), der das Pravāraṇa macht‘. Die belegten westtocharischen Wörter sind B *pravāritše* ‚auf die *Pravāraṇa*-Zeremonie sich beziehend‘ aus skt. *pravārita-* in der Stein-Sammlung (siehe de La Vallée Poussin 1913: 846) und B *pravarik* in PK DA M. 507 (40–42) a<sup>7</sup> (siehe Pinault 1994: 102) aus skt. *pravārika-*.

<sup>262</sup> Vor den Versen mit dem Rhythmus von 4 × 17 (6/6/5).

<sup>263</sup> Vor den Versen mit dem Rhythmus von 4 × 17 (6/6/5).

<sup>264</sup> Vor den Versen mit dem Rhythmus von 4 × 17 (6/6/5).

<sup>265</sup> Zusammen mit [*bah*]ū(*dant*)ākam, was von Sieg/Siegling (1921: 199 n. 2) ergänzt ist, vor den Versen mit dem Rhythmus von 4 × 25 (5/5/8/7). Die Bezeichnung *bahūdantāk* alleine ist belegt vor den Versen mit dem Rhythmus von 4 × 25 (5/5/8/7).

<sup>266</sup> Vgl. Peyrot 2008: 59f.

<sup>267</sup> Bis jetzt wird angenommen, dass das AB *keśik* aus skt. *keśika-* ‚having fine or luxuriant hair‘ entlehnt wurde, siehe Carling 2009: 160.

aller Wahrscheinlichkeit nach skt. *Kaiśika*, das im *Nāṭyaśāstra*<sup>268</sup> und für die Kuḍimiyāmalai-Inschrift (vide supra) gut dokumentiert ist. Die mittelindische Form von *Kaiśika* kann *keśika* lauten,<sup>269</sup> und sie wurde via Osttocharisch mit dem Verlust des auslautenden *a*-Vokals ins Westtocharische entlehnt.<sup>270</sup> Die chinesische Übersetzung „langer Ton“ bietet einen indirekten Beweis für diese Entlehnung, da das homonyme Sanskrit-Wort *keśika*- ‚langhaarig‘ bedeutet. Der Name *Kaiśika* ist jedoch nicht in der Liste der *Svara* oder Töne vorhanden, sondern kommt als ein *Rāga*-Name vor. Ähnlich wie bei „*Antara*“ und „*Kākalī*“ könnte diese „*Kaiśika*“ oder „*Kaiśikī*“ die abgekürzte Form von „*Kaiśikī Niṣāda*“ sein, d. h. „*Niṣāda* of three *Śruti*“.<sup>271</sup> Daher könnte sich der zweite Ton *keśik* wie im Fall von *sādhari* direkt nach *Niṣāda*, nämlich an der ersten *Śruti* von *Ṣaḍja*, befinden.

### 4.3 Der dritte Ton *Sha shi*

Aufgrund der mittelchinesischen Aussprache des dritten Tons (沙識 *Sha shi*) /sa-śjək/ kann das zugrunde liegende tocharische Wort mit skt. *ṣaḍja*-, nämlich dem ersten *Svara*, verbunden werden. Es lautet wahrscheinlich \**ṣāccik*-, vorausgesetzt, dass der tocharische Name auf einer *-ika*- Ableitung von skt. *ṣaḍja*- basiert und die Konsonantengruppe *-dj-* über *-jj-* noch *-c-* ergibt. Das vermutete Wort \**ṣāccik*- kann A *ṣāckācke* zugrundeliegen, dessen Sing. Lok. A *ṣāckāckeyam* in Fragment A 64 a3 bezeugt ist. Wenn A *ṣāckācke* A *kācke* ‚Freude‘ und A \**ṣāccik*- enthält, könnten die folgenden Lautentwicklungen eingetreten sein: \**ṣāccik-kācke*- > \**ṣāccikācke*-<sup>272</sup> > *ṣāckācke*.<sup>273</sup>

<sup>268</sup> Z.B. *ṣaḍjakaiśikī* in Kapitel XXVIII Vers 40.

<sup>269</sup> Vgl. päli *kesika*- ‚haarig‘ und Pkt. *kesia*- ‚haarig‘.

<sup>270</sup> Das Sanskrit-Diphthong *-ai-* bleibt normalerweise in den entsprechenden Lehnwörtern im Tocharischen erhalten, vgl. z. B. B *śaikṣe* < skt. *śaikṣa*- ‚Schüler‘, B *śaileyak* (wahrscheinlich via Osttocharisch) < skt. *śaileyaka*- ‚Erdharz‘ und A *traidhātuk* < skt. *traidhātuka*- ‚den drei Bereichen zugehörig‘, A *naisarki* < skt. *naisargika*- ‚Bezeichnung der bestimmten Regeln‘.

<sup>271</sup> Vgl. Roychaudhuri 2000: 51.

<sup>272</sup> Aufgrund der Vereinfachung von Doppelkonsonanten.

<sup>273</sup> Aufgrund der Abschwächung des kurzen Vokals in der offenen Silbe.

#### 4.4 Der fünfte Ton *Sha la*

Die mittelchinesische Aussprache des fünften Tons (沙臘 *Sha la*) /ša-lap/ deutet auf B *ṣaḍap* hin,<sup>274</sup> das in B 372 b1,<sup>275</sup> in *ṣaḍap-devadattenam* in A 8 a4<sup>276</sup> und auch in *ṣaḍap-ṣalye-malkwer* in B 107 a1–2<sup>277</sup> bezeugt ist. Es handelt sich um ein Lehnwort aus skt. *ṣāḍava-*, welches keinen Svaramen oder Tonnamen, sondern eine Skala mit sechs Svaramen bezeichnet.<sup>278</sup> Es wird auch als *Rāga*-Name verwendet. Skt. *ṣāḍava-* bedeutet ‚Zuckerwerk‘ und hat in der Tat nichts mit skt. *ṣaṭ* ‚sechs‘ zu tun, weil die Wortform *ṣ*<sup>o</sup> aus einer sogenannten umgekehrten Schreibung<sup>279</sup> von *ṣ* für *kh* resultiert und somit auf skt. *khāṇḍava-* ‚Zuckerwerk‘ zurückgeht. Dasselbe gilt für skt. *ṣaḍja-*, das den ersten Svaramen bezeichnet und auf skt. *khadga-* ‚Schwert, Nashorn‘ zurückgeht, dessen Konnotation „spitz, oben“ das Benennungsmotiv für den ersten Svaramen abgibt. Im Falle von skt. *ṣāḍava-* spielte die Volksetymologie eine Rolle, denn der Begriff wurde einer Reanalyse unterzogen, nach welcher das Sanskrit-Wort *ṣāḍava-* mit skt. *ṣaṭ* ‚sechs‘ assoziiert wurde und dementsprechend „eine Skala mit sechs Svaramen“ bezeichnen konnte. Einer solchen Reanalyse folgend könnte dieser tocharische Ton *ṣaḍap* das Gegenstück zum sechsten Svaramen des Sanskrit-

---

<sup>274</sup> Zur Lautentwicklung *-ḍ- > -l-* vgl. von Hinüber 2001: 267.

<sup>275</sup> Vor den Versen mit dem Rhythmus von 4 × 12.

<sup>276</sup> Vor den Versen mit dem Rhythmus von 20/22/10/15.

<sup>277</sup> Vor den Versen mit dem Rhythmus von 4 × 18.

<sup>278</sup> Vgl. Roychaudhuri 2000: 108: „the Rāgas based on the Ṣāḍava scale are known as Ṣāḍava Rāgas“, wie in der Kuḍimiyāmalai-Inschrift bezeugt.

<sup>279</sup> Vgl. AiGr I: 136f. und EWAia III: 138, 500.

Musiksystems sein, nämlich dem Svava „*Dhaivata*“, wengleich *ṣaḍap* als der fünfte Ton erwähnt wird (vgl. die Diskussion über den sechsten Ton unten).<sup>280</sup>

#### 4.5 Der sechste Ton *Ban shan*

Die mittelchinesische Aussprache des Begriffs für den sechsten Ton (般贍 *Ban shan*) /pwan-žjam/ weist eindeutig auf A *pañc(ä)m* und B *pañcam* hin, die von skt. *pañcama-*, nämlich dem fünften Hauptton des altindischen Tonsystems, entlehnt sind. Die chinesische Übersetzung „fünfter Ton“ bestätigt auch diese Erklärung. Nach diesem Namen in den tocharischen Texten gibt es zwei Arten von Versen, wobei die erste den Rhythmus von 4 × 14 besitzt, z. B. in A 279 b7 und die zweite den Rhythmus von 4 × 18 hat, z. B. in A 255 b3. Für eine ausführliche Diskussion siehe unten den Abschnitt 7 über die doppelte Identität von A *pañc(ä)m* und B *pañcam*.

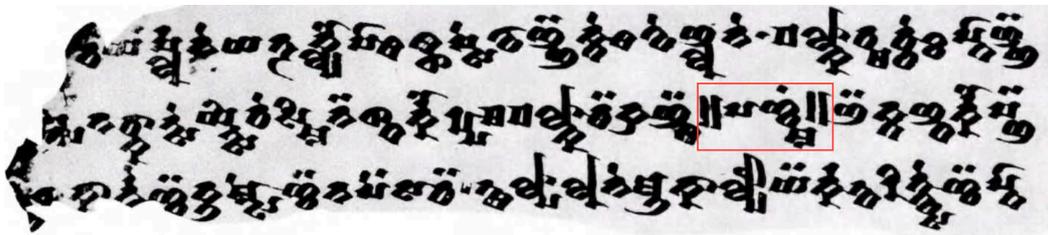


Abbildung 3. *pañcamam* in YQ II.3 a7 im zweiten Akt des *Maitreyasamitināṭaka*

#### 4.6 Der siebte Ton *Qi li sha*

Die mittelchinesische Aussprache der Bezeichnung des siebten Tons (俟利籊 *Qi li sha*) /ʎi-li-šāp/ scheint auf den ersten Blick ohne auf der Hand liegende Anschlüsse zu sein. Die ersten beiden

<sup>280</sup> Der Meinung Pinaults nach hat toch. *ṣaḍap* keine spezielle oder technische Bedeutung, und bedeutet nur „sweetmeats“ (in seiner Rezension in 2019), vgl. weiter Pinault (2008: 120): „*ṣaḍap* (= A, également dans un nom de mélodie), est l’emprunt de skr. *ṣāḍava-* « confiserie, sucrerie »“ und Adams (2013: 709): „From B(H)S *ṣāḍava-* ‘±candy’ (Pinault, 2008:120)“. Aber das von Pinault zitierte Beispiel B *ṣaḍap-ṣalype-malkwerne* (seine Interpretation als „features a list of sweetmeats“ ist an sich schon problematisch, weil *ṣalype* ‚Salbe, Fett‘ und *malkwer* ‚Milch‘ kein Zuckerwerk sind) fungiert gerade als eine Gegenevidenz seiner Theorie, weil das Wort *ṣaḍap* nur als Vorderglied vorkommt, wenn es in einem Kompositum ist. Wenn es wirklich um „sweetmeats“ geht, könnte man nicht leicht erklären, warum es nicht wie *ṣalype* ‚Salbe, Fett‘ und *malkwer* ‚Milch‘ als Hinterglied eines Kompositums vorkommen könnte. Es gibt sonst auch keinen naheliegenden Grund, warum „Zuckerwerk“ vor „Salbe, Fett“, „Milch“ und „Devadatta“ erscheinen muss, nicht nach. Dieselbe Argumentation gilt auch für *kešik*, *rṣap* und *sāḍharik*, die nur als Vorderglied vorkommen, wenn sie in den Komposita belegt sind. Das Nichtvorkommen der andersartigen Melodienamen bloß der fragmentarischen Überlieferung des tocharischen Korpus zuzuschreiben, ist ebenfalls wenig aussagekräftig.

Schriftzeichen 俟利 /ʎi-li/ kommen auch im Namen eines Beamten chin. *qi li fa* 俟利发 mit der Variante chin. *xie li fa* 顛利发 vor, die möglicherweise auf den türkischen Titel *iltäbir*<sup>281</sup> zurückgeht, dessen alttürkische Runenform (*h*)*elitbär* ~ (*h*)*elitβär* lautete.<sup>282</sup> A *rīṣak* und B *rṣāk* ‚Heiliger‘ aus skt. *r̥ṣi* ‚Heiliger‘ zeigen, dass der Anlaut *r̥ṣ-* durch *rīṣ-* im Osttocharischen wiedergegeben werden konnte und die tatsächliche Aussprache des westtocharischen Anlauts *rṣ-* derjenigen des osttocharischen *rīṣ-* entsprach. Darüber hinaus kann der Anlaut *r-* eine *i*-Epenthese als Ausspracheerleichterung aufweisen (vgl. *gāndhārī istri* und *pāli itthī* ‚Frau‘ ~ ved. *strī* ‚Frau‘, av. *iric* ~ ved. *REC* ‚verlassen‘ und av. *iriš* ~ ved. *REṢ* ‚verletzt werden‘).<sup>283</sup> In derselben Weise ist die zeitgenössische phonetische Transkription von skt. *R̥gveda* als 荷力皮陀 /ʎa-ljək-bje-dâ/ bezeugt.<sup>284</sup> Daher bewahrt 俟利籊 /ʎi-li-ṣāp/ sehr wahrscheinlich die Lautsequenz *iliṣap* oder *iriṣap*,<sup>285</sup> die auf B *rṣap* zurückführbar ist. B *rṣap* ist als B *rṣap-devadattēṃne* in B 375 a2 belegt,<sup>286</sup> *rṣap-pañcagatine* in B 577 a4<sup>287</sup> und *rṣap-ṣalywe-malkwerne* in B 108 b1–2.<sup>288</sup> B *rṣap* ist ein Lehnwort aus skt. *r̥ṣabha-* ‚Stier‘, dem Namen des zweiten Svāra. Die chinesische Übersetzung ‚kleiner Ochse‘ bestätigt diese Erklärung.

#### 4.7 Der vierte Ton *Sha hou jia lan*

Die mittelchinesische Aussprache des vierten Tons (沙侯加濫 *Sha hou jia lan*) lautet /ṣa-γəu-kalam/, es ist jedoch kein entsprechendes Sanskrit- oder tocharisches Wort zu ermitteln. Da aber für jeden der anderen sechs tocharischen Töne der entsprechende Sanskrit-Svāra schon identifiziert ist, entspricht der vierte tocharische Ton ungefähr demjenigen Svāra, der noch nicht zur Sprache kam, nämlich dem vierten Sanskrit-Svāra *Madhyama*. Verglichen mit dem ersten Ton *Sādharik*, der direkt auf *Gāndhāra* folgt, und dem zweiten Ton *Keśik*, der sich direkt nach *Niṣāda* anschließt, könnte der vierte tocharische Ton ebenfalls unmittelbar auf den vierten Sanskrit-Svāra *Madhyama* folgen. Der

<sup>281</sup> Vgl. Müller 1910: 94–96; die Variante „*eltäbär*“ ist auch von Pelliot (1929: 225–227) und Kasai (2014: 81) erwähnt.

<sup>282</sup> Vgl. Erdal 2016: 175–177.

<sup>283</sup> Vgl. Hoffmann/Forssman 2004: 52: „Epenthetisches *i* erscheint im Wortanlaut vor *\*rī* und vor *\*θi*“.

<sup>284</sup> Bezeugt in *Baishu Lun* 百論疏 (T.1827, 42.251a23) von Ji Cang 吉藏 in der Sui-Dynastie.

<sup>285</sup> Im Mittelchinesischen /*r*/ und // sind nicht unterschieden.

<sup>286</sup> Vor den Versen mit dem Rhythmus von 20/22/10/15.

<sup>287</sup> Der Rhythmus der Verse nach diesem Namen ist wahrscheinlich 4 × 15.

<sup>288</sup> Vor den Versen mit dem Rhythmus von 4 × 18.

Svara in dieser Position wird als *Tīvra Madhyama* ‚schwere, intensive M‘ bezeichnet.<sup>289</sup> Da die mittelchinesische Aussprache von chin. 沙侯 /ʃa-γəu/ lautet, könnte /ʃa-γəu/ auf skt. *saho-*, nämlich die Sandhi-Form von skt. *sahas-* ‚Gewalt, Macht‘ vor stimmhaften Konsonanten, oder *saha-* zurückgehen (vgl. chin. 沙竭 /ʃa-gjet/ für skt. *sāgara*, chin. 併沙 /bieŋ-ʃa/ für skt. *Bimbisāra*, chin. 嘔侯侯 /ʔəu-γəu-γəu/ für skt. *ahaha*). Weil das chinesische Schriftzeichen 加 /ka/ immer skt. *kā* und nie skt. *gā* entspricht, könnte /ʃa-γəu/ nicht *saho* sein. Das zugrundeliegende Wort kann skt. *sahaskaraṇa-*\* ‚Gewalt gebend‘ (→ toch. AB *sahaskaraṃ*\*<sup>290</sup>) sein, dessen Synonym als skt. *sahaskṛt-* ‚Gewalt gebend‘ belegt ist, vgl. skt. *alamkaraṇa-* ‚Vorbereitung‘ und *aramkṛt-* ‚zurecht machend‘. Eine indirekte Evidenz kommt aus der im *Sui shu* berichteten Bedeutung, wo das Wort *Sha hou jia lan* ‚widerhallend, entsprechend, reagierend‘ (chin. *ying* 應) bedeutet. Skt. *sahas-karaṇa-*\* kann sehr leicht als ein Kompositum aus *saha-* ‚zusammen‘ und *SKAR-* ‚machen‘, der Variante von *KAR* mit *s*-mobile, interpretiert werden, vgl. skt. *samskṛta-* ‚zusammengefügt; Vorbereitung‘. Die Semantik eines solchen Kompositums von skt. *saha-* und *kar-* geht in die Richtung von ‚widerhallend, entsprechend, reagierend‘, vgl. skt. *sahakaraṇa-* ‚gemeinsame Tat‘ und *sahakāra-* ‚Mitwirkung, Beistand‘.

Eine andere Lösung basiert auf dem Vorschlag von Pelliot (1931: 101). Laut Pelliot wird das zweite Zeichen oft mit 侯 /γi/ verwechselt, und das zugrundeliegende Wort wäre dann gemäß Pelliot \**ṣāḡikrām*, mit dem er skt. *ṣaḍjagrāma* verbinden wollte. Pelliot war jedoch selbst der Ansicht, dass diese Herangehensweise nicht sehr zufriedenstellend ist [„n’est pas non plus très satisfaisant“]. Das phonologische Problem könnte jedoch überwunden werden, wenn /γi/ durch eine andere mittelchinesische Aussprache /z̥i/ oder /z̥i/ für 侯 ersetzt wird. Basierend auf der mittelchinesischen Aussprache \**ṣāḡikrām* könnte das zugrundeliegende tocharische Wort \**ṣāḡikrām* < skt. *ṣaḍjagrāma* sein. Dieser Ansatz geht davon aus, dass der *Rāga*-Name *ṣaḍjagrāma* als Tonname in der tocharischen Musik verwendet wird, was vorher auch vorkommt; vgl. den fünften Ton toch. *ṣaḍap* < skt. *ṣāḍava*. Es bleiben indessen zwei Schwierigkeiten: **1)** Für 侯 sind zwei verschiedene mittelchinesische Aussprachen anzunehmen, nämlich /γi/ im siebten Ton 侯利篳 und /z̥i/ oder /z̥i/ im vierten 沙侯加濫. **2)** Die relative Position des vierten Tons bleibt unbestimmt. Daher erweist sich der erste Lösungsvorschlag, nach welchem der vierte tocharische Ton direkt nach dem vierten Sanskrit-Svara *Madhyama* liegt und auf skt. *sahaskaraṇa-*\* ‚steigend, Gewalt gebend‘ zurückgeht, als überzeugender.

<sup>289</sup> Vgl. Roychaudhuri 2000: 116.

<sup>290</sup> Hier muss man aber annehmen, dass der tocharische Anusvāra *-m* durch mittelchin. *-m* wiedergegeben wurde.

