

EINZELAUSGABE

DAS MAHĀNISĪHA-SUTTA

VON

Dr. WALTHER SCHUBRING

AUS DEN ABHANDLUNGEN DER KÖNIGL. PREUSS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
JAHRGANG 1918. PHIL.-HIST. KLASSE. Nr. 5

MIT 1 TAFEL

BERLIN 1918

VERLAG DER KÖNIGL. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI GEORG REIMER



EINZELAUSGABE

DAS MAHĀNISIHA-SUTTA

VON

DR. WALTHER SCHUBRING

AUS DEN ABHANDLUNGEN DER KÖNIGL. PREUSS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
JAHRGANG 1918. PHIL.-HIST. KLASSE. Nr. 5

MIT 1 TAFEL

BERLIN 1918

VERLAG DER KÖNIGL. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI GEORG REIMER

Vorgelegt von Hrn. Lüders in der Gesamtsitzung vom 14. März 1918.
Zum Druck eingereicht am gleichen Tage, ausgegeben am 25. Juli 1918.

1

Einführung.

Was man bisher über das Mahānisiha-Sutta weiß, beruht im wesentlichen auf den Angaben Webers in seiner Abhandlung »Über die heiligen Schriften der Jaina«, Indische Studien Band 16 und 17, und auf den Auszügen in seinem »Verzeichnis der Sanskrit- und Prākṛit-Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin«, Band 2, Abt. 2, S. 631—637. Die beiden in Berlin befindlichen Mss. or. fol. 764 (B) und 1887 (b) sind freilich, will man tiefer ins Verständnis des Mahānisiha gelangen, kaum zu benutzen; um so mehr ist der Scharfblick Webers zu bewundern, mit dem er das für seine Zwecke Wichtige gesehen hat¹. Erst mit Hilfe der drei aus der Deccan College Library in Poona entliehenen Handschriften 1871—72, Nr. 228 (p), 1873—74, Nr. 178, samv. 1594 (π) und 1881—82, Nr. 165 (P) ließ sich ein genauerer Überblick über Anlage, Inhalt und Art des Werkes gewinnen. Dies waren die einzigen gegenwärtig zugänglichen Hilfsmittel. In den nichtöffentlichen Sammlungen Indiens befindet sich noch eine Anzahl von Handschriften, vgl. die Jaina-Granthāvali, Bombay 2435/1965, S. 16 f., ferner sah Bühler einen Text mit Gujarātī-ṭabā, vgl. seinen Report on Sanskrit Mss., 1874—75, S. 2. Von sonstigen Kommentaren ist nichts bekannt. Eine Liste des Kanons, die von der uns vertrauten ziemlich abweicht, verzeichnet drei Fassungen (*vācanā*) des Textes, die nach dem Umfang unterschieden werden (16, 277). Diese Angabe des Siddhāntadharma-sāra wird auf die Brhattippanikā, ein samv. 1556 verfaßtes Verzeichnis von Jaina-Werken, zurückgehen. Es handelt sich danach um 3500, 4200 und 4548 Granthas (Jaina-Granthāvali a. a. O.). Die letzte Zahl steht fälsch-

¹ Daß wir ihn gleichwohl öfter zu berichtigen haben, liegt auf der Hand. Wir beziehen uns auf die obigen Stellen mit »16« und »17« und mit »Verz. II«. Doch weisen wir nicht bei jeder Einzelheit auf sie zurück.

lich für 4544, denn so geben unsere Hss. in Buchstaben und Zahlen an¹. Die Abrundung der anderen Zahlen in der *Bṛhatṭippanikā* läßt vermuten, daß sie nicht auf eigenem Befund beruhen.

Für eine Ausgabe des Textes reichen unsere Handschriften noch nicht aus. Aber eine Inhaltsübersicht war erreichbar und wurde von uns für den Wegweiser durch den Jaina-Kanon bestimmt, den wir in unserem Beitrag für den Grundriß der indo-arischen Philologie geben. Das originale Werk verdient jedoch eine eingehendere Behandlung als sie dort statthaft ist. Unsere Abhandlung soll mit ihm bekannt machen, ohne daß der Leser das derzeitige Fehlen des vollständigen Wortlautes störend empfindet. Wir haben deshalb die Belege reichlich gegeben. Sollte der Text einmal erscheinen, so wird man über der vollen Würdigung seiner Eigenart die Wiederholung dessen entschuldigen, was diese Einleitung bringen mußte. Wir wollen zunächst darstellen, was das Werk selbst zu sein angibt, und dann auf Grund einer Inhaltsangabe untersuchen, wie wir es anzusehen haben.

Das *Mahānisiha-Sutta* spricht über sich selbst an mehreren Stellen; wir lassen sie hier folgen:

1. Nach dem Kolophon des 1. Kapitels heißt es: *eyassa* (näml. *paḍham'ajjhayaṇassa*) *kulhiya-doso na dāyavvo suyaḥarehiṃ, kiṃ tu jo c'eva eyassa puve'āyariṣo āsi, tatthi' eva katthai silogo katthai silog'addham katthai pay'akkharam katthai akkhara-pantiyā katthai pattaḡa-puṭṭhiyaṃ katthai be tññi patiṇi eam-ā-bahug'appam parigaliyaṃ ti.*

2. Nach 3 IX, d. h. am Ende eines in sich geschlossenen Abschnitts: (a) *eyam tu jam^a Pañcamarigala-mahāsuyakkhandhassa vakkhāyaṃ, taṃ mahayā pabandheyaṃ^b aṇanta-gama-pajjavehiṃ suttassa ya piḥab^c-bhūyahiṃ nijjutt^d-bhāsa-cuṇṇiṃ jahēva aṇanta-nāya-damsaṇa-dharehiṃ tiṭṭhayaṇehiṃ vakkhāyaṃ, taḥēva samāsaṃ vakkhāyaṃ taṃ āsi. ah' annayā kāla-pariḥāṇi-doseyaṃ tāo nijjutt^e-bhāsa-cuṇṇiṃ vocchinnā^f. io ya vacceṇṇaṃ^g kāla-samaṇeṇaṃ mah'iddhi^h-patte payāpūⁱ Vairasāmi nāma^k dūvālas'aṅga-suyahare samuppanne^l. teṇ' eso^m Pañcamarigala-mahāsuyakkhandhassa uddhāro mūla-suttassaⁿ majjhe lihi^o. mūla-suttaṃ puṇa suttattāe gaharehiṃ, attattā^p arihantehiṃ^q bhagavantehiṃ dhamma-tiṭṭhamkarehiṃ^r tiloga-mahiehiṃ Vira-jin'indehiṃ pannaṇiyaṃ ti esa vuḍḍha-sappayā^s. (b) ettha ya jattha[-jattha]^t payaṃ-paendupulagaṃ sutt'ālāvogaṃ na saṃbajjhā^u, tattha-tattha^v suyaḥarehiṃ kulhiya-doso na dāyavvo tti, kiṃ tu jo so eyassa acinta-cintāmaṇi-kappa-bhūyassa Mahānisiha-suyakkhandhassa puve'āriṣo^w āsi^x, taḥiṃ c'eva khaṇḍa-khaṇḍe uddehiyāhiṃ hehiṃ bahave pattaḡa-parisaḍḍiya^y. taḥā^z vi 'accanta-sumah'atthāsiyaṃ ti imaṃ Mahānisiha-suyakkhandham kaṣiṇa-pavayaṇassa^{aa} parom'āhāra^{ab}-bhūyaṃ paraṃ tattaṃ mah'atthaṃ^{ac} ti kalūṇaṃ pavayaṇa-vacchalla-*

¹ Die von Weber 16, 465 mitgeteilte Strophe lautet richtig:

*cattāri saḥassāṇi pañca sayā o taḥēva cattāri
cattāri silogā vi ya Mahānisihammi pāṇa.*

Das Mahānisiṭha-Sutta.

5

ttageṇaṃ bahu-bhavo-sattvayūraṇa^a ca kūṃp taḥ ya āyahiya^aatthayā^a āyariya-Naribhaddeṇaṃ jaṃ tatth^a āyari^ase diṭṭhaṃ taṃ savaṇaṃ sa-maṭṭe soḥūṇaṃ^a lihiyaṃ ti. annehīṃ pi Siddhaseṇa Divākara-Vuddhāvāsi-Jakkhaseṇa^a-Devagutta-Jasavaddhaṇa Khamāsamaṇasisa-Ravigutta-Nemicaṇḍa-Jiṇḍāsa Gaṇi Khamaga^{aa}-Savvasiri^{bb}-pamuhehiṃ jugappahāṇa-suyaharehiṃ bahu-manniyam^{cc} iṇṇaṃ ti. Die Stelle steht außer im Mahānisiṭha noch als Zitat in Jñānasāgara's (samv. 1403—60) Avacūri zu Devendra's Ceiyavandana-bhāsa Str. 30 und in Dharmasāgara's Kuvaḥkhakosiyasahassakiraṇa¹ von samv. 1629. ^aevaṃ ca Pa^a B. ^bmalayāyubandheṇaṃ (yu für pu?) M. ^cpiṇḍ-bhū^a Jñ-C. ^du^a ttī M. ^efehlt M. ^fio vaccayaṃteṇaṃ M. ^go^a dḥī M. ^ho^a dḥīṃ patte Dh. ⁱfehlt Dh. ^jmo B. ^kteṇyaṃ (aber uddhāro) M. ^lmūla-sutta-ma^a B. ^mfehlt M. ⁿiṭṭhaga^a Dh. Jñ. ^oti vu^a-saṃ^a tti (ohne esa) Śrī-Mahānisiṭha-sūtre 'dhyayane 4 (1) Dh. ^pfehlt überall. ^qsaṃpajjai M Dh. ^rya folgt in M. ^sāya^a Dh. Jñ. ^tMathurāyāṃ Supārśva(nātha fehlt Jñ-B)-stūpe pañcadasōparāsa(iḥ fehlt Jñ-C)-kṛtāḥ sūsona-decyāḥ samarpita iti folgt in Jñ.² ^uparama-sūra Jñ-B, parama fehlt Jñ-C. ^vyāriyaṃ M Dh. ^wāyapaṭṭhiyā Jñ-C. ^xsā^a M außer b. ^yBuddha^a p. ^zJaṃkha^a P. ^{aa}Khavaga Jñ-B. ^{bb}risi M. ^{cc}māṇi^a Jñ-C.

3. Endlich am Schluß von Kap. 3, nach der ausführlichen Darstellung des *kuṣiḷa* (s. S. 68), auf welche die des *osanna* usw. folgen sollte, aber vor vier zum Kap. 4 überleitenden Śloka-Strophen: *taḥ^a 'osanne' sujāne (?) : u^a ettha^a lihiṃjai. 'pāsathē' nāṇa-m-ādīṇaṃ. 'sacchande' ussuttamagga-gāmi. 'sabale' n^a etthaṃ lihiṃjai gaṇṭha-vitthara-bhayaṃ, bhagavayaṃ uṇa etthaṃ patthāve kuṣiḷādī mahū-pabandheṇaṃ pammavie. etthaṃ ca jā jā kattiha ann'anna-vāyāṇā, sā Sumiṇiya-Samayasārehiṇṇo paosayavvā^b, jāo mūl'adarise bahu-gaṇṭhaṃ vippanaṭṭhaṃ. taḥiṃ ca jattha-jattha saṃdhāṇa-leggaṃ^c gonthaṃ saṃbajjhāi, tattha-tattha bahuehiṃ^d 'suyaharehiṃ saṃmiliṇṇaṃ^e s'āṇḍaraṇa-tuvālas'-aṇḍaṇo suya-samuddāo anna-m-anna-aṇḍa-ueaṇḍa-suyalikhāṇḍa-ajjīkayaṇ^f-vuddesogāyaṇ^g samuccijjīṇa kiṃci-kiṃci saṃbajjīlamāṇaṃ ettha lihiyaṃ ti, na uṇa sū-kaccaṃ kayayaṃ ti. ^h1^a Hss. ⁱin π geändert zu: ^jsārehiṃ tāhiṇṇo weasamseyavvā. ^k'saṃdhāṇaṇa^a, für ^b'saṃdhāṇāṇa^a? Hss.*

Die Gleichheit des Ausdrucks dieser Stellen zeigt, daß sie demselben Urheber zuzuschreiben sind. Zu ihnen gesellen sich zwei Hinweise im 7. Kapitel: (7 II) *sesaṃ puṇo vi sa-tthāṇe pabandheṇa bhāṇīhi* und (7 III) *sesaṃ tu mahayā pabandheṇa sa-tthāṇe c'eva bhāṇīhi*, beides übrigen Verheißungen, die sich unseres Wissens nicht erfüllen. Im Inhalt wird von der bloßen Feststellung, daß die Vorlage fehlerhaft war (1), zu der Nennung einer bestimmten Persönlichkeit als des Überarbeiters (2), ja zu der Behauptung der verbessernden Tätigkeit einer ganzen Versammlung von Gelehrten (3) fortgeschritten. Wie steht es nun mit der Glaubwürdigkeit dieser Aufstellungen?

¹ Werke in Prakrit bezeichnen wir fortan mit dem Prakrit-Titel, es sei denn, daß bestimmte Ausgaben oder Abhandlungen gemeint sind. Den Kuv. bespricht Weber, Über den Kupakshakaucikyaḍitya des Dharmasāgara (SBAW 1882, S. 793 ff.); Bhandarkar, Report... 1883—84, S. 146 ff. Auf Jñānasāgara (vgl. Verz. II 803 ff., außerdem Brit. Mus. Ms. or. 2105⁴) hat uns Professor Leumann aufmerksam gemacht.

² Vgl. schon Leumann in Klatts Specimen of a... Jaina Onomasticon, S. 8.

Daß Haribhadra — und zwar doch wohl der bedeutendere Träger dieses Namens — sich mit dem Mahānisiha beschäftigt hat, geht unverdächtig aus dem Kolophon des 4. Kapitels hervor. Dort heißt es:

'atra caturthādhyayane bahavaḥ saiddhāntikāḥ kecid (!) ālāpakān na samyok śraddadhaty eva. tair aśraddadhānair (!) asmākam api na samyak śraddhānam' ity āha Haribhadra-Sūtrīh. na punaḥ sarvaṃ evēdaṃ caturthādhyayanam anyāni vā adhyayanāni, asy' aiva katipayajñāḥ parimitair ālāpakair aśraddhānam ity arthaḥ. . . . (die Zweifelspunkte werden kurz aufgezählt, s. S. 42) *. . . . vṛddha-vādas tu punar yathā yāvad^a idam āraṇṇ sūtram, vikṛter^b na tāvad atra pratiṣṭhā; prabhūtaś cātra śrutaskandhe arthāḥ, suṣṭhe apy atīśayena sātīśayāni gaṇadhārakṛtāni veda-vaca-nāni. tad evaṃ shīte na kiñcid āśaṅkanīyam. "tāvad πPpb, vad B. ^botr Hss.*

Zur Zeitbestimmung dieser Stelle¹ kann dienen, was eine Bemerkung am Ende von 4 II enthält, vorausgesetzt, daß sie aus derselben Feder stammt, was wir der Sprache nach glauben möchten². Auf Goyama's Frage, wie es komme, daß die in Rede Stehenden die beschriebene Pein (S. 18) ein Jahr lang ohne Stärkung ertragen könnten, wird geantwortet: *Goyamā, sakaya-kammānubhācao*. Es folgt: *ṣeṣaṃ tu Praśnaveyākaraṇa-vṛddhavicāraṇād avaseyam*. Wir entnehmen hieraus eine enge Beziehung zwischen dem Mahānisiha und dem damals schon »alten« Kommentar zum 10. Aṅga. Dies kann nur die Cunṇi sein, auf die Abhayadeva, dessen Erläuterung für uns die älteste ist, sich wiederholt bezieht³. Seine Zeit, d. h. das 12. Jahrhundert, ist also frühestens auch die unseres Hinweises.

Gleichwohl erscheint es uns nicht wahrscheinlich, daß Haribhadra in der Weise, wie Nr. 2 b angibt, am Mahānisiha tätig gewesen wäre. Man könnte zwar seine Ungläubigkeit bei einigen Einzelheiten gerade als eine Bestätigung seines allgemeinen Zutrauens zu dem Werk auffassen. Aber bei genauerer Kenntnis des Mahānisiha wundern wir uns doch, daß seine Zweifel auf jene Punkte beschränkt geblieben sein sollen, und vor allem ist es uns nicht glaubhaft, daß ein Mann von schriftstellerischer Bedeutung wie er die zum Teil einzig dastehenden sprachlichen Besonderheiten des Textes (s. Abschnitt 7) sklavisch übernommen hätte, statt sie seinem eigenen

¹ Ein Niederschlag von ihr und oben Nr. 2 findet sich bei Dharmasāgara gegen Ende des 3. Kapitels seines Kuv. Der Wortlaut liegt uns leider nicht vor, da die Berliner Hs. nicht soweit reicht. Aber R. G. Bhandarkar entnimmt aus dem Werke für seinen Report . . . 1883—84, S. 148 folgendes: »Old Āchāryas speak of Haribhadra's having held that Siddhasena Divākara and others had no faith in some of the Ālāpakas in the 4th Adhyāyana of the Mahānisiha Sūtra and consequently of his having had no faith in them himself.«

² Vielleicht ist dem Verfasser das Prakrit geläufiger gewesen als das Sanskrit.

³ Vgl. Verz. II 523.

Das Mahānisiha-Sutta.

7

Stil anzupassen. Andererseits würde es mit der Absicht der Stelle 2 gut in Einklang stehen, wenn einem Unbekannten nachträglich der berühmte Name beigelegt wäre.

Der Wunsch nämlich, dem Mahānisiha Ansehen zu verleihen, führt zu der Aufstellung jener Reihe maßgebender Männer, in deren Wertschätzung es gestanden haben soll. Siddhasena Divākara (um ins Einzelne zu gehen) ist der bekannte Logiker und der Schüler Vṛddhavādins. Von Yakṣasena wissen wir ebensowenig wie von Sarvaśrī. Ein Devagupta war der Lehrer Siddha Sūri's. Der Yaśovardhana, den wir kennen (Verz. II 1044), war kein Schriftsteller. Der hier genannte wird ein Schüler Devarddhi Gaṇins, des Kṣamaśramaṇa, genannt. Ravigupta findet sich in der Jaina-Granthāvali als der Verfasser einer Schrift von geringer Wichtigkeit; bedeutender war der buddhistische und Tantra-Schriftsteller gleichen Namens, der in Kaschmir und in Magadha lebte¹. Bei Nemicaṇḍra wird es sich um den Autor des Pavayaṇasārōddhāra handeln. Jinadāsa Gaṇin hat u. a. die Nisiha-cuṇṇi verfaßt.

Hier gesellen sich also zu den Personen, die wir kennen, andere, die uns fast oder ganz unbekannt sind, zu denen der Verfasser der Stelle jedoch auf Grund persönlicher Beziehungen in Verehrung aufgeblickt haben mag. Alle werden miteinander in einer bunten Reihe als Zeugen für das Alter und den Wert des Werkes beschworen; bei uns wird freilich das Gegenteil erreicht. Die spätesten Daten, die mit den genannten zu verknüpfen sind, gehören dem 11. und 12. Jahrhundert an. Entsprechend später wird also der Bericht von ihnen angesetzt werden müssen.

Über die erste Hälfte von Nr. 2 sprechen wir später (s. S. 44). Hier sei soviel vorausgenommen, daß die Existenz von Nijjuttis usw. zu einer Abhandlung über das Pañcamāṅgala (den Wortlaut s. S. 14) niemals irgendwie bezeugt oder auch nur glaubhaft und daher Vajrasvāmin's Tätigkeit dabei mehr als fraglich ist.

So schwindet die Bedeutung der ganzen Stelle 2 in nichts dahin. Auch gegen die anderen Ausführungen ist noch mehreres geltend zu machen. Gewiß finden wir am Text manches auszusetzen, aber gerade Lücken, die doch so zahlreich sein sollen, weisen die Teile, auf die Nr. 1 bis 3 sich

¹ Satis Chandra Vidyabhusana, History of the mediaeval School of Indian Logic, S. 123f.

beziehen, anscheinend nur sehr wenig auf. Wir wüßten auch kein Textstück, auf das die Behauptung zuträfe, es sei unter Heranziehung kanonischer Stellen ausgeflickt, denn Anklänge dieser Art kommen nicht vor. Aber jeder Hinweis auf vorgefundene Mängel konnte das Werk als eine ehrwürdige Ruine aus längst vergangener Zeit erscheinen lassen.

Die Beziehung auf den Sumipiyasāra und den Samayasāra ist uns nicht verständlich; vgl. übrigens S. 55 und 76.

Die angeführten Stellen setzen indessen nur ein Bestreben fort, das schon in dem Werk selbst deutlich hervortritt. Der Verfasser ist stark bemüht, seinem Erzeugnis Geltung zu verschaffen. Gleich der Anfang verrät diese Absicht. Er besteht in einer wortreichen Einleitung in Prosa vor dem Beginn der Śloka des 1. Kapitels. Durch die Befolgung des ausgezeichneten Mahānisiha werden Mönch und Nonne sündenrein, sie finden Gefallen am frommen Wandel und lassen ab von jeglichem Übel (s. Verz. II 631 f.). Das 3. Kapitel wird durch Verse eingeleitet, die demjenigen, der den Text Unberufenen ausliefert, Wahnsinn und lange Krankheit androhen. Alte Werke des Kanons werden in Äußerlichkeiten nachgeahmt, um den Eindruck der Ehrwürdigkeit hervorzurufen. So hebt der Text an mit den Worten *suṃaṃ me, āsuṃ, teṇaṃ bhagavayā evaṃ akkhāyaṃ: iha khahu...*, und seine Abschnitte schließen mit *ti bemi*. Hierher gehört auch der Ausdruck *pucchā jāva ṇaṃ vayasī*, z. B. 2 VII, 5 I. V, 7 V. Er lehnt sich an den feierlichen Eingang der Viyāhapannatti an (Bhagavatisūtra, Benares 1938, Bl. 13^a; Verz. II 422), von wo der Wortlaut zu ergänzen ist. Der Titel des Textes sucht diesen zum Nisiha-Sutta in Beziehung zu setzen; ob mit Recht, wird später dargelegt werden (S. 48). Die Einkleidung hüllt sich nach kanonischer Art in das Gewand eines Zwiegesprächs zwischen Mahāvira und Goyama. Um den ersteren als Sprecher erscheinen zu lassen, werden die Vorgänge, die er erzählt, soweit sie überhaupt eine Zeitangabe enthalten, in entfernte Weltalter zurückverlegt. In den fünf Bharaba und Eravaya nämlich, d. h. den einzigen Erdteilen, wo überhaupt ein Zeitablauf stattfindet¹, folgt eine Reihe von 24 Tīrthakara (*cauvisigā*) gleich der gegenwärtigen, die mit Usabha begann, auf die andere (6, 212). Einige Erzählungen (4 I, 6 III, wohl auch 5 III) spielen unter dem achten, zwölften und dritten Tīrthakara seit Usabha; drei (5 VII, 6 II. IV) »in einer anderen«²,

¹ Viyāhapannatti Bl. 1501^b.

Das Mahānisiha-Sutta.

9

eine (6 VI) gar in der 80. Epoche vor ihm. Dreimal hiervon handelt es sich um den letzten der 24. und in zwei Fällen nennt der Erzähler ihn »7 *raṇṇī* hoch, so wie ich«. Dieses Ich, das sich mit einem Tīrthakara vergleicht, kann nur selbst ein solcher sein. nämlich Mahāvira. Die Zahl erinnert denn auch an Uvavāya-Sutta § 16, wo er 7 *hattha* hoch genannt wird. Daß das Stück 3 IX, in welchem auf Legenden über Mahāvira verwiesen wird, seinem Bestreben entgegenwirkt, hat der Verfasser übersehen. Die umschreibende Anspielung auf die »zehn merkwürdigen Ereignisse« und ihre Erläuterung in 5 VII (s. S. 39) tun dasselbe. Auch alle Erwähnungen der 11 oder 12 Āṅgas und was damit zusammenhängt, führt natürlich über Mahāvira hinab.

Wir kommen nun zu einer Inhaltsangabe des Mahānisiha, der wir noch einige Bemerkungen vorausschicken. Der *Mahānisiha-sujakkhandha* besteht aus 8 Kapiteln (*ajjhayaṇa*). Ihre Namen sind: 1. Salluddharana, 2. Kammavivāgaṇāraṇa, 5. Navanīyasāra, 6. Giyatthavihāra. Die beiden letzten heißen *cūḷa*. Das 3. und 4. haben keinen Titel. Unterabteilungen dieser Kapitel gibt es insofern, als die Handschriften öfter das Zeichen '*cha*' anwenden, in 1 und 2 bei Versen auch mit der letzten Strophenzahl¹. Weber hielt diese irrtümlich für eine Zählung von Paragraphen. Anderseits vermißte er die Uddesa-Abteilung, die nach 3 Anf., nach dem Āyāravihi, Jinaprabha Sūri's Vihimaggapavā und Paramānanda's Sāmāyavihi vorliegen sollte. Indessen werden unter *uddesa* dort die Abschnitte im Unterricht verstanden, die sich mit denen des Textes keineswegs zu decken brauchen. So zeigt z. B. der Unterrichtsplan der Viyāhapannatti (Verz. II 451 f.), daß jedes Saya in ein oder zwei Lehrabschnitten (*uddesa*) erledigt wird, habe es nun, wie Saya 1 ff., 10, oder, wie etwa Saya 16, 14 Kapitel (*uddesa*). Die Kapitel 2 bis 8 des Mahānisiha werden in 83 Abschnitten gelehrt. Auf je zwei Lehrabschnitte entfällt einmal der Genuß der Fastenspeise (*āyambila*); auch die flüssige Nahrung ist geregelt. Der Ausdruck hierfür ist *ūtta(ṇa)-pāyaya* (*vāyaya*). Diese Regelung des Getränkes hat nur statt bei den Texten, die unter strenger Observanz (*āgāḍha-joya*), d. h. in ununterbrochener Folge, studiert werden, nämlich den Sattakkaiya (Āyārāṅga II 8—14, der zweiten Cūḷa), der Viyāhapannatti, den Paṇhāvā-

¹ In unserer Übersicht steht die römische Zahl frei, wenn die Hss. den Abschnitt mit '*cha*' schließen; andernfalls ist sie eingeklammert. An die Strophenzählung erklären wir uns nicht für gebunden. Es kommt vor, daß die Strophe zu drei Śloka-Zeilen zu rechnen ist.

garaṇāṁ, den Uttarajjhayāṇāṁ (bei denen jedoch das *autta-pāṇaga* unterbleibt), und eben dem Mahānisīha¹. Für dessen 2. Kapitel werden 9 *uddesa* und 5 *āyambhā* angesetzt, für das 3. und 4. je 16 und 8, das 5.: 12 und 6, das 6.: 4 und 2, das 7.: 6 und 3, das 8.: 20 und 10, was die erwähnten 83 *Uddesa* im ganzen ergibt². Sie erfordern 43 Tage, wozu noch je einer für die Zusammenfassung und die Wortverstattung kommen. Bei diesen letzteren (*suṣaṅkhaṇḍhassa samuddesa* und *anunnā*) muß das 1. Kapitel mit einbegriffen sein, bei den anderen ist es nicht mitgezählt. Es hat nämlich keine *Uddesa*s und wird deshalb als *ega-sara* bezeichnet³. Nach anderen Beispielen müßte es in einem Male gelehrt werden⁴. Auffälliger als dies — denn Lehrabschnitte von solchem Umfang begegnen häufiger — ist das Verhältnis der *Uddesa*-Anzahl zur Größe der Kapitel. In der Handschrift π reicht das 2. Kapitel von Blatt 10^b bis 25^a, das 3. endigt 46^b, das 4.: 54^b, das 5.: 78^b, das 6.: 94^b, das 7.: 112^a, das 8.: 129^a. Eine Beziehung dieser Umfänge zu denen der Lehrabschnitte läßt sich, auch wenn man den Inhalt, seine Einheitlichkeit oder Vielfältigkeit, in Betracht zieht, nicht entdecken.

2.

Inhaltsangabe.

1. Salluddharāṇaṁ, nach Str. 50 und 62. 222 Śloka-Strophen⁵ außer der Einleitung in Prosa (s. S. 8). — I. Str. 1—39. 10.37: Āryā; 11: Sragdharā; 36: Indravajrā. Trotz der sicheren Überzeugung, daß alle Werke nach dem Tode ihren Lohn finden, unterlassen es viele, für ihr Heil zu wirken. Um dies zu tun, muß man sich über die eigene menschliche Seele (*āyā*) klar sein; sie war schwer zu erlangen, nur in ihrem

¹ Vgl. hierzu die fast wörtlich übereinstimmenden Angaben der drei genannten Texte, Verz. II 831. 863 f. 897.

² Str. 3. 4. 6 unseres Textes. In Str. 64. Verz. II 876, lies *cau* 6 *ceha* 7 statt *cauttha* 7.

³ Ist die Anzahl der *Uddesa*s gerade, so heißt ein Kapitel (*ajjhayaṇa*) *samuddesa*, ist sie ungerade, *visamuddesa* (Verz. II 833).

⁴ Vgl. *Paṇḍavāgrahaṇaṁ ega suṣaṅkhaṇḍho, dasa ajjhayaṇa ekka-saraṇa, dasasu c'eva divasasu uddisijjanti*, Ausg. S. 541 f. Verz. II 520.

⁵ Diese Angabe bei den einzelnen Kapiteln betrifft das Versmaß im ganzen betrachtet; einzelne davon abweichende Strophen bleiben dabei außer Betracht, ebenso die kleineren Prosa-Einschaltungen. Die Bezeichnung Āryā-Strophe schließt Gīti-Strophen mit ein.

Das Mohānisīha-Sutta.

11

Besitz jedoch ist der Dharma erreichbar. Wer hingegen durch das Streben nach dem höchsten Ziel auf sich selbst bedacht ist, wird den schönsten Erfolg haben. Viele gibt es auch, die dem Dharma mit einem heimlichen Stachel (*salla*), d. h. einer ungebeichteten Sünde, im Herzen folgen. Alle ihre Anstrengungen werden dadurch fruchtlos, ja das Verschweigen führt Schlimmes in großer Menge herauf. Die verschwiegene Sünde hat aber mehrere Arten und Stufen. Sie alle soll der Mönch von sich tun, sei es auch noch so schwer. Nur nach vollständiger Beichte ist die Pflege des Dharma von Erfolg gekrönt. — II. Str. 40—47; 48—53. III. Str. 54—61. Die auf die Beichte vorbereitenden Handlungen; im Heiligtum (*ceiya, ceiy'ālaya*) das Gebet vor den Standbildern der Jina (*paḍimāo*). Ein Spruch (*vijjā*) an die Gottheit der heiligen Lehre, im Wortlaut und in besonderer Schrift mitgeteilt (s. S. 75). Die Beichte selbst und die abschließenden Handlungen. — III. Str. 62—90. 63: Āryā (s. S. 72). Str. 90 ist als 37 bezeichnet. Der Lohn wahrhafter Beichte ist das Kevala-Wissen. Diejenigen Mönche, denen es zuteil wird, heißen Kevalin mit einem Beiwort, das die Gesinnung und Gemütsverfassung schildert, im ganzen etwa vierzig Bezeichnungen (s. S. 93). — IV. Str. 91—111 (111 heißt fälschlich 31 statt 21). Ungenügende Beichte durch Verschweigen aus besonderer Absicht oder aus Unlust hat den Verbleib im Samsāra zur Folge. Auch hier werden den *ālayaga* für die einzelnen Fälle besondere Namen gegeben. — V. Str. 112—144 (144 als 33 bez.). Zahllose Nonnen (*samanī*) erreichen gleichfalls durch Beichte und Buße die Erlösung. Sie werden als *samanī-kveālī* ähnlich wie eben die Mönche mit Beiwörtern versehen und ihre guten Vorsätze geschildert. — VI. Str. 145—160 (160 als 16 bez.). 148: Āryā. Bei den Nonnen wird oft nicht genügend gebeichtet. Die Folgen sind dieselben wie oben. — VII. Str. 161—173 (173 als 17 statt 13 bez.). Körperliche Pein, die von außen kommt, erscheint manchen leichter zu ertragen als Askese und Selbstzucht. So sind sie denn nicht instande, eine Sünde zu bekennen. Auch ein Übeltäter schweigt oft hartnäckig, selbst wenn der König sein Geständnis belohnen will. — VIII. Str. 174—222 (222 als 49 bez.). 195: Indravajrā; 208—211: Āryā. Preis der aufrichtigen Beichte und aller Mönchstugenden überhaupt. — Nach dem Kolophon die oben (S. 4) mitgeteilte Entschuldigung.

2. Kammavivāgaṇa. 209 Śloka-Str., ein großes Mittelstück in Prosa. — I. Str. 1—28 (28 heißt fälschlich 29). Beschreibung des

Leidens aller Wesen in der Welt. Auch die Götter leiden, insofern sie wissen, daß ihre Herrlichkeit nicht ewig währt. Die Arten des Leidens, seine Dauer, seine Stärke (s. S. 65). — II. Str. 29—101 (101 als 79 bez.). Die Tötung einer Laus als Beispiel für eine böse Tat und deren Wirkung; der Mord im allgemeinen, Lüge, Diebstahl, Unkeuschheit und Freude am Besitz. Verschiedene niedere und höhere Daseinsformen als Folgen üblen Tuns. — III. Str. 102—111 (111 als 11 bez.). 107: Āryā. Vom Karman überhaupt, seiner Bindung, die alle Wesen außer den *siddha*, *jogi* und *śeṣi* vollziehen, und seiner Anhäufung als Summe aller schlimmer Handlungen. — IV. Str. 112—122 (122 als 11 bez.). Die Absperrung der Einflüsse des Karmans, die Askese, die Leidenschaftslosigkeit und schließlich die Erlösung. — V. Str. 123—148 (nach 148: *uddeśo*); hier war wohl einer der oben besprochenen Lehrabschnitte zu Ende. Einige glauben nicht an die heilsame Wirkung jener Absperrung. Und doch ist keinem Wesen selbst im Schlafe Ruhe (*suha*) beschieden, solange nicht alles Karman durch Askese und Selbstzucht getilgt worden ist. Alle Geschöpfe haben unaufhörlich Leid und keinen Augenblick Frieden; gehört ja selbst einer Laus nicht, was unter ihren Füßen ist. Eine Laus zu haben ist ein winziges Übel; sie meint es nicht böse und ist ganz harmlos; man lasse sie also nach Belieben spazieren und ziehe sich nicht durch ihre Tötung Höllenpein und ewige Unrast zu.

(VI.)¹ Str. 149—157 (149: *Indravajrā*) als Überleitung zur Prosa. Das Meiden des weiblichen Geschlechts, und zwar jeder Frau, sie gehöre zum Orden oder nicht, auch weiblicher Tiere. — Prosa: Fragen Goyama's, Antworten des *bhagavān*. Man soll über ein Weib nicht nachdenken noch mit ihm reden, hausen oder gehen. Denn des Weibes, das heißt einer Nonne sinnliche Natur wird durch den Mann gereizt: das Verlangen nach der Vereinigung verwirrt ihr Denken, so daß sie die Folgen nicht beachtet; ihr Körper kommt in Erregung, sie schwankt und fällt. Diesen Zustand macht sich der Mann zunutze. — (VII.) Die geschlechtliche Anlage des Mannes hat sechs Stufen (s. S. 66). — (VIII.) Es gibt auch Frauen, die auf der allerhöchsten dieser Stufen stehen. Gelangt ein Weib aus dem Durchschnitt nicht zum Ziel seines Verlangens, so zehrt sich sein Feuer auf wie der Brand eines Dorfes, entflammt aber nachher wieder wie die

¹ Vgl. S. 9, Anm. 1.

For Private And Personal Use Only

Str. 119—131 (s. S. 60). Ganz kurz folgen am Schluß des Kapitels die übrigen: der *osanna*, *pāsaththa*, *sacchanda* und *sabala*¹, woran sich textgeschichtliche Mitteilungen knüpfen (s. S. 5). Das Ende bilden die Śloka-Str. 132—135, eine zusammenfassende Warnung und, als Übergang zum nächsten Kapitel, ein Hinweis auf das Schicksal Sumai's.

Die Aufzählung derjenigen Personen, die vom kirchlichen Wissen abweichen, nämlich der *supasattha-nāṇa-kusila*, führt dadurch, daß derjenige von ihnen, der sich dieses Wissen ohne das gebotene, aus Ehrfurcht entspringende Fasten aneignet (*je kei anuvahāṇeṇaṃ supasatthaṃ nāṇaṃ ahīyanti*), als ganz besonders schuldhaft bezeichnet wird, zu einer längeren Darlegung (II—XIII), die von diesem »Achtungsfasten« (*uvahāṇa*) ausgeht.

(II.) Das wahre Wissen zu ergründen, kann nur unter Anruf der Gottheit unternommen werden, und diese Ehrbezeugung ist der fünffache Heilspruch (*pañca-maṅgala*). Sein Wortlaut ist: *namo arihantāṇaṃ, n. siddhāṇaṃ, n. āyariyāṇaṃ, n. ucājjhāyāṇaṃ, n. loe sarva-sāhūṇaṃ*. Hieran schließt sich die Strophe (15) *eso pañca-namokkāro sarva-pāva-paṇāsaṇo, maṅgalāṇaṃ ca sarvesiṃ paḍhamāṃ havi maṅgalaṃ*. Ebenso wie diesen Wortlaut, nehmen wir aus dem Folgenden voraus, daß die fünf Teile des Spruches die *ajjhāyana*, die Strophe die *cūlā* heißen. Zusammen werden sie der *pañcamāṅgala-mahāsuyakkhandha* genannt. — (III.) An einem astrologisch günstigen Tage nun erscheint der Andächtige, der sich durch Fasten vorbereitet hat, im Heiligtum, beugt das Knie vor den Standbildern (*paḍimā-bimba*) der Heiligen und vertieft sich in die erste Verehrungsformel, an den nächsten Tagen je in die zweite bis fünfte. Mit dem Anhang beschäftigt er sich am sechsten bis achten Tage. Das tägliche Studium ist jedesmal von einem Āyambila-Fasten begleitet. Man übt auch die Aussprache außer der Reihe oder in umgekehrter Folge. — (IV.) Der innere Gehalt (*sutt'attha*) des Pañcamāṅgala, hauptsächlich auf Grund einer »Ableitung« der Wörter *arihanta* bis *sāhu*, »in Kürze« behandelt (*samās'attho*). — (V.) Die »eingchendere« Darstellung (*vitthar'atthaṃ*) schließt sich an, bricht aber, während die Majestät der *arihanta* noch geschildert wird, ab und geht zum Zwecke größerer Ausdrucksschärfe in Āryā-Str. über: *aha vā, Goyamā, kiṃ iṭṭha pabhūya-vāgarāṇeṇaṃ? sār'atthaṃ bhaṇṇae*.

¹ Diese fünf Gattungen, nur der *saṃsatta* an Stelle des *sabala*, werden gewöhnlich gleichzeitig behandelt, so Vavahāra-S. 1, 28—33; Nisiha-S. mehrfach.

Das Mahānīṣiṭha-Sutta.

15

(VI.) Str. 16—22. Wer nämlich einen Arhat oder Tirthakara geziemend verehrt, dessen Lohn wird die Erlösung sein. Mit den Worten: *aha vā cittaṃ tvaṃ sasa-vāgarapaṇaṃ* setzt Prosa im vorigen Sinne wieder ein, die Str. 23—33 knüpfen aber an die letzten an und stellen die Tirthakaras als preisenswerter hin denn alle Gewalthaber in der Welt. — (VII.) Str. 34f., mit erläuternder Prosa, worin die Str. 36—38. Das Verehren (*accāṇa, thava*) hat zwei Formen: das asketische Mönchsleben und das fromme und mildtätige Laienleben. Das erstere steht natürlich sittlich höher, ja Spenden darzubringen ist dem Mönch überhaupt verboten¹. Die Śloka-Str. 39—45 bringen eine Zwischenfrage Goyama's und ihre Beantwortung, bezüglich auf die Verehrung durch Götter und hochgestellte Laien (s. S. 44). — (VIII.) Āryā-Str. 46—76, mit Prosaeingang. Unter welchem Aufwand man auch die Standbilder der Jina (*jīṃhara*) schmückt und sie durch Aufführungen und Feste verehrt, Askese und Selbstzucht sind unendlich viel wichtiger. Durch sie geht der Mönch zur Erlösung ein, während der Laie höchstens in den Accuya-Himmel gelangt. Das Dasein als Mensch bietet die einzige Möglichkeit, jenes Ziel zu erreichen, und sie darf man sich nicht entgehen lassen. — (IX.) Str. 77—102. Ereignisse aus Mahāvira's Leben, bei denen er von den Göttern Verehrung erfährt. Am Schluß wird auf die Quelle hierfür verwiesen (s. S. 45) und in Str. 103—106 die Ausführlichkeit mit der guten Wirkung, die sie auf die Frommen ausübt, gerechtfertigt.

