

GLASENAPP-STIFTUNG
BAND 6

WILHELM GEIGER
KLEINE SCHRIFTEN
ZUR INDOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1973

WILHELM GEIGER
KLEINE SCHRIFTEN
ZUR INDOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE

HERAUSGEGEBEN VON
HEINZ BECHERT



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1973

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Wilhelm Ludwig Geiger (21. 7. 1856–2. 9. 1943) hat sowohl auf dem Gebiet der Iranistik wie auf dem der Indologie Bedeutendes geleistet. Seine indologischen Arbeiten sind überwiegend der Erforschung des Pāli, des älteren Buddhismus sowie der Sprache, Geschichte und Kultur Ceylons gewidmet, wo sein Nachruhm den Max Müllers in Indien noch weit übertrifft. Wer immer sich auf diesen Gebieten wissenschaftlich betätigt, wird seine Pionierleistung bei der Erschließung der von ihm gewählten Gebiete zu schätzen wissen.

So bedarf es keiner besonderen Rechtfertigung, wenn hier im Rahmen der Veröffentlichungen der Glasenapp-Stiftung eine Auswahl von Geigers kleineren Schriften zur Indologie und Buddhismuskunde erscheint. Dem Nachdruck ist ein vollständiges Verzeichnis der Schriften Wilhelm Geigers beigegeben. Es wäre wünschenswert, wenn auch seine kleineren Schriften zur Iranistik noch nachgedruckt werden könnten.

Die Addenda sind Geigers Handexemplaren seiner eigenen Veröffentlichungen entnommen, soweit diese noch nachweisbar sind. Es konnte nicht Aufgabe des Herausgebers sein, darüber hinaus etwa neuere Literatur anzuführen. Vielmehr sollte dem Benutzer Geigers eigener Text letzter Hand zur Verfügung stehen. Dasselbe gilt für die Corrigenda, in die allerdings auch eine größere Anzahl offensichtlicher Druckfehler und Versehen aufgenommen worden sind, die für die Beiträge zum Veda Dr. Georg von Simson und im übrigen der Herausgeber zusammengestellt hat.

An der Herstellung der Indices haben durch Auswertung und Verzettelung von Teilen des Buches für das Wortverzeichnis sowie für das Sach- und Namenregister Fräulein Dr. Dagmar Schmidt (S. 317–413) sowie die Herren Dr. Georg von Simson (S. 3–60) und Dr. Hans Ruelius (S. 233–313 und 523–644) mitgewirkt; Dr. Hans Ruelius hat auch die Endredaktion des Verzeichnisses der behandelten Wörter, Stämme, Wurzeln übernommen. Da der Abhandlung „Pāli Dhamma“ (S. 201–228) bereits ein Register beigegeben ist, erübrigte sich ihre Berücksichtigung für die Register.

Mein Dank gilt den Helfern bei der Herstellung der Indices, ferner der Orientalischen Abteilung der Stiftung Preußischer Kulturbesitz in Berlin für die Beschaffung mehrerer Druckvorlagen, Herrn Karl Jost vom Steiner Verlag für die Lösung der oft schwierigen technischen Probleme dieses Nachdrucks und ganz besonders der Glasenapp-Stiftung und dem Franz Steiner Verlag, die das Erscheinen des Bandes ermöglicht haben. Die Bibliothek des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg stellte mir dort befindliche Handexemplare Geigers und andere Werke der Geiger-Bibliothek zur Verfügung.

Göttingen im November 1972

Heinz Bechert

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus nachzudrucken oder auf fotomechanischem Wege (Fotokopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen. Gedruckt mit Unterstützung der Glasenapp-Stiftung. © 1973 by Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden. Herstellung Rheingold-Druckerei und Offsetdruck Wolf, Heppenheim.

Printed in Germany

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort des Herausgebers	V
Inhaltsverzeichnis	VII
Verzeichnis der Schriften von Wilhelm Geiger	XI
I. Veda	
Die älteste Literatur des indischen Volkes (Nord und Süd 16, 1881, S. 83–105)	3
La civilisation des Aryas (Le Muséon 3, 1884, S. 430–438 und 627–652)	26
II. Buddhismus und Pāli	
Buddhistische Kunstmythologie (Archiv für Religionswissenschaft 5, 1902, S. 177–201)	63
Dhamma und Brahman (Zeitschrift für Buddhismus 3, 1921, S. 73–83 = Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus, 2, München-Neubiberg 1921)	88
Erwiderung (Zeitschrift für Buddhismus 4, 1922, S. 213 f.)	99
Pāli Dhamma, vornehmlich in der kanonischen Literatur (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, XXXI. Band, 1. Abhandlung. München 1920)	101
Skr. prāpta = praṇihita (Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 33, 1895, S. 576)	229
Kurze Mitteilung (Zeitschrift für Indologie und Iranistik 1, 1922, S. 114)	230
III. Ceylonesische Chroniken	
Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa, die beiden Chroniken der Insel Ceylon (Festschrift Seiner Kgl. Hoheit dem Prinzregenten Luitpold von Bayern zum 80. Geburtstag dargebracht von der Universität Erlangen, Erlangen und Leipzig 1901, Band 4, Teil 1, S. 139–162)	233
Zur Erklärung des Mahāvaṃsa (Album Kern, Opstellen geschreven ter eere van H. Kern op zijn 70. verjaardag, Leiden 1903, S. 205 f.)	257
A Copy of the “Mahavansa” in Cambodian Characters (Spolia Zeylanica 5, 1907, S. 145 f.)	258
Noch einmal Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 63, 1909, S. 540–550)	260

VIII	Inhaltsverzeichnis	
Notes on the Mahāvamsa (Journal of the Royal Asiatic Society 1910, S. 860 f.)		271
Die Quellen des Mahāvamsa (Zeitschrift für Indologie und Iranistik 7, 1929, S. 259–269)		273
The Trustworthiness of the Mahāvamsa (The Indian Historical Quarterly 6, 1930, S. 205–228)		284
New Contributions to the Interpretation of the Mahāvamsa (The Indian Historical Quarterly 9, 1933, S. 107–112)		308
IV. Sprache, Geschichte und Kultur Ceylons und der Maldiven		
Singhalesisches (Gurupūjākaumudī, Festgabe zum fünfzigjährigen Doctorjubiläum Albrecht Weber dargebracht, Leipzig 1895, S. 105–107)		317
Reise nach Ceylon im Winter 1895/96 (Sitzungsberichte der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse 1896, S. 189–218)		320
Die Sprache der Roḍiyās auf Ceylon (Sitzungsberichte der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse 1897, I, S. 3–32)		350
Etymological Vocabulary of the Māldivian Language (Journal of the Royal Asiatic Society 1902, S. 909–938)		380
Zur Kenntnis der Sprache der Vāddās (Festschrift Ernst Windisch zum 70. Geburtstag dargebracht, Leipzig 1914, S. 59–62)		410
Hūniyam, Ein Beitrag zur Volkskunde von Ceylon (Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstag gewidmet, Breslau 1916, S. 185–192)		414
Kenntnis der Indischen Nītiliteratur in Ceylon (Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens, Festgabe Hermann Jacobi zum 75. Geburtstag dargebracht, Bonn 1926, S. 418–421)		422
Memories of Ceylon (Journal of the Pali Text Society 1924–1927, S. 227–233)		426
A Short History of Ceylon (The Indian Historical Quarterly 2, 1926, S. 1–15)		433
Königsnamen in den Brāhmi-Inschriften Ceylons (Festschrift für M. Winternitz zum 70. Geburtstag, Leipzig 1933, S. 313–321)		448
The Language of the Vāddās (The Indian Historical Quarterly 11, 1935, S. 504–516)		457
Sinhalese Language and Literature (A Dictionary of the Sinhalese Language compiled under the direction of Wilhelm Geiger, Vol. I, Part 1, Colombo 1935, S. XVII–XXXVIII)		470

Inhaltsverzeichnis	IX
Singhalesische Etymologien (Bulletin of the School of Oriental Studies 8, 1936, S. 555–557)	492
The Linguistic Character of Sinhalese (Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. 24, No. 90, S. 16–43)	495
Studien zur Geschichte und Sprache Ceylons (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung 1941, II, Heft 4)	523
Beiträge zur singhalesischen Sprachgeschichte (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung 1942, Heft 11)	559
Besprechung zu: Pirit-nula, le fil de pirit, Suttas de protection, traduits du Pali et publiés par Marguerite La Fuente (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 96, 1942, S. 367 f.)	637
V. Anderes	
[Nekrolog auf Ernst Kuhn] (Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1921, S. 23–26)	641
Corrigenda	645
Addenda	650
Register	
I. Verzeichnis der behandelten Wörter, Stämme, Wurzeln (Auswahl)	659
II. Sach- und Namenregister	679
III. Verzeichnis der behandelten Stellen indischer Texte	699

VERZEICHNIS DER SCHRIFTEN VON WILHELM GEIGER

Die folgende Bibliographie nennt alle veröffentlichten Schriften von Wilhelm Geiger, und zwar nach der chronologischen Folge ihres Erscheinens. Die Rezensionen sind jedoch am Schluß gesondert zusammengestellt. Im vorliegenden Band nachgedruckte Beiträge sind durch * bezeichnet

A. Veröffentlichungen mit Ausschluß der Rezensionen

1. Die Pehleviversion des Ersten Capitels des Vendidâd, herausgegeben nebst dem Versuch einer ersten Übersetzung und Erklärung. Erlangen 1877. VI, 66, 2 S.
S. 1–32 auch separat als Erlanger philosophische Dissertation erschienen.
2. De callini elegiarum scriptoris aetate scripsit G[uilelmus] Geiger: Acta seminarii philologici Erlangensis 1 (1878), S. 79–93 und 472.
Auch separat erschienen, Erlangen 1878. 15 S.
3. Aogemadaêcâ, ein Pârsentractat, Altbaktrisch und Sanskrit, herausgegeben, übersetzt, erklärt und mit Glossar versehen. Erlangen 1878. VI, 160 S.
S. 1–37 erschien als Habilitationsschrift unter dem Titel *Ueber eine Pârsenschrift*. Erlangen 1878.
4. Handbuch der Awestasprache, Grammatik, Chrestomathie und Glossar. Erlangen 1879. XII, 359 S.
5. Die Mythen vom Tod und vom Jenseits bei den Indogermanen: Nord und Süd 11 (1879), S. 84–103.
Italienische Übersetzung siehe unten Nr. 8.
6. Die Parsigemeinden in Persien und Indien: Die Gegenwart 17 (1880), S. 199–202.
7. Das dritte Capitel des Vendidâd: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 34 (1880), S. 417–427.
8. I miti della morte e dell' altra vita presso i popoli indogermanici: Nuova rivista internazionale 1 (1880), S. 750–763.
Auszüge aus Nr. 5 in italienischer Übersetzung von C. V. Justi.
- *9. Die älteste Literatur des indischen Volkes: Nord und Süd 16 (1881), S. 83–105.
Im vorliegenden Band S. 3–25.
10. Tishtrya et ses compagnons. Mythe des Tishtrya: Le Muséon 1 (1882), S. 204–211.
11. Ostiranische Kultur im Altertum. Erlangen 1882. VIII, 520 S. 1 K.
Englische Übersetzung siehe unten Nr. 25. – Nachdruck angekündigt 1972.

12. Rußlands jüngste Fortschritte in Centralasien: Die Gegenwart 23 (1883), S. 385 f.
13. Le pays du peuple de l'Avesta dans ses conditions physiques: Le Muséon 2 (1883), S. 54–68.
14. L'Oasis de Merw: Le Muséon 2 (1883), S. 601–609
15. Die Sagen vom verlorenen Paradies: Vom Fels zum Meer 1883, S. 434–438.
16. Zur centralasiatischen Frage: Die Gegenwart 24 (1883), S. 357f.
17. Alexanders Feldzüge in Sogdiana. Programm der K. Studienanstalt zu Neustadt a. d. H. für das Schuljahr 1883/4. Neustadt a. Haardt 1884. 46 S.
18. Vaterland und Zeitalter des Avestā und seiner Kultur: Sitzungsberichte der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. u. hist. Kl. 1884, S. 315–385.
Englische Übersetzung siehe unten Nr. 25 und 28.
- *19. La civilisation des Aryas. I. Les noms géographiques dans l'Avesta et dans le Rig-Véda; II: Climat et produits du pays: Le Muséon 3 (1884), S. 430–438 und 627–652.
Im vorliegenden Band S. 26–60.
20. Der Serafschan-Distrikt in Russisch-Turkestan: Das Ausland 57 (1884), S. 741–748.
21. Zur centralasiatischen Frage: Münchner Neueste Nachrichten, Nr. 111 vom 21. 4. 1885.
22. Herat: Münchner Neueste Nachrichten, Nr. 112 vom 22. 4. 1885.
23. Die Russen in Turkestan: Nord und Süd 34 (1885), S. 247–285.
Auch als Buch erschienen: *Die Russen in Turkestan (Deutsche Bucherei, 38)*. Breslau 1885. 44 S.
24. Pamir-Reisen im Jahre 1883: Das Ausland 58 (1885), S. 809–813.
25. Civilisation of the eastern Irānians in ancient times, with an introduction on the Avesta religion. Translated from the German by Dārāb Dastur Peshotan Sanjānā. Bd. 1: Ethnography and social life. London 1885. Bd. 2: The old Iranian polity and the age of the Avesta. London 1887. 302, 286 S.
Englische Übersetzung von 11; enthält auch eine englische Übersetzung von Nr. 18. – Hierzu auch Auszug aus einem Brief Geigers betreffend diese Übersetzung in *Dārāb Dastur Peshotan Sanjānā*, [Prospekt zu:] *Civilisation of the eastern Irānians in ancient times*, Bombay 1885, S. 4.
26. [Mitteilung über eine Forschungsreise des Entomologen Grum-Grshimailo im Thian-schan- und Pamir-Gebiet:] Petermanns Mitteilungen 1886, S. 251.
27. Konschin's Erforschung des Usboi: Das Ausland 59 (1886), S. 735–737.

28. The age of Avesta and Zoroaster. From the German of Wilhelm Geiger and Fr. von Spiegel, by Dārāb Dastur Peshotan Sanjānā, London 1886. 149 S.
Englische Übersetzung von Nr. 18; gleichlautend enthalten in Nr. 25. – Nach einer für mich nicht nachprüfbaren Angabe soll diese Übersetzung und Geigers *Eastern Iranian civilisation in Avestan times* (?) [vgl. oben Nr. 25] nachgedruckt sein in *The collected works of the late Dastur Darab Peshotan Sanjana . . .* Bombay 1932. VI, 524 S.
29. Die Pamirgebiete. Eine geographische Monographie (Geographische Abhandlungen, hg. von A. Penck, Bd. 2, H. 1). Wien 1887. VIII, 186 S. 1 K.
30. Zur Kenntnis der Pamirdialekte: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 28 (1887), S. 208–210.
31. Über zwei scythische Namen: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 28 (1887), S. 294f.
32. Elementarbuch der Sanskritsprache. Grammatik, Lesestücke und Glossar. München 1888. VII, 170 S.
Spätere Ausgaben siehe Nr. 86.
33. Dialektspaltung im Balūči: Sitzungsberichte der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. u. hist. Kl. 1889, Heft 1, S. 65–92.
34. Balūčische Texte mit Übersetzung [I]: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 43 (1889), S. 579–589.
Teil 2 siehe unten Nr. 41.
35. Etymologie des Balūči: Abhandlungen der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I. Cl., Bd. 19, 1. Abth., S. 105–153. (München 1890).
36. Das Yātkār-i Zarīrān und sein Verhältnis zum Šāh-nāme: Sitzungsberichte der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. u. hist. Kl. 1890, Bd. 2, S. 43–84.
37. Lautlehre des Balūči mit einem Anhang über Lehnwörter im Balūči: Abhandlungen der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I. Cl., Bd. 19, 2. Abth., S. 397–464. (München 1891).
38. Friedrich von Spiegel: Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1892, Nr. 261, S. 5f.
Zum 50jährigen Doktorjubiläum Spiegels.
39. Etymologie und Lautlehre des Afghānischen: Abhandlungen der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I. Cl., Bd. 20, 1. Abth., S. 167–222. (München 1893).
40. Balūčische Texte mit Übersetzung II: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 47 (1893), S. 440–449.
Teil 1 siehe oben Nr. 34.
41. Die Passivconstruction des Präteritums transitiver Verba im Iranischen: Festgruß an Rudolf von Roth zum Doktor-Jubiläum, Stuttgart 1893, S. 1–5.

42. Das afghänische Präteritum (Zur Morphologie des afghänischen Verbums): Indogermanische Forschungen 3 (1894), S. 111–119.
43. Afyänische Studien: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 33 (1895), S. 246–258 und 474–477.
- *44. Skr. prāpta = prañihita: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 33 (1895), S. 576.
Im vorliegenden Band S. 229.
- *45. Singhalesisches: Gurupūjākaumudī, Festgabe zum fünfzigjährigen Doctorjubiläum Albrecht Weber dargebracht, Leipzig 1895, S. 105–107.
Im vorliegenden Band S. 317–319.
- *46. Reise nach Ceylon im Winter 1895/96: Sitzungsberichte der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. u. hist. Kl. 1896, S. 189–218.
Im vorliegenden Band S. 320–349.
47. [Mitteilungen Geigers über seine Forschungsvorhaben in Ceylon:] Professor W. Geiger [sic!] in Colombo: The Monthly Literary Register and Notes and Queries for Ceylon 3 (1895), S. 291f.
48. Wilhelm Geiger und Ernst Kuhn: Erklärung: Indogermanische Forschungen Anzeiger 6 (1896), S. 166.
Erwiderung zu F. Müller, *Die Lautwertbestimmung und die Transcription des Zend-Alphabets* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 9, S. 133–144).
49. Geographie von Iran: Grundriß der Iranischen Philologie, Bd. 2, Straßburg 1897, S. 371–394.
- *50. Die Sprache der Roḍiyās auf Ceylon: Sitzungsberichte der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. u. hist. Kl. 1897, Bd. 1, S. 3–32.
Im vorliegenden Band S. 350–379. – Englische Übersetzung siehe unten Nr. 102.
51. Ceylon und seine Bewohner: Mittheilungen der Geographischen Gesellschaft Hamburg 13 (1897), S. 70–91.
52. Dārāb Dastur Peshotan Sanjānā: Zarathushtra in the Gathas and in the Greek and Roman Classics, translated from the German of [W.] Geiger and [Fr.] Windischmann, with notes . . . Leipzig 1897. II, II, 256, IX S.
Geigers Beitrag *Zarathustra in den Gathas* ist im deutschen Originaltext auf S. 159–203, in der englischen Übersetzung auf S. 1–66B des Bandes abgedruckt. – Die 2. Auflage des Werkes erschien Leipzig 1899.
53. [Bericht über einen Vortrag Geigers in der Münchener Geographischen Gesellschaft über seine Reise nach Ceylon:] Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1897, Nr. 67, S. 8.

54. Ceylon. Tagebuchblätter und Reiseerinnerungen. Wiesbaden 1898. XI, 213 S.
55. Etymologie des Singhalesischen: Abhandlungen der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, I. Cl., Bd. 21, 2. Abth., S. 175–273. (München 1898).
Stark überarbeitete Neufassung in englischer Sprache s. unten Nr. 139.
56. The Archaeological Survey of Ceylon and its work: Journal of the Royal Asiatic Society 1898, S. 11–16.
57. Die Sprache der Afghänen: Grundriß der Iranischen Philologie, Bd. 1, Abt. 2, Straßburg 1898, S. 201–230.
58. Die Sprache der Balütschen: Grundriß der Iranischen Philologie, Bd. 1, Abt. 2, Straßburg 1898, S. 231–248.
59. Kleinere Dialekte und Dialektgruppen: Grundriß der Iranischen Philologie, Bd. 1, Abt. 2., Straßburg 1899, S. 287–427.
60. [Bemerkungen Geigers zu einem Referat von William Jackson über Pläne für ein Avesta-Wörterbuch:] XII^{me} Congrès International des Orientalistes à Rome, Bulletin Num. 10, S. 11 [6. Okt. 1899]; und: Actes du XII^{me} Congrès International des Orientalistes, Rome 1899, I, Roma 1901, S. CLIII.
61. Litteratur und Sprache der Singhalesen (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Bd. I, Heft 10). Straßburg 1900. 93 S.
Englische Übersetzung des ersten Teils dieser Abhandlung s. unten Nr. 85.
62. Mäldivische Studien I: Sitzungsberichte der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, philos.-philol. u. hist. Kl. 1900, S. 641–684.
Englische Übersetzung enthalten in unten Nr. 100.
63. Mäldivische Studien II: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 55 (1901), S. 371–387
Englische Übersetzung enthalten in unten Nr. 100.
- *64. Dipavaṃsa und Mahāvaṃsa, die beiden Chroniken der Insel Ceylon: Festschrift Seiner Kgl. Hoheit dem Prinzregenten Luitpold von Bayern zum 80. Geburtstage dargebracht von der Universität Erlangen, Erlangen und Leipzig 1901, Bd. 4, Teil 1, S. 139–162.
Erschien auch als selbständige Veröffentlichung, Erlangen und Leipzig 1901. 24 S. – Im vorliegenden Band S. 233–256.
65. Die kulturgeschichtliche Bedeutung des indischen Altertums. Rede beim Antritt des Prorektorats der Kgl. Bayerischen Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen am 4. Nov. 1901 gehalten. Erlangen 1901. S. 1–15.
Revidierte Fassung siehe unten Nr. 74. Vgl. auch Nr. 82.
66. [Zusammenfassung eines Vortrags von W. Geiger: Die Insel Ceylon:] Jahresbericht des Württembergischen Vereins für Handelsgeographie 17–19 (1901), S. 280–282.

- *67. Buddhistische Kunstmythologie: Archiv für Religionswissenschaft 5 (1902), S. 177–201.
Im vorliegenden Band S. 63–87.
68. Mäldivische Studien III: Sitzungsberichte der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, philos.-philol. u. hist. Kl., 1902, S. 107–132.
Englische Übersetzung enthalten in unten Nr. 100.
- *69. Etymological vocabulary of the Mäldivian language: Journal of the Royal Asiatic Society 1902, S. 909–938.
Im vorliegenden Band S. 380–409.
70. Bericht über das Studienjahr 1901/1902, [in dem Heft:] Karl Müller, Über religiöse Toleranz, Rede beim Antritt des Prorektorats der Kgl. Bayerischen Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen am 4. Nov. 1902 gehalten, Erlangen 1902, S. 26–30.
- *71. Zur Erklärung des Mahāvamsa: Album Kern, Opstelen geschreven ter eere van H. Kern . . . op zijn 70. verjaardag, Leiden 1903, S. 205f.
Im vorliegenden Band S. 257f.
72. [Über den erweiterten Mahāvamsa:] Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses, Hamburg 1902, Leiden 1904, S. 39.
73. [Bemerkung zu einem Vortrag von Martino de Zilva Wickremasinghe, On the progress of the archaeological research in Ceylon:] Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses, Hamburg 1902, Leiden 1904, S. 77.
74. Die kulturgeschichtliche Bedeutung Indiens: Beiträge zur Kenntnis des Orients, Jahrbuch der Münchner Orientalischen Gesellschaft 1 (1902/03), S. 211–237.
Gänzlich umgearbeitete Neufassung von oben Nr. 65.
75. The Iranian Hindūkush dialects called Munjānā and Yūdghā: Avesta, Pahlavi, and ancient Persian studies in honour of the late . . . Peshotanji Behramji Sanjana, 1st series, Straßburg and Leipzig 1904, S. 221–223.
76. [Zusammenfassung eines Vortrags von W. Geiger: Die alte Kultur Ceylons:] Asien 3 (1904), S. 192.
Vgl. unten Nr. 78.
77. Dipavamsa und Mahāvamsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon. Leipzig 1905. VIII, 146 S. – Nachdruck angekündigt 1972.
Englische Übersetzung siehe unten Nr. 84; vgl. auch Nr. 80.
78. [Zusammenfassung eines Vortrags von W. Geiger: Die alte Kultur Ceylons:] Jahresbericht des Frankfurter Vereins für Geographie und Statistik 68–69 (1905), S. 166.
Vgl. oben Nr. 76

79. Ein deutscher Forscher in Zentralasien: Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1906, Teil 3, Nr. 219 (21. Sept.), S. 558f.
80. The Dipavamsa and the Mahāvamsa and the historical tradition in Ceylon. A condensed translation by Miss C. A. Nicholson: Indian Antiquary 35 (1906), S. 153–168.
Stark gekürzte Übersetzung von oben Nr. 77.
- *81. A copy of the "Mahāvamsa" in Cambodian characters: Spolia Zeylanica 5 (1907), S. 145f.
Im vorliegenden Band S. 258f.
82. [Zusammenfassung eines Vortrags von W. Geiger: Die kulturgeschichtliche Bedeutung Indiens:] Jahresbericht des Württembergischen Vereins für Handelsgeographie 20–23 (1906), S. 101–103.
Vgl. oben Nr. 65 und 74.
83. The Mahāvamsa edited. (Pali Text Society). London 1908. LVI, 368 S. Unveränderter Nachdruck London 1958.
84. The Dipavamsa and Mahāvamsa and their historical development in Ceylon, transl. by Ethel M. Coomaraswamy, Colombo 1908. VII, 129 S. Englische Übersetzung von oben Nr. 77. – Die Einleitung dieses Buches ist nachgedruckt in *Ceylon National Review* 7 (Aug. 1908), S. 272–274.
85. Sinhalese literature, transl. by Ethel M. Coomaraswamy: The Ceylon National Review 5 (Febr. 1908), S. 111–121 und 6 (May 1908), S. 208–216.
Englische Übersetzung des ersten Teils von Nr. 61.
86. Elementarbuch des Sanskrit, unter Berücksichtigung der vedischen Sprache. 2. Aufl. 3 Teile. Straßburg 1909. VI, 92, 56, 79 S.
Gegenüber Nr 32 völlig umgearbeitete Neufassung. – Die 3., um einen Nachtrag vermehrte Auflage erschien Berlin und Leipzig 1923.
- *87. Noch einmal Dipavamsa und Mahāvamsa: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 63 (1909), S. 540–550.
Im vorliegenden Band S. 260–270.
- *88. Notes on the Mahāvamsa: Journal of the Royal Asiatic Society 1910, S. 860f.
Im vorliegenden Band S. 271f.
89. Festbericht über die Akademische Feier der hundertjährigen Vereinigung der Universität Erlangen mit der Krone Bayerns am 4. Juli 1910. Erlangen 1910.
90. Die archäologischen und literarischen Funde in Chinesisch Turkestan und ihre Bedeutung für die orientalistische Wissenschaft. Rede beim Antritt des Prorektorates der Kgl. Bayerischen Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen am 4. Nov. 1912 gehalten. Erlangen 1912. S. 1–18.

91. The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon. Translated into English by Wilhelm Geiger, assisted by M. H. Bode. Under the patronage of the Government of Ceylon. (Pali Text Society). London 1912. LXIV, 300 S. 1 K.
New edition mit *Corrections and additions*, London 1934. – Nachdruck mit Addendum (*Corrections and additions*) von G. C. Mendis, Colombo 1950. – Erneut nachgedruckt Colombo 1960. – Geigers Nachträge dazu veröffentlicht in unten Nr. 150.
92. Bericht über das Studienjahr 1912/13 [in dem Heft:] Gustav Specht, Krieg und Geistesstörung, Rede beim Antritt des Prorektorates der Kgl. Bayerischen Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen am 4. Nov. 1913 gehalten, Erlangen 1913, S. 18–23.
- *93. Zur Kenntnis der Sprache der Vāddās: Festschrift Ernst Windisch zum 70. Geburtstag am 4. Sept. 1914 dargebracht, Leipzig 1914, S. 59–62.
Im vorliegenden Band S. 410–413.
94. [Stellungnahme zu einem Beitrag von R. O. Franke:] Deutsche Literaturzeitung 1914, S. 2013.
Betrifft Geigers Besprechung zu *Dīghanikāya*, übers. von R. O. Franke in *Deutsche Literaturzeitung* 1914, S. 1637f. (unten Nr. B 51).
95. Pāli. Literatur und Sprache (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Bd. 1, H. 7). Straßburg 1916. IV, 183 S.
Englische Übersetzung siehe unten Nr. 140.
96. Hūniyam. Ein Beitrag zur Volkskunde von Ceylon: Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstag am 7. Febr. 1916 gewidmet, Breslau 1916, S. 185–192.
Im vorliegenden Band S. 414–420.
97. Naurūz: Kāve [in Berlin herausgegebene persische Zeitung] vom 18. 4. 1916.
98. Balutschistan: Österreichische Monatsschrift für den Orient 42 (1916), S. 1–6.
99. Magdalene und Wilhelm Geiger: Die zweite Dekade der Rasavāhini. Sitzungsberichte der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philol.-philol. u. hist. Kl. 1918, 5. Abhandlung. München 1918. 74 S.
100. Māldivian linguistic studies. Translated by J. C. Willis, edited by H. C. P. Bell: Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society 1919, Bd. 27, Extra number. Colombo 1919. X, 182 S. IX Taf.
Englische Übersetzung von Nr. 62, 63 und 68, mit Einleitung und Appendices vom Herausgeber. – Nach K. G. Zistl, *Wilhelm Geiger*, in *Yoga* 1 (1931), S. 111, auch in London 1921 erschienen; dies wahrscheinlich Irrtum.
- *101. Magdalene und Wilhelm Geiger: Pāli Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der

- Wissenschaften, philol.-philol. u. hist. Kl., Bd. 31, 1. Abhandlung. München 1920. 129 S.
Im vorliegenden Band S. 101–228.
102. The language of the Rodiyas in Ceylon, transl. by C. H. Collins: The Ceylon Antiquary and Literary Register 5 (1920), S. 103–118.
Englische Übersetzung von oben Nr. 50.
- *103. Dhamma und Brahman: Zeitschrift für Buddhismus 3 (1921), S. 73–83.
Auch separat erschienen als Nr. 2 der Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus. München-Neubiberg 1921. 11 S.
Im vorliegenden Band S. 88–98.
104. Saṃyutta-Nikāya. Die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten zum ersten Male ins Deutsche übertragen. Bd. 1, München-Neubiberg 1930; Bd. 2, München-Neubiberg 1925. 385, 294 S.
Nur diese zwei Bände der Übersetzung sind erschienen. Teile davon sind auch in *Zeitschrift für Buddhismus* 4–8 (1922–1928) voraus abgedruckt, und zwar in Bd. 4 (1922), S. 56–72, 176–189, 304–326; Bd. 5 (1923/24), S. 200–272; Bd. 6 (1924/25), S. 30–47; Bd. 7 (1926), S. 28–34, 129–134, 257–269; Bd. 8 (1928), S. 1–30, 137–162 und 257–308. Der in Bd. 4 enthaltene Teil erschien auch separat: München-Neubiberg 1922. 52 S. [identisch mit dem Anfang des Bd. 2 des 1925 erschienenen Gesamtwerks]. – Nachdruck von Auszügen: *Gahapativagga . . . : Buddhistische Monatshefte* 1 (1949), S. 121–124 [aus Bd. 2, S. 97–102]; *Mit und ohne Furcht . . . : Buddhistische Monatshefte* 2 (1950), S. 35 [aus Bd. 1, S. 67f.]. – Vorabdruck eines Abschnittes auch in *Der Pfad* 2 (1924), S. 103–120.
- *105. Kurze Mitteilung: Zeitschrift für Indologie und Iranistik 1 (1922), S. 114.
Im vorliegenden Band S. 230.
- *106. Erwiderung: Zeitschrift für Buddhismus 4 (1922), S. 213f.
Im vorliegenden Band S. 99f.
- *107. [Nachruf auf Ernst Kuhn:] Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1921, München 1922, S. 23–26.
Im vorliegenden Band S. 641–644.
108. Prof. Wilhelm Geiger's Letter to Shams-ul-Ullena Dastur Darab Peshotan Sanjana: Indo-Iranian Studies being Commemorative Papers in honour of Shams-ul-Ullena Dastur Darab Peshotan Sanjana, London 1925, S. I.
109. Cūlavamsa, being the more recent part of the Mahāvamsa edited. (Pali Text Society). London. Bd. 1, 1925. Bd. 2, 1927. XXXII, III, 658 S. [durchgezählt].
Geigers Verbesserungen dazu sind veröffentlicht in unten Nr. 150.
- *110. Kenntnis der Indischen Nīliliteratur in Ceylon: Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens, Festgabe Hermann Jacobi zum 75. Geburtstag dargebracht, Bonn 1926, S. 418–421.

- Im vorliegenden Band S. 422–425.
- *111. A short history of Ceylon: The Indian Historical Quarterly 2 (1926), S. 1–15.
Nachgedruckt in *Buddhistic Studies*, ed. B. C. Law, Calcutta 1931, S. 711–727. – Im vorliegenden Band S. 433–447.
- *112. Memories of Ceylon: Journal of the Pali Text Society 1924–7, S. 227–233.
Im vorliegenden Band S. 426–432.
113. [Nachruf auf Ernst Kuhn:] Jahrbuch der Ludwig-Maximilians-Universität München 1919–1925, S. 27 f.
Bereits 1921 abgefaßt, aber erst 1928 erschienen.
114. Cūlavam̐sa being the more recent part of the Mahāvam̐sa. Translated by Wilhelm Geiger and from the German into English by Mrs. C. Mabel Rickmers. Under the patronage of the Government of Ceylon. (Pali Text Society, Translation Series, 18 und 20). London. Bd. 1, 1929. Bd. 2, 1930. XLII, 362, XXXIV, 365 S.
Nachdruck: New edition. 2 Bde. Colombo 1953. – Geigers Nachträge dazu veröffentlicht in unten Nr. 150.
115. Die singhalesische Literatur Ceylons: Handbuch der Literaturwissenschaft hg. v. O. Walzel, Band: Die Literaturen Indiens . . . von H. v. Glasenapp, Wildpark-Potsdam 1929, S. 268–271.
Umgearbeitete Neuausgabe siehe unten Nr. 152.
116. Nachtrag [zu Alfred Hillebrandt, pañca jānāh]: Zeitschrift für Indologie und Iranistik 7 (1929), S. 168.
Druckfehlerberichtigung zu dem von Geiger herausgegebenen Aufsatz des verstorbenen Gelehrten.
- *117. Die Quellen des Mahāvam̐sa: Zeitschrift für Indologie und Iranistik 7 (1929), S. 259–269.
Im vorliegenden Band S. 273–283.
- *118. The trustworthiness of the Mahāvam̐sa: The Indian Historical Quarterly 6 (1930), S. 205–228.
Im vorliegenden Band S. 284–307.
119. The name of the river Hilmend: Dr. Modi Memorial Volume, Papers on Indo-Iranian and other subjects, written . . . in honour of . . . Jivanji Jamshedji Modi, Bombay 1930, S. 240–243.
120. Prof. Wilhelm Geiger's letter [an Dr. Jivanji Jamshedji Modi]: Dr. Modi Memorial Volume, Papers on Indo-Iranian and other subjects, written . . . in honour of . . . Jivanji Jamshedji Modi, Bombay 1930, S. III.
121. Unter tropischer Sonne. Wanderungen, Studien, Begegnungen in Ceylon und Java. Bonn 1930. 232 S.

122. R. F. Merkel: W. Geiger als Religionshistoriker: Studia Indo-Iranica, Ehrengabe für Wilhelm Geiger zur Vollendung des 75. Lebensjahres, Leipzig 1931, S. 324–327.
Dargestellt anhand einer Nachschrift von Geigers Vorlesung *Allgemeine Religionsgeschichte* (Universität Erlangen, Wintersemester 1902/03). Vgl. auch unten E 5.
123. Foreword zu: G. C. Mendis, The early history of Ceylon, (The Heritage and Life of Ceylon Series), Calcutta 1932, S. XI f.
Nachgedruckt in den späteren Ausgaben und Auflagen des Buches: 2nd ed., 1935; 3rd ed., 1938; 4th ed., 1939. Weitere Auflagen 1943, 1945, 1946, 1947, 1948 usw.
124. Sinhalese Etymological Dictionary (Prof. Geiger leaving Ceylon): The Times of Ceylon vom 30. 4. 1932.
Bericht mit Geigers Äußerungen über seine Arbeiten in Ceylon 1931/32.
125. [Bericht über Geigers Ansprache zu Ehren D. B. Jayatilakas:] The Buddhist, New Series 2 (1931/32), S. 193.
- *126. Königsnamen in den Brāhmī-Inschriften Ceylons: Festschrift für M. Winternitz zum 70. Geburtstag, Leipzig 1933, S. 313–321.
Im vorliegenden Band S. 448–456.
- *127. New contributions to the interpretation of the Mahāvam̐sa: The Indian Historical Quarterly 9 (1933), S. 107–112.
Im vorliegenden Band S. 308–313.
128. Foreword zu: B. C. Law, History of Pāli Literature, Bd. I, Calcutta 1933, S. III.
129. Contributions from the Mahāvam̐sa to our knowledge of the mediaeval culture of Ceylon [Teil I]: The Journal of the Greater India Society 2 (1935), S. 89–111; [Teil II]: ebenda 3 (1936), S. 139–157; [Teil III]: ebenda 4 (1937), S. 79–96; [Teil IV]: ebenda 5 (1938), S. 1–21; [Teil V]: ebenda 5 (1938), S. 93–127.
- *130. The Language of the Vāddās: The Indian Historical Quarterly 11 (1935), S. 504–516.
Im vorliegenden Band S. 457–469.
- *131. A dictionary of the Sinhalese language, compiled under the direction of Professor Wilhelm Geiger by Sir D. B. Jayatilaka (Editor-in-Chief), A. M. Gunasekara, W. F. Gunawardhana, Julius de Lanerolle. Vol. 1, Part 1. Colombo 1935. – Vol. 1, Part 2, compiled under the direction of Professor Wilhelm Geiger and Professor Helmer Smith by D. B. Jayatilaka, Julius de Lanerolle, D. E. Hettiaratchi. Colombo 1936. – Vol. 1, Part 3 und 4, compiled under the direction of Professor Wilhelm Geiger and Professor Helmer Smith by Sir D. B. Jayatilaka. Colombo 1938 und 1939. [Part 1–4: LXIV, 170 S.]