## 4.8 Synopsis

Wenn wir davon ausgehen, dass die tocharischen Tonnamen im *Sui shu* getreu beschrieben wurden, ergeben sich einige weitere interessante Einzelheiten. Im folgenden werden die Schlussfolgerungen aus der bisherigen Diskussion zusammengefasst:

	1	2	3	4	5	6	7
Name	娑陁力	雞識	沙識	沙侯加濫	沙臘	般瞻	俟利筵
Mittelchin. Aussprache	/sa-da-ljək/	/kiei-śjək/	/ša-śjək/	/ša-γəu-ka-lam/	/ša-lap/	/pwan-žjam/	/γi-li-šəp/
Toch.	<i>sādharik</i>	<i>keśik</i>	?	?	<i>ṣadap</i>	<i>pañcam</i>	<i>rṣap</i>
Skt.	<i>sādhārika*</i>	<i>kaiśika</i>	<i>ṣaḍjika*</i>	?	<i>ṣāḍava</i>	<i>pañcama</i>	<i>ṛṣabha</i>
chin. Name	<i>gong</i> 宮	<i>shang</i> 商	<i>jue</i> 角	<i>bian-zhi</i> 變徵	<i>zhi</i> 徵	<i>yu</i> 羽	<i>bian-gong</i> 變宮

Tabelle 1. Übersicht über die sieben tocharischen Töne

Basierend auf dem *Śruti*-System der indischen *Svara* können die Positionen der tocharischen Töne wie folgt markiert werden:

1	4	5	6	7	8	9	10	12	14	16	18	20	22	
<i>Ṣa</i>	<i>Ri</i>	<i>Gā</i>	<i>Ma</i>	<i>Pa</i>	<i>Dha</i>	<i>Ni</i>	<i>Ṣa</i>							Skt. <i>Svara</i>
↓	↓	↓	↓	↓	↓	↓	↓							
( <i>Ṣaḍ</i> )	<i>Rṣap</i>	<i>Sādh</i>	( <i>Sah</i> )	<i>Pa</i>	<i>Ṣāḍ</i>	<i>Keś</i>								Toch. Töne
(3)	(7)	(1)	(4)	(6)	(5)	(2)								

Abbildung 4. Verteilung der tocharischen Töne

Im *Śruti*-System befinden sich die sieben tocharischen Töne an der 4., 7., 10., 14., 17., 20., 23. *Śruti*. Sie sind gleichmäßig verteilt und in beinahe arithmetischer Progression mit einer gleichmäßigen Differenz von drei *Śruti* angeordnet.

Die im *Sui shu* berichtete tocharische Reihenfolge der Diao unterscheidet sich jedoch erheblich von der der indischen Musik. Eine mögliche Erklärung könnte sein, dass die Tocharer die Sanskrit-Svara-Namen entlehnten, sie jedoch anders arrangierten. Eine andere Möglichkeit ist, dass *Sui shu* oder der Erzähler in dieser Geschichte die Reihenfolge nicht korrekt aufzeichnete.

#### 4.9 Eine neue Erklärung der Melodiebezeichnungen

Aufgrund der obigen Analyse steht der indische Ursprung der tocharischen Musik außer Frage, was nicht unerwartet ist, da auch die tocharischen Metren indischen Quellen entstammen. Die rezente Arbeit von Gunkel (2016: 86–9) über die tocharischen 4 × 25-Verse hat die Beziehung zwischen dem Sanskrit-Metrum und dem tocharischen Metrum geklärt. Vorher war es bereits Widmer (2006: 525f.) gelungen, den großen Einfluss der Sanskrit-Dichtung auf die tocharischen Metriken aufzuzeigen. Der folgende Abschnitt versucht Herkunft und Funktion der sogenannten Melodienamen zu erklären, die vor den tocharischen Versen erscheinen.

In Band 159 des *Yue shu* 樂書 von Chen Yang 陳暘 wird berichtet, dass die buddhistischen Melodien aus Qizil in der *Sādharik-Diao* komponiert wurden.<sup>291</sup> Diese Aussage findet sich im Kapitel über das *Diao* der fremden Melodien (chin. *hu qu diao* 胡曲調), wo sechs der sieben im *Sui shu* erwähnten tocharischen Töne erklärt werden. Diese Töne werden gleichzeitig als Notation der Tonarten verwendet. Anschließend werden die verschiedenen Melodien (chin. *qu* 曲) aufgeführt, die in diesen Tonarten komponiert sind.<sup>292</sup>

In einem Dokument aus Dunhuang „Pelliot Chinois 3271“ sind drei Melodien aufgezeichnet, nämlich *Dou bai cao* 鬪百草 ‚Wettbewerb mit hundert Arten von Kräutern‘, *Fan long zhou* 汎龍舟 ‚Driften in den Drachenboten‘ und *A cao po* 阿曹婆 (/ʔa-dzaw-bwa/). Diese drei Namen sind Namen der Tonarten, die vor den Namen oder Themen der Verse stehen, genau wie in den tocharischen Texten, wo die „Namen“ vor den Versen stehen. Die ersten beiden Tonart-Namen hängen eng mit dem Inhalt der Verse zusammen. Die Namen dieser drei Versgruppen lauten *Xi qu mi cao* 喜去覓草 ‚Kräuter mit Freude suchen‘, *You jiang le* 遊江樂 ‚Freude am Fluss‘ und *Zhen long xi* 鎮隴西 ‚Bewachen in Longxi‘. Es handelt sich um Begriffe, die den Inhalt der Verse kurz charakterisieren. Gemäß dem Bericht über die Musik im *Sui shu* wurde der Musiker Bai Mingda aus Qizil, der damals Chef der Musik in der Sui-Dynastie war, von Kaiser *Yang* 煬帝 beauftragt, neue Musik zu komponieren.<sup>293</sup> In der Liste der von Bai Mingda komponierten Melodien werden die beiden Melodien *Dou bai cao* und *Fan long zhou* erwähnt. Die Melodie *Fan long zhou* wurde im 8.

<sup>291</sup> Chin. 龜茲佛曲，並入婆陁調也 (S. 738 der Edition von Taiwan shang wu yin shu guan).

<sup>292</sup> Chin. „樂有歌，歌有曲，曲有調。故宮調，胡名婆陁力調，又名道調 ... 商調，胡名大乞食調，又名越調，又名雙調 ... 角調，胡名涉折調，又名阿謀調 ... 徵調，胡多名婆臘調 ... 羽調，胡名般涉調，又名平調移風 ... 變宮調，胡名阿諛調也。李唐樂府曲調有普光佛曲，彌勒佛曲，日光明佛曲，大威德佛曲，如來藏佛曲，藥師琉璃光佛曲，無威威德佛曲，龜茲佛曲，並入婆陁調也“ (in Band 159, S. 737–738 der oben genannten Edition).

<sup>293</sup> In Band 15, Bericht Nr. 10 über Musik, letztem Teil, nach dem Kapitel über die Musik in Qizil: „煬帝不解音律，... 令樂正白明達造新聲，創 ... 鬪百草、汎龍舟 ... 等曲“ (S. 379 der oben genannten Edition).

Jh. n. Chr. auch in Japan eingeführt. Die im Dokument aus Dunhuang bewahrten Verse beschreiben die schöne Landschaft im Frühling, während die japanischen Verse sich auf den Buddhismus konzentrieren und *miao fa* 妙法 ‚guter Dharma‘, *gong yang* 供養 ‚Spende und Verehrung‘ sowie *cheng fo* 成佛 ‚Buddha werden‘ behandeln. Die Verse in beiden Versionen haben jedoch denselben Rhythmus von  $4 \times 7 \mid 7$  (4/3/4/3). Noch interessanter ist die Tonart dieser zu  $4 \times 7 \mid 7$  (4/3/4/3) gehörigen Melodie. Die Melodie ist nach den japanischen Quellen in *shui diao* 水調 ‚Wasser-Tonart‘ oder *nan lü shang* 南呂商 komponiert.<sup>294</sup> Die Tonart ist in *Tang huiyao* 唐會要 ‚Institutionelle Geschichte der Tang‘ anders beschrieben: „Die in *lin zhong shang*, was damals als *xiao shi diao* genannt wurde, komponierten Melodien sind: ... *Fan long zhou* ...“.<sup>295</sup> Da der *lü-ming* 律名 ‚Tonart-Name‘ der japanischen vornehmen Musik (jap. *gagaku* 雅樂<sup>296</sup>) auf der Volksmusik der Tang-Dynastie basiert, die zwei Grade höher als die elegante Musik der Tang-Dynastie gesetzt wurde, ist diese Melodie deshalb in derselben Tonart komponiert, nämlich der *shui diao* ‚Wasser-Tonart‘ oder der *nan lü shang*-Tonart im System der Volksmusik in der Tang-Dynastie. *Nan lü* 南呂 entspricht *Yu* 羽, was in der Qizil-Musik laut dem Bericht in *Sui shu* (vgl. Abschnitt 2 oben) als *Pañcam* erscheint. Kurz gesagt, die chinesischen buddhistischen Verse mit dem Rhythmus  $4 \times 7 \mid 7$  (4/3/4/3) und mit der Melodie namens *Fan long zhou*, die von einem Musiker aus Qizil komponiert wurde, werden von der Musik in der Tonart *Pañcam-shang* begleitet. In den osttocharischen und westtocharischen Texten gibt es auch Verse mit dem Rhythmus  $4 \times 7 \mid 7$  (4/3/4/3), und vor diesen Versen steht das Wort *pañcam* (A *pañcamam* und B *pañcamne*). Diese Übereinstimmung lässt sich kaum dem reinen Zufall zuschreiben. Aber eine genaue Erklärung dafür ist derzeit leider noch nicht möglich.<sup>297</sup>

<sup>294</sup> Vgl. „汎竜舟“ *fan long zhou* in Band 4 des *Wamyō Ruijushō* ‚Kompendium japanischer Namen in Kategorien‘ (倭名類聚鈔, 卷4・音楽部第10・曲調類第49・水調曲). Es gibt zwei Versionen von *Wamyō Ruijushō*, nämlich die 10-Bändige und die 20-Bändige Version. Die von der Bayerischen Staatsbibliothek digitalisierte 20-bändige Version ist hier konsultiert (<http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb11173242-0>), und dieser Abschnitt über *fan long zhou* findet sich auf Seite 711.

<sup>295</sup> Chin. 林鐘商, 時號小食調 ... 汎龍舟 (in Band 33, S. 457 der Edition von Taiwan shang wu yin shu guan).

<sup>296</sup> Vgl. die Erklärung in MGG (IV, 1349): „Im Prinzip ist unter Gagaku - wörtlich »vornehme Musik« - die Gesamtheit der Kunstmusiktradition der Heian-Zeit zu verstehen.“

<sup>297</sup> In *Institutionelle Geschichte der Tang* (in Band 33, S. 457 der oben genannten Edition) und *Kompendium japanischer Namen in Kategorien* (S. 711 der oben genannten Edition) gibt es auch *pañcam diao* 般(盤)涉調, die der Beiname von *Tai cu yu* 太簇羽 ist. Und im *Kompendium* unter der Kategorie von *pañcam diao* gibt es auch eine Melodie namens „*Pañcam Canjun*“ (盤涉參軍).

Zusammenfassend bestätigt die obige Analyse, dass die Namen, die den tocharischen Versen vorangehen, tatsächlich Bezeichnungen der Melodien<sup>298</sup> sind. Und manche Bezeichnungen stammen aus den Tonarten (= chin. *diao*) der Melodien, wie z. B. *pañcam*; und manche bestehen aus den Namen der Tonarten und den vorhandenen Melodienamen. Eine kurze typologische Übersicht einiger dieser Melodienamen veranschaulicht diese Schlussfolgerung weiter. Es gibt einige Melodienamen, die aus zwei Komponenten X-Y bestehen, in denen Y als unabhängiger Melodienname auftritt, und die Verse danach haben genau das gleiche metrische Schema wie die Verse nach X-Y, wobei X einer der sieben Töne der tocharischen Musik ist. Gut bezeugte Beispiele sind die folgenden:

---

<sup>298</sup> Die Beziehung zwischen den tocharischen Versen und diesen Melodien ist vergleichbar mit der zwischen dem Liedtext (eng. *lyrics*) und der Musikkomposition eines Musikwerkes. Ob die Melodien mithilfe der Musikinstrumente gesungen waren oder nicht, ist nicht feststellbar.

Gruppe I *nandavilāp* vs *keśik-nandavilāp*

A *nandavilāp* 4 × 7 | 8 (in A 75 b4,<sup>299</sup> A 91 a5<sup>300</sup> und A 109 b3<sup>301</sup>)

B *nandavilāp* 4 × 7 | 8 (in B 28 a4)

A *keśik-nandavilāp* 4 × 7 | 8 (in A 158 b3<sup>302</sup>)

Gruppe II *devadatte* vs *ṣaḍap-devadatte*, *rṣap-devadatte*

A *devadatte* 20/22/10/15 (in A 65 b1<sup>303</sup> und A 75 a2)

B *devadatte* 20/22/10/15 (in B 93 a6),

A *ṣaḍap-devadatte* 20/22/10/15 (in A 8 a4)

B *rṣap-devadatte* 20/22/10/15 (in B 375 a2)

---

<sup>299</sup> Aufgrund der Ähnlichkeit zwischen A 75 und den anderen *Ṣaḍdantajātaka*-Blättern (z. B. A 58, dessen neues Foto in CEToM verfügbar ist) besaß das fragmentarische sechszeilige Blatt A 75 wahrscheinlich den gleichen Umfang. Basierend auf dem Vergleich der fast vollständigen sechszeiligen Blätter des *Puṇyavantajātaka* (z. B. A 1, A 2) mit diesen *Ṣaḍdantajātaka*-Blättern lässt sich der Umfang des Blatts berechnen. Es hat eine Länge von ungefähr 420 mm und eine Breite von 125 mm, und der geschriebene Teil ist ungefähr 400 mm lang und 110 mm breit. Die durchschnittliche Breite eines Akṣara beträgt etwa 12 mm, so dass die durchschnittliche Anzahl der Silben in Zeile 1, 2, 5 und 6 (nicht durch das Schnurloch beeinflusst) etwa  $400 \div 12 \approx 33$  (Akṣara  $\neq$  Silbe, aber Akṣara  $\approx$  Silbe) beträgt. Daher ist die Silbenzahl vom Anfang des Verses in Zeile b4 bis zum Doppelpunkt in Zeile b5 ungefähr  $21 + (33 - 11) = 43 \approx 15 \times 3$ . Der Doppelpunkt markiert deshalb wahrscheinlich das Ende von Pāda c des ersten Verses.

<sup>300</sup> Es ist kein Foto verfügbar. Dieses sechszeilige Blatt hatte jedoch möglicherweise den gleichen Umfang wie A 75 und A 1 usw. In diesem Fall markiert der Doppelpunkt in a6 das Ende von Pāda b des ersten Verses, und die Silbenanzahl im ersten Vers beträgt etwa 59, was ziemlich nahe 60 ( $= 4 \times 15$ ) liegt.

<sup>301</sup> Wenn das sechszeilige Blatt A 109 den gleichen Umfang wie A 75 hat und das metrische Schema nach dem Namen *nandavilāp* ebenfalls  $4 \times 15$  ist, dann markieren der Doppelpunkt in Zeile b4 das Ende von Pāda b des ersten Verses. Zeile b4 enthält 33 Silben, der Doppelpunkt in b6 markiert das Ende von Pāda c des zweiten Verses und Zeile b5 und b6 enthalten insgesamt 70 Silben (jede enthält etwa 35 Silben), was der Situation in A 1 usw. entspricht.

<sup>302</sup> Der erste Akṣara des Melodienamens wird von den Herausgebern wiederhergestellt, und nur ein kleiner Teil des ganzen Blatts bleibt erhalten. Die theoretischen Zäsuren innerhalb eines 15-silbigen Verses könnten in den erhaltenen Text auf diesem kleinen Fragment passen. Es hätte aber auch ein anderes metrisches Schema haben können.

<sup>303</sup> Wenn A 65 den gleichen Umfang wie A 75 hat, markiert der Doppelpunkt in Zeile b2 das Ende von Pāda a des ersten Verses. Zeile b2 enthält 36 Silben und Zeile b3 enthält 34 Silben.

Group III *bahudantāk* vs *kišik-bahudantāk*

A *bahudantāk* 4 × 5 | 5 | 8 | 7 (in A 312 b4)

B *bahudantāk* 4 × 5 | 5 | 8 | 7 (in PK AS 13E a3 und in B 521 a2)

A *kišik-bahudantāk* 4 × 5 | 5 | 8 | 7 (in A 358 a1).

Unsicher ist die Zugehörigkeit von *ānāndarś*, das auch mit dem Tonnamen als dem ersten Teil des Melodienamens bezeugt ist: A *ānāndarś* 20/22/10/15 (A 313 b4). Der westtocharische Melodienname *anandārś* ist auf einem kleinen schmalen Fragment THT 1499 in Zeile a3 belegt, das genaue metrische Schema ist jedoch nicht bekannt. Unklar sind ebenfalls die Melodienamen B *sādharik-anandārś* (in B 583 a5) und B *kešik-anandārś* (in THT 1576b b2).

## 5 Geographische und historische Untersuchung

Für die vorliegenden Zwecke ist es nützlich, alle verfügbaren Angaben der tocharischen Melodienamen, der von Peyrot (2018: 331–43) gesammelten metrischen Schemata, der Fundorte in CEToM und der in CEToM und von Peyrot (2008: 219–27) bestimmten paläographischen/sprachlichen Datierung zusammenzufassen. Wir erhalten so einen Überblick über die geographische Verteilung der Melodienamen, die die tocharischen Tonnamen enthalten, vgl. die Visualisierung in Tabelle 2a. Die Verteilung der Melodienamen, die mit den Tonnamen kombinierbar sind, ist zum Vergleich in Tabelle 2b unten angegeben. Die Fundorte sind von West nach Ost angeordnet. Die Belege der westtocharischen Melodienamen sind grau markiert, und die Belege der osttocharischen Melodienamen sind dunkelgrau markiert.

**Tabelle 2a: Verteilung von Tonnamen kombiniert mit Melodienamen**

Melodienamen	Fundorte von West nach Ost								
	MQ	Duld-A.	Subashi	Shorchuq	Yanqi	Yar	Khocho	Murtuq	Sängim
B <i>kešik-anandāršne</i>									spät/kla.
B <i>kešikne</i>									spät/kla.
A <i>kešikaṃ</i>				/spät					
A <i>kešik-nandavilāpaṃ</i>				/spät					
A <i>kišik-bahūdantākaṃ</i>				/spät					
B <i>pañcamne</i> 4 × 14	arc./arc.	kla./kla. 4		kla./kla.				kla./kla.	
A <i>pañcmaṃ</i> 4 × 14				/kla.; /spät	/kla.				
A <i>pañcmaṃ</i> 4 × 18				/spät					
A <i>pañcmaṃ</i>				kla./kla. 3					
B <i>rṣap-devadatteṃne</i>								spät/kla.	
B <i>rṣap-pañcagatine</i>								kla./kla.	
B <i>rṣap-šalype-malkwerne</i>									spät/kla.
B <i>šadapne</i>								kla./kla.	
B <i>šadap-šalype-malkwerne</i>									spät/kla.
A <i>šadap-devadattenāṃ</i>				/spät					
B <i>sādhariḱ-anandāršne</i>								spät/kla.	

**Tabelle 2b: Verteilung der Melodienamen, die zusammen mit den Tonnamen auftreten können**

B <i>devadattene</i>		kla./kla. 2		kla./kla.					
B <i>nandavilāpne</i>	arc./arc.	arc./arc. kla./kla.		kla./kla.		spät/kla.			
B <i>pañcagatine</i>	arc./arc.			kla./kla.				kla./kla.	
B <i>bahudantākne</i>	arc./arc. kla./kla.	kla./kla. 2		kla./kla.				kla./kla.	
A <i>devadattenāṃ</i>				kla./kla. 7	/kla.		/spät		
A <i>nandavilāpaṃ</i>				/spät 5	/kla.				
A <i>pañcagatināṃ</i> ; A <i>pañcagatiye</i>				kla./kla. 4;/spät 2	/kla.		/kla.		
A <i>bahudantākaṃ</i>			/kla.	/kla.; /spät 2	/kla.				

Abkürzungen: MQ = Qizil Ming-Öy; Duld.-A. = Duldur-Akhur; Yanqi = Qarashahar; Yar = Yarkhoto; arc. = archaisch; kla. = klassisch; „spät/kla.“ bedeutet „sprachliche Datierung: spät/Schrift: klassisch“; „/spät“ bedeutet „Schrift: spät“.