(X.) Einen Abschluß bilden die textgeschichtlichen Ausführungen, die schon oben wiedergegeben worden sind (s. S. 4 unter Nr. 2).

(XI.) Wiederaufnahme des in V verlassenen Themas. Nach dem Pañcamāṅgala wird die *iriyāvahiyā* Gegenstand des Studiums, womit das *iriyāvahiyāe paḍikkamaṇa* gemeint sein muß, das einen Teil des Paḍikkamaṇa-Sutta bildet und das Bekennen aller solcher Vergehen darstellt, die bei der Erfüllung der täglichen Pflichten unvermeidbar gewesen sind. Es wird studiert »wie das Pañcamāṅgala«. Nach ihm kommen der Sakka-tthava, der Arahanta-, Cauvisa- und Nāṇa-tthava² mit verschiedenen Fastenregeln, alles Teile der

¹ Daß ein solcher in diesem Fall stark zu tadeln ist, wird in 5 VII noch einmal kurz berührt.

² Die ersten drei findet man gedruckt u. a. im Śrāvakaṣya Pañca [ergänze namokkāra]-Pratikrama'ādi-sūtra, Mumbāpurī 1888, S. 2. 4. 7. Sakka-tthava bezeichnet Sakka's Verehrung für Mahāvira, die mit den Worten *namo tthu paṇa* beginnt.

Andacht im Heiligtum. Herrscht über dieses vollständige Klarheit, so spricht der Mönch es an einem günstigen Tage vor dem Lehrer und den Ordensgenossen und Laien zum ersten Male aus, worauf der Lehrer eine Aussprache hält. Von nun ab ist das Gebet im Heiligtum eine Pflicht, der dreimal am Tage genügt werden muß. Am Morgen darf Wasser, am Mittag Speise erst nach ihm genossen werden, am Abend muß es vor dem Ende der Dämmerung gesprochen sein. Im Fortgang der Feierlichkeit spricht der Lehrer einen Spruch (s. S. 76) und gibt dem Novizen sieben Handvoll Wohlgerüche aufs Haupt¹ mit den Worten »*nīthārāgo-pārāgo bhavējjāsi*«. Beides wiederholt die Gemeinde mit dem Zusatz »*dhanno samppunṇa-lakkhaṇo si tumhaṃ*«. Dann legt ihm der Lehrer ein Kranzgewinde, das den Jina gespendet worden war, um die Schultern und hält eine kurze Anrede an ihn. Guten Werken in der Vorexistenz hat er sein jetziges Menschendasein zu danken. Die Pforten der Hölle und der tierischen Wesensform sind ihm geschlossen, allen niederen Karmans ist er ledig. Der Pañcanamokkāra wird im nächsten Leben wieder einen Pañcanamokkāra erzeugen, und jenes ist ihm die letzte Existenz, in der er weder Knecht noch arm noch geistig unvollkommen sein wird. — (XII.) Wie das Pañcamāṅgala so sind auch vom Sāmāyīya ab die anderen heiligen Texte zu studieren, wobei nur geringe Unterschiede Platz greifen. Die Fasten sind auch für einen Mönch im Knabenalter² verbindlich, im Unterricht wird auf sein Alter eine gewisse Rücksicht genommen. Fasten und Studium sollen einander entsprechen, so daß auch bei frühem Tode eine Heilwirkung auf die neue Existenz eintreten kann. Fasten soll auch, wer zuhört, wie andere das Pañcamāṅgala studieren, sonst würde er mit dem heiligen Wissen schlecht umgehen (*nāṇa-kasāḍa*, Rückleitung auf I). Zum Schluß die Āryā-Str. 107—118 über den Wert des Studiums zu den vorgeschriebenen Zeiten.

(XIII. XIV) wurden im Anschluß an I dargestellt.

4. Ohne Titel. Prosa; in der Erzählung die Āryā-Str. 1—13. (I.) Sumai und Nāila, zwei reiche Brüder, die dem Laienstande angehören, in der Stadt Kusathala in Magaha, werden durch den Verlust ihres Vermögens zur Auswanderung veranlaßt. Unterwegs treffen sie fünf Mönche und einen Laien und schließen sich ihnen an. Bald aber wird Nāila, ein Jünger

¹ *satta gandha-muḍḍhai tass' uttani'āṅge gurupā ghattavāṇ.*

² Nach Vavahāra-S. 10, 15 darf man schon mit 8 Jahren Mönch werden.

Das Mahānisiha-Sutta.

17

Aritthanemi's, des 22. Tirthakaras¹ (zu dessen Zeit sich also das Ganze zu-trägt), inne, daß sie sich in schlechter Gesellschaft befinden, und er sucht Sumai dahin zu bringen, daß er sich mit ihm von jenen trennt. Im Laufe eines Zwiegesprächs schildert er eingehend den tadelnswerten Wandel der Genossen. Sumai aber besteht darauf, jene zu begleiten, auch wenn ihr Treiben strafbar sein sollte. Die Einschränkungen, die Nāila fordere, seien unmöglich zu erfüllen; er werde bei ihnen bleiben, vorausgesetzt, daß sie nicht zu weit fortwanderten. So geht dem Nāila seinen Weg allein. Schon nach fünf Monaten tritt eine Hungersnot ein, und an ihr gehen jene sieben zugrunde. — (II s. gleich.) — (III.) Unter ihnen wird Sumai die meisten Daseinsformen durchzumachen haben. Seine erste Ver-körperung (dies in II Anf.) unter den vielen, die ihm bis zur Erlösung bevorstehen, ist bei den Göttern, die von der wahren Lehre am weitesten entfernt sind, den *paramāhantīya deva*. Wie ihm, so geht es jedem, der sich mit Ketzern einläßt². Daß Sumai vordem fromm war, ist für ihn eher ein belastender Umstand. Nāila dagegen, als er sich von Sumai ge-trennt hat, beschließt den Fastentod. Darüber kommt Aritthanemi vorbei und macht ihn zum Mönch, er wird Kevalin und gewinnt die Erlösung.

(II.) Die erwähnten späteren Daseinsformen Sumai's werden (in III Anf.) lediglich aufgezählt; nur bei einer von ihnen wird ausführlich verweilt. Dies ist eine Schilderung der Bewohner von Paḍisamtāvādāyaga, einer Gegend südlich der Sindhū-Mündung. Die in den 47 Höhlen dieses Ge-bietes hausenden Menschen sind übergroß, von bester Fügung der Gelenke und äußerst harten Knochen. Ihr Aussehen ist häßlich und furchterregend, sie sind roh und begehrlieh, namentlich auf Honig und Fleisch erpicht. Ein seegewohntes Volk, wissen sie sich mit Hilfe besonderer Werkzeuge auf dem Wasser zu bewegen. Auf diese haben es die Menschen abgesehen, welche den Zwischenkontinent Rayanadīva bewohnen, der von Paḍisamtā-vādāyaga 3100 *joyana* entfernt liegt. Dort befinden sich drehbare Trichter von beträchtlichem Durchmesser. In einem von diesen bringen die Insel-

¹ Aritthanemi, ein Sproß des Hari-Geschlechtes, heißt hier smaragden (*maragaya-cchavi*), Uttarajjh. 22, 5 dagegen wird er schwarz genannt (*kālaga-cchavi*). Es sei angemerkt, daß in 22, 6 der Ausdruck *vajja-risaha-saṃghayana* auf die Fügung der Gelenke geht. Sie ist bei A. die beste der nach Thāp. 41, 3^a; Samav. 226^b fünf möglichen Arten.

² Dieser Satz hat in Zusammenhang mit dem Übrigen nicht die zeitgeschichtliche Bedeutung, die Weber (16, 463) in ihm sehen will.

Phil.-hist. Abh. 1918. Nr. 5.

bewohner viel Fleisch und Honig unter, füllen damit auch eine Anzahl Töpfe und fahren mit ihnen auf Flößen nach dem Festlande. Die Höhlenleute eilen alsbald herbei, um sie zu erschlagen. Sie fahren aber eilig heimwärts und lassen den Verfolgern dabei ein Maß nach dem anderen zurück, über das diese sich hermachen, während die Inselbewohner Vorsprung gewinnen. So locken sie jene nach Rayanadiva, wo der Trichter mit den Leckerbissen auf sie wartet. Als sich die Höhlenleute in diesen gestürzt haben und zusammengedrängt schmausen, umstellen sie ihn und setzen ihn in drehende Bewegung. Ein Jahr lang müssen die Höhlenmenschen die peinvolle Durchrüttelung ertragen, die sie, dank ihrem festen Körperbau, nicht tötet. Die Inselleute aber sehen mit Genußtun den Erfolg und nehmen ihnen die Hilfsmittel ab, mit denen sie über das Meer gekommen waren. (S. hierzu S. 41.)

IV. Hinter dem Kolophon die oben S. 6 mitgeteilten Bemerkungen.

5. *Durāsa'ṅga-suyanāssa Navaṇīya-sāra*. So wird das Kapitel, außer am Schluß, auch in einem Selbstzitat bezeichnet (s. S. 61). Einleitend die Śloka-Str. 1—8. An die Schilderung des schlechten Mönchs schließt sich die des schlechten Gacchas an. Nur einem guten Gaccha darf man angehören. — (I.) Ein guter Gaccha ist ein solcher, den ein guter Gaṇin leitet. Zur Vorschrift (*āṇā*) steht der Gaccha als *āṇā-ṭhiya* oder *ārāhaga* in gutem Verhältnis, als *āṇā-cirāhaga*, der ausführlich behandelt wird, in schlechtem. Die Ordnung im Gaccha (*merā*) wird gültig sein bis zur Zeit Duppasaha's (s. gleich). Die Kennzeichen eines Gacchas, der die Ordnung verletzt. Maßgebend für den Zustand des Gacchas aber ist der Lehrer. — (II.) Āryā-Str. 9—114. Schilderung von Lehrer und Gaccha guter und schlechter Beschaffenheit (s. S. 46). Śloka-Str. 115—121. Rückleitung nach I: Beschreibung des Sapsāras und Warnung davor, das Gebot (*āṇā*) zu verletzen. Prosa. Wenn Mönche und Nonnen unter bestimmten Voraussetzungen in gewisser Zahl beisammen sein müssen (so Str. 79—81), wie wird diese Vorschrift von Duppasaha (Str. 108 und vgl. I) und Viṇḥusiri erfüllt werden? Diese, Mönch und Nonne, und das Laienpaar Jīṇadatta und Phagguṣiri werden nämlich, am Ende der Dussamā-Periode, die letzten vier Größen des Weltalters (*juga-ppahāṇa*) sein, ja aus ihnen wird der Saṅgha überhaupt bestehen (s. S. 42). Obgleich ihnen dann also die vorgeschriebene Anzahl der Genossen fehlt, wird ihre Vorzüglichkeit dies wettmachen. Vom Kanon wird dann nur noch der Dasaveyāliya-suyakkhandha

Das Mahānisiha-Sutta.

19

übrig sein, und ihm wird Duppasaha folgen. Die Entstehung des Dasa-veyāliya (s. S. 43).

(III.) Das Gebot (*āṇā*) des Lehrers darf nicht mißachtet werden. Zur Erläuterung dient die Geschichte von den fünfhundert ungehorsamen Mönchen Vaira's¹ (dem außer ihnen funfzehnhundert Nonnen bester Gesinnung folgten). Sie machen ohne seine Billigung eine Wallfahrt zu Ehren Candappaha's (des 8. Tirthakaras). Dabei lassen sie sich viele Vergehen zuschulden kommen, so daß Vaira, der sich, trotzdem er nicht dabei war, verantwortlich fühlt, ihnen nachzieht. Vergebens weist er sie auf die Folgen solchen Tuns hin, bis er sich endlich der Verantwortlichkeit für entbunden erachtet (Str. 122, s. S. 61). Nur einer von den fünfhundert kehrt zu ihm zurück und bleibt bei ihm. Beide finden, da sie die Flucht verschmähen, den Tod durch einen Löwen und werden zur Kevalinschaft wiederverkörpert; jene 499 aber müssen ohne Ende im Samsāra verbleiben. — (IV.) Ein Lehrer kann von viererlei Art sein (s. S. 54). Von diesen vier Arten ist der *bhāv'āyariya* einem Tirthakara gleich zu erachten und sein Gebot wie das eines solchen zu befolgen. Die Buße, deren ein Lehrer sich schuldig macht, ist um ein Vielfaches schwerer als die des gewöhnlichen Mönches. Wie ein Mönch sein soll, dem man die Leitung eines Gacchas oder Gāṇas anvertrauen will. Das Ansehen des Lehrers (*āṇā*) wird bestehen bis auf die Tage des Sirippabha, der unter dem schlimmen König Kakki leben wird. Während dieser den Orden verfolgt, wird Sirippabha durch seine Tugenden glänzen (s. S. 43). — (V.) Beschreibung der Personen, die für den Orden ungeeignet sind (s. S. 79). Ein Lehrer, der solche zuließe, würde sehr schwere Schuld auf sich laden. — (VI.) Der Kanon ist durch den Lehrer in der richtigen Gestalt zu überliefern. Im Laufe der Zeit sind viele gewesen, welche die heilige Lehre übertreten und verletzt haben. Wer aus Fahrlässigkeit der Lehre Schaden zufügt, darf nicht Lehrer werden. Ein Lehrer gar, der falsche Anschauungen hat, ist nicht zur Erlösung bestimmt. — (VII.) Wie es einem Lehrer ergeht, der das heilige Wort für seine Zwecke abweichend erklärt, wird an der Erzählung vom *sāvajj'āyariya* dargetan. Der letzte Tirthakara (hier *tithaṇkara* statt wie bisher *tithagāra*) der Serie, die der gegenwärtigen vorherging (s. S. 8), war Dhammasiri. Zu seinen Lebzeiten trugen sich sieben merkwürdige

¹ Fünfhundert Mönche hatte auch der Patriarch Vajra (Pariśiṣṭap. 12, 239).

Ereignisse zu, nach seinem Tode ein achttes (s. S. 71). Diesem haben nun Mönche und Laien ein prächtiges Heiligtum errichtet, dessen Dienst die dort Wohnenden so in Anspruch nimmt, daß die Pflege der Lehre selbst ganz zurücktritt. Diese Kultusknechte werden eines Tages von dem tüchtigen Prediger Kuvalayappabha¹ aufgesucht. Sie nehmen ihn mit Achtung auf und laden ihn zum Bleiben im Heiligtum ein, was er aber als tadelnswert (*sāvajja*) entschieden ablehnt. Dafür erhält er den Beinamen *sāvajj'ā-yariya*, was ihm jedoch nichts ausmacht. Bald darauf entsteht bei den Mönchen, die sich jetzt mehr mit der Lehre befassen, Zweifel über einige Fragen. Sie holen Kuvalayappabha zurück, er bringt ihnen Klarheit und erläutert den Kanon. Es hatte aber vor den Augen der Mönche eine Frau sich voll Verehrung vor ihm geneigt und mit dem Haupt seinen Fuß berührt. Als er nun in der Unterweisung im 5. Kapitel des Mahānisiha steht(!), kommt er an die Strophe (123), in der implizite gesagt wird, ein Arhat — hier augenscheinlich soviel wie ein Lehrer — dürfe nicht dulden, daß ihn ein Weib aus irgend einem Grunde berühre (s. hierüber S. 61). Hier fürchtet er einen neuen Spitznamen (*mudd'ahka*) zu bekommen, doch widersteht er der Versuchung, die Strophe zu übergehen oder anders zu verdeutlichen als der Sinn es verlangt. So sieht er sich denn auf Grund jenes Vorganges² dem Vorwurf ausgesetzt. Trotz angestrengten Nachdenkens, in dem ihn seine Zuhörer mit grobem Drängen stören, gelingt es ihm nicht, ein Argument (*parihāraya*) zu finden, das ihn rettet. Schließlich weiß er nichts anderes zu sagen, als daß der Kanon Regel und Ausnahme kenne und seine Verkündigung daher ohne Ausschließlichkeit sei (s. S. 63). Diese Behauptung, die den Mönchen freilich nach Wunsch ist, hat er mit langem Irren durch den Samsāra zu büßen. — VIII. Bei einigen seiner vielen Nachexistenzen wird noch verweilt. Die Tochter eines Purohita, die bei einem Gewürzkrämer in Stellung ist, hat in ihrer Schwangerschaft ein Gelüste nach Fleisch und Grütze und verschafft sich diese durch Verkauf von Wertsachen, die ihrem Herrn gehören. Dafür wird sie vom König, wie dies bei schwangeren Verbrecherinnen der Brauch, bis zu ihrer Entbindung

¹ Auch er heißt, wie oben Ariṭṭhaṇemi, dunkelhäutig (*maragaya-cchavi*).

² Die Hände, von denen jene Strophe spricht (*jaṭṭhi' iṭṭhi-kara-pharisaṃ ... arahā vi harejja sayam*) waren dabei gar nicht beteiligt, das bestätigen die Worte der Mönche selbst: *ti e ajjāe vujjhaṃ vandanayam dāukāmāe pāe uttam'aṅgeṇa puṭṭhe*. Der Widerspruch stört indessen den Erzähler nicht.

Das Mahānisiha-Sutta.

21

in ihrer Wohnung in Haft gehalten. Als sie einen Knaben — in ihm ist die Seele Kuvalayappabha's — geboren hat, macht sie sich aus dem Staube. Das Kind wird im Auftrage des Königs gut erzogen und später zum Vorsteher des Schlachthauses (*sūṇḍhivai*) gemacht. Dieses Amt bringt ihm den Aufenthalt in der allertiefsten Hölle ein. Als Sohn einer frühverwitweten Brahmanentochter wird er schon mit üblen Krankheiten behaftet geboren und lebt ein Leben von siebenhundert Jahren, in dem er nur Gering-schätzung, Abscheu und Entbehrung erfährt. Als Zugrind in einer Ölmühle¹ (*cakkiya-ghara*) leidet er von Würmern, die sich zuerst in seiner durchgeriebenen Schulter festsetzen, 19 Jahre lang, bis er stirbt. Zur Erlösung kommt er endlich in der Zeit Pāsa's. Inwiefern nun eigentlich Kuvalayappabha's Antwort an die Mönche sündhaft gewesen ist, wird am Schluß des Kapitels dargetan (s. S. 73).

6. Giyatthavihāra. Der Name nach Str. 136. Im ganzen 415 Sloka-Str. — (L) Str. 1—50 (32: Āryā). Den Nandiseṇa lockt der Gedanke des Selbstmordes. Aber ein Mönch, der sich auf magische Weise in die Luft erhoben hat, mahnt ihm ab: vorzeitig könne er den Tod, durch welches Mittel auch immer, nicht herbeiführen. Bald darauf indessen will Nandiseṇa, von Anfechtungen bedrängt, sich dennoch von einem Gipfel herabstürzen. Da wehrt ihm dieselbe Erscheinung auch diesmal. Er müsse erst sein früheres Karman auskosten und dann in Selbstzucht leben. Nun bringt er, wie es die Vorschrift will, dem Lehrer sein Mönchsgerät zurück und zieht (als Laie) an einen anderen Ort. Eines Tages betritt er, um ein Almosen zu erbitten, das Haus einer Hetāre mit der üblichen Formel *dhanna-lābha*. Ihr liegt aber nichts am Dharma, sondern nur an Geld und Gut. Nandiseṇa verschafft ihr durch Zauberkraft 12¹/₂ Kotis in Gold und wendet sich zum Gehen, bleibt aber auf ihr Drängen. So lange will er die Speiseregeln nicht befolgen, wie es ihm an jedem Tage gelingt, zehn Menschen zum rechten Glauben zu bekehren. Mit der Zeit fesselt ihn auch Liebe an die Hetāre. Schließlich aber faßt ihn doch der Weltschmerz, und er kehrt zu seinem Lehrer zurück. Dieser hält ihm vor, wie er das, was er gelehrt, selbst nicht befolgt und damit den Dharma gleichsam verkäuflich (*cikkenūyo*) gemacht habe. Nandiseṇa erkennt seine Sünde, er tritt eine

¹ Alles Wirken in einer solchen ist besonders verpönt, weil dort lebende Körner zermahlen werden. Vgl. Mahābh. 13, 123, 9.

schwere Buße an. Wenn er alles Karman getilgt hat, wird er erlöst werden. — Ein Nachwort prägt die Vorschrift der Rückgabe des Mönchsgeräts nochmals ein. — (II.) Str. 51—78. Āśaḍa¹, ein Schüler Bhūikkha's, hatte ebenfalls die Absicht des Selbstmordes gehabt und war von einer Gottheit daran verhindert worden. Aus Mutwillen und ohne Grund hängt er dem Gedanken aber weiter nach. Als er dies als Sünde erkennt, setzt er sich selbst die Buße fest, ohne sich um die hergebrachten Regeln zu kümmern, und stirbt ohne vollständige Beichte. Seine Strafe ist eine Reihe von Existenzen, bis er endlich als Sohn des Brahmanen Sivayanda in Mahurā das Nirvāṇa erlangt. — (III.) Str. 79—131. Darlegungen über die Buße in kleineren Absätzen. Niemand darf glauben, daß man sich durch Buße nicht reinigte. — Bei der Kasteiung zum Zweck der Buße darf es an Energie nicht fehlen. — Die Buße tilgt das Übel wie die Sonne den Schnee oder die Finsternis. — Die Beichte ist dem Kevalin oder einem mit den vier anderen Arten des Erkennens Begabten abzulegen, dem tiefer Stehenden je in Ermangelung des Vorangehenden². Seine Weisungen sind genau zu befolgen. — Von der Steigerung, welche die Buße in bestimmten Fällen erfährt (s. S. 84), besonders durch geschlechtliche Vergehen (vgl. S. 72). — Jede Regung des Geschlechts bindet Karman-Leid. Ein Laie kommt daher schon als solcher über die mittlere Daseinsstufe (*majjhīmā gaī*, als Gott mittleren Grades, vgl. 3 VIII) nicht hinaus, vorausgesetzt, daß er sich mit der eigenen Frau begnügt. Andernfalls geht es ihm wie der Nonne Medhamālā. Diese hatte — es war zur Zeit Vāsupujja's (des 12. Tīrthakaras) — sündige Gefühle für einen Laien, und er erwiderte diese. Da sie diesen kleinen (!) Bruch der Selbstzucht nicht beichtete, kam sie in die oberste Hölle. — Das seit der Geburt gewirkte Übel vergrößert sich auf das Achtfache, wenn ein Gelübde gebrochen ist. Laien wie Mönche müssen die Vorschriften, ja selbst die Atemzüge genau beobachten. — (IV.) Str. 132 bis 156 (156: Vāṃsastha). Die Unterscheidung von Gut und Schlecht lernt man nur in dem Zusammensein mit tüchtigen Mönchen, im *giyathā-vihāra*.

¹ Er wird golden (*kañcaṇa-cchavi*) genannt. Seine Lebenszeit ist *carimass' annassa tithanmi*, also in der Zeit des 24. Tīrthakaras einer früheren Serie. Golden ist auch Medhamālā (6 III).

² Dies erinnert an Vavahāra-S. 1, 34. Hier vertreten den Lehrer (*āyariya-uvajjhāya*) nacheinander ein Genosse aus derselben Mönchsgruppe, aus einer anderen Mönchsgruppe (*saṃbhoṭiya sāhammiya* und *anna-s. s.*), irgendein Mönch (*sārūriya*), ein Laie (*samman-bhāriya*). Ist niemand aufzufinden, so richtet man seine Beichte an die Arhats und Siddhas.

Das Mahānīśha-Sutta.

23

Erlaubt ist noch der *giyattha-misao [vihāro]* (wenn man sich nämlich an die Tüchtigen hält). Eine dritte Möglichkeit (d. h. die Gemeinschaft mit den *agiyattha*) gibt es nicht. Beschreibung des *giyattha* und seines Gegenstücks. Auf die Weisung eines *giyattha* mag man Gift einnehmen, es wird sich als Nektar erweisen; was aber ein *agiyattha* als Nektar ausgibt, ist Gift. Mit einem solchen sich einlassen, heißt sich in die Hände von Räubern werfen oder einen brennenden Wald betreten. Eine Schlange neben sich haben ist besser als einen *agiyattha*; statt von diesem ein Vermögen anzunehmen, ist Selbstmord durch Gift vorzuziehen; lieber als mit ihm habe man es mit einem Löwen, einem Tiger oder einem gefährlichen Gespenst zu tun. Wer die Gelübde bricht, ist mehr zu meiden als wer einem seit sieben Existenzen verfeindet ist. Das Umkommen im Waldbrand und der Tod überhaupt ist nicht so schlimm wie auch nur ein kleiner Verstoß gegen die Gelübde. — (V.) Str. 157—204. Das erste Beispiel für einen *agiyattha* ist der Mönch Īsara. Als der erste Tīrthakara einer früheren Serie ins Nirvāṇa eingegangen ist, lassen sich die Götter, um das Ereignis zu feiern, auf Erden sehen. Dabei wird einem Zuschauer¹ die Erinnerung an seine Vorexistenzen geweckt, er wird Mönch und erlangt die Pratyekabuddhaschaft. Eine Gottheit macht ihm dazu den Feger zum Geschenk. Diesen Pratyekabuddha fragt Īsara nach seiner Herkunft, wer ihn geweiht und sein Lehrer gewesen sei, und jener gibt ihm ausführlich Auskunft, aber Īsara hält sie gerade ihrer Ergiebigkeit wegen für Lug und Trug. Der Pratyekabuddha sucht den Jina auf und wird bei ihm ein Gaṇahara. Als er nach des Jina Abscheiden den Kanon erklärt, erscheint dem Īsara der Satz, daß derjenige, der ein Erdwesen verletze, ein schlechter Mönch sei, nicht stichhaltig, denn ein feines Erdwesen sei der Beschädigung überall ausgesetzt. Doch erkennt er alsbald seinen Gedanken als schwere Sünde. So legt er sich selbst eine starke Buße auf und begibt sich dann wieder zu jenem Pratyekabuddha. Dessen Ausführungen langen alsbald dabei an, daß Verletzungen von Erd- und anderen Wesen in jeder Weise zu vermeiden seien. Īsara ist abermals anderer Meinung: jener sitze doch selbst auf der Erde, er esse Speise, die über Feuer bereitet sei, und lebe keineswegs ohne Wasser. Er verläßt ihn daher voll Mißbilligung und will den Dharma lieber selbst erklären. Da

¹ Im Text scheinen bei 160 ff. hier und da Zeilen zu fehlen.

fällt ein Stein auf ihn herab und erschlägt ihn; eine Reihe von Daseinsformen schließt sich an, bis er erlöst wird. — (VI.) Str. 205 f., dann Prosa. Der aus fünfhundert Mönchen und zwölfhundert Nonnen bestehende Gaccha des Bhadda hat die Praxis, an Stelle der vierten Mahlzeit nur reines Wasser zu sich zu nehmen. Da erkrankt die Nonne Rajjā an einem schweren inneren Leiden. Als Ursache gibt sie fälschlich den Genuß ebendieses Wassers an. Die übrigen Nonnen beschließen darauf, reines Wasser nicht mehr zu trinken. Nur eine von ihnen erkennt ein früheres Karman der Rajjā als die Ursache der Krankheit (Str. 207, s. S. 62). Bei diesem Gedanken wird ihr das Kevala-Wissen zuteil. Zu ihr kommt nun Rajjā mit der Frage, warum sie erkrankt sei. Sie erhält die Antwort: erstens habe feuchte Nahrung ihrem schon kranken Körper geschadet, zweitens habe sie sich mit unreinem Wasser den Mund gespült. Nun habe sie aber auch dieses Vergehen nicht gebeichtet. Die Buße, zu der Rajjā sich bereit erklärt, ist zwecklos; denn durch nichts ist die Sünde zu tilgen, daß sie einen falschen Krankheitsgrund angegeben und dadurch alle Nonnen in Verwirrung gestürzt hat. — (VII.) Str. 208—309 (255 f.: Āryā). König Jambūdādimā und seine Gemahlin Siriyā bekommen nach vielen Söhnen endlich die ersehnte Tochter, die sie Lakkhaṇadevī nennen. Der Gatte, den sie diese sich wählen lassen, stirbt kurz nach der Hochzeit zum tiefen Schmerz der jungen Witwe. Um die Zeit (s. S. 8) kommt ein Tīrthakara (hier: *tīrthamkara*) ins Land, und der König tritt mit allen den Seinen zu seiner Lehre über. Als die Nonne Lakkhaṇadevī einmal allein ist, sieht sie mit Neid auf das Liebesspiel der Vögel und bedauert das Gebot der Keuschheit. Ihrer Sünde innegeworden, will sie beichten und büßen, obwohl sie durch ihr Bekenntnis sich selbst und die Ihrigen bloßstellt. Dieser Gedanke gewinnt denn auch schließlich die Oberhand; hinzu kommt, daß ein Dorn, den sie sich in den Fuß getreten, ihr als ein übles Vorzeichen erscheint. Sie zieht es also vor, sich anscheinend im Hinblick auf jemand anders nach dem Maße der Buße zu erkundigen, worauf sie diese selbst ausführt. Ihr Vergehen wird jedoch damit nicht getilgt. So ereilt sie die Strafe für die eigenmächtig gewählte Buße. Im nächsten Dasein ist sie Khaṇḍoṭṭhā, die Dienerin einer berühmten Hetāre, der sie an Schönheit weit überlegen ist. Die Hetāre gedenkt ihr deshalb Ohren, Nase und Lippen abzuschneiden, will sich dann aber — denn sie gleicht ihrer Tochter — damit begnügen, sie zu verstümmeln, so daß sie,

Das Mahānisiha-Sutta.

25

auch wenn sie flieht, bei den Männern nirgends mehr Glück hat. Khaṇḍoṭṭhā wird aber durch ein Traumbild, das ihr diese Schicksale zeigt, gewarnt und entrinnt. Nach einer längeren Irrfahrt kommt sie in die Stadt Saṃkhaṇḍa und wird dort von einem reichen Manne heimgeführt. Dessen erste Gemahlin aber entbrennt von Eifersucht und stößt eines Nachts der schlafenden Khaṇḍoṭṭhā zweimal einen Feuerbrand in den Unterleib; den Leichnam wirft sie den Tieren zum Fraße hin. Der Gatte wird darauf Mönch. Die vielen weiteren Daseinsformen der Lakkhaṇadevi werden zur Zeit Seniyajiva's endigen, in dessen Epoche der Tirthakara Pauma leben wird. Eine bucklige Frau, wird sie in ihrem Dorfe als die Urheberin alles Übels gelten, bis man sie eines Tages schwarz und gelb bemalt auf einen Esel setzt und in die Wildnis jagt. Nirgends erhält sie Nahrung und fristet aufs kümmerlichste ihr Leben. Endlich wird sie des Heiligen ansichtig, und bei ihm findet sie Zuflucht, Glauben und Erlösung. — (VIII.) Str. 310 (durch Prosa, lobende Beiworte des *bhayacāra*, vorbereitet) — 389. Goyama bringt eine Theorie in Vorschlag, nach der die Mönchwerdung nicht auf einmal, sondern schrittweise im Laufe der Verkörperungen erfolgt. Nachdem man die rechte Einsicht erworben, nehme man im nächsten Dasein die Laiengelübde und so fort, bis man neun Stufen weiter auf der Höhe des Mönchslebens stehe. Diese Lehre werde namentlich alle diejenigen gewinnen, die sich nicht entschließen könnten, das Mönchtum sofort zu ergreifen, die Verwöhnten und (angeblich) Zarten (*dullaliya* und *sukumāliya*). Die Antwort hierauf knüpft an diese beiden Ausdrücke an. Sie sind (in nicht tadelndem Sinne) nur auf die Tirthakaras (so) anwendbar, die vom Mutterleibe an durch die Götter gepflegt und verehrt werden. Wenn andere Menschen Schönheit und Wohlbefinden höherer Art genießen, so haben sie diese durch Fasten erreicht, davon durchdrungen, daß das gemeine Glück vergänglich ist. Glück empfinden (*dullaliya-suham anuhanti*) die Menschen in dienenden Stellungen, in kaufmännischer Geschäftigkeit zum Zweck des Gelderwerbs; sie scheuen keine weiten Reisen um der Liebe, keine Kämpfe um der Ehre willen. Handelt es sich aber darum, diese Tatkraft zu geistigem Fortschritt anzuwenden, so versagen sie plötzlich und trauen sich nichts zu. Um solche kann man sich nicht kümmern. Denn von den Verpflichtungen, welche die Lehre mit sich bringt, kann man sie nicht entbinden, sonst fehlt ihr die Wahrheit. Nun sind die körperlichen Kräfte in der Tat verschieden verteilt.

Phil.-hist. Abh. 1918. Nr. 5.

4

Wer aber das Mönchtum nicht vollständig erfüllen kann, der darf auch nicht erwarten, daß er das höchste Ziel sofort erreicht. Dies ist kraft ihrer Askese den großen Lehrern (*tīrthamkare caunnāṇī*) beschieden, und ihnen muß man nacheifern. Was nun endlich Goyama's Theorie anlangt, so diene ihr die folgende Parabel als Antwort. Eine Schildkröte findet auf der Flucht vor ihren Feinden mit Mühe ein Schlupfloch. Von dort überschaut sie den Lotusteich mit allen seinen Schönheiten: dem Mond, den Blumen und Vögeln des Wassers. Was sie sieht, das hält sie für den Himmel und macht sich auf, ihre Sippschaft zu holen. Aber als sie zurückkommt, findet sie die Stelle nicht wieder. So wird auch dem Menschen nur einmal das Heil geboten. Er wird seiner nie wieder teilhaftig, wenn er es sich hat entgleiten lassen. — IX. Āryā-Str. 390—415. Man sollte auf der Hut sein und die Fülle der möglichen Existenzen bedenken. Diese wird in Vergleichen dargestellt. Der Mensch erkennt nicht, was ihm gut ist, und wie verderblich seine Wünsche und Gelüste sind. In einem Augenblick kann sein Leben dahin sein, darum sollte er die Zeit nützen und mit Ausdauer und Nachdruck sein Heil bedenken.

7. Cūliyā paḍhamā (s. S. 28). (I.) Str. 1—5: Śloka. Anknüpfung an Kap. 6. Wer das Wort des Tirthakaras übertritt, kommt in die Hölle. Der Mönch, der die Lehre nicht genau befolgt, erlangt keine Erlösung. Str. 6—17: Āryā (in den einleitenden Prosaworten *vihī-siloga*¹ genannt). Vom Weltschmerz, der Erkenntnis des ewigen Nacheinander und der Folgerung daraus, dem Auszug in die Heimatlosigkeit. — (II.) Ein Mönch oder eine Nonne, die sich vergehen, werden entschuldigt durch die Buße, und zwar nur durch diese. Das Verhängen von Buße wird stattfinden bis auf Sippabha zur Zeit des Königs Kakki. Dann wird es aufhören, weil keine Mönche mehr da sind. Buße kann nun in sehr vielen Fällen eintreten; zunächst einmal bei einem Verstoß gegen die Āvassaga. Weil aber in deren gewissenhafter Beobachtung alles rechte Befolgen der Lehre beruht, so umschließt dieser erste Fall alle übrigen. Es werden nun kleinere und größere Verstöße gegen die Andacht im Heiligtum, die Beichte, die Regeln des Wohnens, der Ausrüstung und ihres Gebrauches, des Ausganges, des Unterrichts usw. in kurzen Sätzen, aber in großer Fülle angeführt und jedesmal die Strafe dafür mitgeteilt. Den Hinweis auf eine ausführlichere Be-

¹ Ebenso Dasaveyāliya-Sutta 9, 4.

Das Mahānisiha-Sutta.

27

handlung an anderer Stelle s. S. 5. — (III.) Die ganze Darstellung heißt *pacchitta-sutta*. Diesem wohnt größte Wichtigkeit inne (s. S. 47). Über die Pflege der Bußvorschriften, die Strafe für einen Lehrer, der darin nachläßt, und für einen Gaccha, der sich ihnen widersetzt. Den Einlenkenden freilich, die in einen anderen Gaccha einzutreten trachten, soll man entgegenkommen (s. S. 82); die Weigerung des Lehrers (*kuguru*) könnte sie verzweifeln lassen oder entmutigen, so daß sie im Samsāra verblieben. Weiteres von schlechten Eigenschaften der Oberen (*gaṇi*). Es kommt vor, daß selbst solche gegen die Āvassaga verstoßen (Rückleitung zum Anfang). Die hier wiederholte Ankündigung einer eingehenderen Behandlung siehe gleichfalls S. 5. Als Abschluß die Āryā-Str. 18.

IV. Āryā-Str. 19f. Dann ein Spruch zum Schutze in Gefahr. Schützende Akṣaras an sieben Stellen des Körpers. Āryā-Str. 19—23¹ (S. 76f.).

(V.) Ein Tüchtiger tritt die Buße zu seinem eigenen Heile unverzüglich und einsichtsvoll an. Über die Mannigfaltigkeit der Fälle, in denen Buße verhängt wird. Es gibt viele Erläuterungsschriften dazu (s. S. 47). — Die Beichte kann man vierfach nennen (s. S. 65). Śloka-Str. 24—50 zum Lobe des *bhāṇ'āloṇa*, der vierten Art¹. Śloka-Str. 51—53; Āryā-Str. 54—57. Wer durch Beichte rein geworden ist, aber durch Fahrlässigkeit wieder sündigt, kommt in die Hölle. — VI. Die Achtsamkeit auf die Lebewesen der sechs Arten ist gleich der Achtsamkeit auf sich selbst. Vier Darstellungen der Schonung der Wesen und der sechs großen Mönchspflichten überhaupt: 1. Āryā-Str. 58—70. 2. Śloka-Str. 71—79, meist gleichförmig:

kiṃ bahūṇā?² Goyamā, etthaṃ dāṇaṃ āloṇaṃ

... kattha gantum sa sūjjhīti?

3. Āryā-Str. 80—92, fast immer nur am Schluß verschieden:

āloṇa-nindīya-garahio vi kaya-pāyachitta-nisallo

uttama-bhāṇammi thio . . .

Das Verbot des *rāi-bhoyana* erscheint in einem Śloka nach dem Muster 2.

4. Śloka-Str. 93—98. Die zweite Zeile lautet stets

(93: *pāṇḍivāyassa veramaṇe esa* (93: *paḍham*)e *aikkame*.

¹ Abschnitt IV und der in V bezeichnete schließen mit *ti bemi*. 'cha' dient in V ff. auch zur Unterscheidung kleinerer Absätze.

² Dies wiederholte *kiṃ bahūṇā* ist also nicht, wie es Weber erschien (16, 464), der Ausfluß eines Gefühles von Weitschweifigkeit, sondern dieser wie auch anderer Prakrit-Prosa in sehr abgeschwächter Bedeutung eigen. — Die Zeile ist ein Beispiel für den 7silbigen Pāda (s. S. 34).

— VII. Überleitung zu Kap. 8. Die Āryā-Str. 99 weist auf Susaḍha voraus, der die fromme-Anspannung (*jayana*) nicht kannte. Dieser Begriff wird in Prosa kurz erläutert. Das Kapitel schließt: *Goyamā, Susaḍhassa uṇa mahati saṃkhaṭā vimhaya-janaṇi ya — 'cha'. cūliyā paḍhamā — eganta-nijjarā*. Das von Weber übersehene Kolophon ist wohl nachträglich hier eingeflickt. Hierin bestärkt uns die Fortsetzung.