- Part 1, S. XVII–XXXVIII: *Sinhalese language and literature*, von Wilhelm Geiger und D. B. Jayatilaka; nachgedruckt im vorliegenden Band S. 470–491. – Über Geigers Arbeiten für das Wörterbuch siehe *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society* 30, Nr. 79 (1926), S. 181 und 189; 32, Nr. 84 (1931), S. 7; Nr. 85 (1932), S. 140f., 148 und 152f.; Nr. 86 (1933), S. 250, sowie N. S. 1 (1950), S. 15–18. – Die weiteren Lieferungen des Wörterbuches erschienen ohne Nennung des Namens Geigers: *Vol. 1, Part 5 und 6, by Sir D. B. Jayatilaka*. Colombo 1940 und 1941; *Part 7–12, begun by the Royal Asiatic Society, Ceylon Branch and continued by the University of Ceylon*. Colombo 1957, 1959, 1961, 1967 und 1968. – Singhalesische Bearbeitung des Wörterbuches: *Simhala śabdakoṣaya, bhāgaya 1–5*, von Sar D. B. Jayatilaka. [Colombo] 1937, 1938, 1939, 1940, 1941; Teil 6–17, von *Lankāviśvavidyālaya*. [Colombo] 1959, 1960, 1962, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967.
- *132. Singhalesische Etymologien: *Bulletin of the School of Oriental Studies* 8 (1936), S. 555–557.
Im vorliegenden Band S. 492–494.
133. *A Grammar of the Sinhalese Language*. (Royal Asiatic Society, Ceylon Branch.) Colombo 1938. XXIV, 200 S.
Singhalesische Übersetzung der Einleitung und des ersten Abschnitts siehe unten Nr. 154.
134. *Army and War in Mediaeval Ceylon: The Indian Historical Quarterly* 14 (1938), S. 511–531.
Nachgedruckt in *Ceylon Historical Journal* 4 (1956), *Special Number on the Polonnaruwa Period*, S. 153–169. – Singhalesische Übersetzung siehe unten Nr. 151.
- *135. The linguistic character of Sinhalese: *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society* 34, Nr. 90 (1937), S. 16–43.
Im vorliegenden Band S. 495–522.
136. [Übersetzung einer Stelle aus Rājāvaliya:] Egmont Zechlin, Die Ankunft der Portugiesen in Indien, China und Japan als Problem der Universalgeschichte: *Historische Zeitschrift* 157 (1938), S. 502.
- *137. Studien zur Geschichte und Sprache Ceylons. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Abt. 1941, Bd. 2, Heft 4. München 1941. 36 S.
Im vorliegenden Band S. 523–557.
138. *Etymological glossary of the Sinhalese language*. Colombo 1941. XII, 196 S.
Stark überarbeitete Neufassung von Nr. 55.
- *139. Beiträge zur singhalesischen Sprachgeschichte. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Abt. 1942, Heft 11. München 1942. 79 S.
Im vorliegenden Band S. 559–636.

140. *Pāli Literature and Language*. English translation by Batakriṣṇa Ghosh. University of Calcutta 1943. XVI, 250 S.
Autorisierte Übersetzung von Nr. 95 mit zahlreichen Ergänzungen Geigers. – 2. Ausgabe, 1956. – Nachdruck, Delhi 1968.
142. [Briefe Wilhelm Geigers an A. P. Buddhadatta Thera:] A. P. Buddhadatta, *Aids to Pali Conversation and Translation*, Ambalangoda (1951), S. 130f.
143. [Briefe Wilhelm Geigers an A. P. Buddhadatta Thera:] A. Polvattē Buddhadatta Anunāyakasthavira, Śri-Buddhadatta-caritaya, Kōlaṃba 1954, S. 147f., 180, 182, 184, 187f., 402f. und 405.
144. [Aus Geigers ungedruckten Nachträgen zur Pāligrammatik (oben Nr. 95):] Heinz Bechert, *Vokalkürzung vor Sandhikonsonant: Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 6 (1955), S. 16, Anm. 36, und S. 19, Anm. 54.
145. *Sinhalese and the Indo-Aryan languages* (Rev. Father Gnana Prakasar on the linguistic character of the Sinhalese language), aus dem Nachlaß hg. von Heinz Bechert: *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 11 (1957), S. 22–34.
146. [Mitteilungen aus Briefen Geigers:] A. P. Buddhadatta, *Corrections of Geiger's Mahāvamsa etc.*, Ambalangoda 1957, S. I–III, 84f., 226 Anm. 8.
147. [Unveröffentlichte Erörterung Geigers zur Geschichte des Pāli-Kanons:] Heinz Bechert, *Zur Geschichte der buddhistischen Sekten in Indien und Ceylon: La Nouvelle Clio* 7–9 (1955–1957), S. 320, Anm. 2.
148. *Chronological summary of the development of the Sinhalese language: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 76 (1959), S. 52–59.
149. [Über Geigers Meinung hinsichtlich des Soma:] Karl Hummel, *Aus welcher Pflanze stellten die arischen Inder den Somatrunk her? Archiv der Pharmazie* 292 (1959), *Mitteilungen*, Heft 4, S. 59.
150. *Culture of Ceylon in mediaeval times*. Edited by H. Bechert. Wiesbaden 1960. XXIII, 286 S.
Enthält auch Ergänzungen und Verbesserungen zu Nr. 91, 109 und 114. – Singhalesische Übersetzung siehe unten Nr. 156.
151. *Madhya kālina Lamkāvē yuddha hamudā saha yuddha krama: Poḷonnaru yugaya, Viśeṣa kalāpaya Mahā-Parākramabāhu raju raja pāmiṇa 800vāni saṃvatsaraya nimiti koṭagena paḷa karana laḍi*, herausgeg. von S. D. Saparamādu, Dehivala (1960), S. 180–196.
Singhalesische Übersetzung von Nr. 134.
152. W. Geiger und H. Bechert: *Die singhalesische Literatur Ceylons*, in: Helmuth von Glasenapp, *Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1961, S. 355–367.
Umarbeitung von Nr. 115.

153. [Auszug aus einem unveröffentlichten autobiographischen Manuskript Geigers:] Wilhelm Geiger (von H. Bechert): A Critical Pāli Dictionary begun by V. Trenckner, Vol. 2, Fasz. 2, Copenhagen 1962, S. X f.
Geigers umfangreiche Materialien zur Pāli-Lexikographie werden mit verwendet für die Bearbeitung des *Critical Pāli Dictionary* ab Bd. 2, Copenhagen 1960ff.; auf dem Titelblatt von Bd. 2 Vermerk *comprising the material collected by W. Geiger*. – Vgl. auch unten Nr. E 22.
154. Siṃhala bhāṣāvē vyākaraṇaya, übers. von Vijayapāla Vikramasīṃha. [Nugēgoḍa 1961]. 50 S.
Singhalesische Übersetzung der Einleitung und des ersten Abschnittes von Nr. 133.
155. Der Buddhismus in Ceylon: Gayigar samaruva, Geiger Commemoration Volume, hg. Labuhengōḍa Candaratana, Kōlaṃba 1967, S. 48–53
Singhalesische Übersetzung ebenda S. 40–47. – Es handelt sich höchstwahrscheinlich um den Text eines Vortrags, den Geiger 1932 im Indien-Institut der Deutschen Akademie gehalten hat; siehe *India Institute of the Deutsche Akademie, Annual Report, München 1932*, S. 13, und *India Institute of the Deutsche Akademie* [Bericht], S. 18.
156. Madhya kālina Lamkā saṃskṛtiya, übers. von M. B. Āriyapāla. Kōlaṃba 1969. XXII, 353 S.
Singhalesische Übersetzung von Nr. 150.

B.Rezensionen und Ähnliches

1. Chr. Bartholomae, Das altiranische Verbum: Jenaer Literaturzeitung 1879, Nr. 17, S. 236f.
2. K. Geldner, Studien zum Avesta, H. 1: Deutsche Literaturzeitung 1882, S. 1487.
3. Emil Schlagintweit's Schilderung des indischen Kaiserreichs: Die Gegenwart 19 (1882), S. 90f.
Zu *E. Schlagintweit, Indien in Wort und Bild* (2 Bände, Leipzig 1880–81).
4. Pahlavi texts translated by E. W. West, Bd. 1: Revue critique internationale 1882, No. 2.
5. From a letter dated Jan. 26, 1880, from Dr. Wilh. Geiger: Opinions on the work after the publication of its 2nd vol., in: Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana, Pahlavi, Gujarāti and English Dictionary, Bd. 3, Bombay 1882, S. V f.
6. W. Tomaschek, Centralasiatische Studien, 2: Die Pamirdialekte: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 37 (1883), S. 128–131.
7. Merv, die Königin der Welt: Die Gegenwart 20 (1883), S. 93f.
Zu *Ch. Marvin, Merv, the Queen of the World* (London 1881).

8. Chr. Bartholomae, Handbuch der altiranischen Dialekte: Deutsche Literaturzeitung 1883, S. 960.
9. C. de Harlez, De l'exégèse et de la correction des textes Avestiques: Deutsche Literaturzeitung 1883, S. 1388.
10. O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte: Deutsche Literaturzeitung 1883, S. 1459f.
11. J. Darmesteter, Études sur l'Avesta: Deutsche Literaturzeitung 1883, S. 1575.
12. Linguistische Paläontologie: Das Ausland 56 (1883), S. 961–963.
Zu *O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte* (Jena 1883)
13. Jurien de la Gravière, Les campagnes d'Alexandre, vol. 2–3: Berliner Philologische Wochenschrift 1884, S. 881–884.
14. K. F. Geldner, Yasna 1, Lieferung 1: Allgemeine Österreichische Literaturzeitung 1885, no. 3, S. 10f.
15. H. Hübschmann, Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache: Literarisches Zentralblatt 1887, S. 504.
16. Ganjesháyagán, Andarze Atrepat Māráspondán, Mádigáne Chatrang, and Andarze Khusroe Kavátán, The original Pehlvi text . . . and translated by Peshutan Dastur Behramji Sanjana: Deutsche Literaturzeitung 1887, S. 86.
17. Th. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, und A. v. Gutschmid, Geschichte Irans und seiner Nachbarländer: Deutsche Literaturzeitung 1889, S. 91f.
18. E. Selenka, Ein Streifzug durch Indien: Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1890, Nr. 191, S. 4.
19. Zur Firdausi-Litteratur: Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1890, Nr. 7, S. 3.
Zur italienischen Firdausi-Übersetzung von *Italo Pizzi*.
20. C. Salemann und V. Shukovski, Persische Grammatik, und A. Wurm, Praktisches Handbuch der neupersischen Sprache: Deutsche Literaturzeitung 1890, S. 380f.
21. Shams i Fachrii Ispáhanansis Lexicon Persicum . . . , ed. C. Salemann, Fasc. 1: Deutsche Literaturzeitung 1891, S. 301f.
22. W. Caland, Zur Syntax der Pronomina im Avesta: Deutsche Literaturzeitung, S. 399f.
23. Vs. F. Miller i. F. I. Knauer, Rukovodstvo k izučeníju sanskrita: Deutsche Literaturzeitung 1893, S. 231–233.
24. M. Reuter, Die Parsen und ihre Schriften: Deutsche Literaturzeitung 1893, S. 522.
25. A. V. W. Jackson, An Avesta grammar in comparison with Sanskrit: Deutsche Literaturzeitung 1893, S. 902–904.

26. A. V. W. Jackson, *Avesta Reader*, Bd. 1: Indogermanische Forschungen Anzeiger 4 (1894), S. 21f.
27. P. Horn, Grundriß der neupersischen Etymologie: Indogermanische Forschungen Anzeiger 4 (1894), S. 22–24.
28. H. Hübschmann, *Persische Studien*: Literarisches Zentralblatt 1895, S. 828.
29. J. Bleibtreu, *Persien, das Land der Sonne und des Löwen*: Blätter für das Gymnasial-Schulwesen 31 (1895), S. 500f.
30. E. Schmidt, *Ceylon*: Geographische Zeitschrift 3 (1897), S. 653f.
31. H. D. Hutchinson, *The campaign in Tirah 1897–1898*: Literarisches Zentralblatt 1899, S. 162.
32. D. Menant, *Les Parsis*, Bd. 1: Theologische Literaturzeitung 1900, S. 35f.
33. G. A. Grierson, *Essays on Kāçmirī grammar*: Deutsche Literaturzeitung 1900, S. 1498f.
34. Don M. de Zilva Wickremasinghe, *Catalogue of the Sinhalese printed books in the Library of the British Museum*: Deutsche Literaturzeitung 1902, S. 1165f.
35. P. Horn, *Geschichte der persischen Litteratur*: Deutsche Literaturzeitung 1902, S. 1434–1436.
36. L. H. Gray, *Indo-Iranian phonology*: Indogermanische Forschungen Anzeiger 14 (1903), S. 2–4.
37. T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*: Journal of the Royal Asiatic Society 1904, S. 143–148.
38. H. Oldenberg, *Die Literatur des alten Indien*: Literarisches Zentralblatt 1904, S. 999f.
39. H. Oldenberg, *Vedaforschung*: Literarisches Zentralblatt 1906, S. 899f.
40. Opinion in: Rastamji Edulji Dastoor Peshotan Sanjana, *Zarathushtra and Zarathrushtrianism in the Avesta*, Leipzig 1906, S. 278.
41. G. A. Grierson, *The Piśāca languages of North-Western India*: Journal of the Royal Asiatic Society 1907, S. 468f.
42. *Atharva-Veda Saṃhitā*, translated by W. D. Whitney, revised and ed. by C. R. Lanman: Literarisches Zentralblatt, 1907, S. 440f.
43. M. L. Dames, *Popular poetry of the Balōches*: Journal of the Royal Asiatic Society 1908, S. 193–196.
44. O. Böhtlingk, *Sanskrit-Chrestomathie*, 3. Aufl., hg. von R. Garbe: Göttinger Gelehrte Anzeigen 1909, S. 685–688.
45. *The Journal of the Siam Society*, Vol. 3–4: Deutsche Literaturzeitung 1900, S. 665f.
46. H. Reichelt, *Awestisches Elementarbuch*: Literarisches Zentralblatt 1909, S. 1271f.

47. H. C. Tolman, *Ancient Persian lexicon*: Literarisches Zentralblatt 1910, S. 656.
48. E. Windisch, *Die Komposition des Mahāvastu*: Theologische Literaturzeitung 1911, S. 193f.
49. J. v. Negelein, *Der Traumschlüssel des Jagaddeva*: Deutsche Literaturzeitung 1912, S. 847–849.
50. *Avesta, Die heiligen Bücher der Parsen*, übers. v. Fr. Wolff: Deutsche Literaturzeitung 1912, S. 1181–1183.
51. *Dīghanikāya, das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons*, in Auswahl übers. v. R. Otto Franke: Deutsche Literaturzeitung 1914, S. 1637f.
Siehe auch oben Nr. A 94.
52. T. W. and C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha translated*, Bd. 3: Zeitschrift für Buddhismus 3 (1921), S. 385–389.
53. J. D. Anderson, *A manual of the Bengali language*: Orientalistische Literaturzeitung 1922, S. 220f.
54. T. W. Rhys Davids and W. Stede, *The Pali Text Society's Pali-English dictionary*, Teil 1: Zeitschrift für Buddhismus 4 (1922), S. 105–108.
55. *The Visuddhi-Magga of Buddhaghosa* ed. by C. A. F. Rhys Davids: Zeitschrift für Buddhismus 4 (1922), S. 108–110.
56. *The Book of the Kindred Sayings (Samyutta-Nikāya)*, transl. by C. A. F. Rhys Davids, Bd. 1: Zeitschrift für Buddhismus 4 (1922), S. 110–112.
57. P. C. Becker, *Indisches Kastenwesen und christliche Mission*: Zeitschrift für Buddhismus 4 (1922), S. 222f.
58. L. v. Wiese, *Briefe aus Asien*: Zeitschrift für Buddhismus 4 (1922), S. 332.
59. Fr. Heiler, *Die buddhistische Versenkung*, 2. Aufl.: Zeitschrift für Buddhismus 4 (1922), S. 332–334.
60. *Udāna . . . in deutscher Übersetzung* v. K. Seidenstücker: Zeitschrift für Buddhismus 4 (1922), S. 334.
61. E. Haeckel, *Indische Reisebriefe*, 6. Aufl.: Zeitschrift für Buddhismus 4 (1922), S. 334f.
62. B. K. Sarkar, *The political institutions and theories of the Hindus*: Orientalistische Literaturzeitung 1923, S. 292–294.
63. Edv. Lehmann u. H. Haas, *Textbuch zur Religionsgeschichte*, 2. Aufl.: Orientalistische Literaturzeitung 1923, S. 319f.
64. A. von Le Coq's Werk über die *Buddhistische Spätantike Mittelasiens*: Orientalistische Literaturzeitung 1923, S. 365–368.
Zu A. von Le Coq, Die buddhistische Spätantike in Mittelasien, Teil 1 (Berlin 1922).

65. Dandin, Die zehn Prinzen . . . verdeutscht von J. Hertel: Orientalistische Literaturzeitung 1923, S. 404f.
66. The Lay of Alha, a Saga of Rajput Chivalry . . . transl. by W. Waterfield . . . : Orientalistische Literaturzeitung 1923, S. 628–629.
67. Itivuttaka . . . in deutscher Übersetzung von K. Seidenstücker: Orientalistische Literaturzeitung 1924, S. 42f.
68. A. von Le Coq, Über manichäische Miniaturen: Orientalistische Literaturzeitung 1924, S. 62–65.
69. The R̥gvedaprāṭisākhya with the commentary of Uvata . . . ed. by Mangal Deva Shastri: Orientalistische Literaturzeitung 1924, S. 149.
70. A. von Le Coq's Werk über die Buddhistische Spätantike Mittelasiens (Bd. III): Orientalistische Literaturzeitung 1924, S. 641–644.
71. Review of: I. W. Hauer, Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit, 1. Buch: Orientalistische Literaturzeitung 1924, S. 504f.
72. Neuerscheinungen über Buddhismus und verwandte Gebiete: Zeitschrift für Buddhismus 6 (1924/25), S. 188–191.
Sammelrezension zu: *Dhamma-Worte, verdeutscht von R. O. Franke*; *P. Jos. Abs, Indische Religion, Der Sanatana-Dharma*; *M. W. de Visser, The Arhats in China and Japan*; *J. von Negelein, Weltanschauung des indogermanischen Asiens*; *I. W. Hauer, Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*.
73. Reisewerke und Verwandtes: Zeitschrift für Buddhismus 6 (1924/25), S. 349–353.
Sammelrezension zu: *W. M. McGovern, Als Kuli nach Lhasa*; *W. Stötzner, Ins unerforschte Tibet*; *Sven Hedin, Tsangpo Lamas Wallfahrt, Bd. 2*; *H. Viele, Für Hagenbeck im Himalaya*; *H. und L. Thomas, Weltwanderung zweier Deutscher*; *Deutsches Jahrbuch für Niederländisch-Indien 1924*.
74. Works by Dr. Bimala Charan Law: The Maha Bodhi 33 (1925), S. 271 f.
Sammelrezension zu vier Werken von B. C. Law.
75. Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben. Das Arthaśāstra des Kauṭilya, übers. v. J. J. Meyer: Zeitschrift für Indologie und Iranistik 6 (1927), S. 163–165
76. A. v. Le Coq, Die buddhistische Spätantike in Mittelasiens, IV und V: Orientalistische Literaturzeitung 1927, S. 984–987.
77. H. W. Codrington, A short history of Ceylon: Zeitschrift für Buddhismus 8 (1928), S. 108.
78. N. J. Krom, The life of Buddha on the Stupa of Barabudur: Zeitschrift für Buddhismus 8 (1928), S. 108–110.
79. J. Dahmann, Indische Fahrten, 2. Aufl. und: C. Becker, Im Stromtal des Brahmaputra, 2. Aufl.: Zeitschrift für Buddhismus 8 (1928), S. 243–245.

80. G. Schurhammer und E. A. Vorretsch, Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Bahu und Franz Xavers: Zeitschrift für Buddhismus 8 (1928), S. 390f.
81. Djava, Tijdschrift van het Java-Instituut: Zeitschrift für Buddhismus 8 (1928), S. 391.
82. R. Schmidt, Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch . . . : Zeitschrift für Buddhismus 8 (1928), S. 391 f.
83. A. v. Le Coq und E. Waldschmidt, Die buddhistische Spätantike in Mittelasiens, VI. Teil: Orientalistische Literaturzeitung 1929, S. 45–48.
84. P. E. Pieris, The Prince Vijaya Pala of Ceylon: Orientalistische Literaturzeitung 1929, S. 297.
85. G. P. Malalasekera, The Pali literature of Ceylon: Orientalistische Literaturzeitung, 1930, S. 144f.
86. P. E. Pieris, Some documents relating to the rise of the Dutch power in Ceylon 1602–1670: Orientalistische Literaturzeitung 1930, S. 1043f.
87. B. Heimann, Studien zur Eigenart indischen Denkens: Zeitschrift für Indologie und Iranistik 8 (1931), S. 142–144.
88. U. N. Ghoshal, Contributions to the history of the Hindu revenue system and: U. N. Ghoshal, The agrarian system in ancient India: Zeitschrift für Indologie und Iranistik 8 (1931), S. 145f.
89. H. Junker, Arische Forschungen, Yaghnōbī-Studien, Bd. 1: Indogermanische Forschungen 49 (1931), S. 221f.
90. A. v. Le Coq, Die buddhistische Spätantike in Mittelasiens, VII. (Schluß-) Teil: Orientalistische Literaturzeitung 1934, S. 441–444.
91. H. C. Ray, The Dynastic history of Northern India, Bd. 1: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 91 (1937), S. 509–513.
- *92. Pirit-nula, . . . Suttas de protection trad. par M. La Fuente: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 96 (1942), S. 367f.
Im vorliegenden Band S. 637f.

C. Redaktionelle Tätigkeit

1. Grundriß der iranischen Philologie unter Mitwirkung von Chr. Bartholomae . . . , herausgegeben von Wilh. Geiger und Ernst Kuhn. Bd. 1, 1. 2. und Anhang, Bd. 2. Straßburg 1895–1904
2. Zeitschrift für Buddhismus. Schriftleitung: Wilhelm Geiger. Herausgeg. v. O. Schloß. Bde. 3–8. München-Neubiberg 1921–8.
Geiger übernahm die Schriftleitung im Juli 1921 ab Bd. 3, Heft 7/8. – Redaktionelle Vor- und Schlußworte Geigers in Bd. 3 (1921), S. 191 f., 271 f. und 8 (1928), S. 3.

3. Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft von Wilh. Geiger, Bde. 1–10, Leipzig 1922–36.
4. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgeg. von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft unter der verantwortlichen Redaktion von Wilh. Geiger, Enno Littmann, Georg Steindorff. Bde. 16–19, Leipzig 1922–32.

D. Fest- und Gedenkschriften für Wilhelm Geiger

1. *Studia Indo-Iranica*. Ehrengabe für Wilhelm Geiger zur Vollendung des 75. Lebensjahres. Herausgegeben von Walther Wüst. Leipzig 1931. XII, 328 S. 1 Taf.

Mit einem Lichtbild Wilhelm Geigers.

2. Gayigar samaruva. Geiger Commemoration Volume. Herausgeber: Labuhengoda Candaratana. Beratender Herausgeber: Heinz Bechert. Kōlaṃba 1967. VIII, 276 S. 1 Taf.

Mit einem Lichtbild Wilhelm Geigers, das aus *Studia Indo-Iranica* (oben D 1) übernommen ist.

Das in Nr. 1 und 2 enthaltene Bild Geigers ist auch reproduziert in Wilhelm Rau, *Bilder hundert deutscher Indologen* (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 4), Wiesbaden 1965, S. 59.

E. Biographien und biographische Notizen über W. Geiger

Die folgende Zusammenstellung von biographischen Veröffentlichungen erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Falls bei enzyklopädischen Werken kein Titel des Artikels angegeben ist (z. B. Nr. 2), lautet das Stichwort Geiger, Wilhelm oder Geiger, Wilhelm Ludwig; falls kein Verfasser vermerkt ist, ist der Beitrag anonym. Nicht aufgenommen wurden Artikel in biographischen Lexika (Kürschners Deutscher Gelehrtenkalender, Wer ist's usw.) sowie in den geläufigen Konversationslexika (Der Große Brockhaus, Encyclopaedia Britannica, Larousse du XXe Siècle, Encyclopedia Americana, Schweizer Lexikon usw.), soweit nicht ein von einem bestimmten Verfasser signierter Artikel vorlag. Von den zahlreichen Zeitungsartikeln anlässlich Geigers Reisen nach Ceylon, anlässlich seines 80. Geburtstages und anlässlich des Erscheinens seines nachgelassenen Werkes „Culture of Ceylon in mediaeval times“ ist nur eine kleine Auswahl der wichtigsten mir bekannt gewordenen derartigen Beiträge hier vermerkt. Vgl. auch oben Nr. A 47. Außer den hier angeführten biographischen Beiträgen über W. Geiger ist noch hinzuweisen auf meinen Nachruf auf Magdalene Geiger (1877–1960) in Zeitschrift

der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 111 (1961), S. 16–22 [mit Lichtbild Wilhelm und Magdalene Geiger].

1. Language of the Sinhalese: Journal of the Maha-Bodhi Society 9, Nr. 10 (Febr. 1901), S. 96.
2. Encyclopedia Universal Ilustrada Europaeo-Americana, Bd. 25, Barcelona 1924, S. 1156 und ebenda, Apéndice 5, Barcelona 1931, S. 787.
3. Ludwig Ankenbrand [in Weltschau 1925–26 über Forschungsreise Geigers nach Ceylon]: Zeitschrift für Buddhismus 7 (1926), S. 203 und 233f.
4. [Glückwunschschreiben der Bayerischen Akademie der Wissenschaften an W. Geiger zum 50jährigen Doktorjubiläum:] Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1926, München 1927, S. 79f.
5. R. F. Merkel, W. Geiger als Religionshistoriker: *Studia Indo-Iranica*, Ehrengabe für Wilhelm Geiger zur Vollendung des 75. Lebensjahres, Leipzig 1931, S. 324–327.
Auch oben als Nr. A 122; siehe dort.
6. Walther Wüst: Wilhelm Geiger: Yoga 1 (1931), S. 15–22.
7. Garrett Ch. Mendis: Ceylon's debts to Professor Geiger: The Times of Ceylon vom 19. 7. 1931.
8. G[arrett] C. M[endis]: Professor Wilhelm Geiger comes to help in editing Sinhalese etymological dictionary: The Times of Ceylon vom 13. 12. 1931.
9. New Sinhalese dictionary, Professor to assist compilers: Ceylon Morning Leader vom 17. 12. 1931.
10. Dem Nestor der deutschen Indologen: Zeitschrift für Buddhismus 9 (1931), S. 289–290.
11. Julius de Lanerolle: Prof. Geiger's visit: Ceylon Independent vom 18. 12. 1931.
12. Prof. Geiger leaving Ceylon, Sinhalese etymological dictionary: The Times of Ceylon vom 30. 4. 1932.
13. A[mbrosio] Ball[ini]: Geiger, Wilhelm: Enciclopedia Italiana, Bd. 16, Milano 1932, S. 479.
14. Geiger attacks priest's philology: The Times of Ceylon vom 26. 4. 1938.
Mit einem Lichtbild Wilhelm Geigers.
15. Heinrich Lüders: Wilhelm Geiger zum 85. Geburtstag: Forschungen und Fortschritte 17 (1941), S. 251.
16. Walther Wüst: Wilhelm Geiger [Nachruf]: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Abt. 1943, Heft 11, S. 17–24.
17. [Nachruf auf] Wilhelm Geiger. Walther Wüst: Geleitwort; Hans Heinrich Schacder: Wilhelm Geiger als Iranist; Helmuth von Glaschnapp: Wilhelm Geiger als Indologe: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 98 (1944), S. 169–188.

Mit einem Lichtbild Wilhelm Geigers. – Englische Übersetzung der Beiträge von H. H. Schaefer und H. von Glasenapp, übers. von Vally Reich in *University of Ceylon Review* 8 (1950), S. 16–25. – Singhalesische Übersetzung: *Hans Hayinriş Şâdâr* [H. H. Schaefer]: *Ayināniya bhāṣā śāstra viśārada Vilhelm Gaigar*, übers. von Balangoḍa Prajñāvamsa: *Gaigar samaruva, Geiger Commemoration Volume*, hg. Labuhengoḍa Candaratana, Koḷam̄ba 1967, S. 11–17; *Helmut von Glasenapp: Indiya bhāṣā śāstra viśārada Vilhelm Gaigar*: ebenda, S. 18–22.

18. C[asimir] F[ontaine]: *Svensk Uppslagslok*, Bd. 2, Malmö 1955, S. 408.
19. Helmut Hoffmann: *Wilhelm Geiger: Geist und Gestalt*, Bd. 1, München 1959, S. 103–112.
Mit einem Lichtbild Wilhelm Geigers in Bd. 3, Abb. 160.
20. W. Kuenzel: *The great Indologist, Wilhelm Geiger, a short survey of his work: The Times of Ceylon* vom 10. 10. 1960, S. 6f.
21. Geiger on Ceylon: *The Ceylon Observer* vom 19. 4. 1960, S. 5
Mit einem Lichtbild von Magdalene und Wilhelm Geiger.
22. Heinz Bechert: *Wilhelm Geiger: A Critical Pāli Dictionary begun by V. Trenckner continuing the work of Dines Andersen and Helmer Smith*, Bd. 2, Fasz. 2, Copenhagen 1962, S. IX–XIV.
Vgl. auch oben A 153.
23. Heinz Bechert: *Wilhelm Geiger: Neue Deutsche Biographie*, Bd. 6 (1964), S. 142f.
24. Eine bedeutende Professorenfamilie: *Amtsblatt der Stadt Nürnberg* 1968, Nr. 36 (4. 9. 1968), S. 539.
Zu einer Ausstellung anlässlich des 25. Todestages von Wilhelm Geiger in der Stadtbibliothek Nürnberg.
25. Bernhard Forssmann: *Ein Ceylonforscher aus Nürnberg, Vor 25 Jahren starb Professor Wilhelm Geiger: Nürnberger Nachrichten* vom 2. 9. 1968.
26. Bernhard Forssmann: *Zum 25. Todestag Wilhelm Geigers (2. September 1943): Uttenreuther Blätter* 37, Nr. 3 (Sept. 1968), S. 26–28.
27. Heinz Bechert: *Geiger's spiritual home was Sri Lanka: The Ceylon Observer, Magazine Edition* vom 8. 10. 1972, S. 12
Zusammenfassung aus der Einleitung des Herausgebers zu Nr. A 150. – Erschien im Rahmen des Berichts „10th Anniversary of the Wilhelm Geiger Samitiya, Kandy“; mit einer Reproduktion des in D1 und D2 enthaltenen Lichtbildes von Wilhelm Geiger.

F. Bibliographien der Werke W. Geigers

1. K. G. Zistl: [Bibliographie] *Wilhelm Geiger: Yoga* 1 (1931), S. 107–119
Zistl führt auch Besprechungen zu Geigers Schriften an und gibt außerdem eine Liste der von ihm angekündigten Vorlesungen und Übungen.

2. [Heinz Bechert:] *Bibliography of Geiger's writings on Ceylon and Sinhalese language and literature: Wilhelm Geiger, Culture of Ceylon in mediaeval times*, Wiesbaden 1960, S. 256–258.
Vgl. oben Nr. A 150.
3. H[einz] Bechert: *Bibliography of Wilhelm Geiger's writings: Gayigar samaruva, Geiger Commemoration Volume*, hg. Labuhengoḍa Candaratana, Koḷam̄ba 1967, S. 23–38.

G. Nicht veröffentlichte Vorträge Geigers

In Abteilung A wurden die veröffentlichten wissenschaftlichen Vorträge Wilhelm Geigers angeführt; siehe Nr. A 66, 89 [mit der Festrede „Über die Aufgaben des Hochschullehrers“, S. 18–28], 90 und 155. Auch gedruckte Kurzberichte über seine Vorträge sind in Abteilung A als Nr. 53, 66, 76, 78, 82 und 125 zu finden. Nicht veröffentlichte Vorträge sind in folgenden Publikationen angeführt:

1. Die Waeddas in Ceylon und deren Sprache: *Congrès International des Orientalistes, Onzième Session, Paris, 5–12 Septembre 1897*, [Bulletin] No. 6, S. 2.
2. Über die modernen Dialekte Irans: *XIIIme Congrès International des Orientalistes, à Rome, Bulletin Num. 4, S. 17, und Bulletin Num. 8, S. 10* [1. Oktober 1899].
Protokoll der Sitzung *Bulletin Num. 8, S. 10*. – Siehe auch *Actes du XIIIme Congrès International des Orientalistes, Rome 1899, I, Roma 1901, S. CXLIX*.
3. [Bemerkungen zu einem Vortrag von Edmund Hardy, *Notes on an enlarged text of the Mahāvamsa extant in a Cambodjan manuscript*:] *Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses, Hamburg 1902, Leiden 1904, S. 39*.

I. Veda



Die älteste Literatur des indischen Volkes.

Von

Wilhelm Geiger.

— Erlangen. —

In grauer Vorzeit, vor wohl vier Jahrtausenden, wanderte das Volk der Inder, vom Nordwesten kommend, über die Gebirgspässe des Kabulthales in die Tiefebene des Indus ein. Im Rücken der Einwanderer liegt das rauhe Hochplateau Trans, wo sie lange Zeit hindurch mit ihren nächst verwandten Stammesbrüdern, den Iranern, zusammengewohnt haben; vor ihnen eröffnet sich eine völlig neue Welt, die Welt der Tropen. Dort hatten sie gelebt unter einem unwirthlichen, an schroffen Gegenätzen reichen Himmelsstrich, der karge Boden des schluchtenreichen, afghanischen Berglandes hatte kaum genügende Weidtrift geboten für ihre Heerden und jedem intensiveren Anbau gespottet. Hier breitet sich vor ihren Augen weites, flaches Land aus und grasreiche Fluren, durchströmt von den mächtigen Fluthen des Indus, der in seinem unteren Laufe so gewaltige Dimensionen annimmt, daß das Auge von einem Ufer aus das andere nicht mehr zu erreichen vermag. Jenseits desselben, gegen Osten, dehnen sich leicht geschwungene Hügelketten hin und unabsehbare, von wasserreichen Flüssen durchströmte Fruchtebenen — das Pendschab oder Fünfstromland — und locken zu weiterem Vordringen. Im Norden erhebt sich der Riesenwall des Himalaya, dessen weißschimmernde Schneekette mit ihren himmeltragenden, in ewigem Eise starrenden Gipfeln weit hinein sichtbar ist in die grüne Ebene zu ihren Füßen, während im Süden öde Steppen und Sandwüsten das Vorrücken größerer Völkermassen nach dieser Richtung hin unmöglich machen.

Hier, an den Gestaden des Indus und im Pendschab, nicht etwa im eigentlichen Hindustan, ist der Ausgangspunkt der indischen Geschichte; hier durchlebte jener östlichste Zweig der großen arischen Völkerverwandtschaft seine Jugendzeit; hier war es auch, wo er unter dem Eindruck der ihm völlig neuen

Erscheinungen, die ihn rings umgaben, und angeregt durch heftige Kämpfe mit den Ureinwohnern des Landes, seine ersten Lieder sang, die heiligen Hymnen des Rig-Veda.

Im Rig-Veda besitzen die Inder ein Literaturdenkmal von so ehrwürdigem Alter, wie es nur wenige Völker des Erdkreises aufzuweisen haben. Er besteht aus einer Sammlung von etwas mehr als tausend Liedern meist religiösen Inhalts, deren Umfang im Ganzen etwa dem der Ilias und Odyssee zusammengenommen gleich gestellt werden kann. Die Verabfassung der Hymnen geht in die Zeit zwischen 2000 und 1500, ihre Zusammenstellung und schriftliche Fixirung ungefähr in die Jahre um 800 vor Christus zurück. Eingetheilt ist der ganze Rig-Veda in zehn Bücher, von denen das zweite bis siebente je einer Sängersfamilie zugeschrieben wird, während die übrigen Lieder von verschiedenen Autoren enthalten. Die Dichter sind Priester, Brähmana, und zwar scheint die Sangeskunst in gewissen Geschlechtern von Generation zu Generation fortgeerbt und weiter gepflegt worden zu sein. Durch besondere dichterische Begabung zeichnet sich ohne Zweifel die Familie der Vasishtha aus, unter deren Werken sich manche Erzeugnisse wahrer und tief empfindender Poesie finden. Im Ganzen aber wird man gut thun, den ästhetischen Werth der vedischen Hymnen nicht zu hoch zu stellen; denn es ist nicht zu leugnen, daß dieselben eine beträchtliche Zahl „unbedeutender, langweiliger und überladener Gedichte“ aufweisen, was schon aus dem Grunde hinlänglich begreifbar ist, daß der Rig-Veda nicht etwa eine Auslese vorzüglicher Leistungen, sondern die Erzeugnisse der verschiedensten Dichter eines ganzen Volkes aus einem Zeitraume von mehreren Jahrhunderten enthält. „Auch die Producte der Blüthezeit vedischer Lyrik leiden, da sie zum weitaus größten Theil einfache Anrufungen und Verherrlichungen der Gottheiten sind, an Eintönigkeit und vielfachen Wiederholungen; aber es weht in ihnen allen ein frischer Hauch urkräftiger, naturwüchsiger Poesie: wer immer sich die Mühe gibt, sich hineinzuversetzen in das religiöse und sittliche Denken und Handeln, das Dichten und Schaffen eines Volkes und Zeitalters, welches die erste Geistesentwicklung unseres Stammes uns am besten vor Augen stellt, der wird sich durch viele dieser Lieder, hier durch die kindliche Einfalt, dort durch die Frische oder Zartheit der Empfindung, dort durch die Kühnheit der Bilder, durch den Schwung der Phantasie mannigfach angezogen fühlen. Freilich wird auch diese ganz einzig dastehende literarische Reliquie längst entschwundener Zeiten verschlossen bleiben für Diejenigen, welche sich jene Mühe nicht geben, welche das allgemein Menschliche, das an sich Schöne nur da zu sehen und anzuerkennen gewohnt sind, wo es in die modernsten Ausdrucksformen gekleidet ist; verschlossen für alle Diejenigen, welche niemals den Reiz empfunden haben, jenen mächtigen Strom menschlichen Denkens, auf welchem wir selbst der Zukunft entgegenzueilen, zu seinen fernen Gebirgsquellen zurück zu verfolgen; welche kein Herz mehr haben für das, was je die Gemüther von Millionen menschlicher Wesen mit ihren edelsten Hoffnungen, Befürchtungen

und Bestrebungen erfüllte; welchen der Sinn fehlt für die Geschichte der Menschheit“. (Rägi: Der Rig-Veda.)