Hinweise: Die Ziffer nach der zeitlichen Abkürzung gibt die Anzahl der Belege an. Das einzige archaische Beispiel für B *pañcamne* ist in der Inschrift Kz-213-ZS-Z-10 in einer Qizil-Höhle belegt (vgl. Ogihara 2013: 378). Der Fundort von THT 1312, wo B *nandavilāpne* bezeugt ist, ist unbekannt, aber aufgrund der archaischen Merkmale von Schrift und Sprache und aufgrund der Ähnlichkeit mit anderen archaischen MQ-Texten kann MQ als Fundort vermutet werden (vgl. Peyrot 2008: 223). Den Versen mit dem Rhythmus 21/21/18/13 wird nur der Melodienname *pañcagati* (B *pañcagatine*; A *pañcagatinam*) vorangestellt. Die Verse im archaischen Fragment B 338 (MQ) haben den Rhythmus von 21/21/18/13 und waren deshalb wahrscheinlich mit der Melodie *pañcagati* verbunden.<sup>304</sup>

Bei den Melodienamen, die tocharische Tonnamen enthalten, stehen einige Besonderheiten hervor. Die Tonnamen erscheinen nur als erstes Glied der zusammengesetzten Melodienamen. Dieser Sachverhalt legt die Annahme nahe, dass die Tonnamen als ergänzende Information zu den Hauptmelodienamen fungierten. Mit Ausnahme von A *pañc(ä)m*/B *pañcam*<sup>305</sup> kommen alle anderen Melodienamen mit Tonnamen in den klassischen und späten Texten vor und sind geographisch in Shorchuq und im östlichen Teil des Turfan-Gebiets (Murtuq und Sängim) lokalisiert. Tonmelodienamen in Murtuq und Sängim sind nur in westtocharischer Sprache bezeugt. Die Hauptmelodienamen (AB *devadatte*, *nandavilāp*, *pañcagati* und *bahudantāk*) sind von der archaischen bis zur späten Periode belegt und vom westlichen Kucha-Gebiet, z. B. MQ, bis zum östlichen Turfan-Gebiet, z. B. Murtuq, weit verbreitet. Die Verwendung der osttocharischen Hauptmelodienamen ist zwischen Shorchuq und Khocho zu lokalisieren.

## 6 Zwei musikalische Traditionen

Das bisher skizzierte geographische Szenario erlaubt einen Einblick in die Entwicklung und Verbreitung der tocharischen Musiktradition. Es gab wahrscheinlich zwei verschiedene tocharische

<sup>304</sup> In der Ausgabe von Sieg/Siegling (1953: 220f.) ist das Metrum „4 × 12“ angegeben. Aufgrund dieses Rhythmus nahmen die Herausgeber in diesem einzigen Fragment jedoch bis zu 13 metrische Fehler an, was höchst ungewöhnlich ist.

<sup>305</sup> Für eine gesonderte Erörterung dieser beiden Namen siehe den Abschnitt 7 unten.

Musiktraditionen. Die prominentere und ältere ist die Musiktradition aus Kucha, welche ursprünglich die indischen Melodien verwendete oder eigene Melodienamen auf der Grundlage der indischen Namen erfand und bereits im 4. Jh. n. Chr. sehr berühmt geworden war.<sup>306</sup> Diese westtocharischen Melodien wurden von Akteuren, die Westtocharisch sprachen, von der archaischen bis zur späten Periode und von MQ bis in die östliche Turfan-Region verwendet. Sie wurden auch von Akteuren, die Osttocharisch sprachen, übernommen, wobei die entsprechenden Melodienamen von der klassischen bis zur späten Periode und von Subashi bis in die östliche Turfan-Region belegt sind.<sup>307</sup>

Die weniger bedeutende und jüngere Musiktradition stammte aus dem östlichen Turfan-Gebiet, nämlich Murtuq und Sängim. Um die Eigenständigkeit dieser jüngeren Musiktradition zu illustrieren, werden in Tabelle 3 vier „traditionelle“ Melodienamen (*apratitulyem*, *A paryacintāk*<sup>308</sup>/*B bharyacintāk*, *maitär* und *subhādren*) aufgeführt.<sup>309</sup> Die traditionellen Melodienamen sind im West- und Osttocharischen gleichmäßig von Kucha bis Turfan verteilt,<sup>310</sup> während die neuen Melodien mit Tonnamen geographisch konzentriert zu sein scheinen: Die osttocharischen Belege sind auf Shorchuq beschränkt, und die westtocharischen Belege auf Murtuq und Sängim. Die osttocharischen Beispiele sind alle spät, während die westtocharischen Beispiele klassisch und spät sind.

---

<sup>306</sup> Vgl. den Bericht in *Tongdian* 通典 Band 146: „Die Musik von Qizil begann (bekannt zu sein) mit der Eroberung von Qizil durch Lü Guang (im Jahre 382 n. Chr.). Und als Ergebnis wurde die Musik erworben“ (龜茲樂者，起自呂光破龜茲，因得其聲). Derselbe Bericht findet sich auch im *Sui shu* Band 15 (S. 378 der oben genannten Version).

<sup>307</sup> Vgl. die Verteilung von AB *devadatte*, *nandavilāp*, *pañcagati* und *bahudantāk* in Tabelle 2b.

<sup>308</sup> Nach diesen Melodienamen erscheinen zwei Arten von Versen: 1) 4 × 4 | 4 | 4 und 2) 4 × 5 | 7.

<sup>309</sup> Die Zahlen repräsentieren die Anzahl der Belege.

<sup>310</sup> Gerade wie bei AB *devadatte*, *nandavilāp*, *pañcagati* und *bahudantāk* ist die Ausbreitung vom Westtocharischen nach dem Osttocharischen und von West nach Ost leicht zu erkennen.

**Tabelle 3. Verteilung der Melodienamen**

Melodienamen	Fundorte von West nach Ost								
	MQ	Duld-A.	Subashi	Shorchuq	Yanqi	Yar	Khocho	Murtuq	Sängim
B <i>kešik-anandāršne</i>									spät/kla.
B <i>kešikne</i>									spät/kla.
A <i>kešikaṃ</i>				/spät					
A <i>kešik-nandavilāpaṃ</i>				/spät					
A <i>kišik-bahūdantākaṃ</i>				/spät					
B <i>rṣap-devadatteṃne</i>								spät/kla.	
B <i>rṣap-pañcagatine</i>								kla./kla.	
B <i>rṣap-ṣalype-malkwerne</i>									spät/kla.
B <i>ṣaḍapne</i>								kla./kla.	
B <i>ṣaḍap-ṣalype-malkwerne</i>									spät/kla.
A <i>ṣaḍap-devadattenāṃ</i>				/spät					
B <i>sādhariḱ-anandāršne</i>								spät/kla.	
A <i>apratitulyenaṃ</i>				5	1				1
B <i>apratitulyeṃne</i>		1						2	
A <i>paryacintākaṃ</i> 4 4 4				1					
A <i>paryacintākaṃ</i> 5 7									1
B <i>bharyacintākne</i> 4 4 4		2		1					
A <i>maitraṃ</i>				7	5		1		
B <i>maitārne</i>	1	1		1					
A <i>subhādrenaṃ</i>				9	1				1
B <i>subhādrenne</i>				1					

Um den Ursprung dieser „kleinen Turfan-Tradition“ der tocharischen Musik zu ermitteln und die auffällige Verteilung der Tonmelodien zu erklären, erweist es sich als notwendig, zur Sujīva-Geschichte zurückzukehren. Die tocharischen Tonnamen (*kešik*, *rṣap*, *ṣaḍap*, *sādhariḱ* usw.) werden in der Tat auf der Grundlage des Berichts über Sujīva von Zheng Yi in *Sui shu* rekonstruiert. Laut *Zhou shu* 周書 schickte der Kaiser Yuwen Yong (宇文邕) oder Zhou Wudi (周武帝) im Jahre 565 n. Chr. seine Delegation in die Hauptstadt (chin. *ya zhang* 牙帳) des türkischen Khagans, um seine Tochter Ashina 阿史那 zu verheiraten. Im Jahre 568 n. Chr. kam Sujīva zusammen mit der

türkischen Kaiserin nach Chang-an.<sup>311</sup> Die türkische Hauptstadt befand sich in der Nähe von Karakorum auf dem mongolischen Plateau, viel näher am östlichen Turfan-Gebiet als der Gegend von Qizil (vgl. Tan 1982: 23f.). Seit 555 n. Chr. waren das ganze Königreich Khocho und die Nachbarregion schon unter der Herrschaft des Türk-Kaganats, nachdem der Bumın (chin. *Tu men* 土門) Kagan im Jahre 552 das Herrscherhaus der Rouran vernichtet und das Erste Türk-Kaganat gegründet hat.<sup>312</sup> Im Jahre 555 wurde der Khocho-König Qu Baomao vom Türk-Kaganat zum Irkin (ein türkischer Titel) ernannt und im Jahre 597 wurde der Khocho-König Qu Qiangu, der Sohn von Qu Baomao, vom Türk-Kaganat zum Irkin ernannt (vgl. Wang 1998: 359 und 449f.). Angesichts der damaligen politischen Umstände ist daher wahrscheinlicher, dass der Musiker, der die türkische Kaiserin begleitete, aus der eigenen Regierungsregion ausgewählt war, als aus einem anderen Königreich, wie z. B. Qizil. Wenn man alle verfügbaren Informationen in Betracht zieht, ist es sehr wahrscheinlich, dass der Musiker Sujīva Westtocharisch sprach und im östlichen Turfan-Gebiet lebte. Und deshalb wurde er einerseits als Qizil-Musiker bezeichnet, und andererseits ist seine musikalische Terminologie in der klassischen Periode (vom 6. bis 7. Jh. n. Chr.) in den westtocharischen metrischen Texten in Murtuq und Sāngim gut bezeugt. Er vertrat wahrscheinlich die sogenannte Khocho-Musik (chin. *gao chang yue* 高昌樂), die während der Südlichen und Nördlichen Dynastien und der Sui-Dynastie noch in die Qizil-Musik kategorisiert aber seit dem 7. Jh. in der Tang-Dynastie als eine selbständige Kategorie etabliert wurde.<sup>313</sup>

Die Ankunft von Sujīva in Chang-an lässt sich in der Mitte des 6. Jh. n. Chr. datieren. Das neue Tonsystem der Qizil-Musik entwickelte sich ursprünglich unter dem Einfluss des indischen Musiksystems, und die oben vorgestellte Terminologie der Töne wurde später in bestimmte ältere Melodienamen integriert.<sup>314</sup> Ab dem 7. oder sogar der Mitte des 6. Jh. n. Chr. breitete sich diese neue musikalische Tradition nach Westen aus, und die neu komponierten Melodien mit den westtocharischen Tonnamen wurden offensichtlich von Akteuren in Shorchuq, die Osttocharisch sprachen, bevorzugt, siehe Beispiele in Tabelle 2a. *A kišik-bahūdantākam* in A 358 (Shorchuq) dient

<sup>311</sup> Vgl. *Zhou shu* 周書 Band 9: 保定五年二月 ... 奉備皇后文物及行殿，並六宮以下百二十人，至俟斤牙帳所，迎后 ... 天和三年三月，后至，高祖行親迎之禮 (S. 144 der Edition von Zhong hua shu ju).

<sup>312</sup> Vgl. „Im ersten Jahr von Wei Feidi (552 n. Chr.) hat Tumen die Stammesföderation Ruru (= Rouran) angegriffen und sie im Norden von Huaihuang erobert“ (魏廢帝元年正月，土門發兵擊茹茹，大破之於懷荒北) in Band 50 des *Zhou shu* (S. 909 der Edition von Zhong hua shu ju).

<sup>313</sup> Vgl. chin. *gao chang yue* 高昌樂 in *Tongdian* 通典 Band 146.

<sup>314</sup> Z.B. *devadatte*, *nandavilāp*, *pañcagati* und *bahūdantāk*. Der tatsächliche musikalische Unterschied zwischen *nandavilāp* und *kešik-nandavilāp* oder *devadatte* und *ṣaḍap-devadatte* usw. ist aber unbekannt.

als Beweis für die Entlehnungsrichtung von den Westtocharisch sprechenden Akteuren zu Osttocharisch sprechenden, wenn wir davon ausgehen, dass die Lautentwicklung  $e > i$  (vor und nach Palatalen auf das Westtocharische beschränkt ist (vgl. auch *maitār* oben).

Aber warum beschränken sich die westtocharischen Belege der Tonmelodien auf Murtuq und Sängim und die osttocharischen Belege auf Shorchuq? Der zweite Teil der Frage ist wahrscheinlich einfacher zu beantworten. Verglichen mit Shorchuq und Yanqi gibt es in Khocho, Murtuq und Sängim nicht viele osttocharischen Texte, und der Großteil davon ist entweder unmetrisch oder zu fragmentarisch, um Information über ihre Melodie und Metrik zu bieten.<sup>315</sup> In Bezug auf die erste Frage müssen die vier traditionellen Melodien in Tabelle 3 untersucht werden. In Bezug auf die geographische Verteilung der Belege von Melodien besteht ein großer Unterschied zwischen ost- und westtocharischen metrischen Texten. Bestimmte Melodien scheinen vor allem von den Osttocharern in Shorchuq und Yanqi bevorzugt zu werden, wie z. B. *maitār* and *subhādren*,<sup>316</sup> und die Popularität der Melodie *maitār* passt mit der Tatsache zusammen, dass das berühmte osttocharische Drama *Maitreyasamitinātaka* in dieser Region entstand. Eine mögliche Erklärung wäre daher, dass diese neuen Melodien aus Turfan bei der westtocharischen Bevölkerung in Shorchuq nicht viel Beliebtheit erlangten wie bei der osttocharischen Bevölkerung, die größere Bereitschaft zeigte, mit der Kombination neuer Melodien mit Versen zu experimentieren. Hierzu passt die Schöpfung des *Maitreyasamitinātāk* im Osttocharischen und die Verwendung der *maitār*-Melodie, die in den osttocharischen Texten viel häufiger ist als in den westtocharischen Texten.

Eine weitere Hypothese ist, dass die traditionellen westtocharischen Musiker, die ursprünglich aus der Kucha-Region kamen und später in Shorchuq aktiv wurden, im Vergleich zu den Osttocharern in Shorchuq eher konservativ waren. Ein indirekter Beweis dafür ist, dass die meisten westtocharischen Texte in Shorchuq der klassischen Periode angehören, während die meisten der späten westtocharischen Texte in der östlichen Turfan-Region liegen, aber alle Belege der osttocharischen Tonmelodien in Shorchuq sind spät. Nach dieser zweiten Theorie hätten die traditionellen westtocharischen Musiker in Shorchuq diesen neuen Tonmelodien aus dem östlichen

---

<sup>315</sup> In der Textausgabe von Sieg/Siegling (1921: 212ff.) befinden sich unter den 39 osttocharischen Fragmenten aus Khocho (A 417, A 429–467) 15 Sanskrit-toch. A Bilinguen ohne Melodienamen, und viele der verbleibenden Fragmente sind zu fragmentarisch; 9 der 10 osttocharischen Fragmente aus Murtuq (A 384–393) sind Sanskrit-toch. A Bilinguen und haben keine Melodienamen; unter den 34 osttocharischen Fragmenten in Sängim (A 394–416, A 418–428) sind 16 Sanskrit-toch. A Bilinguen ohne Melodienamen, und nur 4 bieten eindeutige Information der Melodie.

<sup>316</sup> Unter den zehn Belegen von *A subhādrenam* in Shorchuq und Yanqi befinden sich zwei (A 275 und YQ II.3) im *Maitreyasamitinātaka* und einer (A 311) in einem Text, wo *metrak* vorkommt.

Turfan-Gebiet möglicherweise stark widerstanden und sie unterdrückt, was wahrscheinlich die Übernahmen dieser Tonmelodien durch das osttocharische Volk verzögerte. Der Grund für diesen Widerstand ist unbekannt, aber unter der Annahme, dass die traditionelle Kucha-Musik viele Eigenschaften aus der früheren indischen Tradition geerbt hatte, und aufgrund der Kenntnis der relativen Positionen in Abbildungen 4 und 5 muss das Tonsystem der westtocharischen Musik in Turfan sehr verschieden vom Kucha-System gewesen sein, und ebenso unterschiedlich wäre die musikalische Wirkung der auf dem neuen Tonsystem basierenden Melodien gewesen.

Die obige Schlussfolgerung aufgrund der tocharischen Materialien lässt sich durch einen Bericht in *Sui shu* bestätigen, dass zur Zeit der Sui-Dynastie (581–617) drei Abteilungen der Kucha-Musik vorhanden sind, nämlich (1) „West-Reich-Kucha-Musik“ unter den Einflüssen der westlichen Staaten (wahrscheinlich aus Indien); (2) die in Kucha entstandene „Einheimische Kucha-Musik“; (3) die von der Nördlichen Qi-Dynastie (550–577)<sup>317</sup> eingeführte „Qi-Dynastie-Kucha-Musik“.<sup>318</sup> Die erste und die zweite Abteilung sind durch die oben genannte prominentere und ältere Musiktradition aus Kucha vertreten, und die dritte Abteilung verkörpert sich in der jüngeren Musiktradition im östlichen Turfan-Gebiet.

## 7 Doppelte Identität von *A pañc(ä)m/B pañcam*

*B pañcam* weist zwei einzigartige Merkmale auf: **1)** Bei allen Tonmelodien ist es nur alleine bezeugt und wird niemals mit anderen Melodienamen kombiniert. **2)** Es ist der einzige Tonname, der in den archaischen Versen und in der Kucha-Region je nachgewiesen wurde. Da die Identität von *B pañcam* als Tonname in der Turfan-Musiktradition unbestreitbar ist, muss ihre Einzigartigkeit im Vergleich zu den anderen Tonnamen anders erklärt werden. Eine ökonomische Lösung wäre die Annahme, dass es in der traditionellen Kucha-Musik tatsächlich eine ältere *Pañcam* (< skt. *Pañcama*-)-Melodie gab, genau wie *pañcagati*, die seit der archaischen Zeit in MQ bezeugt wird.<sup>319</sup>

Bevor die Belege von *A pañc(ä)m/B pañcam* ausgewertet werden, muss auf ein anderes Detail hingewiesen werden. Die vier osttocharischen Melodien *devadatte*, *nandavilāp*, *pañcagati* und

<sup>317</sup> Im Jahre 577 wurde die Nördliche Qi-Dynastie von der Nördlichen Zhou-Dynastie erobert, und die Geschichte des Qizil-Musikers Sujīva fand eben während der Nördlichen Zhou-Dynastie statt.

<sup>318</sup> Vgl. chin. *zhi sui you xi guo qiu ci, qi chao qiu ci, tu qiu ci deng, fan san bu* 至隋有西國龜茲、齊朝龜茲、土龜茲等，凡三部 in *Sui Shu* Band 15, Bericht Nr. 10 über Musik, der untere Teil (Seite 378 der Edition von Zhong hua shu ju) und Liu 1969: I, 205; II, 264.

<sup>319</sup> *A daśabal* und *A pañcapāt(ä)r* sind zwei weitere Beispiele für Melodienamen, die eine Nummer enthalten.

*bahudantāk* sind alle im *Maitreyasamitināṭaka* verwendet, während keine der anderen Tonmelodien in einem *nāṭaka*-Werk vorkommt, einschließlich des osttocharischen *Maitreyasamitināṭaka*, westtocharischen *Supriyanāṭaka* und *Mahābhiniṣkramaṇa*. In den beiden letzteren ist auch die westtocharische Melodie *nandavilāp* bezeugt. Die westtocharische Melodie *pañcam* ist jedoch viermal in *Supriyanāṭaka* bezeugt, und A *pañcam* erscheint fünfmal im *Maitreyasamitināṭaka*. In Anbetracht der begrenzten Anzahl von Beispielen wäre es zu riskant, eine Beziehung zwischen dem *nāṭaka*-Genre und den neu erfundenen Tonmelodien herzustellen. Es ist nicht auszuschließen, dass der Beleg von B *pañcamne* im *Jātaka*-Fragment B 367 a6 aus Murtuq den Tonnamen B *pañcam* enthält. Die anderen westtocharischen Beispiele von *pañcamne* werden sehr wahrscheinlich der traditionellen Kucha-Melodie *pañcam* zugeschrieben und nicht dem von Sujīva vorgestellten Tonnamen. In Bezug auf die osttocharischen Beispiele können zumindest einige davon auf die Kucha-Melodie *pañcam* zurückgehen.