8. Biiyā¹ cūliyā. (I.) Der Anfang: '*se bhagavam, keṇaṃ aṭṭheṇaṃ evaṃ vuccai?*' schließt unmittelbar an das Vorhergehende an. Als bald beginnt die Erzählung. In der Stadt Saṃbukka im Lande Avanti lebt ein armer Brahmane namens Sujjhasiva. Seine Gemahlin starb bei der Geburt einer Tochter, die Sujjhasiri genannt wurde. Diesen Verlust der Mutter hat sie dadurch verschuldet, daß sie in ihrem vorigen Dasein als Nebenfrau eines Königs der Mutter des Thronerben den Tod gewünscht hatte, um für sich und ihren Sohn die königliche Macht zu erlangen. Sujjhasiri ist von großer Schönheit. Als sie eben erwachsen, tritt eine lange Hungersnot ein, und ihr Vater weiß sich nicht anders zu helfen, als daß er sie an einen reichen brahmanischen Oberaufseher (*māhaṇa-govinda*) verkauft. In geringer Achtung seiner Mitbürger verläßt er das Land und wird in der Fremde ein reicher Mann. Nach acht Jahren Hungersnot ist der Oberaufseher gänzlich verarmt. Eine Hirtenfrau bringt eines Tages ihm und seiner Familie ein paar Klöße, die sofort verzehrt werden. Der Reistopf aber, mit dem die Frau gekommen war, ist nicht wiederzufinden. Auf der Suche danach sieht die Aufsehersfrau ihren ältesten Sohn, wie er zusammen mit einer Dirne es sich bei einem Reisgericht wohl sein läßt. Er glaubt sich hierbei bedroht und schüchtert seine Mutter derartig ein, daß sie vor Schreck umsinkt. Man findet sie nach einiger Zeit und bringt sie wieder zu sich. — (II.) Sie hält nun eine Ansprache. Familie, Verwandtschaft und Freundschaft sind leere Worte; in Wahrheit verfolgt jeder seine eigenen Ziele und kümmert sich um die Seinen nur, solange sie ihm nützlich sind. Hier war der eigene Sohn ein Beispiel. Man löse darum dieses Band, das nur Leiden heraufführt, und weihe sich dem Dharma; dieser aber besteht in der Ausführung der sechs großen Vorschriften und in frommem Wandel. Āryā-Str. 1—12 preisen den Dharma und die Frömmigkeit. — III. Diese Rede, die angeblich auf der Erinnerung an frühere Existenzen beruht², er-

¹ *piyā* Hss.

² Daher die Kenntnis der Jaina-Lehre.

Das Mahānisiha-Sutta.

29

weckt in den Umstehenden den Erlösungsdrang, und der Aufseher gibt diesem, seinem Staunen und seiner Ehrfurcht in einer Anrede an die Seinen Ausdruck (die Söhne heißen Jannayatta, Vinhuyatta, Jannadeva, Vissāmitta, Sumaccādao). Die Frau verkündigt hierauf den Dharma, und alle ergreifen das Mönchtum bei dem *thavira* (so!) Guṇaṇḍhara.

(IV.) Dies überaus leichte Gewinnen der Erweckung ist bei der Aufsehersfrau die Wirkung restloser Beichte im früheren Dasein (also als Nonne). Sie ist darauf Surinda's Hauptgemahlin, dann der Führer eines Gacchas (*gacchāhivai*) geworden, und zwar war dieser so hochgestiegene Mönch vordem ein mächtiger Fürst, bis er alle seine Machtfülle wie einen Grashalm liegen ließ. Trotz seiner großen kirchlichen Verdienste kam er nicht zur Erlösung, denn in einer Vorexistenz hat sich folgendes ereignet. — (V.) Die Tochter eines Königs, der den Bettelmönchen gewogen ist (*sāmaṇṇa-narinda*), wird gleich nach der Hochzeit Witwe. Ihr Vater überträgt ihr die Sorge für die Bettelmönche (*samaṇa māhaṇa*) in fünfhundert Dörfern. Sie selbst würde allerdings den Tod auf dem Scheiterhaufen vorziehen, da sie ihrer edlen Familie in nichts Unehre machen will. Doch der König, obwohl hoch erfreut über ihren Familienstolz, bestimmt sie, seinem Plan zu folgen, zumal die Selbstverbrennung in seinem Geschlecht nicht üblich sei. Nach seinem Tode geht die Würde, da kein Sohn da ist, auf sie über. Eines Tages gewährt sie im Audienzsaal einen jungen Mann von großer Schönheit und betrachtet ihn verlangend. Er aber, da er schon zum Jainatum hinneigt, flieht die Leidenschaft und beschließt, Mönch zu werden. Deshalb begibt er sich in die Residenz Hiraṇṇakuruḍi¹, um da auf einen Lehrer zu warten. Der Fürst des Landes sieht ihn und fragt ihn nach dem Namen auf dem Siegelring (*muddā-rayana*) an seiner Hand². Der junge Mann aber will den Geber nicht nennen; es sei ein Mensch, dessen Blick unheilig sei nach allen 63 Arten (s. S. 67), auch dürfe man den Namen eines solchen nicht ungegessen (*ajimiya*) aussprechen, da man sonst an dem Tage kein Almosen erhalte. Verspreche aber der König, sich seinem Glauben anzuschließen, so werde er ihn ihm offenbaren. Darauf läßt der König eine reichliche Mahlzeit auftragen und gibt die verlangte Zusage. Der Jüngling nennt nun den Namen, aber er hat noch keinen Bissen gegessen, da nähert sich ein

¹ Hiraṇṇakuruḍi π, Hiraṇṇakuruḍi P, Hiraṇṇakuruḍi p.

² Daß er diesen geschenkt bekommen hätte, ist vorher nicht erzählt worden.

feindliches Heer der Stadt. Der König macht sich eilends aus dem Staube, kaum daß er dem Jüngling noch seine gläubige Verehrung bezeugt. Dieser selbst läßt das Mahl gleichfalls im Stich, da er es für eigens bereitet ansieht. Er wird, ohne daß er sich zur Wehr setzte, von den feindlichen Kriegern aufgegriffen, die ihn für den verkleidet fliehenden König halten. Da er sich ohne Vergehen weiß, so bietet er sich der Hinrichtung tapfer dar. Die Feinde aber bleiben bei seinen Worten wie gebannt stehen; er selbst sinkt ohnmächtig zu Boden. Der König beauftragt inzwischen Leute, in der Stadt heimlich nach seinen zurückgelassenen Kostbarkeiten zu forschen und nach dem jungen Mann zu sehen. Als sie in die Stadt kommen, werden sie Zeugen, wie dieser gerade das Haarausraufen der Mönchwerdung vornimmt und die Gottheit der heiligen Lehre ihn unter einem Blumenregen preist (Āryā-Str. 13—19), worauf sie verschwindet. Auf die Botschaft hiervon naht sich der König voll Freude, Furcht und Neugier und sieht, wie der Jüngling, über den inzwischen die Ohi-Erkenntnis gekommen ist, im Schatten eines Schirmes, den Sakka ihm hält, den Dharma predigt. Dieser wunderbare Anblick bestimmt ihn, Mönch zu werden; seine ganze Umgebung und der feindliche König tun desgleichen. Alle Götter und Göttinnen fahren mit Segenssprüchen vom Himmel herab.

(VI.) Auch hier wird das leichte Gewinnen der Erweckung erklärt. Der Jüngling war schon in einer Vorexistenz Mönch, nur beging er damals eine Wortsünde, die ihm eine lebenslängliche Strafe eintrug. »Außerdem müssen die drei großen Vergehen, gegen Wasser, Feuer und Keuschheit, in jeder Weise vermieden werden. Deshalb hat er die Erweckung so leicht gewonnen.« — Der Jüngling, jetzt ein berühmter Prediger, macht sich mit großem Gefolge nach dem Berge Sammeyasela auf, um sich dort zum Fastentode zu bereiten. Er berührt dabei die Residenz der Königin (*itthi-narinda*), und nach seiner Predigt ergreift auch sie mit ihrer Umgebung das Mönchtum und schließt sich dem Zuge an. Auf dem Berge soll die große Beichte stattfinden, und der Lehrer erinnert die frühere Königin daran, auch jenen Vorfall zu beichten, als sie ihn einst verlangend betrachtet habe. Sie macht aber, um ihr Ansehen als des Königs Tochter nicht zu gefährden, geltend, sie habe ihn angeblickt, nur um zu prüfen, ob seinen körperlichen Vorzügen auch sittliche Kraft entspreche. Sie sieht also keine Sünde, die zu beichten wäre, eher ein Verdienst. Der Lehrer ist tief entrüstet über diese Ausflüchte einer weiblichen Natur und hält ihr vor, daß sie die ganze Wirkung ihrer

Das Mahānisiha-Sutta.

31

(bis dahin geübten) Askese aufs Spiel setze; sie aber bleibt bei dem Gesagten. Während daher der Lehrer durch den Fastentod ins Nirvāṇa einget¹, hat sie viele weitere Existenzen durchzumachen, bis sie endlich, wie oben erzählt, sich als Führer eines Gacchas verkörpert. — Wohl erreicht jeder, der Mönch wird, nach spätestens sieben oder acht Daseinsformen die Erlösung, jedoch nur wenn sein Leben als solcher ohne Fehltritt verlaufen ist. Für Irrtum und Verschweigen (*māyā-salla*), für Wasser-, Feuer- und Keuschheitssünden ist eine Unzahl von Existenzen der Lohn.

(VII.) Hier setzt die mit IV verlassene Erzählung wieder ein. Die Hirtenfrau bestimmt Sujjhasiri, mit ihr zu gehen, und versorgt ihre Familie dafür täglich mit Milch. Endlich ist die Hungersnot vorüber. Da kehrt Sujjhasiva, der Vater Sujjhasiri's, als reicher Mann zurück. Er gewährt das schöne Mädchen, ohne es zu erkennen, und trägt ihr die Ehe an. Nachdem er der Hirtenfrau von seinem Reichtum Beweise gegeben, führt er sie heim und lebt mit ihr sehr glücklich. Doch eines Tages, als Sujjhasiri sich beim Anblick zweier Mönche ihrer Pflegemutter erinnert, erzählt sie Sujjhasiva ihre Herkunft, und diesem wird alles offenbar. Verzweifelt erwägt er alle möglichen Todesarten; er besteigt, seine Untat öffentlich verkündend, am großen Weg, der zur Leichenstätte führt, einen Scheiterhaufen, aber das Feuer brennt nicht. Da verstoßen die Hirten die beiden aus ihrem Bereich. Nicht weit von da treffen sie auf den Mönch Jagānanda mit seiner Anhängerschaft. Bei ihm wird Sujjhasiva Mönch, er beichtet vollständig und erhält eine schwere Buße auferlegt, an deren Ende ihm die Kevalinschaft und die Erlösung zuteil wird.

(VIII.) Daß ihm dies trotz seiner unerhörten Schuld so schnell zufällt, hat seinen Grund in der von ihm abgelegten restlosen Beichte und in seinem makellosen Wandel als Mönch. Von wem solches zu rühmen ist, der wird nicht nur selbst erlöst, sondern er bringt auch anderen die Erlösung, soweit sie dazu bestimmt sind. Freilich sein Karman büßt jeder selbst. Die Tilgung aber erfolgt durch die Hemmung der Funktionen, nicht etwa durch die Zeit. Śloka-Str. 20—25. In der Zeit wird Karman nicht nur getilgt, sondern auch gebunden. Wer die Funktionen hemmt, kostet früheres Karman zwar noch aus, bindet aber kein neues. In Zeit, Ort usw. soll man sich keiner Fahrlässigkeit schuldig machen, dann schwindet das Karman.

¹ An dieser Stelle 'cha' in den Hss.

(IX.) Sujjhasirī ist von Sujjhasiva schwanger, sie soll ihre Buße deshalb erst nach der Entbindung beginnen. Aber sie faßt den Vorsatz, ihr Kind umzubringen, und stirbt dafür gleich nach der Geburt, worauf ihr die sechste Höllenregion beschieden ist. Den Knaben, den sie ausgesetzt hat, rettet ein Töpfer und zieht ihn mit seiner Frau unter dem Namen seines eigenen Vaters, Susadha, auf. Susadha wird später Mönch. Er übt sehr starke Askese, aber er verstößt aus mangelhafter Kenntnis gegen die Selbstzucht mit ihrer steten Anspannung. Die Buße, die ihm auferlegt wird, verschmäht er. Dafür muß er eine lange Daseinsfolge auf sich nehmen. — Die Anspannung des Mönches besteht in dem unverbrüchlichen Halten der achtzehntausend Gebote (s. S. 69); das hat Susadha nicht erkannt. Ein Achtel seiner Askese hätte ihm schon zum Heile gedient. Seine besondere Sünde war der Genuß von unreinem Wasser. Die Sünden mit Wasser und Feuer und die Unkeuschheit sind aber drei Hauptvergehen; durch sie wird das erste Gelübde verletzt, und die ganze Mönchszucht erleidet Schaden. Alle Askese ist dann vergeblich getan. Wer dagegen Selbstzucht übt, wird später oder früher erlöst, je nachdem er in der Beichte aufrichtig ist oder nicht. Der Erlöste aber weilt an der Stätte unendlicher Seligkeit.

(X.) Auf das Kolophon des ganzen Textes folgt noch die Verehrung (*om namo*) der 24 Tirthakaras (hier *tithamkara*), der Lehre (*titha*), ihrer Gottheit (*suya-devayā*), der Kevalins, aller Mönche, aller Vollendeten und Mahāvira's, darauf der schon in 3 XI angeführte Spruch (s. S. 76) und die Grantha-Angabe (s. S. 4, Āryā-Str. 26).

3.

Übersicht.

Nach dieser Wiedergabe des Inhalts kommen wir zu einer Betrachtung des Mahānisiha im ganzen. Sie nötigt uns freilich zunächst, das Werk in andere Teile wiederum aufzulösen. Was der Text enthält, läßt sich in großen Zügen folgendermaßen darstellen:

- A. Die Beichte ohne Vorbehalt: (Kap.) 1.
- B. Die schlimmen Folgen üblen Tuns: 2 I—V. Xf.
- C. Das Meiden der Gemeinschaft mit schlechten Ordensgenossen: 3—5.

Das Mahānisiha-Sutta.

33

- a. Die Arten des einzelnen tadelnswerten Mönches: 3 I. XIII f.
Die Wirkung des Umgangs mit solchen: 4.
- b. Beschreibung des schlechten Gacchas: 5 I. III.
- c. Beschreibung des schlechten Lehrers: 5 IV—VIII.
- D. Die Treue gegen die Vorschriften: 6 I. III—V. VIII f. Die Erzählungen legen ein starkes Nebengewicht auf
- E. die Beichte ohne Vorbehalt: 6 VI und die Buße: 6 V. 6 II f. VII behandeln beide.
- Anhang. Über die Buße: 7 I—III. V f. Über die Mißachtung der Buße: 7 VII; 8.

Der Aufbau des Mahānisiha ist somit wohlüberlegt. Ein gegliederter Mittelteil (C) schiebt sich in die Hauptdarstellung ein. Er ist in Prosa abgefaßt, die Hauptdarstellung — immer im ganzen betrachtet — in Versen. Von der Beichte (A) ausgehend, kehrt sie, wenigstens hindeutend, zu ihr zurück (E). Die Themen B und D stehen in natürlicher Gedankenverbindung. Wären endlich die beiden letzten Kapitel nicht im Kolophon selbst als Anhang bezeichnet, so würde die Anlage von 1 bis 6 schon sie als solche erweisen. Sie schließen sich an den Haupttext logisch an: auf die Beichte folgt die Buße.

In diesem Aufbau und seinem Anhang lassen sich mehrere Einlagen unterscheiden. Mit diesem Wort bezeichnen wir solche Stücke, die sich aus äußeren und inneren Gründen von dem übrigen deutlich abheben. Dies sind:

- Eine Darstellung des geschlechtlichen Empfindens: 2 VI—IX.
- Eine Abhandlung über das „Achtungsfasten“, mit einem Zwischenstück über die Frömmigkeit von Mönch und Laien: 3 II—XII.
- Beschreibung des guten und schlechten Lehrers und Gacchas: 5 II.
- Sprüche und Abzeichen zum Schutz in Gefahr: 7 IV.

Das Versmaß des Hauptteils ist der Śloka. Die Āryā erscheint in ihm als Zitat, wie in mehreren Fällen nachzuweisen ist (s. S. 57 f.). In größerer Zahl steht sie nur an seinem Schluß, in 6, 390—415, ein Wechsel im Metrum gegen das Ende eines Abschnitts, der in indischer Dichtung keine seltene Erscheinung ist. Der Mittelteil, wo er, ebenfalls in der Form von Zitaten, überhaupt Verse hat, zeigt Āryas, ebenso die Einlagen. Denn die Ślokas in 3 bis 5 gehören dem Mittelteil nicht eigentlich an, sondern haben besondere Aufgaben. Es stellen nämlich dar:

3, 1—14	den Übergang vom Hauptteil zum Mittelteil ¹ ,
132—135	» » von der Theorie — wie wir noch sehen werden, einem fremdartigen Bestandteil (S. 95) — zum Beispiel,
5, 1—8	» » vom Beispiel zur Theorie zurück,
115—121	» » von der Einlage zum Mittelteil;
nicht anders als	
2, 149—157	» » vom Hauptteil zur Einlage,
7, 1—5	» » vom Hauptteil zum Anhang.

Die Ślokas 3, 39—45 enthalten die an eine Zwischenfrage sich knüpfende Belehrung und bilden ebenfalls eine gedankliche Einheit (S. 44). Im Anhang wiegt die Āryā ein wenig vor: Der Śloka gehört diesen Kapiteln, so wie sie von Haus aus gedacht sind, nicht ursprünglich an, wie der Inhalt beweist. Kap. 7 und 8 handeln, nachdem im vorhergehenden von der Beichte die Rede war, von der Buße, und zwar werden in 7 die Strafen für die einzelnen Vergehen angegeben, während die Erzählung in 8 das warnende Beispiel eines bei aller freiwilligen Kasteiung doch die vom Lehrer verhängte Buße Mißachtenden in Susadha vor Augen stellen will. Diese Abhandlungen sind von Āryās begleitet, auch die Einlage 7 V ist von solchen umgeben. Die Ślokas dagegen treten auf, wo von der Beichte gesprochen wird, und in 8 VIII, auf einem kurzen dogmatischen, von der Erzählung abbiegenden Seitenpfad. Gemischt sind beide Versarten, wie es natürlich ist, in einer Art Sammlung von Darstellungen der Mönchsgelübde, 7 IX, die jedoch in Āryā anheben.

Nach all diesem ist der Śloka als das eigentliche Metrum des Verfassers zu bezeichnen. Er bedient sich seiner im Hauptteil und dort, wo dessen Gedanken sonst zum Ausdruck kommen, wie auch da, wo er Einschnitte zu überbrücken unternimmt. Durch überzählige Silben ist dieser Vers oft sehr frei gestaltet. Eigentümlich ist andererseits das Vorkommen eines zweiten oder vierten Pāda von sieben Silben:

6, 264°. *»ahavā hā hā na juttam iṇaṃ, dhūyā-tull' esā vi me!«*

Wie in diesem Beispiel (vgl. auch S. 27), so sind in etwa drei Vierteln aller Fälle die vier ersten Silben des Pādas sämtlich lang. Diese für unseren

¹ Die Āryā 3, 3 ist ein Zitat (s. S. 58).

Das Mahānisiha-Sutta.

35

Dichter bezeichnende Form erscheint, doppelte und zweifelhafte Zeilen ungerechnet, im ganzen einige dreißigmal und in allen Kapiteln seiner Arbeit.

Erwähnen wir noch die Häufigkeit von prosaischen Einschüben in und zwischen den Strophen, deren Umfang sich von einem Wort über halbe und ganze Sätze bis zu einer Fülle schmückender Beiwörter (6 VIII Anf.) steigern kann, so haben wir den Hauptteil in seiner Form hinreichend beschrieben. Bei den Legendenstoffen verweilen wir noch. Im Gegensatz zu den übrigen Erzählungen scheint die von der Nonne Rajjā (6 V) nicht eine eigene Erfindung, sondern aus einer anderen Quelle entnommen zu sein. Dafür spricht¹ erstens ihre Prosagestalt, durch die sie sich von der Umgebung scharf abhebt; nur zwei Śloka-Strophen dienen als Einführung. Zweitens haben wir schon gezeigt (S. 8), daß die Absichten des Verfassers ihn darauf führen, seine Geschichten in weit zurückliegenden Epochen spielen zu lassen. Bei Rajjā fehlt dies Moment, sie lebt einfach zur Zeit des *āyariya* Bhadda. Dasselbe Stillschweigen hinsichtlich der Zeit nicht nur, sondern auch des Ortes und der Person begegnet bei Nandiseṇa (6 I). Man hat hier den Eindruck, daß die Geschichte als bekannt vorausgesetzt wird. In der Tat ist Nandiseṇa eine historische Persönlichkeit, als Sohn König Seniya's ein Zeitgenosse Mahāvira's. Am frühesten erscheint er in Bhadrabāhu's *Avassaga-nijjuttī*, Str. 9, 63. Haribhadra erzählt den Vorgang, auf den diese Stelle anspielt, in seiner *Avasyaka-tikā*, und zwar mit den Worten der Cūṇṇi, und gleichfalls in dem Kommentar zu seinem *Uvaesapaya*, dessen Strophen 38—51 er aus der *Av.-niji.* entnommen hat (Str. 9, 52—63)². Seine Erzählung deckt sich indessen nicht mit der des Mahānisiha; Nandiseṇa ist in ihr überhaupt nur eine Nebenfigur. In unserer Form findet sich der Bericht, möglicherweise auf das Nisiha-bhāsa zurückgehend³, erst bei späteren Verfassern. Es sind dies, soweit wir bisher sahen, Dharma-dāsa Gaṇin, *Uvaesamālā*⁴ Str. 248; Jayakīrti, *Silovaesamālā* Str. 31; Hari,

¹ Eine Beobachtung in der Ausdrucksweise s. S. 79.

² Upadeśapada, Bhavnagar 1900. Der uns allein vorliegende erste Teil reicht leider noch nicht bis zu dem Kommentar zu Str. 49.

³ Es heißt dort 7, 7:

*sa-vikāro mah'uddāraṇa ya vakkheva-rūgaṇ'āṇṇaṇ
gahayam ca teṇa dandiga dīṭṭhanto Nandiseṇeṇaṇ,*

Die Cūṇṇi war zur Zeit nicht zugänglich.

⁴ Herausgegeben von Tessitori, Giorn. della Soc. asiat. ital. 25 (1912). Für die anderen Werke und ihre Kommentare verweisen wir auf Verz. II.

Karpūraprakara Str. 121; Merutuṅga, Mahāpuruṣacaritra oder Upadeśasāta, Nandiṣeṇakathā. Sie begnügen sich damit, auf die bekannte Geschichte anzuspielen; deren Hergang erfahren wir durch die Kommentatoren bzw. Merutuṅga selbst. Am ausführlichsten sind Somatilaka Sūri zu Jayakirti in dem Nandiṣeṇamaharṣikathānaka von 67 Ślokas und Rāmavijaya zu Dharmadāsa. Hier wird auch die Vorgeschichte gegeben. Sie erzählt, wie Nandiṣeṇa durch sein bloßes Erscheinen einen Elefanten bändigt, der in plötzlicher Wildheit die Einsiedelei, der er gehört, zu zerstören droht. In diesem Elefanten steckt nämlich die Seele eines Brahmanen, bei dem Nandiṣeṇa in der Vorexistenz im Dienste gewesen. Er hatte dabei die Gewohnheit, die Reste des Opfers an Jaina-Mönche zu schenken. Śreṇika wird nun später mit den Seinen, dabei auch Abhaya und Nandiṣeṇa, von Mahāvira für das Laientum gewonnen. Nandiṣeṇa aber will Mönch werden und begibt sich zu Mahāvira, obwohl eine Gottheit, in der Luft erscheinend, ihm abrät. Tilgung des Karmans ohne Auskosten des Karmans gebe es nicht, er müsse seine Zeit abwarten und dürfe nicht ungeduldig drängen, daher solle er im Laienstande verbleiben. Von Mahāvira erhält er dieselbe Weisung. Trotzdem setzt er es durch, die Weihe zu erlangen, und gibt sich der strengsten Kasteiung hin. Schließlich gedenkt er sein Leben gewaltsam zu endigen. Dieselbe Gottheit indessen verhindert den Selbstmord, unter anderem fängt sie ihn in der Luft auf, als er sich von einem Felsen stürzt. Sie tadelt ihn und wiederholt ihre Mahnung. Er setzt seine Übungen fort und erlangt dadurch Zauberkräfte. Mittels ihrer verwandelt er, als er an die Hetāre geraten ist (s. o. S. 21), das Gras auf ihrem Hofe in Gold. Durch ihr flehentliches Bitten läßt er sich bestimmen zu bleiben und gibt damit das Mönchtum auf (*tyakta-līṅga*). Während er die selbstgestellte Aufgabe (s. o.) durchführt, genießt er sein Leben. So vergehen zwölf Jahre. Eines Tages aber will sich die zehnte Person, die zu bekehren wäre, nicht finden; da gibt die Hetāre ihm den Rat, selbst dieser Zehnte zu sein. Dies befolgt er und begibt sich zu Mahāvira in der Erkenntnis, daß sein Karman bis hierher getilgt und er zum Mönchtum reif sei, beichtet bei ihm und geht am Lebensende in die Götterwelt ein.

Kürzer in der Darstellung sind Somacandra zu Hari und Merutuṅga. Dem letzteren ist eine metrische Prakrit-Fassung bekannt, nach einer Strophe zu schließen, die in seinem Sanskrit-Text auftaucht:

Das Mahānisiha-Sutta.

37

*diḍḍanti uvaesā atthe naccotiṇṇa annassa;
 kim appaṇā na kirai? kim esa vikkāṇao dhammo?
 hatthe Hs.*

Hierin spricht sich der Tadel des Meisters aus, Nandiseṇa habe den Dharma gewissermaßen verkauft, ein Anklang an unseren Text, den die anderen Erzähler nicht haben. In den Abweichungen von diesem stimmen alle vier überein. Die wichtigste ist am Schluß, wo im Mahānisiha der Anteil der Hetāre an Nandiseṇa's Reue und Buße ganz ausgeschaltet wird. Es heißt einfach: *saṃvigo* ('gge Hss.; sonst nur 'o) *guru-pāmūlaṃ pavesāi*, und den Hinweis, daß Nandiseṇa selbst noch der Bekehrung bedürfe, spricht der Lehrer selbst aus. Entsprechend der Absicht des Werkes ist dieser nicht Mahāvira genannt. Eigentümlich ist der Fassung des Mahānisiha auch das Gewicht, das auf die Einhaltung der Vorschriften gelegt wird. Diese einzuprägen ist also des Nacherzählers eigene Absicht. — Am Anfang der Erzählung heißt Nandiseṇa ein *dasa-purvi* (6, 3), was, wie schon Weber bemerkt hat, über Mahāvira herabzuführen scheint (16, 451. 464). Es ist aber höchst wahrscheinlich, daß statt *purvi* vielmehr *buddhi* zu lesen ist¹, wie denn Nandiseṇa von Jayakirti ein *daha-daha-bohiga* genannt wird. Merutuṅga, der doch über die Daṣapūrvin Bescheid wußte, schweigt über ihn in seiner Liste derselben² und erzählt an unserer Stelle vielmehr, daß Nandiseṇa die elf Aṅgas studierte³.

Noch ein Stück des Hauptteils kann durch einen anderen Text überprüft werden. Die Geschichte von Lakkhaṇadevi (d. i. Lakṣmaṇadevi, 6 VII) ist durch Devendra Sūri seiner Susaḍhakahā einverleibt worden, einem Werk, über das wir nachher berichten werden (S. 48). Devendra hat die Erzählung aus eigenem Vermögen ausgeschmückt. Er schildert uns die Gattenwahl, Str. 281—284, gibt Trost Worte des Königs, in denen er seine Tochter auf die Jaina-Lehre hinweist, in der sie sich alsbald betätigt, Str. 287—292, läßt den König den Jina preisen, Str. 298—306, diesen

¹ Falsches p für b kommt in unseren Hss. mehrmals vor: 1, 195 *paḥū*; 3, 13 *pāvisai-viṇe*; 8 Koloph. *piṭṭā cūṭiyā*. Dies weist auf die alte Schreibung von *ba* als *pa* mit innerem Punkt zurück.

² Mitgeteilt von Leumann, ZDMG 37, 501.

³ Die Legende kennt, wie wir hier anfügen möchten, mehr als einen Nandiseṇa. Bei Bhadrabāhu (4, 27), Dharmadāsa. Merutuṅga und Hari tritt außer dem unsrigen noch ein anderer auf, bei Hemacandra in der Uvaesamālā (alias Puṣpamālā) nur der andere.

selbst eine Ansprache halten, Str. 308—313. So hat Devendra im ganzen, bis die Erzählung von Lakkhanadevi selbst einsetzt, 44 Āryās (306 eine gereimte Vasantatilakā) gegenüber 14 Ślokas des Mahānisiha. Im weiteren Verlauf hält er sich enger an das Gegebene, doch bringt der Unterschied der Versmaße immer noch ein gewisses Ausspinnen mit sich. Was die Geschichte selbst betrifft, so bemerken wir die Nebenabsicht, den Gedanken der Vergeltung einzuflechten. Das unreine Verlangen der Lakkhanadevi wird an Khandotthā gerächt zunächst in der bösen Absicht der alten Hetäre, sie geschlechtlich zu verstümmeln, dann in dem tödlichen Vollzug dieses Vorhabens durch die erste Gemahlin ihres Mannes. In einer der späteren Verkörperungen führt sie als Hund ein wollüstiges Dasein, bis (so fügt Devendra ein) der Pfeilschuß eines Töpfers sie tötet, worauf ihre Seele in die Tochter einer Hetäre eingeht. Der Neid der Lakkhanadevi auf die Liebesfreude der Vögel erscheint wieder in der Eifersucht der Hetärenmutter und der gekränkten Mitgattin auf Khandotthā.

Zum Schluß des Hauptteils, 6 VIII, ist hervorzuheben, daß allein hier Goyama eine selbständige Rolle spielt. In den Versen und Erzählungen des ganzen Textes stellt er nur den stummen Zuhörer dar, in den dogmatischen Prosa-Partien ist er, wie man es aus der Viyāhapannatti, dem Uvavāya usw. kennt, nicht mehr als sozusagen der Hebel, durch dessen Druck die bezüglichen Darlegungen ausgelöst werden. Wenn er in 6, 310ff. (worauf noch 7, 1 zurückgreift) eine eigene Theorie vorträgt, so wird mit dieser augenscheinlich eine Anschauung abgelehnt, die zu der Zeit des Verfassers Anhänger gefunden hatte.

Der Mittelteil, in Prosa verfaßt, ist, wie wir schon sahen, dreifach gegliedert, und jede dieser Abhandlungen zerfällt in Theorie und Beispiel¹. An der Spitze stehen die verschiedenen Arten des einzelnen Mönches, der seine Pflichten nicht voll erfüllt. Die Śloka-Einführung verheißt, daß die *kusilādi* dargestellt werden sollen (3, 11), d. h. der *kusila*, *osanna*, *pāsathha* (es fehlt der *sacchanda*) und der *sabala* (3, 13). Aber am Schluß des Kapitels, nachdem der *kusila* ausführlich behandelt worden ist, wird auf die Beschreibung des zwiefachen *osanna*, des dreifachen *pāsathha*, des *sacchanda* und des 22fachen *sabala* verzichtet (den Wortlaut s. S. 5).

¹ Vielleicht geschieht es unter dem Einfluß des Mittelteils, daß nach ihm auch der Hauptteil in Kap. 6 mit Erzählungen einsetzt.

Das Mahānisiha-Sutta.

39

Ebenso wie es beim Hauptteil geschah und bei den anderen Bestandteilen geschehen soll, heben wir auch hier aus dem Mittelteil die Legendenstoffe heraus. In den Personenkreis des Rāmāyana führt folgende Stelle, die Charakterisierung eines Unzuverlässigen und Wandelbaren, wie man ihn nicht im Orden brauchen kann (5 VI): *je ṇaṃ osanna-vihāriṇaṃ osanne, ujjaya-vihāriṇaṃ ujjaya-vihāri, niddhamma-sabalāṇaṃ niddhamma-sabale, bahu-rūvī raṅga-gae, cāraṇe iva naṭṭhe, khaṇeṇa Rāme khaṇeṇa Lakkhaṇe khaṇeṇa Dasagiva-Rāvaṇe, khaṇeṇaṃ ṭhappa-rayanna-dantura-jarājuṇṇa-gutta-panḍura-kesa-bahu pavaṇa-paribharie vidūsage, khaṇeṇaṃ tiriyaṇa-jāi vānura-Hamumanta-Kesari — jāhā ṇaṃ esa, Goyamā, taḥā ṇaṃ se bahu-rūve*. Wie dieser Zusammenhang zeigt, handelt es sich um mimische Darstellungen der Rāma-Sage; *bahu-rūvī* wird vom Schauspieler gebraucht, vgl. Pischel, SBAW 1906, 489.

Zehn merkwürdige Ereignisse haben einst stattgefunden (5 VII): *titthaya-ṇaṃ uvasagge* (1), *gabbha-saṃkamane* (2), *vāmā titthayare* (3), *titthayarassa ṇaṃ desaṇṇe abhava-samudāre ṇaṃ parisa-bandhe* (4), *sa-vimāṇaṇaṃ cand'ā-iccāṇaṃ titthayara-samavasarane āgamaṇe* (5), *Vāsudevāṇaṃ saṅkha-bbhaṇi annaya-ṇe vā rūya-kauheṇaṃ paroppara-melāvage* (6), *ihaṇi tu Bhārahe khethe Harivaṃsa-kul'uppatti* (7), *Camar'uppāe* (8), *ega-samaṇaṇaṃ aṭṭhasaya-siddhi-gamaṇaṃ* (9), *asaṃjayāṇaṃ pūyākāraṇe tti* (10).

1. *sagga πP, *sogga p. 2. *maṇo πP. 4. samuddāe πP. vaṇḍhi p. 6. sam-khajjuṇṇe πP, *jjaṇṇe P. jj (wie häufig) für jh, und dies statt bh? (dhevaṇi). 7. iha tu tu p. uppattie Hss.

Diese Vorgänge sind Thāp. 592^a in zwei Āryās aufgezählt (die Abhaya-deva erläutert), jedoch in anderen Worten und unter Umstellung von 5 und 6, so daß die beiden Stellen voneinander sicherlich nicht beeinflusst sind. Dieselben stehen in Vinayavijaya's Subodhikā¹, S. 67. Das Folgende stammt größtenteils von den genannten beiden Verfassern. 1. Götter, Menschen und Tiere bereiten Mahāvira Hemmnisse in seiner asketischen Laufbahn: vgl. Vinayavijaya a. a. O. u. 301 ff. 2. Mahāvira wird als Embryo umgebettet: Ayār. II 15; Jinacaritra. 3. Ein weiblicher Tirthakara ist Malli. 4. Mahāvira's erste Predigt als Kevalin hat Erfolg selbst bei einer Zuhörerschaft, deren geistige Verfassung nicht günstig ist. 5. Die Gottheiten Mond und Sonne nahen sich ihm verehrend mit ihrem Gefolge (s. u. Str. 3, 41).

¹ Einem Kommentar zuu sog. Kalpasūtram, Devacandra-Lālabhāi-Jainapustakodhāra Nr. 7, Bombay 1911.

6. Als der Vāsudeva Kanha die Dovai heimbringt, die er dem Paumaṇābha wieder entrissen hat, läßt zusammen mit dem Ruf seiner Muschel ein zweiter Vāsudeva, Kapila, das gleiche Signal ertönen, oder: Kanha hat einen Kampf mit einem bösen König zu bestehen, eben jenem Paumaṇābha: Nāyādh. 1, 16, vgl. Leumann, Beziehungen d. Jaina-Lit. S. 548. Die Stichwörter von 6 lauten im Thāṇ. nur: *Kaṇhassa Avarakaṇḍā*, letzteres (besser *Ama^o*) Paumaṇābha's Residenz. 7. Das Hari-Geschlecht entsteht in Bharatavarṣa dadurch, daß ein Gott das Paar Hari und Hari aus Hari-varṣa dorthin versetzt, wo sie eine Königsherrschaft führen. Diese drei Personen waren vorher ein gewisser Virakuvinda, König Sumukha und des ersteren Gattin Vanamālīkā, die ihm jener entrissen hatte, und die Tat des Gottes entspringt seiner Rachsucht. Die Namen haben wir nach Śātrunṇj. 10, 239 ff. ergänzt. Die Vorgeschichte scheint in Jinasena's Hari-vamśapurāṇa 14 ähnlich erzählt zu werden, vgl. Rājendralāla Mitra, Notices of Sanskrit Mss. 6, 85. 76. 8. Camara, ein Fürst gewisser Unterweltsgottheiten, wallfährtet zu Mahāvira auf die Oberwelt und sucht Schutz bei ihm, als Sakka den Donnerkeil nach ihm schleudert: Viyāhap. 3, 2. 9. Rṣabha, seine hundert Söhne mit Ausnahme von Bharata, und dessen acht Söhne erlangen gleichzeitig die Erlösung. 10. Auch Nichtmönche erfahren Erweisung von Ehre. Dies schreibt Vinayavijaya der Epoche des Tīrthakaras Suvīdhi zu, wie er 6 mit Nemi, 7 mit Śītala in Verbindung bringt. Man sieht also, daß diese zehn Vorgänge nichts anderes als der Ausdruck für eine gewaltige Zeitspanne sind. In ihr hat es — so wird Goyama's Frage beantwortet — allerdings viele gegeben, welche die heilige Lehre verachtet und verletzt haben.

Noch andere Partien sind im Mittelteil enthalten, die nicht das geistige Eigentum des Textverfassers sein dürften. Gemeinsam ist ihnen eine ungewöhnliche Anwendung des Optativs. Er steht als erzählende Form des Zeitwortes, gleichgültig ob das Berichtete in der Vergangenheit oder in der Zukunft liegt. Man darf darin eine hypothetische Färbung sehen, die etwa ausdrücken will: „nach dem, was überliefert wird, möchte es sich so und so verhalten“. Dies entspricht dem Inhalt der Darstellung. Der erste Fall liegt vor in der Erzählung von der List, deren sich die Rayanādivaga bedienen (4 II). Wie kann Sumai sich von seiner Existenz als einer der tiefststehenden Götter (*paramāhammiyāsura-deva*) wieder hinaufbringen? Er hat sich durch seine Handlungsweise das Bleiben im Samsāra bereitet.

Das Mahānisiha-Sutta.

41

Eine rühmliche Wiederverkörperung kann im Laufe der Existenzen wohl einmal eintreten: *kittie uvavāe tassa sāhejjā, jassa naṃ anega-poggalapariyātesu vi n'atthi caugai-saṃsārāo vasāṇaṃ ti. taḥā vi saṃkhevaṃ suṇasu:* und nun folgt unsere Erzählung. In ihr fehlt jede Bezugnahme auf Sumai. Daß er zu den Höhlenmenschen gehört, denen so übel mitgespielt wird, geht erst nachträglich aus der mit diesem Dasein beginnenden Aufzählung seiner Nachexistenzen hervor.