Wenn ein Volk von Hirten — und ein solches waren im Wesentlichen die Inder zu der Zeit, da sie in die Tiefebene am Indus herniederstiegen — in neue, zuvor unbekannte Wohnsitze einwandert, so wird es vor Allem die Ufer größerer Flüsse aussuchen und an ihnen seine ersten Niederlassungen gründen. Hier darf es sicher sein, genügende Weiden zu finden für das Vieh und anbaufähigen Boden zur Erzeugung des für den Lebensunterhalt nöthigen Getreides; hier kann es sich leichter schützen und vertheiligen gegen feindliche Ueberfälle und Verkehr unterhalten mit befreundeten Stämmen.

So treten denn auch in den Hymnen des Rig-Veda, soweit dieselben das nunmehr von den Indern in Besitz genommene Land schildern, die Ströme bedeutend in den Vordergrund. Es giebt sogar ein eigenes Lied, welches die verschiedenen dem vedischen Arier bekannten Flüsse besingt. Da werden die Nebenflüsse des Indus vom Westen, der Kabul, Gomai und Kurum erwähnt, die aus den Gebirgen Afghanistan und Balutschistans hervorbrennen, sowie die Ströme des Pendschab; die Ganga aber und Yamuna, an deren Ufern sich die im großen Nationalepos der Inder, dem Mahabharata, geschilderte spätere Geschichte dieses Volkes abspielt, werden nur eben mit Namen genannt, ein Beweis, daß die Wohnsitze der vedischen Inder noch um ein gutes Stück weiter westwärts lagen und man erst anfing, das eigentliche Hindustan kennen zu lernen.

Vor Allem aber ist es der Indus — Sindhu, d. h. der „Strom“, oder auch Sarasvati, „die fluthenreiche“, genannt — welcher die Aufmerksamkeit der Einwanderer auf sich zieht. Breit und mit mächtigem Bogenschwalle fließt er dahin und spendet Leben und Gedeihen dem Volke, das an seinem Gestade wohnt. Seine Wasser nützen die Fluren und Weidetriften an seinen Ufern und befruchten sie; wüste wäre ohne ihn und öde ringsum alles Land, und weder Thiere noch Menschen fänden Trank und Speise. Darum wird auch die zur Gottheit erhobene Sarasvati, welche mit gewaltiger Strömung den Felsenwall des Himalaya durchbricht, und mit stürmischem Laufe Segen verbreitend dem Meere zueilt, von den vedischen Dichtern vielfach gepriesen. Vasishtha besingt sie mit folgendem Liede:

Mit Bogenschwalle, mit Fluthen strömt sie vorwärts,
Sarasvati, gleich einer eh'nen Feste;
Wie ein Gespann, vom Lenker angetrieben,
So überholt die Sindhu alle Ströme.

Sarasvati allein von allen Flüssen
Eilt strahlend von den Bergen bis zum Meere;
Auf Reichthum sinnend für die Wesen alle,
Verleibt sie Milch dem Volk an ihrem Ufer.

Sarasvati, an uns Gefallen findend,
Die selige, soll hören unser Rufen!
Gebeugten Knies verehren wir sie betend;
Die hehre schenke Reichthum ihren Freunden!

Eine weit untergeordnetere Rolle als die Flüsse spielen die Berge und das Meer. Zwar werden die „schneebedeckten Berge“ erwähnt und auch einige Gipfel namhaft gemacht, welche in dem, von der Natur mit paradiesischer Pracht ausgestatteten Alpenthal Kaschmir gelegen sein mögen; aber es scheint doch, daß die eisige hehre Schönheit des Himalaya dem vedischen Sänger zu ferne, zu unnahbar dünkte, zu wenig eingriff in sein Leben, als daß er sie zum Gegenstand seiner Dichtung hätte machen können. Ja, es ist auch an sich nicht unmöglich, daß dem Menschen der damaligen Zeit der Sinn für diese Art von Naturschönheit, der Sinn für das Gewaltige, Wilde und Romantische der Hochgebirgswelt, des ewigen Eises und Schnees überhaupt abging.

Ebenso ist das Meer zwar dem alten Inder bekannt; aber es scheinen doch bloß vereinzelte Schaaren gewesen zu sein, welche auf verwegenen Streifzügen, etwa in ihren leichten Booten dem Laufe des Indus folgend, die Seeküste erreichten. Wäre dieselbe wirklich und dauernd besiedelt worden, so hätte gewiß das Meer mit all seinen Wundern, mit seiner unendlichen Wassermenge, mit der seltsamen Erscheinung von Ebbe und Fluth, welche noch in viel späterer Zeit das Erstaunen der Begleiter Alexanders des Großen erregte, auf das Gemüth des Inder einen ganz anderen Eindruck gemacht, als dies aus seinen Hymnen hervorgeht.

An den Ufern des Indus also und in den Ebenen des Pendschab war es, wo die älteste uns bekannte Cultur des indischen Volkes sich entfaltete. Hier wohnten die „Ansiedler“, noch nicht zu einem fest geschlossenen politischen Ganzen vereinigt, in offenen Dörfern oder auf vereinzeltten Gehöften. In Friedenszeiten pflegten sie der Viehzucht und des Ackerbaus; Letzteres jedoch in beschränkterem Maße; denn noch waren sie nicht selbsthaft genug, noch wogte und drängte der große Völkerstrom weiter und weiter vorwärts, so daß sie die Bewauung des Bodens nicht in energischer und rationeller Weise betreiben konnten. Die Heerden sind noch des Ariers hauptsächlichster Besiz, sein liebstes Gut, um Reichthum an Kindern und Rossen fleht er in mannigfaltigster Weise die Götter an, verdankt er ja doch der Kuh die wichtigsten Nahrungsmittel, und ist doch das Pferd sein getreuer Begleiter zu Kampf und Streit.

Die geläufigsten Wilder werden dem Leben der Hausthiere entnommen, und wo es zu Fehden und Kriegen kommt, da ist in der Regel der Besiz der Heerden und Weideplätze ihre Veranlassung, und zwar derart, daß der Begriff „Schlacht“ im Rig-Veda geradezu durch „Verlangen nach Rindern“ ausgedrückt wird.

Für Kriegsfälle — und wir werden sehen, daß die vedische Zeit keine eben sehr friedliche war — hatte man da und dort im Lande, insbesondere

an Flußufern oder auf Hügeln befestigte Plätze, Castelle, angelegt, die in Friedenszeiten unbewohnt und leer standen. Dorthin schafften, wenn feindlicher Ueberfall drohte, die Arier ihre Schätze, dorthin trieben sie ihre Heerden und überließen sie wohl der Pflege ihrer Frauen. Die Männer aber schirrteten die flinken Rosse an den Kriegswagen — denn zu Wagen stritten ganz wie die Helden Homers, die Vornehmsten des altindischen Volkes — und griffen zu Lanze und Keule, zu Schwert und Streitaxt, zu Pfeil und Bogen, um kühn dem Feinde entgegen zu ziehen.

Die staatliche Organisation war eine einfache, patriarchalische und erwachsen aus der Familie. Wie der Hausvater im Kreise der Seinen gebot, so war das aus der Vereinigung mehrerer Familien entstandene Dorf einem Ältesten oder Vorsteher untergeben, so stand über einem ganzen Volksstamm als Vater und Oberhaupt der König, dessen Hofhaltung wir uns übrigens kaum mehr allzu prunklos und primitiv vorstellen dürfen. Seine unmittelbare Umgebung bildete eine Art kriegerischen Adels, bestehend aus dem Theil der Bevölkerung, welchem größerer Reichthum an Vieh und Feldern mehr Zeit zur Uebung im Waffenhandwerk gestattete und welcher daher im Felde den Kern des Heeres ausmachte. Nach und nach befestigte sich die Sitte, den Fürsten nur aus der Mitte dieses Kriegsadels zu wählen, weil die bedeutendste Entfaltung seiner Macht ohne Zweifel gerade im Kriege stattfand; wo der König den Oberbefehl führte über das Heer und sich deshalb vor Allem in ritterlicher Tüchtigkeit auszeichnen mußte.

Wenn sich nun auch auf diese Weise schon in vedischer Zeit allmählich ein Kriegerstand aus der großen Masse des Bauernvolkes abhob, wenn sich auch diesem gegenüber die Priester, welche die richtige Form der Anrufungen der Götter und des Opferrituals verstanden oder zu verstehen behaupteten, zu einem nach außen abgeschlossenen Ganzen zu verbinden begannen, so können wir uns aus allgemeinen culturgeschichtlichen Erwägungen gleichwohl nicht zu der Annahme entschließen, daß schon damals das indische Volk in Kasten getheilt war. Von einer Kaste im eminenten Sinne des Wortes kann doch wohl nur dann gesprochen werden, wenn eine bestimmte Classe der Bevölkerung, welche der gleichen, vom Vater auf den Sohn in ununterbrochener Stetigkeit sich vererbenden Berufsart lebt, von den übrigen, insbesondere von den tiefer stehenden Schichten des Volkes bis zu dem Grade sich absondert, daß Individuen aus ihrem Stande mit solchen anderer Stände keine rechtsgiltige Ehe eingehen können, und somit jede Vermischung des Blutes principieell ausgeschlossen wird. Dieses aber war im ältesten Indien sicher nicht der Fall, sondern hat sich erst im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung nach und nach herausgebildet.

Das Privat- und Familienleben war ein durchaus schlichtes und einfaches. Vielweiberei ist zwar dem alten Inder nicht völlig unbekannt, insbesondere scheinen sich die Fürsten und Großen ihr ergeben zu haben; doch gilt die Monogamie als Regel. Der Verkehr zwischen Mann und Weib

ist ein viel freierer, als es sonst im Orient und auch in Indien in späterer Zeit üblich ist. Das Mädchen wird nicht etwa an den Mann verhandelt und verkauft, sondern die Neigung des Herzens und die Sehnsucht der Liebe ist es, was Beide zusammenführt und den Bund besiegelt. Häufig erscheint auch die Jungfrau als die, welche in freier Wahl sich den Geliebten zum Gatten erkürt. Wenn es zwar auch nicht an jenen Ausschreitungen fehlt, die es zu allen Zeiten gegeben hat und immer geben wird, so lange die Menschen bleiben, wie sie sind, so wird doch die Ehe für heilig und unantastbar gehalten, und Ehebruch ist das schwerste Verbrechen, eine Verletzung der göttlichen Ordnung. Im Hause nimmt die Gattin eine ganz ähnliche Stellung ein, wie die Hausfrau des homerischen Zeitalters. Sie ist thatsächlich des Mannes Lebensgefährtin, sein „liebstes Heim, die Wonne und der Stolz des Hauses“. Unter dem Gesinde und im Kreise der Familie schaltet und waltet sie als die Herrin, sie pflegt und wartet und erzieht die Kinder, und sitzt am Webstuhl, die Gewänder zu weben für den Gatten und die Söhne. Gemeinsam mit dem Hausvater bringt sie, wie die Frau altrömischer Zeit, den Göttern tagtäglich Opfer dar und erwirbt dadurch für sich und die Familie dauernd Heil und Segen.

Das Gattenpaar, einträcht'gen Sinns,
Ihr Götter, welches Soma preßt,
Und stets mit Milch ihn mischend spült,

Das kommt zu Reichthum; immerdar
Bereiten sie die Opfertreu
Und werden nie an Kräften matt.

Sie weisen nimmer von sich weg,
Verschmähen nie der Götter Huld
Und hohen Ruhm erlangen sie.

Zu hohem Alter kommen sie,
An Söhnen und an Töchtern reich,
Das goldgeschmückte Gattenpaar.

Ein weniger günstiges Licht fällt ohne Zweifel auf das Leben und Treiben der vedischen Inder, wenn wir von ihrer besonderen Vorliebe für Zechgelage und Würfelspiel hören. „Uberschwenglich werden zwar die Wasser gepriesen: in ihnen liegen alle Heilmittel und der allerfreunde Agni, sie gewähren dadurch dem Körper Gesundheit, Schutz und langes Schauen der Sonne — den Durst jedoch mit ihnen zu löschen, fiel dem vedischen Volke eben so wenig ein wie den alten Germanen“. Viel lieber ergaben sich die Männer dem Genusse des süßen berausenden Methes, dessen wunderbare Wirkungen in mannigfachster Form gepriesen werden. Nach den geläufigsten Bildern zu schließen, waren Unmäßigkeit und Rausch nichts Ungewöhnliches und wüster Lärm und Streit die häufige Folge der Gelage. — Noch verderblicher, noch mehr zerrüttend wirkte das Würfelspiel, das mit wahrhaft

unsinniger und maßloser Leidenschaft betrieben wurde. Abgesehen von schönem Betrug, zu welchem häufig das Spiel verführte, scheinen auch die Fälle gar nicht selten gewesen zu sein, in welchen dasselbe das Glück einer Familie völlig untergrub und zerstörte, und wir besitzen ein ganzes Lied, das einem Spieler in den Mund gelegt wird und dessen Unfähigkeit, sich der bestrickenden Macht seiner Leidenschaft zu entziehen, schildert.

Mein Weib hat nie mich aufgereizt, gescholten,
Sie meint es gut mit mir und meinen Freunden,
Obschon sie treu war, stieß ich sie doch von mir,
Dem Würfel, der mir Alles gilt, zu Liebe.

Nun haßt die Schwieger, weist mich ab die Gattin,
Des Spielers Klagen finden kein Erbarmen;
Ich weiß auch nicht, wozu ein Spieler gut wär',
So wenig als ein treues Pferd im Alter.

Berlassen grämt des Spielers Weib sich einsam.
Die Mutter, weil der Sohn, wer weiß wo, umirrt;
Er selbst, verschuldet, sucht voll Angst Gewinn sich,
Verweilt zur Nachtzeit unter fremdem Dache.

Ein Weh erfasst ihn, wenn er sieht die Gattin
Und wohlbestellte Heimath eines Andern.
Am frühen Morgen greift er nach den Würfeln,
Erloscht das Feuer, sinkt der Wicht zusammen.

Und sag' ich mir: „ich will nun nicht mehr spielen“,
So lassen mich im Stich die Freunde alle;
Doch hör' ich wieder braune Würfel rollen,
So eil' ich wie zum Stellbischen die Wufle.

Ein weit edleres Vergnügen als Zechen und Spielen war das Wagenrennen. Hier konnte der Mann seine Kraft zeigen in der Bändigung und Lenkung der Rosse; hier konnte er seinen Muth, seine Kraft und Kriegstüchtigkeit erweisen; hier konnte er hohen Ruhm sich erwerben. Ein Gebet an Indra um Sieg im Rennen ist gebichtet von dem Sänger Kanva. Wir greifen einige Strophen aus demselben heraus:

Schaff', Indra, unsern Wagen vor,
Wenn er zurückbleibt, Schleudrer,
Laß meinen an der Spitze gehn.

O sprich, was zögerst Du so lang'?
Woran laß unsern Wagen sein
Und bring' uns nah' den hohen Preis!

Dem Wagen hilf, der Sieg erstrebt,
Leicht ist es Dir, was stümpft Du noch?
O laß gewinnen uns den Preis.

Als die Inder in die Tiefen am Indus und an den „fünf Strömen“ einwanderten und sich mehr und mehr gegen Osten ausbreiteten, traten sie, wie wir schon beiläufig erwähnten, in völlig neue äußere Verhältnisse ein. Vordem hatten Sie ein rauhes, unwirthliches Land, ein Land der mittleren Breiten bewohnt, jetzt sahen sie sich mit einem Male von den noch nie erschauten Erscheinungen tropischer Zone umgeben. Und weil die Religion, welche sie aus ihrer früheren Heimath mitbrachten, eine Naturreligion war, weil sie mit offenem Auge und kindlichem Sinn Alles beobachteten, was um sie her vorging auf der Erde und am Himmel und im Reiche der Luft, weil sie in dem stillen, gesetzmäßigen Walten der Natur, von der ihr ganzes Leben abhing und deren mächtigem Einfluß sie sich nicht zu entziehen vermochten, die ewige Gottheit erkannten und verehrten, so mußte sich jene geschichtliche Wandlung vor Allem in einer entsprechenden Umgestaltung der religiösen Vorstellungen manifestiren.

Gemäß der Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen selbst war die Zahl der göttlich verehrten Wesen, deren Wirken man in diesen wahrnahm, und von denen sie verursacht und beherrscht waren, eine unbeschränkt große. Alle diese Gottheiten erfuhren, je nachdem die Sphäre ihrer Kompetenz nunmehr eine mehr oder weniger veränderte war, größere oder geringere Umwandlungen sie mußten sich den neuen Verhältnissen fügen, ihre Machtbefugniß wurde diesen entsprechend bald vermindert, bald erweitert.

In dem Lande, aus welchem die Arier ausgewandert waren, fällt Schneefall und Kälte einen beträchtlichen Theil des Jahres aus. In Candahar, auf der Hochfläche südlich des Kabulthales, herrscht ein strenger Winter, und der Schnee bleibt mehrere Monate hindurch liegen. Etwas weiter nördlich in Khorasan und an den Ufern des Heri-rud, an welchen ohne Zweifel in uralter Zeit indo-iranische Stämme sesshaft waren, ehe die Inder sich gegen Südosten wendeten und die Gebirgspässe Balutschistans zu überschreiten begannen, dauert der Winter sechs, und höher hinauf gegen das afghanische Bergland noch mehr Monate. Aber auf den kalten Winter folgt hier allenthalben ein milder, blüthenreicher Frühling und auf diesen ein warmer, oft freilich auch drückend-heißer Sommer, welcher in den Gegenden, die an Wüsten grenzen, durch Sandstürme und glühenden Sonnenbrand vielfach unerträglich gemacht wird.

Daß unter einem solch eigenartigen, an schroffen Gegensätzen reichen Himmelsstrich auch die religiösen Anschauungen in ganz besonderer Weise sich gestalten mußten, ersieht man deutlich genug aus der in vielen Punkten so seltsamen und auf den ersten Blick räthselhaften Religion der Iranier. Im Fünfstromlande aber liegen die klimatischen Verhältnisse ganz anders. Hier ist das Leben nicht mehr gebunden an den belebenden und erfrischenden Wechsel von Winter und Frühling, Sommer und Herbst, sondern an die regelmäßig wiederkehrende Periode tropischer Regengüsse, welche der lange dauernden Zeit ununterbrochener Bläue des Himmels und tropischer Sonnengluth ein Ende

machen, die lechzenden Menschen, die verschmachtenden Thiere erquicken, die dürre Erde mit ihren Wassern tränken, die versiegenden Ströme und Bäche mit frischen Fluthen füllen und die welcke Vegetation von Neuem beleben.

Aber die Regenzeit tritt ein unter furchtbaren Gewittern mit flammenden Blitzen und betäubenden Donnerschlägen, unter Stürmen und Wolkenbrüchen, welche das Land überfluthen und Leben und Eigenthum der Menschen bedrohen.

So nimmt denn das Gewitter mit all seinen Erscheinungen und der in ihm zu Tage tretende Kampf zwischen den Dämonen der Hitze und Dürre, den bösen Geistern des Wolkendunkels und den segnenden, Regen und Kühlung verleihenden Gottheiten in der vedischen Religion einen sehr breiten Raum ein. Da werden alte Gewittergottheiten, die sonst keine bedeutende Rolle gespielt hatten, in den Vordergrund gestellt und mit besonderer Kraft und Herrlichkeit ausgestattet; uralte, ernste und erhabene Gestalten werden verdunkelt durch die ungefümen, trohigen Streiter in Sturm und Umwetter; neue Genien, neue Dämonen, neue Bilder und Sagen werden erfunden, und Blitz und Donner, Sturm und Regen, Sonnengluth und Gewitternacht zum Mittelpunkt zahlreicher Dichtungen gemacht.

Es kam aber noch ein anderer bedeutsamer Umstand hinzu, welcher den religiösen Vorstellungen der Inder nach und nach mehr das Gepräge des Großartigen, Wilden und Gewaltigen, als des Milden und Ernsten geben mußte. Der Einzug in das Industhal geschah nämlich keineswegs in Frieden und Ruhe; sondern die neue Heimath mußte den früheren Bewohnern des Landes, die als „schwarze Haut“ bezeichnet werden, also nicht der arischen Rasse angehörten, erst so zu sagen Schritt für Schritt abgerungen werden. Von einem Strome zum andern dringen die Eroberer vorwärts, einer nach dem andern muß dem Feinde unter steter Lebensgefahr und blutigen Kämpfen entrisen werden, mit jedem verliert dieser aber wieder eine Schutzwehr, wieder ein Bollwerk. Und waren die gefaßten Feinde niedergeworfen und in die unzugänglichen Thäler und Schluchten des Himalaya oder des Bindhyagebirges verdrängt, so entstanden unter den Einwanderern selbst Fehden und Kriege. Neue Stämme rückten nach und schoben die an der Spitze des gewaltigen Völkerstromes marschirenden Haufen weiter vorwärts in das unbekannte, feindliche Land des Ostens. Wo kein friedlicher Ausgleich bei Besitznahme des eroberten Landes zu Stande kam, da mußte das Schwert entscheiden, und Arier erhob sich wieder Arier.

So führten die Inder der ältesten Zeit ein ruheloses Leben ununterbrochener Fehden. Ein streitbares, kriegslustiges Volk aber, wie sie waren, bedurften sie auch streitbarer, im Streit und in der Schlacht gewaltiger Götter, und wo konnten sie Gottheiten finden, welche besser hineinpakten in ihre wild bewegte Zeit, als eben jene Kämpfer am Himmel, als die Träger des zerfahmeternenden Blitzstrahles, als die im brausenden Sturmwind oder auf dem rollenden Wagen des Donners einherfahrenden Helden der Gewitterschlacht?

Wir wollen nun im Folgenden darzustellen versuchen, in wie weit die

Veränderung der äußeren, vor Allem der klimatischen Verhältnisse, sowie die kriegsgeschichtlichen Begebenheiten der vedischen Zeit ein Rig-Veda selbst sowie in der Religion des altindischen Volkes zum Ausdruck kommen.

Ich greife ein einziges Lied an den Gott der befruchtenden Feuchtigkeit, Parbdschanya, heraus. Parbdschanya ist eine alte, aus der indogermanischen Urzeit stammende Gottheit, von der uns Spuren auch in der litauischen, wie in der nordischen Mythologie begegnen; aber der Hymnus, den wir anführen wollen, ist so recht charakteristisch für die neue Anschauungsweise der Inder. Es ist kein Zweifel: der Sänger lebt schon ganz unter südlichem Himmel, er bejingt ein tropisches Gewitter mit all seiner segnenden und vernichtenden Gewalt, ein Gewitter, bei dessen Ausbruch er zittert und bangt, und das er doch nach langer, regenloser Zeit mit heißen Gebeten herbeigewünscht hat:

Mit diesen Liedern rufe an den starken,
Parbdschanya preise, durch Gebet gewinn' ihn;
Laut donnernd gießt der Held in reichem Strome
Die Wasser aus, Keim legend in die Pflanzen.

Die Bäume trifft er und die Unholdschaaren,
Vor seiner mächt'gen Waffe zittern Alle:
Wer schuldlos selbst, flieht vor dem Regenspender,
Wenn er, Parbdschanya, donnernd schlägt die Frevler.

Wie das Gespann des Lenkers Peitsche antreibt,
So sendet er uns seine Regenboten;
Von ferne schon erschallt des Löwen Brüllen,
Wenn wasserschwer Parbdschanya macht die Wolken.

Die Blitzzflammen fliegen, und der Sturmwind braust,
Die Pflanzen sprächen auf, es schwillt des Himmels Fluth,
Erquickung wird den Wesen allen rings zu Theil,
Wenn des Parbdschanya Raß herabströmt auf das Land.

Vor dessen Allgewalt sich neigt die Erde,
Vor dessen Macht die Heerden zitternd fliehen,
In dessen Macht die Pflanzen alle stehen,
Du, o Parbdschanya, schenke starken Schutz uns!

Auf! tose, donnere, laß Wasser strömen!
Umfliege uns mit regenschwerem Wagen!
Den Schlauch thu' auf und halte ihn nach unten,
Daß gleich die Höhen werden und die Tiefen!

Die Zahl der Gewittergottheiten im Rig-Veda ist, wie schon angedeutet eine überreiche. Da ist Rudra, der Gott des mit unvorderstehlicher Gewalt heranbrausenden Sturmwindes, zugleich der Heilung und Gesundheit spendende Arzt, weil mit Beginn der Regenzeit der Gewitterwind die schädlichen Dünste vertreibt, welche die Lüfte erfüllten. Er ist auch der Bogenschütze. Von seiner Sehne entsendet er den raschen Pfeil, den unter Sturmesstößen aus der

Wetterwolke niederzudenden Blitz, und die Menschen sehen ihn an, mit dem tödtenden Strahl sie zu verschonen.

Durch Deine allerbesten Arzencien
Möcht' ich es wohl auf hundert Winter bringen:
Hinweg von uns verschewehe weit die Feindschaft,
Hinweg nach allen Seiten Noth und Siechthum.

Du bist an Schönheit der Gebor'nen schönster,
Du trägst den Blitz, der Starke stärkter, Rudra;
Führ' uns zu Heil hindurch durch die Gefahren
Und wehre ab den Anlauf jeder Krankheit!

Erfreut hat mich der Held im Sturmgesolge
Durch frische Kraft, da ich um Hilfe flehte;
Wie Schatten vor der Sonnengluth, so möge
Des Rudra Huld ich unverfehrt erreichen!

Sing' ihm, dem hochberühmten, jungen Helden,
Der muthig angreift, wie ein grimmer Löwe;
Sei hold dem Sänger, Rudra, hochgelobter;
Dein Pfeil soll Andere, als uns, vernichten!

In Rudras Gefolge sind die Maruts, die ungestümen Sturmgötter:

Es fürchten sich vor euch die hohen Berge,
Des Himmels Gipfel hebt bei eurem Loben;
Wenn Ihr, Sturmgötter, schwerbewaffnet anstürmt,
Dann brauset ihr vereint wie Wasservogel.

Laut brüllend — der Donner ist ihre Stimme — kommen sie auf ihrem leichten, von flüchtigen Gazellen gezogenen Wagen dahergefahren, goldenes Geschmeide auf der Brust; denn das an der finstern Wolkenwand aufblühende Wetterleuchten funkelt wie lichter Goldschmuck.

Aber die Hauptgestalt unter den Gemien des Gewitters, ja der Mittelpunkt der größten Zahl der Hymnen des Rig-Veda, der Gott, der nach und nach die andern Götter verbunkelt und verdrängt, — das ist Indra.

Indra ist so recht ein Product der vedischen Periode, und man wird die Bedeutung und das Wesen dieser Göttergestalt nur dann völlig verstehen und würdigen können, wenn man sie in Zusammenhang bringt mit dem Geiste jener Zeit, der in ihr gewissermaßen verkörpert erscheint; — jener Zeit, wo angeichts der gewaltigen Naturerscheinungen, durch welche ein tropisches Klima das Gemüth der erstauten Einwanderer erschütterte, angeichts der zahlreichen Kriege mit fremden und stammverwandten Feinden die alten Götter nicht mehr genügten und an ihre Stelle Wesen gesetzt wurden, welche in jenen vor Allem ihre Wirksamkeit offenbarten und in diesen als schützende Vorkämpfer angerufen werden konnten.

Das Wirken Indra's im Gewitter wird in der mannigfaltigsten Weise mit kühnen, phantasiereichen Bildern geschildert. Seine Feinde sind die Dämonen der Wolkenuacht und des Gewitterdunkels, der Gluthitze und der

Dürre, Britra und Bala und Sushna und Uhi, der Drache. Gefämpft wird bald um das leuchtende Rad der Sonne, das die Unholde hinter den Wolken versteckt haben, bald um die von Menschen und Thieren ersehnte Regenfluth, welche sie im Innern des schwarzen Wolfenberges zurückhalten; oftmals sind auch himmlische Kinder, welche von den Dämonen geraubt wurden, der Gegenstand der Schlacht, wie hier unten auf der Erde die Helden streiten um den Besitz der Heerden. Indra's Waffe ist der Blitz. Ihn in der Hand tragend, fährt er, von seinem Gefolge, den Sturm- und Gewittergenien, begleitet, auf seinem Wagen, den salbe Rosse ziehen, in den Kampf; mit starkem Arm schleudert er den Donnerkeil und spaltet den Wolfenfelsen, so daß die befreiten Wasser befruchtend und erquickend auf die Erde herniederströmen oder die entführten Kühe, deren angstvolles Brüllen man im Donner vernahm, aus ihrem dunklen Gefängniß entinnen können. Oftmals ist der Kampf ein heißer, erbitterter — d. h. das Gewitter droht lange in der Ferne, bis es zum Ausbruch kommt, oder es tobt mit angsterregender Gewalt — und die Götter alle zagen; aber Indra's Muth und Kraft erlahmt nicht: immer und immer wieder greift er die Dämonen an und entsendet Blitz auf Blitz, bis er sie endlich unter dem Aufruhr der gesammten Natur niederwirft und ihr Haupt mit dem Wetterstrahl zerschmettert.

Du, Indra, bist gewaltig: deine Obmacht
Erkannten willig Erde an und Himmel,
Den Britra schlugst du kraftvoll, liebest strömen
Die Fluthen, die der Drache aufgesogen.

Aus Furcht vor dir, vor deinem Zorn erbeben,
Da du geboren wurdest, Erd' und Himmel;
Es zitterten die mächtigen Gebirge,
Das Festland wankte, und die Wasser wogten.

Den Fels zerbrach er kraftvoll mit dem Blitze,
Der Mäch't'ge, offenbarend seine Stärke:
Kampflustentbrannt traf Britra mit dem Strahl er;
Von ihm befreit, entströmten flugs die Wasser.

Es wäre übrigens ein Irrthum, wenn wir annehmen wollten, Indra sei eine völlig neue Erfindung der religiösen Einbildungskraft des indischen Volkes in der vedischen Zeit. Nein, wenn auch sein Name nicht sehr alt sein mag, so hat es doch immerdar und bei allen indogermanischen Stämmen Götter seiner Art gegeben; ein Beweis, daß Gewittermythen schon zu der Zeit sich bildeten, als die Inder und Franier, die Griechen und Italier, die Germanen, Slaven und Kelten noch ein einziges, ungetrenntes Volk.

Wenn Indra der Träger des Blitzes und des Donnerkeiles ist, so kann man ihn in dieser Beziehung zu dem Zeus des Homer stellen, der hoch droben thront auf dem Gipfel des Ida, die Wolken um sich versammelt und den Blitz in der Hand führt. Die Schilderung von der Erlegung des Britra

oder Bala läßt sich vergleichen mit dem Kampfe des Zeus wider das flammenspeiende Ungetüm Typhon oder mit der Schlacht zwischen den Giganten und den Göttern des Olymps, die mit ähnlichen Zügen ausgestattet sind, wie jene. Ueuthalben sind der Aufruhr in der Natur, das Zurück der Blitze, Flammen und Wolfennacht, das Rollen des Donners und das Beben der Erde die hauptsächlichsten Merkmale. Der Mythos von dem Raube der himmlischen Heerde gemahnt an die bei Virgil in phantastischen, großartigen Zügen erzählte italische Sage von dem Niesen Cacus, welcher des Hercules lichtfarbene Kinder in seine finstere Höhle entführt und zur Strafe durch die Keule des Heroen (Indra's Donnerkeil!) den Tod findet. Ebenso kehrt auch speciell der Kampf mit dem „Drachen“, dem Symbol der feindlichen Mächte des Gewitters, in verschiedenen Religionen wieder. Ich erinnere an die Erlegung des Drachen Python durch den griechischen Sonnengott Apollo, und an den Sigurd der Edda, den Siegfried des Nibelungenliedes, welcher den Lindwurm schlägt und die im „hohlen Berg“ verborgenen Schätze raubt.

Das specifisch Indische liegt in dem hohen Grade der Hervorhebung, in der besonderen Ausprägung gerade dieser Seite von Indra's Wesen, sowie in dem allmählichen Uebergreifen der Functionen dieses Gottes auf andere, ursprünglich ihm fremde Gebiete.

Nach und nach begnügte man sich nämlich nicht mehr, in ihm nur den Gewittergott zu sehen, sondern übertrug ihm immer mehr Macht und Ehre, bis er zuletzt nicht nur der stärkste und streitbarste ist unter den Göttern, sondern die erste und höchste Stelle überhaupt einnimmt im ganzen vedischen Pantheon. „Man gewöhnt sich, in ihm den Schöpfer und Erhalter der Welt, den Führer der göttlichen und menschlichen Geschlechter, den gewaltigen unumschränkten Herrn und Gebieter, den grausamen Bestrafer der Gottlosen und den Hort der Frommen zu sehen“. Er wird der Gott,

Der Alles schuf, was sich bewegt, hinieden.
Des Himmels Weite trägt er ohne Stütze,
Er füllte beide Welten und den Luftraum,
Er gründete und besetzte aus die Erde:
Vom Somatrank begeistert that dies Indra.

Und zuletzt wird es „zur allgemeinen Lösung“:

Preist den preisenswerthen Indra,
Der die Welt beherrscht, mit Liedern,
Ihn, den reichsten Mann, den Sieger.

Ihn verehere, was da lebet,
Ihn mit Thaten, ihn mit Werken;
Indra ist's, der Freiheit schafftet.

Alle Menschen, alle Völker
Preisen Indra mit Gesängen,
Ihn mit Liedern, ihn mit Weisen,

Der zu bestem Gut geleitet,
Glanz und Glück verschafft im Kampfe,
In der Schlacht besiegt die Feinde.

Hilf, o Indra, uns in Gnade,
Schaff' uns Bahn durch deine Güte
Und geleite uns zum Wohlsein“.

Indra, der Held im Streit der Elemente, zugleich auch der Vorkämpfer und Helfer der Menschen in den Schlachten hier unten auf der Erde. Zu ihm schallen die Lieder der Sänger empor, welche das in's Feld ziehende Heer begleiten, seinen Beistand rufen sie mit ihren Gebeten an, ihm bringen sie Opfer dar und kelttern ihm aus dem berauschenden Saft der Somapflanze den lieben, süßen Meth, der seinen Muth erhöhen, seine Kräfte steigern soll.

Wir rufen, Indra, dich herbei
Zur Stärke, die den Dämon schlug,
Zum Sieg im Kampfe mit dem Feind.

Die Väter mögen deinen Sinn,
Dein Auge führen nah' herbei,
O Indra, hundertkräftiger!

Wir rufen deinen Namen an
Mit jedem Lied um Sieg im Streit,
O Indra, hundertkräftiger!

Den vielgepries'nen rufe ich,
Den Indra zu der Feinde Mord,
Zu Guterbeutung in der Schlacht.

Sei Sieger du in jedem Kampf;
Den Feind zu schlagen, stehen wir,
O Indra, hundertkräftiger!

Die Männer schreien zu ihm um die Wette,
In Todeswagniß stürzend, sie zu schützen,
Wenn Freund und Feind das Gut des Lebens hinwirft,
Um Haus und Hof den Frieden zu erkämpfen.

Zu Herrschaft rüsten, Mächt'ger, sich die Völker,
Zum Kampf und Streit sich gegenseitig reizend;
Und steh'n die Schaaren feindlich gegenüber,
So möchte man den Indra für sich haben.

Indeß, der Gott hilft Dem zum Sieg, der wirklich
Den Trank, nach dem ihn löstet, gerne keltert
Von ganzem Herzen, ohne daß ihm's leid ist,
Zu Dem gesellt er sich im Schlachtgetümmel.

Wenn wir den Inhalt des Rig-Veda unter diesem Gesichtspunkt betrachten, verlassen wir den rein mythologischen Boden und werden mehr in den Kreis der geschichtlichen Begebenheiten hineingeführt. Freilich dürfen wir keine in's

Einzelne gehenden Berichte erwarten; denn die vedischen Hymnen haben nicht den Zweck, der Nachwelt die Ereignisse ihrer Zeit zu überliefern. Sie sind lediglich gesungen für die Gegenwart, und was sie besingen, ist dem Hörer wohlbekannt; was also für uns gerade das Wichtigste und Bedeutsamste ist, das erfahren wir nur so nebenbei als gelegentliche Andeutung. Indeß ist es uns doch möglich, wenigstens in großen Zügen und allgemeinen Umrissen uns ein Bild zu entwerfen von dem kriegerischen, bewegten Charakter der vedischen Zeit, und hin und wieder gelingt es sogar, durch Zusammentragen verstreuter Notizen und vereinzelter Bemerkungen Kenntniß zu gewinnen von einem bestimmten geschichtlichen Vorgange, von einer einzelnen Kriegsoperation und deren Verlauf und Ende.