## 8 Zusammenfassung

Vor etwa sechzig Jahren beobachtete Werner Winter (1957: 208) in seinem wegweisenden Artikel über das tocharische Metrum den Umstand, dass „uns auch kein gütiger Zufall den gleichen Terminus in chinesischer und original ‚tocharischer‘ Tradition erhalten zu haben scheint“. Dieses Problem kann nun durch eine neuartige Analyse der chinesischen Quellen einer Lösung zugeführt werden. Basierend auf einer interdisziplinären Untersuchung der tocharischen Materialien, der Sanskrit-Texte und der chinesischen historischen Quellen können die sieben grundlegenden Tonarten (chin. *diao*) der tocharischen Musik identifiziert und mit ihren indischen Entsprechungen verglichen werden. Einige Tonnamen bezeichnen die Tonarten, beispielsweise die *Sādhariḱ*-Tonart und die *Keśiḱ*-Tonart. Die Tonnamen erscheinen auch in den Namen, die den tocharischen Versen vorangehen, entweder allein, wie im Falle von *keśiḱ*, oder in einem Kompositum wie bei *rṣap-devadatte*.

Zusammenfassend erweisen sich die Namen, die den tocharischen Versen vorangehen und die Verse genauer bestimmen, als Spezifikationen der begleitenden Melodien. Die Melodiebezeichnungen sind entweder aus den Tonartnamen der Melodie abgeleitet oder wurden basierend auf dem Inhalt der Verse kreiert.<sup>320</sup> Die musikalischen Termini A *kaṃ* und B *kene* bezeichnen in der Tat die ‚Melodie‘. Dies bestätigt im Weiteren die etymologische Verbindung von A *kaṃ*/B *kene* (<

<sup>320</sup> Vgl. Pinault 2008: 401: „Il semble qu’il y ait certaines correspondances entre le nom de tel mètre (ou « air ») et le contenu du passage ou de l’ouvrage où il est employé: le nom correspond à un certain « sentiment », approprié dans la situation ou l’argument du texte“.

urtoch. \**kænæ-*) mit uridg. \**kono-* zur Wurzel uridg. \**kan-* ‚singen‘, welche sonst auch in lat. *canere* ‚singen‘ und Gr. ἠι-κάνος, wörtlich ‚Frühsänger‘, daher ‚Hahn‘ bezeugt ist.<sup>321</sup>

Basierend auf den Kenntnissen der tocharischen Tonnamen und der chinesischen historischen Quellen erklärt die historische und geographische Untersuchung der tocharischen Melodien auch die Verbreitung und Entwicklung der tocharischen Musik. Die Tonnamen und die Tonmelodien waren sehr wahrscheinlich die Erfindung der jüngeren Musiktradition im östlichen Turfan-Gebiet, die im 6. Jh. n. Chr. von Sujīva und seinen Vorgängern vertreten wurde, während die ältere Kucha-Musiktradition in Qizil bereits zahlreiche Melodien seit dem 4. Jh. n. Chr. hervorgebracht hatte. Die älteren Kucha-Melodien breiteten sich entlang der nördlichen Seidenstraße aus, wo sie sehr beliebt wurden und als Grundlage für weitere Innovationen dienten.

---

<sup>321</sup> Dieser Ablaut-Typ \**kan-* : \**kon-* ist zwar selten, aber für einige uridg. Wurzeln ist er doch bezeugt, vgl. \**b<sup>h</sup>ag-* ‚als Anteil bekommen‘ ~ \**b<sup>h</sup>og-éje-* > ved. *bhājáyati* ‚lässt Anteil nehmen‘ (LIV: 65) und \**ġar-* ‚tönen, rufen‘ ~ \**ġor-éje-* > oss. *zar-* ‚singen‘ (LIV: 161).

## Kapitel IV: Anhang

### 1 B 338

#### 1.1 Metrische Untersuchung

Laut Sieg/Siegling (1953: 220f) sind die Strophen im Metrum von  $4 \times 12$  Silben abgefasst. Sieg/Siegling vermuten für dieses metrische Schema insgesamt 13 metrische Fehler in diesem Fragment,<sup>322</sup> was sicher ungewöhnlich ist und daher auf ein anderes Metrum hinweist. Das Metrum  $4 \times 12$  ist in CEToM („Date of online publication: 2017-09-11“) übernommen, und ebenso auch im „Linguistic commentary“ für dieses Fragment einige metrische Anmerkungen von Sieg/Siegling, z. B. „metrically guaranteed *yāstā* in a 5 and b 2 for *yāst*“. Basierend auf einem solchen problematischen Metrum kommt der Kommentar in CEToM zum Schluss, dass dieses Fragment „many inaccurate virāma and fremdzeichen spellings“ aufweist.

Das in Wirklichkeit vorliegende Metrum ist 21/21/18/13 (8 | 7 | 6, 8 | 7 | 6, 9 | 9, 7 | 6) mit möglicher Abweichung innerhalb Pāda a/b. Bei diesem Metrum muss man keine metrische Störung und keinen Schreibfehler annehmen. Die metrische Struktur lässt sich, wie folgt, rekonstruieren:<sup>323</sup>

---

<sup>322</sup> Sie lauten wie folgt:

11. Anm auf S. 220 nach *kenāṣṣi* in a2: „Hier fehlt die Versinterpunktion“.
13. Anm auf S. 220 nach *māka* in a3: „Hier fehlt die Versinterpunktion“.
14. Anm auf S. 220 nach *sāu* in a3: „Der Pāda ist um eine Silbe zu kurz“.
1. Anm auf S. 221 nach *yāst* in a4: „Hier fehlt die Versinterpunktion“.
3. Anm auf S. 221 nach *yāst* in a5: „Das Metrum verlangt die Lesung *yāstā*“.
5. Anm auf S. 221 nach *tākoyceṛ* in a6: „Hier fehlt die Versinterpunktion“.
10. Anm auf S. 221 nach *[m]amāiwarṣa* in b2: „Hier fehlt die Versinterpunktion“.
11. Anm auf S. 221 nach *yāst* in b2: „Das Metrum verlangt die Lesung *yāstā*“.
13. Anm auf S. 221 nach *epiṅte* in b3: „Hier fehlt die Versinterpunktion“.
16. Anm auf S. 221 nach *orottse* in b 5: „Hier fehlt die Versinterpunktion“.
18. Anm auf S. 221 nach *ṣlemem* in b6: „Hier fehlt die Versinterpunktion“.
19. Anm auf S. 221 nach *mahāsatven* in b6: „Hier fehlt die Versinterpunktion“.
22. Anm auf S. 221 nach *ñāktene* in b7: „Hier fehlt die Versinterpunktion“.

<sup>323</sup> „SZ“ bezeichnet „Silbenzahl in einer Zeile“ und besteht aus zwei Teilen, nämlich „Silbenzahl links vom Schnurloch“ und „Silbenzahl rechts vom Schnurloch“. Deshalb bedeutet „SZ = 18 + 50 = 68“, dass es links vom Schnurloch 18 Silben und rechts 50 Silben gibt.

### 1.1.1 Metrische Struktur von B 338

- a1: (? • {53b} 6 se)s[a]ly[u] † lyak[em] yops=ātsāna wa(r)ś(aimne † {53c} e)[ne]stai  
 naumyeşşān=epa[ns.](---- || 53 || 19) {SZ = ? + 44}
- a2: (--- † {54a} 15) † winastsi po tāñwsa • {54b} şleşşi wärttoşşi akaşäşşi † kenäşşi w(räşş)i (----  
 † {54c} 13 || 54 || 12) {SZ = 18 + 50 = 68}
- a3: (9 † {55a} 7) ⊙ sā † māka wi säsuwişkam † talantām mewya sā<sub>u</sub> • {55b} kr<sub>u</sub>i (8 † 9 † {55c} 8) {SZ  
 = 16 + 40 = 56}
- a4: (5 || 55 || ---) ⊙ wärkşältsa ränka † ike-postām şäle-yäst † še (5 † {56a} 21 • {56b} 6) {SZ =  
 10 + 45 = 55}
- a5: (12 † {56c} ---) ⊙ su met[tä]r pälsko † ersäte wrocce yäst 56 rämā(t)e (18 † {57a} 14) {SZ = 14  
 + 48 = 60}
- a6: (7 • {57b} 9 † eki)[ta]cci tākoycer şleşşi † {57c} kenäşşi akaşäşşi † [w]ä(rttoşşi wräşşi – || 57 ||  
 21 † {58a} ---) {SZ = 18 + 45 = 63}
- a7: (16) at=ā[t]e • {58b} ce<sub>u</sub> kaka[cc]oşä ta[kä]r(şk)em k[r]ent † [pä]l(sk)[o](sa 6 † {58c} 13 || 58  
 || 14) {SZ = 16 + 50 = 66}
- b1: (7 † {59a} 10 tu)sa [ot] wärsa † plew[e] ra ken [mai](wa) • {59b} (18 † {59c} 13 || 59 || 7) {SZ  
 = 18 + 50 = 68}
- b2: (14 † {60a} Śuddhavā)säşşi ñäkti † ken-[m]amaiwarsa sklokäcci † yäst kr[au]p(ānte --- • {60b}  
 9 † 9 † {60c} 9) {SZ = 17 + 46 = 63}
- b3: (---- || 60 || 6 e) ⊙ tswai † kka kätkowwa pikwäla † toṃ epinte mäkte † {61a} kaşya(pe 18 •  
 {61b} 9 † ---) {SZ = 12 + 47 = 59}
- b4: (6 † {61c} 5 mi) ⊙ wän † san kenä şkäs yäkne 61 ka nai wesän † toṃ ni (15 † {62a} 18) {SZ = 12  
 + 48 = 60}
- b5: (--- • {62b} 9 † 2) ⊙ tāko<sub>r</sub> käşşi orottse † {62c} ket şärmtsa miwän † kem ñke † s[k]lo(kättse ---  
 – || 62 || 21 † {63a} 10) {SZ = 14 + 53 = 67}
- b6: (11 • {63b} 9 † l)[y](a)k(ā)s şlemem ce<sub>u</sub> kloyomāne † {63c} la[n]te so<sub>r</sub> mahāsatven † ot kaka(---  
 – || 63 || 19) {SZ = 20 + 43 = 63}
- b7: (--- † {64a} 13) sā † yśamna mcuşkemşc wärkşältsā • {64b} cänke(n)e (şl)e(nts)e stāmais  
 yästaiy † ñäktene [p]ā(latsi --- {64c} 13 || 64 || ?) {SZ = 15 + ?}

### 1.1.2 Kommentar

Nachdem die gesamte metrische Struktur des Fragments B 338 festgestellt ist, wird deutlich, dass das behauptete Fehlen von Versinterpunktion auf einem Irrtum beruht, und dass die Versinterpunktion „•“ nur der Kennzeichnung der Vershälften diene, was einer bei den Sanskrit-Handschriften üblichen Praxis entsprach.

Pāda 55b, 56a und 61a besitzen die übliche Struktur 8 | 7 | 6, aber Pāda 60b weist den Rhythmus 7 | 8 | 6 auf.<sup>324</sup> Pada 64b folgt der Struktur 14 (= 6 | 8?) | 7. Bezüglich der Flexibilität der Zäsur vgl. A 300 a5, wo der Pāda 2b die Struktur 6 | 8 | 7 besitzt: (in der Melodie *pañcagatinam*) // *yko aśśāñ yas : śākyamunis śāsnaṃ | nākṣantāñ śāk śāk pi risaṃ | klāpac pāttāñkāt (– –) {2b}*.<sup>325</sup>

**a1:** (? • {53b} 6 *se*)*s[a]ly[u]* | *lyak[em]* *yops=ātsāna wa(r)ś(aiṃne | {53c} e)[ne]stai*  
*naumyeṣṣān=epa[ns.]*(– – – – || 53 || 19)

Aufgrund der metrischen Struktur der folgenden Verse muss *naumyeṣṣān=epa[ns.]* in Pāda 53d stehen. Übrigens muss man nach *pa* bis zum Zeilenende ungefähr 30 Silben ergänzen, d. h., ungefähr 9 Silben nach *pa* bis zu zum Versende. Der Leerraum zwischen *(r)ś(aiṃ* und *stai* in Zeile a1 beträgt ungefähr 30 mm. Die durchschnittliche Breite eines Akṣara in dieser Handschrift ist ungefähr 8 mm. Es folgt, dass zwischen *(r)ś(aiṃ* und *stai* drei oder vier Silben zu ergänzen sind. Bei der Ergänzung von vier Silben, nämlich *wa(r)ś(aiṃne – e)[ne]stai*, könnte das Metrum kaum korrekt sein. Die Gründe sind: 1) Wenn *(– e)[ne]stai* zu Pāda 53d (Rhythmus 7 | 6) gehörte, stünde die Zäsur des Pāda 53d innerhalb des Wortes *naumyeṣṣāna*, was sicherlich unzulässig wäre. 2) Wenn *(e)[ne]stai* zu Pāda 53d, d. h., *wa(r)ś(aiṃne –)* zu Pāda 53c (Rhythmus 9 | 9) gehörte, stünde die Zäsur von Pāda 53c innerhalb des Wortes *lyak[em]*, was ebenfalls unzulässig wäre. Daher können zwischen *(r)ś(aiṃ* und *stai* nur drei Silben stehen, und als Ergänzung ergibt sich:  
*wa(r)ś(aiṃne | {53c} e)[ne]stai*.

Zu *maiwa* in b1: Der Raum zwischen dem linken Strich von *mai* und der Interpunktion beträgt ungefähr 18 mm  $\approx$  2 Akṣara. Das Akṣara *wa* ist ein bisschen breiter als die anderen einfachen Akṣara. B *maiwa* ist Prät. Akt. statt Med.; vgl. Präs. Akt. *miwāṃ* in b4. Falls doch zu *mai(wāte)* zu ergänzen wäre, hätte Pāda b die Struktur 8 | 6 | 7, was auch möglich wäre, vgl. den Sachverhalt beim Metrum von  $4 \times 13$ : „ $4 \times 13$ , avec deux rythmes différents : 5/5/3 ou 5/4/4, peut-être 6/7 ou 7/6“ (Pinault 2008: 399).

<sup>324</sup> Vgl. den Sachverhalt beim Metrum von  $4 \times 15$  und Pinault 2008: 399: „ $4 \times 15$ , rythme habituel 7/8 (4-3-3-5), parfois 8/7 et 6/4/5“.

<sup>325</sup> Vgl. Pinault 2008: 400: „21+21+18+13 ... avec des flottements possibles“.

Zu *kenā* in b4: Sieg/Siegling haben die originale handschriftliche Lesung *kena* zu *ken(,)* verändert, um den Text dem problematischen Metrum von  $4 \times 12$  anzupassen. Beim Metrum von 21/21/18/13 ist indessen die handschriftliche Lesung *kena* völlig in Ordnung, weil der Text  $\dagger san kenā śkās yākne$  die zweiten Hälfte des Pāda 61d (7 | 6) bildet.

## 1.2 Paläographische Untersuchung

### 1.2.1 Zur Datierung

Zur Veranschaulichung werden unten die Zeichen *ñ* und *m* herangezogen.

					
<i>sañ</i> , B 338 b4	<i>dñā</i> in B 587 a4 (I-1) MQR	<i>ñā</i> in B 234 a1 (II-1) MQR	<i>mi</i> in B 338 b5	<i>meṃ</i> in B 587 a7 (I-1) MQR	<i>ma</i> in B 234 b1 (II-1) MQR

### 1.2.2 Zu *lyakeṃ* in B 338 a1

Das Akṣara in B 338 a1 sieht wie folgt aus:



***rkā* oder *keṃ* ?**

Zum Vergleich werden das Akṣara *rkā* und *keṃ* in verschiedenen Fragmenten herangezogen. Um eine präzise Beurteilung vorzunehmen, wird eine quantitative Methode verwendet. Abgemessen wird der Winkel, der aus dem flachen oberen Strich von *k* und dem Rand des Striches über *k* besteht.

					
	<i>rkā</i> in B 389 b7	<i>rkā</i> in B 337 b3	<i>rkā</i> in B 513 a2	<i>rkā</i> in B 331 a1	B 338 a1
Fundort	MQR	Shorchuq	Sāngim	Sāngim	MQ
Winkel	47°	34°	36°	53°	63°

					
	<i>keṃ</i> in B 588 b1	<i>keṃ</i> in B 575 a6	<i>keṃ</i> in B 359 a4	<i>keṃ</i> in B 386 a3	B 338 a1
Fundort	MQ	MQ	Qumtura	Sāngim	MQ
Winkel	61°	57°	56°	64°	63°

Aufgrund der obigen quantitativen Analyse kann *rkā* nicht die richtige Lesung sein, weil der Winkel beim Akṣara *rkā* viel geringer als der in B 338 a1. Und die Lesung *keṃ* bietet einen Winkel, der dem in B 338 a1 sehr nahe kommt. Der Grund, warum dies „strongly suggests a reading *lyarkā*“, ist in CEToM leider nicht angegeben.

Die von Adams vorgeschlagene Lesung *\*lyāške* oder *\*lyārške* lässt sich ohne Schwierigkeit widerlegen, wenn man einfach die Akšara *lyā* und *ške* mit den in B 338 a1 vergleicht.

			
	<i>lyā</i> in B 123 b7	<i>ške</i> in B 370 a2	B 338 a1
Fundort	MQ	Murtuq	MQ

Die obige paläographische Untersuchung berechtigt zur Annahme, dass die Lesung *lyakem* von Sieg/Siegling (1953: 220) viel wahrscheinlicher als die in CEToM (2017) und Adams (2013: 615) vorgeschlagene Form ist. B *lyakem* ist Akk. Plur. von *lyake* (Klasse V, 1, vgl. TEB I: 128), dessen Bedeutung und Etymologie in Kapitel II Abschnitt 1.2.8 oben schon besprochen wurde.

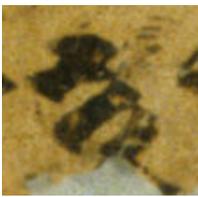
### Zur dunklen Spur neben dem Vokalzeichen<sup>326</sup>

	
<i>lyake</i> in B 338 a1	Rückseite von <i>lyake</i> in B 338 a1

Es gibt eine kleine dunkle Spur neben dem Vokalzeichen über *k*-Zeichen. Wenn man aber die Rückseite desselben Blatts betrachtet, stellt sich heraus, dass diese Spur durch die Tinte des Vokalzeichens *u* von *mcu* verursacht ist. Deswegen ist diese Schriftspur für die Lesung des Akšara nicht relevant. Interessanterweise haben die beiden Risse auf Vorderseite und Rückseite an derselben Stelle unterschiedliche Formen. Der Grund ist wahrscheinlich, dass wie viele andere Fragmente (z. B. B 552–557) das Blatt von B 338 aus zwei Schichten besteht.

<sup>326</sup> Ich möchte Michaël Peyrot dafür danken, dass er mich auf dieses kleine, aber wichtige Detail aufmerksam gemacht hat.

### 1.2.3 Zu der Lesung *epa[ns.]* in B 338 a1

				
Spur in B 338 a1	<i>nt[pa]</i> in B 338 a7	<i>ntpī</i> in B 339 a2	<i>nsa</i> in B 89 a1	<i>nsa</i> in B 241 a1
MQ	MQ	MQ	Shorchuq	MQ

Der kleine Haken unten weist eher auf *s-* hin, und diese Spur ist wahrscheinlich als *ns-* zu ergänzen.

### 1.3 Wandmalereien im tocharischen Gebiet

Aufgelistet hier sind vier Wandmalereien aus dem tocharischen Gebiet, bzw. zwei aus Shorchuq (6.–7. Jh. n. Chr.), eine aus Qizil (4.–7. Jh. n. Chr.) und eine aus Sängim. Auf den ersten drei Wandmalereien lässt sich der Protagonist ohne Schwierigkeit als ein Prinz erkennen, der sich von dem Berg herabstürzt. Die Tigerin und zwei Tigerjungen werden dort ebenfalls dargestellt. Auf den Wandmalereien in Shorchuq sind zwei stehenden Figuren erkennbar, die anscheinend klagen und preisen.