Die Gegenstände, welche die listigen Insulaner in ihren Besitz zu bringen wissen, heißen *antaraṇḍaga-goliyāo*. Nach dem letzten Wort zu schließen — die vorangehenden widerstreben der Deutung — sind es runde hohle Körper, die zur Fortbewegung des Einzelnen dienen. Flöße nämlich sind vielmehr im Besitz der Rayanadivaga selbst (*kariya-surunda-diha-mahad-duma-katthāṇa*), und es wird gerade das Vehikel für den persönlichen Gebrauch sein, das sie reizt. Von Fahrzeugen mit Schläuchen, wie sie nach Herodot I, 194 und bis auf die Gegenwart auf dem Tigris verkehren, ist deshalb abzusehen. Aber auch das Folgende bringen wir nur mangels einer schlagenderen Erklärung bei. Kalhana's Rajatarāṅgiṇī lehrt uns (4. 544. 569. 575) aufgeblasene Häute als Mittel zum Übersetzen einzelner Personen kennen¹, am deutlichsten die letzte Stelle, wo König Jayāpiḍa den Fluß auf dem Leichnam seines Ministers kreuzt, der ihm, unmittelbar nach dem Selbstmord, als luftgefüllte Hülle dienen will. Noch gegenwärtig ist im Tale des Satledj die durch zwei Ruder bewegte, mit Gras gefüllte Tierhaut gebräuchlich². Der Text sagt über die Anwendung der *goliyāo*: *tāo gahāya comariṇaṃ santiheṇṇa seya-puccha-vālehiṇṇa yunthiṭṭaṇaṃ* (folgt: je kei, zu tilgen) *ubhaya-kāṇṇesu* ('*nne*' Hss.) *nibandhiṭṭa mahaggh'uttama-jacca-rayan'atthi sāgaraṃ anupariṇeṇṇā*. Diese Worte sind so vieldeutig, daß wir davon absehen, sie zu übersetzen. Möglich, daß der (wiederholte) Hinweis auf die vorzügliche Knochenbeschaffenheit die Tragfähigkeit des Apparates beleuchten soll. — Was wir auf Rayanadiva »Trichter« genannt haben, sind im Text *viṣaṇ-egūṇaviṣaṇ-atthārasi-das'attha-satta-dhaṇu-pamāṇāṃ gharattha-saṃphāṇāṃ cara-vāra-silā-saṃpuḍāṃ*. Ein solcher harrt, »offen wie der Mund eines gähnenden Menschen«, der Höhlenleute, und dort leiden sie ihre Pein, *arahattha-gharattha-kharu-saṃhiga-wakkam iva pari-*

¹ Wir verdanken diesen Hinweis Prof. Jacobi.

² Ein Exemplar aus der Sammlung Schlagintweit bewahrt das Museum für Völkerkunde in Berlin.

maṇḍalaṃ bhāmāliya. Zu einem Gegenstand dieser Art ist uns kein Beleg in der Wirklichkeit bekannt. Aber Rayanadiva selbst ist — mag auch die Vorstellung von den »Zwischenkontinenten«, welche die Enden des Himālaya fortsetzen, besonders im Osten auf eine ferne Kunde von Hinterindien zurückgehen — geographisch nicht bestimmbar¹, während das »höhlenreiche Land südlich von der Mündung der Sindhū« ohne Zweifel Gujarat, genauer Kathiāwād, widerspiegelt.

Etwas Wahres liegt dem Bericht jedenfalls zugrunde; gerade an ihm aber nimmt Haribhadra — wie schon S. 6 mitgeteilt — Anstoß. Denn im Thāṇ'āṅga, Samavay'āṅga, dem Jivābhigama und der Pannavanā steht nichts von diesem Lande, seinen Höhlenbewohnern, der Wiederverkörperung unter ihnen und der Pein, die damit verknüpft sein kann². Es hängt möglicherweise mit seinem Mißtrauen zusammen, wenn er in der Samarācakahā (Jacobis Ausgabe, Bibliotheca Indica, S. 447) bei Rayanadiva in gehäuften Attributen verweilt.

Zum zweiten greift der Mittelteil in der Legende oder besser Weisung von Duppasaha auf einen gegebenen Stoff zurück. Zusammen mit der Nonne Vinhusirī und dem Laienpaar Jinadatta und Phaggusirī wird dereinst der Mönch Duppasaha der letzte Vertreter seines Standes sein (5 II). In Dharmaghoṣa's Kālasattari Str. 50 (Verz. II 954) heißt es:

*taha sagga-cuo sūri Duppasaho sāhuni ya Phaggusirī,
Nāla-saḍḍho, [saḍḍhi] Saccasirī: antimo saṅgho.*

Dieselben Namen stehen im Rṣiṃḍalastotra Str. 215 (Sthavirāvali Charita by Hemachandra, ed. by Jacobi, App. S. 35). Der Name Jinadatta steht in der Kālasattari zwei Strophen früher, wenn auch in anderer Beziehung. Die Frage muß offen bleiben, ob das Mahānisiha vielleicht eine andere Überlieferung vertritt oder ob es irrig wiedergibt. Über Duppasaha s. noch Dhaneśvara's Śaṭruṅjayamāhātmya (Jāmnagar 1908) 14, 317, wonach Weber, Über das Śaṭruṅjaya-Māhātmyam, S. 48. 112; Nemicandra's Pavayānasārod-dhara Str. 451.

¹ Die »Juweleninsel« erscheint noch bei Leumann, ZDMG 46, 602.

² Weber konnte die Stelle 16, 457 und Verz. II 635 nur sehr verstümmelt wiedergeben. Soweit sie nicht schon S. 6 angeführt ist, lautet sie: *yataḥ Sthāna-Samavāya-Jivābhigama-Prajñāpan'ādiṣu na kathamcid idam, ācakhye yathā Pratisaṃtāpasthālam asti, tadgukhāvāsinaś hu mamujās, teṣu ca paramārtha-dharmikāṇāṃ punaḥ-punaḥ sapthāṣṭa-varṣān yāvad upapālas, teṣāṃ ca tair dāruṇair vajrasīlā-gharaṭṭa-saṃputair galitānāṃ paripūṣyamānānāṃ api saṃvatsaram yāvad prāṇa-vyūpatir na bhavattī.*

Das Mahānisiha-Sutta.

43

Unmittelbar anschließend erzählt der Text drittens die Entstehung des Dasaveyāliya-suyakkhandha. Vor nicht langer Zeit (*io āsanna-kālenam*) hat ihn der *duvālas'āngasūya-dhārī* Sejjambhava als ein Kompendium aus den elf Aṅgas und vierzehn Pūrvas hergestellt, und zwar im Hinblick auf seinen Sohn Maṇaga (s. S. 60), da für diesen die Zeit nicht ausreichte, sich die ganze heilige Lehre (*savvaṇṇ'uaesa*) zu eigen zu machen. Das ist auch das Wesentliche in dem Bericht Hemacandra's, *Paṇḍita-parvan* 5, 81 ff.

Zeitlich sind von Duppasaha nicht weit entfernt der König Kakki — Kalkin, siehe die eben genannten Texte — und der Mönch Sirippabha. Auch sie endlich finden Erwähnung, und das mehrfach, ausführlich in 5 IV. Kakki wird schonungslos und grausam sein und den Orden verfolgen und peinigen (*se naṃ pāve pāhūdiyaṃ bhamaḍḍikāme siri-samaṇasaṅghaṃ kayatthejjā*). Der Götterfürst von Sohamma aber wird den frommen Mönchen wunderbar helfen (*pāḍiherayaṃ kujjā*). Śakra nämlich — so erzählt das *Śātrunj.* 14, 303 f. — wird sich in Gestalt eines Brahmanen dem Kalkin nahen und ihm durch weise Sprüche zu wehren trachten; da dies nichts hilft, wird er ihn töten. So wird der Orden gleichwohl weiterbestehen. Den Kakki wird Sirippabha, das Musterbild aller Tugenden, überleben. Dieser ist dem *Śātrunj.* unbekannt.

Wir kommen zu den Einlagen. Sie stehen teils in Prosa, teils in Versen, teils sind sie aus beiden gemischt. Ganz ohne Strophen ist die Darstellung des geschlechtlichen Empfindens (2 IV—IX). Sie hebt sich hierdurch von den Ślokas, in die sie einer naheliegenden Gedankenverbindung zufolge eingebettet ist, besonders scharf ab. Über die gefahrabwehrenden Sprüche (7 IV) handeln wir unten (s. S. 76 f.) und geben dabei auch die einrahmenden Strophen wieder. Was die Einlage in 3 betrifft, so ist hier ein Grundstock in Prosa (3 II—V. XI f.) und ein Zwischenstück in Āryā-Str. (3 VI—X) zu unterscheiden. Der erstere geht seinerseits am Schluß (3 XII) in Āryā über. Diesen und den Āryās der anderen Abschnitte gegenüber treten die Strophen des Zwischenstücks durch eine unverhältnismäßige Menge von Gītis und Vipulā-Formen hervor; unter den 90 Strophen in 3 VI—X zählen wir (mit dem Vorbehalt, daß die Textgestaltung in der Ausgabe die Zahlen hier und da etwas verändert) 26mal die Giti und 35mal eine Vipulā-Form (vgl. Jacobi ZDMG 40, 336). Ganz augenscheinlich hat das Textstück seine besondere Geschichte. Wir erinnern

6*

uns hierbei an den auf S. 4 wiedergegebenen Bericht Nr. 2a. Danach sollte die Abhandlung über das Pañcamāṅgala zusammenfassen, was seinerzeit ausführlich und in großen Kommentaren gegeben worden war. Da aber diese Kommentare verschollen waren, hätte Vajrasvāmin aus der Abhandlung einen Auszug hergestellt und ihn eben dieser einverleibt¹. Die besagte Abhandlung stamme dem Inhalt nach von Mahāvira, in der Fassung aber von seinen Nachfolgern.

Der Ort, wo diese Angaben eingefügt sind, nämlich am Abschluß der Verse von 3 IX, zeigt, daß mit den Worten *eso Pañcamāṅgala-mahā-suyakkhandhassa uddhāro* eben diese mit Prosa vermischte Darstellung gemeint ist, die als *sār'attha* eingeführt wurde (s. S. 14). Sie wird also als das Werk Vajrasvāmin's hingestellt. Dies kann der Wahrheit nicht entsprechen. Wir schätzen die Glaubwürdigkeit des Verfassers jener Angaben sehr gering ein und kennen sein Bestreben, klingende Namen herbeizuziehen, um das Ansehen des Mahānisiha zu heben (s. S. 7). Die Beziehung, die Vajrasvāmin zu unserem Textstück hat, ist ganz anderer Art. Sie beschränkt sich darauf, daß er eine Strophe überliefert haben soll, die es enthält, nämlich die bekannte Verherrlichung der Pañcamāṅgala (den Wortlaut s. S. 14). Andererseits kennen wir Vajrasvāmin aus der Tradition zum Āyār'āṅga. Nach ihr soll er aus der Mahāparinnā (Āyār. I 8) die *āyāsa-gāminī vijjā*, einen Zauberspruch, der die Fähigkeit des Wandels in der Luft verlieh, ausgezogen haben. Beide Überlieferungen, deren geschichtlicher Grundlage hier nicht nachgegangen werden kann, sind an unserer Stelle augenscheinlich miteinander verquiekt auf Grund des Wortes *sār'attha*.

Die von uns als ein Zwischenstück erkannten Ślokas 3, 39–45 (S. 34) enthalten in 40f. die Bezugnahme auf mehr als eine Legende.

40^b. *bhāv'acceṇṇāya uttamayaṃ Dasamṇabhaddeṇa pāyaḍe.*

41. *jahēva Dasamṇabhaddeṇaṃ uyāharaṇaṃ, taḥēva yu cakkaḥara-bhāṇu-sasi-Datta-danag'āi riṇiddhise.*

40. *pāyaḍe* st. *ḍaṇḍa*¹ = *prākṛṭam* od. *prakṛtam* (Hc. I, 44). 41. *riṇiddhise* = *saṃ* st. *santi*.

¹ Hiervon ausgehend kommen Jñānasāgara und Dharmasāgara dazu, unsere Stelle Nr. 2 zu zitieren; vgl. Weber, Kup. S. 811, wo der Hinweis auf das Zitat Z. 8 v. u. einzuftügen wäre. Die Stelle, die Dharmasāgara fälschlich dem 4. Kapitel statt dem 3. zuschreibt, soll beweisen, daß Vajrasvāmin im Kanon nichts geändert, sondern eigene Zusätze eingefügt habe (*maṇḍiṭṭha*). S. a. Verz. II 964. — Wilson's beifällige Bemerkung, Vajrasvāmin sei der Stifter der Mahānigātha-Sekte (Selected Works ed. Rost, I, 341), entstammt wohl einem Mißverständnis jener Überlieferung.

Das Mahānīśha-Sutta.

45

König Daśārṇabhadrā will Mahāvīra ehren wie niemand zuvor. Śakra aber, der dies mit ansieht, veranstaltet einen noch größeren Aufwand. Jener zieht die richtige Lehre daraus, daß ein frommes Leben (wie es Śakra in der Vorexistenz geführt haben müsse) die wahre Ehrung des Heiligen sei, und wird Mönch. Nun erklärt Śakra sich für unterlegen. Dies in Kürze der Gehalt der von Lakṣmivallabha zu Uttarajjhayana 18, 44 (Ausg. Calcutta 1936, S. 549 ff.) mitgeteilten Erzählung¹. — *cakkhara*, eigentlich Viṣṇu, ist wohl eben Śakra. Zur Verehrung durch Sonne und Mond vgl. S. 39. Datta ist der Sohn des Königs Kalkin und wird — denn beide gehören erst der fernen Zukunft an — Tag für Tag ein Heiligtum errichten². Von Kalkin selbst und den mit seiner Epoche verbundenen Weissagungen über die letzte Zeit des Jainatums hören wir in 5 II. IV; 7 II, s. oben S. 43. Mit dem *damaga* kann der arme Schlucker (*drumaga*) gemeint sein, der in der Geschichte von der Nonne Ajjacandaṇā, Str. 5, 90 (s. S. 52) eine Rolle spielt.

Die Ereignisse aus Mahāvīra's Leben, bei denen die Götter verehrend zur Stelle sind, werden in dreißig kurzen, durch *jaha* eingeleiteten Vordersätzen erzählt (3 IX), bis endlich bei Str. 102 der erwartete Nachsatz eintritt: *taṃ sarvaṃ mahā-cittareṇa Arahantacariyā'bhīkṣe (ganthe o. ā. ist zu ergänzen) Antokoḍaśaṇi' anta-majjhāo kaṣiṇaṃ viṇṇeyyaṃ*. Es ist dies der Hinweis auf eine uns sonst unbekannte Lebens- und Vorlebens-Beschreibung sei es Mahāvīra's allein, sei es aller 24 Tīrthakaras, namens Arahantacariyā. Was hierbei der Name des zehnten Aṅgas bedeutet, ist nicht zu sagen; dieses Werk enthält bekanntlich nichts dergleichen. Von den Ereignissen, auf die angespielt wird, sei mitgeteilt, wie Indra den noch Ungeborenen im Mutterleibe speist:

82. *jaha sura-nāho aṅguṭṭha-paeraṇa-miyam mahanta-suttie
amay'āhāraṃ bhatti' deī, samṭhūnai jāva ya pasūo,*

¹ In einer eingefügten Strophe berührt sich damit Merutuṅga in dem schon genannten Mahāpuruṣacarita. Sie lautet:

*saṃsaṃyukṭhyācayavah saṃ puruṣaḥ puruṣaḥ kim anyam abhyeti?
pṇyair' adhikataśaḥ cev manu so 'pi karotu tāny eva!*

Ohne die weitläufige Vorgeschichte steht die Legende auch in 29 Ślokas bei Devendra Sūri, Vandāruvṛtti zum Saddhapaḍikkamaṇa-Sutta (Devacandra-Lālabhāī-Jainapustakodhāra Nr. 8, Bombay 1912, Bl. 21^b).

² Vgl. Verz. II. 954: ausführlicher Satrumj. 14. 306 ff.

da dieser Vorgang im Text noch einmal begegnet — ein Zeichen (s. auch gleich bei 5, 55) der verschiedenen Herkunft beider Stellen —:

jēṇa (6, 316) *gabbha-tthāṇammi devinda amayam aṅgutthayam kuyam,*
āhāraṇ dei bhāttie, samthāraṇ sayayam kare.

“ṇam pi de” Hss.

Die Zeile 87^b: *jaha indaṇ vāyaraṇaṇ bhayavaṇ vāyarai aṭṭha-variso vi* findet ihre Erklärung durch die von Kielhorn Ind. Ant. 10, 78f. über Beziehungen Mahāvīra's zur Aindra-Grammatik mitgeteilte Legende. Gedruckt ist sie jetzt in der Subodhikā (s. o.) S. 263. Ihre früheste Erwähnung ist Āvassaganijjuttī 3, 303.

Die Abhandlung 5 II wird von uns unter die Einlagen gestellt, zunächst weil sie inhaltlich über das hinausgeht, was an dieser Stelle im Mittelteil zu erwarten ist. Denn die 105 Strophen — auch diese metrische Form wäre dem Mittelteil nicht entsprechend — behandeln nicht nur den Gacchā, sondern gleichzeitig auch die Eigenschaften des Lehrers. Allerdings hat schon die Prosa sich mit diesen zu beschäftigen begonnen durch den Gedanken, daß dem echten Lehrer einzig das geistige Wohl und das endliche Heil seiner Jünger am Herzen liegt. In der Entwicklung des Inhalts der Strophen könnte man eine Gruppierung über Kreuz erblicken; auch sie spräche für die Selbständigkeit dieses poetischen Stückes. Die Strophen gliedern sich folgendermaßen:

5, 9—13. Gehorsam gegen das Geheiß des [guten] Lehrers.

14—16. Das Wirken des guten Lehrers.

17—19. Der gute Lehrer.

20. Selbstbeschränkung in der Darstellung:

savvaṃ avi eṭṭha paṇe dūvāsa'āṇaṇ suyaṇ bhāṇyavaṇ
bhavaṇ; taḥ vi-m-āṇaṇ samāsa-sāvaṇ paraṇ bhāṇṇe.
bhavaṇ Hss.

21. Synonyme von *gacchā*:

muppiṇo suttāṇe tittāṇaṇ gaṇa pavayaṇa mokkha-magga e'g'atṭhā
daṇṇaṇa-nūna-caritṭhā ghor'ugga-tavaṇ e'eva gacchā-nāme.
suyaṇ Hss.

22—70. Der gute Gacchā.

71—101. Der schlechte Gacchā.

102—111. Der schlechte Lehrer.

112—114. Das verhängnisvolle Wirken eines solchen.

Mehrere Abweichungen von diesem Gedankengang und einiges metrisch und grammatisch Auffällige drängen uns die Vermutung auf, daß wir in

Das Mahāvisiṣa-Sutta.

47

diesem ganzen Stück mit Einschließen zu rechnen haben. Doch lassen die Beobachtungen nicht genug zwingende Schlüsse zu, um etwa die Strophen hier vorzuführen. Erwähnt sei noch das Schwanken zwischen *taṃ gacchaṃ* und *sa gaccho*; die erste Form ist die Regel, die zweite mit 4 Fällen die Ausnahme.

Unsere Auffassung vom Wesen dieses Abschnitts wird durch mehrere Gründe verstärkt. In der ihm vorhergehenden Prosa kommt ein Gedanke zum Ausdruck, der nachher in 5, 55 wiederkehrt: (5 I) *Goyamā, tithayare naṃ tāva tithayare, tithhe puṇa cāvaccaṇṇe samaṇa-saṅghe, [saṅghe] se naṃ gacche supaiṭṭhīe, gacchesuṃ pi naṃ sammaddamsaṇa-nāṇa-caritte* ('tta Hss.) *paiṭṭhīe*.

55. *tithayare tithayare, tithhaṃ puṇa jāṇa, Goyamā, saṅghaṃ, saṅghe ya ṭhīe gacche, gaccha-ṭhīe nāṇa-damsaṇa-caritte.*

Ferner findet sich in 58 ein Zitat wieder, das schon als 1, 37 begegnet war (s. S. 57). In beiden Fällen können wir nicht glauben, daß ein Verfasser sich in einem und demselben Werk in dieser Art zweimal wiederholen sollte. Nach dem Vorbilde der anderen S. 34 zusammengestellten Śloka-Strophen spricht endlich auch hier die Rückkehr zur Prosa des Mittelteils über Ślokas für eine Einlage.

An das Epos rührt die Strophe:

5, 37. *jaṭṭha ya paccanig'ubbhaṇḍa-dhujjaya-jovvaṇa-maraṭṭha(?)-dappenaṃ bahijjanta vi muṇi nēkkhanti Tilottamaṃ pi, taṃ gacchaṃ.*
jovvaṇa πP. ^{vi} p.

Tilottamā, von Viśvakarman erschaffen, sät Zwietracht zwischen Sunda und Upasunda, die sie ihrer Schönheit wegen beide begehren, so daß sie einander erschlagen: Mahābhārata 1, 211.

Im ersten Anhangskapitel macht das sogenannte *pacchitta-sutta* den Hauptbestand aus, und der Verfasser legt ihm großen Wert bei. Wenn es in Verfall gerät, werden die Gestirne sieben Tage und Nächte nicht scheinen: (7 III) *ajāṇaṃ naṃ, Goyamā, iṇaṃ pacchitta-suttaṃ vocchihī, tayā naṃ cand'āicca-gaha-rikkha-taraga' naṃ satta aho-ratte teyaṃ no vipphurejja'*; *iṇassa naṃ vocchede, Goyamā, kasīṇa-saṃjamassa abhāvo*. Auch erfahren wir, daß es viele Erläuterungsschriften dazu gebe: (7 VI) *pāyapacchitta-suttassa naṃ samkhejjāo nijjuttio [samkhejjāo] samgahaṇṇo samkhejjāim aṇuogadārāim saṃ-*

¹ Der Optativ ist nach S. 40 zu erklären.

khejje akkhare anante pajjave jaca nam dapsijjanti Dies Stück ist es, von dem das ganze Werk den Namen führt, denn allein hier ist eine Beziehung zum Nisiha-Sutta zu erkennen. Sie ist allerdings nur ganz äußerlich: auch hier werden Strafen für Vergehen im täglichen Leben festgesetzt. Die Einkleidung weicht vollständig ab. Ist sie dort, wie unsere vorbereitete Ausgabe zeigen wird, gleichförmig und gewissermaßen tabellarisch-steif, so wäre die Darstellung hier parlando zu nennen; die Toga des Gesetzgebers fehlt durchaus. Auf den Inhalt kommen wir noch zurück (S. 81 ff.).

Das 8. Kapitel, der zweite Anhang, hat eine metrische Bearbeitung erfahren, die den Namen Susadhakalā trägt und von Devendra Sūri verfaßt ist¹. Er hat den Stoff in 519 Āryās behandelt, in ziemlich enger Anlehnung an das Vorbild, insofern er sich nicht auf die Erzählung beschränkt, sondern auch die Zwischenfragen und Abschweifungen fast alle wiedergibt. Im Ausdruck weiß er zu schmücken, Weitläufigkeiten kürzt er und bringt dafür zum Teil umfangreiche Einlagen. Die längste hiervon ist die Erzählung von Lakkhaṇadevī, die er gleichfalls dem Mahānisiha entnommen hat (s. S. 37). Für die Beurteilung unseres Textes ist es besonders von Wert, zu verfolgen, was Devendra unterdrückt hat, weil es seinen Anschauungen nicht entsprach, und wir halten daher eine Vorführung seines Werkes für gerechtfertigt. Was ihm eigentümlich ist, machen wir in der folgenden Übersicht durch kursive Schrift kenntlich, soweit es Namen oder geschlossene Teile sind. Von den Strophen des Mahānisiha macht Devendra keinen Gebrauch, nur an 8, 13 f. 16 lehnt er sich in Str. 169 bis 171 an.

(Str.) 1—4. Der Ort des Gespräches (*Rāyagihē Guṇasīlāe*). Susadha als Beispiel eines Verächters der *jayaṇā* (vgl. Kap. 7 Schluß).

5—477. Erzählung von Sujjhasiva.

7—15. Vorgeschichte von seiner und der *Jannajasā* Tochter Sujjhasirī als *Narakantā*, Nebenfrau des Königs *Arimaddaṇa*. 14 f. *Moral*.

47—82. Erweckungsrede der Gattin des Aufsehers. *Die Rede dieses selbst fällt weg*.

So nach den Handschriften in Wien und Poona, während die Berliner, mss. or. fol. 1079 und 2435, keinen Verfasser nennen. In der ersteren ist die Zählung insofern gestört, als Str. 232—262 auf Bl. 7 Str. 7—46 heißen, in der zweiten, als von vier einzeln eingefügten Sanskritstrophen zwei mitgezählt sind. Hier geht außerdem der ersten Strophe eine voraus, die aber fragwürdig ist. Im Kolophon heißt es *yatanā-vaṣaṇe* (geschrieben *gha*“, aber nicht *ghaṭa*“, wie Verz. II 1136 steht), wozu man Str. 1 vergleiche.

Dās Mahānisiha-Sutta.

49

- 83—93. Vorexistenzen der Gattin als Indra's Gemahlin und als Fürst, nachher Gaccha-Haupt, und vordem als
- 94—401. die Königin, nachher Nonne *Ruppi*.
 114—125. *Rede ihres Vaters, des Königs, über Fasten*: Der Feuertod ist nicht erlaubt, weil durch ihn ein langes Fasten umgangen wird.
 (156. Als den Namen dessen, der ihm den Ring geschenkt, gibt der Jüngling den der *Ruppi* an¹. Als Urheberin des feindlichen Überfalles bezeichnet Devendra die *parayana-devī*, welche die Aussage des Jünglings nachträglich wahr machen wolle.)
 182—185. Lobpreisung von seiten der Götter und Göttinnen.
 190—192. Die Wortsünde des Jünglings in der Vorexistenz. *Die kurze Erwähnung der Wasser-, Feuer- und Keuschheits-Sünden unterbleibt*.
 (193. Der Berg Sammeyasela ist dem Jina *Ajiya* heilig.)
 196—201. *Predigt des nunmehrigen Lehrers über den Dharma*: Göttliche und fürstliche Würden sind leicht zu erlangen gegenüber dem Dharma, weil hierzu ein guter Lehrer gehört. Der Dharma ist der der Mönche oder der der Laien.
 215—264. *Rede des Lehrers über die Beichte*, als *Ruppi* um Zulassung zu dieser bittet. In der Hauptsache eine Klassifikation. Zum letzten Punkt zwei Parabeln, welche *Nisiha-bhāṇiyā nāyā* heißen (245)²:
 246—253. Das kostbare Roß eines Königs siecht dahin, durch einen Neider äußerlich nicht sichtbar verwundet. Der Arzt heilt es durch Entfernung des Fremdkörpers (*sallāṇa nāṇiya*).
 254—259. Ein Mönch, der heimlich Unerlaubtes genossen hat, erkrankt und wird nicht eher gesund, als bis er sich dem Arzt anvertraut und dessen Verordnung befolgt.
 272—383. Auf *Ruppi*'s Ausflucht in Hinsicht des ihr vorgehaltenen Vergehens *Erzählung von Lakṣhaṇadevī und ihren Nachexistenzen* (s. S. 24).
 401—403. Unvollkommene Beichte vereitelt die Erlösung, die sonst nach sieben oder acht Existenzen eintritt. *Die Erwähnung der Wasser-, Feuer- und Keuschheits-Sünden findet nicht statt*.
 404—411. *Folgerung aus der Erzählung von Ruppi*: vollkommene Beichte, Verzehrsformeln, Nahrungsverzicht, Versöhnung und Fastentod.
 463—468. Ansprache des Lehrers *Jagadānandaya* an *Sujjhasiva*.
 477f. *Sujjhasiva*'s schnelle Erlösung beruht auf seiner aufrichtigen Beichte und dem Vollzug der auferlegten Buße. *Die zum Teil metrische Darlegung über das Karman fällt weg*.

¹ Er will zuerst (so auch bei uns) keine Auskunft geben und sagt daher: *me jassa muddesā*, »der Ring ist mein«. Von der Schenkung selbst haben wir weder im *Mahānisiha* noch bei Devendra vernommen.

² Diese Parabeln stehen nicht im *Nisiha-Sutta*, das dergleichen überhaupt nicht enthält. Vielleicht ist an die *Nisiha-Kommentare* zu denken.

479—519. Sujjhasiri's Schicksal und Erzählung von Susadha. Schluß.

494—507. Es bedarf einer nochmaligen Ermahnung, ehe Susadha die Buße auf sich nimmt. Bald aber macht er sich eines neuen Vergehens schuldig, nämlich des Genusses von ungekochtem (*siya/a*) Wasser. An Stelle der verhängten Strafen betreibt er Fasten nach eigenem Ermessen. Endlich wird er aus dem Gaccha ausgestoßen. *Die Darlegung über die Selbstzucht und die Sünden an Wasser, Feuer und Keuschheit unterbleibt also, auch ist die Anordnung etwas anders und der Stoff mehr ausgesponnen.*

4.

Parallelen.

In Devendra's Susadhakahā haben wir eine Ausstrahlung des Mahānisiha in das spätere Schrifttum kennen gelernt; in der Erzählung von Nandiseṇa und bei mehreren anderen Gelegenheiten sahen wir einen Niederschlag vorhandenen Stoffes in den vorliegenden Text. Beide Richtungen, nach vorwärts und nach rückwärts, werden wir nun verfolgen und die übrigen Anknüpfungen und Parallelen im Mahānisiha zusammenstellen. Die Fälle, in denen es für andere Schriftsteller die Quelle ist, machen den Anfang. Die jüngsten Zeugnisse, ausgesprochene Zitate, sind literargeschichtlich ohne Bedeutung. Über Jñānasāgara und Dharmasāgara haben wir schon berichtet (S. 5 Anm.). Der letztere bringt mehrere Anführungen auch aus dem eigentlichen Text. Zweitens hat Ratnaśekhara seinem Ācārapradīpa, samv. 1516 (Bd. 1, Ahmadabad 1958) ein gutes Stück aus dem 3. Kapitel einverleibt; als er (Bl. 52^a) zur Behandlung des *upādhanā ācāra* übergeht, bietet sich ihm die Darstellung des *urahāṇa* im Mahānisiha als geeigneter Beleg aus dem Kanon. Daß unser Text diesem angehört, betont er mit Nachdruck. Die von ihm angeführte Stelle beginnt bald nach dem Anfang von 3 I und reicht bis in XII hinein. Leider aber hat er so stark abgekürzt, daß u. a. IV bis X ganz weggefallen sind.

Die eigentlichen Entlehnungen stehen der Zeit des Mahānisiha weit näher. Am bedeutendsten, nämlich 48 Strophen umfassend, sind diejenigen, die der Verfasser des Gacchāyāra vorgenommen hat. Wenn er in Str. 136 seines Werkes sagt¹:

*Mahanisiha-kappito Varaharāo tathēva ya
sāhu-sāhuni-attāre Gacchāyāraṃ samuddhiyaṃ,*

¹ Vgl. Weber 16, 445; Verz. II 622f.

Das Mahānisiha-Sutta.

51

so gibt dies keine richtige Vorstellung. Der Einfluß des Kappa- und des Vavahāra-Sutta ist anders als etwa in den Fachausdrücken überhaupt nicht erkennbar. Dagegen stammt fast ein Drittel der 138 Strophen des Gacchāyāra aus dem Mahānisiha. Es sind dies die Ślokas 3–8 aus 5 I und im übrigen Āryās aus 5 II, genauer:

Mahānis. 5, 3–8 = Gacch. 2–7; 22–27 = 50–55; 30–33 = 56–59; 45–47 = 60–62; 48 = 72; 50 = 71; 51 = 73; 52 = 74; 60 = 75; 61 = 77; 62 = 79; 64 = 82; 65 = 83; 66 = 85; 67f. = 87f.; 69 = 90; 71 = 130; 78 = 96; 83f. = 91f.; 86 = 94; 87 = 95; 96f. = 97f.; 98 = 100; 100f. = 101f.; 102f. = 27f.; 104 = 30; 106f. = 36f.

Im Wortlaut sind die Unterschiede oft nicht unbedeutend, doch stehen sich die Lesarten im allgemeinen im Wert gleich. Die Giti-Strophen des Mahānisiha sind im Gacchāyāra Āryās, doch ist 105^b unverändert geblieben; andererseits hat 44^b im Mahānisiha Āryā-, im Gacchāyāra Giti-Form. Hier teilen sich unter dem Einfluß des Vorbildes, dessen textliche Verhältnisse der Entlehner natürlich nicht durchschaute, Śloka und Āryā in das Versmaß. Es stehen im Gacchāyāra 33 Śloka-Strophen den 57 Āryās gegenüber, die nach Abzug der entliehenen verbleiben. Der Aufbau ist eine kunstlose, ungleiche Zweiteilung: auf die einleitenden Str. 1–7 folgt eine Schilderung des Lehrers 8–39, des Gacchas 40–135, dann der Schluß 136–138.

Einunddreißig Strophen finden sich in der schon S. 35 erwähnten Uvaesamālā von Dharmadāsa wieder. Zum zeitlichen Verhältnis zwischen ihr und dem Mahānisiha vgl. S. 98. Da die Uvaesamālā schon gedruckt ist, lohnt es sich, die Abweichungen des Mahānisiha hier mitzuteilen. Zur Erklärung haben wir Rāmavijaya's Kommentar (Berlin ms. or. fol. 1720) benutzt.

Mahānis. I, 10 = Uv. 84.

jeṃ jassṭṭamayaṃ hiye, so taṃ thāci suṇhara-paṇṇu;
saddhūti niya-taṇṇe tīrisa-kūre ci mannai risiṭṭhe.

[thāve] = P. Am Anfang metrische Störung in beiden Texten. Giti.

3, 36 = 492. *bhāve'accaṇṇam ugga-ciharayā ya, dave'accaṇṇam tu jiṇa-pūyā;*
paḍhamā jāṇṇa, donni vi giṇṇa; paḍhamā cciya paṣatthā.

5, 10 = 94. *miṇa goṇaś' aṅgulie gaṇṇhi cā danta-cakkalāṃ se';*
taṃ taha-m-eva karejjā, kaṇṇam tu [ta]ṃ eva jāṇanti.

7*

Gegenüber Tessitori halten wir die Lesung *kajjaṃ tu* für richtig: »Sie wissen, daß dies getan werden muß.« Das *ta eva* der Uv. kann, das bestätigt unser Text, nur als *tā eva* erklärt werden, auch wenn die Erklärer *te eva* geben. Dieselbe Erscheinung in der ersten Zeile bei *goṇasa* aus *goṇasā*. In der Uv. haben auch die Berliner Hss. *bhāṇṭūṇaṃ*, wie dort das Register verbessert.

11 = 95. *āgama-viṇṇu kṛyāṇi seyaṃ kāyaṃ bhāṇṭjja āyariyā;*
taṃ taha saddahiyavvaṃ, bhaviyavvaṃ kāraṇaṇa tahiṃ.
bhāṇṭjja Hss.

12 = 96. *jo geṇhai guru-vayaṇaṃ bhamaṇaṃ bhāvaṃ pasatta-maṇo*
osaṇaṃ ica piṇṇantaṃ, taṃ tassa suhāvahaṃ hoi.
gi^o, pajja^o πP.

13—15 = 101—103. Keine Abweichungen. Kesi und Paesi sind aus dem Rāyapaseṇaiya-Sutta in Leumanns Abhandlung (Verh. d. 6. Orient.-Kongr. 3, 2, 503 ff.) bekannt.

16 = 104. *dhama-maieḥi aisuṇarehā kāraṇa-guṇḍaṇṭṭhiṇi*
palhāyanta hiyaṇaṃ sisaṃ coijja āyario.
piḥhā^o π.

85 = 182. *soṭṭha gainṇ Sukumāliyaṭṭe taha Sasaga-Bhasaga-bhaiṇṇe*
tāva na vīsasiyavvaṃ sey'aṭṭhā dhammiō jāva.

Sukumālikā ist eine Königstochter in Vasantapura. Sie hat zwei Brüder, Śaśaka und Bhasaka. Alle drei werden zum Mönchtum bekehrt. Der Sukumālikā ist indessen ihre große Schönheit hinderlich, indem ihr die Männer in dem Grade nachstellen, daß sie ihr Nonnenkloster nicht verlassen kann und ihre beiden Brüder als Wächter bestellt werden müssen. In dem Gefühl, ihnen eine Last zu sein, und aus Betrübnis über die Verfolgungen will Sukumālikā bis zum Tode fasten. Als sie schon bewußtlos daliegt, halten die Brüder sie für tot und tragen sie weg. Ein Kaufmann aber bringt sie zum Leben zurück, und sie willfahrt seinem Drängen, seine Gattin zu werden. Nach langer Zeit betreten Śaśaka und Bhasaka auf dem Almosengange ihr Haus. Es kommt zur Erkennung, und Sukumālikā wird mit der Erlaubnis ihres Gatten wieder Nonne. Sie erreicht dann die Wiedergeburt in der Götterwelt. Die Moral, die unsere Strophe hieraus zieht, ist die, daß der Gläubige (*dhammiya*) auf der Hut sein soll, bis seine Gebeine bleichen (*sey'aṭṭhā jāva*).

90 = 14. *diṇa-dikkhiyassa damagassa abhīmuḥi Ajjācandaṇṇa ajjā*
n'icehai āsaṇa-gaṇaṇaṃ: so viṇaṇo savva-ajjāṇaṃ.

Āryacandaṇṇa oder bloß Candaṇṇa ist die erste Jüngerin Mahāvira's¹, und alle Welt begegnet ihr mit großer Ehrerbietung. Dessen wird einst Zeuge ein armer Schlucker (*drumaka*), der fremd nach Kauśāmbi kommt. Man erzählt ihm den Zusammenhang und die Vorgeschichte der berühmten Nonne, und er sieht sich veranlaßt, Mönch zu werden.

¹ Ihr übergibt er die Devāṇandā, die er als seine Mutter anerkennt, zum Unterricht und zur Weihe als Nonne (Viṇāp. 376b).

Das Mahāmsiḥa-Sutta.

53

Um seine gute Gesinnung zu festigen, entsendet Mahāvira ihn nach dem Nonnenhause, dem jene vorsteht. Dort wird ihm durch sie die gültigste Aufnahme zuteil. Er gewinnt dadurch Stärkung zu ausgezeichnetem Wandel.

- 91 = 15. *vāsasaya-dikkhiyāe ajjāe ajja-dikkhio sākā*
bhatti-bhara-nibbharāe vandaṇa-viṇaṇa so puṇṇo.
- 6, 394 = 195. *pāvo pamāya-vasao jīvo saṃsāra-kajja-m-ujjutto*
dukkhehi na nivvīṇo, sukkhehi na, Goyamā, tippe.
- 395 = 197. Keine Abweichung.
pavehiṇ (geändert zu *pu° π*) π P. Vgl. S. 98.
- 396 = 198. *naha-danta-muddha-bhamu'akkhi-kesa-jīveṇa vippamukkesu*
tesu vi havijja kulaseḷa-Merugiri-sannibhe kūde.
gūde p.
- 397 = 199. *Himavanta-Malaya-Mandara-dvōdahi-dharani-sarisa-rāsio*
ahiyayaro āhāro jīveṇ'āhāro anantahutto.
Mandira π P. In der Uv. ist die erste, hier die zweite Zeile fehlerhaft. Giti.
- 398 = 200. *guru-dukkha-bhar'akkantass' aṃsu-nivāṇa jaṃ jaṃ galīyaṃ,*
taṃ aṇaḍa-talāya-naṭ-samudda-m-āisu na vi hojjā.
°tassa Hss.
- 399 = 201. *āvīyaṃ thaṇa-chiraṃ sāgara-salīlā bahuyaraṃ hojjā*
saṃsārammi aṇante avilā-joṇṇe ekkāe.
 Eine Kreuzung dieser beiden Strophen zeigt Bhavaveraggasayaya (hrsg. von Tessitori, Gi. SAI 22) Str. 48.
- 402 = 202. *patte ya kīma-bhoge kīlāṃ aṇantaṃ ihaṃ sa-ucabhoḷe*
apucchāṃ ciya manne jīvo taha vi ya visaya-sokkhaṃ.
 Lies *appucchāṃ*.
- 403 = 212 = Bambhadattakahā 4 (Jacobi, Ausgew. Erz. 4, 4) = Indiyaparājayasayaya¹ 27.
- 404 = 204. *jaṇanti aṇuhavanti ya jamma-jarā-maraṇa-saṃbhavo dukkhe,*
na ya visoesu virajanti (Goyamā) duggai-gamaṇa-paṭṭhi jīve.
 Giti.
- 405 = 210 = Indiyap. 26.
sarva-gahāṇaṃ pabhavo mahāgaho, savvadosa-pāyadāhi
kāma-ggaho durappā, tass' avasaṃjogayā pāṇi.
mahaṃ gaho π.