Auch mit der historischen Treue und Zuverlässigkeit des Berichteten dürfen wir es nicht gar zu streng nehmen. Die Inder haben niemals Aulage und Neigung zur Geschichtsschreibung gehabt; die Hymnen des Rig-Veda aber vollends sind Werke von Dichtern und wollen als solche gelten und beurtheilt werden. Jedes Ereigniß also, das erwähnt oder besungen wird, ist betrachtet und geschildert vom Standpunkt eines Dichters: da wird Alles in's Große, Gewaltige und Uebermenschliche gezogen, da sind es die Götter und Dämonen selbst, welche thätig eingreifen im Getümmel der Schlacht, da mischen sich die Kämpfe, welche überirdische Mächte im Luftraum und am Himmel kämpfen, mit denen der Sterblichen auf Erden.

Als die hauptsächlichsten Feinde der einwandernden Arier treten, wie wir schon kurz erwähnten, die schwarzhäutigen Urbewohner des Landes auf. Der blutige Kassenkampf zwischen Diesen und Jenen zieht sich durch den ganzen Rig-Veda hindurch und bildet somit gewissermaßen den großartigen Hintergrund, auf dem das vedische Leben sich abspielt. Nicht immer mag es wohl gelungen sein, über die Feinde Herr zu werden, und wenn ein Sänger sich an Indra mit der Bitte wendet, er möge doch einen Unterschied machen zwischen Ariern und Barbaren, so liegt darin gewiß ein stilles Zugeständniß, daß der Gott kurz vorher seine Augen abgewendet hatte von den Seinigen. Ja, Indra erscheint sogar in vereinzelt Fällen als der Bundesgenosse von nichtarischen Fürsten: man mag wohl eine Niederlage lieber der Ungunst eines Gottes, als der eigenen Feigheit und dem größeren Muth des Gegners zugeschrieben haben. Im Ganzen jedoch bleiben die Inder die Sieger, welche immer weiter gegen Osten vorrückten und die schwarzen Stämme allmählich aus den Ebenen in die Gebirge verdrängen, wo sie noch heute hausen, an Körperbildung, Hautfarbe und geistiger Begabung wohl zu unterscheiden von den arischen Hindus.

Die Barbaren sind der Gegenstand des erbittertsten Hasses und der tiefsten Verachtung. Sie gelten als häßlich und plattnasig, als Gottlose und Berruchte, welche den Göttern die ihnen gebührende Ehre nicht erweisen, als Diener dämonischer Mächte, deren irdisches Abbild sie selber sind, ja es heißt, daß sie unsittlicher Culte pflegten. Darum wenden des Ariers Gebete sich

an Indra, welcher im Bunde mit Agni, dem Feuergott, die „Feinde“ (Dasa oder Dasyu) besiegt und vernichtet.

In Schlachten half dem Arier, der Opfer bringt,
In allen Kämpfen Indra, schützend hundertfach,
Im Kampfe um des Lebens Gut.
Die Frevler gab er strafend preis,
Die schwarze Haut dem Menschenvolf.

Aus Furcht vor dir entflohn die schwarzen Stämme
In wilder Flucht, preisgebend ihre Habe,
Als strahlend Du, der Männer Fürst, dem Wolfe
Aufflammtest, Agni, ihre Burgen brechend.

Nebem dem Kampf der beiden feindlichen Rassen werden auch Fehden unter den indischen Stämmen selbst mehrfach im Rig-Veda erwähnt. Theils wird nur in allgemeinen Wendungen von „arischen Feinden“ gesprochen, theils auch einzelne Fürsten und Völker namhaft gemacht, welche unter einander Krieg führen.

Wir greifen eine Episode heraus, den Kriegszug der Bharata wider die Tritsu, und versuchen dieselbe etwas genauer zu schildern, einerseits weil die Nachrichten über dieses Ereigniß besonders reichliche sind, andererseits weil daselbe sich an die spätere indische Geschichte anschließt und mit ihr in Verbindung gebracht werden kann.

Zehn Volksstämme des Pandshab, unter ihnen vor Allem die Bharata oder Puru, verbündeten sich und ziehen in's Feld wider die Tritsu, welche in den östlichen Theilen des Fünfstromlandes wohnen, beherrscht von ihrem frommen König Sudas, an dessen Hof Wasishttha als Priester und Sänger wirkt. Stolz und siegesgewiß schallen die Lieder des Wisvamisra, welcher die verbündeten Fürsten in's Feld geleitet; aber auf der andern Seite ruft Wasishttha, von höchster Noth bedrängt, den Indra um Beistand an für sich und seinen König:

Den Indra rufen vor der Schlacht die Mannen,
Daß ihr Gebet er mit Gewährung segne;
Der Kampfgehalt'ge, seiner Kraft vertrauend,
Mit Kindern mög' er füllen unsre Hüden.

In diesen Tagen sei uns gnädig, Indra!
Feindliche Stämme zieh'n heran im Glanze;
Welch Unrecht an uns schaut der Wunderthäter,
Der heil'ge Varuna, das nehm' er von uns.

Wenn unter deinem Beistand, starker Indra,
Die Heere gleichen Muthes sich begegnen,
Dann soll dein Arm, o Held, den Blick entsenden;
Nicht wende sich dein Sinn zur andern Seite!

Durchboh're, Indra, in der Noth die Feinde,
Die Völker, die sich wider uns erheben!
Wend' ab von uns des Neiderfüllten Flüche,
Und führ' uns zu der Beute reiche Menge!

Dem Sudas werde hundertfache Hilfe
Und tausendfache Huld zu Theil, o Starke;
Entfende Deine Waffe auf die Gegner,
Uns aber schenke Siegesglanz und Reichthum!

Die Verbündeten rücken heran. Sie versuchen es eben, den Fluß Parusini in ein anderes Bette zu leiten, um denselben trockenen Fußes überschreiten zu können, da gerathen sie mit den Tritsu zusammen. Der Kampf entbrennt — die „Zehnkönigschlacht“ nennt ihn Wasishttha stolzen Sinnes in seinen Hymnen — Indra erhört seines Lieblings Gebete, und mit des Gottes Hilfe besiegt Sudas die übermächtigen Feinde. Er jagt sie in den Strom, in dessen Fluthen Viele untkommen; die Ueberlebenden, welche ihr Heil in der Flucht suchen, verfolgt er noch weit hinein in ihr Land, gewinnt reiche Beute und zerstört ihre Burgen. Seinen Sänger aber, dessen Lieder sich so wirksam erwiesen haben, beschenkt er mit königlicher Freigebigkeit, und dieser besingt in jubelnden Hymnen den glänzenden Sieg:

Es leiteten die unverständ'gen Thoren
In andre Bahn die stuhende Parusini;
Da saße sie mit Macht der Herr der Erde,
Und Hirt und Heerde stürzten hin voll Schrecken.

Ihr Ziel, der Strom, ward ihnen zum Verderben,
Der Schnellste selbst fand dort die Rufestätte;
Die flücht'gen Feinde gab zur Beute Indra
Dem Sudas hin, dem Mann die weib'schen Praxler.

Geführt von Indra strömten da die Tritsu
Hernieder gleich ergossenen Gewässern;
Die schlimmen Feinde, die wie Krämer majen,
Verloren alle Habe an den Sudas.

Wie Dürstende jah'n fliehend sie zum Himmel,
In der Zehnkönigschlacht umringt vom Feinde.
Da hörte Indra des Wasishttha Rufen,
Und weite Bahn schuf er dem Volk der Tritsu.

Gleich einem schwachen Hirtenstabe wurde
Das Volk der winz'gen Bharata zertrümmert,
Wasishttha war's, Wasishttha, der sie führte;
Da dehnten weit sich aus der Tritsu Gauen.

Gehen wir um etliche Jahrhunderte weiter herab, so hat sich die Situation völlig verändert. Im indischen Epos ist selbst der Name der Tritsu, der im Rig-Veda vom Glanze des Sieges bestrahlt ist, verschwunden; ihr Stamm ging offenbar im Verlauf der Zeit in anderen, größeren Völkern unter und verlor seine Sonderexistenz. Die Bharata hingegen nehmen die erste Stelle ein auf dem Schauplatze der indischen Geschichte; aber freilich, ihre Wohnsitze sind nicht mehr im Fünfstromlande, sondern an den Ufern des Ganges im Mittelpunkte Hindustans, also ein beträchtliches Stück ostwärts von dem Lande, das ihre alten Feinde bewohnten.

Der Cultus des Indra als des mächtigen Gewittergottes, als des Helfers und Siegers in der Schlacht, als des großen Beherrschers der Welt, ist also ein Erzeugniß der vedischen Zeit; und weil die vedischen Hymnen kein abgeschlossenes, einheitliches Ganze sind, sondern eben jene ganze Periode umfassen, so können wir diesen geschichtlichen Vorgang im Rig-Veda selbst verfolgen, wir sehen die Umgestaltung sich gleichsam vor unseren Augen vollziehen, wir können es beobachten, wie der neue Gott immer mehr an Ehre und Ansehen zunimmt und anderer Gottheiten Glanz und Herrlichkeit erblichen macht.

Vor Indra und noch in der frühesten Zeit der Einwanderung in das Industhal war ohne Zweifel Varuna der meistverehrte, der höchste Gott, hatte Varuna den Rang, den Zeus einnimmt bei den Hellenen, Jupiter bei den Italern, Odhin bei den Germanen; er war der König der gesammten Welt, der Vater der Götter und Menschen. Es muthet uns seltsam an, wenn wir wahrnehmen, wie diese mächtige Gestalt, die so ganz eigenartig sich heraushebt aus der Masse der vedischen Gottheiten, nach und nach zurückgedrängt wird und verblaßt, nur weil der Geist der Zeit nicht mehr fähig ist, die feierliche Erhabenheit ihres Wesens zu verstehen; und es klingt fast wie Wehmuth, wenn ein Vasishttha an Indra die Worte richtet:

Der alten Götter Glanz selbst muß erblichen
Vor deines Geistes Kraft und deiner Stärke.

Es ist zweifellos: das allmähliche Obliegen des Cultus des Indra über den des Varuna vollzieht sich nicht etwa den Indern unbewußt; sie fühlen es selber, wie nach und nach ihre religiöse Vorstellung sich umgestaltet, und kennen recht wohl die Gründe dieser Umgestaltung und deren Naturnothwendigkeit. Der Rig-Veda enthält sogar einen Hymnus, in welchem der Dichter den Rangstreit der beiden rivalisirenden Götter in einem Wechselgespräch derselben darstellt, dabei aber zugleich, wie uns scheinen will, bereits Partei ergreift für Indra.

Mein ist das Reich, fürwahr ich bin der Herrscher,
Der Albeleber, dem die Ewgen dienen;
Die Götter folgen Varuna's Geboten,
Ich thron' im höchsten Zufluchtsort der Menschen.

Ich bin der König Varuna; es lagen
In meiner Hand zuerst die Himmelskräfte;
Die Götter folgen Varuna's Geboten,
Ich thron' im höchsten Zufluchtsort der Menschen.

Ich bin, o Indra, Varuna: die großen,
Die weiten, tiefen, wohlgefüigten Welten
Schuf ich, ein weiser Bildner, alle Wesen,
Die Erde und den Himmel, und erhielt sie.

Mich aber rufen hoch zu Noth die Helden,
Es stehn zu mir in Kampfesnoth die Streiter;
Ich, Indra, rege Schlacht an, ich, der Starke,
Und wirble Staub auf, ich, der Uebermächt'ge.

„Das Alles that ich, und mich hemmen nimmer,
Den Unerreichten, göttliche Gewalten,
Wenn Somatrunk, wenn Lieder mich berauschten,
Dann beben beide unbegrenzte Welten“.

In einem späten Hymnus des letzten Buches gilt — charakteristisch genug — der Wettstreit als beendet, Indra hat gesiegt, und der Dichter nimmt von Varuna Abschied mit den Worten:

Verlebt hab' ich bei Dir der Jahre viele,
Den Indra wählend geb' ich auf den Vater;
Es weichen Agni, Varuna und Soma,
Gar wohl bemerk' ich's, wie die Macht sich wendet.

Wenn nun zwar auch die Zahl der dem Varuna gewidmeten Lieder keine sehr bedeutende ist, so findet sich doch gerade unter ihnen manche köstliche Perle der vedischen Poesie. Das Beste, was des alten Inders Geist erfann, weihte er der ehrwürdigsten, größten seiner Gottheiten. Warme Begeisterung, tiefe religiöse Empfindung weht durch die Worte der Sänger, wo sie den alten, von den Vorfahren schon angebeteten Himmelsgott verehren, und die Sprache nimmt vielfach solch erhabenen Schwung, solch feierlich ersten Ton an, daß sich einzelne Partien aus den Varunahymnen wohl auch den schönsten Stellen der hebräischen Psalmen vergleichen lassen.

Da wird der Gott gepriesen als der, welcher des Himmels Weite erschuf und seine Wölbung stützte, welcher die Erde ausbreitete und mit lebenden Wesen füllte das Festland, die Gewässer und den Luftraum, dessen Obem man wahrnimmt im Rauschen des Windes, welcher der Sonne und den Gestirnen ihre Bahn ebnete und den Tagen ihren Pfad, der noch heute von seinem goldenen Stuhl aus, auf dem er mit Mitra, dem Genossen seiner Macht, thront in den Räumen des lichten Himmels, die ganze Welt leitet und regiert.

Ein hehres Lied, ein ernstes, sing' dem Herrscher,
Dem Varuna ein liebes, dem gelobten,
Der ausgebreitet, wie das Fell der Schlächter,
Die Erd' als einen Teppich für die Sonne.

Im Walde goß er aus die kühlen Lüfte,
Schuf Muth den Rossen, Milch den rothen Kühen,
Verstand im Herzen, Blitze in den Wolken,
Die Sonn' am Himmel, Soma auf den Bergen.

Voll hoher Weisheit sind doch seine Werke,
Daß er gestützt die großen, Erd' und Himmel,
Das hoch erhab'ne Firmament bewegte,
Daß Sterne er und Welt erschuf für ewig.

Der Sonne machte Varuna die Pfade,
Die fluthenden Gewässer ließ er strömen,
Er schuf den Tagen ihre weiten Bahnen
Und lenkt sie, wie der Reifige die Rosse.

Es kann hier unsere Aufgabe nicht sein, auf die vielfache, oft beinahe wörtliche Uebereinstimmung zwischen Varunaliedern und Psalmstellen hinzu-

weisen; die Bemerkung mag genügen, daß zu keiner Zeit die Religion des indischen Volkes eine so vertieft und vergeistigte war, als damals, wo Varuna noch als höchste und unvergleichliche Gottheit verehrt wurde. Gerade an ihn knüpfen sich die tiefsten, sittlichen Ideen an, zu denen je die Inder gelangten, an ihn die im eigenen Herzen wurzelnden, aus unverfälschtem, kindlichem Gemüthe erwachsenen Vorstellungen von der Sünde, selbst der unbewußten Sünde Schuld, von der Strafe der Gerechtigkeit, von dem Zorne der Gottheit und von dem Verlangen des sündhaften Menschen nach Versöhnung mit derselben, und endlich von der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit. Denn Varuna ist nicht etwa bloße Verkörperung der schaffenden und belebenden Naturkraft, er ist ein wirklich persönlicher Gott, ein Gott, der dem vedischen Volke gewiß eben so nahe stand, wie Jehovah dem israelitischen, der unter ihm und in seiner Mitte lebte und vor dessen Geist nichts verborgen war. Varuna ist der allwissende. Mit seinem lichten Auge, der Sonne, schaut er vom Himmelszelt hernieder auf der Menschen Geschlechter und nimmt Alles wahr, was vorgeht auf Erden, selbst die geheimsten Gedanken des Herzens; oder um mit den Worten des 33. Psalms zu reden: „Der Herr schauet vom Himmel und sieht aller Menschen Kinder; von seinem festen Thron siehet er auf Alle, die auf Erden wohnen; er lenket ihnen Allen das Herz und merket auf alle ihre Werke“. Darum wendet sich auch der Dichter, wenn sein Gewissen von Schuld belastet ist, an Varuna mit der Bitte um Vergebung und Befreiung aus den Banden des Unrechts; und wenn Noth und Leid und Unglück ihn verfolgen, so weiß er, daß es Varunas Gebote waren, die er wissentlich oder unwissentlich verletzt hat und deren Uebertretung er büßen muß.

Und mit mir selber sprech' ich diese Worte:
Wann werde ich bei Varuna verweisen?
Wann freut er ohne Groll sich meines Opfers,
Wann darf ich fröhlich seine Gnade schauen?

Ich suche meine Sünde zu erspähen,
Ich gehe hin, die Kundigen zu fragen,
Und insgesammt antworten mir die Weisen:
„Fürwahr, es zürnt dir Varuna, der König“.

Was, Varuna, war meine schwerste Sünde,
Daß du den Dichter, deinen Freund, so schlägest?
Das künde mir, untrüglicher Gebieter,
Mit diesem Flehen laß mich zu dir dringen!

Nimm weg von mir die Sünden meiner Väter,
Und weg den Frevel, den ich selbst begangen.
Wie einen Dieb, den's nach der Heerde listet,
Läß' wie ein Kalb vom Stride den Vasishttha!

Nicht eigner Wille war's, es war Verblendung,
Im Rausch geschah's, im Zorn, im Spiel, im Irthum;
Ein Aelt'rer auch geräth in Jugendfehle,
Und selbst der Schlummer wird der Sünde Anlaß.

Gleichwie ein Knecht, will ich dem Gnäd'gen dienen,
Von Schuld befreit dem eifervollen Gotte,
Der treue Herr belehrte uns, die Thoren,
Zum Segen führt der Weisere die Klugen.

Es konnte von Anfang an nicht unsere Absicht sein, den Inhalt der gesammten altindischen Literatur zu erschöpfen, und eben so wenig, die vedische Religion in umfassender Weise darzustellen und zu beurtheilen: beides würde uns zu weit geführt haben. Wir gingen vielmehr von dem Gesichtspunkte aus, das historische Element im Rig-Veda hervorzuheben, indem wir einerseits dessen culturgeschichtlichen Gehalt zu schildern versuchten, andererseits auf die wichtigsten Symptome der Entwicklung und Fortbildung der religiösen Ideen in den vedischen Hymnen hinwiesen, wie dieselbe bedingt war durch die äußeren Verhältnisse des Landes und des Klimas und durch die geschichtlichen Erlebnisse der einwandernden Stämme. In den Ebenen des Fünfstromlandes und in der vedischen Zeit geschah es ja, daß das Volk der Arier an der Schwelle seiner neuen Heimath sich nach und nach zu einem indischen Volke umgestaltete, daß es allmählich den Typus anzunehmen begann, der es in späterer Zeit freilich in noch viel ausgeprägter Weise kennzeichnet.

Indessen mag es wohl von Interesse und Werth sein, hier noch Einiges beizufügen über die wichtigsten der noch nicht besprochenen Gottheiten der altindischen Religion, um gewissermaßen unser Bild abzurunden und zu vervollständigen; und wir werden uns hiebei einer trefflichen Abhandlung Kägis (der Rig-Veda, die älteste Literatur der Inder) anschließen, der wir schon oben hin und wieder, ergänzend und ausführend, gefolgt sind.

Alle Gottheiten, welche der Inder verehrte, werden schon in vedischen Liedern in solche der Erde, des Luftraumes und des Himmels eingetheilt. Unter den ersten steht Agni, der Gott des Feuers, obenan. Seine ursprüngliche Wohnstätte ist in den Räumen des Himmels, wo er noch jetzt wahrgenommen wird in der Gluth der Sonne, und als „Sohn der Gewässer“ in dem durch die Wolken flammenden Blitz. Aber in der Urzeit trugen gnädige Götter ihn vom Himmel auf die Erde herab und setzten ihn in Manus, des ersten Menschen, Haus ein. Alle menschliche Cultur ist durch das Feuer bedingt, das Feuer ist Mittelpunkt jeder staatlichen Vereinigung, und darum heißt Agni der „liebe Freund“, der „Hausvater“. Verborgen schlummert der Gott in den Hölzern, durch Reiben wird er am frühen Morgen bei des Tages Anbruch erweckt, und seine hell auflobernden, rauschenden Flammen tragen der Opfern Gebete und Preislieder zu den gnädigen Genien des Lichtes empor. So wird Agni der Opferpriester, der Vote, der Vermittler zwischen der Erde und dem Himmel, zwischen Menschen und Göttern; als der Lichte, Strahlende verleiht er irdischen Reichthum, Macht und Glanz, als der mit gewaltiger Flammengluth Vernichtende steht er auch dem Arier im Kampfe mit den Feinden bei.

Dem Mittelreich der Lüfte gehören vor Allem die zahlreichen Geister des Sturmes und Gewitters an, die wir bereits näher in's Auge gefaßt haben; außer ihnen noch Waju oder Wata — dieser vielleicht dem Wuotan der Germanen entsprechend — der Gott des Windes. Vor Aufgang der Sonne macht er sich auf und wandelt auf den Pfaden der Lüfte. Niemand weiß, woher er kommt, noch wohin er fährt; Niemand vermag ihn zu schauen, aber man nimmt ihn wahr am Rauschen und am Wehen der Dpferflammen.

Wenn er dahin eilt auf dem Pfad der Lüfte,
Dann schlummert nimmer er, an keinem Tage;
Der heil'ge, erstgebor'ne Freund der Wasser,
Wo ist geboren er? Von wannen kam er?

Der Geist der Götter und des Weltales Sprosse,
So wandelt dieser Gott, wie ihn gelüftet;
Sein Rauschen nimmt man wahr, doch nicht sein Ausseh'n;
Laßt uns dem Wind mit Dpferpende dienen!

Von den Genien des lichten Himmels kennen wir bereits Baruna. Ihm zunächst an Macht und Ehre, gleich ihm Hüter und Wahrer des Rechtes, steht Mitra, bei den stammverwandten Iranern einer der meist verehrten Götter. Außer ihnen genießt hauptsächlich die Sonne und ihr Licht, der anbrechende Tag und die Morgenröthe unter verschiedenster Form göttliche Ehre. Dem Tage voraus ziehen die beiden Rosselenter, die Aswin, die Geister des ersten Morgengrauens, die indischen Dioskuren. Als schöne, strahlende Helden, prangend in ewiger Jugend, schirren sie, die „Söhne des Himmels“, am frühen Morgen ihren Wagen an, der weit sich ausdehnt über des Himmels Gewölbe. Tag und Nacht scheidend, nahen sie dem Menschen und führen mit dem freundlichen Lichte auch die gnädigen Götter wieder zurück, verleihen Gnade und Segen, Reichthum und Gesundheit, und verschuchen Nacht und Dunkel, Noth und Leid.

Ihre Begleiterin und Freundin ist Ushas, Cos, die Morgenröthe. Weiße, glänzende Rosse oder Rinder ziehen der Göttin Wagen; sie selbst, die Reiche, Strahlende, erscheint in der Pracht goldgeschmückter Gewänder, wie eine zum Hochzeitstest gepuzte Braut am Leibe von Schönheit prangend, wie eine holde Jungfrau, welche willig den Gürtel löst und dem Geliebten ihre Reize enthüllt. Tag für Tag leuchtet sie auf, die Ewige, Unwandelbare; wie sie heute erscheint dem Auge des Dichters, so ist sie auch erschienen den Sängern der Vorzeit, so wird sie bis in die fernste Zeit erscheinen den künftigen Geschlechtern.

Dem Pfade der Aswin und der Ushas folgt Surya, die Sonne selbst, der Gott mit dem goldenen Haupthaar, den die Jubellieder der Menschen begrüßen, dessen schnelle Rosse den Umlauf über des Himmels weite Räume in einem Tage vollenden.

Es ist übrigens begreiflich, daß die Sonne gemäß der Mannigfaltigkeit ihrer Wirkungen unter verschiedenen Namen gepriesen wurde. Als der, welcher den Aether durchmiszt, trägt der Sonnengott den Namen Vishnu, „der Weitschreitende“; als der, welcher mit seinem Lichte Alles nährt und erquickt, heißt er Pusshan. Er ist's, der Reichthum und Gedeihen spendet, er ist der Hirt der Welt, der von des Himmels Mitte das All überschaut. Unter seinem besonderen Schutze stehen die Heerden, die er auf der Weide und im Geflüste der Gebirge unter seine Obhut nimmt und unverletzt in die Hürden führt. Als der rastlos wandernde wird Pusshan zum Schirmherrn der Pfade und Straßen, wie Hermes bei den Griechen; und weil er selber hinabsteigt in das nächtliche Dunkel, so ist er es zugleich, der dem Menschen auf dem Todesweg, auf dem Pfad in's Jenseits, vorübergeht. — Wie endlich Savitar, „der Antreiber, Beleger“ die Sonne repräsentirt, sofern sie durch ihren Wandel, durch Aufgang und Untergang das Leben der Menschen bestimmt, das mag am besten hervorgehen aus einem stimmungsvollen Abendlied des Rig-Veda, dessen Uebersetzung mir zum Schlusse hier anzuführen gestattet sei:

Gott Savitar erhob sich zur Belegung,
Der nimmer ruht in seinem heil'gen Werke;
Denn er vertheilt auch jetzt der Götter Reichthum,
Und schenkt Gedeihen dem, der ihn bewirtheht.

Der Gott erhebt sich, breitet seine Arme
Und Hände aus, und Alles lauscht gehorsam,
Es fügen sich die Wasser seinem Willen,
Und selbst der Wind ruht aus in seiner Umfahr.

Mit Rossen fahrend, löst der Gott sie wieder,
Den Wandrer heißt er rasten von der Reise;
Der flücht'gen Vögel schnellen Flug bezähmt er,
Die Ruhe kommt, wenn Savitar gebietet.

Zusammen rollt die Weberin den Auszug,
Der Werkmann hält in seiner Arbeit inne;
Der Gott hat sich erhoben, und erscheinend
Schied er die Zeiten, er, der nimmer rastet.

Wo Menschen wohnen, da und dort verbreitet,
Erglänzt mit hellem Licht des Heerdes Flamme,
Das beste Stück legt vor dem Sohn die Mutter,
Weil ihm der Gott des Essens Luft erregte.

Es sucht der Fische, wo auf dem Grund der Wässer
Er Abends rastet, er, der ruhslos zappelt,
Der Vogel sucht sein Nest, den Stall die Heerde;
Nach ihrer Stätte schied der Gott die Thiere.

Es kehrt zurück, wer zu erwerben ausging,
Und aller Wandrer Sehnen strebt zur Heimath;
Ein Jeder läßt sein Werk und geht nach Hause:
So will's des himmlischen Bewegers Ordnung.

LA CIVILISATION DES ARYAS.

—
LES NOMS GÉOGRAPHIQUES
DANS L'AVESTA ET DANS LE RIG-VÉDA.
—

Dans son beau livre « Sprachvergleichung und Urgeschichte, » Otto Schrader dit, au commencement du chapitre intitulé « Die arische (indo-iranische) Spracheinheit » (p. 94-95) :

« C'est précisément par ce motif que la parenté plus étroite des Indiens et des Irâniens, sous le rapport ethnographique et linguistique, n'a jamais donné lieu à aucun doute, que l'on s'est donné peu de peine pour la démontrer par des raisons tirées de l'histoire de leur civilisation. Les points de contact des deux peuples sur le terrain religieux ont, seuls, fait de bonne heure l'objet d'une plus grande attention. »

Cette raison n'est peut-être pas la seule. Celui qui s'occupe de civilisation indienne ou éranienne, a souvent l'occasion de jeter un coup d'œil en passant sur le peuple voisin et de se reporter aux origines aryaques en vue d'expliquer soit tel ou tel usage, soit l'origine de tel ou tel élément de la civilisation qu'il étudie. C'est ainsi que dans plusieurs ouvrages écrits par des indianistes ou des iranistes — je ne citerai que l'*Altindische Leben* de Zimmer et l'*Eranische Alterthumskunde* de Spiegel — l'on rencontre quelques pages consacrées à la civilisation aryaque. De là il se fait que pour celui qui veut traiter cet objet dans son ensemble, des répétitions de détail sont inévitables.

Moi aussi, j'ai eu plus d'une fois l'occasion de m'occuper de la civilisation de l'Inde ancienne dans mon « *Ostirânische Kultur im Altertum.* » Plus d'une fois j'ai été amené à reconstruire l'un ou l'autre détail de la civilisation du peuple

aryaque. J'y reviens aujourd'hui et je commence par une tentative faite pour déterminer quelle est la patrie du peuple aryaque ou indo-irânien.

Plusieurs noms géographiques du Rig-Véda et de l'Avesta concordent d'une manière remarquable. Déjà Spiegel (*Eranische Alterthumskunde*, I, p. 442-443) les a signalés brièvement, mais sans en tirer des conséquences ultérieures. J'essaierai de montrer qu'il y a des raisons plausibles pour le faire.

Faisons d'abord une remarque préliminaire : les noms en question sont tous des noms de fleuves. En dehors de ceux-ci je n'ai guère à signaler que l'indien *Menakâ*, qui répond à l'avestique *Maenakha*. Ce dernier mot désigne (yt. 9. 4) une montagne ; le premier est le nom d'une nymphe regardée comme la déesse de l'Himavat. Ceci prouve que *Menakâ* est une nymphe des montagnes, de même que sa fille *Parvatî*, « (celle qui est) née des montagnes » D'un autre côté la comparaison du mot avestique nous montre qu'il doit y avoir à l'époque de l'unité indo-irânienne une montagne ou une divinité des montagnes du nom de *Menakâ*. Mais tout cela ne nous conduit à aucun résultat.

Il en est tout autrement des noms de fleuve. Ce n'est certes point par hasard qu'ils se retrouvent précisément à la fois chez les Indiens et chez les Irâniens. Nous pouvons en conclure que la direction des émigrants aryaques suivait les grandes lignes fluviales. Cette circonstance s'explique à son tour par un double motif. Le pays était montagneux. Des ravins et des rochers obstruaient la route. Les vallées arrosées par des fleuves étaient les passages naturels par lesquels seuls ils pouvaient se frayer un chemin à travers le labyrinthe des montagnes. Peut-être aussi le pays était-il pauvre en sources d'eau, et les ruisseaux étaient-ils rares. Dans ce cas encore l'émigration devait suivre la direction des grands cours d'eau.

Au reste les rives des fleuves leur offraient des pâturages pour les bestiaux et des terres fertiles pour la culture. Ils pouvaient donc y prendre du repos sans craindre que la faim les chassât bientôt du séjour où ils s'étaient fixés.

Les noms de fleuves en question sont les suivants :

- 1) Indien : *Rasá* = irânien *Rangha*.
 2) " *Sarasvatí* = " *Harahvati* (1).
 3) " *Sarayu* = " *Haroyu* (1).

Il faut y ajouter l'expression :

Ind. : *Sapta Sindhavas* = ir. : *Hapta Hindavo*.

Pour ce qui regarde le Rangha de l'Avesta je crois avoir montré qu'il doit être identifié avec le Ssyrdarya. C'est un fleuve qui coule aux dernières extrémités de la terre; sur ses rives habite un peuple qui ne vit que de vol et de brigandage et n'obéit à aucun prince (2).

Si le Rangha semble se trouver encore dans les limites de la réalité chez les Aryas avestiques, il n'en est pas ainsi de la Rasá des Indiens védiques. Ceux-ci sont évidemment bien éloignés de leur Rasá qui est transportée de plus en plus dans la région des mythes.

Les passages du Rig-Véda où il est question de Rasá ont été traités par Zimmer (3). Dans la plupart des cas elle apparaît sous un jour mythique, à peu près comme l'Océanos des Grecs qui entoure de ses flots le bord de l'orbe terrestre.

Une fois elle est nommée avec d'autres fleuves, dans l'ordre suivant : Rasá, Kubhá, Anitabhá, Krumm, Sindhu et Sarayu.

Qu'on admette ou non avec Zimmer que la Sarayu est l'affluent de la Gangá — ce qui sera examiné plus loin — il n'en est pas moins établi par l'ordre de l'énumération que les Aryas védiques plaçaient la Rasá au N.-O., au-delà même du fleuve Kábul (4).

Si nous comparons ce passage avec ceux où la Rasá est décidément transportée dans la région des mythes, nous devons conclure que le Rig-Véda prouve le caractère vague de ce fleuve. Il est évident que le peuple n'habitait plus ses

(1) La forme de ce nom en vieux perse est *Harauvati* et *Haraiiva*. Ces noms se retrouvent dans le grec Ἀραχῶτος, Ἀραχῶσια, Ἀρσία et Ἀρσίος; Ἀρσία Ἀρσίος).

(2) Ostirán kultur, p. 34 et suiv.

(3) Altindisches Leben, p. 15.

(4) R.V. V, 53, 9. L'ordre de la série est moins clair R.V. X, 75, 6; cependant là aussi la Rasá est placée à l'ouest.

rives. C'est d'après l'époque et la patrie du poète que les idées rattachées à ce fleuve regardé comme sacré (d'où *mâtá mahí*, « la grande mère ») sont plus ou moins vagues.

Il en est autrement de la Rangha de l'Avesta. Même en refusant d'admettre l'identité de celle-ci et du Ssyrdarya, il faudrait reconnaître que, pour les auteurs de l'Avesta, elle n'était nullement entrée dans le domaine des mythes.

Il se trouvait, il est vrai, aux frontières septentrionales, mais il répondait bien certainement, d'après les données positives de l'Avesta, à une notion géographique déterminée.

Je prie le lecteur de remarquer ce détail, dont je me servirai dans la suite de mon argumentation.

J'arrive maintenant à *Harahvati* = *Sarasvatí*. Roth a fait une découverte brillante, et, à mon sens, inattaquable en montrant que la Sarasvatí du Rig-Véda n'est pas d'ordinaire le petit ruisseau appelé plus tard de ce nom et qui coule entre la Satledj et la Djamna (le Ghaghar moderne), mais bien l'*Indus* lui-même. C'est avec raison que Zimmer soutient cette opinion (2). Sarasvatí est le nom sacré, Sindhu la désignation profane d'un même fleuve.

Néanmoins déjà, dans le Rig-Véda, il y a trois passages où Sarasvatí peut désigner le Ghaghar aussi bien que l'Indus. Dans deux de ces passages la Sarasvatí est placée à côté de l'Indus (X, 64, 9; 75, 5), dans le troisième, elle apparaît à côté de la Drishadvati, affluent de la Sarasvatí des temps postérieurs (III, 24, 4).

En outre le dictionnaire de St-Pétersbourg nous apprend que plus tard le nom de Sarasvatí désigna d'autres fleuves encore que l'Indus et le Ghaghar.

Nous observons ici une seconde fois chez les Hindous une confusion dans l'application du nom de Sarasvatí, qui dès les temps védiques désignent deux cours d'eau différents. Encore ici la *Harahvati* de l'Avesta (1) apparaît dans des circonstances entièrement différentes. Comme elle est nommée avec le Haitumat, l'Hilmend moderne, il est indubitable que le peuple avestique désignait déjà par ce nom le fleuve appelé Ἀραχῶτος par les Grecs et Arghandáb par les modernes, l'affluent le plus considérable de l'Hilmend.

(1) Altindisches Leben, p. 5 et suiv.

(2) Seulement. Vd. I, 13. B. Cf. Ostiran. Kultur, p. 102 et suiv.

Quoique ce dernier — appelé Etymandre chez les Grecs — soit beaucoup plus considérable que l'Arghandâb, c'est cependant celui-ci qui dans l'antiquité donna son nom à la région environnante. On sait que cette province s'appelait l'Arachosie. Ceci pourrait expliquer jusqu'à un certain point pourquoi les Aryas du Rig-Véda ne retinrent pas le nom du plus grand de ces fleuves qui aurait dû s'appeler *Setumat*, alors qu'ils conservèrent celui du plus petit. Peut-être dans ces temps éloignés l'Arghandâb était-il plus important au point de vue de la colonisation et de la culture que l'Hil-mend, qui dans son cours inférieur traverse de vastes déserts et ne présente qu'une bande étroite de terre arable le long de ses rives.

Sarayu. — La Sarayu est nommée trois fois dans le Rig-Véda. C'est sur ses bords que se livra le combat entre Turvasa et Yadu d'un côté, et Arna et Citraratha de l'autre (N. (lire 4) 30, 18); ailleurs, elle est nommée avec le Sindhu et la Sarasvati, et se trouve placée entre les deux (RV. X, 64, 9). Enfin, il reste à citer la strophe : « O Maruts, que ni Rasâ, ni Anitabhâ, ni Kubhâ, ni Krumu, ni Sindhu ne vous fassent obstacle, que Sarayu, qui entraîne avec elle les flots roulants ne vous retienne pas. Puissions-nous avoir la bienveillance en partage (RV, V. 53, 9). Ici se pose la question de savoir si par le nom de Sarayu nous devons entendre la Saradju moderne, un affluent de la rive gauche du Gange.

Je crois devoir répondre négativement. Il me semble plus probable que la Sarayu était un cours d'eau du Pendjâb Le mieux c'est de l'identifier, comme le fait Vivien de Saint-Martin, avec le cours-d'eau formé par la réunion de la Sutudri (Satledje) et la Vipâs (auj. Bias).