Bild 1. Shorchuq, Höhle 3b „Handschriftenhöhle“, 6.–7. Jh. n. Chr. Bild aus Deshpande 2008, plate 117. (Rechts: die Zeichnung aus Schlingloff 2000: 32, Nr. 164 [11])

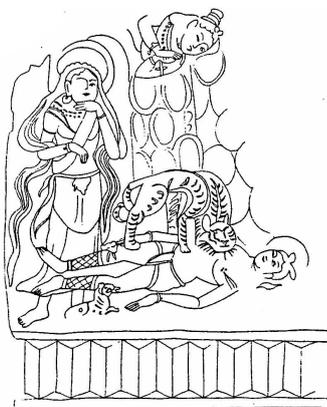


Bild 2. Shorchuq, Höhle 3b „Handschriftenhöhle“, 6.–7. Jh. n. Chr. Bild aus Deshpande 2008, plate 117. (Rechts: die Zeichnung aus Schlingloff 2000: 32, Nr. 164 [12])

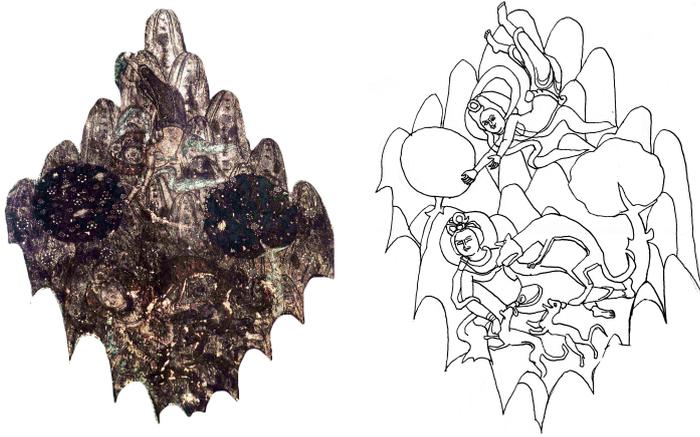


Bild 3. Qizil, Höhle 114, „Gebetmühlenhöhle“, 4.–7. Jh. n. Chr. Aus Qizil Grottoes 1983–1985, Band II Fig. 146. (Rechts: die Zeichnung von Qi Chen)

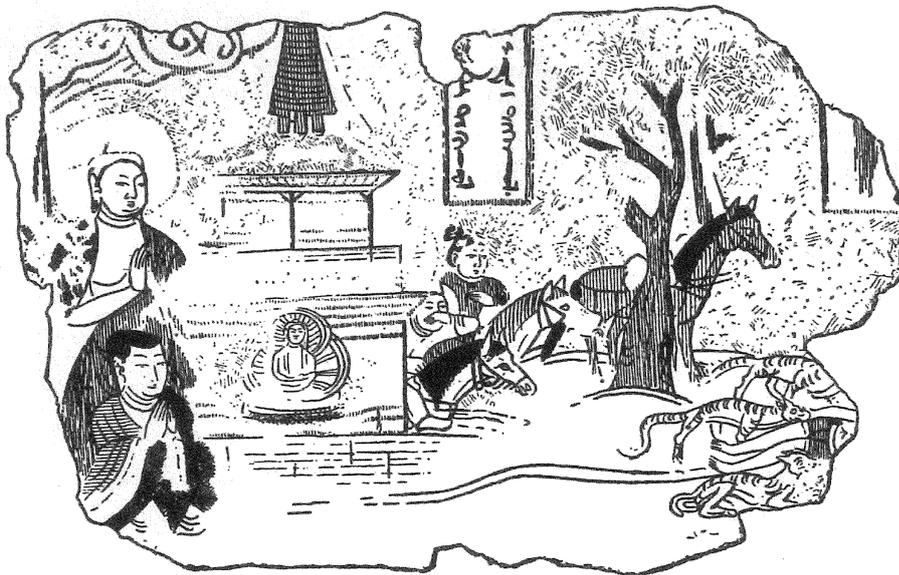


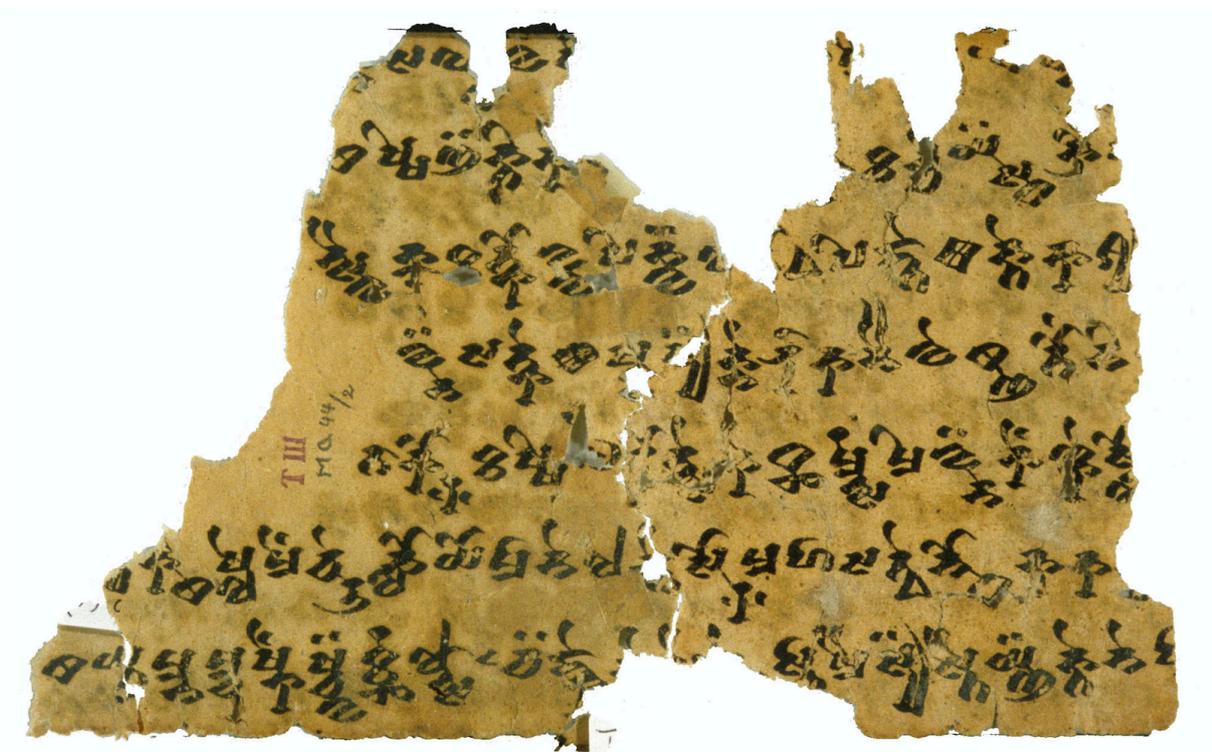
Bild 4 Sängim Tempel Nr. 7 (Nachzeichnung von Albert Grünwedel, vgl. Raschmann/Semet 2008: 240)

# 1.4 Neu geordnete Fotos des Fragments B 338

B 338 a



B 338 b



## 2 A 361 (THT 995)

### 2.1 Die chinesischen Paralleltexte

#### 2.1.1 Taishō-Ausgabe

Das sogenannte *Kṛṣibhāradvājasūtra*<sup>327</sup> wurde auch ins Chinesische übersetzt. In der Taishō-Ausgabe gibt es vier unterschiedlichen Versionen, nämlich T.99, T.100, T.101 und T.1549. Die ersten drei sind die chinesischen Übersetzungen des *Samyuktāgama*. Die chinesische Fassung in T.99 (chin. *Za a han jing* 雜阿含經, übersetzt von Guṇabhadra (394–468 n. Chr.) steht dem Sanskrit-Text in A 361 sehr nahe. Die philologische Untersuchung in Kapitel II Abschnitt 2 konzentriert sich auf den Vergleich dieser Fassung mit dem bilingualen Text in A 361.

#### 2.1.2 Andere Ausgaben der chinesischen Version

Die Taishō-Ausgabe basiert auf dem koreanischen Tripiṭaka, das im 13. Jh entstanden war. Für dieses Sūtra werden auch zwei frühere Ausgaben berücksichtigt, nämlich: 1) *Fang shan shi jing* (房山石經, abgekürzt als „FSSJ“) im Jahre 1164; 2) die Sammlung der buddhistischen Handschriften in Nara und Heian (Zeit 8.–11. Jh., abgekürzt als „N&H“).<sup>328</sup> In der Sammlung der chinesischen buddhistischen Texte in Dunhuang gibt es auch viele Handschriften des *Samyuktāgama* von T.99. Leider ist aber der Abschnitt T.99, 2.27a19–b05 nicht überliefert.<sup>329</sup>

#### 2.1.3 Der chinesische Text in T.99

Das *Kṛṣibhāradvājasūtra* wird als das 98. Sūtra (T.99, 2.27a10–b28) im *Samyuktāgama* eingeordnet. Der betreffende Abschnitt (T.99, 2.27a19–b5) lautet, wie folgt:

---

<sup>327</sup> Der Personenname lautet im Pāli-Text: *kasibhāradvāja-*, aus skt. *kṛṣibhāradvāja-*, dessen Hinterglied *bhāradvāja-* das Patronymikum von Bharadvāja (Name eines Ṛṣi) ist. Aber Couvreur (1959: 252) hat in seiner Rezension den Namen als „*Kṛṣibhāradhvājasūtra*“ angegeben, was in CEToM übernommen ist.

<sup>328</sup> The International College for Postgraduate Buddhist Studies (Projekt Seite: [http://www.icabs.ac.jp/frontia/eng/about\\_eng.html](http://www.icabs.ac.jp/frontia/eng/about_eng.html)) ist beauftragt, diese Sammlung zu digitalisieren. Ich danke herzlich Herrn Toshifumi Gotō, der mir die Fotos der Handschrift zur Verfügung gestellt hat.

<sup>329</sup> Das Blatt Pelliot chinois 4525(02)-02 enthält leider nur den Text von T.02.27b15–c12, was 10 Zeilen entfernt von diesen Strophen steht.

婆羅門白佛：「我都不見沙門瞿曇若犁<sup>330</sup>、若輓、若鞅、若縻、若鑣、若鞭，而今瞿曇說言：『我亦耕田下種，以供飲食。』」

爾時，耕田婆羅豆婆遮婆羅門即說偈言：

1. 「<sup>a</sup>自說耕田者，<sup>b</sup>而不見其耕，
1. <sup>c</sup>為我說耕田，<sup>d</sup>令我知耕法。」

爾時，世尊說偈答言：

2. 「<sup>a</sup>信心為種子，<sup>b</sup>苦行為時雨，
2. <sup>c</sup>智慧為犁<sup>331</sup>輓，<sup>d</sup>慚<sup>332</sup>愧心為轅。
3. <sup>a</sup>正念自守護，<sup>b</sup>是則善御者，
3. <sup>c</sup>保<sup>333</sup>藏身口業，<sup>d</sup>如<sup>334</sup>食處內藏。
4. <sup>a</sup>真實為其<sup>335</sup>乘，<sup>b</sup>樂住為懈怠<sup>336</sup>，
4. <sup>c</sup>精進無<sup>337</sup>廢<sup>338</sup>荒，<sup>d</sup>安隱<sup>339</sup>而速進，
5. <sup>a</sup>直往不轉還，<sup>b</sup>得到無憂處。
5. <sup>c</sup>如是耕田者，<sup>d</sup>速得甘露果，
6. <sup>a</sup>如是耕田者，<sup>b</sup>不還受諸有。」

Die chinesische Entsprechung der 6. Sanskrit-Strophe befindet sich in T.99, 2.27c11–13:

此婆羅門尼，<sup>a</sup>梵天極遼遠，  
為求彼生故，<sup>b</sup>於此祠祀火。  
<sup>c</sup>此非梵天道，何為徒祀此？

---

<sup>330</sup> In N&H 利 für 犁.

<sup>331</sup> In Taishō 時. In Song, Yuan und Ming 犁. In N&H 時. In FSSJ 時.

<sup>332</sup> In N&H 暫 für 慚.

<sup>333</sup> In Taishō 包. In Song, Yuan und Ming 保. In N&H 保. In FSSJ 保.

<sup>334</sup> In Taishō 知. In Song, Yuan und Ming 如. In N&H 知. In FSSJ 知.

<sup>335</sup> In Taishō 真. In Song 直. In Yuan und Ming 其. In N&H 直. In FSSJ 真.

<sup>336</sup> In Taishō 為懈怠. In Song 無懈怠. In N&H 為懈怠. In FSSJ 為懈怠.

<sup>337</sup> In Taishō 為. In Song und Ming 無. In N&H 為. In FSSJ 為.

<sup>338</sup> In Taishō 廢. In Song 癡.

<sup>339</sup> Es hat die Bedeutung von 穩 ‚sicher‘, besonders im Sinne von ‚sicherem Fahren‘.

## 2.2 Anmerkung zu chin. *li e* in Pāda 2c

Die Lesart chin. *li e* 犁輓 ‚Joch des Pflugs‘ ist in den Ausgaben von Song, Yuan und Ming bewahrt. Die Taishō-Ausgabe, die japanische Ausgabe aus der Nara- und Heian-Zeit und das Fang shan shi jing bieten die Variante chin. *shi e* 時輓 ‚rechtzeitiges Joch‘. Chin. *shi e* ‚rechtzeitiges Joch‘ ist aber höchstwahrscheinlich durch Kontamination mit chin. *shi yu* 時雨 ‚rechtzeitiger Regen‘ im vorherigem Pāda entstanden. Es gibt zwei Gründe dafür. Der statistische Grund ist, dass chin. *shi yu* ‚rechtzeitiger Regen‘ mit 337 Belegen im ganzen Taishō-Kanon ein häufiges Wort ist, aber chin. *shi e* ‚rechtzeitiges Joch‘ dagegen nur ein Hapax ist.<sup>340</sup> Unter Berücksichtigung der riesigen Größe des Taishō-Kanon ist dieses Ergebnis schon signifikant, und es deutet auf einen Überlieferungsfehler hin. Den zweiten Grund liefern die Belege von chin. *li e* ‚Joch des Pflugs‘, welches insgesamt in drei selbstständigen Texten vorkommt, nämlich 1) *Fo shuo ma yi jing*<sup>341</sup> von An Shigao (2. Jh. n. Chr., T.732, 17,531c8); 2) *Buddhacaritasamgrāha*<sup>342</sup> by Jñānagupta (6. Jh. n. Chr., T.190, 3.760a6); 3) *Devarājapraravaraprajñāpāramitā*<sup>343</sup> von Upasūnya (übersetzt in 565 n. Chr., T.231, 8.698b15). Der Grund für diesen Fehler und die Substitution durch chin. *shi* ist, dass chin. *li e* ‚Joch des Pflugs‘ an sich eine uralte Übersetzung (2. Jh. n. Chr., ungefähr 300 Jahre früher als Guṇabhadra, der Übersetzer von *Samyuktāgama* Taishō 99) und ein seltener Terminus war. Während des Kopiervorgangs wurden die Schriftgelehrten daher leicht durch das vorhergehende Wort chin. *shi yu* ‚rechtzeitiger Regen‘ beeinflusst, weil sie mit dem Terminus chin. *li e* ‚Joch des Pflugs‘ nicht vertraut waren. Dieses Phänomen ist bei der Überlieferung chinesischer buddhistischer Texte nicht selten. Die in den Song-, Yuan- und Ming-Editionen erhaltene Lesung chin. *li e* ‚Joch des Pflugs‘ soll daher übernommen werden.

Außerdem ist der Beleg in *Ma yi jing* von An Shigao auch eine Evidenz dafür, dass chin. *li e* ‚Joch des Pflugs‘ als ein *Tatpuruṣa*-Kompositum zu interpretieren ist, vgl. ‚Jemand hat das **Joch des Pflugs** eines anderen direkt genommen und benutzt, ohne den Besitzer zu fragen. Nach dem Pflügen möchte er das (Joch) zurückgeben. Der Buddha sagt, „Es soll nicht (so sein,) und du bist

---

<sup>340</sup> Der andere Beleg im lexikalischen Werk 法苑珠林 (T.2122, 53.439b1) ist kein selbstständiger Beleg sondern nur ein Zitat aus dem *Samyuktāgama*.

<sup>341</sup> Chin. 佛說罵意經.

<sup>342</sup> Chin. *Fo ben xing ji jing* 佛本行集經.

<sup>343</sup> Chin. *Sheng tian wang ban ruo bo luo mi jing* 勝天王般若波羅蜜經.

schon ein Dieb geworden!“ Der Mann sagt, „Ich werde ein goldenes **Joch** machen, um ihm zu erstatten.“ (T732, 17,531c8–10).<sup>344</sup>

## 2.3 Das Wagengleichnis

Zum Vergleich werden die Sanskrit-Strophen über das Gleichnis vom Wagen in *Türkische Turfan-Texte VIII*, die Waldschmidt (1967: 248f) behandelt hat, herangezogen (vgl. die Behandlung in Kapitel II Abschnitt 1.6 A 361):<sup>345</sup>

### Strophe 1

<sup>a</sup>ayasya śraddhā ca śīlañ ca <sup>b</sup>(dha)rmayuktā sadā dhuri |  
<sup>c</sup>(īṣā yoktram) ca hrīr manah <sup>d</sup>smṛtir ārakṣasārathi(h) ||

„Der Wagen, an dessen Joch stets Glaube und sittliches Verhalten durch die (rechte) Lehre angeschirrt sind, (für den) Scham und Gewissenhaftigkeit (Deichsel und Seil) sind (und) die Besonnenheit der vorsichtige Wagenlenker,“

### Strophe 2

<sup>a</sup>upekṣā dhurisaṃyuktā <sup>b</sup>samādhiś ca ~ ~ ~ |  
<sup>c</sup>— — ś cakracaryavān <sup>d</sup>rathaḥ śīlapariṣkāraḥ ||

„für den Gleichmütigkeit an das Joch gebunden und Versenkung ..., der (gutes) Benehmen als Rad hat und sittliches Verhalten als Verzierung,“

### Strophe 3

<sup>a</sup>anicchāparivā(r)i(tas) <sup>b</sup>titikṣā varmasannāhaḥ |  
<sup>c</sup>yogaḥsemātivāhano <sup>d</sup>yatra gatvā na śocate ||

„der mit Wunschlosigkeit drapiert ist, dessen Panzerung die Geduld ist, der zu völligem Frieden hinüberfährt, wo, wenn man hingelangt, es keinen Kummer gibt:“

### Strophe 4

<sup>a</sup>īḍṛg yānaṃ bhaved yasya <sup>b</sup>strī — — ~ ~ ~ |  
<sup>c</sup>sa īḍṛg yānaṃ āruhya <sup>d</sup>— — — ~ ~ ~ ||

<sup>344</sup> Chin. 人有直取他人犁輓用，不報其主，犁已欲還之。佛言：不應，爾已為盜！人言：我欲作金輓償之。

<sup>345</sup> In *Samyuttanikāya* Band I und V (vgl. die 69. Anmerkung von Waldschmidt 1967: 248) findet man die entsprechenden Pāli-Strophen.