¹ In: Prakaraṇamālā cha Karmagrantha ṭabārtha sahita, 4. āvṛtti, Āmadāvād 1908, S. 96. Das Indiyap. auch im Prakaraṇaratnākara, Bh. 4, Mumbāpurī 1881.

406 = 203. *jāṇanti jahā bhog'iddhi-saṃpayā sarvā eva dhamma-phalaṃ,
taha vi daḍha-mūḍha-hiṃsā pācāṃ kāṇa doggaṃ janti.*

tahā bhū² π P. Giti.

407 f. = 465 f. Keine Abweichung.

408. *āyariyā, roya* Hss.

409 = 469. *sūla-ahivisa-vissūya-pāṇiya-satthi'aggi-saṃbhamehiṃ eva
deh'antara-saṃkamanāṃ kareṃ jivo muhuttanāṃ.*

413 = 251. *vāsa-sahassaṃ pi jai kāṇaṃ saṃjamaṃ suriḍaṃ pi
ante kilitha-bhāro na visujjhai Kaṇḍariṃ eva.*

Ebenso in der Uv. *kilattha* Hss.

414 = 252. *appaṇa vi kāḇaṇaṃ kei jahā-gahiya-sūla-sāmaṇṇā
sāhanti nīyaya-kajjāṃ Poṇḍariya-mahārasi eva jahā.*

Ebenso in der Uv. *kāḇaṇa* p. Paṇḍ² π P.

Puṇḍarika und Kaṇḍarika (auch Pa² und Ku²) sind die beiden Söhne des Königs von Puṇḍarikinī in Mahāvīdeha. Als ihr Vater Mönch wird, setzt er sie als Nachfolger und Stellvertreter ein. Bald aber folgt Kaṇḍarika ihm nach. Nach tausend Jahren hat er indessen das Mönchtum satt und wünscht den königlichen Rang wiederzuerlangen, worin sein Bruder ihm willfahrt. Die Veränderung der Kost (die ihn schon zu Anfang seines Mönchslebens niedergeworfen hatte) läßt ihn sofort erkranken. Da sich niemand drängt, ihm, dem Abtrünnigen, zu helfen, entbrennt sein Zorn, und in diesem Zorn stirbt er und fährt in die siebente Hölleregion. Puṇḍarika dagegen nimmt die von jenem weggelegten Mönchsgeräte an sich: er gelobt zu fasten, bis er Lehrer gefunden, und macht sich auf, sie zu suchen. Nach zwei Tagen trifft er sie endlich (!) und erhält die Weihe. An schwerem Fasten stirbt er bald und geht in Sarvārthasiddha ein. — Dies ist Rāmavijaya's Erzählung. In manchen Punkten anders ist der Hergang in dem älteren Bericht Nāyādh. I, 19¹.

7, 17 = 92. *jo caṇḍaṇṇa bāhuṃ ālīmpai vā 'sinā vā jo tucche,
saṃthāṇai jo ya nīṇḍai, sama-bhāro hujja dhaṇṇaṃ pi.*

a st. ya Hss. *hujja* P. *huttaṃ* (st. *dannaṃ*) π P.

8, 3 = 394. *no dhammassa bhaddakkā ukkaṇṇa eṇaṇṇā ya rucāhāro,
nīcchammo bho dhammo māyādi-salla-raho v.*

12 = 292 s. S. 60.

Von den Fällen, in denen unser Text von anderen Verfassern benutzt worden ist, kommen wir zu denen, wo er seinerseits zitiert. Zwischen beiden Möglichkeiten jedoch steht eine Prosastelle inmitten von Prosa. In 5 IV heißt es: *caveriḷā āyariyā bhavanti, taṃ-jahā; nām'āyariyā, thavaṇ'āyariyā, dave'āyariyā, bhāc'āyariyā. tattha ṇaṃ je te bhāc'āyariyā te titthayara-samā c'eca daṭṭhacevā.* Ein nahe verwandter Wortlaut steht in der Aṅgacūliyā,

¹ Vgl. Hirtmann, Die Jāta-Erzählungen im sechsten Aṅga . . . 1907. S. 24 f.

Das Mahānisiha-Sutta.

55

einem bisher noch nicht beschriebenen, dem Kanon zugerechneten Text. Wir lesen dort: . . . *te āyariyā, tattha ege* (zu tilgen) *nām'āyariyā, dacc'āyariyā, thacā'āyariyā, bhāc'āyariyā. Jambū, je bhāc'āyariyā te titthayara-samā. aha vā tao āyariyā pannattā: . . .* Unser Gefühl spricht dafür, daß die Entlehnung auf seiten des Mahānisiha ist; auch in der Form wirken die beiden Sätze als Fremdstück (s. S. 89). Andererseits steht es fest, daß die Aṅga-cūliyā jünger ist als unser Text, da dessen Erzählung von Susaḍha ihr, wie der Hinweis *Susaḍha vā* zeigt, bekannt ist, ja auch, wie sich aus einem umfanglichen entlehnten Mittelteil ergibt, jünger als der Āyāravihi, der seinerseits dem Mahānisiha im Alter nachsteht (vgl. Verz. II 830 unten). Also einwandfrei ist das Verhältnis beider Werke noch nicht geklärt.

Bei der Feststellung entlehnter Prosa in Prosa kann uns manches entgangen sein; bemerkt haben wir zwei Stellen. Die Mönche, die (5 VIII) den frommen Verrichtungen zuviel Gewicht beilegen, entfernen sich weit von der Lehre des Allwissenden: *Samayasāra-parāṇa sarvaṇṇa-cayanaṇa dūra-gareṇaṇa ujjhanti, taṇ-jahā: sacce jivā sacce pāyā sacce bhūyā sacce sattā na ajjācēyavā na pariyaḍēyavā na pariḍettavā na virāḍeyavā na kilāme-yavā na uddācēyavā*, also Āyār'aṅga I 4 Anf.; 17, 18 ff. unserer Ausgabe, mit einigen Ungenauigkeiten. Nach zwei Zwischensätzen schließt die Anführung mit den Worten: *esa dhamme dhuve sāsae nūe samiccū logaṇa kheyannūhiṇa paricijam (!) ti*. Die Quelle wird der Samayasāra genannt, während an zwei anderen Stellen der richtige Name Āyār'aṅga vorkommt. Ist es daher auch denkbar, daß *Samayasāra* eine Mißbildung aus den Titeln von Āyār. 4 und 5, Sammatta und Logasāra, wäre, so ist es uns doch wahrscheinlicher, daß der Verfasser wirklich einen Text dieses Namens im Auge hatte, der ja die Āyār-Stelle enthalten haben kann. Aus ihm, den er übrigens zum Kanon rechnet, zitiert er nämlich noch ein zweites Mal, und ohne daß sich die Worte im Āyār. wiederfinden: (5 III) *ecam ca Samue panuttāte p) jahā 'je kei sāhū vā sāhū vā cāyā-mātrādrī asaṇṇamaṇa aṇ-cijhējā, se naṇ sārējā 3. se naṇ sārījante vā cārījante vā padicijjante vā, je naṇ taṇ cayanāṇa aramanniya alāsāmāṇe [i] vā abhinēcīṭhe i vā 'na takā' tti padicijjāya iccāṇa pūṇjittāṇa tattha-m-o ('ā π, "a mā p) padikkamvājā, se naṇ, tassa vesa-ggahaṇaṇa uddācējā' (S. 79). *ecam tā āgaṇ'uttā-nāṇam . . .* Endlich erinnern wir uns auch an den Hinweis auf den Sumiṇiyasāra und den Samayasāra von seiten eines Späteren (s. S. 5). Die Texte, die in*

den uns zur Zeit erreichbaren Handschriften Samayasāra heißen, haben mit der obigen Stelle keinerlei Berührung.

Es folgen die Versitate.

1, 195 = Dasaveyāliya-S. 8, 39.

koho ya māṇo ya aniggahiyā
māyā ya lobho ya pavaddhamāṇā:
cattāri ee kasinā kasāyā
pāyanti salle suduruddhare bahū.
**hiyā Hss. pahū Hss.*

Durch Ersetzung der letzten Zeile wird die Strophe dem Mahānisiha angeglichen.

196 = 8, 38. *uvasameṇa haṇe kohaṃ, māṇaṃ maddaviyā jīṇe,*
māyaṃ c' ajjāva-bhāveṇaṃ, lohaṃ samuttthie jīṇe.

**vayā p. samuttthie st. samtosao des Dasav. hat auch Silāṅka in der Sūtrakṛtāṅga-ṭikā, Ausg. S. 799.*

2, 150 = 8, 54. *citta-bhittiṃ na nījjhāe nāriṃ vā su-y-alanṇiyaṃ;*
bhakkharaṃ piva dattūṇaṃ dīṭṭhīṃ paḍisaṃahare.

151 = 55. *hattha-pāya-palicchinnāṃ, kaṇṇa-nās'oṭṭhi-viyappiyaṃ,*
saḍamāṇaṃ kutṭha-cāhie
tam iv' itthiyaṃ dūrayareṇaṃ

bambhayaṇi vivaṇṇae.

150. *bhittam* od. **nnaṃ* π P. *laddhūṇaṃ* p. 151. *hatthi* π P. *pāyi* π. **māṇi* Hss. *av'* Hss. Beide Strophen (mit dem Wortlaut des Dasav.) auch bei Jayakīrti, Silovaesamālā 72 f., wo überhaupt Str. 69—73 = Dasav. 8, 56. 53. 57. 54. 55.

7, 44 b f. = 8, 35. *tā jā jarā na piḍeī, vāhi jāva na keī me,*
jāv' indiyā na hāyaṇṭi, tāva dhammaṃ carittu haṃ
(nidāham' aīreṇa pavāṇi . . .).

(3 II) 'se bhayavaṃ jai evaṃ, tā kiṃ pañca-maṅgalassa uvahāṇaṃ kāya-vaṃ?' Goyamā,

(= 4, 10^a) *paḍhamāṃ nāṇaṃ tao dayā,*
dayāe ya . . .

(7 II) *eydvasaramhī u, Goyamā, je naṃ bhikkhū Piṇḍesaṇā'bhīhiṇeṇaṃ vihiṇā*
ulūpa-māṇaso

(= 5, 1, 3 f.) *vajjanto bīya-hariyāṃ pāṇe ya daga-maṭṭhiyaṃ*
ocāyaṃ visamaṃ khāṇuṃ

Das Mahānisiha-Sutta.

57

raṇṇo gahavaṇṇaṃ ca saṅkaṭṭhāṇaṃ vicaṇṇanto . . . goyara-cariyāe pāludiyāṃ na paḍiyariyā, tassa ṇaṃ cauttamaṃ pāyacchittamaṃ uvoisejā.

khāṇaṃ Hss. *giha°* p.

1, 59 = Paḍikkamaṇa-S. Schluß (Verz. II 741).

*khamavemi ahaṃ savaṃ, savaṃ jivā khamantu me,
mitti me sacca-bhūesu, veraṃ majjha na kenā.*

Die Strophe des Paḍikk. beginnt *khānemi sacca-jīve*, und so wird sie von Devendra Sūri, *Saddhadhānakiṇṇa* 295 zitiert (*Śrāddhadhānakiṇṇa* aur *Ātmanindābhāvaṇā*, Banāras 1876). Die bei uns folgende Strophe gehört mit der vorstehenden zusammen, wie in 58 *eyam ghosejja* und in 61 *evam ghosettu* zeigt; sie ist aber noch nicht zu belegen:

60. *khamāmi ahaṃ pi saccesim sacca-bhāveṇa savehā
bhava-bhavesu vi jantūṇaṃ vāyā maṇasā ya kammunā.*

Der letzte Pāda begegnet noch einmal inmitten von Prosa (2 VII).

1, 35 = Bhadrabāhu, *Āvassaga-nijjuttī* 2, 22 = Jinabhadra Gaṇin, *Visesāvassaga-bhāsa*¹ 1158.

*hayaṃ nāṇaṃ kiya-hiṇaṃ, hayaṃ annāṇaṃ kiya:
pāsanto paṇḍulo daḍḍho dhāvamāṇo ya andhā.*

36 = 23 = 1159. *saṃjoga-siddhī u, Goyamā, phalaṃ;*

na hu ega-cakkeṇa raho payā;
*andho ya paṇḍu ya caṇe samiccā
te sampavuttā nagaraṃ pavaiṭṭhā.*

Die Erzählungen zu diesen beiden Strophen sind von Leumann, *Āvaśyaka-Erz.* S. 19 wiedergegeben worden.

37 (= 5, 58) = 24 = 1169.

*nāṇaṃ payāsayaṃ, sohaṃ tava, saṃjamo ya gutti-karo:
tiṇhaṃ pi samāoge, Goyama, makkho, na annahā.*

36. *siddhī* Hss. *siddhī phalaṃ vayanā* Āv., Vis. 37. °oge makkho, n'ekkassa vi abhāve (n'eka° Hss.) 5; 58; °oge makkho jīva-sāsaṇe bhāṇo Āv., Vis. "hā u p.

Āv.-niji. nach ms. or. fol. 665, Haribhadra's *Tikā*, ms. 763. Wir folgen Leumanns Verszählung am Rande dieser letzteren Handschrift. Visesāv. nach der Ausgabe Jinabhadra Gaṇin, *Visesāvāśyakabhāṣya* (mit Hemacandra's *Śiṣyāhitā*), Benares 2437 (1911) ff. (*Śi-vaśovijaya-Jainagranthamālā* Nr. 25. 27. 28. 31. 33 [noch nicht abgeschlossen].)

Phil.-hist. Abh. 1918. Nr. 5.

8

3, 3 = Āv.-nijj. 18, 106.

*ummāyaṃ ca labhejñā roḡ'āyaṅkaṃ ca pāme dihaṃ,
bhāṃsejja saṃjamaṃ maraṇ'ante vā na yāci āvāhe.
tithayara-bhāsīyāo bhassai so saṃjamāo vā Āv. Giti.*

(3III) *tahēra taṃ atthānugāmiyaṃ ekkārasa (!)-paya-paricchinna-ti-y-ālāvaga-
tittis'akkhara-parimāṇaṃ*

3, 15 = 9, 131. *eso pañca-namokkāro sacca-pāca-paṇāsana
maṅgalāyaṃ ca sarceṣiṃ paḍhamāṃ havi maṅgalam
iti cūlaṃ ti-chattha-satt'atthama-diṇe te'eca kama-cibhāgeṇa āyambūheṇa ahijje-
yaveaṃ.*

Im Mahānisiha heißt es:

- 3, 37. *dacca-tharāo bhāva-tthavaṃ tu. 'dacca-thao bahu-guṇo bhavaṃ tamhā'
abūha-jaṇe buddhī 'yaṃ, chakkāya-hiyaṃ tu, Goyama, aṇutthe.
38. akasiṇa-pacittagāyaṃ cirayadvirayaṇa esa khali jutto;
je kasiṇa-saṃjama-rivā, pupph'ādiyaṃ na kappae tesāṃ (tu).*

37. *tthao bahu*" Hss. jona π. In *iyaṃ* liegt ein Sanskritismus vor.
Goyamā Hss. 38. *esa* nämlich *dacca-thao*. Beide Male Giti.

In der Āv.-nijj. finden wir dagegen:

- 11, 4. *dacca-thao bhāva-thao; 'dacca-thao bahu-guṇi' tti buddhī siya;
aṇiṇa-mai-cayaṇam iyaṃ, chajjīva-hiyaṃ jñā binti.
5. chajjīva-kāya-saṃjannu dacca-thae so rirujjhaṭ kasiṇo,
to kasiṇa-saṃjama-rivā pupph'ādiyaṃ na icchanti.
6. akasiṇa-pacittagāyaṃ cirayadvirayaṇa esa khali jutto,
saṃsāra-payaṇi-karaṇe dacca-thae kūra-ditthanto.*

Hiermit deckt sich die Uvaesamālā Hemacandra's des Älteren¹, auch Puṣpa-
mālā genannt², Str. 233—235. Die erste Strophe steht auch in Hemacandra's des Jüngeren Yogaśāstra-vṛtti (Hrsg. von Vijayadharma Sūri, Bibliotheca Indica, S. 504).

4. Das erste- und zweitemal *tthao* Āv. Uv., Yog. *tthao* ya beide Male Uv., Yog. *guṇo* dieselben. 5. *tthae* Uv. *ijjai* Uv.-Text-Hs., *ijjhae* Uv.-vṛtti. *saṃjama* Uv. *yacchanti* Uv.-Text-Hs. 6. *karaṇo* Āv.

¹ Leumann ZDMG 36, 351.

² Verz. II 108 If., außerdem mss. or. fol. 1854. 2329, ersteres eine für uns anonyme Vṛtti, da die Anfangs- und Schlußblätter fehlen.

Das Mahānisiha-Sutta.

59

Mit dem Anfang von 11, 5 der Āv.-nijj., der auch in der Tat nicht ganz befriedigt, haben die anderen Verfasser nichts zu beginnen gewußt und sich auf ihre Weise geholfen. Im Mahānisiha soll *bahu-guṇo* o. ä. ergänzt und übersetzt werden: »[um vieles besser] als die materielle Ehrung (durch Spenden und Zeremonien) ist die Ehrung durch fromme Gesinnung«; *bhūta-ttharom* ist, nach vielen anderen Fällen von Geschlechtswechsel zu schließen (s. S. 94), Nominativ. (Das Gleichnis in Str. 6 setzt das kühle Wasser, das endlich der Lohn des Durstenden ist, nachdem das Graben danach seine Qual noch gesteigert hatte, der Förderung gleich, die der Laie schließlich doch erfährt, wenn auch die Verwendung von Blumen, mit denen er die Heiligen ehrt, eigentlich eine Sünde ist.)

5. 43 = 7. 1. *iccha micchā tuhakkāro ārassiyā ya nisīhiyā*
ūpucchana ya paṭipucchā chandayā ya nāmantayā
 44^a = 2^a. *urusaṃpayā ya kāle: sāmāyārī bhava dasarīhā u.*
 43. *ūucchana* Pp. 44^b fehlt. Die drei Zeilen im Vis. bei Str. 2040,
 Thāṇ. 566^a u. ä.

- 92 = 12, 86. *ajjiga-lābhe gaddhā saṃya lābhena je asaṃtuṭṭhā*
bhikkhūyariyā-bhagga Anniguttam virāhenti.
“puttaṃ Āv. girā” Hss., vacasanti Āv.

Die Geschichte von Annikāputra — Rāmaṇijaya zu Uv. 171 nennt ihn Anṇikāsuta — wird von Hemacandra, Parisiṣṭaparvan 6, 43 ff. ausführlich erzählt. In der Āv.-nijj. dient zur Erläuterung die anschließende Str. 87:

Annigaputt’ayario bhattam pāṇam ca Papphacūlā
uraṇiyam bhūjanto tey’ eva bhareṇa antakaḍḍo.

Unser Text übergibt diese Strophe und läßt gleich die eigentlich schildernde folgen:

- 93 = 88. *gaya-sisaganam ome bhikkhūyariyā-apabbalam theram*
gaṇhinti te na pāce ajjiga-lābhe gavesantā.
ome, durbhikṣe Āv. aparalāṃ Hss., Āv. (asama-ṭha, also aprabala).
gaṇti te na te pāce Hss., na gaṇanti sahā ri sahā Āv. lābham P.

Aus der Schilderung ist aber (durch das Fut.) eine Sentenz geworden.

- 94 = 82. *ome sīsa-parāsaṃ appaḍibandham ajaṇṇamattam ca*
na gaṇeṇṇa, ega-khette gaṇeṇṇa vāsaṃ niyaya-rāsi.
“baddham Hss. gaṇanti zweimal Āv. khitte Āv. niyaya = p, ṇiya P.

- 95 = 92. *ālambhāṇa bhaṇio loo jīrassa ajaukāmassa;*
jaṃ jaṃ picchai loe taṃ taṃ ālambhāṇaṃ kupaṇi.
logo bhaṇio Āv.

8°

8, 12 = 11, 58 = Dharmadāsa, Uvaesamālā 292.

laddhiliyaṃ ca bohiṃ jo naṇṭṭhe, aṇṭṭagayaṃ patthe,

bho bho annaṃ bohiṃ lahiṃ kayareṇa molleṇaṃ?

laddheliyaṃ πP. ettha st. patthe p. aṇṭṭaṃ πP. kai° p.

Dharmadāsa hat die Strophe aus der Av.-nīj. entnommen, denn sein Text ist der ihrige. Für sein *lucchisi* steht dort *labbhisi*.

(5 II) [*Sejjanbhace*]... *Dasaveyāliyaṃ nāme suyakkhandaṃ niṭhejṇā. 'se bhayavaṃ, kiṃ paḍucca?'* Goyamā,

Maṇḍagaṃ paḍucca.

So beginnt Dasaveyāliya-nījuttī 15 = Str. 2, Sthavirāvalī Charita App. S. 36. Unsere Hss. haben *Maṇḍagaṃ*.

3, 119 = Vavahāra-bhāsa 1, 291¹.

piṇḍassa jā visohi samīto bhāvaṇā tuvo duvho

paḍimā abhiggahā eiya uttara-guṇaṃ o eiyāṇāhi.

bhavo st. tavo Hss. — Auch bei Śilāṅka zu Sūyagad'āṅga-nīj. 131

(Ausg. S. 510); Nandi-cuṇṇī S fol. 78^a 3; bei Malayagiri zu

Nandi-Sutta Therāv. 4 (Ausg. S. 61); Hemacandra, Yōgaśāstravṛtti S. 123.

120 = Piṇḍanījuttī 707.

solasa uggama-dosā, solasa uppāyaṇāya dosā u

dasa esaṇṭe dosā, samjōyaṇa-m-āyama c'eva.

Dies stellt die Gliederung der *piṇḍa-visohi* dar. Die Strophen 3, 121 ff. erläutern die genannten vier Gruppen. Es sind

121 f. = Piṇḍanīj. 108 f.

Auch bei Śilāṅka, Ācārāṅga-tīkā, Ausg. II 65; Hemacandra a. a. O. S. 132.

123 f. = 439 f.

Auch bei Śilāṅka ebd. II 74 f.; Hemacandra ebd. S. 134 f.

125 = 558.

Auch bei Śilāṅka ebd. II 61; Hemacandra ebd. S. 136 (*maṅkhiya*).

126^a (b fehlt) bei Śilāṅka ebd. II 75 (bei uns *pañca st. c'eva*).

127^a (b fehlt) = Piṇḍanīj. 679^a.

Auch bei Śāntisūri zu Uttarajjh. 16 Einl. 8; 30, 15; Haribhadra zu Dasav.-nīj. 47.

128^a (b fehlt) = 696^a.

Auch bei Śilāṅka ebd. II 6; Haribhadra ebd. 119 (bei uns *tī nāyavaṃ st. tu nēyavaṃ* u. *mup°* der Piṇḍanīj., *vijānehi* bei Śil.).

¹ Die Stellen für 3, 119—131 hat uns Professor Leumann freundlichst mitgeteilt.

Das Mahānisiha-Sutta.

61

129—131 = 699—701 = Ohanijjuttī 883—885.

129 = 5, 33. Auch bei Śīlāṅka a. a. O. II 4; Haribhadra ebd. 120; Harṣakula, Sūtrakṛtāṅga-dīpikā, Ausg. S. 660. 131. Bei uns *iriyāṇi pi na sāhāsaṇi*.

Die bisher gegebenen Strophen sind nicht als Zitate bezeichnet, aber als solche nachzuweisen. Umgekehrt finden sich Stellen, deren besonderer Ursprung angedeutet wird, die wir aber nicht belegen können. An die Arahantacariyā (S. 45), den Sumiṇiya- und den Samayasāra (S. 55) sei im Vorübergehen erinnert. Die einzige Strophe, bei der die Herkunft genau angegeben wird, ist ein Selbstzitat unseres Textes (5 VII). Kuvalayappabha stockt in der Darlegung, als er bei dem 5. Kapitel des Mahānisiha angelangt ist, wo es angeblich heißt:

5, 123. *jatth' itthi-kara-phariṣaṃ antariyaṃ kārāṇe vi uppanne
araha vi karejja sayam, taṃ gacchaṃ mūlaguṇa-mukkaṃ.
mokaṇ π, mokkaṃ P, mekkaṃ p.*

So steht diese Strophe indessen nicht im Vorhergehenden. Dort finden wir vielmehr:

5, 65 (= Gacchāyāra 83).

*jatth' itthi-kara-phariṣaṃ antariyaṃ kārāṇe vi uppanne
dīṭṭhivisa dīṭṭ'aggī viṣaṃ va vajiṇṇajai, sa gaccho.*

66 (= 85).

*jatth' itthi-kara-phariṣaṃ lūṅgī araha vi sayam avi karejja,
taṃ nicchayao, Goyama, jāṇeja mūlaguṇa-bāhaṃ.*

65. *jattha itthi p. 'jjae gaccho* Gacch. 66. *bāho π, vāha P, vāhā p, bhaṭṭhaṃ* Gacch.

Die Einführung als Zitat findet in folgenden Fällen statt:

(5 III) *esa upa tīthayar'āso jahā*

5, 122. *appa-hiyaṃ kūyavvaṃ; jai sokkā, para-hiyaṃ ca payarejja;
attahiya-parahiyaṇaṃ att'atthiyaṃ c'era kāyavvaṃ.*

(5 VII) *jao' 126. āne ghaḍe nihātaṃ jahā jalāṃ taṃ ghaḍaṃ viṇāseī
iya siddhanta-rahasaṃ app'āhāraṃ viṇāseī.*

Auch bei Hemacandra, Uvaesamālā 27; Munisundara Sūri, Upadeśaratnākara I (Bhavnagar 1964), Bl. 13^a.

¹ Die folgende Strophe ist, wie man sieht, in späteren Texten nachweisbar, die sie nicht aus dem Mahānisiha bezogen haben dürften. Die Einführung durch *jao* allein würde uns nicht genügen, weshalb wir die auf gleiche Weise eingeleiteten Slokas 8, 20—25 in 8 VIII einstweilen nicht als Zitat ansehen.

(6 VI) *jeṇaṃ tu erisaṃ āgame paḍhijjai, taṃ-jahā:*

6. 207. *ko dṛi, kassa dejjai, vihiyaṃ ko harai, hīrae kassa:*

saṃgam appaṇā vidhattaṃ alhiyaṃ sukaṃ pi dukkhaṃ pi.

Leider sind wir nicht so glücklich, diese Strophen anderwärts nachweisen zu können, und dies gilt auch von einer Reihe von Fällen, wo die Einführung als Zitat zwar fehlt, man über diese Eigenschaft der Strophe aber nicht im Zweifel sein kann. Mit dieser Annahme ist eine gewisse Vorsicht geboten. Ein Blick in die Literatur, z. B. in Haribhadra's Samarāicakabā, zeigt, wie behende der Erzähler aus der freien in die gebundene Form übergeht. Die Verse in den Geschichten von Sumai und Nāila sowie Susaḍḍa sind daher als ursprünglich anzusehen. Vollständige Strophen, die in Erzählungen vorkommen, erscheinen uns als Zeugnisse der Gewandtheit des Verfassers, Bruchstücke dagegen als bewußte oder unbewußte Erinnerungen, wie es Dasav. 5, 1, 3 f. (S. 56) eine war. Der Befund ist folgender:

(2 VII) *jai kaha ri tuddi-tihāc naṃ maṇasa samayaṃ ekkaṃ abhūlase, taha ri biya-samae maṇaṃ saṃnirumbhiya attāṇaṃ nundejjā garahejjā,*
na puṇo bīṇa taḥ-jamme itthiyaṃ maṇasa ri u
abhūlasejjā.

(3 III) *Goyamā, imū ehiṇe paṇca-maṅgalassa naṃ viṇaścahāṇaṃ kāyaveṇa,*
taṃ-jahā:

supasatthe (c'eva) sohaṇe [dīṇe]
tihi-karaṇa-muhutta-nakkhatta-joga-lagga-saṇi-bale
vippamukka-jay'āṇay'āsaṇkeṇa saṃjāya... suh'ajjharasāya-bhattie... iṇamo... padhama'ajjhayaṇaṃ ahijjeyaraṃ.

(3 XI) *evaṃ... cūcandaṇa-cihāṇaṃ ahijjittāṇaṃ tao*
supasatthe sohaṇe [dīṇe]
tihi-karaṇa-muhutta-nakkhatta-joga-lagga-saṇi-bale
jahā-sattie jaga-gurūṇaṃ saṃpāya-pūo'rayāreṇaṃ paḍiṭṭhiya... padhamaṃ ceṇe
vandeyave.

jogga Hss.

Beide Ergänzungen nach

1, 40. *sallam uddharikāmeṇaṃ supasatthe sohaṇe dīṇe*
tihi-karaṇa-muhutta-nakkhatta-joga-lagga-saṇi-bale

41. *kāyave' āyambila-kkhamanaṃ...*
nakkhatta joge lagge Hss.

Das Mahānisiha-Sutta.

63

Diese Worte werden hier wohl schon selbst entlehnt sein. Man liest in Haribhadra's Samarāṇicakahā 11, 2: *pasatthe tihi-koraṇa-muhutta-joga-lagge dinnā se tūrasa-dikkhā*, ähnlich 181, 18; 192, 18; 400, 18, was anzeigt, daß dergleichen Wendungen geläufig waren.

(3 XIII) 'se bhayaṇaṃ, jai evaṃ (näml. bhāsae vi bhāsīyae kusilattaṃ bhavai),
tā dhamma-desaṇaṃ na kāyavevaṃ?' Goyamā,

sāvajjaṇa-eajjāṇaṃ vayanāṇaṃ jo na jāṇai visesaṃ
vuttaṃ pi tassa na khamaṃ, kim aiga puṇa desaṇaṃ kām?

(4 I) *resūṃ saṃsaggeṇaṃ kayūi amhāṇaṃ pi caraṇa-kuraṇesuṃ siḍḍhāttaṃ bharejjā, jenaṃ*

puṇo-puṇo āhīṇdemo ghorāṃ bhava-paramparaṃ.
jīṇoṃ P.

(5 II) *tahā ṇaṃ, Goyamā, aihae ṇaṃ evaṃ cintejjā (evaṃ) se ṇaṃ Sejjam-bhava jahā*

aṇanta-pāraṃ balu jāṇiyavevaṃ,
appo ya kulo bahule ya vi jāya-sāra-bhūyaṃ;
taṃ giṇhiyavevaṃ

hamso jahā khiraṃ iḥ' ambu-mīsaṃ.

avaṇaṃ e^o p. ya fehlt in π P. viyaṇa p, viyejaṃ P.

Vgl. Indische Sprüche², Nr. 243. 245.

(5 IV) *to ṇaṃ niyaya-duccariyaṃ jahācattaṃ sa-para-sisagāṇāṇaṃ pakkhū-riya jahā 'duranta-panta-*

lakkhaṇe adattihaṇṇe

maha-pāvakaṇṇa-kūṛi saṃmagga-panāsao ahayaṃ'

ti evaṃ nindittā . . . pāyachchittaṃ āṇucarejjā.

te ṇaṃ aya-dw^o π P. mahā Hss.

(5 VIII) *tao puṇo vi suiraṃ paritappiṇṇaṃ, Goyamā, annaṃ porihāraṃ alabhamāṇaṃ*

aigikūṭṭha diha-saṃsāraṃ

bhāṇiyaṃ (ca) sāvajj'āyariyaṃ jahā ṇaṃ 'ussaggācavāheṃ āgamo ṭhio. tubhe na jāṇah' eyaṃ.

eganto micchattaṃ, jīṇāṇaṃ āṇā āṇeganta'.

Die Worte *ussa*^o usw. scheinen gleichfalls irgendwie metrisch zu sein: zulässig ist. *ussagg'ana*^o zu lesen. *na jāṇaher*^o π p. Die angeführte Rede erscheint in der Diskussion (5 IX) noch einmal: *jīṇāṇa āṇā āṇeganto* Hss.

Waren die vorstehenden Stellen unserer Anschauung nach metrische Zitate oder Anklänge innerhalb von Prosa, so dürfen endlich solche auch inmitten der umgebenden Strophen angenommen werden. Anderer Herkunft verdächtig sind uns nämlich solche Partien, wo ein vom Hauptbestande des Abschnittes abweichendes Versmaß auftritt und der Inhalt etwas Neues in geschlossener Form bringt. Da diese Gesichtspunkte aber nur im Zusammenhang des Textes erörtert werden können, sehen wir davon ab, jene Strophen anderer Gestalt hier sämtlich vorzuführen, und beschränken uns auf zwei hervorstechende Fälle. Der erste ist ein Gedanke in Ārya inmitten einer Erzählung (6 I) in Śloka:

6, 32. *ālācāo paṇao, paṇayāu rati, ratiē vīsambho,*
vīsambhāo neho : paṇcarīhaṃ vattāe pemnaṃ.

Der zweite ist eine Strophe in Sragdharā, die einzige ihrer Art, inmitten der Ślokas des 1. Kapitels. Voran geht ihr eine Āryā, die auch Dharmadāsa kennt (s. S. 51).

1, 11. *att'attiyā samiccā sayala-pāṇiṇo kappayant' appaṇ'appaṇ,*
duṭṭhaṃ vai-kāya-ceṭṭhaṃ maṇasiya-kalusam jaṃ jayante carante ;
niddosaṃ taṃ ca siddhe evaḡaya-kaluse pakkhavāyaṃ vimuccā
vikkhaṇt', accanta-pāve kalusiya-hiyayaṃ dosa-jālehi naṭṭhaṃ.

Metrisch unrichtig: a. *pā* statt *va*, b. *vai* statt — (Skt. *vāk*).

a. *ṇā* π P. *kappahaṇt'* P. b. *jaṃ* fehlt P. *juyante* P. c. *taṃ* nāml. *pakkhavāyaṃ*. *siddhe v.-kaluse* ist Nom. Plur. (S. 88).
d. desgl. a.-*pāve*; zu erg. *vikkhanti*. Gleichwohl bleiben Schwierigkeiten der Übersetzung.

Es wird ohne Zweifel noch gelingen, die eben wiedergegebenen fremden Bestandteile nachzuweisen, wodurch für die zeitliche Bestimmung des Mahānisiha — dies ist ja der Zweck unserer Darbietungen — weitere Grundlagen gewonnen sein werden.

5.

Dogmatik.

Die in dieser Richtung erreichten Ergebnisse werden vervollständigt, wenn wir das Bild des Mahānisiha noch von anderen Seiten her, von der dogmatischen, disziplinarischen und sprachlichen, betrachten. Unser Text ist reich an Hinweisen auf die Zahlenlehre der Begriffe und stellt sie auch selbst dar. Im allgemeinen entspricht das Vorgetragene dem, was aus

Das Mahānisiha-Sutta.

65

dem Kanon und den sich ihm anschließenden Werken bekannt ist, und wir können es übergehen. Manches aber weicht vom Hergebrachten ab, ist überhaupt neu oder verdient aus anderem Grunde vorgeführt zu werden.

- 2, 3. *asannī durihe nee: viyaḷ'indīe eg'indīe;*
viyaḷe kimi kunṭhu macch'ādī, puḍhar'ādī eg'indīe.
4. *pasu pakkhī migā sannī neraiyā maṇṇiyā 'marā.*
 3. *macchiy'ādī π.* 4. *narā* Hss.

Die erste Strophe ist nicht genau gefaßt, da es auch fünfsinnige Wesen, also nicht *viyaḷ'indīya*, gibt, denen der »innere Sinn« fehlt, vgl. Pannavanā 31.

Nach 2, 19--27 ist das Leiden (*dukkha*) zweifach: körperlich und geistig. Es verteilt sich folgendermaßen:

- A. Das Leiden des Körpers ist
 1. »schlimm«: bei den Menschen (Dauer: ein *muhutta*),
 2. »schlimmer«: bei den Tieren (Dauer: drei *samaya*),
 3. »am schlimmsten«: bei den Höllenwesen (Dauer: lebenslänglich).
- B. Das Leiden des Geistes ist
 1. [im Verhältnis] gering —
 - a) ganz wenig: bei den durch Koagulation entstandenen menschlichen Wesen (solche leben nicht länger als einen *muhutta*, Pannav. 55^b),
 - b) stärker: bei den Göttern (insofern sie wissen, daß ihre Herrlichkeit nicht ewig ist), und zwar
 - α) zeitweilig: bei den höheren Göttern (zur Zeit des Scheidens),
 - β) von Anfang an: bei den niederen Göttern (diese *ābhigiyā devā* rechnen zur Oberwelt, nicht zur Überwelt),
 2. [im Verhältnis] mäßig: bei den [höheren] Tieren und den durch Zeugung entstandenen Menschen,
 3. [im Verhältnis] am größten: bei denselben letzteren und bei den Höllenwesen.

Nach A 1—3 wäre die Dauer eines *samaya*, Zeitatoms (Jacobi), länger als die eines *muhutta*! Das Richtige steht jedoch 2, 137.

(7 V) *Goyamā ṇaṃ, caucvīhaṃ āloyaṇaṃ vinda, taṃ-jahā: nāmi'āloyaṇaṃ, ṭhavaṇḍ°, dave'ā°, bhāve'ā°. ee cauro vi pae aṇegahā vi ujjoiṇṇanti. tattha tāva samāseṇaṃ nāmi'āloyaṇaṃ nāma-metteṇaṃ, ṭhavaṇḍ° potṭhay'āsum alihiyaṃ, dave'ā° nāma āloettāṇaṃ asaddha-bhāveṇṇe jaho'caṭṭhaṃ pāyacchittaṃ vāṇucittṭhe. bhāve'ā° endlich ist die Beichte in frommer Gesinnung und Fügsamkeit.*

5 *loka-pāla* kennen die Strophen 1, 189f.; 7, 27. Diese Zahl ist mit der hergebrachten von 4 Welthütern unvereinbar, da für jede Haupttrichtung einer bestellt ist.

(2 VII) *chavōhe purise nee, tap-jahā: ahamdhame, ahamē, vinajjhime, uttame, uttam'uttame, sacc'uttame*. Dies sind sechs Stufen des geschlechtlichen Empfindens beim Manne. 1. Der *sacc'uttama* begehrt niemals, 2. der *uttam'uttama* einen *sanaya* lang während seines ganzen Lebens; im nächsten *sanaya* schon schämt er sich dessen. 3. Der *uttama* begehrt eine fremde Frau ein kleines Weibchen (*jān' adḍha-jāmaṃ cā*), ohne daß es zum Verkehr kommt. Mit seiner eigenen Frau ist er nicht enthaltsam, doch begehrt er sie nicht stark. 4. Der *vinajjhima* verkehrt nur mit seinem Weibe. 5. Der *ahama* begehrt beständig die eigene Frau und andere Frauen, doch verkehrt er nicht mit Nonnen und Laienfrauen. 6. Der *ahamdhama* tut auch dies noch, er begehrt überhaupt beständig alle Frauen in Gedanken, Worten und Werken. Jener kann nach unmeßbarer Zeit zur Erlösung kommen, dieser niemals.

(7 II) *sattanṇhaṃ kāraṇa-jāyamaṃ asuṃ vasahīe bhāṇi niggacche, gacchubajjhe* (S. 82). Welches diese sieben Anlässe sind, war bisher nicht festzustellen.

(3 XIII) *bhāvaṇāo durālasa, tap-jaha: aniccattu-bhavaṇā, asaraṇa-bh., egatta-bh., an'anna-bh., vicitta-samsāra-bh., kamm'āsava-bh., samvara-bh., rinjijara-bh., logavutthara-bh., 'dhammaṃ su-y-akkhāyaṃ su-pamattam, titthayarehiṃ tatta-cintā'-bh., 'bohi sudullahā jamma'antara-koḍḍhi c' ti bh.*

(2 VIII) *sahunaṃ maha'nubhāgaṇaṃ aṭṭhārasa parihāra-ṭṭhānāṃ rāya-rījanti*. Entweder die 18 *pāra-ṭṭhāna: paṇḍivāya, aliya, adatto, meluṇa, pariggaha, rāi-bhatta; koha, māṇa, māyā, loha; rāga, dosa, kulaha, abbhakkhāṇa, pesunna, para-parivāya, māyā-mosa, micchadāmaṇa-salla* (ohne die Gesamtbezeichnung stehen diese Uvav. § 56) — oder die 18 *dosa: annāṇa, koha, maya, māṇa, loha, māyā; raṭ, aruṭ, niddā, soya; aliya-cayaṇa, coriya, macchara; bhaya, pāṇi-vaha, pema, kilā, posaṇa, hāsa* (Nemicandra's Pavayanasāroddhāra 1365 — 1367; 457 f.). In jedem Fall ist der Ausdruck des Mahānisiha ungenau.