Il existe plusieurs raisons pour le faire. Que l'on songe que dans le Rig-Véda la Yamunâ et la Gangâ ne sont citées la première que trois, la seconde qu'une fois. Et cependant cette dernière était bien plus rapprochée des Aryas védiques que la Saradju. Est-il croyable que le bassin de celle-ci eût été colonisé par eux au point de rendre possible un combat non avec les Aborigènes, mais entre des tribus aryennes elles-mêmes?

Il y a du reste, dans la place occupée par le nom de cette

rivière entre ceux du Sindhu et de la Sarasvati, une raison positive de porter nos regards vers le Pendjâb Quant au troisième passage cité, il semble aussi plus naturel de chercher la Sarayu dans l'ouest, puisque les autres fleuves dont il est question s'y trouvent certainement. Il est bien vrai que, d'après *Zimmer* (Altindisches Leben, p. 45), le premier *avasâna* de cette strophe (RV., V. 53, 9) est une description de la monsoon soufflant de l'ouest, le second en serait une de la mousson du nord-est. Il est certes plus simple de regarder la seconde demi-strophe comme la suite de l'énumération commencée dans la première. Au reste, il ne peut être question de la mousson d'été dans le premier *avasâna*, puisque pour les habitants de l'Inde septentrional elle ne dépasse pas le Kâbul et l'Indus; pour eux, elle souffle du sud-ouest. J'admets donc que la Sarayu est une rivière du Pendjâb. L'application de ce nom à la Saradju doit avoir eu lieu après l'époque védique. Bref, aussi la Sarayu est un nom de migration.

Il est bien plus facile de localiser le Haroyu avestique. En dehors de la liste de Vendidâd, où il est placé immédiatement après le Nisaya (Maimane... Vd. I. 9), il se retrouve encore (Yt. X, 14) dans la description du pays des « Aryas, » à côté de Moru, Gava, Sughdha, etc. C'est le Hérirûd moderne, dans le nom duquel l'ancienne forme Haroyu se retrouve. Chez les auteurs grecs on a la transcription *Ἀρειος* (1) et *Ἀριος*. Ses riverains s'appellent *Ἀριοι*.

Nous aurons à dire autre chose des *Sapta Sindhavas*. En effet, tandis que Harahvati et Sarasvati, Haroyu et Sarayu désignaient des fleuves différents chez les Eranien et chez les Hindous, tandis que la Rasâ n'était plus pour les Aryas védiques un fleuve de leur pays, il arrive ici, tout au contraire, que le pays des « sept fleuves » désigne probablement la même contrée dans le Véda et dans l'Avesta. On ne peut admettre que les Irâniens aient emprunté ce nom aux Hindous, puisque le mot *hindu* ou *hendu* a subi le passage caractéristique de *s* en *h*.

Dans le Rig-Véda (2) l'expression « sept fleuves » ne dé-

(1) Cf. Kiepert, Alte Geographie, p. 59.

(2) Cf. Zimmer, Altind. Leben, p. 16, 21 suiv.

signe un pays que dans un seul endroit. Toi qui nous délivreras des ours, du danger, ou des Aryas dans le pays des sept fleuves : détourne de nous, ô héros, les armes des Dásas « (VII. 24, 27); ailleurs, il s'agit toujours des sept fleuves eux-mêmes. D'après *Ludwig* (1) et *Zimmer*, ce sont les cinq fleuves du Pendjab, la Sutudri, Parushni, Asikni, Vitastá, Vipás et, de plus, le Kábul (Kubhá) et l'Indus (Sindhu). Plus tard, les Hindous remplacèrent le Kábul, situé le plus à l'ouest, par la Sarasvatí; l'expression « sept fleuves » accompagnait ainsi les Aryas dans leurs migrations vers l'est.

Il n'est point probable que l'Avesta ait désigné tout juste les mêmes rivières par l'expression Hapta Hindavo; il n'y a du reste aucune preuve positive du fait. Mais il paraît certain qu'elle s'appliquait à une région limitrophe de l'Inde du Nord-Ouest : de là vient que dans la liste géographique (vd. I, 19), elle apparaît en dernier lieu — la Rangha seule exceptée, celle-ci constituant l'autre extrême — et qu'il est fait mention d'une chaleur excessive comme fléau créé par Angra Manyu. Dans un autre endroit le « Hindu oriental » est opposé au Nighna(?) occidental. Le Hapta Hindavo de l'Avesta désigne donc la région la plus reculée à l'Orient, comme par le peuple avestique.

Je puis passer maintenant aux conclusions à tirer des faits exposés.

Tout d'abord il est certain que les Indo-Irâniens, alors qu'ils formaient encore un peuple unique, s'étaient avancés vers l'est jusqu'aux frontières du Pendjáb. Ils donnèrent à cette contrée, située probablement sur la rive droite de l'Indus, le nom de « pays des sept fleuves. » Ce nom resta au pays après la séparation. Celle-ci doit donc avoir été postérieure à la création de ce nom. C'est donc sur les bords de l'Indus que les tribus iraniennes se sont séparées de celle de l'Inde. Probablement les premières traversèrent une seconde fois les monts Suleimán, puisque la patrie des plus anciens chants védiques est la contrée arrosée par l'Indus-Sarasvatí.

Il ne s'ensuit point de là que les Aryas n'aient apporté

(2) Einleitung zur Uebersetzung des Rigveda (RV, tome III), p. 200.

ce nom de « pays des sept fleuves » d'un séjour antérieur. Je rappellerais ici volontiers la contrée située au sud du Lac Baïkal. Les Russes l'appellent « Ssemrätshensk, » c'est-à-dire le pays aux sept fleuves. Il serait très intéressant de savoir si les Russes ont inventé ce nom ou s'ils l'ont emprunté aux populations indigènes. Dans ce dernier cas il reste néanmoins certain que le nom dont il s'agit accompagna les peuples encore réunis, dans leurs migrations, jusqu'au jour où ils se séparèrent aux monts Suleimán.

Nous avons donc constaté que les Aryas vécurent ensemble dans une région située à l'ouest de l'Indus. A propos de deux des noms géographiques qui leur restèrent communs, nous avons remarqué que dans l'Inde ils deviennent des noms de migration; nous sommes en état de poursuivre leur déplacement de l'ouest vers l'est, correspondant aux progrès du peuple indien dans cette direction; les équivalents irâniens au contraire apparaissent dès l'abord comme attachés à une localité déterminée, et sont restés tels jusqu'aujourd'hui. Quand à la Rasá nous avons vu qu'elle reste connue et pour ainsi dire à portée de vue des Erâniens, tandis que l'hindou la recule au-delà de ses frontières, dans des régions lointaines du nord-ouest.

Que faut-il conclure de ces considérations? Je crois pouvoir me prononcer à ce sujet de la manière suivante : les noms de Rangha, Haroyu, Harahvati, Hapta Hindu, tels qu'ils sont employés dans l'Avesta désignent la patrie des Indo-Irâniens. De là les Hindous ont emporté dans leur marche vers l'est et appliqué à d'autres fleuves les noms de Sarasvati et de Sarayu.

Le pays des Indo-Irâniens s'étendait des rives du Ssyrdaryá, vers le sud, sur Bokhârá, l'Afghânistán, et une partie du Baludjistán jusqu'aux frontières du Pendjáb. Les Irâniens de l'Avesta habitaient encore en général l'ancienne patrie aryaque. Seulement vers l'ouest ils se sont avancés par le pont du Khorásán jusqu'en Médie. D'un autre côté, les Indiens védiques se sont étendus sur tout le Pendjáb jusqu'aux bords du Gange et de la Djamna.

Les résultats de cette étude peuvent fournir les données fondamentales d'une histoire de la civilisation indo-irânienne, dont les matières ont été préparées et par des travaux

lexicographiques et par des travaux d'ensemble. Ces résultats néanmoins devront être complétés et corroborés. Un petit nombre de noms géographiques sont une base trop fragile pour les conclusions importantes qui semblent pouvoir s'en déduire.

Or, je crois pouvoir apporter les arguments réclamés. Ils se trouvent dans une série de noms ethnographiques, communs à l'Avesta et au Rig-Véda, et qui donnent lieu aux mêmes remarques que les noms de fleuve qui viennent d'être examinés. Nous les trouvons encore dans les noms communs à la flore et à la faune des deux peuples; ensuite, dans les indices fournis par les mots aryaques désignant le climat de la patrie commun; enfin, dans certains traits communs à la civilisation, la manière de vivre et les mœurs des Aryas avestiques et védiques, et dont l'origine s'explique seulement, ou du moins plus facilement, si l'on admet que les Indo-Iraniens habitèrent le plateau de l'Irân oriental.

J'aurai probablement l'occasion de développer chacun de ces points en particulier. Avant de finir, je tiens à faire remarquer que je ne regarde nullement le présent essai comme offrant des idées neuves ou hardies. Bien d'autres auraient pu faire aussi bien ou mieux. J'ai cru seulement qu'il était temps de formuler et de détailler ce que beaucoup d'autres admettent en silence et regardent comme établi avec plus ou moins de certitude.

Neustadt a. H.

WILHELM GEIGER.

II.

CLIMAT ET PRODUITS DU PAYS.

Les noms géographiques communs au Rigvéda et à l'Avesta nous ont conduits à la conclusion (1) que le siège primitif des Indo-Eraniens doit être cherché au nord et au sud de l'Hindoukoush. Leur territoire s'étendait du Ssirdarya jusqu'aux déserts du Baloutchistan. Il ne se distingue pas essentiellement du territoire du peuple avestique, puisque, paraît-il, les pays reculés le plus loin vers l'ouest, à savoir les provinces limitrophes de la Médie, étaient les seules qui n'avaient point été peuplées d'Aryas.

Ce résultat que nous avons déduit sans forcer l'état des choses, doit encore être corroboré par d'autres preuves. Nous confirmerions donc nos conclusions, si nous montrions que le climat et les produits du territoire primitif des Aryas, pour autant qu'on puisse les déduire des expressions communes à l'hindou et à l'éranien, sont les mêmes que ceux des pays de l'Hindoukoush.

1. CLIMAT.

Nous pourrions d'abord faire un tableau général des conditions météorologiques du pays primitif des Aryas par les expressions indo-éranienues.

Opposé aux chaleurs de l'été nous trouvons le froid de l'hiver. Les premières amènent l'aridité et la sécheresse (2),

(1) Le Muséon III, 430-438.

(2) Ind. *gharma* = av. *garema* « chaud, torride; » *çushta* = *hushka*, « sec, aride » (cf. skr. *çushna*); *çarta* = *sareta* « froid » — *pāmsu* = *pānsu* « poussière. »

le dernier la glace et la neige. Cependant il faut faire observer que les deux expressions ordinaires de l'éranien pour *glace* et *neige*, *isi* et *snizh* manquent à l'hindou. Ces deux expressions dérivent de la langue primitive indo-germanique, parce que nous retrouvons les expressions qui en proviennent en grec-italien, lithuanien, vieux-irlandais et en germanique; elles furent donc conservées par les Éraniens à travers l'époque arienne jusqu'à leur temps; bref: elles appartiennent à la langue primitive indo-éranienne.

Il est vrai cependant que dans le Rig-véda l'expression désignant la gelée (1) ne manque pas; mais il ne faut pas mettre sur le compte du hasard que justement ces deux expressions primitives se perdirent. Nous pouvons conclure avec quelque raison que les Éraniens vivaient, il est vrai, sous un climat qui ressemblait à celui sous lequel habitaient les Aryas, et même les Indo-germans, mais que les Hindous émigrèrent sous un autre climat.

Par là nous sommes encore d'accord avec les résultats de notre première étude, d'après lesquels précisément les Éraniens restèrent en majeure partie dans la patrie primitive des Aryas, tandis que les tribus hindoues, avançant vers le sud-est, cherchèrent une nouvelle patrie.

Dans le Pendjab c'étaient des phénomènes de toute autre espèce que la neige et la glace qui devaient préoccuper la fantaisie des Aryas védiques. La force terrible des orages tropiques, la tempête, les éclairs et la chaleur brûlante du soleil: voilà les phénomènes qui de leur force irrésistible les influencèrent continuellement.

Il est évident que, pour les Indo-éranien aussi, la tempête, les éclairs et le tonnerre n'étaient pas des choses inconnues (2), mais rien ne nous oblige d'admettre que ces

(1) Rv. X, 37, 10: *himá* opposé de *ghr̥na*; X, 68, 10: *himá* la gelée qui fait tomber les feuilles des arbres; *hemavat* ne se trouve que comme qualificatif des montagnes « couvertes de neige. » Rv. VIII. 32, 26, on vante Indra qui par la gelée (*himena*) a détruit Arbuda.

(2) *Váta*, vent, tempête « est indogerm. Au mot *barkh* « éclair » des dialectes de Pamir Tomaschek, p. 21) = np. *barkh* peut-être, correspondent le sskr. (*bhargas* et) *bhṛtás* qui se dit des lueurs de Maruts (Rv. X, 78, 4) et lat. *fulgur*; au mots *tāngur* et *tungur* (Tomaschek l. c.) correspond sskr. *tanyatu*; cf. n. p. *tundar*, lat. *tonitru*.

phénomènes jouaient un rôle extraordinaire dans leur pays. Aussi les expressions conservées ne sont même pas en partie concordantes, elles ne sont qu'apparentées. Les Aryas védiques se montrent ici assez clairement comme créateurs de nouveaux termes. Certes les conceptions de divinités telles que les Maruts, Rudra et d'autres se sont développées et ont reçu leur forme définitive sur le sol indien et sous le ciel indien; pour d'autres divinités, comme pour Indra, on peut encore aujourd'hui suivre des traces de ces formations.

L'accord entre l'hindou et l'éranien est plus prononcé dans quelques termes plus généraux, comme brouillard, nuage et pluie (1).

Il est vrai, l'esquisse des conditions météorologiques du pays primitif des Aryas, telle que j'ai pu la faire jusqu'à maintenant a peu de valeur. Néanmoins elle prouve toujours que les Indo-éranien n'habitèrent point *un pays tropical* ou *un pays dont le climat ressemble au climat tropical*. Autrement les anciennes expressions de *glace* et de *neige* se seraient perdues aussi bien chez les Éraniens que chez les Hindous. Celles de *tempête*, *éclair* et *orage* montreraient probablement une plus forte concordance.

Nous arriverons à des résultats plus certains, si nous jetons un coup d'œil sur les mots ariens désignant les différentes saisons, et leur emploi en hindou et éranien.

Tout d'abord je m'occuperai du Rigvéda et de l'Avesta. Dans le premier nous trouvons différentes manières de diviser l'année (2). Une fois nous voyons trois saisons nommées: temps de la moisson, hiver et printemps (3). On doit, je pense, entendre par là que tout d'abord on distinguait deux saisons, l'une chaude, l'autre froide, et qu'on divisait la dernière qui avait une durée plus longue, en deux parties: le printemps et l'automne ou le temps avant et le temps après le solstice. Ce calcul nous transporte dans la région nord-ouest de l'Inde, dans le Pendjab.

(1) Ind. *abhra* « nuage » = av. *avra*; *megha* = *maegha*. — *nabhas* « brouillard » et *varsha* pluie ont leurs équivalents dans les dialectes de Pamir (Tomaschek pag. 23).

(2) Cf. pour ce qui suit *Zimmer*, Altindisches Leben, pag. 40-41.

(3) *Çarad*, *hemanta*, *vasanta* Rv. X, 161, 4.

Un autre chant du Rigvéda, mais dont on peut prouver l'origine plus récente, parle de quatre saisons : le printemps, l'été, le temps de la moisson et la période des pluies. Il est très significatif que l'hiver disparaît à cet endroit et est remplacé par la période des pluies caractéristiques de l'Inde proprement dite (1). Des textes encore plus récents divisent l'année en cinq ou six saisons et nous transportent ainsi déjà dans l'Hindoustan. Le terme « hiver » *hemanta* se trouve aussi parmi ces saisons; mais naturellement sa signification a dû être amoindrie : *hemanta* est tout simplement le temps frais de l'année.

De même que les noms géographiques du Rigvéda nous ont fait constater une migration du peuple antique des Hindous, une marche progressive vers l'est, de même encore maintenant nous constatons la même chose par la différence des noms des saisons. Les Eraniens montrent ici, comme ailleurs plus de stabilité.

L'Avesta, si l'on parle rigoureusement, ne distingue que la saison froide d'avec la saison chaude, l'été d'avec l'hiver (2). Aucune autre division de l'année ne s'y trouve. C'est une chose d'importance. Le climat de l'Iran oriental, comme du reste celui de l'Asie centrale possède un caractère continental bien dessiné. A côté d'une température très élevée en été on observe une température très basse en hiver. Les saisons de transition, printemps et automne, sont par conséquent d'une courte durée.

La division de l'année la plus ancienne du Rigvéda (X. 161, 4) dont nous avons parlé plus haut, se rapproche de plus près de celle des Eraniens; seulement la subdivision de la saison chaude en deux parties ne s'y trouve pas.

On peut donc d'abord constater que les Aryas avaient les termes suivants pour les saisons :

1) Ind. *hima* et *him* (le mot signifie ou « gelée, froid d'hiver » ou le plus souvent « année ») = ér. *zim*, *zyáo* qui signifie aussi tantôt « hiver, » tantôt « année. »

2) Ind. *samâ* (quelquefois « demie-année, » presque tou-

(1) Rv. X, 90, 6; *vasanta*, *grishma*, *çarad*, *pravṛsh*; cf. aussi les *tapta dharmáh*. Rv. VII, 103, 2-3.

(2) Conf. mon ouvrage « Ostîrân. Kultur. » pag. 314-315.

jours cependant « année ») = ér. *hama* (exclusivement « été » dans l'Avesta, jamais « année. »)

3) Ind. *çarad* (presque toujours « temps de la moisson, automne, » plus rarement « année ») = ér. *saredha* employé dans l'Avesta comme « année, » mais signifiant primitivement (1) peut-être « fin de l'automne » ou même « hiver. »

4) Ind. *vasanta* « printemps » ne se trouve que deux fois dans le Rigvéda; (*vasar* et *vasra* ne peuvent pas être cités ici, puisqu'ils ne signifient pas « printemps, » mais « matin » ou « jour »), apparenté à l'ér. *vagra*, mot qui n'est pas autorisé par les textes de l'Avesta, mais qui se trouve seulement dans un glossaire (= n. p. *bihâr*). Avant tout il faut faire remarquer que évidemment chaque saison pouvait servir à désigner toute l'année sans que nous puissions en tirer aucune conséquence. Nous aussi nous calculons souvent, il est vrai plutôt dans la poésie, par printemps ou étés ou automnes ou hivers (2).

Cela nous donne en même temps un point de départ pour déterminer la signification primitive de chacune de ces expressions. Il n'y a personne qui ne voudra admettre que *him* = *zim* en aryaque servait à désigner l'hiver. Moins simple est la chose quant à *samâ* = *hama*. Le mot avestique n'a jamais le sens de « année, » mais uniquement celui de « été. » Je prends cette signification comme ariaque; car on comprend qu'une saison soit employée pour désigner toute l'année, mais on ne comprendrait pas le contraire.

Rv. IV, 57, 7 pourrait se traduire, il est vrai, ainsi qu'il suit :

- « Indra doit faire le sillon dans le champ,
- » Puschân doit lui donner la direction.
- » Il doit nous donner la bénédiction
- » Pendant tous les étés suivants (*samân*). »

Cependant Rv. X. 85, 5 et ailleurs la signification de « année » est hors de doute, laquelle aussi devient la seule dans le sanscrit plus récent.

(1) Cf. mon ouvrage « Ostîrân. Kultur » p. 320, note l vers la fin.

(2) On ne devra donc pas donner trop d'importance à ce que j'ai dit dans « Ostîrân. Kultur » pag. 144.

Néanmoins Roth (sanskrit wörterbuch *sub voce*) note trois endroits de l'Atharvaveda (I, 35. 4.; II, 6. 1.; III, 10. 9), où *samâ* a encore retenu le sens de « demie année. »

Quant à *çarad-saredha*, je pense aussi que la signification plus étroite de « automne » est aryaque. Un écho de ce sens semble encore être resté dans le calendrier avestique (1) ainsi que dans le Rigvéda. Ici le sens de « année » est plus général. Cependant il faudra traduire *çarad* par « automne : » Rv. X, 90. 6 et 161. 4, ainsi que peut-être encore Rv. I, 173. 3 où il est question des *çaradah prthivyâh*, des moissons (automne) ou des fruits annuels (aussi *Ludwig*) de la terre. Dans le sanscrit plus récent la signification « automne » est plus générale.

De ce qui a été dit on peut évidemment tirer la conclusion suivante : Les Indo-éraniens habitaient un pays dont le climat exigeait naturellement la division de l'année en quatre saisons. En examinant cependant les différents termes, on trouvera que le printemps jouait un rôle inférieur. Pour cette saison il n'y avait pas même un terme fixe généralement admis. Parmi les tribus hindoues le mot primitif signifiant printemps *vasar* perdit entièrement cette signification, et parmi les Éraniens orientaux on n'en tint aucun compte.

Il est encore à noter que l'ancien nom de « hiver » se perdit aussi peu à peu parmi les Hindous. *Him* ou *hima* signifie bien « gelée, froid, » mais il n'est plus le nom d'une saison. On fit servir à ce dernier sens une nouvelle forme *hemanta* dont la signification primitive, comme nous le disions tantôt, s'effaça peu à peu également.

La manière dont les Aryas divisaient l'année, est donc identique à celle que nous trouvons dans l'endroit le plus ancien du Rigvéda (X, 161. 4). Elle est presque la même que celle des Éraniens qui — ce qui est de moindre importance — retranchèrent encore l'automne de la liste des saisons. Nous voyons donc encore que ce sont les Hindous qui peu à peu se firent des nouvelles conceptions, tandis que celles des Éraniens se rapprochent de celles des Aryas.

(1) Vsp. I. 2. Cf. mon ouvrage « Osttrân. Kultur » pag. 329, note 1 vers la fin.

En un mot : les Aryas n'habitaient pas un climat tropical, mais un climat tempéré, et si l'on veut entrer dans plus de détails, dans un climat d'un caractère continental, parce que les saisons de transition, et en particulier le printemps est moins marqué comparativement à l'été et à l'hiver. La patrie des Aryas était semblable quant au climat, à celle du peuple avestique, disons-le en un mot, il faut la chercher dans l'Iran oriental.

2. PRODUITS.

a) règne minéral.

Ce fait tout-à-fait digne de remarque que ni dans le Rigvéda ni dans l'Avesta on ne trouve aucun terme pour dire « sel » a déjà été signalé dans mes précédents écrits (1). Cependant on doit toujours admettre que cela repose sur le hasard, puisque les termes aryques ressortant du règne minéral sont fort peu nombreux. Ils sont restreint à ceux qui désignent les métaux précieux, l'or et l'argent, ainsi que le cuivre et le bronze (2), et même ici, comme je montrerai, il faut tracer des limites plus étroites encore.

Que et l'or et l'argent et le premier surtout en grande quantité se trouvaient dans les contrées qu'habitait le peuple avestique, c'est ce que j'ai prouvé dans mon ouvrage, *Osttrânische Kultur* (pag. 147). Aussi pourrions-nous conclure de l'Avesta qu'on savait à ce temps travailler ces deux métaux. Mais aussi ici il y a une différence à noter. L'or est fort souvent mentionné, l'argent ne l'est que très rarement. Celui-là était estimé très haut et à cause de cela on en parle dès qu'il est question des dieux et des choses divines. Dans la vie réelle on s'en servait pour en faire des ornements et pour embellir les armes (3).

Les résultats obtenus, par *Zimmer* (4) dans le Véda quant à la valeur de ces deux métaux, sont entièrement conformes

(1) Osttrân. Kultur, p. 149-150, ainsi que dans les comptes rendus de l'Académie royale de Bavière des sciences 1884, p. 353-354.

(2) Ind. *hîrana* = av. * *zarana* (dans *zaranaena*) « or » *hîranya* = *zaranya* « d'or. » *hîranyavat* = *zaranyavat* — Ind. *rajata* = av. *erezata* « argent » Ind. *ayas* = av. *ayagh* « minerai. »

(3) Conf. mon « Osttrân. Kultur » p. 388-390.

(4) Altind. Leben, p. 49-52.

à ce que j'ai dit. On cite des trésors en or à côté des richesses en bœufs et en chevaux. On orne d'or les oreilles, le cou et la poitrine; on en fabriquait des vases et autres ustensiles. Mais quant à l'argent, on ne saurait pas même dire avec certitude, s'il était connu du temps du Rigvéda. Le mot *rajata* Rv. VIII. 25, 22, n'est autre chose que l'indication de la couleur et un qualificatif du cheval. Il faut simplement comprendre par le terme le cheval grison. C'est seulement dans l'Atharvaveda qu'on trouve l'argent certainement mentionné. Cependant *Zimmer*, et non sans raison, indique un autre endroit (1) où l'argent est appelé « or blanchâtre. » Tout ceci n'est pas du tout de nature à faire supposer que les Aryas hindous aient connu l'argent de bonne heure.

Après ce qui a été dit, on ne saurait guère contester que la connaissance de l'argent chez les Indo-Eraniens est très problématique; même on doit peut-être supposer qu'il leur était entièrement inconnu. L'identité des termes ne peut pas nous étonner (2). Car chez les Hindous et les Iraniens on désigna le métal nouvellement trouvé d'après sa couleur, justement comme on l'avait déjà fait auparavant pour l'or et le cuivre, en appelant le premier le métal jaune, le dernier le métal rouge. L'idée de Schrader (3) que l'argent a été importé de l'Arménie (où il est très fréquent) dans l'Iran oriental et de là dans l'Hindoustan par l'antique route commerciale qui longeait le fleuve Kabul, est fort probable plutôt peut-être à cause de la nature qu'à raison du nom.

Pour le moment on ne peut contester que l'or était employé par les Aryas, mais que l'argent leur était inconnu. Cela s'explique encore très simplement si les Indo-Eraniens, comme nous le supposons, habitaient dans les contrées situées au Nord et au Sud de l'Hindoukoush. Car presque dans tous les fleuves ils y trouvaient de l'or, et les graines luisantes dans les sables du rivage peuvent avoir attiré de

(1) Taitt. Samh. I, 5, 1, 2 : *rajatam hiranyam*. Déjà cité dans le dictionnaire sanscrit de BR sub voce. On serait porté à interpréter aussi *erezatam zaranem* Yt. 5, 129 de l'or blanchâtre.

(2) Cf. Schrader, Sprachvergleichung und Ur geschichte pag. 256 sq.

(3) Sprachvergleichung und Urgeschichte 258-259.

bonne heure l'attention des habitants. Cependant on ne peut encore déterminer si l'on savait ou non travailler ce métal pendant la période primitive, car les Hindous et les Eraniens avoir acquis cet art après leur séparation.

Maintenant parlons du plus important de tous les métaux, *ayas-ayagh* « l'airain. » La question principale ici est celle-ci : Le mot aryaque *ayas* signifie-t-il le fer, le cuivre, ou bien peuvent le cuivre mêlé de zinc, le bronze?

Quant au sens de *fer*, je puis être bref ici sur ce point. On ne peut le donner comme primitif ni à l'avestique *ayagh* ni à *ayas* du Rigvéda. Le premier reçoit comme qualificatif le terme « de la couleur de l'or, jaune, » l'emploi figuré du dernier est basé sur la couleur de feu du métal. Ces deux qualificatifs ne conviennent pas au fer (1). Les deux tribus aryaques, sans aucun doute apprirent seulement à le connaître après leur séparation. Si l'une et l'autre tribu lui donne après le nom de *ayas-ayagh*, c'est que ce mot, en dehors du sens « cuivre » avait primitivement le sens de métal en général, parce que le cuivre était le métal *κατ' ἔξοχόν*.

En ce qui regarde le sens de « bronze, » il est important de noter que la langue aryaque n'a pas de mot pour désigner le zinc!

Dans le Rigvéda ce métal n'est jamais cité pas plus que le plomb; dans l'Atharvaveda sa désignation (*trapu*) ne se trouve qu'une fois. Dans l'Avesta il est plus souvent mentionné. Je suis cependant porté à voir dans le nom *aonya* un terme emprunté. Il faut ajouter à tout cela qu'il n'est pas du tout certain que *ayas* signifie nécessairement le bronze dans le Rigvéda. Il n'y a pas d'endroit qui nous oblige à admettre ce sens; partout le sens de « cuivre » peut être parfaitement substitué. En outre, si nous traduisions *ayas* par bronze, le Rigvéda n'aurait pas de terme pour le cuivre pur.

Passons en revue les passages où il en est question : Par ses mâchoires d'airain Agni saisit les sorciers et les payens (2):

(1) Cf. mon ouvrage « Ostirân Kultur p. 147-148, *Zimmer* Altind. Leben, pag. 51-52.

(2) *Ayodamshtra* Rv. X, 87, 2.

c'est évidemment la couleur rouge qui fit naître cette figure. Sur des colonnes d'airain repose le trône où montent Mitra et Varuna au lever du soleil, quand au matin le ciel est resplendissant de leur rouge (1). Le chaudron qu'on met sur le feu est fait d'*ayas* = de cuivre, ainsi que la cuve dans laquelle on verse la boisson du Soma (2). La massue est aussi appelée *áyasa*, probablement parce que pour la rendre plus pesante, on la pourvoyait de pointes ou de plaques de cuivre; cela est dit de même des châteaux-forts pour indiquer leur résistance, par une métaphore (3). Enfin, faisons observer que la hache de Tvashtar était fabriquée de cuivre (4), et que dans deux endroits (5), *ayas* est employé dans le sens d'« armes, glaive, » et que les pointes des flèches sont faites d'*ayas* (6).

Puisque donc il y a possibilité de faire des armes de cuivre, et que la couleur rouge de *ayas* fait employer ce mot dans le sens figuré et qu'enfin, dans le Rigvéda il n'y a pas de terme exprès ni pour le zinc ni pour le cuivre pur, nous n'avons pas tort à mon avis, d'attribuer le dernier sens à *ayas*.

Il suit de là que, dans la langue aryane *ayas* signifie « cuivre (7) » et qu'on ne connût pas le bronze dans les temps primitifs indo-germaniques.

Pour *ayagh* avestique je maintiens il est vrai, le sens de « bronze. » Car le cuivre pur ne peut certes pas être qualifié comme ayant la couleur de l'or ou comme jaune. Mais le peuple avestique se trouvait aussi dans d'autres conditions. Le travail des métaux paraît avoir été très florissant parmi cette nation. Elle connut aussi le zinc et lui donna

(1) *Ayah-sthāna* Rv. V. 62, 8. cf. aussi le couplet précédent. Pour de semblables raisons Savitar est nommé *ayo-hanu* Rv. VI. 71 4.

(2) *Ayas-maya*, Rv. V. 30. 15. *Ayo-hata* VX, 1, 2, 80, 2.

(3) Rv. I, 52, 8; 56, et ailleurs souvent. I, 58, 8; II 20, 8, et souvent (Ludwig Rv. III, p. 203).

(4) Rv. VIII, 29, 3.

(5) Rv. VI, 3, 5; 47, 10. — Ro. IV, 2, 17, ou il est question qu'on travaille l'*ayas* en soufflant dans le feu.

(6) Rv. VI, 75, 15; X, 99, 6.

(7) Quant à l'existence du cuivre dans l'Asie central et dans l'Iran oriental v. « Ostrân. Kultur » pag. 148, note 8.

un nom, dont on se servait pour faire le bronze. Elle avait encore un mot spécial pour le cuivre rouge (*haosrīna*). Dans un seul passage de l'Avesta je suis porté à entendre par *ayagh* « cuivre, » savoir là où la montagne Hara berzati est qualifié *paiti-ayagh* « renfermant de l'airain (1). » L'adjectif ne se rapporte pas à la richesse en fer des montagnes de l'Asie centrale, mais en cuivre, ou, ce qui serait encore possible, en métal dans le sens général du mot. De cette façon on écarte de l'Avesta le dernier passage où l'on se croyait obligé de traduire *ayagh* par « fer. »

Une autre circonstance encore très importante conduit à la conclusion que les Aryas n'ont pas connu le bronze. S'ils l'avaient connu ils auraient dû connaître aussi les travaux métallurgiques, ils auraient dû avoir jusqu'à un certain degré, des aptitudes techniques. Car ce n'était que pour rendre le cuivre plus malléable qu'on le mêlait au zinc. Or, la langue primitive des Aryas n'a pas d'expression commune pour les travaux de la métallurgie.

Le Rigvéda mentionne le martelage, la fusion et le resuage du cuivre (2). L'Avesta aussi a un terme pour la fonte et la trempe de l'airain (3). Mais aucun de ces termes n'est semblable, quant à sa forme matérielle, à quelque autre. Par conséquent à l'époque indo-éranienne on ne possédait pas encore l'art de forger tant soit peu développé. Concordant avec ce qui précède, nous trouvons que les armes des Aryas étaient pour la plupart fabriquées de pierre et de bois, tandis que l'on voit rarement des armes faites de métal. Plus tard j'aurai l'occasion d'exposer cela en détail; il importe seulement de mentionner ici que l'arc et la massue jouent le plus grand rôle.

Néanmoins nous devons avouer que le cuivre n'aurait pas attiré l'attention des Indo-Éraniens, si l'on n'avait pas su en tirer quelque avantage pratique. Il n'en est pas du cuivre comme de l'or qui par sa splendeur attire l'attention

(1) Yt. 15, 7. Dans « Ostrân. Kultur » p. 147-148, j'ai probablement expliqué l'adjectif d'une façon erronée.

(2) *Han* dans *ayo-hata* Ro. IX, 1, 2. *dham* et *sam-dham*; *dhmatar* Rv. X, 72, 2; V, 9, 5 v. Zimmer : Altind. Leben, pag. 252-53.

(3) *Hic* (et aussi *khshud*) désigne la fonte, *sip* et *saepa* (v. n. p. *siftan*) forger le métal. Quant à *khshud* cf. Hübschmann, Z. d. D. M. G. 38 p. 431-432.

des hommes; ajoutons à cela que c'est précisément le terme « cuivre » qu'il faut regarder comme indo-germanique (1). Je ferai de plus observer que les Hindous et les Eraniens désignaient la massue comme d'airain (2), et que l'emploi de *ayas-ayagh* nous indique les armes de métal, glaive (3), et qui la concordance entre ind *ayo'gra* et ér. *ayô-aghra* (4), indique l'emploi du cuivre pour fabriquer des armes. On peut avoir garni les massues de plaques en cuivre, on peut avoir fait des pointes de flèches en métal et même fabriqué des lames de couteau de cuivre. Mais sans aucun doute tout cela se faisait de la manière la plus primitive, car sans cela nous aurions sûrement un terme défini se rapportant aux travaux métallurgiques.

Maintenant nous sommes en état de porter un jugement d'ensemble sur le degré de la civilisation des Aryas. Si, Schrader (5) a pu rapporter le temps primitif indo-germanique à l'âge de pierre, les Indo-Eraniens se trouvaient dans une période de transition du temps de pierre à l'époque des métaux. L'or ne fut employé probablement que pour les ornements, l'argent et le zinc — et par conséquent le bronze aussi — étaient inconnus, on savait travailler le cuivre, mais d'une façon bien imparfaite et primitive. La plupart des ustensiles auront été faits de bois ou de pierre.

Ainsi nous avons atteint un point de vue général d'où l'on pourra juger la civilisation aryaque. Le rêve d'une civilisation relativement très avancée, d'une vie de campagnards paisibles vivant en concorde, a passé aussi quant à l'époque primitive des Aryas.

b. Règne végétal.

Comme introduction je citerai une série d'expressions générales des langues aryaques relatives au règne végétal.

Ind.	<i>urvara</i>	=	av.	<i>urvara</i>	»	plante	»
»	<i>amçu</i>	=	»	<i>asu</i>	»	rejeton	»

(1) *Schrader*, Sprachwissenschaft und Urgeschichte, pag. 267 et sq.

(2) Cf. supra et Ostiran. Kultur pag. 444-445.

(3) Rv. VI, 3, 5; 47, 10. — Ys. 32. 7.

(4) Rv. X. 99, 6 (cfr. VI. 75, 15); — vd. 14. 9 (Yt. X. 129).

(5) Spr. und Urgesch. p. 335.

»	<i>çâkhâ</i>	=	up.	<i>shâkh</i>	»	branche	»
»	<i>yashti</i>	=	av.	<i>yakhshiti</i>	»	branche, feuille.	»
»	<i>vana</i>	=	»	<i>vana</i>	»	arbre, forêt	»
»	<i>vrksha</i>	=	av.	<i>varesa</i>	»	arbre	»
»	<i>dâru</i>	=	»	<i>dâuru</i>	»	bois	»
»	<i>kshupa</i>	=	np.	<i>chûb</i>	»	arbrisseau (1).	»

Comme première de toutes les plantes il faut citer le *Soma-Haoma*. Les Vedas et l'Avesta sont d'accord qu'elle pousse sur les montagnes, et que sa tige contient une sève qui, mêlée au lait, donne une boisson produisant l'ivresse (2).