,Wer, (sei es) Frau (oder Mann), einen solchen Wagen besitzt, der (gelangt), wenn er einen solchen Wagen besteigt, (zum Nirvāṇa).‘

## Kapitel V: Literaturverzeichnis

- Adams, Douglas Quentin. 1986. Studies in Tocharian Vocabulary IV: A Quartet of Words from a Tocharian B Magic Text. *Journal of the American Oriental Society* 106 (2): 339–341.
- Adams, Douglas Q. 1999. *A dictionary of Tocharian B*. Amsterdam: Rodopi.
- Adams, Douglas Q. 2013. *A dictionary of Tocharian B*. 2 Vols. Amsterdam: Rodopi.
- AiGr I = Wackernagel, Jacob. 1896. *Altindische Grammatik. Band I Lautlehre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- AiGr II 1 = Wackernagel, Jacob. 1905. *Altindische Grammatik II 1. Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Amoghapāśakalparāja* = The Buddhist Tantric Study Group (2001). “Transcribed Sanskrit Text of the Amoghapāśakalparāja, part IV”. In: *Annual of the Institute for Comprehensive Studies of Buddhism Taisho University* 23: (1)–(64). The Buddhist Tantric Study Group (2004) “Transcribed Sanskrit Text of the Amoghapāśakalparāja, part V”. In: *Annual of the Institute for Comprehensive Studies of Buddhism Taisho University* 26: (120)–(183).
- Andersen, D./ Smith, H. 1913. *Suttanipāta*. Oxford: Pāli Text Society.
- Apte, Hari N. 1903. *Yājñavalkyasmṛti (Anandashram Sanskrit Series 46)* 2 Bände. Poona: Anandashram.
- Ashikaga, Atsuiji 足利惇氏. 1965. *Sukhāvativyūha*. Kyoto: Librairie Hozokan (法蔵館).
- Aufrecht, Theodor. 1879. *Das Aitareya Brāhmaṇa*. Bonn: Marcus.
- Bagchi, S. 1967. *Mūlasarvāstivādinayavastu*. Band I. Darbahanga: Mithila Institute of Post-graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.
- Bailey, Harold Walter. 1937. Ttagara. *Bulletin of the School of Oriental Studies* Vol. 8, No. 4: 883–921.
- Banerjee, Anukul Chandra. 1954. *The Prātimokṣa-Sūtra (Mūlasarvāstivādin)*. Kalkutta.
- Baxter, William H./ Sagart, Laurent. 2014. *Old Chinese: a new reconstruction*. New York: Oxford University Press.
- Bendall, Cecil. 1897–1902. *Çikshāsamuccaya, a compendium of buddhistic teaching*. St.-Petersbourg: Académie Impériale des Sciences.
- Bernhard, Franz. 1958. *Die Nominalkomposition im Tocharischen*. Dissertation. Universität Göttingen.
- Bernhard, Franz. 1965. *Udānavarga. Band I, Einleitung, Beschreibung der Handschriften, Textausgabe, Bibliographie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Bhandarkar, P. R. 1913–1914. Kuḍimiyāmalai inscription on music. *Epigraphia Indica* XII: 226–237.
- Bhikkhu Bodhi. 2017. *The Suttanīpāta: an ancient collection of the Buddha's discourses; together with its commentaries*. Somerville: Wisdom Publications.
- Bhishagratna, Kaviraj Kunjalal. 1963. *An English translation of the Sushruta Samhita*. Vol. I. Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- Blažek, Václav. 2009. Tocharian ‘camel’. *Tocharian and Indo-European Studies* 11: 39–42.
- Blažek, Václav/ Schwarz, Michal. 2017. *Early Indo-Europeans in Central Asia and China : cultural relations as reflected in language*. Innsbruck: Universität Innsbruck.
- Bose, Manindra M. 1977. *Paramattha-Dīpanī: Iti-vuttakaṭṭhakathā (Iti-vuttaka commentary) of Dhammapālācariya*; 2 Vol. in 1. London: Pali Text Society.
- Böhtlingk, Otto von. 1889. *Khândogjopanishad*. Leipzig.
- Braarvig, Jens. 1993. *Akṣayamatīrdeśasūtra*. Vol. II: The Tradition of Imperishability in Buddhist Thought, translation with introduction. Oslo: Solum Forlag.
- Broomhead, J.W. 1962. *A Textual Edition of the British Hoernle, Stein and Weber Kuchean Manuscripts*. Ph.D. thesis. I = Edition, II = Glossary. Cambridge.
- Bross, Christoph/ Gunkel, Dieter/ Ryan, Kevin M. 2014. Caesurae, bridges, and the colometry of four Tocharian B meters. *Indo-European Linguistics* 2: 1–23.
- Bühler, Georg. 1896. *Indische Palaeographie von circa 350 a. Chr. - circa 1300 p. Chr.* [Tafeln]. Strassburg: Trübner.
- Carling, Gerd. 2000. *Die Funktion der lokalen Kasus im Tocharischen*. Berlin.
- Carling, Gerd. 2003. New look at the Tocharian B medical manuscript IOL Toch 306 (Stein Ch.00316.a2) of the British Library — Oriental and India Office Collections. *Historische Sprachforschung* 116: 75–95.
- Carling, Gerd. 2009. *A Dictionary and Thesaurus of Tocharian A. Volume 1: letters a-j*, in collaboration with Georges-Jean Pinault and Werner Winter. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Catt, Adam A./ Huard, Athanaric/ Inaba, Yuima. 2020. Tocharian Abhidharma Texts I: A Philological Study of B 197. *Journal Asiatique* 308 (2): 183–204.
- CEToM = A Comprehensive Edition of Tocharian Manuscripts (<https://www.univie.ac.at/tocharian/>)
- Chantraine, Pierre. 1933. *La formation des noms en grec ancien*. Paris: Champion.
- Chen, Wen-cheng 陳文成. 1987. Über Fan-long-zhou. (關於泛龍舟). In: *Kompendium der lyrischen Texte in Dunhuang* (敦煌歌辭總編). Ren Ban-tang (ed.). Shanghai: Shanghai Guji: 1850–1864.
- Cheung, Johnny. 2007. *Etymological dictionary of the Iranian verb*. Leiden: Brill.

- Ching Chao-jung. 2010. *Secular documents in Tocharian: Buddhist economy and society in the Kucha region*. 2 Vols. Doctoral dissertation. Paris: École Pratique des Hautes Études.
- Coblin, W. South. 1983. *A Handbook of Eastern Han Sound Glosses*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Coblin, W. South. 1994. *A Compendium of Phonetics in Northwest Chinese*. (Journal of Chinese Linguistics Monograph Series Number 7. Berkeley.
- Cone, Margaret. 2010. *A dictionary of Pāli / 2 : g - n*. Oxford: Pali Text Society.
- Couvreur, Walter. 1954. Kutschische Vinaya- und Prātimokṣa-Fragmente aus der Sammlung Hoernle. In: *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller. Zum 65. Geburtstag, gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern*. Johannes Schubert/ Ulrich Schneider (edd.). Leipzig: Harrassowitz: 43–52.
- Couvreur, Walter. 1956. Bemerkungen zu Pavel Pouchas Thesaurus linguae tocharicae dialecti A. *La Nouvelle Clio* 7–8: 67–98.
- Couvreur, Walter. 1959. Review of Poucha, TLT. *BiOr* 16/5–6: 251–253.
- Couvreur, Walter. 1964. Nieuwe Koetsjische fragmenten van het Araṇemijātaka. *Orientalia Gandensia* 1: 237–249 [+ plates I-VII ].
- Couvreur, Walter. 1968. Zu einigen Sanskrit-Kutschischen Listen von Stichwörtern aus dem Catuspariṣatsūtra, Daśottarasūtra und Nidānasamyukta. In: *Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies. Presented to F.B.J. Kuiper on His Sixtieth Birthday*. Johannes Cornelis Heesterman et al. (edd.). Den Haag/Paris: Mouton: 275–282.
- Das, Rahul P./ Emmerick, Ronald E. 1998. *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahrdayasaṃhitā*. Groningen: Forsten.
- Degener, Almuth. 1989. *Khotanische Suffixe*. Stuttgart: Steiner.
- Delbrück, Berthold. 1888. *Altindische Syntax*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- Deshpande, O. P. 2008. *The caves of One Thousand Buddhas: Russian expeditions on the Silk Route: on the occasion of 190 years of the Asiatic Museum: exhibition catalogue*. St. Petersburg: The State Hermitage Publishers.
- Dharmajoti 法光. 2008. *Entrance into the Supreme Doctrine Skandhila's Abhidharmāvatāra*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies.
- Dietz, Siglinde. 1984. *Fragmente des Dharmaskandha: ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dunkel, George E. 2014. *Lexikon der indogermanischen Partikeln und Pronominalstämme*. 2 Bände. Heidelberg: Winter.
- Dutt, Nalinaksha. 1966. *Bodhisattvabhūmi: being the 15th section of Asaṅgapada's Yogacarabhūmi (Tibetan Sanskrit Works Series 7)*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.

- Dvivedin, Vindhyesvari Prasada 1887. *Nyāya-vārttikam by Uddyotakara (Bibliotheca Indica 113)*.  
Calcutta: Asiatic Society.
- Edgerton, Franklin. 1953. *Buddhist Hybrid Sanskrit grammar and dictionary*. New Haven: Yale University Press.
- Ejima, Yasunori 江島恵教. 1989. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Chapter I, Dhātunirdeśa.  
Tokyo: Sankibo Press.
- Eltschinger, Vincent. 2014. Is There a Burden-bearer? The Sanskrit Bhārahārasūtra and Its Scholastic Interpretations. *Journal of the American Oriental Society* 134 (3): 453–479.
- Emmerick, Ronald. 1968. *The book of Zambasta*. London: Oxford University Press.
- Emmerick, Ronald. 1980–1982. *The Siddhasāra of Ravigupta*. Wiesbaden: Steiner.
- Emmerick, Ronald. 2001. *The Sūtra of golden light: being a translation of the Suvarṇabhāṣottamasūtra*. Oxford: Pali Text Society.
- Enomoto, Fumio. 1997. Sanskrit fragments from the \*Saṃgītanipāta of the Saṃyuktāgama. In: *Bauddhavidyāsudhākaraḥ, Studies in honour of Heinz Bechert on the occasion of his 65th birthday*. Indica et Tibetica 30. Petra Kieffer-Pülz/ Jens-Uwe Hartmann (edd.). Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica: 91–106.
- Erbse, Hartmut. 1969–1988. *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*. 7 Bände. Berlin: de Gruyter.
- Erdal, Marcel. 2004. *A grammar of old Turkic*. Leiden: Brill.
- Erdal, Marcel. 2016. Helitbār and some other early Turkic names and titles. *Turkic languages* 20: 170–178.
- Ernout, Alfred/ Meillet, Antoine/ André, Jacques. 1994. *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- EWAhD = Lloyd, Albert L./ Lühr, Rosemarie. 1988– 2021. *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*. 7 Vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- EWAia = Mayrhofer, Manfred. 1986–2001. *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*. 3 Bände. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Feer, L. 1884–1898. *Saṃyutta-Nikāya*. 5 Vols. Oxford: Pāli Text Society.
- Filliozat, Jean. 1948. *Fragments de textes koutchéens de médecine et de magie*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient.
- Fraenkel, Ernst. 1962–1965. *Litauisches etymologisches Wörterbuch*. 2 Bände. Heidelberg: Winter.
- Frisk, Hjalmar. 1960–1972. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. 3 Bände. Heidelberg: Winter.
- von Gabain, Annemarie. 1954. *Türkische Turfan-Texte VIII: Texte in Brahmischrift*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaft.
- von Gabain, Annemarie. 1974. *Altürkische Grammatik*. Wiesbaden: Harrassowitz.

- von Gabain, Annemarie. 1977. Wort und Bild, Gedanken zur erzählend-illustrativen Kunst von Turfan. In: *Beiträge zur Indieforschung*. Ernst Waldschmidt zum 80. Geburtstag gewidmet. Berlin: Museum für Indische Kunst: 105–118.
- Gaedicke, Carl. 1880. *Der Accusativ im Veda*. Breslau: Koebner.
- Geng, Shimin/ Klimkeit, Hans-Joachim/ Laut, Jens Peter. 1998. *Eine Buddhistische Apokalypse: Die Höllenskapitel. 20–25) und die Schlußkapitel. 26–27) der Hami-Handschrift der alttürkischen Maitrisimit*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gershevitch, Ilya. 1961. *A grammar of Manichean Sogdian*. Oxford: Blackwell.
- Ghosh, Manomohan. 1956. *The Nāṭyaśāstra Ch. XXVIII - XXXVI*. Calcutta: Asiatic Society.
- Gnoli, Raniero. 1977–1978. *The Gilgit manuscript of the Saṅghabhedavastu : being the 17th and last section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin*. 2 Vols. Roma, Istituto Italiano per il Medio et Estremo Oriente.
- Gokhale, Ganeshsastri. 1916. *Jīvanmuktiviveka* (Anandashram Sanskrit Series 20). Poona: Anandashram.
- Gotō, Toshifumi. 2013. *Old Indo-Aryan morphology and its Indo-Iranian background*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Graßmann, Hermann. 1996. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. 6. überarbeitete und ergänzte Auflage von Maria Kozianka. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Gunkel, Dieter. 2016. The Sanskrit Source of the Tocharian 4×25-Syllable Meter. In *Sahasram Ati Srajas: Indo-Iranian and Indo-European Studies in Honor of Stephanie W. Jamison*. Dieter Gunkel et al. (ed.). Ann Arbor: Beech Stave Press: 82–95.
- Gupta, Nṛpendranātha Sena. 1939. *Suśruta-saṃhitā*. 2 Vols. Kalikāta: Sena.
- Hackstein, Olav. 1993. On the prehistory of dual inflection in the Tocharian verb. *Die Sprache* 35: 47–70.
- Hackstein, Olav. 1995. *Untersuchungen zu den sigmatischen Präsensstammbildungen des Tocharischen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Hackstein, Olav. 1998. Tocharisch und Westindogermanisch: Strukturell uneinheitliche Laryngalreflexe im Tocharischen (Uridg. \*-Uh<sub>1</sub>C- vs. \*-Uh<sub>2,3</sub>(C-) und \*#h<sub>1</sub>RC- vs. \*#h<sub>2,3</sub>RC-). In: *Sprache und Kultur der Indogermanen. Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, Innsbruck, 22.–28. September 1996*. Wolfgang Meid (ed.). Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft (IBS 93): 217–236.
- Hackstein, Olav. 2002. Uridg. \*CH.CC > \*C.CC. *Historische Sprachforschung* 115: 1–22.
- Hackstein, Olav. 2002a. *Die Sprachform der homerischen Epen*. Wiesbaden: Reichert.
- Hackstein, Olav. 2003. Review of Adams 1999. *Indo-Iranian Journal* 46: 177–189.

- Hackstein, Olav. 2015. The word-order patterns *Troiae qui primus ab oris* and *summa cum dignitate* in Latin and Tocharian. In: *Tocharian Texts in Context*. Melanie Malzahn et al. (edd.). Bremen: Hempen: 73–86.
- Hackstein, Olav. 2017. The phonology of Tocharian. In: *Handbook of Comparative and Historical Indo-European Linguistics Vol 2*. Jared S. Klein et al. (edd.). Berlin: de Gruyter Mouton: 1304–1335.
- Hackstein, Olav/ Habata, Hiromi/ Bross, Christoph. 2014. Tocharische Texte zur Buddhalegende I: Die Geschichte von der Nonne Sundaṛī B15–18. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 68: 31–99.
- Hackstein, Olav/ Habata, Hiromi/ Bross, Christoph. 2015. Tocharische Texte zur Buddhalegende II: Die Geschichte von Devadatta und Ajātaśatru (B21–22). *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 69: 51–121.
- Hackstein, Olav/ Habata, Hiromi/ Bross, Christoph. 2019. *Tocharische Texte zur Buddhalegende*. Dettelbach: Röhl Verlag.
- Hanisch, Albrecht. 2005. *Āryaśūras Jātakamālā: philologische Untersuchungen zu den Legenden 1 bis 15*. 2 Bände. Marburg: Indica-et-Tibetica-Verlag.
- Hansen, Olaf. 1940. Tocharisch-iranische Beziehungen. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 94: 139–164.
- Hartmann, Jens-Uwe. 1987. *Das Varṇārhavarṇastotra des Mātṛceṭa*. Sanskrittexte aus den Turfanfunden, Band 12. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HED = Puhvel, Jaan. 1984–2017. *Hittite etymological dictionary*. 10 Vols. Berlin: de Gruyter.
- Hilmarsson, Jörundur. 1986. *Studies in Tocharian Phonology, Morphology and Etymology with special emphasis on the o-Vocalism*. Ph.D. dissertation, University Reykjavík.
- Hilmarsson, Jörundur. 1987. The element *-ai(-)* in the Tocharian nominal flexion. *Die Sprache* 33: 34–55.
- Hilmarsson, Jörundur. 1989. *The Dual Forms of Nouns and Pronouns in Tocharian*. Reykjavík: Málvísindastofnun Háskóla Íslands.
- Hilmarsson, Jörundur. 1990. The Verb *säl-* in Tocharian. *Tocharian and Indo-European Studies* 4: 87–118.
- Hilmarsson, Jörundur. 1991. *The Nasal Prefixes in Tocharian. A Study in Word Formation*. Reykjavík: Málvísindastofnun Háskóla Íslands.
- Hilmarsson, Jörundur. 1996. *Materials for a Tocharian historical and etymological dictionary*. Reykjavík: Málvísindastofnun Háskóla Íslands.

- von Hinüber, Oskar. 2001. *Das ältere Mittelindisch im Überblick*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Hirabayashi, Jiro 平林二郎/ Rasmussen, William B./ Shomakhmadov, Safarali. 2015. The Ajitasenavyākaraṇa Manuscripts from Central Asia and Gilgit. In: *Buddhist Manuscripts from Central Asia. The St. Petersburg Sanskrit Fragments. Volume I*. S. Karashima/ M.I. Vorobyova-Desyatovskaya (edd.). Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology Soka University: 85–144.
- Hock, Wolfgang/ Bichlmeier, Harald. 2015. *Altlitauisches etymologisches Wörterbuch*. 3 Bände. Hamburg: Baar.
- Hoernle, August F. Rudolf. 1893–1912. *The Bower manuscript : facsimile leaves, Nagari transcript, romanised transliteration and English translation with notes*. 3 Vols. Calcutta: Archaeological survey of India.
- Hoffmann, Karl. 1975. *Aufsätze zur Indoiranistik I*. Wiesbaden: Reichert.
- Hoffmann, Karl/ Forssman, Bernhard. 2004. *Avestische Laut- und Flexionslehre*. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen.
- Hokazono, Koichi 外園幸一. 1994. *Raritavisutara no kenkyu* (ラリタウイスタラの研究. Tokyo : Daito Shuppansha.
- Hu-von Hinüber, Haiyan. 1994. *Das Poṣadhavastu: Vorschriften für die buddhistische Beichtfeier im Vinaya der Mūlasarvāstivādins*. Reinbeck: Wezler.
- Haiyan Hu-von Hinüber. *Das Bhikṣu-Prātimokṣasūtra der Mūlasarvāstivādins: anhand der Sanskrit-Handschriften aus Tibet und Gilgit unter Berücksichtigung der tibetischen und der chinesischen Übersetzungen kritisch herausgegeben* (unveröffentlicht).
- Imanishi, Junkichi. 1969. *Das Pañcavastukam und die Pañcavastukavibhāṣā* (Abhidharmatexte in Sanskrit aus den Turfanfunden I). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Inokuchi, Taijun 井ノ口泰淳. 1961. ii Abhidharmāvatāra-prakaraṇa 註斷片 Abhidharmāvatāra-prakaraṇa chū danpen unter トカラ語の佛典 Tokara-go no butten. in 《中央アジア古代語文獻》 Buddhist manuscripts and secular documents of the ancient languages in Central Asia (西域文化研究 Seiiki bunka kenkyū Monumenta Serindica 4 Supplement. Kyoto: Hōzōkan: 336–342.
- Isebaert, Lambert. 1980. *De Indo-Iraanse bestanddelen in de tocharische woordenschat*. Dissertation. Katholieke Universiteit Leuven.
- Ishihama, Yumiko 石濱裕美子/ Fukuda, Yoichi 福田洋一. 1989. *A New Critical Edition of the Mahāvvyutpatti Sanskrit-Tibetan-Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology*. Tokyo: Toyo Bunko.