3, 80. [*Mahāvireṇaṇi*] *titthayara-namakammaṃ jaha baddhaṃ egavisa-ṭṭhesu*. Es ist nicht zu sagen, in welchen 21 Fällen Mahāvira dasjenige Karman gebunden hat, das ihm zur Existenz als Tirthakara verhilft.

(8 VI) *bāvīsa-parisāhōvasaggyadhiyāsāṇā: Uttaraṇi. 2 = Samav. 63*". Es ist aber darauf hinzuweisen, daß diese beiden klassischen Stellen nur von 22 *parisāha* sprechen. Von ihnen werden die *vasagga* durchaus unterschieden, wie Thāu. 332^a zeigt, dem Śīlāṅka zu Sūyag. I 16, 4 entspricht: (*saṃveidhūṇiya*) *parisāhōvasagge dvārīṇṣaṭi parisāhaṇ tathā die'ṇ'ulikaṇ upasargam*.

Das Mahānisiha-Sutta.

67

Es geht also nicht an, hier von *parisaha* und *wasagga* zu sprechen. — 3, 13 *sabale bāvisavūhe*. Auch hier ist Anstoß zu nehmen, denn der Kanon kennt nur 21 Vergehen dieser Gattung. Sie stehen Dasā 2 und danach Samav. 60^a.

(4 III) [*Nāḷaṇaṃ*] *bāvisaya-dhanmatitthayara-Aritthāṇemi-nāmaṣsa sayāse ... gaeṇaṃ Āyār'āṇaṃ ... pannaṇvijjamaṇaṃ samavadhāriyaṃ, tattha ca chat-tisa āyāre pannaṇvijjanti*. Es sind nämlich der *nāṇa*-, *daṃsaṇa*- und *cāritṭ'āyāra* je 8fach; der *taṇ'āyāra* 12fach; die Einzelheiten s. in *Śīlāṅka's Ācārāṅga-tīkā* I S. 5 unten. Der *viriy'āyāra* ist die energische Anwendung dieser 36 Arten. Insofern, als nach der *Āyār'āṇa-nijjuttī* (Str. 5) der *bhāv'āyāra* im Text behandelt wird, der eben jene fünffache Gliederung aufweist, kann man allerdings sagen, daß im ersten *Āṇa* die 36 Arten des guten Wandels vorgetragen werden. Der Ausdruck des Mahānisiha beruht daher wahrscheinlich auf der angegebenen Einteilung.

(3 XIII) *'se bhayaṇaṃ, kayare te apasatthe ti-saṭṭhi caḅkhu-bhē'* *Goyama, imv, taṃ-jahā: saṭṭhū (?) kadakkhū, tāvā, madā, madāṇisā (5), vaṅkā, vicaṅkā, kuḅḷā, adḍh'ikkhiyā, kaṇ'ikkhiyā (10), bhāṇiyā, ubbhāṇiyā, caliyā, valiyā, cala-valiyā (15), adḍh'ummilā, milimilā; māṇusā, pāsava, pakkhā (20), sarīsivā; asanta, apasanta, atthirā, bahuvigārā (25); sḅpurāgā, rog'urāṇī, roga-jāṇā, may'up-pāyaṇī, mayāṇī (30), mohaṇī, vimohiṇī, bha-urāṇī, bhaya-jāṇā, bhayaṃkarī (35), hiyaya-bhriṇī, saṃsayadvaharaṇī, citta-camakkār'uppāyaṇī; nibaddhā, anibaddhā (40), gāya, āgāyā, gāy'āgāyā, gāya-paccāyāyā; niddhāṇāṇī (45), ahī-lasaṇī; uraikaṛā, raikaṛā; dāṇā, dāyāṇā (50); sūrā, dhīrā; haṇaṇī, māraṇī, saṃtāraṇī (55), tāvaṇī; kuḍḍhā, pakulḍhā; ghorā, mahāghorā (60), caṇḍā, ruddā, suruddā, hūhābhūya-saraṇā, rukkhā (65), saṇiddhā, rukkhā-saṇiddhā tti.*

1. *saddhū* π P. 4. 5. *maṇḍā* p. 8. *kuṣilā* Hss. 9. *addha*°, *aṭṭha*° π P. 10. *sāpurāgā* p. 13. 15. *ca*° π. 16. *aḍḍhū* π p, *aṭṭhu*° P °llā Hss. 27. *rogāṇī*° Hss., °ṇā π. 32. *vaṇṇmo*° Pp. 36. *bhe-yaṇī* P. 38. *camak(k)pa*° Hss. 51. *sudhā* p. 64. °*bhūyaraṇā* π P.

Dies sind die 63 — in Wirklichkeit, wie man sieht, diese Zahl übersteigenden — Arten des weltlich gerichteten Blicks, der einem Frommen nicht ziemt. Sie bilden einen Teil des angeblich in zweihundertfach verschiedenen Fällen tadelswerten Mönches, der gleich dargestellt werden soll. Es berührt sich hiermit die Strophe

5, 82. *jattha ya tisatṭhi-bhēyaṃ caḅkhu-rāg'agg'uduraṇaṃ sāhuṃ
ajjaṇo nirikkhejja, taṃ, Goyama, kerisaṃ gaḅhaṃ?
aggī-li° p. sāhū Hss.*

9*

Desgleichen die Worte: (8 V) *cakkhu-kusilo ti-saṭṭhīe thān'ontarehiṃ* (s. S. 29). An unserer Stelle bedürfen mehrere Wörter der Aufklärung und auch Berichtigung. Die Herkunft der weiblichen Form wird auch durch das, was folgt, nämlich, ein Bild der reizvollen und geschmückten Frau, die alles Unheils Ursprung ist, nicht deutlich.

3, 13. *kusīle tāva dussayahā*. So im Gegensatz zu Āv.-nijj. 12, 15 ff., wo der *kusīla* nur als dreifach gilt: *nāṇa-*, *daṃsaṇa-*, *caritta-k*. Die Einteilung ist wie folgt:

A. *parampara*

1. *sannaddha-guru-p*.
2. *ega-bi-ti-guru-p*.

B. *aparampara*

1. *āgamao*
2. *no āgamao*

I. *nāṇa*

- a) *pasatthāpasattha*
- α) *āgamao*

5 Arten

- β) *no āgamao*
- aṇegahā*

- b) *apasattha*
- 29 Arten

- c) *supasattha*

- α) *āgamao*
- β) *no āgamao*
- 8 Arten

II. *daṃsaṇa*

- a) *āgamao*

8 Arten

- b) *no āgamao*

- α) *cakkhu*

1. *pasattha*
2. *pasatthāpasattha*
3. *apasattha*
- 63 Arten (s. eben)

- β) *ghāṇa*

γ) *savaṇa*

1. *apasattha*

2. *pasattha*

δ) *jibbhā*

- aṇegahā*

ε) *sarīra*

1. *ceṭṭhā*

2. *nibbāṇa*

III. *caritta*

- a) *mūḷa-guṇa*

5 *mahaveyya*, 1 *rūṭṭhoyanṇi*

- b) *uttara-guṇa*

- α) *piṇḍa-visohi*

1. 16 *uggama-dosa*

2. 16 *uppiyāṇa-dosa*

3. 10 *esaṇṇā-dosa*

4. 5 *saṃjoyaṇa-m-āi*

- β) 5 *samī*

- γ) 12 *bhāvaṇā*

- δ) 12 *paḍimā*

- ε) 4 *abhiṅgaha*

IV. *tava*

- a) *bajjha*

6 Arten

- b) *abbhīntara*

6 Arten

V. *vīriya*

Auf die Zahl 200 ist kein besonderes Gewicht gelegt; sie scheint nur annähernd gemeint zu sein, macht doch schon das Wort *aṇegahā* die genaue Zählung im Schema unmöglich. Gegen das Ende tritt etwas Verwirrung ein, indem III b δ, ε erst nach IV b erscheinen, und mit V eilt der Verfasser zum Schlusse, ohne Unterarten aufzustellen, wie er denn auch

Das Mahānisiha-Sutta.

69

die folgenden *osanna* usw. ganz summarisch behandelt (s. S. 5). Von den einzelnen Arten seien noch angeführt: 1a α) *vihaṅga-nāṇi pannaṇiya-pasatthā-pasattha-payatthajāla-ahijjāna-kusīla*; β) *pasatthāpasattha-parapāsaṇḍass'atthajāla-hijjāna-ajjhāvaṇa-vāyaṇāe paṭṭhāna-kusīla*; aus b die Erwerbung geheimer Kenntnisse, das Studium der Astronomie, der Anatomie (*paris'utthā-lakkhaṇa-paṇṇaṇ'ajjhāvaṇa*), der Erotik, der Bogenkunde, der Musik, der Taschenspielererei (*kuhaḡ'indajāla-sattha*), des Malens (*ālekkha-vijjā*) und des Schreibens (*līpikamma* [Hss. *līppak.*]-*vijjā*). Es handelt sich, das ist festzuhalten, nicht um den Besitz, sondern um die Aneignung dieser Wissenszweige. So wird auch unter IIb γ das Anhören eines Vortrags über Musik- und Schauspieltheorie, Bogenkunde, Elefantenzähmung und Erotik untersagt.

5, 70. *duddhara-bambhaccaya-pālaṇ'attha ajjāṇa cavala-cittāṇaṇ
satta saḥassā pariḥāra-ṭhāṇa jatt'h'atthi, taṃ gacchaṇ.
vī vor ja^o Hss.*

Diese 7000 Fälle sind uns ebenso unbekannt wie die nächste Zahl und mehrere der folgenden.

(3 VI) *attha-lakkhaṇa-saḥassa-maṇḍiyo-jaga*.

Die *atthārāsa sīl'āṅga-saḥassāṇi* bilden die im Mahānisiha wohl am häufigsten (16mal) vorkommende Begriffzahl. Die Zahl 18000 ergibt sich für die Gliederung der gelebten Frömmigkeit auf folgende Weise. Die zehn Eigenschaften, die einen guten Mönch ausmachen (Samav. 26*), kommen mit Bezug auf die fünf einsinnigen, die zwei- bis fünfsinnigen Wesen und das Leblose, also abermals zehnfach, zur Geltung, und zwar unter Anwendung der fünf Sinne und unter Bändigung der vier Triebe Ernährung, Furcht, Geschlechtlichkeit und Besitzesfreude (Pannav. 8). Die Betätigung erfolgt durch eine der drei wirksamen Kräfte Geist, Stimme und Körper, und sie wird ausgeführt durch den Mönch selbst, in seinem Auftrag oder mit seiner Billigung, also wiederum auf drei Arten. Die genannten Zahlen haben miteinander das obige Ergebnis. Vgl. Nemicandra's Pavayaṇasāroddhāra, Str. 846—853, die vom Erklärer hinzugefügte Übersicht auch in der Ausgabe von Devendra Sūri's Dhammarayana-payaraṇa (Dharmaratnaprakaraṇa, Palitāṇā 1906), Bh. 3, 197. Am frühesten finden sich die 18000 *sīl'āṅga* wohl gegen Ende des Paṭikkamaṇa-Sutta (Verz. II 741). Später erwähnt sie auch Haribhadra in der Samarācīcakahā, S. 34, 4; 54, 3; 162, 7; 394, 18.

(5 IV) *sāhu-sāhuṇṇaṇ sattaṇṇaṇ saḥassāṇi thaṇḍilāṇaṇ sura-domsihāṇ pannaṭṭāṇi*.

(2 IX) *jāsim ca naṃ [titthiṇaṃ] abhilaṣiukāme purise, tajjoni*-sammucchima-
pañcendiyāṇaṃ ekka-pasaṅgeṇa c'eva naraṇhaṃ saya-sahassāṇaṃ niyamā udda-
vage bhavējjā.* Diese Anschauung wird ausgeführt in den Strophen

- 6, 101. *tie pañcendiyā jivā joni-majjha-nivāsīno
sāmaṇṇaṃ nava lakkhāṇ; sacce pasanti keraṭi.
102. keraḷa-nāṇissa te gannā, no akecaṭi tāṇ paṣu.
ohi-nāṇi viyāṇ' ee, no pāse maṇapajjari.
103. te purisā saṅghaṭṭanti kolhagāmi tile jahā.
sacces' uttarāceci ratt'ummattā oh' annaya.
104. cakkamanti ya gādhāṇ, kāyāṇ vosiranti yā,
vācājjāi do tiṇṇi, sesāṇ pariyaṇvā.*

**oniṃ* Hss. 101. *tie* fehlt in πP . 102. *nāṇassa* Hss. *ne st. no* πP . *ke* πP . *ohi* πP . *māna*^o
p, *maṇu*^o πP . 103. *geṇhagāmi* tilabhe *ja*^o *p*, *kolhagāmi* P . *su* *sūrā*^o *p*, *su* *purā*^o πP , in π
nachtrügl. *ita* über *pū. roḷuṇṇa hanniya* *p*. 104. *caṇṭha*^o π . *jjāṇi* Hss. (s. S. 90).

Dies entspricht Pannav. 55^b, wonach in allen Ausscheidungen des Menschen fünfsinnige Wesen seiner Art durch Selbstzeugung entstehen, deren Lebensdauer einen *malutta* nicht überschreitet. Ihre bestimmte Anzahl ist augenscheinlich die Erfindung unseres Textes. Eine entfernte, doch unrichtige Kenntnis hiervon hat Virchand R. Gandhi. The Karma Philosophy, S. 145, wenn er die 900000 Wesen beim Geschlechtsverkehr entstehen und sofort wieder getötet werden läßt. Wir werden noch sehen, daß jene Anschauung vom Mahānisiha in besonderer Weise benutzt wird.

culasū joni-lakkha. 8400000 Ursprungsstätten von Wesen gewinnt man aus folgender Addition: Erd-, Wasser-, Feuer- und Windwesen viermal 7, Pflanzen 24, zwei- bis viersinnige Wesen dreimal 2, Höllenwesen, fünfsinnige Tiere und Götter dreimal 4, Menschen 14 Hunderttausende (vgl. Pavay. 982 f.). Die Gesamtzahl ist ein mehrfach erscheinender Ausdruck für das unaufhörliche Wandern von Dasein zu Dasein.

1, 208. *bhaṇḍoragarāṇa-pāṇa-m-āhāraṇ nava-koḍiṇṇ asuddhaṇ.* Eine Phantasiezahl, die Haribhadra gleichfalls kennt (Samarāice. 156, 6; 158, 13).

- 5, 17. *etthaṇ c'āyariyāṇaṃ paṇa-pannaṇ honti koḍi-lakkhā,
koḍi-sahasse koḍi-sae ya taha ettie c'eva.
18. etesiṇ majjhā ege nirvudāi gaṇagaṇ'āṇṇe
sacc'uttama-bhaṅgeṇaṇi titthayaṇassatṭhasorisa-gurū.*

Das Mahānisiha-Sutta.

71

Die allerbesten Lehrer ragen also aus einer Masse von

$$\begin{array}{r}
 55\ 000\ 000\ 000\ 000 \\
 + \quad 550\ 000\ 000\ 000 \\
 + \quad 55\ 000\ 000\ 000 \\
 + \quad 5\ 500\ 000\ 000
 \end{array}$$

Amtsgenossen heraus.

Das Vorstehende zeigt zunächst, daß mit den hergebrachten Begriffszahlen Übereinstimmung zwar größtenteils, doch keineswegs immer vorhanden ist. Bei den *asanni*, *loga-pāla*, *parihāra-tthāṇa*, *parisahāvacasagga*, *sa-bala*, überall fehlt die Genauigkeit oder ist ein Widerspruch zu den geläufigen Anschauungen zu bemerken. Es scheint dies nicht auf Absicht, sondern auf Unsicherheit in der Kenntnis der Überlieferung zu beruhen. Zwar sind die Abweichungen jede für sich unbedeutend, in ihrer Häufung aber geben sie zu denken. Hinzu kommt die dem Text selbst nicht gerecht werdende Angabe (4 I), das Āyār'aṅga lehre die 36 *āyāra*; auch sei an das ungenaue Zitat daraus erinnert (S. 55). Aritthanemi gilt (4 I) als *maragaya-cchavi* statt als *kālaga-cchavi*, wie Uttarajjh. 22, 5¹. Anderes bleibe dahingestellt: so, ob die Weissagung auf die Zeit des Duppasaha (S. 42 f.) mit den abweichenden Namen eine andere Überlieferung darstellt oder nur eine Ungenauigkeit vorliegt. Das Auftreten des Sirippabha, der bisher nicht bekannt ist, spricht mehr für das erstere. Ferner wurden von den »zehn merkwürdigen Ereignissen«, die oben angeführt wurden (S. 39), fünf in die Lebenszeit Mahāvira's, eines 24. Tirthakaras, verlegt. Dhammasiri (5 VII) nimmt in seiner Reihe dieselbe Stelle ein, es wäre also zu erwarten, daß ihm ebenfalls fünf Ereignisse gehörten; es sind aber vielmehr sieben. Es ist auch hier nicht zu entscheiden, ob wir eine bewußte oder eine unfreiwillige Abweichung vor uns haben.

Von denjenigen Ansetzungen, die anderwärts bis jetzt nicht nachzuweisen sind, ist anzunehmen, daß nicht nur die, bei denen eine genaue Gliederung stattfindet, dem Mahānisiha eigentümlich sind, sondern auch die, welche Zahlen von ungewöhnlicher Größe enthalten, ohne sie durch eine Unterteilung aufzulösen. Die 55 Billionen von Lehrern stehen hier an der Spitze. Einen Hang zum Ungeheuerlichen in den Zahlen, wie er

¹ Smaragdfarben heißt er auch im Aritthanemicariya (Charpentier ZDMG 64, 408).

sich auch in der Anwendung der Idee¹ von den nacheinander ablaufenden Tirthakara-Reihen ausspricht (S. 8), werden wir noch bemerken, wenn wir die Disziplin des Mahānisīha ins Auge fassen¹.

Auch außerhalb der Zahlentheorie (um dies Wort hier anzuwenden) lassen sich einige eigentümliche Anschauungen feststellen, die wir kurz vorführen, soweit sie nicht schon in der Inhaltsangabe erschienen sind. (I III) Die höchste Form des Erkennens, das *kevala-nāma*, wird schon durch die vorbehaltlose Beichte erlangt. Es heißt:

... *saṭṭuddharanāṃ imāṃ suṇe.*

1, 63. *suṇetṭa taḥa-m-āloe jaha āloyantō c'eva uppāe
kevala-nāṇaṃ! dinn' erisa-bhāva-tthehi nisallā*

āloyaṇā, jēn' āloyamāṇāṇaṃ c'eva uppannaṃ tatthi'eva kevalaṇ.

64. *keṣiṇci sāhimo nāme mahā-sattāṇa, Goyamā;*

jehiṃ bhāveṇ' āloyaṇ, tehiṃ kevala-nāṇaṃ uppāyaṇ.

63. *suṇetṭa* P. Lies *suṇiṇā?* *āloyant'* aha P. *ohiṃ* Hss. 64. *keṣiṇaṇ* p. *sohemo* p. *sāyamo* P.

63. »Nachdem er [es] vernommen hat, beichte er derart, daß er beichtend das Kevala-Erkennen zur Entstehung bringt. Von denen, die solchen [aufrichtigen] Wesens waren, ist eine rückhaltlose (Beichte) gegeben worden, so daß ihnen, als sie beichteten, das Kevala[Erkennen] erstand.« Str. 63 ist eine Āryā inmitten von Śloka-Zeilen, vielleicht von anderer Herkunft als diese, und erläuternde Zusätze folgen ihr. Diese ganze Stelle bezieht sich auf die Mönche; von den Nonnen hören wir in I V inhaltlich das gleiche. Auf andere Weise, bei einer, man kann sagen, einfachen Überlegung, wird der Nonne Rajjā das Kevala-Erkennen zuteil (6 VI).

In seinem Besitz befindet man sich gewissermaßen im Vorhofe der Erlösung, des Nirvāṇa. Es ist für die Epoche des Mahānisīha bezeichnend, daß das Nirvāṇa durchgehends als ein Zustand der höchsten Seligkeit angesehen wird: *nicc'ānanda siva'ālaya* 2, 122; *aṇanta-sokkha* 3, 53; *akkhaya*

¹ Bezeichnend ist in dieser Hinsicht auch die Aufstellung, wie lange das Leiden währt, mit dem die Schädigung lebender Wesen vergolten wird. Wer ein zweisinniges Wesen stößt (*saṃghaṭṭejiṇā*), hat 6 Monate zu leiden; ist der Fall schwer, 12 Jahre; wer ihm Schmerz bereitet (*pariyāvejiṇā*), 1000 oder 10000 Jahre; wer es peinigt (*kiṭṭamejiṇā*), 100000 oder 1 Million Jahre; wer es tötet, 100 Millionen Jahre. Ebenso bei einem drei-, vier- oder fünf-sinnigen Wesen (2 X: 5 III). — Wenn jemand bei 9000 Frauen das Kind im Mutterleibe tötete, so wäre das nur ein Drittel der Schuld, die ein Mönch auf sich lädt, der mit einer Frau verkehrt. Das Tausendfache jenes Sünders stellt eine Nonne in demselben einen Fall dar (*mehen' ekkasi sevīe*), bei der Wiederholung das Zehnmillionfache; beim dritten Male schwindet die Möglichkeit der Erlösung (6, 106--108).

Das Mahānisiha-Sutta.

73

sokkha 3, 64; *siva-sūta* 5 I, u. a. m. In diesen Ausdrücken berührt sich unser Text mit didaktischen Dichtungen, wie den beiden Uvaesamālā, dem Bhavaveraggasayaya und anderen, sowie mit der Samarāiccakahā.

Ist diese Anschauung einer ganzen Epoche eigentümlich und geschichtlich leicht zu begreifen, so ist in anderer Hinsicht am Mahānisiha fast ein rückläufiger Gang zu beobachten. Zu den Grundlagen der Lehre rechnet die Unverletzlichkeit der sechs Lebensformen und, wozu sie selbst gehört, die fünf Gelübde. Erde, Wasser, Feuer, Wind, Pflanzen und höhere Wesen sind alle in gleicher Weise vor jeder Schädigung zu schützen; solche Gewalttat, Lüge, Raub, Unkeuschheit und Haug am Besitz sind alles gleich schwere Sünden. Diese Unterschiedslosigkeit besteht im Mahānisiha anscheinend nicht mehr; dort spielen der Mißbrauch von Wasser und Feuer und die geschlechtliche Begier eine auffällig hervortretende Rolle. Der Kanon kennt wohl Regel und Ausnahme und wird ohne Ausschließlichkeit verkündigt (*anegantaṃ pannaviṭṭajā*); jedoch die Verbote von Wasser, Feuer und Geschlechtsgeuß gelten unbedingt, heißt es am Schluß des 5. Kapitels. (Kuvālayappabha's Schuld besteht darin, daß er diese Klausel unterdrückt.) Diese Dreieit *āu, teu, mehuṇa* begegnet ferner 2, 179f. 189; 5 VI (zweimal); 7 II; 8 VI (zweimal); 2, 179. 190 und 6, 110 wird sie als *abohi-lābhīya kamma*, 8 VIII als *abohi-dāyaga*, 8 VI als *tiṇṇi mahā-pācattḥāne* bezeichnet. Dieser letzte Ausdruck kommt ihnen allerdings nicht allein zu, das lehrt die Hauptstelle 8 VIII: '*se bhayaṇaṃ, keṇaṃ attheṇaṃ āu-teu-mehuṇa tti abohi-dāyage samakkhāe?*' *Goyamā naṃ, savvaṃ ari chakkāya-samārambhe mahā-pācattḥāne, kiṃ tu āukāya-samārambheṇaṃ aṇanta-sattōvaghāe* [ergänze etwa: *teukāya-s. asamkhejja-s.*], *mehuṇ'āsevaṇeṇaṃ tu samkhejjāsāmkhejja-s.* Weshalb die Unkeuschheit verboten ist, zeigen schon die letzten Worte. Zu ihnen stellt sich der Satz: (7 II) *evaṃ je naṃ bhikkhū āu-kāyaṃ vā teu-kāyaṃ vā itthi-sarivāyavaṃ vā saṃghaṭṭejjā, no naṃ paribhūṇejjā, se naṃ . . . ; je una paribhūṇejjā, se naṃ . . .* Endlich erinnern wir uns auch an die Theorie von den 900000 Wesen, die, im Schoße des Weibes hausend, beim Geschlechtsverkehr der Beschädigung ausgesetzt sind. Die Enthaltensamkeit wird in diesen Stellen also nicht um ihrer selbst willen gefordert, sondern sie ist herabgesunken zu einem Anhang zum ersten Gelübde. Wir haben hier sicher eine Erfindung unseres Textverfassers vor uns¹. Strenggläubigen erschien

¹ Die Andeutung von etwas Ähnlichem scheint höchstens in der von Leumann ZDMG 46, 600f. mitgeteilten Geschichte II 3 vorzuliegen.

Phil.-hist. Abh. 1918. Nr. 5.

sie bedenklich. Denn die Betrachtung der *Susādhakāhā* hat uns gezeigt, daß *Devendra*, wie getreu er auch sonst dem *Mahānisiha* als seiner Vorlage folgte, die drei Stellen unterdrückt hat, die sich mit ihr beschäftigen.

Es ist dies nicht das Einzige, was in seiner Bearbeitung weggefallen ist. Außer geringfügigen Einzelheiten hier und da ist auch die kurze Erörterung über das Tilgen des *Karmans* (8 VIII) bei ihm weggeblieben. Warum, ist nicht ohne weiteres deutlich, denn wir sehen darin nichts, was ein Rechtgläubiger nicht unterschreiben könnte. Es wird aber eine gewisse Gewagtheit des Ausdrucks gewesen sein, die *Devendra* lieber unterdrückte. Der Satz: *jāriseṇaṃ . . . adīṇa-mānaseṇaṃ . . . pāvovagamaṇaṃ anaseṇaṃ paḍivannaṃ, tāriseṇaṃ . . . suhājijhāṇ'asijjha]casāṇeṇaṃ na kevaṇaṃ se ege sijjhejja* kann wohl stutzig machen, da er eine unerhörte Übertragbarkeit der Wirkung guter Werke auf andere ausspricht. Das Nächstfolgende hebt dies allerdings sofort auf: *jai ṇaṃ kaḥāi parakayakamma-saṃkamaṇ bhavējja, tā ṇaṃ saccesīṇ bhavca-sattāṇaṃ asesa-kammakkhayaṇaṃ kāvūṇaṃ sijjhejja; navaraṇaṃ parakaya-kammaṇaṃ na kassai saṃkamejja*; »wenn irgendwie ein Übergehen von fremdem *Karman* stattfände, so könnte einer zur Erlösung kommen, nachdem er das *Karman* aller Wesen, die ebenfalls dazu bestimmt sind, restlos getilgt hätte. Nun dürfte aber auf niemanden fremdes *Karman* übergehen«. Jedoch mag der erste Eindruck bestimmend geblieben sein. So tut *Devendra* auch der Strophe 6, 230 nicht Erwähnung, in der *Lakṣhaṇadevi*, es beklagend, daß ihre Nonnenschaft ihr Freude und Lust verbietet, vom *Tirthakara* mit Bitterkeit sagt:

tā niddukkho so, anvesiṇ suha-dukkhaṃ na yānai.

Das Bild der charakteristischen Anschauungen des *Mahānisiha* wird jedoch erst vollständig, wenn man auf den tantrischen Einschlag im Text aufmerksam wird. Es handelt sich um Sprüche (*vijjā*), die aus bestimmtem Anlaß und zu bestimmtem Zweck gebraucht werden. Nicht alle sind uns verständlich. Die Schuld hieran trägt die mangelhafte Überlieferung. Die Fähigkeit der Schreiber hat bei der Schriftart, die hier angewendet wird, vielfach versagt. Die Formeln werden nämlich in der Weise aufgezeichnet, daß jeder konsonantische Akṣara durch den Konsonanten mit *Virāma* und das selbständige Vokalzeichen geschrieben wird; o ist in a u aufgelöst; der *Anusvāra* erscheint als *m*. Wir lesen also: *aum naṃ a u = om namo*

Das Mahānisiha-Sutta.

75

usw. Diese Schreibung wird vom Verfasser »technisch« genannt: *esā vijjā siddhantiheṃ akkhaṇheṃ lihiyā, esā ya siddhantiyā livē*. Sie darf Unwürdigen nicht mitgeteilt werden.

Der Wortlaut ist nun folgender:

1. (1, 46.) *candittu ceie sammaṃ chaṭṭha-bhattera parijave,*
imaṃ suyadevayaṃ vijjāṃ lakkhaṇā ceiy'ālu¹:

om namo kuttha-buddhiṇaṃ, o. n. payānūsārīṇaṃ, o. n. sambhinno-suiṇaṃ, o. n. khīr'asava-laddhiṇaṃ, o. n. sav'e'sahi-laddhiṇaṃ, o. n. akkhiṇa-mahāṇasa-laddhiṇaṃ! Verehrt werden ferner (*om namo*) Vira Vardhamāna, alle *dharmatithaṃkara*, alle Vollendeten, alle Mönche, die fünf Arten des Wissens (*bhagavaṃ . . . -nāṇaṃ*) und endlich die Gottheit der Tradition (*bhagavai suya-derayaṃ*). *siṃhaṃ me sayā'hiyā vijjā* (sollte *suyadevayaṃ* in der Strophe ein alter Fehler für *sayāhivayaṃ* sein?). Verehrung gilt dann wiederum Mahāvira (*bhagavaṃ*), dem wahren Glauben (*sammad-dāsaṇa*) und dem heilbringenden erhabenen Lehrwort (*paṇayaṇa*). Es folgen die schon mitgeteilten Bemerkungen über die Schrift.

Der Anfang dieser Formel richtet sich an die umstehenden Ordensgenossen. Die sechs Beiwörter dienen nämlich Uvav. § 24 neben vielen anderen zur Beschreibung der Mönche in Mahāvira's Gefolge. Außer von Abhayadeva in der Erklärung daselbst finden sich noch wenigstens die ersten beiden Wörter von Malayagiri in der Prajñāpanā-ṭikā, Bl. 620 erläutert, doch gibt die Zusammensetzung mit *laddhi* eine besondere Färbung. Wir übersetzen: »Verehrung denen, deren Einsicht [tiefgründig] ist wie ein Scheffel, die [im Unterricht] Folgerungsvermögen besitzen², die Sinn und Nebensinn gleichzeitig erfassen³, die [durch Askese] die Fähigkeit erworben haben, Milch herbeiströmen, alle Heilmittel [zur Stelle sein] und Speise und Trank nicht ausgehen zu lassen.«

¹ Str. 47, die hier folgt, besteht aus Nominativen und muß an Str. 45 oder 48 angeschlossen werden.

² Die *padhūsārī-buddhi* besteht darin, daß man aus einem Wort des Sūtras auf die anderen schließt, die (hier nicht genannte) *bija-buddhi* darin, daß man aus einem Wort des tieferen Sinnes (*artha*) auf das übrige schließt.

³ Die von Leumann wiedergegebene Erklärung Abhayadeva's beschreibt doch wohl einen, der verschiedene Töne, welcher Art auch immer sie seien, gleichzeitig vernimmt (*bahu-bheda-bhinnān sabbān pṛthak pṛthag yugapac chṛṇoti*). Unsere Übersetzung will nur annähernd sein, es scheint uns aber *śru* angemessener als *sru*, wenn wir den Zusammenhang betrachten.

48. *imāe pavara-vijjāe sāvahā u attānagaṃ*
ahimantēṇa so vijjā' khanto danto j'indio.

Die unmittelbare Fortsetzung dieser Strophe erwähnt die weissagende Bedeutung von Traumbildern.

49. *navaraṃ suhdsuḥaṃ sammaṃ siviṇagaṃ samavudhārae;*
jaṃ jattha siviṇage pāse, tārisaṃ taṃ taḥā bhavē.
tattha Hss.
 50. *jai naṃ suṇḍaragaṃ pāse simiṇagaṃ, to imaṃ mahā-*
param'attha-tatto-sār'atthaṃ sal'uddharaṇaṃ suṇettu naṃ
 51. *dejja āloyanaṃ suddhaṃ . . .*

49. *suvi*^o (beide Male) P. 50. *jai* P. *suvi*^o P. *su*^o *naṃ* fehlt in p.

Diese Stelle steht, so möchten wir vermuten, in Beziehung zu dem S. 5 wiedergegebenen Hinweis auf den Sumiṇiyasāra. Vielleicht stammt sie aus einem anderen Zusammenhang.

2. Die Feierlichkeit, unter welcher der Mönch zum ersten Male im Heiligtum betet (s. S. 16), ist von einem Spruch begleitet, welcher lautet: (3 XI) *om namo bhagavao arahao! sijjhau me bhagacā mahā-vijjā. Vire Mahāvire Jayavire Senāvire Vaddhamāṇa-Vire jayante aparāṇi, srāhā.* Nur mit unbedeutenden Abweichungen findet sich derselbe Spruch, *Vardhamāna-cidyā* genannt, im Āyāravihi, dāra 10 (und danach in der Āṅgacūliyā), und in Jinaprabha Sūri's Vilhimaggapavā, wieder (Verz. II 876⁶). Mahāvira wird hier als Streiter und Sieger dargestellt. Es folgt der Zusatz: *upacāro cauttā-bhattenaṃ saḥijjai*, der die zugehörige Fastenübung bezeichnet. Des weiteren erfahren wir, daß der Spruch bei der zweiten Mönchsweihe und bei der Zulassung zum Gaṇa — damit liegt die ältere Bezeichnung gegenüber dem Wort *gaccha* vor — siebenmal zu rezitieren ist. Der Spruch und was ihm zunächst folgt, begegnet noch ein zweites Mal, nämlich am Schluß des ganzen Textes, hinter dem Kolophon von Kap. 8 (s. S. 32).

3. Wir geben nachstehend zunächst die Eingangsstropfen von 7 IV.

- 7, 19. *jala-jalana-duṭṭha-sāvaya-cora-narindāhi-jāṇiṇa bhae*
taha bhūya-jakkha-rakkhāsa-khudda-pisāyāna māriṇaṃ
 20. *kali-kalaha-viggha-rohaga-kantārdḍai-samudda-majjhe vā*
duccintiya-avaṣaṇe sambhariyovvā imā vijjā.

19. *mudda* p, *thuighu?* *ḍḍa* P. 20. *duci*^o π P.

Der Spruch selbst ist leider völlig verderbt. Man findet ihn auf der beigegebenen Tafel, die zugleich als Probe der Handschriften dienen soll.

Das Mahānisīhu-Sutta.

77

Mit Sicherheit lesen wir außer der viermal erscheinenden Endung *ehiṇ* nur das letzte Wort *havissam* »ich werde sein«, dem wohl ein bestimmender Nominativ auf *e* vorausgeht. Der Text fährt fort: »Darauf, nachdem er sich mit diesem vorzüglichen Spruch besprochen hat, möge er folgende sieben Akṣaras auf dem Haupte, beiden Schultern, dem Bauch und beiden Fußsohlen anbringen (statt *nisejā* lies *likhejā*)« — wozu man wieder die Tafel vergleiche. Danach kommen: auf das Haupt (wohl die Stirn) *om*, auf den Hals an der linken Schulter *ku*, auf den Bauch links *ru*, auf die linke Fußsohle *ku*, auf die rechte Fußsohle *le*, auf den Bauch rechts¹ *le*, auf den Hals an der rechten Schulter *svā*. Dies muß bedeuten: *om Kurukulle svāha*. Kurukullā aber ist, wie Tāraṇātha's Vācaspatya mitteilt, eine Form der Śyāmā (Durgā) oder Śakti. Eine Zeile des Śyāmākavaca lautet nämlich:

Kālī Kapālīni Kullā Kurukullā Virodhīni.

Schiefner, *Mélanges asiatiques* 2, 179 vermutet in ihr eine Form der buddhistischen Tārā. Unsere Stelle widerspricht dem, dagegen stimmt die von ihm bezeugte mehrfache Erwähnung in Mantra's aufs beste. Die Todesgöttin soll, das ist der Zweck der empfohlenen Maßnahme, durch Verehrung besänftigt und befriedigt werden.

Von den abschließenden Strophen beziehen sich auf diesen Gegenstand:

21. *dussumiṇa-duṇṇimittā gahapīd' uvasagga-mūri-rīṭṭha-bhāe*
vajjāsāṇi-vijjāe vāyārī mahā-jāṇavīrodhe
22. *jaṇ' e' atthi bhayaṇṇ loḇe, taṇ' savaṇṇ niddale imūe vijjāe*
saṇh' atthē maṅgalayare pācāhare sayala-vera-kkhaya-sokkha-dāi.
21. *dusu*^o Hss. *duṇṇi*^o Hss. ^omette p. ^omitta π. *vāsāsāṇi* Hss. *vāārī* π, *vāyārī* p. *virodhe* p. 22. Lies *imā vijjā* und *sayala-vera-khaya-dāi* (Ṭīti-Zeile). *vara* Hss.

Mit Ausnahme des letzten dieser vier Fälle dienen die mitgeteilten Sprüche dem mündlichen Gebrauch. Es kommt also in Wahrheit gar nicht darauf an, wie man sie schreibt. Wird darauf trotzdem Gewicht gelegt, wie es bei dem ersten Spruch geschieht, so ist das ein Anzeichen, daß unser Text von einem Buchgelehrten für Buchgelehrte geschrieben ist.

¹ In den Hss. ist zu ergänzen *dāhīṇa-kuechie*.

6.

Ordensregeln.

Ehe wir indessen die Persönlichkeit und Zeit des Verfassers weiter erörtern, behandeln wir noch das Mönchsleben, wie es uns im Mahānisiha entgegentritt. Da die Mönchsordnung der Jaina am anderen Orte ausführlich dargestellt wird, können wir uns damit begnügen, den hier sich bietenden Stoff in Kürze vorzulegen, ohne die Linien des Vergleichs mit anderen Texten zu weit zu ziehen.

Der *saṅgha*, dem Mönche und Nonnen, Laien und Laienfrauen angehören, wonach er vierfach genannt wird, gliedert sich in *gaccha* (mask. und neutr., s. S. 47) oder *gaṇa*. Letzteres ist die ältere Bezeichnung, vgl. z. B. das Kappa-Sutta. Im Mahānisiha erscheint sie nur vereinzelt, einmal im Wechsel mit dem Ausdruck *gaccha-nikkheva* »das Anvertrauen eines Gaccha«, und in der überkommenen Reihe *kula-, gaṇa-, saṅgha-bajjha*. Der Leiter des Gaccha heißt *gacchāhivai* oder (besonders in 7 II) *gaṇi*, gelegentlich *gaṇa-hara*, einmal (8 VII) *gaṇahāri*. *gaṇi* ist aber auch der Lehrer schlechthin und teilt sich in diese Bedeutung mit *āyariya*, *guru* und (nur in Versen) *sūri*. Der *waṇṇhāya* begegnet uns nur im Pañcamāṅgala und in seiner Besprechung. Die bekannte Reihe *āyariya, waṇṇhāya, pavatti, thera, gaṇi, gaṇahara, gand-vaccheiya* ist verschollen, dafür heißt es jetzt, unter Heranziehung eines weiblichen Vorgesetzten, *āyariya, mayaharāya, pacattinī*. Die beiden letzteren finden wir auch in der Vihimaggapavā (Verz. II 877). Die Handschriften haben zwar mehrmals *mahayara*, es ist aber klar, daß *matadhara* vorliegt, »ein Bewahrer der Lehrmeinung«, und daher wohl eine dem früheren *waṇṇhāya* in der Tätigkeit entsprechende Person. Mit dem Femininum *mayaharī* oder *mahayarī* wird in der Erzählung von Susaḍha seltsamerweise die Hirtenfrau belegt.