La question où se trouve la patrie de la plante *Soma* qui est de la plus haute importance pour la détermination de la patrie des Aryas, est actuellement à l'ordre du jour. Roth, dans son étude « Wo wächst der Soma? » l'a formulée dernièrement de la manière que voici :

« Si l'on pouvait découvrir le lieu originaire d'une plante qui réunirait en elle tous les traits connus de cette herbe qui servait aux deux peuples aryaques pour fabriquer la boisson appelé par eux *la sève* par excellence, *soma* nous saurions aussi où transporter leur histoire primitive. »

« Dans le flux et le reflux des opinions (sur la patrie primitive des Indogermains) on aura du moins trouvé un point certain, si l'on réussit à découvrir une contrée qui aurait le droit d'être regardée comme la patrie des deux peuples Aryas. Ce droit la contrée du *Soma* l'aurait sans doute (3). »

On voit quelle importance Roth attache à la question de la plante *Soma*. Mais elle doit être encore regardée comme non résolue. Dans ses voyages à l'Oxus supérieur le conseiller de cour *Regel* n'a pas trouvé de plante qui pût, avec certitude, être qualifiée comme l'est la plante *Soma*. Les données que *Regel* présente pour la solution de cette question se trouvent indiquées dans l'étude citée de Roth. J'y

(1) Pour *chûb* cf. les mots des dialectes de Pâmir chez Tomaschek pag. 58. — Cf. ensuite les expressions ind. *visha* « poison des plantes » = ér. *vish*. « *harman* = *zarema* (*ya*) la verdure » *parâga* (?) = *sparegha*, « rejeton. » Le nom pour le froment *yava* aussi est indo-éranien.

(2) *Zimmer* Altindisch. Leben pag. 272-280. mon ouvrage Ostirân. Kultur. pag. 240-231; 151-153.

(3) Z. D. M. G. 38 p. 134 et 139.

ajoute une notice tirée d'une lettre que M. *Regel* a bien voulu m'adresser de Baldschuan en Bukhara oriental (19 septembre, 1 octobre 1883) : « Il faut tout d'abord convenir que, dans un grand nombre des plantes de ce pays on trouve quelques-uns des caractères botaniques obscurément indiqués, ou quelque façon populaire de s'en servir comme cela avait lieu pour la plante en question ; mais pour aucune on ne trouve une concordance parfaite, »

Je voudrais y ajouter deux remarques :

A mon avis il ne faut pas chercher la plante *Soma* près des sources de l'Oxus. Si l'on ne l'y a pas trouvée, il ne faut pas en être surpris. Toutes les indications se réunissent à montrer le Hindoukoush comme patrie des Aryas. C'est donc dans ses plateaux élevés que l'on doit chercher notre plante. Que les alpes escarpées de Schugnan, Rochan, Darvas aient été habitées par les Aryas, c'est très-douteux. Il est plus probable que les Eraniens y cherchèrent un refuge contre les invasions des Macédoniens, Arabes et Mongols.

Ensuite je veux faire observer que la question du Soma, quelque importante et intéressante qu'elle puisse être, ne doit pas être estimée au-dessus de sa véritable valeur. Elle ne forme toujours qu'un anneau dans la chaîne des preuves relatives à la patrie des Aryas. Il serait certes fortement à souhaiter qu'on pût arriver à un résultat certain quant au Soma ; mais il est inexact de croire que de cela dépend entièrement la question de la patrie primitive des Aryas. Aussi ce résultat seul ne suffirait pas à résoudre cette question définitivement ; d'autre part cependant nous pourrions espérer d'aboutir à des résultats certains, quand même la question du Soma resterait ouverte.

Supposons en effet que l'on ne trouvât pas dans le Hindoukoush une plante correspondant entièrement avec le Soma, il restera toujours la possibilité qu'elle ait été entièrement détruite de la même manière que le territoire où croit l'Edelweiss (*Leontopodium alpinum*) dans nos Alpes, devient malheureusement de plus en plus restreint. De plus quand même on trouverait la plante Soma on acquerrait une donnée très importante, mais on n'arrive pas à une certitude inattaquable. On pourrait toujours dire qu'elle se trouve

encore dans d'autres montagnes que dans l'Hindoukoush et que les Aryas ont appris à la connaître, non point là mais dans une autre contrée.

C'est qu'on ne peut pas répondre par un seul mot à cette question complexe : « Où habitèrent les Aryas ? » Il faut combiner une série de données et de raisons pour aboutir à un résultat certain.

Parmi les plantes connues des Aryas je citerai ensuite le lin, ind. *bhanga* = av. *bagha* (up. *bang*). L'effet narcotique du lin paraît être indiqué par son nom. Dans le Rigvéda il est employé comme qualificatif de la boisson de Soma (1) ; mais déjà dans l'Atharvaveda et dans la littérature sanscrite plus récente il indique la plante du lin (2). Dans l'Avesta ce mot est tantôt adjectif, tantôt substantif, dans le dernier cas il est énuméré parmi les moyens de procurer l'avortement. La décoction du lin prise en grande quantité pouvait en effet produire cet effet (3). Dans le nouveau persan *bang* est le nom du Hachich qui, comme on sait, se prépare avec du lin.

Les Indo-éranien connurent aussi le saule. Le nom de *vaeti* qu'on rencontre dans l'Avesta est représenté aussi dans les dialectes de Pâmîr, il date du temps primitif des Indo-germans. Comme l'Eranien l'a retenu jusqu'aujourd'hui (4), il doit avoir été en usage et connu aussi à l'époque aryaque et avec lui la chose qu'il désignait a dû l'être aussi. Après ce que j'ai dit dans mon ouvrage « Ostirânische Kultur » (pag. 150-151), je n'ai plus besoin de m'occuper de l'existence du saule dans le territoire de l'Oxus jusqu'au Pâmîr.

Pour finir je puis encore citer deux noms d'arbre, le pin et le bouleau. Les dialectes de Pâmîr fournissent ici les mots équivalents éraniens (5). Pour l'existence du bouleau

(1) Rv. IV, 16, 13. Chez BR. et chez *Grassmann* traduit par « celui qui brise, » chez *Ludwig* par « celui qui écrase. »

(2) Av. XI, 6, 15. Dans l'indien plus récent la forme du féminin *bhanga* BR sub voce.

(3) Cf. mon ouvrage « Ostir. Kultur » p. 152.

(4) Cf. np. *béa*, dialecte de Pâmîr (communiqué par *Regel*).

(5) Ind. *pita-daru* et *pita-arv*, deux espèces de pins (BR sub voce) = PD. *pid* (Tomaschek pag. 60). — Ind. *bhūrja* = PD *furz* et *bruj* (Tomaschek, p. 60) « bouleau. »

dans les montagnes de la Sogdiane nous avons le témoignage classique d'Arrien. Le fort de Chorienes, assis sur un rocher qu'Alexandre osa attaquer, était entouré partout d'un ravin abrupte. Il s'agissait de franchir l'abîme. Le roi fit abattre des bouleaux qu'on y trouva en très grande quantité et dont les soldats fabriquèrent des échelles au moyen desquelles ils descendirent dans le ravin pour jeter une digue sur le ruisseau qui s'y trouvait au fond (1).

Le nom du bouleau est très intéressant surtout parce qu'il remonte jusqu'au temps primitif indo-germanique. L'existence de cet arbre dans les montagnes de l'Asie centrale est déjà prouvée par le fait même que ce nom est resté dans les dialectes de Pâmir, en outre elle est attestée par les voyages du conseiller de cour *Regel* (2).

Le nombre de noms aryaques d'arbres et de plantes est comme nous voyons, très restreint. Ce ne sont en dehors du soma et du froment, que les termes « saule, pin, bouleau » et encore « lin. » Mais ces noms sont suffisamment significatifs; tous, sans exception, nous transportent dans un climat modéré. Les végétaux caractéristiques de l'Inde étaient inconnus aux Aryas. Les noms tels que *acvattha* = *ficus religiosa* ou *udumbara* = *ficus glomerata*, *çalmali* = arbre lanigère, *Salmalia malabrica*, *pushkara* = lotus et d'autres sont évidemment de nouvelles formations des Hindous,

On pourrait cependant objecter que ces termes ont pu aussi être aryaques, et s'être perdus chez les Éraniens simplement parce que ces végétaux ne se trouvaient plus dans leur pays — objection dont l'admissibilité se présente aussi dans d'autres cas.

On peut répondre deux choses à cette difficulté : 1) ailleurs aussi (p. ex. dans les noms géographiques transportés d'un endroit à un autre) on peut constater la marche successive des Hindous du nord-ouest vers le sud-est. Personne n'en doute. Cela étant ce serait une explication bien forcée que d'admettre un double mouvement, d'abord une

(1) Arr. IV, 21, 3. τρωῶν δὴ τὰς ἐλάτας (πολλοὶ γὰρ καὶ ὑπερύψηλοι ἦσαν ἐν κύκλῳ τοῦ ὄρους) κλίμακας ἐκ τούτων ἐποίησαν...

(2) Allgemeine Zeitung 1874. Beilage n° 197.



migration aryaque de l'est vers l'ouest, et ensuite une marche des Hindous dans le sens inverse. Cette supposition ne pourrait être appuyée sur aucune preuve. Il est plus admissible que les Éraniens restèrent dans la patrie primitive des Aryas et que les Hindous se séparèrent d'eux sur la pente méridionale de l'Hindoukoush pour descendre dans les plaines du Pendjab où se déroula la vie des Aryas védiques.

2) Cette circonstance que le nom indo-germanique du saule resta connu des Éraniens tandis qu'il se perdit chez les Hindous, nous montre clairement que les Aryas, ayant quitté leur patrie primitive, se rendirent dans une contrée où le saule est encore très abondant. Les tribus éraniennes se fixèrent alors dans ces contrées, les Hindous, au contraire, avancèrent dans des régions où le saule fut remplacé par d'autres végétaux.

Pour finir, ajoutons encore cette observation; parmi le peu de noms de plantes qu'on peut regarder comme certainement aryaques, il n'y en a aucun qui nous indique des régions autres que celles que nous avons fixées comme patrie primitive des Indo-éranien en nous basant sur les noms géographiques communs au Véda et à l'Avesta.

c) Règne animal.

Il n'est pas toujours facile de distinguer si les animaux que nous rencontrons chez les Hindous et les Éraniens comme animaux domestiques, étaient déjà tels dans les temps primitifs des Aryas. L'identité des noms ne prouve rien, puisqu'il ne faut pas nécessairement que ce soit à la même époque qu'on leur ait donné les noms et qu'on les a apprivoisés. Je passe ici d'abord les animaux qui, à mon avis, peuvent être regardés comme domestiques chez les Aryas, tels que le cheval, la vache, la brebis, la chèvre et le chien. Mais je ferai ici quelques observations sur le chameau et l'âne qu'on n'a probablement apprivoisés qu'après la séparation des deux peuples. Ensuite j'aurai à citer les animaux sauvages qui portent un nom indo-éranien, ou même, en partie, un nom encore plus ancien et qui ont été connus dans le temps des Aryas.

Pour ce qui regarde le *chameau*, j'en ai déjà parlé in extenso à un autre endroit (1).

L'hindou *ushtra* a une signification vague. Dans le Rigvéda il désigne le buffle ou le bison, tout d'abord probablement le zébu sauvage qui habite les forêts de l'Inde, plus tard le buffle apprivoisé qui fut employé au service des hommes (2). Dans le sanscrit plus récent il doit être traduit par *chameau* (3).

La chose est tout autre en éranien : ici le mot désigne le *chameau* depuis les parties les plus anciennes de l'Avesta jusqu'aux dialectes modernes (4).

Dans de pareilles conditions nous sommes certainement en droit d'admettre que l'indo-éranien *ushtra* signifie primitivement le chameau, que les Aryas, par conséquent, apprirent à connaître cet animal dans leur patrie. Mais d'un autre côté, malgré que le chameau fût déjà domestique pour des Éraniens orientaux dès les premiers temps de la civilisation avestique, le vague laissé à la signification du terme hindou m'oblige à soutenir que le *chameau n'a été apprivoisé qu'après la séparation des Hindous et des Éraniens, que les Aryas ne l'ont connu qu'à l'état sauvage*. Car si les Aryas avaient possédé des chameaux apprivoisés, on ne saurait comprendre pourquoi les Hindous ne les eussent pas pris avec eux dans leur migration. Les conditions naturelles du Pendjab ne sont pas telles qu'elles aient rendues impossible leur entretien et leur propagation comme on le voit à présent. Or, si le chameau avait accompagné les Hindous émigrés, il aurait dû être mentionné dans le Rigvéda, et la signification de son nom n'aurait pas pu changer.

Si, au contraire, nous supposons que les Aryas n'ont connu que le chameau sauvage, les Hindous transportèrent avec eux l'idée et le nom de cet animal remarquable dans une contrée où ils ne le rencontraient plus. Le nom perdit pour ainsi dire son possesseur. Faut-il donc s'étonner si

(1) Cf. « Ostîrân. Kultur » p. 356-361.

(2) Le premier Rv. I, 138, 2. Cf. *ushtram aranyam* « le bison sauvage. » V. S 13, 50. — le dernier VIII, 5, 37; 6, 48; 46, 22.

(3) Cf. BR. Dict. sanscr. sub voce.

(4) Av. *ushtra*, n. p. *ushtur* ou *shutur*, dialect. de Pâmîr *ûshtur*, *shtur*, *khûr*. (Tomaschek p. 31).

les Hindous le donnaient à un animal qu'ils n'avaient pas encore vu jusque là, mais qui leur rappelait l'une ou l'autre qualité du chameau. Mais le souvenir de cette application nouvelle du terme ne se perdit jamais entièrement. Car lorsque plus tard on importa des chameaux dans l'Inde et les y éleva, l'ancien nom reparut aussi; peut-être aussi avec le chameau importa-t-on le nom éranien qui était identique au mot indien.

Ce qui vient d'être dit est de la plus haute importance pour déterminer la patrie primitive des Aryas, Elle doit être cherchée dans une contrée qu'habitait le chameau sauvage, ce qui nous conduit encore dans le nord de l'Hindoukoush.

Nous arrivons à des résultats semblables quant à l'âne. Les Aryas ne le connurent, à mon avis, qu'à l'état sauvage. Ils le désignèrent par *khara*. Or dans l'Avesta et dans le Rigvéda nous trouvons l'âne comme animal domestique (1). Mais que son apprivoisement fût récent, cela ressort de ce que dans le Rigvéda l'âne apprivoisé ne porte pas l'ancien nom aryaque, mais un nom nouveau (2).

Il paraît donc que ce fût une espèce particulière d'âne qu'on apprivoisa et éleva dans l'Inde, et la différence des termes ne disparut que dans le cours des âges.

Si réellement les Aryas ne nommaient *khara* que l'âne sauvage, ce terme est encore important pour la détermination de leur patrie. La patrie de l'onagre ce sont les steppes qui s'étendent au nord et au sud de l'Hindoukoush, vers l'Oxus et l'Hilmend. Aujourd'hui encore on y trouve de grands troupeaux d'onagres très-beaux et adroits, peureux et bien difficiles à saisir. C'est là aussi où les Aryas les ont vus tout d'abord.

Passons maintenant en revue les autres noms Aryaques d'animaux, et d'abord les *insectes*, les *amphibies* etc. Ils ne donnent pas de résultats importants.

1) Ind. *krmi* = av. *kerema*, « vers. » Dans les dialectes de Pâmîr correspond *cherm* (Tomaschek pag. 37). Un autre terme est ind. *kîta* = av. *kaeta*.

(1) Zimmer, Altind. Leben p. 232-233. Ostîrân. Kultur pag. 361-362.

(2) *Gardabha* et *râsabha*, celui-là dans 3, celui-ci dans 2 passages, (puis 3 passages où *râsabha* est attelé à la voiture des *Açvins*, *khara* se trouve seulement plus tard dans la littérature sanscrite.

- 2) Ind. *kaçyapa* = av. *kasyapa* « tortue. »
 3) Ind. *maksha* = av. *makhshi* « mouche. »
 4) Ind. *damça* « taon. » Dans les dialectes de Pâmîr se trouve *dhôs* (Tomaschek p. 39).

5) Douteux est ind. *vamri* = av. *maoiri*, « fourmi » ainsi que

6) Av. *bawri* « castor » = ind. *babhru*, parce que ce dernier ne signifie que « brun » et plus tard désigne une espèce d'ichneumon (1).

7) Ind. *udra* « loutre » = av. *udra*. Il ne se trouve pas, il est vrai, dans le Rigveda, mais bien dans des écrits hindous plus récents. Dans l'Avesta il est regardé — chose remarquable — comme animal sacré, probablement parce qu'on lui attribua une influence sur l'augmentation de l'eau (2). Cela prouve que les Eraniens de l'Avesta ne s'occupaient guère de la pêche. Autrement il ne leur aurait pas échappé que la loutre était un animal nuisible. En effet, la langue aryaque n'a que le terme générique pour exprimer « poisson » (ind. *matsya* = av. *masya*); aussi les Indiens védiques ne paraissent pas s'être occupés de la pêche (3). Le nom de la loutre est du reste intéressant, parce qu'il date de l'époque indo-germanique.

8) Ind. *ahi* = *azhi* « serpent. » Il n'est pas nécessaire ici de m'étendre sur le grand nombre d'idées mythologiques attachées au serpent. Chez les Hindous comme chez les Eraniens il est réputé comme être démoniaque. Pour déterminer les conditions des Aryas védiques c'est un fait caractéristique, que le grand nombre de noms qu'on introduisit pour les différentes espèces de serpents (4). Car dans l'Inde on trouve un grand nombre de ces reptiles et les espèces les plus variées.

Pour l'Eranien, je citerai un passage curieux de l'Avesta dans l'*Aogemadaeca* :

- (1) BR. Diction. Sanscrit sub voce.
 (2) Zimmer, altind. Leben p. 95-96. — Ostirân. Kultur p. 158-159. Cf. C. de Harlez, trad. de l'Avesta, par exemple LIX-CL. 149 et sq.
 (3) Zimmer, altind. Leben p. 26 et 244.
 (4) Vide Zimmer, Altind. Leben, p. 94-95.

- « Je puis passer a travers le sentier
 » Où est embusqué un serpent, fort comme un taureau
 » Qui dévore chevaux et hommes,
 » Qui tue les hommes sans pitié.
 » Mais je ne puis pàsser à travers le sentier
 » De la mort sans miséricorde » (1).

Ce qui est évident, c'est que d'après la position naturelle de l'Iran cette description ne s'explique pas. Elle nous rappelle en effet les passages comme Athv. XX. 129, 17 où il est dit : « Tu as dévoré le riz et l'orge comme un boa dévore les moutons » (2). Cependant je crois hasardé de voir dans ce passage une reminiscence d'une patrie antérieure dans les contrées tropicales. Le passage unique ne peut pas faire foi, car ce serait un fil trop mince pour porter le poids des conséquences si grandes.

On doit expliquer la difficulté dans ce sens que les récits où se relataient la méchanceté, la grandeur et la force des boas indiens avait pénétré et jusque dans l'Iran voisin et cela ici exagéré jusqu'à un degré fabuleux. Nous n'avons aucune raison d'admettre que le long de la frontière des montagnes de Suleiman toute communication entre ces deux nations voisines et de la même race eut été interrompue. Passons maintenant *aux oiseaux* (3).

1) Ind. *çyena* = *saena* désignait le plus grand et le plus rapide des oiseaux de proie probablement l'aigle; le mot correspondant dans les dialectes de Pâmîr signifie maintenant le faucon royal (*falco tanypterus albus*) (4). Dans le Rigveda le *çyena* reçoit le qualificatif *rjipyà* « tendant à monter » tandis que *erezifya* dans l'Avesta, employé comme substantif, désigne aussi un oiseau de proie, probablement le faucon. Aussi ind. *suparna* = av. *huparena* (5) est le nom d'un oiseau de proie. Les espèces désignées par ces

- (1) Aogem. § 78 de mon édit. C. de Harlez Av. trad. p. 613.
 (2) Vide Zimmer p. 94. Le Boa constrictor est nommé *ajagara* « dévouant les chèvres. »
 (3) « Oiseau » est ind. ér. *vi* ou *vayas*. Aussi ind. *mrga* = av. *meregha*, np. *murg* signifie « oiseau » dans quelques endroits (v. BR sub voce, e) cf. ensuite ind. *patra* « aile » = av. *patara*; *prna* « plume, aile » = *parena* (d'où *parnin* = perennin « l'animal ailé); *vara* « queue » = *vara*.
 (4) *Shâin* et *shâin* Tom. p. 40.
 (5) Zimmer. Altind. Leben p. 88. Ostirân. Kultur p. 164, not. 3.

termes, ne peuvent être déterminées plus précisément parce que nous n'avons que des indications générales. Dans les montagnes de l'Asie centrale les oiseaux de proie ne manquent pas (1).

2) *vartika* = dial. de P. *wolch* (Tomaschek p. 39) est la caille. Ce nom ne se trouve pas dans le Rigveda. Comme incertain nous donnons :

3) Ind. *khargalâ* = D. de P. *khörz* (Tomasch. ibid). Ce mot là, dans le Rigveda VII, 104-47 désigne le canard, celui-ci au contraire la perdrix de neige qui dans les montagnes du centre de l'Asie se trouve fréquemment. Le mot paraît avoir été onomatopée, ainsi que le suivant :

4) Ind. *krka* (dans *krkara* et *krkana*, ainsi que dans *krkavaku* « coq ») = av. *kahrka* (dans *kahrkâsa*, nom d'un oiseau de proie et dans *kahrkatâs* sobriquet du coq domestique) poule; d. de P. *körk* (Tomaschek p. 38).

5) Ind. *kapota* = D. de P. *kibit* et *chabaut* (Tomaschek p. 39) « pigeon. »

6) Ind. *hamsa* = afgh. *zâghah*, qui correspondrait à l'av. *zagha* « oie » (2).

Ici l'on se demande, s'il s'agit des poules, pigeons et oies apprivoisés ou de ces volatiles à l'état sauvages; les Aryas savaient-ils élever les oiseaux, ou non? Je serais pour la négative. Il est vrai que l'Avesta à l'occasion, mentionne les oiseaux à côté des animaux domestiques; et l'on sait quel rôle y joue le coq domestique. Pourtant ce ne peut être par hasard que, dans les documents zoroastriens, les termes pour pigeon et oie manquent (3). Là où nous trouvons une énumération des animaux domestiques par exemple dans les paiements des médecins et la série se termine par le mouton (4). L'élève des oiseaux avait aussi peu d'importance chez les Aryas. Le pigeon et l'oie sont plusieurs fois cités dans le Rigvéda, mais il s'agit sans aucun doute d'oiseaux sauvages. Dans l'Atharvaveda du moins on trouve à côté d'autres animaux domestiques, le coq *krkavâku* (4).

(1) Osttrân. Kult. 163-164.

(2) Quant à l'oiseau aquatique *madgu* cf. *Hübischmann* Z.D.M.G. 38, p. 423.

(3) Osttrân. Kultur p. 343, not. 2, p. 365-368.

(4) Vd. VII, 41-43.

(5) *Zimmer*. Altind. Leben, p. 89-90-91.

D'après les données du Veda et de l'Avesta on peut tout au plus conclure que bientôt après la séparation des deux peuples, ou commença peu à peu à élever la volaille et tout d'abord le coq.

Les noms des animaux sauvages de plus grande espèce offrent plus d'intérêt.

Le loup tient le premier rang (1). On trouve les loups « dans toute la Perse, en Afghanistan où ils semblent être très-redoutables, en Bokharie et sur les hauteurs de Pamir » (2) Dans l'Avesta et aussi dans le Rigvéda le loup est considéré comme une bête féroce des plus dangereuses. Il sert en général comme symbole de la frayeur et du péril. Il est vrai que chez les Aryas védiques c'est le lion puissant qui plus tard prend ce rôle et plus tard encore le tigre (3). Cela correspond à la marche progressive des Hindous du bassin de l'Indus à travers le Pendjab dans le Bengal et l'Inde centrale. Mais nous voyons encore que les Aryas ont dû habiter un pays où le loup pouvait leur paraître l'animal le plus dangereux, puisqu'ils élevaient du bétail, et que les conditions où vivaient le peuple avestique s'approchent davantage de celles des temps primitifs que celles des Aryas védiques.

À côté du loup on doit citer l'ours (4). Il se rencontre en Afghanistan et dans les montagnes du haut Serafschan et de l'Oxus jusqu'aux plateaux de Pâmir (5).

Dans le Rigvéda il n'est cité qu'une fois dans un passage ou les Maruts, dieux de l'orage, sont comparés à cet animal féroce dans les attaques (6). Il est évident que dans l'imagination des poètes védiques il doit céder le pas aux autres animaux féroces. Cela est dans la nature des choses. L'ours habite particulièrement les contrées montagneuses couvertes de forêts. Il peut avoir habité les ramifications

(1) Ind. *vrka* = av. *vehrka*, le nom est indogm.

(2) Osttrân. Kultur p. 135 où sont indiqués les sources; not. 1.

(3) Cf. Osttrân. Kultur p. 156. *Zimmer* Altind. Leben p. 78 et 81.

(4) Ind. *rksa* = av. *aresha* dans l'*aogem*. d'après *Hübischmann* (Z. D. M. G. XXXVIII, p. 429) ce mot est différent de *ereksha* (nom propre).

(5) Cf. Osttrân. Kultur p. 157, not. 1 et *Regel* Allgem. Zeitung. Beilage 1884 n° 197.

(6) Ro. V. 56, 3. *Zimmer* Altind. Leben p. 81.

de l'Himalaya et les ravins du Vindhya, et les montagnes de Suleiman, mais il ne se rencontrait certainement pas dans les plaines du Pendjab et du Bengal. Voici un passage caractéristique de l'Avesta de l'*Aogemadaeca* :

- « On peut traverser le sentier
- » Où est embusqué un ours aux couleurs avins,
- » Mais on ne peut traverser le sentier
- » De la mort sans pitié » (1).

Mentionnons brièvement le *chacal*. Quoique dans le Rigveda il porte le nom de *kroshtar* pour lequel terme je ne connais pas de mot correspondant en éranien, et qu'il ne se rencontre point dans l'Avesta, la concordance de l'ind. *çrgâla* (2) avec n. p. *shaghâl* montre pourtant que les Aryas connaissaient le chacal et lui donnaient ce nom.

Le sanglier se trouve très fréquemment dans l'Est de l'Iran (3). Il habite les épaisseurs des bois marécageux autour des rivages des fleuves de cette contrée. Pour les Hindous et pour les Eranien, il est le symbole de la force irrésistible et de l'indomptable férocité. Dans le Rigvéda (I. 114, 5), le dieu de la tempête Rudra est comparé à un sanglier. « Nous invoquons la grâce du sanglier rouge du ciel, du velu avec sa forme resplendissante. » Aussi le démon de l'orage qui blesse avec l'éclair, est représenté comme sanglier (4). Dans l'Avesta (5), le génie de la victoire *Vrtrahan*, primitivement vainqueur dans la lutte des orages *Vrtrahan*, paraît sous la forme d'un sanglier. Les qualificatifs qu'on lui donne se rapportent tous à sa force et sa férocité (6).

(1) Aogem. § 79. Pour *akhshaena* v. *Hübschmann* Z. D. M. G. XXXVIII, p. 427. La traduction sanscrite de l'Aogem. rend *aresha* par *simha*!

(2) Chez *Mahidara* explication de *kroshtar* (V. f. 24-32). Cf. *Zimmer* Altind. Leben p. 84.

(3) Ind. *varâha* = av. *varâsa*; encore sans correspondant dans les d. de P. Cf. Ostirân. Kultur p. 157, note 7.

(4) Rv. I, 61, 7, cf. VII, 66, 10.

(5) Yt. X, 708, 127; yt XIV, 15.

(6) Remarquons en passant que les Aryas connaissaient aussi une espèce d'antilope, brebis sauvage ou chèvre sauvage; le sens des mots cependant s'écarte tellement dans l'Ind. et l'Er. qu'on ne peut arriver à un résultat certain. Ind. *ççya* « antilope » = d. de P. *rus*, *ras* « brebis sauvage, » (Toma-

Enfin, nous arrivons à la question de savoir si les Aryas connaissaient ou non le *tigre*. On ne le trouve pas dans l'Avesta comme personne ne l'ignore, ainsi que dans le Rigvéda. Mais il apparaît dans l'Atharvaveda, et depuis lors il est appelé le roi des animaux de proie dans la littérature sanscrite plus récente, comme le lion porte ce nom dans les anciens hymnes. *Zimmer* (à ce sujet) fait cette remarque : « cela s'accorde parfaitement avec le fait reconnu que la véritable patrie de cet animal est à chercher dans les forêts marécageuses des plaines du Bengal (1). » Il faut cependant opposer à cela que le tigre est répandu beaucoup plus loin. On le trouve encore dans les forêts du Mazendéran à la rive méridionale de la mer caspienne, dans les jungles du Herirud, au Ssir-darya et encore actuellement *Regel* mentionne sa fréquente apparition dans les joncs épais de l'Aksu près de Kulab, donc aussi dans le bassin du haut Oxus (2).

Ajoutons à cela qu'en arménien le tigre est appelé *wagr*, mot correspondant à l'ind. *vyâghra*. Cela rend très probable que l'aryaque avait aussi une expression particulière pour le tigre de laquelle dérive le mot indien.

Si elle ne se trouve pas dans l'Avesta, il faut y voir un pur hasard. Il n'est pas impossible que les dial. de P. fournissent un mot équivalant à *vyâghra* et reliant ceci à l'arménien *wagr*, jusqu'aujourd'hui on n'y connaît pas encore de terme pour dire tigre (3).

Résumons tout, brièvement; de ce que nous venons de dire, il suit de nos remarques que les noms ayaques des animaux fournissent une preuve de plus à notre thèse que les

schek p. 35). *mrga* « gazelle » = av. *meregha* « oiseau » = d. de P. *marg* « ici encore » brebis sauvage (Tomaschek p. 35). Aussi ind. *piça* désigne une espèce d'antilope; dans les d. de P. (Tomaschek p.30) au contraire *pis* est « le léopard » (litt. l'animal tacheté de la racine *pis*).

(1) Altind. Leben p. 79.

(2) Cf. Ostirân. Kultur p. 154 note 5. *Regel* Allgem. Zeitung 1884. Beilage n° 198.

(3) Je voudrais mentionner encore que le mot *ghur-ghau* des d. de P. (Tomaschek p. 32) pourrait correspondre à l'ind. *gaura*. Ainsi nous aurions un terme ayaque pour « buffle! » Cf. le nom propre *gâuri* dans l'Avesta et *gauri-viti* du Rigvéda.

Indo-Eraniens habitèrent l'Hindoukousch. Nous n'y trouvons mentionné que des animaux qui se rencontrent en effet, dans l'Eran oriental. L'énumération que nous pourrions en faire ne diffère pas essentiellement de celle que nous tirons de l'Avesta. Les animaux qui sont propres au sud ou à un climat tropical, n'étaient certainement pas connus des Aryas. C'est pour cela qu'il n'y a pas de terme pour désigner le lion, ni l'éléphant, ni le singe. Il n'y a pas non plus de mot désignant le paon, le perroquet ou le crocodile. Le climat sous lequel habitaient les Indo-Eraniens avant leur séparation était tempéré et ils ne connaissaient que les produits d'un climat de cette espèce.

Munich.

WILH. GEIGER.

II. Buddhismus und Pāli

Buddhistische Kunstmythologie.

Von

Wilh. Geiger.

Seinem Grundgedanken nach ist der Buddhismus allem mythologischen Aufputz so fremd wie nur irgend eine andere Religion. Er bezweckt ja nichts weiter, als dem Menschen den Weg zur Erlösung zu zeigen aus dem Leiden der Wiedergeburt, aus dem saṃsāra. Die Erlösung wird aber nicht etwa durch Einwirkung und unter Mithilfe höherer Wesen erreicht, sondern lediglich durch eigene Kraft, durch die Vernichtung aller Begierde und durch tugendhaften Wandel. Im Prinzip ist der Buddhismus vollkommen atheistisch. Man sollte ihn eher eine Moralphilosophie nennen als eine Religion; denn auf den Endzweck, auf die Erlösung, kommt ihm alles an. Dazu ist er oder war er zum mindesten ursprünglich durchaus nihilistisch. Das Nirvāṇa, worin die Erlösung besteht, war nach der Auffassung Buddhas selber nichts anderes als das völlige Aufhören jeglichen Existierens, das absolute Nichts. Mir wenigstens besteht darüber kein Zweifel, und die Konsequenz des Systems scheint eine solche Auffassung zu fordern. Das, was wir Individuum nennen, soll erlöschen wie eine Flamme, der

es an Brennstoff gebricht; es soll spurlos vergehen, wie der Flug des Vogels in der Luft keine Spur zurücklässt.

Man sollte meinen, in einer solchen Religion sei kein Raum für Mythologie. Und doch ist der Buddhismus, namentlich in der Gestalt, die er in Tibet und in der Mongolei angenommen, von einer so kraus-phantastischen Mythologie umspinnen, wie kaum eine andere Religion. Nicht nur in der buddhistischen Litteratur tritt allenthalben das rein Mythologische hervor — man denke nur z. B. an die Rolle, welche die brahmanischen Götter in der Legende von Buddhas Leben spielen —, es beherrscht ebenso die buddhistische Kunst.

Wir sind natürlich noch weit davon entfernt, die buddhistische Kunstmythologie in ihrer Entwicklung mit Sicherheit verfolgen zu können. Für die ältere indische Periode besitzen wir im Verhältnis zu der gewaltigen Ausdehnung des Landes zu wenig Monumente. Das Verständnis der späteren, besonders der ausserindischen Kunst hat eine weit eingehendere Erforschung der einschlägigen Litteratur zur Voraussetzung, als sie bisher erreicht wurde. Wir müssen die zahlreichen buddhistischen Legenden kennen, um die Bildnisse und ihre mythologischen Beziehungen erklären zu können. Wir müssen, um die einzelnen Typen der späteren Entwicklungsphasen festzustellen, mit den umfangreichen Beschreibungen vertraut sein, welche die tibetischen Quellen von den einzelnen Göttern geben, und welche sich auch auf Massverhältnisse, Körperhaltung, Attribute u. s. w. erstrecken. Wir müssen endlich auch Kenntnis haben von den Zauberbüchern, welche die Vorschriften zur Beschwörung der einzelnen Gottheiten enthalten, weil dabei der Zaubernde stets die gleiche Kleidung tragen und die nämlichen Attribute führen muss wie die zu beschwörende Gottheit.

Wenn ich auf den folgenden Seiten es versuche, eine Skizze der buddhistischen Kunstmythologie zu entwerfen, so geschieht dies hauptsächlich auf Grund zweier Schriften GRÜNWEDEL's, des besten Kenners jener spinösen Materie unter uns.

In der einen Schrift behandelt GRÜNWEDEL die buddhistische Kunst in Indien, in der anderen die Kunstmythologie des tibetisch-mongolischen Buddhismus¹. Aus einem Referate über die letztere, wie ich es ursprünglich beabsichtigt hatte, ist mein Aufsatz herausgewachsen.

Mythologische Elemente haben dem Buddhismus schon in seiner allerfrühesten Periode nicht gefehlt. Der Grund dafür liegt darin, dass Buddha selbst, der ja nichts weniger war als ein Revolutionär, die überlieferte Mythologie ohne Bedenken in sein System herübernahm. Alle die Götter, Halbgötter, Dämonen und Gespenster des indischen Volksglaubens waren den ältesten Buddhisten eben Wesen, welche gleich den Menschen in dem Kreislaufe des samsāra sich bewegen. In der Buddhalegende selber treten die brahmanischen Götter, wie Brahma und Çakra, handelnd auf. Dämonische Wesen suchen das Werk des Meisters zu hemmen und zu stören. In den buddhistischen Märchen begegnen uns überall die Gestaltungen des Volksglaubens, die in aller Welt die nämlichen sind: die Baum- und Berg- und Wassergeister, die Schlangendämonen und Leichengespenster — et hoc genus omne.

Die ältesten Denkmäler indischer Kunst, die wir kennen, sind die Monumente, die auf König Açoka (3. Jahrh. v. Chr.) und die nachfolgende Zeit zurückgehen. An erster Stelle stehen die Ruinen des Stüpa von Barāhat² oder Bharhut. Der

¹ Buddhistische Kunst in Indien von ALBERT GRÜNWEDEL. Mit 102 Abbildungen. 2. Aufl. Berlin, W. Spemann, 1900. — Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij, von ALBERT GRÜNWEDEL, Dr. phil. Mit einem einleitenden Vorwort des Fürsten E. Uchtomskij und 188 Abbildungen. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1900.

² The Stüpa of Bharhut, a Buddhist Monument ornamented with numerous sculptures illustrative of buddhist legend and history in the third century B. C. by ALEXANDER CUNNINGHAM. London 1879.

Stüpa¹, d. h. der Reliquienschrein, ist fast völlig verschwunden, Er hatte ohne Zweifel die übliche Form einer auf cylindrischer Basis sich erhebenden Halbkugel; der Durchmesser betrug rund 20 m, die Höhe etwa 12—13 m. Teilweise erhalten ist der reich ornamentierte Steinzaun, der im Norden, Süden, Osten und Westen von Thoreingängen unterbrochen wurde, die zur Tope führten. Von besonderer Wichtigkeit ist, dass die Darstellungen der Reliefs von Bharhut mit Inschriften versehen sind, die ihre Erklärung wesentlich erleichtern.

Bharhut liegt südwestlich von Benares im Vindhyaergebirge im Quellgebiete der Nerbudda. Westlich von Bharhut, in Centralindien unweit Bhilsā, liegen die Ruinen von Sāntschī². Auch sie bestehen aus einem mit Steinzaun umgebenen Stüpa. Der Zaun ist wieder von vier nach den Himmelsrichtungen orientierten Thoren durchbrochen. Die Thore sind überaus reich mit Reliefschmuck überdeckt. Die Skulpturen von Sāntschī gehören, wie sich mit Sicherheit annehmen lässt, in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. Weit jünger sind die Skulpturen des Steinzaunes der Tope von Amarāvati am unteren Kistnaflusse. Man setzt sie an den Ausgang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Ihre Fragmente befinden sich jetzt in London.