- Jaini, Padmanabh S. 1959. *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*. Tibetan Sanskrit Works Series IV. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.
- Jasanoff, Jay H. 2019. Some difficult Tocharian genitives. *Indogermanische Forschungen* 124: 47–60.
- Jha, Ganganatha. 1942. *The Chāndogyopanishad (A treatise on Vedānta Philosophy translated into English with The Commentary of Śankara) (Poona Oriental Series 78)*. Poona: Oriental Book Agency.
- Ji, Xianlin 季羨林/ Winter, Werner/ Pinault, Georges-Jean. 1998. *Fragments of the Tocharian A Maitreyasamiti-Nāṭaka of the Xinjiang Museum, China*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Jolly, Julius. 1901. *Medicin* (Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde 3,10). Strassburg: Trübner.
- Jones, J. J. 1949. *The Mahāvastu*. Volume I. London: Luzac.
- de Jong, J.W. 1979. Rezension von Marcel van Velthem, *Le Traité de la descente dans la profonde loi (Abhidharmāvatāraśāstra) de l'Arhat Skandhila. T'oung Pao*, Second Series, Vol. 65, Livr. 4/5: 294–303.
- Ju, Zhai 矩齋. 1957. 古尺考 Gu chi kao. 文物参考资料 *Wen wu can kao zi liao* 79: 25–28.
- Karlgren, Bernhard. 1954. Compendium of Phonetics in Ancient and Archaic Chinese. *Bulletin of The Museum of Far Eastern Antiquities* 26: 211–367.
- Karashima, Seishi 辛島靜志. 2008. Fragments of a Manuscript of the *Prātimokṣasūtra* of the Mahāsāṃghika-(Lokottara)vādins (1). *ARIRIAB* XI: 71–90.
- Karashima, Seishi 辛島靜志. 2013. Manuscript Fragments of the *Prātimokṣasūtra* of the Mahāsāṃghika-(Lokottaravādin)s (2). *ARIRIAB* XVI: 47–90.
- Kasai, Yukiyo 笠井幸代. 2014. The Chinese Phonetic Transcriptions of Old Turkish Words in the Chinese Sources from 6th-9th Century: focused on the Original Word Transcribed as Tujue *Studies on the Inner Asian languages*. 内陸アジア言語の研究. XXIX: 57–135.
- Kaya, Ceval. 1994. *Uygurca Altun Yaruk: giriş, metin ve dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.
- Kim, Ronald I. 2016. Review of Adams 2013. *Kratylos* 61: 74–95.
- Knoll, Gabriele. 1996. *Die Verwendungsweisen der Adjektive im Tocharischen*. Dissertation. Universität Frankfurt.
- Kölver, Bernhard. 1965. *Der Gebrauch der sekundären Kasus im Tocharischen*. Dissertation. Universität Frankfurt.
- Kosambi, D. D./ V. V. Gokhale. 1957. *The Subhāṣitaratnakośa (Harvard Oriental Series 42)*. Cambridge: Harvard University Press.

- Krause, Wolfgang. 1951. Zur Frage nach dem nichtindogermanischen Substrat des Tocharischen. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen* 69: 185–203.
- Krause, Wolfgang. 1952. *Westtocharische Grammatik I: Das Verbum*. Heidelberg: Winter.
- Kritzer, Robert. 2010. Review of Dhammajoti, K.L. 2008. *Entrance into the Supreme Doctrine: Skandhila's Abhidharmāvatāra*, 2nd rev. ed. *Indo-Iranian Journal* 53: 265–274.
- Kritzer, Robert. 2014. *Garbhāvākṛāntisūtra: The Sūtra on Entry into the Womb*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies.
- Kroonen, Guus. 2013. *Etymological dictionary of Proto-Germanic*. Leiden: Brill.
- Kudara, Kōgi 百濟康義. 1974. トカラ語 B によるアビダルマ論書関係の断片について I. Abhidharmāvatāra-prakarāṇa 註 (Tokara-go B-ni yoru Abidaruma ronsho kankei-no danpen-ni tsuite I. Abhidharmāvatāra-prakarāṇa chū [Fragments of the Abhidharma texts in Tocharian B (I) - Commentary of the Abhidharmāvatāra- prakarāṇa]). In: 西域における経典流通の諸問題 (Saiiki-ni okeru kyōten rutsū no shomondai [Some Aspects of the Buddhist Sūtras from Central Asia]). Inokuchi Taijun 井ノ口泰淳 (ed.). Kyoto: Research Institute for Buddhist Culture: 21–36.
- Kudara, Kōgi 百濟康義. 1986. トカラ語 B によるアビダルマ論書関係の断片について— III: Abhidharmadīpa 註— Tokara-go B-ni yoru Abidaruma ronsho kankei-no danpen-ni tsuite. III. Abhidharmadīpa chū [Fragments of the Abhidharma texts in Tocharian B III: Abhidharmadīpa]. *Journal of Indian and Buddhist Studies* 印度学仏教学研究 34(2): 882 (77)–873 (84).
- de La Vallée Poussin, Louis. 1913. Nouveaux Fragments de la Collection Stein. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (Oct. 1913): 843–855.
- de La Vallée Poussin, Louis. 1923–1931. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. 5 Vols. Paris: Geuthner.
- de Lamberterie, Ch. 1975. Λάχεια, λαχάινω, λόχος. *Revue de Philologie* 49: 232–240.
- Lamotte, Etienne. 1944–1980. *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna: Mahāprajñāpāramitāśāstra*. 5 Vols. Louvain: Institut orientaliste de Louvain.
- Lévi, Sylvain. 1933. *Fragments de textes koutchéens. Udānavarga, Udānastotra, Udānālamkāra et Karmavibhaṅga*. Paris: Imprimerie Nationale.
- LfgE = Snell, Bruno et al. 1979–2010. *Lexikon des frühgriechischen Epos*. 4 Bände. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lipp, Reiner. 2009. *Die indogermanischen und einzelsprachlichen Palatale im Indoiranischen II: Thorn-Problem, indoiranische Laryngalkalisation*. Heidelberg: Winter.

- Liu, Mau-Tsai. 1969. *Kutscha und seine Beziehungen zu China vom 2. Jh. v. bis zum 6. Jh. n. Chr.* 2 Bände. Wiesbaden: Harrassowitz.
- LIV = Rix, Helmut, et al. 2001. *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstambildungen.* Wiesbaden: Reichert.
- Lubotsky, Alexander. 1998. Tocharian loan words in Old Chinese: chariots, chariot gear, and town building. In: *The Bronze Age and Early Iron Age Peoples of Eastern Central Asia.* Victor H. Mair (ed.). Washington D.C.: Institute for the Study of Man: 379–390.
- Lubotsky, Alexander/ Starostin, Sergei. 2003 Turkic and Chinese loan words in Tocharian. In: *Language in Time and Space. A Festschrift for Werner Winter on the Occasion of his 80th Birthday.* Brigitte L. M. Bauer/ Georges-Jean Pinault (edd.). Berlin/New York: de Gruyter: 157–269.
- Maggi, Mauro. 2009. Chapter 7: Khotanese Literature In: *The Literature of Pre-Islamic Iran (A History of Persian Literature XVII).* Ronald E. Emmerick/ Maria Macuch (edd.). London/New York: Tauris: 330–509.
- Malzahn, Melanie. 2007. The most Archaic Manuscripts of Tocharian B and the Varieties of the Tocharian B Language. In: *Instrumenta Tocharica.* Melanie Malzahn (ed.). Heidelberg: Winter: 255–297.
- Malzahn, Melanie. 2010. *The Tocharian Verbal System.* Leiden/Boston: Brill.
- Malzahn, Melanie. 2012. Position matters — The placement of clitics in metrical texts of Tocharian B. *Tocharian and Indo-European Studies* 13: 153–162.
- Malzahn, Melanie. 2013. Cutting around “*temós*”: Evidence from Tocharian. In *Multi Nominis Grammaticus. Studies in Classical and Indo-European Linguistics in honor of Alan J. Nussbaum on the occasion of his sixty-fifth birthday.* Adam I. Cooper et al. (edd.). Ann Arbor: Beech Stave Press: 165–174.
- Marr, J. R. 1972. The Kuṭumiyāmalai Music Inscription. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 35 (3): 615–620.
- Masefield, Peter. 2000. *The Itivuttaka.* London: Pali Text Society.
- Matsuda, Kazunobu 松田和信. 1996. 『入阿毘達磨論』のギルギット写本残闕. 仏教学会紀要 4: 35–42.
- Maue, Dieter. 1984. Vorläufige Bemerkungen zu den Gutturalgraphemen in der alttürkischen Brāhmī. *Ural-altaische Jahrbücher* 4: 90–96.
- Maue, Dieter. 2009. Uigurisches in Brāhmī in nicht-uigurischen Brāhmī-Handschriften. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 62: 1–36.

- McCone, Kim. 1992. OIr. *torc*, Av. *θβ̄arāsō* < PIE \**twor̥kós* (the cutter,) boar. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 53: 99–100.
- Melchert, H. Craig. 1978. Tocharian verb stems in -tk-. *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 91: 93–130.
- Melchert, H. Craig. 1984. *Studies in Hittite historical phonology*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Melzer, Gudrun. 2010. *Ein Abschnitt aus dem Dīrghāma, Teil I*. Dissertation. Universität München.
- Meng, Yu 孟瑜. 2017. *Eine Untersuchung zur Vyāghrī-Legende*. Dissertation, Mikroform. Universität München.
- Meunier, Fanny. 2013. Typologie des locutions en *yām-* du tokharien. *Tocharian and Indo-European Studies* 14: 123–185.
- MGG = Blume, Friedrich/ Heckmann, Elisabeth. 1994–1999. *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*: allgemeine Enzyklopädie der Musik; Sachteil 10 Bände. Kassel: Bärenreiter.
- Mitomo, Kenyo 三友健容. 2007. *アビダルマデーパの研究*. Kyoto: Heirakuji Shoten.
- Mittal, Kusum. 1957. *Fragmente des Daśottarasūtra aus zentralasiatischen Sanskrithandschriften*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Müller, F.K.W. 1910. *Uigurica II*: Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften. phil.-hist. Kl.).
- MW = Monier-Williams, Monier. 1899. *A Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Oxford: Clarendon Press.
- Nagao, Gadjin. 1964. *Madyāntavibhāga-Bhāṣya*. Tokyo: Suzuki Research Foundation.
- Negi, J. S. 1993–2005. *Bod skad dan legs sbyar-gyi tshig-mdzod chen-mo: Tibetan-Sanskrit dictionary*. Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Neri, Sergio. 2017. *Wetter. Etymologie und Lautgesetz*. Perugia: Università degli Studi di Perugia.
- Nobel, Johannes. 1937. *Suvarṇabhāṣottamasūtra: das Goldglanz-Sūtra; ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus*. Leipzig: Harrassowitz.
- Norman, Kenneth R. 1992. *The group of discourses. Sutta-nipāta*. Revised translation with introduction and notes. Oxford: Pali Text Society.
- Norman, Kenneth R. 2001. *The group of discourses. Sutta-nipāta*. Second edition. Oxford: Pali Text Society.
- Nussbaum, Alan J. 2017. Agentive and other derivatives of ‘τόμος-type’ nouns. In: *Verbal Adjectives and Participles in Indo-European Languages*. Claire le Feuvre et al. (edd.). Bremen: Hempen Verlag: 233–266.

- Ogihara, Hirotoši 荻原裕敏 2013. Lüelun qiuci shiku xiancun gudaiqi qiuciyu tiji 略論龜茲石窟現存古代期龜茲語題記 (Brief discussion on the archaic Kucheian inscriptions extant in the Qizil caves). *Dunhuang tulufan yanjiu* 敦煌吐魯番研究 13: 371–386.
- Ogihara, Hirotoši. 2013a. Tocharian Vinaya texts in the Paris collection. *Tocharian and Indo-European Studies* 14: 187–211.
- Oldenberg, Hermann. 1882. *The Vinaya piṭakam IV: The Suttavibhaṅga*, second part. London: Williams and Norgate.
- Pachow, W./ Mishra, R. 1956. *The Prātimokṣasūtra of the Mahāsāṃghikās*. Allahabad: Ganganatha Jha Research Institute.
- Pan, Tao 潘濤. 2015. *Kommentar zu ausgewählten tocharischen Pāṭayantika-Dharma Fragmenten*. Magisterarbeit. München: Ludwig-Maximilians-Universität.
- Pan, Tao 潘濤. 2017. A Glimpse into the Tocharian Vinaya Texts. In: *Rules of Engagement: Medieval Traditions of Buddhist Monastic Regulation*. (Hamburg Buddhist Studies 9). Susan Andrews et al. (edd.). Projekt Verlag: Bochum and Freiburg: 67–92.
- Pan, Tao 潘濤. 2018. A Brief Discussion of Qiuci Music and Versification. *The Westen Regions Studies* 110: 108–118.
- Pan, Tao 潘濤. 2019. TB *pitke* ‘fat, grease, oil’ and PIE \**peih<sub>1</sub>*- ‘to be fat, be bursting with’. *Indogermanische Forschungen* 124: 265–278. (DOI 10.1515/if-2019-0010).
- Pan, Tao 潘濤. 2021. A New Look at the Skt.-Toch. Bilingual *Mahāparinirvāṇasūtra*-Fragment THT 542. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 73 (2). (im Druck).
- Pan, Tao 潘濤/ Chen, Ruixuan 陈瑞翹. 2021. The Tip of an Iceberg Traces of Chinese Buddhist Scrolls in Fragments of Tocharian Poṭhīs. *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University XXIV*: 187–215.
- Panagl, Oswald. 2016. Überlegungen zum *s*-mobile. 15. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, Universität Wien, 13.–16. September 2016. <https://fachtagung-ig2016.univie.ac.at/abstracts/> abgerufen 09.03.2019.
- Pelliot, Paul. 1929. Neuf notes sur des questions d’Asie centrale. *T’oung Pao* Vol. 26, No. 4/5: 201–266.
- Pelliot, Paul. 1931. Review of Hôbôgirin, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d’après les sources chinoises et japonaises, Deuxième fascicule. *T’oung Pao* Vol. 28, No. 1/2: 95–104.
- Peters, Martin. 1980. *Die Vertretung der indogermanischen Laryngale im Griechischen*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Peyrot, Michaël. 2008. *Variation and change in Tocharian B*. Amsterdam/New York: Rodopi.

- Peyrot, Michaël. 2008a. More Sanskrit – Tocharian B bilingual Udānavarga fragments. *Indogermanische Forschungen* 113: 83–125.
- Peyrot, Michaël. 2012. Tocharian ‘eat’ and the strong imperfect in Tocharian A. In: *Linguistic developments along the Silk Road: Archaism and Innovation in Tocharian*. Olav Hackstein/ Ronald I. Kim (edd.). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: 85–119.
- Peyrot, Michaël. 2013. *The Tocharian subjunctive. A study in syntax and verbal stem formation*. Leiden/Boston: Brill.
- Peyrot, Michaël. 2013a. Die tocharische *Daśakarmaphāvadānamālā*, In: *Die Erforschung des Tocharischen und die alttürkische Maitrisimit*. Yukiyo Kasai et al. (edd.) Turnhout: Brepols: 161–182.
- Peyrot, Michaël. 2016. Further Sanskrit–Tocharian bilingual Udānavarga fragments. *Tocharian and Indo-European Studies* 17: 153–211.
- Peyrot, Michaël. 2017. Language contact in Central Asia: On the etymology of Tocharian B *yolo* ‘bad’. In: *Etymology and the European lexicon. Proceedings of the 14th Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, 17–22 September 2012, Copenhagen*. Bjarne Simmelkjær Sandgaard Hansen et al. (edd.). Wiesbaden: Reichert: 327–336.
- Peyrot, Michaël. 2018. A Comparison of the Tocharian A and B Metrical Traditions. In *Language and Meter*. Dieter Gunkel/ Olav Hackstein (edd.). Leiden: Brill: 319–345.
- Peyrot, Michaël/ Wilkens, Jens. 2014. Two Tocharian B fragments parallel to the *Hariścandra-Avadāna* of the Old Uyghur *Daśakarmaphāvadānamālā*. *Acta Orientalia Hungarica* 67 (3): 319–335.
- Pinault, Georges-Jean. 1984. Un fragment du Vinayavibhaṅga en Koutchéen. *Journal Asiatique* 272: 369–393.
- Pinault, Georges-Jean. 1987. Épigraphie koutchéenne. I. Laissez-passer de caravanes. II. Graffites et inscriptions. *Sites divers de la région de Koutcha* 8: 59–196.
- Pinault, Georges-Jean. 1988. Le Pratīyasamutpāda en koutchéen. *Tocharian and Indo-European Studies* 2: 96–165.
- Pinault, Georges-Jean. 1994. Aspects du bouddhisme pratiqué au nord du désert du Taklamakan, d’après les documents tokhariens. In: *Bouddhisme et cultures locales. Quelques cas de réciproques adaptations*. Actes du colloque franco-japonais de septembre 1991. Fumimasa Fukui/ Gérard Fussman (edd.). Paris: École française d’Extrême-Orient: 85–113.
- Pinault, Georges-Jean. 1994a. Lumières tokhariennes sur l’indo-européen. In: *In honorem Holger Pedersen*. Kolloquium der Indogermanischen Gesellschaft vom 26. bis 28. März 1993 in

- Kopenhagen. Jens Elmegård Rasmussen/ Benedicte Nielsen (edd.). Wiesbaden: Reichert: 365–396.
- Pinault, Georges-Jean. 1999. Restitution du Maitreyasamiti-Nāṭaka en tokharien A: Bilan provisoire et recherches complémentaires sur l'acte XXVI. *Tocharian and Indo-European Studies* 8: 189–240.
- Pinault, Georges-Jean. 2002. Tokh. B *kucaññe*, A *kuçiṃ* et skr. tokharika. *Indo-Iranian Journal* 45: 311–345.
- Pinault, Georges-Jean. 2002a. Tocharian and Indo-Iranian: relations between two linguistic areas. In: *Indo-Iranian Languages and Peoples*. Nicholas Sims-Williams (ed.). Oxford: Oxford University Press: 243–284.
- Pinault, Georges-Jean. 2006. Sur l'évolution phonétique *tsk* > *tk* en tokharien commun. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 62 (2002): 103–156.
- Pinault, Georges-Jean. 2006a. Review of Adams 1999. *Kratylos* 51: 123–130.
- Pinault, Georges-Jean. 2008. *Chrestomathie tokharienne. Textes et Grammaire*. Leuven/Paris: Peeters.
- Pinault, Georges-Jean. 2016. The Buddhastotra of the Petrovskii Collection. *Written Monuments of the Orient* 2016 (1): 3–20.
- Pinault, Georges-Jean. 2017. The morphology of Tocharian. In: *Handbook of Comparative and Historical Indo-European Linguistics Vol 2*. Jared S. Klein et al. (edd.). Berlin: de Gruyter Mouton: 1335–1352.
- Pinault, Georges-Jean/ Peyrot, Michaël/ Wilkens, Jens. 2017. Tocharian B parallels to the *Supāraga-Avadāna* of the Old Uyghur *Daśakarmapathāvadānamālā*. *Acta Orientalia Hungarica* 70 (3): 295–315.
- Poetto, Massimo. 1988. Tocharisch A *laṣis*\*. In: *Studia Indogermanica et Slavica. Festgabe für Werner Thomas zum 65. Geburtstag*. Peter Kosta (ed.). München: Sagner: 211–213.
- Pokorny, Julius. 1959. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. I. Band. Bern/München: Francke.
- Poucha, Pavel. 1955. *Thesaurus Linguae Tocharicae Dialecti A*. Praha: Státní Pedagogické Nakladatelství.
- Pradhan, Prahlad. 1967. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.
- Pradhan, Prahlad. 1975. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. 2nd edition. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.
- Pruden, Leo M. 1988. *Abhidharmakośabhāṣyam*. Volume I. Berkeley: Asian Humanities Press.

- PSM = Setha, Haragovindadāsa Trikamacamda. 1963. *Pāia-sadda-mahaṇṇavo: a comprehensive Prakrit-Hindi dictionary with Sanskrit equivalents, quotations and complete references*. Varanasi: Prakrit Text Society.
- PW = Böhtlingk, Otto/ Roth, Rudolph. 1855–1875. *Sanskrit-Wörterbuch*. Hrsg. von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Bände 1–7. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- pw = Böhtlingk, Otto. 1883–1886. *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Qizil Grottoes = *Kijiru sekkutsu. Chūgoku sekkutsu* (Kizil grottoes. The grotto art of China). 1983–1985. 3 Vols. Tokyo: Heibonsha.
- Radlov, Vasilij V./ Malov, Sergej E. 1913–1917. *Suvarṇaprabhāsa* Сутра Золотого Блеска Текстъ Уйгурской редакции. Bibliotheca Buddhica 17. Sanktpeterburg: Imperatorskaja Akad. Nauk.
- Raschmann, Simone-Christiane/ Semet, Ablet. 2008. Neues zur alttürkischen „Geschichte von der hungrigen Tigerin“. In: *Aspects of research into Central Asian Buddhism : in memoriam Kōgi Kudara*. Peter Zieme (ed.). Turnhout: Brepols: 237–275.
- Ren, Er-bei 任二北. 1954. *Preliminary research on the Dunhuang songs*. (敦煌曲初探). Shanghai: Wenyi Lianhe.
- Ren Ban-tang 任半塘. 1987. *Compendium of the lyrics in Dunhuang*. (敦煌歌辭總編). 3 Vols. Shanghai: Shanghai Guji.
- Ringe, Donald A. 1996. *On the chronology of sound changes in Tocharian*. New Haven: American Oriental Society.
- Ringe, Donald A. 2017. *A linguistic history of English / Volume 1 : From Proto-Indo-European to Proto-Germanic*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosen, Valentina. 1959. *Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣuprātimokṣa der Sarvāstivādins. Sanskritfragmente nebst einer Analyse der chinesischen Übersetzung*. Berlin: Akademie-Verlag (Sanskrittexte aus den Turfanfunden II).
- Roychaudhuri, Bimalakanta. 2000. *The dictionary of Hindustani classical music*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Saito, Haruyuki. 2006. *Das Partizipium Präteriti im Tocharischen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Sander, Lore. 1968. *Paläographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung*. Wiesbaden: Steiner.
- Sāstrī, T. Gaṇapati. 1925. *The Aryamanjusrīmūlakalpa 3*. Trivandrum: Government Press.
- Sathyanarayana, R. 1967. *The Kuḍimiyāmalai Inscription of Music*. Mysore: Sri Varalakshmi Academies of Fine Arts.