Noch deutlicher als in der Art, wie die Vorgesetzten der Mönche und Nonnen benannt werden, läßt sich an der Bezeichnung dieser selbst ein zeitliches Verhältnis der alten Texte erweisen. Nach unseren Beobachtungen¹ folgen dort aufeinander: *niggantha, nigganthi — bhikkhu, nigganthi — bhikkhu, bhikkhuni*. Die Ausdrücke *samaṇa niggantha, anagāra* und *samaṇa* mit ihren

¹ Vgl. unsere Ausgabe des Vavahāra- und Nisiha-Sutta (Abhandl. f. d. Kunde des Morgenl., Bd. 15 Nr. 1), S. 8.

Das Mahānisiha-Sutta.

79

Femininen stehen nicht in den eigentlichen disziplinarischen Sammlungen. Auch im Mahānisiha erscheinen sie nur in der Erzählung: *samaṇi nigganṭhi* in 8 IV, in den Legenden: *apaṅgāra* und *ṛī* in Verbindung mit den Namen Duppasaha, Vinhusiri, Sirippabha und Sejjambhava, und im allgemeinen Sinne: *samaṇa* und (bei der Beichte der Nonnen) *samaṇī*. Herrschend ist der Gebrauch, den Mönch *sāhu* zu nennen, die Nonne *sāhunī*. Bezeichnend sind folgende Ausnahmen: *bhikkhu* und *bhikkhunī* stehen da, wo es sich um ausdrückliche Gebote und Verbote handelt, also im Pacchitta-sutta 7 II und in 4 III, wo die Abkehr von jeder Gemeinschaft mit Ketzern feierlich gefordert wird. Der Ausdruck ist ohne Zweifel altertümlich gewählt. Ihm entspricht, wie schon angedeutet wurde, in 7 II der *gaṇi* an Stelle des *gacchahivai*. Nur in einem einzigen kurzen Zusammenhang findet sich dort dieser letztere und gleichzeitig der *sāhu*. *sāhu* und *nigganṭhi* stehen zusammen beide Male, wo die Anhängerschaft eines Lehrers nach Zahlen benannt wird, nämlich bei Vaira (5 III) und bei Bhadda (6 VI). Neben dem *sāhu* haben wir die *ajjā* in 5 II, wohl aus metrischen Gründen der *sāhunī* vorgezogen. *saṃjā* wird die Nonne durchgehends genannt in der Geschichte von Rājā, auch dies (s. S. 35) ein Zeichen von deren besonderer Herkunft. Die Laien heißen *samaṇdvāsaga* und *saḍḍha(ga)*, *saḍḍhiyā*.

Von der Aufnahme als Mönch, dem *pavvāvettae*, wird unterschieden das *dikkhettae*, die endgültige Weihe zum Mönchtum. Personen, denen beides aus sittlichen oder aus körperlichen Gründen versagt werden muß, sind in 5 V ausführlich genannt. Zu den ersteren gehören alle Gewalttätigen, Begehrlichen, Vergnügungssüchtigen, Unzuverlässigen. Geschäft und Herkunft stehen im Wege den Dirnen und ihren Söhnen, ihre Vergangenheit den mit dem Verlust von Ohr, Nase oder Lippe Bestraften, der Zustand ihres Leibes denen, deren Auge, Hand oder Fuß nicht gesund ist, die ein Blasen- oder Darmleiden haben und die halb oder ganz lahm oder taubstumm sind.

Die Einkleidung als Mönch oder Nonne ist im Mahānisiha das *vesa-ggahaṇa*. Eine Frau, die sich mit einem Manne einläßt *vesa-ggahaṇaṃ acchaḍḍiya* (2 VIII), ohne ihre Nommenschaft von sich zu tun, verfällt dem schärfsten Tadel und der tiefsten Verachtung. Als die Anhänger des Vaira (5 III) sich wider sein Geheiß entfernen, erinnert er sich daran, daß man einem Mönch, der die Verwarnung in den Wind schlägt, mißachtet und nicht befolgt, seine Stellung als solcher nehmen kann (*se ṇaṃ tassa vesa-ggahaṇaṃ uddāḍḍijjā*, vgl. S. 55). So geschieht es auch dem einzigen seiner Schüler,

der zu ihm zurückkehrt. Angesichts des Todes verleiht Vaira ihm aber das Mönchtum wieder (*cihīe ucattiyaṣṣa sehaṣṣa jam uddāṭṭiyam vesa-ggaṇaṇaṁ tam dāṇaṁ phīo*). Man könnte das Wort an diesen drei Stellen auch bildlich deuten, aber in der Wendung *vesa-ggaṇaṇe dhojjamāṇe*, die auch begnet, ist es fraglos sinnfällig gebraucht.

Ein allgemeiner Ausdruck für die Gegenstände zum täglichen Gebrauch des Mönches ist *līṅga*. Es ist ein Hauptzweck der Erzählung von Nandiseṇa, zu zeigen, daß das *līṅga* (wofür in der Zusammenfassung 6, 46f. *rayaharaṇa* steht) von solchen, die aus dem Verbande zu scheiden wünschen, dem Lehrer zurückzugeben ist. Die Mönche (und Nonnen), die Kuvalayappabha (5 VII) belehrt, heißen daher *līṅgavajjī* und *līṅgiṇa-līṅgiṇiyāo*, letzteres allerdings eine barbarische Bildung. Genauer erfahren wir dadurch, daß nach Str. 7, 89 die Ausrüstung sich auf 14 Stück beläuft. Diese Zahl ergibt sich in Hariprabha's Sādhudinakṛtya (Jāmnagar 1909), das uns auch für mehrere Einzelheiten nützlich ist, aus der Almosenschale (*pātra*) mit ihrem Zubehör von sechs Teilen¹, dem *mātraka*, drei Kleidern (*kalpa*), dem Feger (*rajoḥaraṇa*), dem Gesichtstuch (*mukharasana*) und der Hüftbinde der Mönche (*paṭṭaka*) (Str. 76). In unserem Pacchitta-sutta wird das meiste hiervon auch einzeln erwähnt. Vom Zubehör des Almosengefäßes, das Hariprabha Str. 69 bis 74 beschreibt, kommen die Knoten oder Knüpfungsstellen des Bandes vor, an dem es getragen wird, als Teile, die sorgfältig rein zu halten sind (*patta-bandhassa gaṇṭho, chodejja, sohejja*). Es selbst steht mit anderen Behältnissen zusammen in dem Ausdruck *pattaya-muttaya-kamaḍha*. Das zweite von diesen ist nach Sādh. 407 für die Regenzeit bestimmt, das dritte nach ebd. 77 ausschließlich im Besitz der Nonnen. Andere Gefäße sind die *chappaiyā*, gleich dem *chavva(ga)*, *chappa* Ayār. II 1, 8; 1; Vav. 9, 40, ein Korb, die *saṁāhi*, wozu *saṁāhi-muttaya* Kappa-S. 1, 17* zu vergleichen ist, und das *khairollaga* oder *khayarollaga*. Von Kleidungsstücken finden der *antara-kappa*, ein Untergewand, der *vāsā-kappa*, ein Gewand für die Regenzeit, und der *cola-paṭṭaka* Erwähnung. Vom Feger ist nach Sādh. 16 der *pāya-puṇḍraṇa* ein Teil, weshalb die beiden Wörter gleichzeitig gebraucht werden

¹ Sādh. 66. *pātram, aṭṭha pātra-bandhaḥ, pātrasthāpanaka-pātrakasorike, potalāni, rajas-trāṇaṁ ca gocchakāḥ: pātra-niryogaḥ.*

Dies ist die Sanskrit-Übersetzung der von Silāṅka Ācārāṅga-śikā I 365 unten und danach von Jacobi SBE 22, 67 mitgeteilten Strophe, die gleich Pavay. 498 ist.

Das Mahānisiha-Sutta.

81

können'. Das Tuch vor dem Munde, *muha-nandaga*, kennen wir sonst als *muha-pattiya*, *-patti* oder *pattiyā*; in den alten disziplinarischen Sammlungen fehlt es mit Ausnahme von Nisiha-S. 4, 24. Daß die Weggenossen des Sumai und Nāila zwei solcher Tücher benutzen (4 I), dient ihnen zum Vorwurf. Neben dem *muha-nandaga* steht an einer Stelle die *kaṇṇ'opphiyā*, die »von den Lippen bis zum Ohre« reicht. Zum Reinigen des Quartiers dient außer dem *rayaharṇa* das *daṇḍā-puṇṇaṇaga* (oder *-puṇṇa*°, *daṇḍā* aus *daṇḍaga*).

Die Vergehen, für die das Pacchitta-sutta eine Strafe festsetzt, können hier natürlich nicht aufgeführt werden; dazu ist ihre Zahl zu groß und ihre Bedeutung zu klein. Es ist uns unwesentlich, wie derjenige zu büßen hat, der die Wohnung nicht nach Vorschrift säubert, der ein Gebet oder eine Entschuldigung versäumt oder vergißt, oder der sich beim Essen oder beim Studium etwas zuschulden kommen läßt — womit nur einige Beispiele angedeutet sein sollen. Abgesehen von manchen Formen der Bestrafung bringt dieser Abschnitt nur sehr wenig Neues.

Es entspricht der Geringfügigkeit der Übertretungen, wenn die niedrigsten Strafen am häufigsten verhängt werden. Hier haben wir das *nivvigaṇṇa*, das Verbot gewisser Zutaten, das *egāsana*, die Beschränkung auf ein einziges Almosen, das *puṇṇi'adāḥa*, den Verzicht auf die Frühmahlzeit, das *āyama* und *āyambila*, die Erlaubnis nur bestimmter Gerichte. Die letztere hat auch längere Dauer: es werden 4 oder 5, selbst 25 *āyambila* vorgeschrieben. Den Fortfall mehrerer Mahlzeiten bezeichnet das *caṭṭha*, *chaṭṭha* usw. bis *duvāḥa(ma) pacchitta*: es wird nur je die 4., 6. usw. bis 12. Mahlzeit erlaubt. Dabei machen wir die Beobachtung, daß das *aṭṭhama* selten, das *dasama* nur ein einziges Mal, und das innerhalb der angedeuteten Reihe, also gewissermaßen mechanisch, vorkommt. Das *khavāṇa* oder *khamāṇa* ist die Bitte um Verzeihung; die Beichte allein genügt, wo das *micch'ukkaḍa* festgesetzt ist. Dies Wort ist ein Nachklang der Formel *tassa micchā me dukkaḍaṇṇa*, die aus den Avassaga bekannt ist². Für das Vorkommen aller dieser Ausdrücke als Namen von Sühnungen, mit Ausnahme des letztgenannten, sei auf Jinabhadra's Jiyakappa verwiesen³.

¹ Außer in unserem Text auch Paṇḍāv. 372, 410, 416.

² Vgl. Verz. II 740f.; im Verse *tassa micchā me dukkaḍaṇṇa* 1, 44; 6, 64; *micchā me dukkaḍaṇṇa tassa* in Devendra's Saṁdhiyākieca, Str. 298.

³ Leumann, Jinabhadra's Jitakalpa... (SBAW 1892, S. 1195—1210).

Die schwereren Strafen heißen *cheya*, Kürzung des Mönchsalters, *uvattthāvaṇa*, Verlust desselben und Neuweihe, und drittens wird der Schuldige als *pārañciya* bezeichnet, was in alter Zeit die bedingungslose Ausstoßung bedeutete. Jetzt ist sie aber zeitlich begrenzt: *saṃvaccharaṃ jāva pārañciyam kāvṇaṃ uvattthāvejja*. Von den zehn Arten der Buße, die in der bekannten Strophe Āvassaga-nijj. 19, 1 genannt sind¹ — ihre Kenntnis wird in unserem Text vorausgesetzt —, sehen wir uns hiermit an die letzten erinnert, doch ist eine gewisse Verschiebung eingetreten. Unser *uvattthāvaṇa* entspricht dem alten *mūla*, dem unmittelbaren Neubeginn des geistlichen Alters, die Stellung als *pārañciya* mit einer Frist, wie eben mitgeteilt, der alten *anavattthaya*². Es ist wahrscheinlich, daß, so oft der *pārañciya* im Mahānisiha vorkommt, er so gedacht ist. Denn für die Ausstoßung aus dem Orden hat der Text ein besonderes Wort. Ein Mönch, dem diese gebührt, ist *saṅgha-bajjha*. Entfernt der Lehrer ihn aus seinem Jüngerkreise, so ist er *kula-bajjha*; muß er den Gaccha verlassen, so wird er *gaccha* (einmal: *gaṇa*)-*bajjha* genannt. Früher war dies die *nijjūhaṇā*.

Es mag hier eingefügt sein, daß zum Eintritt in einen anderen Gaccha die Kenntnis einer Formel notwendig ist. Diese Formel besagt, daß den Mönch keine Aussicht auf Vorteil bestimmt, um die Zulassung in den neuen Gaccha einzukommen. Sie lautet nämlich: '*apadigāha kāla-kāl' antaresuṃ pi ahaṃ imassa sisanāṃ vā sisanigāṇaṃ* ("ni" Hss.) *vā*', »ich nehme nichts entgegen, weder jetzt noch später, von den Jüngern oder Jüngerinnen dieses [Gacchas oder Lehrers].« Die Aufnahme darf nicht daran scheitern, daß der Bewerber diesen Wortlaut — er heißt eigentümlicherweise *sirigāra* — etwa vergessen hat³. Vielmehr trifft den Lehrer die schwerste Strafe, der seiner Bitte, sie ihm mitzuteilen, nicht willfahrt; durch seine Weigerung nämlich würde er mitschuldig werden, wenn jener vom Glauben abfallen, Selbstmord begehen oder auch nur in den Laienstand übertreten sollte.

Zwei Strafen sind noch zu nennen, die der hergebrachten Reihe nicht angehören, beide von empfindlicher Wirkung. Für gewisse Vergehen, die nicht ganz leicht sind, wird der Mönch in Verruf erklärt, er ist *avanda*

¹ S. Leumann, a. a. O. S. 1196.

² Vgl. hierüber Schubring, Das Kalpa-Sūtra, S. 12 f.

³ *tassa santie naṃ sirigāre naṃ vimbie* (vinhie π P) *sumāne anaa-gacchesuṃ pavesaṃ eva na labhejjā*. Da *vismita* hier keinen Sinn gibt, müssen wir trotz der merkwürdigen Wortfügung *vismita* ansetzen.

Das Mahānisiha-Sutta.

83

oder *avandanijja*, ihm gebührt kein Gruß, und er darf keinen Gruß erweisen. Dies wird sich nur auf einen gemessenen Zeitraum erstrecken; einige Male ist diese Frist mit einem Jahr oder einem Monat angegeben, wohl im Sinne besonders langer Dauer. Mit den Worten *jāva naṃ visohi-kālaṃ ti* wird in 2 IX (am Schluß) angedeutet, daß, wie sich von selbst versteht, auch eine Buße stattzufinden hat. Das Pacchitta-sutta enthält nichts davon; dort steht der *avanda* ohne einen solchen Zusatz, wie etwa der mit dem *chattha* oder dem *purim'addha* Bestrafte. Mit dem Verruf von einem Monat ist ein Schweigegebot verbunden: *māsaṃ jāva avande (cau māse jāva) mūḍavayaṃ ca*. In einem Falle folgt darauf die Neuweihe, *uvatthāvaṇaṃ ca*. Dem Jüngling, von dem das 8. Kapitel erzählt, trug in einer Vor-existenz eine Wortsünde sogar die lebenslängliche Strafe dieser Art ein (8 VI). Ob unter dem *mūḍavaya* ein absolutes Verbot des Sprechens zu verstehen ist — wie wäre dann eine Beichte möglich? — oder nur das Schweigen bei bestimmten Obliegenheiten oder zu gewissen Stunden, ist auf Grund unseres Textes nicht zu entscheiden.

Das Maß der Buße hält sich im Pacchitta-sutta in den Grenzen der Vernunft, auch wo es streng ist. Mit seinem Abschluß setzt ein anderer Maßstab ein. Dem Hinweis auf den Wert des Stückes (s. S. 47) folgt die Festsetzung des Vierfachen der Summe aller Bußen, wenn ein Lehrer oder der Leiter eines Gacchas sich vergeht¹. Ein Mönch, der Wasser und Feuer schädigt oder die Keuschheit verletzt (*itthi-sarivāyavaṃ vā saṃghaṭṭejjā*), wird, wenn eine vollendete Handlung vorliegt (*je paribhaṇṭejjā*), mit dem Ausschuß bestraft (*pāraṇiē*). Stand er aber in einer asketischen Übung (*ahā naṃ tavassī harejjā*), so hat er seine Sünde bei 70 Monats- und Halbmonatsbeichten zu bekennen, fastet 70mal bis zur zwölften, 70mal bis zur zehnten und so weiter bis zur vierten Mahlzeit und macht dann je 70mal die einzelnen Arten des Verzichtfastens *ayambila* usw. durch. Dieser Fall einer zu weit gehenden Strafandrohung ist mit den drei Sünden verknüpft, die wir oben S. 73 als das geistige Eigentum unseres Verfassers kennengelernt haben. Die Folgerungen hieraus ziehen wir später. Bußen, die nur einer ausschweifenden Einbildung entsprungen sein können, finden sich noch anderwärts (vgl. schon S. 72). (5 IV) Ein Lehrer büßt siebzehnmals so schwer wie ein gewöhnlicher Mönch; hat sein Vergehen aber die Folge,

¹ Etwas Ähnliches s. 5 IV (S. 19).

daß andere vom rechten Wege abkommen, so büßt er das Dreimillionenfache. (6 III) Eine einzelne Nonne verwirkt das Neunfache der Buße, die zehn Mönche, welche sonst keinen Tadel hervorrufen, vollziehen müssen (also neunzignal so viel wie ein einziger Mönch); taugt sie für gewöhnlich auch nichts, so erhält sie das Hundertfache (also tausendmal so viel wie ein einziger Mönch).

7.

Sprache.

Die Behandlung des Stoffes hat uns dazu geführt, die Proben aus dem Text reichlicher zu geben, solange wir diesen selbst vorzulegen nicht in der Lage sind. Manches in diesen Proben wird in sprachlicher Hinsicht das Erstaunen des Lesers wachgerufen haben. Er lernt im Mahānisiha einen Bestandteil des Jaina-Kanons kennen, aber er sieht sich alsbald vor die Frage gestellt: liegt hier die Sprache vor, die den Werken des Kanons eigen ist, die Ardhamāgadhī, und nicht vielmehr die Sprache der nachkanonischen erzählenden und erklärenden Literatur, die Jaina-Māhārāṣṭri?

Ein Kennzeichen der AMg. ist der Nom. Sg. masc. auf *e*. Er ist in der JM. unmöglich; hier endet er auf *o*. Diese Form weist die AMg. in den jüngeren Teilen des Kanons und besonders in den Strophen auf. Ihr Loc. Sg. auf *ṇsi* ist der JM. fremd, sie hat *mmi* (*ṇmi*), das auch in den Versen der AMg. steht. Das Absolutiv herrscht mit der Form *tāṇam* in der AMg., mit *ṇṇa* (*ṇṇ*) in der JM. Die beiden Sprachen sind also nicht scharf gegeneinander abgegrenzt. Das gleichzeitige und wiederholte Vorkommen der genannten und anderer Merkmale in einem und demselben Textabschnitt entscheidet, welche von beiden vorliegt; die Gestalt einzelner Wörter kommt hinzu.

Hiernach ist die Sprache des Mahānisiha zu bezeichnen als JM. mit einem bald schwächeren, bald stärkeren Einschlag von AMg. Wir gehen dabei vom Nom. Sg. aus und geben seine Form in folgender Übersicht. Er endigt auf

Das Mahānisiḥa-Sutta.

85

ausschließlich oder mit verschwindenden Ausnahmen	e und o gemischt	o ausschließlich
1 Einleitung	1 I—VIII (Śloka)	
2 VI—IX	2 I—V (Śloka) X, XI (Śloka)	
3 I	3 Einleitung (Śloka) I Einleitung (Śloka) II—V (in den Str.: o) VI VII VII (Śloka) X XI, die Feierlichkeit	3 VI (Āryā) VII (Āryā) VIII, IX (Āryā)
XI bis zu der Feierlichkeit XI Schl. XII XIII XIV	XIV (Śloka)	XII (Āryā) XIII (Āryā) XIV (Āryā)
	4 I II bis Rayapadīva III	4 I (Āryā) II, Rayapadīva
5 I II, Legenden IV—VI	5 Einleitung II (Śloka) III VII, VIII	5 II (Āryā)
7 IV (Āryā) V	7 I Einleitung II, III V (Śloka, Āryā) VI	6 I—VIII (Śloka) 7 I (Āryā) VI (Āryā): 1. Darstellung (Śloka): 2, 3.
VI (Śloka): 4. Darstellung	VII 8 I, II III, IV VI, VII VIII (Śloka) IX	8 II (Āryā) V (Āryā)

Diese Übersicht, für die es unerlässlich ist, unsere Inhaltsangabe zu vergleichen, bestätigt zunächst, daß für die Āryā die *o*-Form die Regel ist. Nur die Strophen, die den schützenden Spruch in 7 IV umrahmen — den Wortlaut s. S. 76f. — zeigen das *e*, und in 7, 54—57, zu 7 V gehörig, erscheint es. Die Ślokas weisen eine Vermischung der *e*- und *o*-Form auf, und zwar gilt dies nicht nur für die großen Komplexe in 1 und 2, sondern auch für diejenigen Strophen, die wir als einleitend und überleitend erkannt haben (S. 34): 2 VI, 3 Einl., I Einl., VII, XIV; 5 Einl.: II; 7 I Einl. Die sogenannte 4. Darstellung in 7 VI wird ihre eigene Geschichte haben. Bei allen »gemischten« Abschnitten spielt die Dogmatik eine bemerkenswerte Rolle. Es ist nämlich zu beobachten, daß diejenigen Stellen, die disziplinarischen und dogmatischen Inhalts sind und dadurch an den Kanon anklingen, das *e* entweder ausschließlich haben oder es offensichtlich bevorzugen, während in den erzählenden Teilen das gleiche mit dem *o* des Nom. der Fall ist. Besonders deutlich wird dies Verhältnis im 8. Kapitel. Hier ist der Fluß der Erzählung fünfmal durch Zwischenfragen des Zuhörers und deren Beantwortung unterbrochen: überall erscheint darin der Nominativ mit *e*, bis die Handlung mit den beiden Formen wieder einsetzt. Die *o*-Form ausschließlich findet sich in erzählender Prosa nur in dem Bericht 4 II; in dem metrischen Kapitel 6, auch in den sachlichen Auseinandersetzungen des Abschnitts III. Den Teilen, die nur das *e* haben, fehlt, die Legenden von 5 II abgerechnet, die Erzählungsform ganz. Wir können uns also, den Nom. Sg. betreffend, so zusammenfassen: es haben *o* die Āryā-Str. und die erzählenden Śloka-Str.; *e* und *o*: die erzählende Prosa, die disziplinarische Prosa der Einlage in 3 und des Pacchitta-sutta in 7, die Einleitungen und Überleitungen; *e*: die übrige disziplinarische und die dogmatische Prosa und die Einleitung zu Kap. 1.

Fassen wir auch die weiteren Kennzeichen ins Auge, so ist eben diese Einleitung zu Kap. 1, die Einlage in 2 (VI—IX) und die Abhandlung über den *kusīla* usw. (3 I. XIII f.) als in AMg. abgefaßt zu bezeichnen. Bei den übrigen *e*-Stücken und den »gemischten« Partien erscheinen dagegen Merkmale des JM. Es darf uns nicht irremachen, wenn wir hier auch auf Wendungen, selbst Zusammenhänge, in AMg. stoßen. Sie erklären sich leicht aus dem Inhalt. In den dogmatischen und disziplinarischen Ausführungen finden sich, wie schon angedeutet, häufig Anklänge und Erinnerungen an den Kanon; sie enthalten natürlich Formen, die von

dorther geläufig sind. Im Vers kommen die Formen *vāyā*, *maṇasā*, *kam-muṇā* vor. Neben dem JM. *diyoha* (auch *amē*¹, *pai*²) begegnet vereinzelt auch AMg. *divasa*. Dem Loc. Sg. fehlt zwar die Endung *ṃsi* ganz, er zeigt aber nicht nur *kamhi* (AMg. nach Pischel Gr. § 430¹) und *jamhi*, sondern nach diesem Vorbild auch *antaramhi*, *eydvasaramhi*, *saṇḍhāra(ga)ṃhi* neben den überwiegenden Endungen *mmi* (*ṃmi*) und *e*. Der AMg. gehören dagegen nicht an Wörter und Formen wie *uddha*, *uṇa*², *ē* (*etasyāḥ*), *ettiya*, *eddaḥametta*, *kiyā*, *ṇavari*, *ṭhavyaṇa*, *thavira*, *thāṇa*, *de*, *puha*, *vandaṇa*, *hira*, *huttam*. Auch die Erweichung in der Komposition hat dort nicht den Umfang, wie er sich in *avira*, *āyaṇṇiṇṇaṇṇa*, *purisaṇṇa*, *ayāla*, *civayāla*, *saṇḍhāyāla*, *Sicayanda*, *payayāla*, *Vijhuyatta*, *sahala* u. a. zeigt.

Wir gehen nun zu einer Vorführung bemerkenswerter grammatischer Einzelheiten des Mahānisiha über, selbstverständlich nicht in der Meinung, durchgehends Neues zu geben. Manche Erscheinungen verdienen immerhin festgehalten zu werden. Die Belege kann freilich erst der gedruckte Text erbringen. Alles Unsichere scheidet vorläufig aus.

Vokale. — Samdhi. Zum Wortsamdhi machen wir nur auf *Lakkhaṇadev'-ajjijā*, *puḍhava*³ aufmerksam. Das Absol. auf *ṭṭa* verbindet sich häufig mit vokalischem Anlaut: *gahīṇābhiggayaṇa*, *abhiramvūṇha*. *teṇḍhaṇa*, *kerisōcae* (=welches sind die Mittel?), *mohāyahiyaṇa na ciṭṭhae* (=aus Verblendung), *ke' ha parikkhā*, *ese' mā . . . sā Rajjijā*, *ete te Goyamo 'vāe*. *kahem' ahaṇa*, *de' kahaṇa kiṇci sāhaṇi*, *m' erisa-guṇajuttassa*, *kiṇ m' eehiṇa*. Teilvokal in *khuḍḍaga* (*kṣudraka*), *niriharaṇa*. Er unterbleibt in *kiyā*, *kesa*. Angleichung hat stattgefunden in *nimis'idḍha* (*nimiṣḍrdha*), das viermal vorkommt. Umtritt liegt vor in *geraṇa* (*garihaṇa*), *gehaṇijja* (*garihaṇijja*). Färbung des *a* zu *u* durch vorausgehendes *ṇ*³ zeigen *ṇhūṇa-muddaṇa*, *teṇu mahūṇpubhāgeṇa*, *Maṇuṇa*, *maṇu-pajjavi*, *māṇu-saṇṇuṇa*, *māṇusa* (*mānasa*), *vāṇara*, *vimaṇu-dummaṇa*, *samaṇu-dhamma*, *sāṇu-jā*. Natürlich werden hierdurch keine *u*-Stämme geschaffen. Auch *piṇṇu* (4 I) gehört hierher, da es als Apabhraṃsa-Form (Pischel, Gr. § 342) nicht in Betracht kommt.

Für *itthi(yaṇi)* steht mehrmals *atthi(yaṇi)*: '*se bhayaṇaṇa, kiṇ atthiyaṇa no ṇaṇa niṇṇhārejjā?*' . . . '*se bhayaṇaṇa, kiṇ atthiyaṇa no ālavarejjā (itthi° P)?*' . . . '*se bhayaṇaṇa, kiṇ, atthiyaṇa saddhiṇa . . . no saṇcassejjā (itthi° P)?*' . . . (da-

¹ Vavahāra- S. 7, 18f. steht *imamhi*.

² *puṇa* ist selten.

³ So möchten wir auch, gegenüber Pischel, Gr. § 104, *paṇvīsaṇ* erklären.

zwischen: 'se bhayavam, kim itthisam [so] saddham no addhānam paḍicajjejā?') ferner: *ekka's' atthi-pasāṅgenam*, je *atthisam* *phie kei* (itthi° P) und, der ersten Stelle unmittelbar vorhergehend: *annāsum eā vi yatthisam* (itthi° p). In diesem Falle ist wohl nur *ya* für *i* geschrieben, um das Zusammentreffen der beiden *i* zu vermeiden. Scheiden wir diesen aus, wie wir auch mehrere unsichere Stellen nicht verzeichnet haben, so bleiben immer noch fünf gute Lesungen. Sie setzen uns instand, auf Bezzenbergers Ableitung von *stri*, Gött. Nachr. 1878, S. 271 ff., zurückzugreifen, wonach **astri* zu *asu* gehört. Ihr ist Pischel Gr. § 147 Anm.¹ beigetreten.

Konsonanten. — Samdhi. *mamakara-d-itihāsa*, *kinci-m-annam*, *ekka-y-akkharam*, *ime-y-atthe*, *su-y-akkhāya*, *su-y-alankariyā*, *māyā-silo hu-y-āśado*. Alter Konsonant zeigt seine Spur in *chay ambile*. Der Konsonant ist, im Vers aus rhythmischen Grunde, verdoppelt in *aggayatha*, *apabbala* (*aprabala*), *amaya-ssama*, *itti*, *kussila*, *tikkāla*, *mokkhamagga-ssama*, *sacitta*. »Teilkonsonant« steht in *samucaya* (*samudaya*); *y* für *v* in *blayana*, *tilayana*, *n'eya* (*n'ēva*); *v* für *y* in *parivadanti* (*paryatanti*). In einer längeren Reihe von Vergleichen finden wir nach *o* und *ū*: *iva*, nach *am*: *piva*, nach *i*: *mica*, eine Beobachtung, die Pischel, Gr. § 336, noch nicht vorgelegen hat. — Statt *r* steht *l* in *durāyala* (*durācāra*).

Nomen. Einige Male, und zwar fast nur in den Āryās von 5 II, tritt der reine Stamm auf. Den Nom. und Loc. Sg. haben wir schon behandelt. Im Plural ist beim Gen. der Vokal im Verse gekürzt in *jaga-gurunam*, *sāhūnam*, *jantūnam*. Der Loc. endigt meistens auf *sup*. Bemerkenswert ist vor allem der Nom. Pl. mask. Die Endung ist in Versen wie in Prosa ganz vorwiegend *e* statt *ā*, worin man ein Umsichgreifen der pronominalen Deklination zu sehen hat. Beispiele sind auf den vorhergehenden Seiten nicht selten, doch mögen noch einige folgen.

1, 93. *Goyama, kesinci nāmāi sāhino, tam nibodhaya,*
je *s'āloyana-pacchite bhāva-dos'ekka-kahisā*

94. *sa-salle ghorā-maham dukkham durahiyāsam sodasam*
amuhanti cicittanti pāra-kamne nardhame.

(2 VII Schl.) *evam ete e'eva cha purisa-cibhāge.* (3 I Anf.) *je te apasatthānāna-kusile te egūṇatisaivēhe dattācece.* (3 IV) *sacca-jag'-uttam'uttame ya je kei bhūe je kei bhavissa je kei bhavissanti te sarre e'eva arahant'āda e'evānunnanti.* (4 I) *tuttha Kusatthalam nāma puram, tammi ya ucchadidha-puṇṇa-*

Das Mahanisih-Sutta.

89

pāce susunīya-jie' ādi-pay'atthe 'Sunui-Nāila-nāmadhiye dūve sahojare mah'iddhie saddhage ahesi.

5, 76. *nimmama-nirahanikāre ujjante(?) nāna-danṣaṇa-caritte
saya' ārambha-vimukke appadibuddhe sa-dehe vi*

77. *āyāram āyāraṇṭe ega-kkhette vi, Goyamā, maṇiṇo
vāsa-sayaṇ pi vasaṇṭe geyatthe 'rāhage bhaṇe.*

(7 II) *'se bhayavaṇṭe, kayare te āvassage?' Goyamā, ciyavandaṇ'ādao.*

(8 V) *tāhe naravaṇṭe paṇāmaṇ kāvṇaṇ, Goyamā, gae te niutta-purise
jāca ṇaṇ ... patte rāyahāṇiṇ.*

Der gewohnte Plural auf *ā* bleibt durchaus in der Minderheit. Verhältnismäßig am stärksten ist er vertreten in den Strophen von 1. 2. 6 und in der Einlage von 5, er herrscht ausschließlich in den Strophen von 3 VIII (die sich an bekannte Stoffe anknüpfen), bleibt zurück in 4 und in der Prosa von 5, verschwindet nahezu in 7, gänzlich in 8. Die prosaischen Teile bevorzugen also das *e*. Stellen mit *ā* sind mehrmals nachweisbar entlehnt, oder sie deuten auf fremde Herkunft, wie die oben (S. 54) mitgeteilte Vierheit des *āyariya*; bei deren Besprechung dann das *e* eintritt. In parallelen Strophen und Zitaten, so im Gacchāyāra und bei Ratnaśekhara (S. 50), ist *e* durch *ā* ersetzt. Beide Endungen stehen gelegentlich nebeneinander: 1, 23 *evam-ādi-pāra-sallassa nāme eg'atthiya bahū*; (5 I) *paramadukkhie ... ṇaṇ ime bhacca-sattā*; (5 V) *asamjayā ṇaṇ pūyā-kārage tti*; 6, 8 *bhayavaṇṭe, te kerisōcāe saya-nibaddhe ciyārie?* 6, 42 *tā Goyamā, ega-nāeṇa bahu-wāe ciyāriyā.*

Die Folge dieser Bildung des Nom. mit *e* ist seine Unterscheidung vom Vok.; dieser behält die Endung *ā*: (5 III) *'bho bho uttama-kula-nim-mala-cayasa-cihāsaṇā ... mahāsottā sākho!*

Aus dem Gebiete der konsonantischen Deklinationen ist nur der Nom. Sg. *rāyaṇe* zu nennen, vgl. Hc. 3, 56.

Pronomen. *mi* steht für *me* in der formelhaften Wendung *tassa micchā mi dukkhaṇṭe* (S. 81) und 3, 98 *hāsā mi kayā ...* Unsicher: (8 VII) *pie, kā u ujjhaṇ (tu' p) sāmiṇi ahesi?* und (8 VI) *no ṇaṇ mae tumāṇ ... abhūāsīkāmāe ... nijjhāvo, kuṇ t' ujjha parimāṇa-tolaṇ atthoṇ nijjhāvo*; 2, 187 *taṇ vayoṇ aṇupālyantāṇaṇ no siṇ (si p) āsāyaṇaṇ bhare*; 1, 142 *tā eseṇaṇ bhāveṇaṇ dāyaveṇa āloyaṇā. iṇamo* steht mit dem Mask. in *iṇamo mahā-moha-pāse.*

Zahlwort. Wir vermerken *ekkasi* 'einmal' (He. 2, 162; 4, 428), *bittiya*, *igavisaina*; *bittisa* nach dem Vorbild von *tētisa*; *sayariṇi*). In 3, 109 *duvālasavihammi vi tave s'abbhintara-bāhire kusala-dīḥhe* muß *bārasavihammi* gelesen werden. Beliebt ist der Śloka-Beginn *atthi ege*, *Goyamā*, *pāṇi*. Er verbindet sich nicht, wie nach dem sonstigen Gebrauch von *ege* zu erwarten, mit dem Plural (*es gibt einige Wesen, d. h. Menschen, die so und so handeln*), sondern mit dem Singular. Das gleiche, jedoch in Gegenüberstellung, *Samarāiccakahā* 47, 15f.: *taṃ ca patte samāne atthi ege jive je taṃ bhindai, atthi ege jive je no bhindai*. Anderseits der Plural ebd. 178, 13ff.: *atthi ege¹ paussanti, atthi ege ucahasanti* usw.

Verbum. Das Präsens ist sanskritisch in *datte*, *payayāi* (neben *payāi*), *karomi*, während *akkhasi* sich vom Sanskrit entfernt. Im Indikativ haben wir eine 1. Sg. *niddahami* 7, 34. 45. Die Nebenendung im Vers zeigt die fragende Zeile 2, 35 *gacchaṃ ceṭṭhaṃ suvaṃ utthaṃ dhāvaṃ nāsaṃ palāmi* *um?* und einzeln *caraṃ*, *na nīhavaṃ*, *sakkhaṃ* (für **kku?* sonst *sakkaṇomi*) u. a. In der 3. Sg. erfolgt vielfach, auch in Prosa, Vereinigung von *ai* zu *e*, so daß die Form von der gleichfalls häufigen kurzen Optativform nicht oder nur dem Sinne nach zu unterscheiden ist. Die 1. Pl. wird gern mit *ahaṃ* verbunden oder steht sonst im Zusammenhang der 1. Sg., und das nicht nur in Versen, sondern auch in Prosa. So *ahayaṃ . . . anucittāmo, ndhaṃ . . . culekino, na yāmo 'haṃ; kiṃ chindāmi ahayaṃ . . . sa-gattaṃ, kiṃ vā naṃ tuṅga-giriyaḍāo pakkhivēvaṃ daḍḍhaṃ saṃcunṇimo?* (**bhuttemo* π, **bhuttomā* P, **puttemo* p); andere Stellen in den Strophen². (Ebenso *pavajjimo 'haṃ* bei Devendra, *Saddhadinākieca* 318.) — Der Optativ zeigt, wie eben erwähnt, oft die kurze Form auf *e* neben der auf *ejjā*, in Prosa wie in Versen. Monströs sind (5 III) *gacchejjāi*; 6, 104 *vācājjāi* (S. 70). Wenn Pischel Gr. § 459 *kurvejjā* auf **kurcyāt*, *bhavejjā* auf **bhavyāt* zurückführt, so stehen diesen Ansetzungen die Formen *kuvviyā* (auch **vviyā*) und (*bhaviyā* ganz nahe. *panajjīyā*, *samabhijāṇīyā* sind schon aus dem Āyāraṅga bekannt. Hier kommen ferner hinzu *anupāṭīyā*, *acekkhiyā*, *nībandhiyā*, *nīsamīyā*, *paḍiyariyā*, *paravattiyā*, *bhūṇīyā*, *marījjīyā*, *samaṇutthīyā*. Etwa die Hälfte aller Vorkommen (es liegt nur die 3. Sg. vor) ist in Versen. Eigentümliche Formen zeigt folgende Stelle. Es handelt sich (7 III) um die Mitteilung

¹ Es folgt, allerdings nicht unbestritten, *purise*, das ein Nom. Pl. der eben beschriebenen Art wäre.

² Dabei auch *na yāmo*, wie *nānucittāmo* (*amhe*); beides wohl Fehler für *vmo*.

Das Mahānisiha-Sutta.

91

des *sirigāra* (S. 82). Sie erfolgt mittels Akṣaras (*akkhāresuṇi phusiyaṇi havejjā*, d. h. dem Mönch, der den *sirigāra* vergessen hat, soll er silbenweise durch Einhelfen zurückgerufen werden). '*se bhayaṇaṃ, jayā ṇaṃ evamevhi akkhure na payādi?*' *Goyamā, jayā ṇaṃ ... na ppayādi, tayā ṇaṃ āsanna-pavayaṇaṇaṃ pakahittāṇaṃ ... akkhare dāvejjā.* '*se bhayaṇaṃ, jayā ṇaṃ eṇaṃ payāreṇaṃ se ṇaṃ kugurū akkhare na ppadejjā, tayā ṇaṃ kiṃ kujjā?*' *Goyamā, jayā ṇaṃ ... na payatthā, tayā ṇaṃ 'saṅgha-bajjhe' uweisejjā.* In *payādi* und *payatthā* kann man nur verunglückte Aoristformen sehen, mindestens wäre *pāyādi* (zu Skt. *adādi*) und *pa(d)itthā* zu erwarten. Die Anwendung dieses Aorists ist, wie *dāvejjā*, *padejjā* und *uweisejjā* zeigen, optativisch; sie entspricht dem von Pischel Gr. § 517 gerade bei den *ittha*-Formen angeführten Beispiel *jai me na dāhittha ... , kiṃ aṇṇa ... labhittha*. — Im Imperativ begegnet die bei Pischel noch nicht belegte 1. Sg. in (8 V) *ete tujjhaṃ paṇa sae sugāmaṇaṃ denu* und *dāṇaṃ demu*.