Die auf den Monumenten sich findenden Reliefs und ihren Kunstcharakter eingehender zu beschreiben, liegt nicht in meiner Absicht. Ich verweise dafür auf das an erster Stelle genannte Buch GRÜNWEDEL's, S. 16—73. Wir haben es da mit nationalindischer Kunst zu thun, die allerdings gewisse Motive der persischen und mittelbar der griechischen Kunst entlehnt hat, im übrigen aber ihre eigenen Wege gegangen ist. Die Reliefs

¹ Dem skr. stūpa entspricht pāli thūpa. Daraus ist unser „Tope“ entnommen. Auf Ceylon heissen die Topen dāgaba, dāgoba oder dāgāba, von dā „Reliquie“ = skr. dhātu und gaba. „Mutterleib, Behälter, Schrein“ = skr. garbha.

² CUNNINGHAM, The Bhilsa Thopes. London 1854.

stellen, soweit sie nicht rein dekorativ sind, Genrescenen dar, wie z. B. Prozessionen und Wallfahrten zu heiligen Plätzen, oder auch Ereignisse aus dem Leben des Buddha. Auch die letzteren sind durchaus genrehaft aufgefasst. Das episodische, zur allgemeinen Charakterisierung der Oertlichkeit u. s. w. dienende Beiwerk tritt stark hervor. Am merkwürdigsten aber ist, dass in allen diesen Reliefs die Hauptperson, nämlich Buddha selber, fehlt oder nur durch Symbole, wie Rad¹, Fussstapfen u. dgl., angedeutet ist. Man scheute sich in der frühesten Zeit der buddhistischen Kirche, genau so wie in der altchristlichen Zeit, die Gestalt des Meisters abzubilden.

Das Vorwiegen des Genres in den Reliefs der ältesten buddhistisch-indischen Kunstperiode ist natürlich der Entwicklung der Kunstmythologie an sich nicht eben günstig. Trotzdem lässt sich erweisen, dass die brahmanische Götter- und Dämonenwelt schon in den damaligen Buddhismus eingedrungen war und dass man nach Ausdrucksformen für diese mythologischen Vorstellungen suchte. Man darf nur nicht erwarten, dass alle Typen bereits feststehen. Dies gilt nur von einem Typus, der, wie es scheint, mit besonderer Vorliebe wiederholt wird, von dem der Göttin Çrī, Pali Sirī². Sie ist die indische Aphrodite, die Göttin der Schönheit, der Liebe, des Glückes. Wie die Bilder der Aphrodite das hellenische Frauenideal repräsentieren, so die der Çrī das indische. Darstellungen finden wir sowohl in Bharhut wie in Sāntschī. Die Göttin wird abgebildet stehend oder sitzend auf einer Lotosblume. Brust und Hüften sind, wie das weibliche Schönheitsideal der Inder dies erheischt, stark entwickelt. Ueber der Göttin stehen, rechts und links, zwei Elefanten mit erhobenen Rüsseln. Die Kleidung besteht lediglich in dem am prachtvoll verzierten Gürtel befestigten Lententuche. Reich dagegen ist der Kopfschmuck,

¹ „Das Rad der Lehre rollen lassen“ ist ein ständiges Bild in den buddhistischen Schriften.

² GRÜNWEDEL, Buddhistische Kunst in Indien S. 40ff.

und Reihen von Ringen sind um Arm- und Fussgelenke gelegt. In der Hand hält die Göttin eine Blume. „Noch heute wird dieser Typus, der älteste aller Hindugötter, von der brahmanischen Kleinkunst festgehalten“ (GRÜNWEDEL).

Neben *Ṛi* erscheint auf den altbuddhistischen Reliefs von den höheren Gottheiten des brahmanischen Pantheons namentlich *Ṣakra*, Pali *Sakka*. Es ist dies ein Name des alten Gewittergottes *Indra*, dessen Kult in vedischer Zeit in Blüte stand. Auch in der buddhistischen Litteratur ist *Sakka* wohl einer von den meistgenannten Göttern. Er spielt die Rolle des Vermittlers zwischen Göttern und Menschen, des Götterboten. In den Abbildungen wird er dargestellt in der Weise eines indischen Königs; denn auch im Epos gilt er nicht mehr als Gewittergott, sondern als Götterfürst. Sein Attribut ist der Donnerkeil, den übrigens in der Abbildung einer Götterversammlung auf einem Pfeilerthor von *Säntschī* die sämtlichen Götter führen.

Weit fruchtbarer wird nun aber das Studium der buddhistischen Denkmäler und ihrer Skulpturen, wenn wir in die Sphäre der niederen Mythologie hinabsteigen, zu den Halbgöttern und Dämonen, den *Yakkhas* und *Yakkhiṇīs*, den *Nāgas* und *Devatās*. Es ist das von Bedeutung; denn es zeigt uns den volkstümlichen Charakter des Buddhismus aufs deutlichste. Alle jene Wesen sind aus dem Volksglauben hervorgegangen und gehören ihm mehr an als der brahmanischen Theologie. Sie spielen auch eine wichtige Rolle in den buddhistischen Märchen und Erzählungen, die ja ebenfalls volkstümlichen Ursprunges sind.

Die *Yakkhas* und *Yakkhiṇīs* (= skr. *yakṣa*, *yakṣiṇī*) sind männliche und weibliche Halbgötter, als deren König *Kubera* gilt. Ihre Wohnsitze werden in die höchsten Regionen des Himalaya verlegt. Auf den Monumenten von *Bharhut* finden sich nicht weniger als sechs nahezu lebensgrosse Bilder von *Yakkhas* und zwei von *Yakkhiṇīs*. Ihre Namen sind

inschriftlich beigefügt. Das Bild des *Kubera*¹ ist auf einem Eckpfeiler des Nordthores angebracht. Der Halbgott steht auf dem Haupt und den Schultern eines unter ihm am Boden kauernenden dickleibigen Dämons. Sein Kopf ist mit einer turbanartigen Mütze bedeckt; ein shawlartiges Tuch, das *aṅgavastra*, ist um den Oberkörper gelegt. Die Oberschenkel sind bis unter das Knie mit einem eng anliegenden Gewand bekleidet; um die Hüften ist eine Art Schärpe geschlungen, deren Enden vorne herabfallen. An Hals und Ober- und Unterarm trägt *Kubera* Schmuck. Die beiden Hände sind über der Brust gefaltet, das linke Bein ist Standbein, das rechte Spielbein. Die beiden *Yakkhiṇīs*, *Candā* und *Sudasanaṅā* genannt, sind in anmutig bewegter Haltung abgebildet. *Candā* hat den linken Arm und das linke Bein um den Stamm eines Baumes geschlungen, in dessen Zweige sie mit der rechten Hand greift. Beide Halbgöttinnen stehen auf einem delphinähnlichen Wesen, dem sogen. *Makara*, der uns auf buddhistischen Monumenten häufig begegnet. Ihre Gewandung ist die vornehmer Hindufrauen. Sie tragen reichen Schmuck an Hals, Ober- und Unterarm, sowie über den Knöcheln; um die auffallend starken Hüften schlingt sich ein vielgliedriger Gürtel. Der Oberkörper ist nackt, die Bekleidung des Unterkörpers entspricht der der *Yakkhas*.

Man sieht, die buddhistische Kunst stellt ihre halbgöttlichen Wesen in durchaus menschlicher Gestalt dar, frei von allen Bizarrerien und Phantasmen. Sie müht sich, daran auch festzuhalten bei Darstellung der *Nāgas*, wiewohl schon der Name — *nāga* bedeutet „Schlange“ — auf die halbtierische Natur dieser Dämonen hinweist. Die Kunst deutet dies in origineller Weise dadurch an, dass sie zwar die *Nāgas* zumeist durchaus menschlich bildet, den Kopf aber von dem Haupt und aufgeblähten Halse einer *Cobra* überragt sein lässt. Das

¹ Siehe CUNNINGHAM, *Bharhut*, plate XXII.

den Nāgafürsten Cakkavāka (skr. Cakravāka) darstellende Relief zu Bharhut¹ unterscheidet sich im wesentlichen von einer Yakkhafigur nur durch die fünfköpfige Schlange über der turbanartigen Kopfbedeckung. Unter den Darstellungen von Nāgas finden wir indessen auch Mischbildungen: Wesen mit menschlichem Oberkörper, der in einen Schlangenleib ausläuft. Es unterliegt keinem Zweifel, dass sich hier der Einfluss vorderasiatischer Kunst geltend macht, die ja in solchen Mischgestalten schwelgt. Gelegentlich werden auch die Nāgas geradezu als Schlangen dargestellt. So sehen wir z. B. auf einem Relief einen Eremiten abgebildet, der vor seiner Hütte sitzt, vor ihm eine fünfköpfige Cobra: Offenbar ist das die Belehrung eines Nāga durch einen Asketen.

Endlich seien die Devatās erwähnt, die Nymphen und Dryaden der indischen Mythologie, die in Bäumen und Gewässern wohnen. In Bharhut befindet sich das Pfeilerrelief der Devatā Culakokā, ganz in der gleichen Weise aufgefasst wie die Darstellung der Yakkhiṇī Candā². Die Stellung schon deutet die innige Zusammengehörigkeit mit dem Baume an.

Ein nicht selten auf den Reliefs erscheinendes mythologisches Wesen, das besonders genannt werden muss, ist der Garuḍa³. Es ist das ein himmlischer Vogel, der König aller Vögel und Todfeind der Nāga, vielfach auch von Göttern und Göttinnen als Reittier gebraucht. Auf einem Relief von Sāntschī, das die Verehrung des Buddha durch die Tierwelt darstellt, erscheint er, in der Hauptsache wie ein grosser Papagei gestaltet, neben einer fünfköpfigen Cobra, unter der wir sicher den Nāgakönig zu verstehen haben. Wir haben hier ohne Zweifel die ursprüngliche rein-indische Darstellung. Spätere Abbildungen erinnern an den griechischen Typus des Greifen. Endlich werden dem Garuḍa Arme und wohl auch

¹ Bei CUNNINGHAM, plate XXI.

² Bei CUNNINGHAM, Bharhut, plate XXIII.

³ GRÜNWEDEL, Buddhistische Kunst S. 47 ff.

ein menschliches Gesicht gegeben, in dem nur noch die Hakennase an den Vogelkopf erinnert.

Ich komme damit schliesslich zu den Mischwesen, die teils Kombination zweier Tierleiber, teils solche von Tier- und Menschenleib sind. Sie finden sich in den altbuddhistischen Reliefs nicht selten, verraten aber deutlich den vorderasiatischen Ursprung. Die geflügelten Löwen, die in Sāntschī dekorativ verwendet werden¹, die Löwen mit Raubvogelköpfen oder mit Hundeköpfen und die Stiere mit Menschengesichtern, welche uns in dem eben erwähnten Relief begegnen, erinnern sofort an analoge Figuren der assyrisch-persischen Kunst. Aber wir verlassen da das eigentliche Gebiet der Mythologie und begeben uns auf das der frei waltenden Phantasie. Bestimmte Namen lassen sich jenen Mischwesen nicht beilegen. Nicht irgend welche historisch gewordenen Gestalten des Volksglaubens oder der Priesterlehre sollen in ihnen Ausdruck finden, sondern sie genügen dem Bedürfnisse nach Symbolik und Allegorie.

Die national-indische Kunst ist, wie wir gesehen haben, nicht allzu reich an mythologischen Elementen. Sie beschränkt sich auf gewisse Formkategorien, die häufig wiederholt werden und die vorwiegend dem Volksglauben entnommen sind. Etwas reicher und mannigfaltiger ist die Gāndhārakunst. Wir verstehen darunter die Kunstübung, welche im nordwestlichen Indien in der Zeit um Christi Geburt und herab bis in das vierte Jahrhundert blühte. Denkmäler dieser Kunst sind namentlich in den Tempelruinen der Umgebung von Peshaur am unteren Kabulflusse gefunden worden. Man bezeichnet die ganze Kunstrichtung wohl auch als graeco-buddhistisch; denn sie charakterisiert sich in ihrer Formgebung als Ausläufer der klassischen Kunst, ist aber ihrem Inhalte nach durchaus indisch und zwar buddhistisch. Die Geschichte der Land-

¹ Abbildung bei GRÜNWEDEL, Buddhistische Kunst S. 18.

striche, in denen die Gāndhāarakunst blühte, erklärt zur Genüge diese Vermengung zweier verschiedener Elemente. Bemerkenswert sei, dass zwischen der Gāndhāarakunst und den oben kurz erwähnten Monumenten von Amarāvati ein unverkennbarer Zusammenhang besteht.

Gegenüber der nationalen Kunst, wie sie von den Denkmälern von Bharhut und Sāntschī repräsentiert wird, zeigen die Gāndhāaraskulpturen grössere Mannigfaltigkeit und mehr Individualisierung schon in den Götterdarstellungen¹. Brahma wird abgebildet in griechischer Gewandung, aber gekennzeichnet durch die brahmanische Haarlocke auf dem Kopf. Die Gestalt des Çakra ist wohl ursprünglich unter dem Vajrapāṇi, d. h. dem „Donnerkeilträger“, verstanden, der als steter Begleiter des Buddha erscheint. In der That ist ja Çakra der Gott, welcher in der buddhistischen Legende für den stets bereiten Helfer und Rater gilt. Aber der Typus, dessen Bedeutung offenbar frühzeitig in Vergessenheit geriet, wurde von den Künstlern in der Folge sehr verschiedenartig behandelt. In vielen Fällen ist der Gesichtsausdruck ein faunischer, böser, dämonischer, zuweilen mit deutlicher Anlehnung an griechische Silenbilder: in diesem Falle dürfte wohl eher an Māra, den Versucher des Buddha, zu denken sein. Schliesslich hat man die Figur des „Donnerkeilträgers“ überhaupt nicht mehr verstanden und daraus eine neue Persönlichkeit, den „Bodhisattva“ Vajrapāṇi, erschlossen. Zur Darstellung des Māra wird sonst der hellenische Erostopus verwendet. Er wird abgebildet als junger Mann, bewehrt mit Pfeil und Bogen. Er ist eben der Liebesgott, der den leidenschaftslosen Buddha verlocken will, wie auch Kāma, der indische Eros, in den brahmanischen Legenden die grossen Büsser und Weisen zu Fall zu bringen sich bemüht.

¹ GRÜNWEDEL, *Buddhistische Kunst* S. 84 ff.; *Mythologie des Buddhismus* S. 22 ff.

Die Erdgöttin Mahāpaṭhavī findet sich abgebildet auf einem Relief, das die Flucht des Buddha aus dem väterlichen Palaste darstellt. Die Anlehnung an griechische Vorbilder ist hier wieder deutlich erkennbar: die Göttin ragt mit dem Oberkörper aus der Erde hervor, wie dies der Fall ist bei Darstellungen der Gaea.

Merkwürdigerweise fehlt unter den Gāndhāaraskulpturen die Çrī vollständig. Dagegen hat sich das Relieffragment einer Göttin gefunden, welche, auf einem Löwen sitzend, die Laute (skr. vīṇā) spielt. Es ist dies der Typus der Sarasvatī, der Genie der Rede, der Gelehrsamkeit, der Musik. Immerhin ist das Auftreten der Sarasvatī bemerkenswert, da diese Göttin in den älteren buddhistischen Texten ganz und gar keine Rolle spielt. Die Vermutung GRÜNWEDEL's (S. 101) dürfte wohl zutreffen, dass Sarasvatī vielleicht Lokalgottheit der Gāndhāaragegenden war, und dass sich daraus das Vorkommen ihres Bildes unter den Skulpturen erklärt.

In der Darstellung halbgöttlicher Wesen unterscheidet sich die Gāndhāarakunst nicht von der national indischen. Die Nāgas werden dort wie hier mit menschlichem Leibe abgebildet, das Haupt überragt von einem Schlangenkopfe. Ein interessantes Relief¹ stellt eine Nāgī dar, die ein Garuḍa entführt: der Vogel hält den Hals der Schlange mit dem Schnabel gefasst, die aus dem Nacken der Frau heraustritt. Yakkhiṇīs möchte ich, nach der Analogie der Skulpturen von Bharhut, in den Frauengestalten erkennen, die in anmutig bewegter Stellung mit der erhobenen Rechten in die Zweige eines hinter ihnen stehenden Baumes greifen. Es ist dies übrigens die gleiche Haltung, welche Māyā, die Mutter des Buddha, einnimmt in den Reliefs, welche die Geburtsszene im Garten Lumbinī darstellen.

¹ Bei GRÜNWEDEL, *Buddhistische Kunst* S. 103 abgebildet nach COLE, *Preservation of National Monuments, India*, 1885. Pl. 3.

Das aber, was stofflich die Gāndhāarakunst am meisten von der älteren scheidet, ist die Ausbildung eines Typus des Buddha selber. Daran schliessen sich weiterhin die Bodhisattvatypen, welche uns von der Gāndhāarakunst zur tibetanisch-mongolischen hinübergleiten.

Ich glaube, dass ich den Rahmen meines Themas nicht überschreite, wenn ich hier, der Führung GRÜNWEDEL's folgend, auf die Ausbildung des Buddhatypus in der Gāndhāarakunst eingehe. Der Buddha, der hier zur Darstellung gelangt, gehört bereits dem Mythos an. Er ist Gegenstand göttlicher Verehrung geworden. Daher sind die Buddhafiguren, wie zuweilen auch Göttergestalten, mit dem Nimbus ausgestattet. Der Nimbus ist ein der griechischen Kunst entlehntes Motiv und der älteren nationalindischen Kunst vollkommen fremd. Dagegen befindet er sich bezeichnenderweise auch in den Skulpturen von Amarāvati.

Die körperlichen Eigenschaften des Buddha, seine Schönheitsmerkmale waren schon frühzeitig schematisch festgestellt. Es wurden deren 32 grosse und 80 kleine aufgezählt. Die Aufgabe der Kunst war nun die, unter Anlehnung an fremde Formen und auf Grund jener feststehenden Merkmale einen Buddhatypus zu schaffen. Dass man dabei den hellenischen Apollotypus verwertete, ist leicht zu erkennen. Auch die Behandlung des Gewandes ist durchaus griechisch. In reichem und ungezwungenem Faltenwurfe umhüllt die Robe die ganze Gestalt bis auf die Füsse, aber so, dass dabei die Körperformen sich modellieren. Zumeist sind beide Schultern bedeckt; vereinzelt treten auch Typen auf, bei denen die rechte Schulter entblösst ist. Jenes entspricht der regulären Auffassung der nordbuddhistischen, dies der südbuddhistischen Schule. Merkwürdigerweise bildet die gleiche Differenz noch heute in Ceylon ein äusserliches Unterscheidungsmerkmal zwischen der Siam-

und der Barmaseite. Die Priester der ersteren verhüllen nur eine, die der letzteren beide Schultern mit ihrer Robe.

Buddha erscheint in den Gāndhāarskulpturen als Jüngling mit fein geschnittener Nase und reich gelocktem Haar. Weiterhin werden die Haare dann mehr roh und schematisch behandelt, die Formen weniger individualisiert: das ergibt den für die nordindische Schule giltigen Buddhatypus. Daneben besteht auch eine mehr naturalistische Richtung, in der Buddha mit Schnurrbart dargestellt wird. In Indien fand dieser Typus keinen Anklang: dagegen wurde er in China nachgeahmt.

So viel im allgemeinen über den Buddhatypus der Gāndhāarschule. Von Wichtigkeit ist aber auch, dass in jener Zeit sich auch die drei verschiedenen Stellungen zu fixieren begannen, in denen in der Folge Buddha ausnahmslos abgebildet wird. Man stellte ihn entweder sitzend dar mit nach indischer Weise hoch gezogenen Beinen, oder aufrecht stehend, gelegentlich wohl auch in langsam vorschreitender Bewegung, oder endlich liegend in solchen Reliefbildern, welche das Nirvāṇa zum Gegenstande haben. Ebenso typisch wird die Haltung der Hände. Es ist dies besonders beachtenswert; denn in der späteren Kunst werden gerade die Handstellungen, die mudrā, die alle ihre mystische Bedeutung haben, eines der hauptsächlichsten Unterscheidungsmittel der einzelnen Heiligen.

Im Zusammenhange mit der Entwicklung des nordindischen Buddhismus steht das stärkere Hervortreten der Bodhisattvas, d. h. der Wesen, welche zu künftigen Buddhas bestimmt sind. Auch der historische Gauṭama Buddha führt die Bezeichnung Bodhisattva in seinen früheren Existenzen wie auch in seiner letzten bis zu dem Augenblicke, wo er unter dem heiligen Feigenbaume zu Uruvelā der höchsten Erkenntnis und damit der Buddhawürde teilhaftig wurde. In der Mahāyānaschule wird die Frage, wie man selbst zum Bodhisattva werden könne, in erster Linie erörtert.

Die Zahl der Bodhisattvas ist in der Theorie unendlich gross; es tritt aber unter ihnen zunächst Maitreya hervor als der Buddha, dessen Erscheinen unmittelbar bevorsteht. Nach dem kirchlichen Dogma ist er der Nachfolger des Gautama Buddha und der letzte Buddha, der im gegenwärtigen Weltalter auftreten wird.

Der Typus des Bodhisattva in der Gāndhāarakunst ist der eines jugendlichen Mannes mit königlicher Tracht und in vollem Haarschmucke. Gekennzeichnet als künftiger Buddha ist er durch den Nimbus und durch die *ūrṇā* genannte Marke zwischen den beiden Brauen hart über der Nasenwurzel. Unter den Skulpturen finden sich mehrere derartige Gestalten, die wir unbedenklich als Bodhisattvas auffassen dürfen. Auch Gautama Buddha selbst wird ganz in der gleichen Weise abgebildet in allen den Szenen, welche Ereignisse darstellen, die zeitlich vor der Erleuchtungsnacht liegen. Als Attribute der Bodhisattvas erscheinen in der Gāndhāarakunst ein Fläschchen, eine Lotosblume oder eine Büschel von Lotosblumen, gelegentlich auch ein Buch. Neben dem Typus des Maitreya, dessen Kult in der Mahāyānashule allerdings auf dem Höhepunkt stand, dürfte wohl auch der des Bodhisattva Padmapāṇi bereits in der Gāndhāarazeit sich herausgebildet haben. Jedenfalls aber bilden die Bodhisattvatypen das Bindeglied, das uns von der nordindischen Kunst zu der tibetanischen hinüberleitet.

Die buddhistische -Kunstmythologie Tibets ausführlich zu beschreiben, würde uns zu weit führen. Wir haben es da mit wild wucherndem Rankenwerk zu thun, von dem das ursprünglich so einfache Gebäude des Buddhismus so umspinnen wird, dass dessen Formen vollkommen unkenntlich wurden. Ich muss mich begnügen, an der Hand von GRÜNWEDEL's bedeutendem Buche „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei“ die wichtigsten Punkte herauszugreifen.

Der Kreis der mythologischen Gestalten, welche in der tibetischen Kunst Darstellung finden, erscheint, der Gesamtentwicklung des Buddhismus entsprechend, beträchtlich erweitert. In den Buddhas, wie sie schon die ältere Zeit kennt, gesellen sich nun noch die fünf Dhyānibuddhas, d. h. meditativen Buddhas. Sie sind das geistige Seitenstück zu den fünf menschlichen Buddhas unseres Weltalters von Krakucchanda, dem ersten unter ihnen, bis zu Maitreya. Aus ihnen emanieren wieder als ihre spirituellen Söhne fünf meditative Bodhisattvas. So entspricht z. B. der Dhyānibuddha Amitābha dem historischen Gautama Buddha, und aus den von seinem Haupte ausgehenden Strahlen emaniert der Bodhisattva Avalokiteṣvara, den man im Dalai Lama inkorporiert glaubt.

RHYS DAVIDS erkennt in der Lehre von den Dhyānibuddhas iranischen Einfluss. Er vergleicht sie mit den Fravashi des Avesta, den geistigen Abbildern oder Schutzgeistern der Menschen, die von Ewigkeit her existieren, nur für die Zeit des Lebens mit dem Körper sich vereinigen und nach dem Tode wieder in die geistige Welt zurückkehren¹. Wir haben dann wohl anzunehmen, dass die Lehre von dem Dhyānibuddhas in der Gāndhāaraperiode aufkam, in der auch sonst iranische Einflüsse sich geltend machen. Nun sind freilich unter den Gāndhāarskulpturen Dhyānibuddhas bis jetzt nicht nachgewiesen; aber S. VON OLDENBURG hat in einer Figur der Bodhisattva des Amitābha den Avalokiteṣvara oder Padmapāṇi, erkannt.

Die Buddhas und besonders Gautama Buddha treten gegenüber den neu aufkommenden Typen mehr zurück. Sie erscheinen besonders gerne in Serien, namentlich Gautama Buddha zusammen mit seinem Vorgänger Kāṣyapa und seinem Nachfolger Maitreya. Dagegen ist die Bedeutung der Bodhisattvas in beständiger Zunahme, entsprechend der schon in

¹ Vgl. meine Ostiranische Kultur im Altertum S. 300.

der Mahāyānaschule hervortretenden Tendenz. Aus der unendlich grossen Zahl der Bodhisattvas heben sich naturgemäss im Kultus wie auch in der Ikonographie einzelne besonders heraus, auf die ich später zurückkommen werde. Bilder von Bodhisattvas kennt ja auch die Gāndhārakunst; aber der Entwicklungsprozess steht hier doch noch in den Anfängen, in der tibetisch-mongolischen Kunst erreicht er seinen Höhepunkt.

Buddhas und Bodhisattvas sind Erzeugnisse dogmatischer Spekulation. Neben ihnen kommt aber auch der Volksglaube in der tibetischen Kunstmythologie zur vollen Geltung. Alle die Hindugottheiten, wie Indra, Brahma, Kubera, der Totengott Yama, sind zu Kunsttypen ausgeprägt worden. Sie sind zumeist unter die Dharmapāla, d. h. Beschützer der Lehre eingereiht, weil man von ihnen annimmt, sie hätten sich verschworen, den Buddhismus gegen dämonische Einflüsse zu schützen. Ebenso figuriert im Pantheon des Nordbuddhismus die grosse Masse der halbgöttlichen und dämonischen Wesen: die Nāga mit dem Garuḍa und die Yaksha, die Rākshasa und die Vetāla. Wir sind da bei Typen angelangt, die bereits in der ältesten Epoche der buddhistischen Kunst ausgebildet wurden und durch alle Phasen ihrer Entwicklung hindurch sich erhielten. Ein bei GRÜNWEDEL wiedergegebenes Bild (Fig. 160) stellt den berühmten Schüler des Gautama Buddha, den Subhūti, dar, wie er den Nāgas und Garuḍas predigt. Im Mittelgrunde sitzt der Weise, von einem Glorienscheine umgeben; hinter und über ihm schwebt, auf einer aufgebühten Lotosblume sitzend, der Buddhaschüler Maudgalyāyana. Rechts unten im Vordergrund erblickt man die vier Lōkapālas, die Welthüter, die auch in der Hindumythologie vielfach erwähnt werden. Durch ihre magische Kraft ist — so lautet die tibetische Erklärung des Bildes — der Ozean, in dem die Nāgas wohnen, dem Prediger nahe gerückt. Unmittelbar vor Subhūti knieen zwei Nāgas, ganz nach alter

Weise in Menschengestalt, aber mit Schlangenhäuptern im Nacken, abgebildet. Zwei Garuḍa kauern zur linken Seite des Lehrers. Hinter und über ihnen erblickt man, die rechte Hälfte des Mittelgrundes im Bilde ausfüllend, den Ozean. Nāgas tauchen in Schlangengestalt aus ihm hervor. Garuḍas schweben, offenbar dem Prediger zustrebend, von oben und links herbei. Sie sind nach lamaistischer Weise mit Vogelkopf, dickem Körper und mit menschlichen Armen, hinter denen das Flügelpaar angebracht ist, dargestellt. Vorne rechts erhebt sich aus dem Wasser der Oberkörper eines fast wie ein Seeteufel gebildeten Nāga, der einen Garuḍa beim Fang gefasst hat. Rechts oben sieht man, durch Wolken vom Hauptbilde getrennt, den jugendlichen Subhūti in Begleitung seiner Mutter vor dem Gautama Buddha knieen; dahinter ist er nochmals kleiner abgebildet, wie er als Asket vor einer Felsengrotte sitzt. Dieses Seitenbild soll die frühere Geschichte des Subhūti ins Gedächtnis rufen.

So sehen wir ein einfaches Motiv, die Unterweisung von Nāgas durch einen Asketen, das uns bereits unter den Skulpturen von Bharhut begegnete¹, in der tibetischen Kunst zu einer umfangreichen Komposition ausgebaut.

Auch die Zahl der weiblichen Gottheiten, in der älteren Kunst sehr beschränkt, nimmt nunmehr zu. Der Spekulation verdanken ihren Ursprung die Çaktis, d. h. Energien. Sie sind das weibliche Seitenstück zu den Buddhas und Bodhisattvas. Wo diese mit ihrer Çakti dargestellt sind, halten sie dieselben im Schosse und gegen ihre Brust gepresst. Gottheiten, die mit ihren Çaktis abgebildet werden, gelten als ganz besonders wirkungsvolle Yi-dam, d. h. Schutzgötter. Zu den populärsten Göttinnen gehört die Tārā, die als Çakti des Bodhisattva Avalokiteçvara gilt. Sie erscheint in mehreren Manifestationen. So giebt es eine sog. grüne und die sog.

¹ S. oben S. 184; CUNNINGHAM, plate XLII.
Archiv für Religionswissenschaft. V. Bd. 3. Heft.

weisse Tārā. Sie waren der Legende nach inkarniert in den beiden Gattinnen des tibetanischen Königs, der den Buddhismus in seinem Lande einführte. Die eine von den Frauen stammte aus Nepāl, die andere war eine chinesische Prinzessin. In jener hatte sich die grüne, in dieser die weisse Tārā verkörpert, wobei offenbar die verschiedene Hautfarbe bestimmend war¹. Im ganzen werden mehr als zwanzig Formen der Tārā unterschieden. An sie schliesst sich die als Dākinī bezeichnete Gruppe von Göttinnen. Man unterscheidet solche Dākinīs, die bereits die Welt verlassen haben, und solche, welche noch in der Welt leben. Von ersteren werden im ganzen fünf aufgezählt; sie sind abgebildet als nackte tanzende Frauen. Letztere sind sicher alle tibetische Lokalgöttheiten.

Vermehrt wird das tibetische Pantheon auch noch dadurch, dass die einzelnen Gottheiten oft in einer ganzen Reihe von Manifestationen erscheinen, von denen jede ihre besondere Bedeutung hat. Endlich ist hervorzuheben, dass viele Gottheiten in einer Doppelgestalt vorkommen, als „freundliche“ (cānta) oder als „furchtbare“ (bhairava). Die Anfänge dieser Scheidung gehen in die Gāndhāraperiode zurück, wo, wie wir oben S. 186 sahen, der den Buddha auf den Skulpturen stets begleitende Vajrapāṇi in solch doppelter Gestalt abgebildet wird. Ebenso erscheint z. B. in der tibetischen Kunst der Bodhisattva Mañjuçrī in „furchtbarer“ Gestalt als Vajrabhairava oder Yamāntaka. Es ist dies eine der kompliziertesten Figuren der tibetischen Mythologie. Man rechnet ihn unter die acht Drag-gshed oder schrecklichen Götter. Er wird abgebildet mit mehreren Köpfen, einer ganzen Menge von Armen und Beinen, seine Çakti an sich drückend; die tierische Form des Hauptgesichtes, der aufgerissene Rachen mit den fletschenden Zähnen, die vorquellenden Augen mit

¹ Merkwürdig ist, dass auch der Kaiser von Russland seit den Zeiten Elisabeths und Katharinas für eine Inkarnation der weissen Tārā gilt.

dem dritten Auge drüber inmitten der Stirne soll das Dämonische, Schreckenerregende zum Ausdrucke bringen. Eine „furchtbare“ Form der Tārā ist die Göttin Bhṛkuṭī, dreiköpfig und sechsarmig abgebildet; „sie schreitet nach rechts, ist dreiäugig, mit Schädelgehängen um den Leib; sie tritt eine Leiche zu Boden und hält in ihren Händen, rechts Schwert, Haken, Stock, links Fangschlinge, einen abgeschlagenen, viergesichtigen Kopf, den Brahmas, und führt mit der letzten linken Hand eine Schädelschale zum Munde, mit dem sie Eingeweide aus der Schale holt“ (bei GRÜNWEDEL S. 148). Eine andere Bhairavaform der Tārā ist die Göttin Kurukullā. Manche Götter erscheinen überwiegend oder ausschliesslich in der furchtbaren Gestalt, wie z. B. der zu den Yi-dam gerechnete Vajrapāṇi, ferner die acht Drag-gshed, sowie natürlich die dämonischen Wesen, wie Rākshasa, Vetāla, Piçāca. Durchweg ist für solche Götter charakteristisch „das struppige Haar, die vorquellenden Augen (auch das Stirnauge!), die herausgestreckte Zunge und die gefletschten Zähne, ausserdem gedrungene Körperproportionen mit dicken Gliedern und vorstehenden klauenartigen Nägeln an Füssen und Händen“ (GRÜNWEDEL S. 100). Auch das Ausschreiten nach rechts oder links scheint als typisch gelten zu dürfen.

Wir sehen, wie das buddhistische Pantheon ins Ungemessene anschwillt. Die alten Hindugötter bestehen in ihm direkt oder durch Uebertragung fort. Die Göttin Çrī findet ihre unmittelbare Fortsetzung in der Tārā. Die alte Bronze aus der Sammlung des Fürsten UCHTOMSKIJ, welche die grüne Tārā darstellt und welche auf S. 143 abgebildet ist, zeigt vollständig den Typus der Çrī. Ebenso erscheint Sarasvatī wieder, die Genie der Musik, ganz ähnlich, wie sie in den Gāndhāraskulpturen vorkommt; sie gilt jetzt als Çakti des Bodhisattva Mañjuçrī. Verschiedene Hindugöttheiten leben in mehreren Gestalten des tibetischen Götterkreises fort. Dies gilt z. B. von Çiva. Unter den Namen Mahākāla ist er un-

mittelbar den Drag-gshed zugezählt; çivaitischen Ursprunges sind aber auch die beiden Simhanāda und Amoghapaça genannten Formen des Bodhisattva Avalokiteçvara. Dies zeigen schon die Attribute, wie die stets den Çiva kennzeichnende Mondsichel im Haare des Simhanāda und Dreizack und Fangschlinge in den Händen des Amoghapaça. Auch der Yi-dam Samvara, dessen abenteuerliche Gestalt auf S. 103 abgebildet ist, geht, wie schon der Name zeigt (skr. çambara) auf Çiva zurück. Çivas Gemahlin ist als Pārvatī oder Çrīdevī die Schutzgöttin von Lhasa geworden. Aber auch in der Dākini Vajravarāhī, die in einer Menge von Formen vorkommt, lebt sie fort.

Zu den Hindugöttern gesellen sich nun die aus spezifisch buddhistischer Spekulation hervorgegangenen Gottheiten, die, wie wir sahen, ebenfalls durch Neuschöpfungen, Spaltungen und Abzweigungen vermehrt wurden, sowie zahlreiche Lokalgötter und Gottheiten, die von den Aboriginern verehrt werden. Unter die letztgenannten gehört z. B. die Parṇaçavarī, die mit einem Blätterschurz abgebildet wird. Man liebte es, alle diese Gottheiten in Gruppen einzuteilen. Solche Gruppen sind die Yi-dam, die „Schutzgötter“, aus deren Mitte jeder Lama sich einen auserwählt zu besonderer Verehrung; ferner die Drag-gshed, die Dharmapāla, und unter den Göttinnen die Çakti, die Tārā, die Dākini. Ganz analog bilden Buddhas, Dhyānibuddhas, Bodhisattvas derartige Gruppen. Aber diese Gruppen durchkreuzen und ergänzen sich gegenseitig. Tārās oder Dākinis können als Çaktis figurieren, und die Gruppe der Yi-dam setzt sich aus den verschiedensten Gottheiten, aus Bodhisattvas, Dharmapālas u. s. w. zusammen.

Dass den Bodhisattvas im Kultus eine besondere Bedeutung zukommt, wurde schon erwähnt. Ebenso habe ich die Ursache dafür kurz besprochen. Unter den unzähligen Bodhisattvas treten wieder drei besonders hervor: Maitreya, Avalokiteçvara und Mañjuçrī.

Maitreya ist der zunächst zu erwartende Buddha, der einzige Bodhisattva, den auch die südbuddhistische Kirche kennt. Avalokiteçvara auch Padmapāṇi genannt, d. h. „der mit der Lotosblume in der Hand“, ist der Bodhisattva, der dem meditativen Buddha Amitābha entspricht. Seine Bedeutung liegt darin, dass als seine Inkarnation der Dalai Lama in Lhasa gilt. Er ist der eigentliche Schutzgeist der lamaistischen Kirche. Mañjuçrī endlich, der sich grosser Popularität erfreut, scheint nach den Legenden eine historische Persönlichkeit gewesen zu sein.

Nun noch ein paar Bemerkungen zur Ikonographie. Es handelt sich bei den tibetischen Kunstdarstellungen zunächst um Bronzen und um Gemälde. Eine Individualisierung der vielen Gottheiten in künstlerischem Sinne giebt es kaum. Sie unterscheiden sich vornehmlich durch äussere Merkmale. Solche Merkmale sind die Körperhaltung, insbesondere die Handstellung (*mudrā*), ferner die Attribute, die den einzelnen Gottheiten beigegeben werden, und bei Gemälden die Farben.