- Schadewaldt, Wolfgang. 1958. *Die Odyssee*. Hamburg: Rowohlt.
- Schaefer, Christiane. 1997. wašik\ kalpašsuki. Zu den westtocharischen Nominalbildungen auf *-uki*. *Tocharian and Indo-European Studies* 7: 163–176.
- Schlingloff, Dieter. 2000. *Erzählende Wandmalereien : Handbuch der Malereien / Handbook of the paintings / 2 : Supplement*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schmidt, Klaus T. 1974. *Die Gebrauchsweisen des Mediums im Tocharischen*. Dissertation. Universität Göttingen.
- Schmidt, Klaus T. 1983. Zum Verhältnis von Sanskritvorlage und tocharischer Übersetzung. Untersucht am Beispiel osttocharischer Stotratexte. In: *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien*. Vorträge des Hamburger Symposions vom 2. Juli bis 5. Juli 1981. Klaus Röhrborn/Wolfgang Veenker (edd.). Wiesbaden: Harrassowitz: 125–131.
- Schmidt, Klaus T. 1985. Zur Frage der Schulzugehörigkeit des in tocharischer Sprache überlieferten buddhistischen Schrifttums. In: *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur*. Erster Teil. Heinz Bechert (ed.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 275–284.
- Schmidt, Klaus T. 1987. Zu einigen Archaismen in Flexion und Wortschatz des Tocharischen. *Studien zum indogermanischen Wortschatz*. Hg. v. Wolfgang Meid. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft: 287–300.
- Schmidt, Klaus T. 1989. *Der Schlußteil des Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādins. Text in Sanskrit und Tocharisch A verglichen mit den Parallelversionen anderer Schulen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidt, Klaus T. 1997. Liebe und Sexualität im Spiegel der tocharischen Sprachzeugnisse. In: *Eros, Liebe und Zuneigung in der Indogermania*. Akten des Symposiums zur indogermanischen Kultur- und Altertumskunde in Graz (29. – 30. September 1994). Michaela Ofitsch (ed.). Graz: Leykam: 227–262.
- Schmidt, Klaus T. 2001. Die westtocharische Version des Araṇemi-Jātakas in deutscher Übersetzung. In: *De Dunhuang à Istanbul. Hommage à James Russell Hamilton*. Louis Bazin/Peter Zieme (edd.). Turnhout: Brepols: 299–327.
- Schmidt, Klaus T. 2008. THT 107 „Die Speisung des Bodhisattva vor der Erleuchtung. Die westtocharische Version im Vergleich mit der Sanskritfassung der Mūlasarvāstivādins. In: *Aspects of research into Central Asian Buddhism. In memoriam Kōgi Kudara*. Peter Zieme (ed.). Turnhout: Brepols: 309–342.
- Schmidt, Klaus T. 2018. *K. T. Schmidt: Nachgelassene Schriften*. Stefan Zimmer (ed.). Bremen: Hempen Verlag.
- Schubring, Walther. 1969. *Tandulaveyāliya: ein Painṇaya des Jaina-Siddhānta*. Wiesbaden: Steiner.

- Schwyzler, Eduard. 1939. *Griechische Grammatik 1. Allgemeiner Teil, Lautlehre, Wortbildung, Flexion*. München: Beck.
- Schwyzler, Eduard. 1950. *Griechische Grammatik 2. Syntax und syntaktische Stilistik*. München: Beck.
- Senart, Émile. 1882–1897. *Le Mahāvastu*. 3 Vols. Paris: Imprimerie nationale.
- Sharma, Priya Vrat. 1999–2001. *Suśruta-Saṃhitā*. 3 Vols. Varanasi: Chaukhambha Visvabharati.
- Sharma, Priyavrat. 2014. *Carakasamhitā*. 2 Vols. Varanasi: Chaukhambha Orientalia.
- Shastri, H. G. 1996. *The Bhāgavata (Śrīmad Bhāgavata Mahāpurāṇa) Volume I [Skandhas I to III]*. Ahmedabad: B. J. Institute of Learning and Research.
- Shōgaito, Masahiro. 2014. *The Uighur Abhidharmakośabhāṣya: preserved at the Museum of Ethnography in Stockholm*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Shringy, R.K. 1991. *Saṅgītaratnākara of Śārṅgadeva: Sanskrit text and English translation with comments and notes vol. 1 Chapter I*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- SHT = Waldschmidt, Ernst/ Sander, Lore/ Wille, Klaus (edd.). 1965– 2017. *Sanskrihandschriften aus den Turfanfunden*, Teil 1–12 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, X,1–12). Wiesbaden: Steiner.
- Sieg, Emil. 1944. *Übersetzungen aus dem Tocharischen I*. (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1943, Phil.-Hist. Kl., 16. Berlin: Akademie der Wissenschaften.
- Sieg, Emil. 1952. *Übersetzungen aus dem Tocharischen II*, aus dem Nachlass hg. v. Werner Thomas. Berlin: Akademie-Verlag.
- Sieg, Emil. 1954. Die medizinischen und tantrischen Texte der Pariser Sammlung in Tocharisch B. *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 72: 63–83.
- Sieg, Emil/ Siegling, Wilhelm. 1921. *Tocharische Sprachreste. I. Band. Die Texte. A. Transcription*. Berlin/Leipzig: de Gruyter.
- Sieg, Emil/ Siegling, Wilhelm. 1949. *Tocharische Sprachreste. Sprache B. Heft 1. Die Udānālānkāra-Fragmente. Text, Übersetzung und Glossar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sieg, Emil/ Siegling, Wilhelm. 1953. *Tocharische Sprachreste. Sprache B. Heft 2. Fragmente Nr. 71-633*, aus dem Nachlass hg. v. Werner Thomas. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sieg, Emil/ Siegling, Wilhelm/ Schulze, Wilhelm. 1931. *Tocharische Grammatik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- von Simson, Georg. 2000. *Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādins /2: Kritische Textausgabe, Übersetzung, Wortindex sowie Nachträge zu Teil I*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Sims-Williams, Nicholas. 1989. Sogdian. In: *Compendium linguarum Iranicarum*. Rüdiger Schmitt (ed.). Wiesbaden: Reichert: 173–192.
- Skjærvø, Prods O. 2004. *The most excellent shine of gold, king of kings of Sutras*. 1: The Khotanese text with english translation and the complete sanskrit text. 2: Manuscripts, Commentary, Glossary, Indexes. Cambridge: Harvard University.
- Smith, Helmer. 1916. *Sutta-Nipāta commentary being Paramatthajotikā II*. London: Pali Text Society.
- SN = Feer, Léon. 1884–1904. *The Saṃyutta-nikāya of the Sutta-piṭaka*. 6 Vols. London: Frowde.
- Speyer, Jacob S. 1886. *Sanskrit Syntax*. Leyden: Brill.
- Speyer, Jacob S. 1902. *Avadānaçataka: a century of edifying tales belonging to the Hīnayāna I* (= 1906 Bibliotheca Buddhica III Vol. I, Varga 1–7. St.-Petersbourg: Acad. Impériale des Sciences.
- Stumpf, Peter. 1971. *Der Gebrauch der Demonstrativ-Pronomina im Tocharischen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Stumpf, Peter. 1990. *Die Erscheinungsformen des Westtocharischen. Ihre Beziehungen zueinander und ihre Funktionen*. Reykjavík: Málvísindastofnun Háskóla Íslands.
- Sui shu 隋書 von 魏徵 Wei Zheng = 1973. *Sui shu 隋書*. 6 Bände. Beijing: Zhong hua shu ju 中華書局.
- SWTF = Waldschmidt, Ernst/ Bechert, Heinz et. al. 1994–2018. *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden*. 4 Bände. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- T. = *Taishō shinshū dai zōkyō* 大正新脩大藏經 [Revised version of the canon, compiled during the Taishō era]. Takakusu Junjirō 高楠順次郎, Watanabe Kaikyoku 渡辺海旭 et al. (edd.) 1924–1932 [–1935]. 100 Vols. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai. On-line through SAT (Saṃgaṇīkīkṛtaṃ Taiśotripiṭakaṃ. URL: <<http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>>) in Tokyo, Japan.
- Tamai, Tatsushi. 2011. *Paläographische Untersuchungen zum B-Tocharischen*. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen.
- Tan, Qixiang 譚其驤. 1982. *Zhongguo lishi ditu ji 中国历史地图集 The Historical Atlas of China*. Volume IV. The Eastern Jin Dynasty and Sixteen Kingdoms Period. The Southern and Northern Dynasties Period. Beijing: Zhongguo ditu chubanshe.
- Tang hui yao 唐會要 von 王溥 Wang Pu = 1983. *Tang hui yao 唐會要*. 2 Bände. Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan 臺灣商務印書館.
- Tatia, Nathmal. 1976. *Prātimokṣa-sūtram of the Lokottaravādimahāsāṅghika school*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.
- TEB = Krause, Wolfgang/ Thomas, Werner 1960–1964. *Tocharisches Elementarbuch*. 2 Bände. Heidelberg: Winter.

- Tekin, Şinasi. 1980. *Maitrisimit nom bitig. Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule*. 1. Teil: Transliteration, Übersetzung, Anmerkungen. 2. Teil: Analytischer und rückläufiger Index. Berlin: Akademie-Verlag.
- Tendzin, Pema. 1994. *Prajñāpāramitāvajracchedikāsūtram with Prajñāpāramitāvajracchedikāṭika of Ācārya Kamalaśīla* (Bibliotheca Indo-Tibetica 29). Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Thatte, S. Chintamani. 1882. *Amarakośa*. Bombay: Government Central Book Depot.
- Thomas, Werner. 1954. Die Infinitive im Tocharischen. In: *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller. Zum 65. Geburtstag, gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern*. Johannes Schubert/ Ulrich Schneider (edd.). Leipzig: Harrassowitz: 701–764.
- Thomas, Werner. 1957. *Der Gebrauch der Vergangenheitstempora im Tocharischen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Thomas, Werner. 1967. Bemerkungen zum Gebrauch von *toch. A yo* und *B wai*. *Central Asiatic Journal* 11: 264–274.
- Thomas, Werner. 1968. Zur Verwendung von *toch. A oki/B ramt* und *A mämtne/B mäfte* in Vergleichen. *Orbis* 17: 198–231.
- Thomas, Werner. 1976. Zur tocharischen Entsprechung von *skt. tāyin*. *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 89: 221–230.
- Thomas, Werner. 1979. *Formale Besonderheiten in metrischen Texten des Tocharischen: Zur Verteilung von B tanel/tne „hier“ und B ñake/ñke „jetzt“*. Mainz: Verlag der Akademie.
- Thomas, Werner. 1983. *Der tocharische Obliquus im Sinne eines Akkusativs der Richtung*. Mainz: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
- Thomas, Werner/ Krause, Wolfgang. 1964. *Tocharisches Elementarbuch*. Band II. Texte und Glossar. Heidelberg: Winter.
- del Tomba, Alessandro. 2018. On the pronominal feminine plural in Tocharian. *Indogermanische Forschungen* 123: 339–356.
- Tremblay, Xavier. 2005. Irano-Tocharica et Tocharo-Iranica. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 68: 421–449.
- Tripāṭhī, Chandrabhāl. 1962. *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Þórhallsdóttir, Guðrún. 1988. Tocharian contraction across *-w-*. *Tocharian and Indo-European Studies* 2: 184–210.
- Untermann, Jürgen. 2000. *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*. Heidelberg: Winter.
- Vaidya, Paraśurāma Lakṣmaṇa. 1958. *Avadāna-Śataka*. Darbhanga: Mithila Institute.

- Vaidya, Paraśurāma Lakṣmaṇa. 1960. *Gaṇḍavyūhasūtra* (Buddhist Sanskrit Texts 5). Darbhanga: Mithila Institute.
- Vaidya, Paraśurāma Lakṣmaṇa. 1960a. *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati* (Buddhist Sanskrit Texts 12). Darbhanga: Mithila Institute.
- Vaidya, Paraśurāma Lakṣmaṇa. 1961. *Samādhirājasūtra* (Buddhist Sanskrit Texts, 2.). Darbhanga: Mithila Institute.
- Vidyābhūṣaṇa, Āsubodha/ Vidyāratna, Nityabodha. 1915. *Indrajālavidyāsaṃgraha*. Calcutta: Mukharjī.
- Vine, Brent. 1998. *Aeolic ὀρπετον and Deverbative \*-etó- in Greek and Indo-European*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft.
- Vine, Brent. 1999. On „Cowgill’s Law“ in Greek. In: *Compositiones Indogermanicae in memoriam Jochem Schindler*. Heiner Eichner/ Hans Christian Luschützky (edd.). Prague: Enigma: 555–600.
- Waldschmidt, Ernst. 1950–51. *Das Mahāparinirvāṇasūtra* : Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli ; nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins. Berlin: Akademie-Verlag.
- Waldschmidt, Ernst. 1952–1962. *Das Catuspariṣatsūtra*. 3 Bände. Berlin: Akademie-Verlag.
- Waldschmidt, Ernst. 1955. *Zu einigen Bilinguen aus den Turfan-Funden*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Waldschmidt, Ernst. 1967. *Von Ceylon bis Turfan Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des indischen Kulturraumes*; Festgabe zum 70. Geburtstag am 15. Juli 1967. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wang, Chongmin 王重民. 1962. 敦煌遺書總目索引 (敦煌業刊初集 II). Peking: Shang wu yin shu guan 商務印書館.
- Wang, Su 王素. 1998. 高昌史稿 统治編. Beijing: Wen wu chu ban she.
- Watkins, Calvert. 1975. Some Indo-European verb phrases and their transformations. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 33: 89–109.
- Watkins, Calvert. 1999. Questions of syntax and meter in Tocharian. In: *Compositiones Indogermanicae in memoriam Jochem Schindler*. Heiner Eichner/ Hans Christian Luschützky (edd.). Prague: Enigma: 601–614.
- Weber, Albrecht. 1855. *The Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā*. Berlin: Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung.
- Weber, Albrecht. 1863. *Indische Studien* 8. Leipzig: Dümmler.
- Weiss, Michael L. 2020. *Outline of the historical and comparative grammar of Latin*. Second Edition. Ann Arbor/New York: Beech Stave.

- Widdess, D. R. 1979. The Kuḍumiyāmalai inscription: a source of early Indian music in notation. *Musica Asiatica* 2: 115–150.
- Widmer, Paul. 2004. *Das Korn des weiten Feldes*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.
- Widmer, Paul. 2006. La métrique tokharienne: l'influence indienne et quelques développements tokhariens. In: *La langue poétique indo-européenne*. Actes du Colloque de travail de la Société des Études Indo-Européennes, Paris, 22–24 octobre 2003. Georges-Jean Pinault/ Daniel Petit (edd.). Leuven/Paris: Peeters: 523–535.
- Wilkens, Jens. 2001. *Die drei Körper des Buddha (Trikāya): das dritte Kapitel der uigurischen Fassung des Goldglanz-Sūtras (Altun yaruk sudur)*. Turnhout: Brepols.
- Wilkens, Jens. 2016. *Buddhistische Erzählungen aus dem alten Zentralasien: Edition der altuigurischen Daśakarmapathāvadānamālā*. 3 Bände. Turnhout: Brepols.
- Wilkens, Jens. 2021. *Handwörterbuch des Altuigurischen*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Wilkens, Jens/ Pinault, Georges-Jean/ Peyrot, Michaël. 2014. A tocharian B parallel to the legend of kalmāṣapāda and sutasoma of the old uyghur *daśakarmapathāvadānamālā*. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 67 (1): 1–18.
- Wille, Klaus. 2005. Survey of the Sanskrit Manuscripts in the Turfan Collection. Vortrag anlässlich des Workshops *Digitalisierung der chinesischen, tibetischen, syrischen und Sanskrit-Texte der Berliner Turfansammlung*, Berlin, 02.06.2005.
- van Windekens, Albert J. 1941. *Lexique étymologique des dialectes tokhariens*. Louvain: Centre international de dialectologie générale.
- van Windekens, Albert J. 1976. *Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes 1 La phonétique et le vocabulaire*. Louvain: Centre international de dialectologie générale.
- van Windekens, Albert J. 1979. *Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes 2.1 La morphologie nominale*. Louvain: Centre international de dialectologie générale.
- van Windekens, Albert J. 1982. *Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes 2.2 La morphologie verbale*. Louvain: Centre international de dialectologie générale.
- Winter, Werner. 1955. A linguistic classification of Tocharian B texts. *Journal of the American Oriental Society* 75: 216–225. Nachgedruckt in: Winter, Werner. 2005. *Kleine Schriften, Selected Writings*. 2 Bände. Festgabe aus Anlass des 80. Geburtstags. Olav Hackstein (ed.). Bremen: Hempen: 1–10.
- Winter, Werner. 1957. Tocharische Metrik. Edited by Georges-Jean Pinault. *Tocharian and Indo-European Studies* 16. (2015): 199–209.

- Winter, Werner. 1959. Zur „tocharischen Metrik“. In: *Akten des XXIV. Internationalen Orientalistenkongresses München 1957*. Herbert Franke (ed.). Wiesbaden: Steiner: 520–521.
- Winter, Werner. 1965. Zur Vorgeschichte einiger Verbformen in Tocharisch A. *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 79: 203–210.
- Winter, Werner. 2005. *Kleine Schriften. Festgabe aus Anlass des 80. Geburtstages*, edited by Olav Hackstein. 2 Vols. Bremen: Hempen.
- Witzak, K. T. 1989. Tocharian A *āpsā* (pl.) ± (minor) limbs and its cognates. *Tocharian and Indo-European Studies* 3: 23–34.
- Wodtko, Dagmar S./ Irslinger, Britta/ Schneider, Carolin. 2008. *Nomina im indogermanischen Lexikon*. Heidelberg: Winter.
- Wogihara, Unrai. 1971. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. 2 Vols. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store.
- Wolff, Fritz. 1910. *Avesta: die Heiligen Bücher der Parsen*. Strassburg: Trübner.
- Xiang, Da 向达. 1926. Research on the origin of the seven keys of Kuchean Sujīva’s Pipa. 龟兹苏祇婆琵琶七调考原. *Xue-Heng. 学衡*. 54: 1–22.
- Yamada, Isshi. 1989. *Karuṇāpuṇḍarīka: the white lotus of compassion*. London: School of Oriental and African Studies.
- Yoshida, Yutaka 吉田 豊. 1994. Chinese in Sogdian Script [in Japanese] ソグド文字で表記された漢字音. *Journal of Oriental Studies 東方學報* 66: 380–271.
- Yoshimoto, Shingyo 吉元信行. 1982. アビダルマ思想. Kyoto: Hozokan.
- Yue shu 樂書 von 陳暘 Chen Yang = 1983. *Yue shu 樂書*. Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan 臺灣商務印書館.
- Zair, Nicholas. 2012. *The reflexes of the Proto-Indo-European laryngeals in Celtic*. Leiden: Brill.
- Zhou shu 周書 von 令狐德棻 Linghu Defen = 1971. *Zhou shu 周書*. 3 Bände. Beijing: Zhong hua shu ju 中華書局.
- Zieme, Peter. 2015. Local Literatures: Uighur. In: *Brill’s Encyclopedia of Buddhism Volume I: Literature and Languages*. Jonathan A. Silk (ed.). Leiden/Boston: Brill: 871–882.