Zum Aorist vgl. das eben Ausgeführte. Neben der Endung der 3. Pl. *imisu* findet sich, ebenso wie Āyār. I 9, *isu*, das dem *iṣuḥ* des Sanskrit nähersteht, in *bhavisu*, *viharisu*. Letzteres ist, auch dies keine Seltenheit, mit der 3. Sg. verbunden in *saddhamma-kahaṇi kahanto viharisu*. — Plusquam-perfekta enthalten die Sätze (2 VI) *jāca ṇaṃ ... sa-rāgeṇaṃ sarireṇaṃ dīṭṭhi i vā purise* [näml. *itthiyaṇi*] *ullāvejjā* (so) *nijjhāvejjā, tāca ṇaṃ jaṇ taṇ ... kammaṇ āsaṃkapiyaṇi āsi u, taṇ nibandhejjā, no ṇaṃ baddha-puṭṭhaṇi karejjā*, und 7, 1 *jaṇi bhāṇiyaṇi āsi me tumāṇi (!) ... , kiṃ na akkhasi pāyacchitaṇ* (metrisch wäre: *kiṃ pacchitaṇ na akkhasi*)? — Das Futurum zeigt oft die Nebenendungen. Bindevokal und Futurzeichen können *īs* statt *iss* werden, so *vinuccisaṇ*, *sujjhisāṇ* als 1. Sg., *bhavisāṇ* als 3. Pl. Für das letztere wird *bhavisum*, einmal sogar *bhaviṣsum* geschrieben, als wenn Aor. vorläge; der Zusammenhang, in dem auch *bhaviṇenti* vorausgeht, macht aber das Fut. zweifellos. Als (8 VII) *Sujjhasiva* und *Sujjhasiri* ihre Schuld erkannt haben, treffen sie auf *Jagāṇanda* und seine Mönchschar und denken: '*de maggāsi viṣohi-payāṇi esa mahāyasa*' *tī*, 'wohlan, dieser berühmte Mann wird uns zeigen, wie wir uns entschüßnen'. So übersetzen wir, da der Zusammenhang ein Fut. zu erfordern scheint; die Form können wir allerdings nicht erklären.

Vom Passiv in der gewohnten Gestalt weicht nur ab die Bildung in dem Satze (8 V) '*... kiṃ vā ṇaṃ ajimiehiṇi lassa* [*sadda*]-*karāṇaṇaṃ na samuccāriyae?*' oder warum wird von jemand, der noch nicht gegessen hat,

der Name jener Person nicht ausgesprochen? Ebenso *saṃpādīyau* Samar. 438, 3. Dem Sanskrit entsprechender wäre *samuccarīya*, und so heißt es auch in der Antwort *samuccarīe*, wobei entweder die Silbe *ya* vergessen ist oder die schließenden *ai* zu *e* geworden sind. — Das einmalige *kāra-yāmi* des Kausativs ist ebenfalls rein sanskritisch. Zu *bhram* wird *bhāmā-dīum* und *bhāmāliya* belegt, vgl. Hc. 4, 30. — Im Denominativ sind *ahijjaneī* »studieren« und *vakkhāneī* »erklären« anzuführen. — Über das Intensiv s. gleich.

Partizipia. (8 I) *teṇaṃ kāleṇaṃ teṇaṃ samaeṇaṃ* *Susādho nāmadhejje aṇagāre habhūyacaṃ* (°sū° π). *bhūyacaṃ* wäre Part. Praet. Par.; die Silbe *ha* bleibt unerklärt. — Zum Part. Fut. vermerken wir *pūya* (*pūjya*)¹ und *vanda* (*vandya*) neben *pūjja* und *vandanījja*, *vandanīya*. *kr* bildet (*akattacca*). Vom Part. Praet. Pass. stammt *duppattījja* (*duhprāpaṇīya*). — Der Infinitiv auf *uṃ* wird gelegentlich durch das »expletive« *je* (Pischel Gr. § 336) verstärkt, wie es in der JM. häufig ist: *gaheṃ-je*, *payāṃ-je*, *vāyareṃ-je*. — Als Inf. gebraucht erscheint das Absolutiv in den Sätzen (8 VII) *na sakkiraṃ tesiṃ nullāṃ kāṇṇaṃ* »sie konnten keinen Preis machen« und (8 I) *nāhuṃ visiyamāṇe* (°si° Hss.) *bandhare khaṇāddham ari daḍḍhāṇaṃ sakkūṇomi* »ich kann es nicht einen Augenblick mit ansehen, wie es den Meinigen schlecht geht«. Das Absol. auf *ya* liegt in *gaechiya* vor.

Wortbildung. — Das Suffix *illa* liegt vor in *asajjhāṭṭhiya*, *paṭṭhiya*, *māsilla* (alle in Kap. 6) und *laddhūṭṭhiya*; *ira* in *gaḍḍhira*, *bhaṇira* und *bhāṇira*, die der Doppelform *bhaṇai* und *bhāṇai* entsprechen, *maecchira*, *rajjira*, *vicatira* und *sakkira*. Eine Anzahl verbaler Intensivbildungen (Pischel Gr. § 558) ist teils schon belegt teils neu; die Bedeutung ist nicht immer zu bestimmen. Es sind: *ghaḍaḥaḍḍanta(ya)* »rasselnd, krachend« (Mar. *ghaḍaḥaḍḍaṇeṃ*); *dhīṇi-dhīṇanta*; *thoraharai* und *phuraphurai* »zittern«; *bhīṇibhīṇanta* »summend« (*maecchīyāṇeṃ*; *bhīṇabhiṇāyamaṇa-masaya-makkhīyā-jāla* Samarāicc. 126, 12; Mar. *bhīṇabhiṇāṇeṃ*); *maghamaghamaghanta* »sich verbreitend« (vom Geruch); *ruṇarūṇai* »brummen« (*ali vva kumala-caṇe*; Mar. *ruṇarūṇaṇeṃ*)²; *saḍḍaḍḍanta* »zusammenbrechend« (Mar. *saḍḍasaḍḍaṇeṃ*; Guj. *saḍḍasaḍḍaṇeṃ* dagegen »to make sharp, successive sounds«), und zwar *kūṭṭha-rāḥie galamāṇa-saḍḍaḍḍanta* wie *siddhāḍḍanta-kūṭṭha-rāḥie parigalāmāṇa*, welch letzteres Int. daher

¹ *pūyā-bhatta* Kappa-S. 2, 25—28 ist danach wohl besser als *pūyaga-bh.* denn als *pūjā-bhakta* zu erklären.

² Verwandt ist *ruṇṇhūṇai*, von gleicher Bedeutung Hc. 4, 368.

den wohl nicht mit Mar. *śiḍaśiḍaṇem* »pladdern« zu vergleichen ist; *sala-salai sarasarāyate*¹ »krabbeln« (von Würmern). Stämme dieser Art mit der Gen.-Endung stellen Intensiv-Adverbia dar, so in der Ārya-Zeile 3, 73 *kaḍhakaḍhakaḍhanta-calacalacalassa taḷataḷataḷassa rajjanto* (Mar. *kaḷakaḷaṇem, calucaḷa* und *taḷaṭaṭa* passen in der Bedeutung nicht); *khaṇḍakhaṇḍie* (*pat-tagā parisāḍiṇi*) »in Stücke«; *tharatharassa* (*kampai*) »zitternd«; *dhagadhaga-* (*dhaga*)*dhagassa* (*pajjalai*) »knackend, knisternd«; *saḍaḥaḍassa* (*saḍe taṇṇi*) »schmetternd«²; *phadaphadassa* (*vāukkāyam udāriyam*) gehört wohl mit dem Gen. fem. *phettāphettie* (*jāva āradḍhe*) »entzwei« und *phadāphaddim* »gruppenweise« (Uvav. 31) zusammen³; *majjhāmajjhie* (*majjhomajjhīya* Hss.) (*do khaṇḍā phalijjāni*) »mitten durch«. Akk.-Intensiva wie *gacchāgacchin*, *gum-māgummān* (gleichfalls Uvav. 31), sind *khaṇḍākhaddin* und das auch sonst belegte *gharāgharān*. Rein nominal sind *kaḍayada*, *khadaḥada*, *vaḍavada* (He. 4, 148; Deś. 6, 92). In das Gebiet der Komposition gehören die Verdoppelungen *anta-m-anta*, *antaṇanta*, *antaraṇantara*, *anna-m-anna* »andere«, *devinda-vanda-vanda*, *bhāva-bhāva'antara'* »antara. Pleonasmen sind *anna-deś'antara* und *anna-bhāva'antara*. Die Bildung von Zusammensetzungen ist kühl, wo sie die Art und Weise, wie die Kevalinschaft erlangt, oder die Gesinnung, mit der die Beichte abgelegt wird, ausdrücken (I III bis V). Genannt seien der '*hā hā aṇṇāra'*-kevali (*ana'* Hss.), der '*aṇasane ṭhāmi'*-kevali, der '*annam hohi sariraṇ me, no bohī c'era'*-kevali, der '*aṇṇi-pīrakamma-malaṇ niddhoveṇiṭha'*-kevali, der *kiṇkiṇc'āloyaga*, der *nakiṇc'āloyaga*. Andererseits ist die Zusammensetzung fälschlich gesprengt in *ḍūr'-vijjhīya-paṭṭāsu mamattaṇ* (*ḍūrājjhita-pāṭi'ādi-mamatta*), *acinnāya-puṇṇa-pācā-* *ṇam ciseso* (*acijjāto-puṇya-pāpa-cisesaḥ*).

Dies führt noch zu einigen Worten über die Ausdrucksweise und Satzbildung. Die Prosa liefert hier vor allem Beispiele. Aus den bisher angeführten Stellen geht der verschwenderische Gebrauch, der von dem enklitischen *ṇam* gemacht wird, bereits zur Genüge hervor. *tu* ist überflüssig, wenn es heißt: (8 III) *tie ya* (nāml. *māhaṇie*) *saṃparakkhāyam* . .

¹ Zachariae, GGA 1898, S. 466. Sonst *sulasula'*; so, zusammen mit *bhīṇa'*, *miṇa'* und *ghivighivighiṇanta* Tandelaveyāliya VII 28, 30 (Daśapayānā, Banāras 1886, Bl. 10^b).

² Hinzu kommen *daḍaḍavassa* und *vāḍe* aus Dharmadāsa's Uvaśamālā, s. Tessitori dort S. 16, ersteres auch Dasav. 5, 1, 14 (also in AMg.); *kahakakahassa hasaṇam* Kappabhiṣa 1, 490 (Leumann, Anp.-S. S. 113).

³ Ob auch mit Hindi *phadaphadānū* »to flutter, twitch« (Beames, Compar. Grammar 3, 90)?

samaṇa-dhammaṃ dīṭṭhanta-heṭṭim ca . . . *vinīyaṃ tesim tu* oder (8 V) *tā naṃ tu ahayaṃ te pariṇemi*. Oder man liest: (5 II) *tahā naṃ, Goyamā, aīhae naṃ evaṃ cintejjā evaṃ se naṃ Sejjambhave* und weiter *se ya* . . . *Dasaveyyāliya-suyakkhandham* *suttuo ajjhīya, Goyamā, se naṃ Duppasāhe* . . .; an anderer Stelle wird von dem *Kuvalayappahdihāne nāma anogāre* gesprochen. Mindestens zwei Konstruktionen sind vermengt, wenn es heißt: (8 V) *kumāre-ṇaṃ bhaṇiyaṃ 'nāmaṃ ajimiraṇaṃ tassa cakkhukusiddhamassa naṃ sulda-kara-ṇaṃ na samuccaremi'*. Sicher liegt an manchen Stellen, die wir zur Zeit kaum sinngemäß zu deuten wissen, eine ähnliche Verderbnis des Ausdrucks vor.

Auffallend ist ferner der weite Umfang, in dem ein Wechsel des Geschlechts stattgefunden hat. Wir lesen: *aikkamaṃ, antaṃ, abhāvaṃ, abhiggahaṃ, oṣaṇjamaṃ, ahammaṃ, āsavaṃ, āhāraṃ, udayaṃ (udayaḥ), uvaesaṃ, ucaramaṃ, kālaṃ, kiriyaṃ, (suya-)kkhandhaṃ, gandhaṃ, caṇḍaṃ, ḍambhaṃ, taṇuṃ, tuṭṭhiṃ, thuraṃ, diyaḥāṇi* und *'hāṇi, dīvaṃ, (devipaḥ), desaṇaṃ, dehāṇi, dhammaṃ, namokkāraṃ, nikkhevaṃ, paesaṃ, paccayaṃ, pamodaṃ, pariosāṃ, paribhogāṃ, bandhaṃ, mokkhaṃ, lābhaṃ, viṇiogaṃ, vīcegaṃ, vīsesaṃ, voccheyyaṃ, saṃsayaṇi, saggaṃ, sajjhāyaṃ, saṃjamaṃ, saṃdehaṃ, saṃbharaṃ, sūriyaṃ, se-saṃ*. Es stellt also eine große Anzahl maskuliner Nomina in neutralem Gebrauch. Das Umgekehrte ist weit seltener der Fall: es finden sich die Nom. *dāno, duho, pacchitto, rayāṇe, vigghe* (so auch das Sanskrit), *sāmaṇṇe*, die Akk. Pl. *kaṭṭhe, p(āy)acchitte, vayaṇe*. Fem., daneben auch Mask., ist *vihi*. Mehrere Nomina stehen mask. und neutr. in unmittelbarer Nachbarschaft. So heißt es *esa samās'attho, vīṭṭhar'atthaṃ tu imaṃ; āyamaṃ* gleich hinter *agamo; paḍibuddhaṃ asesāṃ pi bandhu-jānaṃ bahū nāgara-jōṇo ya; gacchaṃ* wechselt, worauf wir schon hinwiesen (S. 47), mit *gaccho*.

Die Unbekümmertheit um das grammatische Geschlecht geht aber noch weiter, sie zeigt sich auch in der Beziehung von Substantiv und Attribut. Man liest *kesim iṭṭhāṃ, jaṃ iṭṭhiyaṃ* . . . *se naṃ dhanā* usw. (nachher *se naṃ ahanne*), *majjhīmaṃ gaṇi, esa dhamme paccayaṃ, ime savaṃ avi pāyacchitte, savaṃ loḍḍogo, navae n'eva saṃjamaṃ, ke vi samaṇi, je kei sāhū* . . . *se naṃ gārattihī ucameyaṃ, pasatthāṃ siddhant'āyāra-cariya-purāṇa-dhamma-kahā ya anuṇāṇ ca dhamma-satthāṃ, ime* . . . *suyakkhandhaṃ, eyāḥiṇ heṭṭim*. Merkwürdig sind die Sätze: (4 I) *dīṭṭhaṃ tehi paṇa sāhuṇo chaṭṭhaṃ samaṇōcāsagaṃ* und (8 V) *jai kahāi taṃ (= tumam) dīṭṭha-paccayaṃ hohi (statt hohisi!), tā puṇa vīsattho sāhīhāmi*. Der Plural hat neutrale Form in 5, 19

se vī (vi Hss.) ya, Goyam', ādeya-vayaṇa-sūri 'ttha, no ya sesāṃ und 6, 102 kevala-nāniṣṣa te (nāml. pañcendiyā jivā) gammā, no akevali tāṃ pāsati; (in 103: te;) 104 vāvāṇijjā do tiṇṇi, sesāṃ pariyāvaī. Es wäre denkbar, daß hier der Pl. mask. auf *nī* vorläge, dessen Vorkommen Lüders (SBAW 1913, S. 994ff.) nachgewiesen hat — *tiṇṇi* stände dem nicht entgegen, da es für alle Geschlechter gebraucht wird — doch ist uns dies nicht wahrscheinlich.

Der Kasus ist verfehlt in (5 V) jaṃ jāṇejjā jahā ṇaṃ . . . virāhejjā, se ṇaṃ sarvaha vi vāṇejjā statt taṃ ṇaṃ; 6, 14 akāle n'atthi te maccū visam avi samādituṃ gao statt gayassa; 7, 1 jaṃ bhāṇiyaṃ āsi me tumaṃ statt tae oder tuma.

8.

Zusammenfassung.

Der Schlußabschnitt soll dazu dienen, die bisherigen Feststellungen zusammenzufassen und die Folgerungen daraus zu ziehen. An die Spitze tritt die Frage, ob und inwieweit das Mahānīsiha als das Werk eines einzigen Verfassers zu gelten hat. Wie der Text uns heute vorliegt, ist dies der Fall. Aber der Verfasser hat eine Einheit erst geschaffen aus Gebilden, die zwar in der Mehrzahl sein Werk, zum Teil aber von ihm entlehnt oder benutzt sind. Die Herstellung von Übergängen (S. 34) hätte schwerlich stattgefunden, wenn es sich nicht darum handelte, zwischen zusammengesetzten Teilen die notwendigen Verbindungen zu schaffen. Sprachlich ist die besondere Herkunft am deutlichsten bei der Abhandlung über die Geschlechtlichkeit (2 VI—IX) und der Darstellung des *kuṣiḷa* (3 I. XIII f.), die beide nicht wie das übrige¹ in einer allerdings nicht reinen Jaina-Mahārāṣṭrī, sondern in Ardha-Māgadhi verfaßt sind. Inhaltlich sprechen für sie bei der Einlage in Kap. 5 mehrere Beobachtungen, die schon dargestellt worden sind (S. 46). Im Pacchitta-sutta (7 II) wurde eine Vernünftigkeit des Strafmaßes beobachtet (S. 83), die sich von den Übertriebenheiten fernhält, wie sie sich in anderen Textteilen zeigen, ja nach dem Abschluß dieser Ausführungen sofort wieder einsetzen. Wir möchten auch annehmen, daß der ganze Mittelteil, nicht nur der *kuṣiḷa*-Traktat, dem Aufbau erst eingefügt worden ist. Dafür spricht außer dem Inhalt seine vom Haupt-

¹ Mit Ausnahme der aus kanonischen Wendungen zusammengesetzten Einleitung zum Ganzen.

teil abweichende Form, nämlich die Prosa, und, wo Verse stehen, deren abweichendes Maß, nämlich die Āryā.

Über alles aber, die AMg.-Teile nicht ausgenommen, hat der Durchgang durch den zusammenfassenden Geist einer bestimmten, uns freilich nicht bekannten Persönlichkeit das sprachliche Gewand geworfen, das dieser eigen ist. Der Verfasser bildet den Nom. Sg. mask. auf *e* und *o*, und zwar in der Prosa, soweit er nicht erzählt, vorwiegend auf *e*, in den Strophen ausschließlich auf *o*; den Nom. Pl. mask. auf *e* und *ā*, und zwar in der Prosa vorwiegend auf *e*, in den Strophen auch auf *ā*. Er hat, bei einer allgemeinen Vernachlässigung des grammatischen Geschlechts, doch eine deutliche Neigung zum neutralen Gebrauch maskuliner Nomina. Seine Prosa leidet nicht selten an einem sprachlich falschen Übermaß des Ausdrucks und anderem stilistischen Ungeschick. Im Verse scheut er sich nicht vor dem geraden Śloka-Pāda von sieben Silben und formt nicht ungerne Gitis statt Āryās (3, 3. 37 f., s. S. 58); es macht ihm nichts aus, eine Strophe gelegentlich durch einen prosaischen Einschub zu stören. Inhaltlich ist für ihn bezeichnend ein Überschwang in den ihm eigenen Angaben, die mit Zahlen verbunden sind, eine gewisse Unsicherheit in seinen Beziehungen auf den Kanon (S. 55), dafür eine Hinneigung zur Mystik in der schriftlichen Form der Gebete und Heilwünsche, die doch für den mündlichen Gebrauch nicht in Frage kommt, und in einem schützenden Spruch, durch den eine tantrische Gottheit gnädig gestimmt werden soll (S. 77). Erwähnt sei auch das Gewicht, das auf die Sternengunst gewisser Tage gelegt wird (S. 62) wie auf Traumbilder und Vorzeichen (S. 76. 24). Es scheint ferner, daß der Verfasser brahmanischem Leben nicht fernsteht. Er bringt Indrāṇi und Sarasvatī an (2 VIII), nimmt von Personen des Mahābhārata und Rāmāyaṇa Notiz (S. 47. 39), läßt die Eltern der Lakkhanadevi (6 VII) eine Tochter ersehnen und diese selbst die Gattenwahl vornehmen, nennt die Söhne des Brahmanen mit Namen, obgleich es für die Erzählung ohne Wert ist (8 III). Die weltlichen Wissenschaften sind ihm wenigstens von fern bekannt (S. 69).

Gewisse Erscheinungen sprechen, an sich betrachtet, für die verhältnismäßig frühe Zeit des Verfassers. Leumann sagt zu den Āvaśyaka-Erzählungen (S. 5): »Überhaupt macht man in der Erzählungsliteratur die Wahrnehmung, daß, je älter und echter das Prakṛt ist, um so weniger eine grammatische Schulung hervortritt.« Das scheint zunächst auf die beschrie-

Das Mahānisiha-Sutta.

97

benen Mängel in der Prosa zuzutreffen. Aber die Geschichte von der Nonne Rajjā (6 VI), die dem Mahānisiha einverleibt ist (S. 35), zeigt uns, daß die prosaische Ausdrucksfähigkeit jener Zeit durchaus auf der Höhe stand. Die anderen Erzählungen unseres Textes bleiben vielmehr hinter dem Durchschnitt zurück. Ferner bedient sich der Verfasser, wo er selbst das Wort führt, fast ausschließlich des Śloka's. Dabei ist in seiner Zeit die Āryā bereits durchgedrungen, wie die Anführungen aus den großen metrischen Werken zeigen. Wie diese zeitwidrigen Tatsachen zu erklären sind, steht dahin. Man könnte annehmen, es handle sich im Einklang mit dem von uns nachgewiesenen Streben (S. 7) um eine bewußte Altertümelei, hieße dies nicht dem Überblick des Verfassers über Sprach- und Stilerscheinungen zuviel zutrauen. Eher möchten wir an eine Verschiedenheit des Ortes, wo unser Text entstand, von dem gewöhnlichen Schauplatz literarischer Betätigung glauben. Die *e*- und *o*-Form des Nom. in ihrer Vermischung weist auf eine geographische Lage zwischen dem östlich herrschenden *e* und dem westlichen *o*, also, mit der echten AMg. verglichen, auf eine Verschiebung nach Westen. Es mag hiermit zusammenhängen, daß den Verfasser eine Ahnung von Verhältnissen in Kathiawād gerade noch erreicht hat (S. 42).

Was die aus dem Text direkt zu gewinnenden Daten betrifft, so liegt der Kanon, *āgama*, auch *siddhanta*, fertig vor. Indem das Werk ihn als solchen nennt, fühlt es sich selbst als außerhalb seiner stehend. Bekannt ist ihm nachkanonisches Schrifttum, wie der Ausdruck (3 XIII) *siddhant-āyāra-cariya-purāna-dhammakahāo* dartut, und zwar zeigt das Adjektiv *pasattha*, daß jainistische gemeint sind. Für die Lebensgeschichte heiliger oder frommer Personen (*cariya*) wird dies durch den Hinweis auf die Arihantacariyā (S. 45), für die Purāna's durch die Andeutungen von Legenden bestätigt. Die Gattung erbaulicher Erzählungen ist überhaupt schon reich entwickelt. Die nachgewiesenen Zitate zeigen den Mahānisiha-suyakkhandha jünger als die Āvassaga-, Dasaveyāliya-, Piṇḍa- und Ohanijjuttī, das Vavahāra-bhāsa. Mit der Paṇhāvāgarāṇa-cuṇṇī, die wir nicht mehr besitzen, scheint an einer Stelle eine enge Berührung stattgefunden zu haben (S. 6). Erläuterungsschriften mit dem Titel *saṃgahaṇī* werden neben den *nijjuttī* genannt (S. 47). Daß angesehene Kirchenlehrer früher Jahrhunderte unsere Texte hochgeschätzt hätten, ist nicht glaubhaft (S. 7); eine Ausnahme macht nur Hari-bhadra. Nach unverdächtigem Zeugnis hat er das Werk gekannt. Dazu

stimmt auch eine sprachliche Tatsache. »Die älteren«, fährt Leumann a. a. O. fort, »verfehlen sich gegen die Grammatik, die späteren aber, welche unerhörte Samskrtismen wie *ūsa* statt *erisa* (*īdrisa*) und dergleichen konstruieren, sündigen an der Sprache.« Nun lautet das angeführte Leitwort bei Haribhadra in der Samarāiccakahā durchweg *ūsa*, im Mahānisiha dagegen *erisa*, nur einmal (6, 314) *irisa*. Unser Text hält sich also von jenem Sanskritismus frei, wie seine Hinneigung zum Sanskrit überhaupt nicht groß ist.

Die Zeit des Mahānisiha liegt demnach zwischen dem Abschluß, so kann man wohl sagen, der Erläuterungsschriften in Prakrit und Haribhadra. Man setzt diesen jetzt¹ in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts. Sein älterer Zeitgenosse war Dharmadāsa, mit dessen Uvaesamālā unser Text eine Anzahl von Strophen gemeinsam hat. Der Entlehner ist augenscheinlich Dharmadāsa. Denn über die Hälfte der gleichlautenden Strophen steht im Mahānisiha am Schlusse des Hauptteils (6 IX) in gutem Zusammenhang. Dharmadāsa dürfte diese Stelle geplündert haben, um die Strophen da und dort unterzubringen, je nachdem es die Zusammensetzung seines Werkes aus vielen kleinen Teilen zu erfordern schien. Wo sich in den Āryās des Mahānisiha Hinweise auf Jaina-Legenden fanden, waren sie ihm bei seiner Absicht, durch Beispiele zu wirken, willkommen. Man kann endlich geltend machen, daß bei Dharmadāsa in Str. 197 das Neutrum *dehaṇi* auffällt, während es in 6, 395 unseres Textes nur einer der vielen Fälle ist, in denen ein Maskulinum neutrale Form hat. Dasselbe Wort steht 6, 400 noch einmal.

Hat sich die Entstehungszeit des Textes somit als verhältnismäßig spät erwiesen, so fragt man, wie es möglich ist, daß er als ein Bestandteil des Kanons gelten kann. Im Kanon erscheint das Werk ein einziges Mal, und zwar in einer Liste von Werken, die nur Namen anführt, nämlich Nandi-Sutta Ausg. S. 415 (s. Weber 17, 13). Mit dieser Stelle gleichlautend ist die des Pakkhiya-Sutta S. 66a, das gelegentlich dem Kanon zugerechnet wird, ihm jedenfalls nicht fernsteht. Die Kommentare geben in wörtlicher Erklärung des Namens nur an, daß damit eben ein größerer Umfang als der des Nisiha bezeichnet werde. Auf dieser Erwähnung im Nandi-Sutta beruht die Einbeziehung des Werkes in den Kanon². Die

¹ Jacobi ZDMG 60, 289.

² So wenigstens in Str. 5 des Uvahanāpaitīhānapañcāsaya, eines Werkchens von 50 Āryās, das Jinaprabha Sūri in seiner Vihimaggapavā, dāra 8, mitteilt. Der Verfasser wird nicht genannt.

Das Mahānisiha-Sutta.

99

ganze Liste ist aber erst nachträglich dort hineingekommen, was schon daraus hervorgeht, daß das Nandi-Sutta selbst darin auftritt. Das Wort *Mahānisiham* in ihr kann auch leicht auf Interpolation beruhen. Denkbar ist jedoch noch ein anderes: daß der Urheber der Liste einen anderen Text dieses Namens kannte als wir heute. Dies wäre nicht ohne Vorgang, hat doch das 10. Aṅga einen ganz anderen Inhalt als sein Titel Paṇhāvā-garaṇiṃ, »Fragen und Erklärungen«, ankündigt, und fehlt doch dem 8. und 9. Aṅga jede Zehnteilung durchaus, die man nach ihren Namen Antakada- und Anuttarovavāya-dasāo erwartet. Einem Mahānisiha, das in früherer Zeit an der Stelle des unsrigen gestanden hätte, sind wir denn auch vielleicht auf der Spur, wenn wir uns an das Pacchitta-sutta (7 II) erinnern. Die Betrachtung des Strafmaßes zeigte uns, daß es in seiner Mäßigung unmöglich den gleichen Urheber haben kann wie die Maßlosigkeiten der anderen Stellen. In ihm liegt augenscheinlich ein Niederschlag älterer Praxis vor, der aus einem früheren Mahānisiha stammen kann.

Die Zugehörigkeit unseres Textes zum Kanon ist in der Tat seit langem bestritten. Das geht nicht nur gerade aus der Behauptung der von uns (S. 6) angeführten Sanskrit-Glosse hervor, daß dies Sūtra *ārāṃ*, d. h. kanonisch sei, sondern noch deutlicher aus allem, was von seiten eines Späteren das Ansehen des Textes zu heben eronnen worden ist. Aus den Namen war zu schließen, daß die Darstellung frühestens ins 12. oder 13. Jahrhundert gehöre. Sie dürfte sich — ebenso wie Jinaprabha Sūri's Bemerkung saṃvat 1363 in der Vihimaggapavā (Verz. II 862) — gegen gewisse Abtrünnige richten, über die Dharmasāgara in seinem Kuvakkhakosiyasahassakiraṇa berichtet. Bhandarkar teilt nämlich im Anschluß an die oben (S. 6) aus Kap. 3 dieses Werkes wiedergegebenen Worte mit: »Chandraprabha and his sect as well as the Lumpākas and the Chaityavāsins do not recognise the Mahānisiha at all.« Chandraprabha aber ist der Begründer der Paurṇimāyaka- oder Paurṇamīyaka-Sekte saṃvat 1159.

Aus den Angaben, die sich bei Bhandarkar und in Webers Abhandlung über das »Kupakshakaucikāditya« finden, würden wir wünschen, ungefähr zu schließen, was die Genannten veranlaßt hat, das Mahānisiha abzulehnen. Hinsichtlich der Paurṇimāyaka bleibt einige Unklarheit. Chandraprabha steht auf dem Standpunkt, daß ein Mönch an den Feierlichkeiten, die die Aufrichtung des von einem Laien gestifteten Jinabildes

begleiten, nicht teilzunehmen habe; das sei vielmehr nur Sache der Laien. Er wird abtrünnig mit aus dem Grunde, weil er diese sogenannte *śrāvaka-pratiṣṭhā* zu Ehren bringen will. Nun wird aber die Forderung, daß der Mönch nicht spenden dürfe, gerade vom Mahānisiha in 3 VII unter Bezeichnung der Avāsaga-Nijjutti, also im Einklang mit diesem Werke größten Ansehens, vertreten. In diesem Punkte hätte der Text mithin keine Ablehnung verdient.

Lumpāka oder Loṅka Śā, Schreiber von Beruf (*lekḥaka*), wurde samvat 1508 der Begründer der nach ihm sich nennenden Sekte der Lumpāka oder Luṅka, Loṅka, Lauṅka. Diese verwirft die Herstellung und Verehrung von Jinabildern. Sie muß folgerichtig auch dem Mahānisiha die Geltung absprechen; denn in ihm spielen diese, die *paḍimā* oder *bimba*, in der Tat eine Rolle, ebenso wie die Heiligtümer und Klöster (*ceiya*), beides im Gegensatz zu den übrigen Texten des Kanons, wenn man das Werk dort hineinrechnet; vgl. I III, 3 III, VII f., IX u. a. In der Gegenwart heißen die Anhänger jener Forderung die Sthānakavāsin oder polemisch Dhunḍhiā; von den 45 kanonischen Werken gelten bei ihnen nur 42¹. Zeitlich dem Lumpāka nahe steht Ratnaśekhara mit seinem Ācārapradīpa (samvat 1516); seine Bemerkungen (S. 50) werden daher auf diesen und seine Schüler gemünzt sein.

Über die Caityavāsin endlich finden sich einige Mitteilungen in Bhandarkars Bericht über das Jahr 1882—83. Schon aus dem Namen geht hervor, daß diese Gläubigen das Wohnen in den Heiligtümern als erlaubt ansehen, ja geradezu fordern; sie müssen sich also eben hierin von der Masse ihrer Glaubensgenossen unterscheiden. Eine direkte Äußerung zu dieser Frage liegt nun im Mahānisiha selbst vor. Kuvalayappabha wird (5 VI) von den Mönchen zum Bleiben eingeladen: '... *etthaṃ ete ceiyālae bhavanti nūṇaṃ tuijḥ' anattie, tā kiron ... ih' eva cāummāsiyaṃ!*' Er aber antwortet: '*bho bho piyaṃ vae! jai vi jui'ālae, taḥā vi sāvaḍḍiṃ inaṃ, nāhaṃ cāyā-mittenaṃ eyaṃ āyarijā*'², wofür er den Beinamen *sāvajjāyariya* erhält. Dem Standpunkt der Caityavāsin

¹ „Seekers“, Notes on the Sthānakvasi or the non-idolatrous Shwetambar Jains. o. O. 1911.

² Die Handschrift π hat hier am Rande ein Swastika, nach Bühler (Ind. Paläogr. S. 86) ein Zeichen des Nichtverstehens. Vielleicht ist hier aber eine Hervorhebung beabsichtigt.

Das Mahānisiha-Sutta.

101

lief diese Ablehnung natürlich stracks zuwider, was ihnen genügte, den ganzen Text zu verwerfen.

Es mag bei diesen drei Arten von Abtrünnigen einiges hinzugekommen sein, was ihnen das Werk verdächtig machte. Auch die Orthodoxen mußte aber manches stutzig machen, wie wir in unseren Darlegungen gezeigt haben. Zeugen dafür sind die mangelhafte Überlieferung und die Unsicherheit, wohin das Werk im Kanon zu stellen sei. Jinaprabha Sūri's Vihimaggapavā und Paramānanda's Sāmāyārivihi behandeln es als letztes der kanonischen Werke, die anderen Übersichten stellen es zu den Cheyasutta, und zwar nimmt es im Āyārivihi unter ihnen die fünfte, im Siddhāntadharmasāra mit seinen angeblichen drei Fassungen die erste bis dritte, in der Jaina-Granthāvali die sechste Stelle ein. Die jetzt übliche Zählung läßt es seinem Namen entsprechend dem Nisiha-Sutta als zweites Cheyasutta folgen. Für uns besteht kein Zweifel, daß dem Mahānisiha nach seiner Entstehungszeit, seiner Sprache und seinem Inhalt keine kanonische Geltung zukommt.

Inhalt.

	Seite
1. Einführung	3
2. Inhaltsangabe	10
3. Übersicht	32
4. Parallelen	50
5. Dogmatik	64
6. Ordensregeln	78
7. Sprache	84
8. Zusammenfassung	95

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

[illegible]K. - *Pravitz, Abund. et. Visserseba*P (24 × 13 cm). Bl. 46^b.[illegible]

p (29.8 × 11.5 cm). Bl. 61².

एतदक्षयकरकरसखुदीपसायामाराणां कलिकलदविघारादगकंताराडासुदमाप्रवड्चिति।
 यत्रवसनाणसंतयिद्यादमाविद्यापत्राएदजापत्रसदणवजत्रसणक्राडाउसमएदसमावदवदस
 सत्रणआदइयाइदसपवाणआग्रादइअरणदारजावउदसमडसत्रणआउमठइदएअणअसदण
 उजअसण।क्राडाउसमएदसमावदवदसमा।आइदयाइदसपवाणआग्रादा।अरणदारउवउस
 इममजसउअणउमठइदएअणअसतउ।यदसवदसइरककाअउलेअसमाएदवइसासत्रा
 स।तत्रययापवरविद्याविदाणअवाणमस मदिमंतिऊणइमएसत्रकरउत्रमणानयखड्कु
 जीवलणतालसुणामद्या।तंडहाअवस असाउत्रमणाकउवामरकंधीवायारजावाम
 रकंधीवाय।अवामऊजीएकउवामवलण यालात्रादादिणवलणयलेयसूवआदादिणखधगी
 वाएदुसुमिणइदिमित्रगदपोखवमगमारिदतए।वाससणिधिऊणवात्ररिमहाजाणविराधाऊवञ्चि
 तयंलाणतंसवतिद्वालइसाएविद्याएसाइदिमंगलयराणवदरसयलवरकयासकदाईकात्रमिमपञ्चि
 तिऊइणउणतएतावसिधुतालदिऊणविमाणगयकुलुणविंडयवउणाबोदिंसारकप्रंपरएणसि
 षिकमदवधरयमलविद्याका।गायामत्रिविमा।तासत्यवंप्रियाडामत्रामवपञ्चित्रविद्वराणां
 ।।जाणवमाइसा।गायसाणयसामत्राणडुवालसाइकालमासाणइदिणमंतिमाणसमायपाणावरमं

P. 107. 2. 11 cm. Bl. 107. 2.

z (26.2 x 11 cm). Bl. 107^a.

W. Schubring: Das Mahānīśa-Sūtra.

Sonderabdrucke aus den Abhandlungen der Akademie von den Jahren 1914—1918.

Philosophisch-historische Klasse.

F. DETLEFSEN: Sumerisch-akkadisch-hettitische Vocabularfragmente. 1914	M. 2.50
F. KUHN: Das Dialektbuch des Tsui Schi. 1914	1.50
H. GRAPOW: Über die Wortbildungen mit einem Präfix <i>m-</i> im Ägyptischen. 1914	2.—
HINTZE: Gedächtnisrede auf Reinhold Koser. 1915	0.50
A. LEITZMANN: Briefe an Karl Lachmann aus den Jahren 1814—50. 1915	5.50
E. KRÜGER und D. KRENCKER: Vorbericht über die Ergebnisse der Ausgrabung des sogenannten römischen Kaiserpalastes in Trier. 1915	6.50
MÜLLER: Zwei Pfahlschriften aus den Turfanfunden. 1915	2.50
BRANDL: Zur Geographie der altenglischen Dialekte. 1915	4.—
SELER: Beobachtungen und Studien in den Ruinen von Palenque. 1915	11.—
SACHAU: Die Chronik von Arbela. 1915	4.—
DIELS: Philodemos Über die Götter.	
Erstes Buch. 1915	4.50
Drittes Buch. I. Griechischer Text. 1916	3.50
Drittes Buch. II. Erläuterung des Textes. 1916	4.—
GOLDZIEHER: Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. 1915	2.—
VON HARNACK: Porphyrius «Gegen die Christen». 1916	5.50
SELER: Die Quetzalcoatl-Fassaden yukatekischer Bauern. 1916	9.50
GRAEVEN-SCHUCHHARDT: Leibnizens Bildnisse. 1916	10.50
C. BROCKELMANN: 'Alī's Qissa'i Jūsuf, der älteste Vorläufer der osmanischen Literatur. 1916	3.—
E. WENKEBACH: Pseudogalenische Kommentare zu den Epidemien des Hippokrates. 1917	3.50
ERDMANN: Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft. 1917	3.50
SELER: Die Ruinen von Uxmal. 1917	19.—
ERMAN: Römische Obeliskien. 1917	2.50
H. SCHÄFER: Nubische Texte im Dialekte der Kunūzi. 1917	14.50
W. BANG: Vom Köktürkischen zum Osmanischen. I. Mitteilung. 1917	3.—
DIELS: Über die von Prokop beschriebene Kunsthöhle von Gaza. 1917	2.50
STUMPF: Die Attribute der Gesichtsempfindungen. 1917	3.50
STUMPF: Empfindung und Vorstellung. 1918	4.50
DIELS und E. SCHRAMM: Herons Belopoiika (Schrift vom Geschützbau). 1918	3.—
G. MÖLLER: Zwei ägyptische Eheverträge aus vorsaitischer Zeit. 1918	3.50
B. MORITZ: Beiträge zur Geschichte des Sinai Klosters im Mittelalter nach arabischen Quellen. 1918	4.—

Berlin gedruckt in der Reichsdruckerei.