Die Unterscheidung der einzelnen *mudrās* zur Andeutung der dem Künstler vorschwebenden Idee beginnt, wie wir sahen, in der Gāndhāraepoche. In der tibetischen Kunst wird daraus ein System. Für den Maitreya z. B. ist die sog. dharmacakra-*mudrā* charakteristisch, d. h. eine Geste, welche andeutet, dass der Bodhisattva die Lehre, *dharma*, predigt. Beide Hände sind vor die Brust erhoben, die rechte mit der Handfläche nach aussen und mit leicht gebogenen Fingern, die linke unmittelbar darunter, horizontal gehalten, doch so, dass die Spitzen von Daumen und Zeigefinger sich einander nähern. Eine andere *mudrā*, die *varadā*-*mudrā*, d. h. die segenspendende, ist für die Tārā und andere Göttinnen bezeichnend: der rechte Arm hängt dabei, mit der Handfläche nach aussen, herab. Auch eine den Simhanāda, eine Form des Avalokiteçvara darstellende Bronze (auf S. 127 bei GRÜNWEDEL) zeigt die gleiche *mudrā*. Es wäre über-

haupt irrig, anzunehmen, dass jede Gottheit immer die nämliche mudrā zeigen müsse und jede mudrā stets nur einer Gottheit angehören könne. Die mudrā bildet ein Kennzeichen neben anderen.

In Betracht kommt auch die sonstige Körperhaltung. Buddhas oder Bodhisattvas, wenn in Meditation oder als lehrend gedacht, pflegen mit untergeschlagenen Beinen zu sitzen. Für Maitreya ist in diesem Falle das Sitzen nach europäischer Art charakteristisch. Für Bhairavaformen scheint das seitliche Ausschreiten typisch zu sein. Gewisse Göttinnen, wie die Dākinīs der ersten Gruppe, werden tanzend abgebildet. Erwähnt sei hier gleich, dass die tibetische Kunst, wie wir gelegentlich schon sahen, sich in Vermehrung der Gliedmassen, der Köpfe, Arme, Beine, gefällt. Damit entfernt sie sich beträchtlich von der Gāndhārakunst. Sogar die Bodhisattvas, deren Typus doch schon in jener Zeit geschaffen wurde, werden häufiger vielarmig dargestellt. Nur Maitreya kommt ausschliesslich zweihändig vor. Die Vielköpfigkeit besteht eigentlich in einer Vermehrung der Gesichter, indem man ausser dem nach vorne gewendeten Hauptgesicht andere nach der Seite und rückwärts blicken lässt, wohl auch über ihm neue Gesichter anbringt. Einen Anknüpfungspunkt finden wir hier nur in einem Gāndhārarelief, wo in einer Darstellung der Scharen des Māra ein Dämon mit mehreren Gesichtern abgebildet ist.

Von grösserer Bedeutung für die Bestimmung der einzelnen Gottheiten sind die Attribute, d. h. Gegenstände, welche sie in den Händen halten, oder die sonstwie in Verbindung mit ihnen angebracht sind. Bei den älteren, zweihändigen Bodhisattvafiguren stossen wir immerhin noch auf Schwierigkeiten. Sie werden sitzend oder stehend abgebildet, in reichem Schmucke, mit einer Krone. In der Hand halten sie eine Lotosblume. Einfache Formen dieser Art, die den Maitreya darstellen sollen, lassen eine Verwechslung mit dem Bodhi-

sattva Padmapāṇi (Avalokiteṣvara) zu. Zuweilen sind auf dem Fruchtboden der Lotosblume näher bestimmende Attribute angebracht: Rad, Buch, Schwert u. s. w. Allein auch diese speziellen Attribute haben mehrfach gewechselt. Charakteristisch als Attribut für die Bodhisattvas ist vielfach auch ein Fläschchen, das bereits in den Gāndhāraskulpturen vorkommt. So sehen wir, dass auch für die Attribute, wie für die mudrā's, die Anfänge in jene frühere Kunstperiode zurückgehen.

Sicher zu bestimmen sind die mehrarmigen komplizierten Formen der Bodhisattvas. Ich lasse ein paar Beispiele folgen. Der vierhändige Avalokiteṣvara, der im Dalai Lama sich inkarniert, hat zwei Hände vor der Brust gefaltet. In der zweiten Rechten hält er den Rosenkranz, in der zweiten Linken die Lotosblume. Charakteristisch für Avalokiteṣvara ist sonst namentlich das kleine Bild des ihm entsprechenden Dhyānibuddha Amitābha, das über dem Scheitel angebracht ist. Die ständigen Attribute des Manjuṣrī sind zwei Lotosblumen; auf der einen (rechts) befindet sich ein aufrecht stehendes Schwert, auf der anderen (links) ein Buch. Amoghapāṇa, eine Form des Avalokiteṣvara, wird achtarmig dargestellt. In zwei rechten Händen hält er Fangschlinge und Rosenkranz, in den linken Händen Dreizack, Gefäss, Lotosblumen, Buch. Fangschlinge und Dreizack sind deutliche Entlehnung aus dem Çivadienste.

Aehnlich bei anderen Göttern und Göttinnen. Die Göttin Kurukullā, eine Bhairavaform der Tārā, hat als Attribut einen Bogen und einen Haken; auf dem Haupt trägt sie eine Schädelkrone. Die fünf Dākinīs, „welche die Welt schon verlassen haben“, werden im wesentlichen gleich als nackte Tänzerinnen abgebildet. Sie sind zweihändig, mit Schädelkrone und mit Schädelgehäng um den Hals; in der rechten Hand schwingen sie die Trommel, in der linken eine Schädelchale; im linken Arme halten sie eine Art Keule, den

khaṭvāṅga. Als unterscheidende Merkmale dienen nur die verschiedenen Attribute, die auf der Spitze des khaṭvāṅga angebracht sind. Es sind dies der Reihe nach Rad, Donnerkeil, Juwel, Lotosblume und Schwert.

Schliesslich füge ich eine Beschreibung der Figur des Yi-dam Samvara bei, die çivaitische Merkmale trägt (nach GRÜNWEDEL S. 106; vgl. Abb. 84). Der Gott ist zwölfarmig mit viergesichtigem Kopfe. Er schreitet, von seiner Çakti umschlungen, nach links. Unter dem linken Fuss liegt eine nackte weibliche Leiche, unter dem rechten eine männliche. Auf dem Haupt hat er eine Schädelkrone und einen hohen Haarwirbel mit vierfachem Donnerkeil und Halbmond. Die beiden Hände, die hinter dem Rücken der Çakti über einander gelegt sind, führen zwei Donnerkeile. In den übrigen rechten Händen hält er die folgenden Attribute: den Zipfel einer über den Rücken herabhängenden Elefantenhaut, eine Trommel, ein Beil, einen Dreizack und ein Messer; in den linken den anderen Zipfel der Elefantenhaut, einen khaṭvāṅga, eine Schädelchale, eine Fangschlinge und den abgehauenen Kopf des Gottes Brahma.

Die ständigen **Farben** auf Gemälden ergänzen nun noch die Attribute. So ist z. B. bei Bildern des eben beschriebenen Samvara der Gott blau, die Çakti kirschrot; die vier Gesichter des Gottes sind blau, grün, rot und weiss. Maitreya wird weiss gemalt, mit grünem Shawltuch und dunkelrotem Lendentuche. Der „weissen“ und der „grünen“ Tārā wurde bereits gedacht. Ebenso giebt es eine weisse und eine dunkelblaue Form des Bodhisattva Mañjuçrī. In der letzteren gehört er zu den Bhairavagöttern, für welche die dunkelblaue Farbe charakteristisch ist. Die Göttin Kurukullā ist rot, ebenso ihr Gewand und ihr Bogen; das struppige Haar aber goldgelb. Die Dakini Çrīdevī oder Pārvatī ist auf Bildern häufig von vier als Bhairavaformen dargestellten Göttinnen umgeben. Es sind dies die Göttinnen des Frühlings, des Sommers, des

Herbstes und des Winters; die erste ist blau, die zweite rot, die dritte gelb, die vierte wieder blau.

Diese Proben mögen genügen, um auch die Bedeutung der Farben für die Bestimmung der Figuren auf den Gemälden zu zeigen. Tiefer in die Einzelheiten des reichen, von GRÜNWEDEL uns gebotenen Materials einzugehen verbieten mir schon die Zwecke dieser Zeitschrift. Meine Absicht war, vor allem das hervorzuheben und unter bestimmte Gesichtspunkte zu bringen, was für die Entwicklung der buddhistischen Kunstmythologie von Wichtigkeit ist. Wir danken dem Verfasser für sein inhaltreiches Werk. Wir sind aber auch dem Fürsten UCHTOMSKIJ zu Dank verpflichtet, dass er uns einen Einblick gestattet hat in seine einzigartige, mit ebenso viel Liebe als Sachkenntnis angelegte Sammlung buddhistischer Kunstaltertümer.

Dhamma und Brahman

von Wilhelm Geiger

Jede Darstellung des Buddhismus, die wissenschaftlichen Charakter tragen soll, wird sich bemühen müssen, ihn möglichst innig mit der allgemeinen Entwicklung des indischen Geisteslebens zu verbinden. Sie wird die Fäden aufzudecken haben, welche die buddhistische Lehre mit älteren Vorstellungen verknüpfen, und wird andererseits den Wirkungen nachgehen müssen, welche der Buddhismus in der Folge auch auf außerbuddhistische Kreise und ihre Gedankenwelt ausgeübt hat. Nichts wäre unwissenschaftlicher als den Buddhismus aus den geschichtlichen Zusammenhängen herausreißen und als Sondererscheinung betrachten zu wollen.

Zu der ersten der beiden Aufgaben, zu der Verknüpfung der buddhistischen Lehre mit älteren Vorstellungen in Indien, glaube ich einen Beitrag liefern zu können, der vielleicht einiges Interesse verdient und in gewissem Sinne den Buddhismus in eine neue Beleuchtung rückt.

In einer demnächst erscheinenden akademischen Abhandlung haben meine Frau und ich in ausführlicher Weise die mannigfaltigen Bedeutungen und Beziehungen des Begriffes *dhamma* durch die kanonische Literatur und darüber hinaus verfolgt. Der Zweck dieser Abhandlung ist zunächst ein lexikalischer. Sie soll Beiträge liefern zu dem Pāli-Wörterbuch, das ein dringendes Bedürfnis unserer Wissenschaft darstellt. Wir haben aber im Verlaufe unserer Untersuchung eine Beobachtung gemacht, die für das Verständnis des Begriffes wohl von Wichtigkeit ist, und wir glauben sie auch aus den Quellen erweisen zu können. Das ist die Beobachtung, daß der Begriff *dhamma* von dem Begründer des buddhistischen Systems mit vollem Bewußtsein an

die Stelle des älteren Begriffes *brahman* gesetzt wurde und diesen zu verdrängen und zu ersetzen bestimmt war.

Auf diesen Punkt unserer Ausführungen möchte ich, da er nur einen knapp gefaßten Ausschnitt unserer Arbeit bildet und diese selber vielen Lesern der Zeitschrift kaum zugänglich sein dürfte, etwas näher eingehen.

Es ist bekannt, daß in der Literatur der Upanishaden, auch soweit sie als vorbuddhistisch gelten darf, der Begriff *brahman* im Mittelpunkt der Spekulationen steht. Ursprünglich umfaßt dieses Wort die Summe aller der geheimnisvollen magischen Kräfte, die im Opfer und in der priesterlichen Tätigkeit enthalten sind. Neben *brahman* ist der aus einem ganz anderen Gedankenkreise hervorgegangene Begriff *ātman* „Atem, Seele“ Gegenstand mystischer Erörterungen. Durch die Identifizierung beider Begriffe, die gleichlautend im „Brāhmana der hundert Pfade“ und in der Chāndogya-Upanishad wohl zum erstenmal ausgesprochen wird, tritt nun ein gewisser Ruhestand in der Spekulation ein. Der Begriff ist gefunden, der nunmehr das Denken vor allem anderen beherrscht.

Ganz ebenso steht der Begriff *dhamma* im Mittelpunkt des buddhistischen Denkens. Das ist wohl allgemein anerkannt, kommt aber in den Darstellungen des Buddhismus verhältnismäßig wenig zur Geltung. In *H. Beckh's* „Buddhismus“ z. B. wird nur in einer Anmerkung (I, S. 20) auf die zentrale Stellung des Begriffes in der Buddhalehre hingewiesen. Man hat bisher eben doch das Wesen dieser Stellung nicht ausreichend erfaßt, weil man den geschichtlichen Zusammenhang außer Acht ließ. Am nächsten ist ohne Zweifel Frau *Rhys Davids* in dem kleinen Büchlein „Buddhism“ (Home University Library of Modern Knowledge, ersch. bei Williams and Norgateo. J.) der Lösung des Problems gekommen. Sie sagt auf S. 36: „Dhamma, Tao, Anangkē (necessity), Agathon (Plato's „Good“): — these all, with various shades of meaning and emphasis, represent as many utmost fetches of the early human intellect to conceive an impersonal principle, or order of things prior to, and more constant, than, the administrative deity representing it.“ In der Tat: die Stellung, die z. B. das Tao in der chinesischen Religion einnimmt, ist außerordentlich ähnlich der, die *dhamma* in der Buddhalehre hat. Hätte Frau *Rhys Davids* die Beispiele, die sie anführt, noch um eines aus der

indischen Gedankenwelt vermehrt, hätte sie hinzugefügt: was dem Brahmanen vor Buddhas Zeit und von da ab sein *brahman-ātman* war, das ist dem Buddhisten der *dhamma*, — so hätte sich ihre Anschauung auf das engste mit der unsrigen berührt.

Auch das Wort *dhamma* hat seine Vorgeschichte. Es war ein feierlicher, ein heiliger Begriff schon in vorbuddhistischer Zeit. Dadurch wird verständlich, wie der Buddha ihn in seinem System an die erste Stelle setzen durfte, wie er in erfolgreichen Wettbewerben treten konnte mit dem hochheiligen *brahman*. Es ist ja kennzeichnend für die Buddhalehre, daß sie die den gleichzeitigen Philosophenschulen geläufigen Termini nicht über Bord wirft, sondern sie in einem veränderten Sinn verwertet, ihnen eine besondere Prägung gibt, sie in eine neue Beleuchtung rückt.

Im Rigveda ist *dharman* — so lautet die älteste Form des Wortes — nahe verwandt mit *ṛta*. (Rv. 9. 7. 1, 9. 110. 4) und mit *vrata* (Rv. 5, 72. 2). Es bedeutet, wie diese, „Gesetz, feststehende Norm“. Es ist die kosmische wie die sittliche Weltordnung. Insbesondere sind es die Götter Mitra und Varuṇa, die über dem *dharman* walten, und deren Macht in dem *dharman* begründet ist. „O Erde und Himmel, durch des Varuṇa Gesetz (*Varuṇasya dharmanā*) seid ihr getrennt gefestigt“ (Rv. 6. 70. 1). „Wenn wir unwissentlich deine heilige Ordnung (*tava dharmā*) verletzt haben, so strafe uns nicht, o Gott (Varuṇa), um dieses Frevels willen“ (Rv. 7. 89. 5).

Der eben zitierte Vers kehrt im gleichen Wortlaut auch im Atharvaveda (Av. 6. 31. 5) wieder. Und hier wird ferner in einem Zaubersprüche von der heiligen „Ordnung des Varuṇa“ (Av. 6. 132. 1—5) gesprochen, von der Erde, die durch die kosmische „Ordnung“ gefestigt ist (Av. 12. 1. 17), und von den heiligen „Ordnungen“ des Opfers (Av. 7. 5. 1). Aber im Atharvaveda kommt nun auch die jüngere Wortform *dharma* vor (Av. 11. 7. 17); sie hat die Bedeutung „guter Brauch, Pflicht“ (Av. 18. 3. 1), oder „das Gute, die Tugend“ (Av. 12. 5. 7). Das Wort nimmt also schon mannigfaltigere Bedeutung an, wie sie später in Pāli *dhamma* zur reichsten Entwicklung gelangt.

Die Fortsetzung dieser Entwicklung können wir in den Brāhmaṇa-Texten beobachten. Sie im einzelnen zu verfolgen, würde zu weit führen. Man mag darüber bei Oldenberg, Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte, S. 191 ff., nachlesen. Ich möchte nur auf

eine von Oldenberg nicht berücksichtigte Stelle im Aitareya-Brāhmaṇa (8. 12. 5) hinweisen. Es wird da von Indra ausgesagt, er sei „Hüter des *brahman*, Hüter des *dharma*.“ Das ist für uns von Wichtigkeit, weil die beiden Begriffe, um die es sich für uns handelt, hier in engster Verbindung gebracht erscheinen.

Etwas Hochheiliges endlich ist der Begriff *dharma* in den Upanishaden. Das haben wir in unserer Arbeit über Pāli *dhamma* aus zwei Stellen der Brhadāranyaka (1. 4. 14) und der Mahānārāyaṇa Upanishad (21. 6) erwiesen. In der ersteren wird gesagt, daß der (männliche Gott) Brahman über sich hinaus eine höhere Erscheinungsform, den *dharma* geschaffen habe: „das ist die Herrscher-macht der Herrscher-macht: der *dharma*; darum gibt es nichts höheres als den *dharma*.“ In der zweiten Stelle heißt es: „Durch den *dharma* wird die ganze Welt umfaßt; nichts ist schwerer zu beschreiben als der *dharma*, darum freut man sich am *dharma*.“

So fand der Buddha in dem Worte *dharma* einen Begriff vor, der in den Brahmanenschulen seiner Zeit geläufig war, und mit dem sich die Vorstellung von etwas Großem, Erhabenem, Allumfassendem verband. Er war für ihn das ehrwürdige Gefäß, das er mit neuem Inhalt füllte. *Dharma-dhamma* bedeutet „Gesetz, Weltgesetz“. In Buddhas System ist es das eherner Gesetz von der Vergänglichkeit, der *aniccatā*, von dem Flusse des ewigen Entstehens und Vergehens. Im Kausalitätsgesetz findet er die erklärende Formel für diesen endlosen Kreislauf. Und wie er aus jenem seine Lehre vom Leiden der Welt ableitet, so aus diesem die vom Wege zur Erlösung. Das ist der Inhalt seines Dhamma.

Welch ein Gegensatz! Das Brahman ist das ewige, unveränderliche Sein, gegenüber der Welt der Erscheinungen, die Realität schlechthin. Der Dhamma aber besagt: es gibt überhaupt kein Sein, es gibt nur ein Werden und Vergehen. Es ist nun aber echt buddhistisch, daß der ehrwürdige Begriff des Brahman keineswegs ohne weiteres beseitigt wird. Er erhält nur eine besondere Färbung, eine neue Beleuchtung. Die Vereinigung mit dem Brahman ist das höchste Ziel des Menschen. Also wird das Wort *brahman* dem Buddhisten zu einer Bezeichnung des Nirvana. Der „Brahmapfad“ (*brahmapatha*) ist der Weg, der zum Heil, zur Erlösung, zum Nirvana führt. In einem dem Aññātakondañña zugeschriebenen Verse

(Therag. 689) heißt es von dem menschengewordenen Allbuddha, daß er wandle auf dem Brahmaphade, und daß ihn, wie die Menschen, so auch die Götter verehren. Es ist nun bezeichnend, daß im *Anguttara-Nikāya* (III. S. 346), wo der Vers angeführt wird, eine Handschrift hinter *brahmapathe* die Glosse *amatapathe* „auf dem Nirvanapfade“ einsetzt. Damit wird die von uns angenommene Bedeutung des Wortes *brahman* bestätigt.

Der Ausdruck „Brahmapfad“ ist aber nun schon vorbuddhistisch. Er findet sich in der *Chāndogya-Upanishad* (4. 15. 5), wo von denen, die den *Ātman* erkannt haben, gesagt wird: „Ob man nun an ihnen (wenn sie gestorben sind) die Bestattungsbräuche vollzieht oder nicht, sie gehen (nach dem Tode) in die Flamme ein, von der Flamme in den Tag, vom Tag in die Monatshälfte des zunehmenden Mondes, von dieser Monatshälfte in die (Zeit der sechs) Monate, wo die Sonne nach Norden geht, von diesen Monaten in das Jahr, vom Jahr in die Sonne, von der Sonne in den Mond, vom Mond in den Blitz; dann läßt sie der erhabene Weltgeist in das Brahman eingehen. Das ist der Götterpfad, der Brahmaphad. Die auf ihm dahinschreiten, die kehren nicht mehr in den Kreislauf menschlichen Daseins zurück.“

Besonders lebhaft werden wir endlich an die Ausdrucksweise der Upanishaden erinnert in einer im Kanon mehrfach¹⁾ wiederholten Wendung, die den Zustand des Erlösten schildert: „Sich selbst nicht quälend, den anderen nicht quälend, bei Lebzeiten schon durstgestillt, erloschen, abgekühlt, Glücksgefühl empfindend, verweilt er mit zum Brahman gewordenen Selbst (*brahmabhūtena attanā*)“. Nach der Lehre der Upanishaden geht der Geist des Erlösten in das Brahman ein. Der Buddhist würde sagen: der Erlöste besitzt das Nirvana, er genießt schon lebend seine Wonne oder, wie es an anderer Stelle heißt: er wohnt mit dem Brahman zusammen.

So wirkt also der Begriff des Brahman, wenn auch in einem enger begrenzten Sinne, noch im Buddhismus nach. Aber wir beobachten zugleich, wie an seine Stelle der neue, weitere und höhere Begriff des Dhamma tritt. Der geschichtliche Zusammenhang zwischen *brahman* und *dhamma* zeigt sich vor allem darin, daß in zusammengesetzten Ausdrücken im Vorderglied die beiden

¹⁾ So z. B. *Dīgha-Nikāya* III. S. 232/3; *Majjhima-N.* I. 341¹¹ und öfters, II. 159¹⁴; *Anguttara-N.* II. 206²; *Puggalapaññatti* 56 unten.

Wörter oft gleichwertig verwendet werden können. Allgemein bekannt ist die Phrase *dharmacakkam pavatteti* „er, der Buddha, läßt das Rad des Dhamma rollen.“ Dafür kommt gelegentlich auch *brahmacakkam pavatteti* vor: „Zehn Kräfte sind es, o Sāriputta, die dem Tathāgata eignen, mit denen ausgestattet der Tathāgata den Rang des Führers beansprucht, in den Versammlungen die Löwenstimme erhebt, das Brahmarad rollen läßt.“ *Majjhima-Nik.* Nr. 12 (I. S. 69 ff.) mit Parallelstellen im *Anguttara*. In der Regel stehen die beiden Ausdrücke als Synonyme nebeneinander, wobei dann der eine den anderen gewissermaßen zu erläutern und zu verdeutlichen bestimmt ist. An einer Stelle im *Samyutta* (V. 5) richtet Ānanda an den Buddha die Frage: „Ist es möglich, Erhabener, in unserem Lehrsystem ein Brahmavehikel zu verkündigen?“ Mit anderen Worten: Können auch wir für uns in Anspruch nehmen, daß wir unsere Anhänger der Erlösung zuführen, so wie die Brahmanen ihren Anhängern als letztes und höchstes Ziel die Auflösung im Brahman verheißen? Der Ausdruck, den ich mit „Brahmavehikel“ wiedergebe, ist *brahmayāna*.

Der Text fährt nun fort: „Das ist wohl möglich, Ānanda, erwiderte der Erhabene. Für diesen unseren edlen achtgliedrigen Pfad ist die Benennung diese: Brahmavehikel oder auch Dhammavehikel (*dhammayāna*) oder auch Höchster Sieg im Kampfe“. Und der Buddha erörtert nun die Lehre vom Pfad und schließt mit einer Wiederholung der einleitenden Worte.

Hier werden also drei Synonyma als Namen für den Tugendpfad aufgeführt. Der Begriff Dhamma tritt einfach an die Stelle des Brahmanbegriffes wie er überliefert ist und Ānanda ihn in seiner Frage gebraucht. Es mag hier zugleich darauf hingewiesen werden, daß am Schlusse des *Brahmajālasutta* (*Dīgha Nik.* Nr. 1; I. S. 46) unter den Namen, die für das Sutta vorgeschlagen werden, neben *Brahmajāla* auch „*Dhammajāla*“ und „*Höchster Sieg im Kampfe*“ vorkommen.

Aber auch der Schluß der besprochenen *Samyutta*-Stelle ist sehr bemerkenswert. Es reißen sich an die Erörterung Verse an, wie das so häufig der Fall ist. Sie führen das Bild von dem zum Heile emportragenden Wagen näher aus und schließen mit einem Shloka, den ich so wiedergeben möchte:

Das ist die wahre *Ātman*lehre, das unübertreffliche Brahma-

vehikel; die Weisen gehen heraus aus der Welt sicherlich nur zum Sieg, zum Sieg.

Ist das richtig, so haben wir hier eine Anspielung auf die vorbuddhistische Lehre vom Ātman-Brahman, die durch die Dhamma-Lehre ersetzt wird. Es wäre das auch eine von den ganz wenigen Stellen im Kanon, wo noch an die Synonymität von *ātman-attan* und *brahman* erinnert wird.

Nirgends aber tritt es deutlicher hervor, wie der Begriff des Dhamma den des Brahman abzulösen bestimmt ist, als im *Aggañña-Sutta* (Dīgha Nr. 27; III. S. 80 ff.). Hier ist von dem Anspruch der Brahmanen die Rede, die erste Kaste zu sein. Sie begründen diesen mit den Worten: „Die Brahmanen sind die leibhaftigen Söhne des Brahman, aus seinem Munde hervorgegangen; (sie sind) von Brahman entstanden, von Brahman erschaffen, (sind) Erben des Brahman.“ Der Buddha führt nun dem gegenüber aus, wie der sündlose Arahant über allen Kasten stehe, weil er im Besitze des Dhamma ist, und wie die Majestät des Dhamma auch von den Großen der Erde anerkannt werde. Und zu seinen Anhängern sich wendend schließt er mit der Erklärung, wer an den Tathāgata glaube fest und unverrückbar, der dürfe von sich sagen: „ich bin der leibhaftige Sohn des Erhabenen, aus seinem Munde hervorgegangen; (ich bin) vom Dhamma entstanden, vom Dhamma geschaffen, (bin) Erbe des Dhamma.“ Und als Begründung fügt er bei, die Namen des Tathāgata seien „Verkörperung des Dhamma, Verkörperung des Brahman, zum Dhamma geworden, zum Brahman geworden“ (*dhammakāyo iti pi, brahmakāyo iti pi, dhammabhūto iti pi, brahmabhūto iti pi*).

Mit dem von den Brahmanen erhobenen Anspruch deckt sich also im Wortlaut der, den die Anhänger des Buddha nach dem Urteil des Meisters zu erheben berechtigt sind, und der selbstverständlich als der höhere gilt. Wo aber dort von dem persönlichen Gotte Brahman gesprochen wird: *Brahmano putto oraso*, da tritt hier der „Erhabene“ ein: *Bhagavato putto oraso*. Und im weiteren, wo mehr die sächliche Bedeutung des Brahman hervorgehoben werden soll, tritt hier der Begriff des Dhamma ein: *brahmajo — dhammajo, brahmanimito — dhammanimito, brahmadāyādo — dhammadāyādo*.

In den Schlußworten wird dann die enge innere Verbindung der

beiden Begriffe mit Emphase betont. Ich gebe dazu die Erklärung Buddhaghoshas, dessen Dīgha-Kommentar mir in der Rangooner Ausgabe vorliegt: „Warum heißt der Tathāgata Verkörperung des Dhamma? Der Tathāgata hat das im Tipiṭaka niedergelegte Buddha-wort im Herzen ausgedacht und mit seiner Stimme verkündet. Daher ist, weil er aus Dhamma besteht, der Dhamma sein Körper. Da der Dhamma sein Körper ist, heißt er Verkörperung des Dhamma, und weil er Verkörperung des Dhamma ist, heißt er Verkörperung des Brahman; denn der Dhamma im Sinne des Höchsten (*setṭha*) wird Brahman genannt. Er ist zum Dhamma geworden, d. h. er besitzt die Natur des Dhamma, und weil er zum Dhamma geworden, ist er zum Brahman geworden.“

Das den Brahmanen in den Mund gelegte Wort wird, wie ich beiläufig erwähne, auch im *Majjhima* (II. S. 148 ff.) im gleichen Wortlaut angeführt und hier ausführlich widerlegt. Auch das buddhistische Wort wird an mehreren Stellen im Kanon wiederholt. Darunter einmal im *Majjhima* (III. S. 29) mit besonderer Beziehung auf Sāriputta, von dem es heißt, daß er das vom Tathāgata in Bewegung gesetzte unvergleichliche Dhammarad in vollkommener Weise weiter rollen läßt. Endlich kehrt auch die Verbindung *dhammabhūta brahmabhūta* in einer mehrfach (z.B. *Majjh. I, S. 111; Saṃy. IV, S. 94*) vorkommenden Phrase wieder, die den Buddha preist: „Der Erhabene erkennt erkennend, schauend schaut er, zum Auge geworden, zur Erkenntnis geworden, zum Dhamma geworden, zum Brahman geworden, der Sprecher, der Verkünder, der Offenbarer der Wahrheit, der Spender der Unsterblichkeit, der Herr des Dhamma, der Tathāgata.“

Es ist nun wohl ohne weiteres verständlich, wie der Dhamma, da er an die Stelle des Brahman tritt und dieses noch überragt, zum höchsten übersinnlichen Begriff, zu der rein geistigen kosmischen und sittlichen Potenz, zum höchsten unpersönlichen Wesen nicht nur werden konnte, sondern notwendig werden mußte. Die unteren Volksschichten, soweit sie vom Buddhismus berührt wurden, gingen anscheinend noch weiter. Dem Geistesflug des Buddha vermochten sie nicht zu folgen. Sie dachten konkreter, sinnlicher. Ihnen wurde der Dhamma zu einer Gottheit genau so, wie der abstrakte Begriff des Brahman zu dem persönlichen Gotte Brahman

wurde. Spuren dieser volkstümlichen Hypostasierung sind noch heute in Indien vorhanden. In Bengalen wird bei den populären Festen, wie sie insbesondere dem Shiva gefeiert wurden, auch ein Gott Dharma verehrt. „Er hat seine eigenen Priester, gilt als Adibuddha oder als dessen Sohn und wird mit dem (persönlichen) Brahman identifiziert und als Schöpfer und Urgrund aller Dinge gepriesen. In Lokalkulten gibt es auch eine weibliche Gottheit jenes Namens, welche die *śakti* des Buddha ist, die er aus dem Nichts erschaffen hat, und die mit ihm und dem männlich gedachten *Samgha* zu einer Trinität sich zusammenschließt.“¹⁾

Es geht aus allen Einzelheiten deutlich hervor, daß es sich hier nicht um eine Hypostasierung des brahmanischen sondern des buddhistischen Dharmabegriffes handelt, daß jener zum mindesten ganz buddhistische Färbung erhielt. Die Tatsache solcher Hypostasierung führt uns aber ebenso aufs deutlichste vor das Auge, wie der Dharmabegriff im Mittelpunkt des buddhistischen Systems gestanden hat. Freilich, die Art, wie das Volk ihn zu einem Gott, ähnlich dem Vishnu oder dem Shiva stempelte, liegt weit ab vom orthodoxen Buddhismus. Hier ist der Dhamma durchaus übersinnlich. Er wird „geschaut“, wie man Übersinnliches schaut. Es schaut ihn der, der das „Dhammauge“ besitzt. Aber er ist dabei doch etwas, dem man huldigt, das man hochhält und verehrt, wie man eine Gottheit verehrt. Aus Verehrung für den Dhamma predigt Upāli stehend den älteren Bhikkhus die Vorschriften des Vinaya.²⁾ Zuweilen nähert sich die Ausdrucksweise einer konkreteren Anschauung. Wenn es z. B. heißt: „Der Dhamma beschirmt den, der das Rechte tut“ — wörtlich: der den Dhamma verrichtet — so denkt man schon fast an ein persönliches Wesen, an eine schirmende Gottheit (Theragāthā 303; Jātakabuch, Nipāta 10, V. 87). In dem Liebeslied des Gandhabba Pañcasikha (Dīgha II, S. 265) spricht der Dichter zu der Geliebten: „du, Angīrasī, bist mir lieb, wie den Arahants der Dhamma.“

Ich möchte aber hier vor allem zum Schluß auf eine Stelle im Kanon verweisen (Saṃyutta I, S. 138—40; Aṅguttara II. 20.—1), die, wenn ich nicht irre, bisher wenig Beachtung gefunden hat.

¹⁾ S. unsere Abhandlung über den Dhamma, S. 77, Anm. 1. Nach B. K. Sarkar, The Folk-Element in Hindu Culture, S. 93 ff., 147.

²⁾ Die Nachweise finden sich in unserer Abhandlung S. 70 ff., 76.

Sie bringt es klar zum Ausdruck, daß der Dhamma das höchste ist, das sogar noch über dem Buddha steht und selbst von dem Buddha verehrt wird. Die Stelle lautet:

So habe ich gehört: Es war einmal, da weilte der Erhabene in Uruvelā, am Ufer des Flusses Nerañjarā, beim Nigrodhabaum des Ziegenhirten, eben erst zur Erleuchtung gelangt. Da kam dem Erhabenen in seiner Einsamkeit und Abgeschiedenheit die Erwägung: Leidvoll lebt, wer nichts hat, dem er Hochachtung und Verehrung erweist. Welchen Samaṇa oder Brāhmaṇa nun könnte ich verehren, hoch halten, an ihn mich anschließen? Da aber überlegte der Erhabene so: Zur Erfüllung der noch nicht erfüllten Dinge, die zur sittlichen Führung — zur meditativen Versenkung — zur Erkenntnis — zur Erlösung — zum Schauen des Wissens von der Erlösung gehören, würde ich einen Samaṇa oder einen Brāhmaṇa verehren, hoch halten, an ihn mich anschließen. Nun aber sehe ich in den Welten, in denen die Götter, die Māras, die Brahmās wohnen, unter den Wesen, zu denen die Samaṇas und die Brāhmaṇas, die Götter und die Menschen gehören, keinen anderen, Samaṇa oder Brāhmaṇa, der mir in der sittlichen Führung — in der meditativen Versenkung — in der Erkenntnis — in der Erlösung — in dem Schauen des Wissens von der Erlösung überlegen wäre, so daß ich ihn verehren, hoch halten, an ihn mich anschließen könnte.

Wie wäre es nun, wenn ich eben den Dhamma, der von mir erkannt worden, verehrte, hoch hielte, an ihn mich anschliesse? Wie da der Brahmā Sahampati die Erwägung des Erhabenen inne ward, verschwand er (so schnell), wie wenn ein kräftiger Mann den eingebogenen Arm ausstreckt oder den ausgestreckten Arm einbiegt, in der Brahmawelt und erschien vor dem Erhabenen. Und der Brahmā Sahampati schlug das Obergewand über die eine Schulter, streckte die gefalteten Hände gegen den Erhabenen vor und sprach zu dem Erhabenen: Recht so, Erhabener! recht so, Seliger! Die heiligen Allbuddhas, Herr, die in vergangener Zeit gewesen sind, auch sie haben den Dhamma verehrt, hoch gehalten, an ihn sich angeschlossen. Und die heiligen Allbuddhas, Herr, die in künftiger Zeit sein werden, auch sie werden den Dhamma verehren, hoch halten, an ihn sich anschließen. Also sprach Brahmā Sahampati, und nachdem er dies gesprochen, sprach er noch das folgende:

Die einst waren, die Allbuddhas, und die
 Buddhas der Zukunft auch,
 Und der heutige Allbuddha, der von vielen
 das Leiden scheucht:
 Alle halten den Dhamma hoch, taten es
 einst und tun es jetzt,
 Und werden es in Zukunft tun: das ist
 bei allen fester Brauch.
 Wer drum sein eigen Wohl anstrebt, und
 wem's ums eigne Heil zu tun,
 Der muß den Dhamma hochhalten, der
 Buddhalehre eingedenk.

Erwiderung

Weller's Argumente gegen meine Auffassung der wichtigen Stelle Cullavagga V. 33. 1 (Vinaya II, S. 139) haben mich nicht überzeugt. Ich erwidere folgendes:

1. Sicherlich will Weller mit seinem Schlußwort nicht, wie dies scheinen möchte, sagen, daß meine Ansicht über das Verhältnis von Pāli und Māgadhī, sich ausschließlich oder nur hauptsächlich auf die zitierte Stelle stützt. Er weiß, daß sie sich vielmehr der vollkommen übereinstimmenden heimischen Überlieferung anschließt, wornach Pāli nichts anderes ist und sein will als die Form der Māgadhī, wie der Buddha sie gebrauchte. Diese Tradition ist so alt, daß man immerhin wird zugeben müssen, daß ihre Träger noch eine wirkliche Vorstellung von der Sache haben konnten. Ich habe nur den Nachweis versucht, daß auch Cv. V. 33. 1 nicht im Widerspruch zu dieser Überlieferung steht.

2. Ich stelle mich da in aller Bescheidenheit hinter Buddhaghosa dessen Kenntnisse des Pāli und der kanonischen Literatur turm- hoch über den meinigen stehen. Er gibt zu 33. 1 — mir liegt die Rangooner Ausgabe der Samantapāsādikā vor — nur folgende Erklärungen: kalyāṇavākkaraṇā ti, madhurasaddā | chandaso āropemā ti, vedam viya sakkāṭabhāsāya vācanāmaggaṃ āropema | sakāya niruttiyā ti, ettha sakā nirutti nāma sammāsambuddhena vuttappakāro māgadhiko vohāro | . Das ist alles, aber der Schluß ist s

klar und eindeutig wie nur möglich: „Hier ist ,die eigene Sprache, die von dem Buddha gebrauchte Redeweise, die Māgadhasprache.“

3. Bezüglich dessen, was die Yameḷutekulas zu ihrer Beschwerde veranlaßte, stimme ich vollkommen mit Weller überein. Ich habe mir die Sache nie anders vorgestellt. Nachdem sie aber einmal ihre Klagen zu dem Vorschlage formuliert hatten, die Buddhalehre *chandaso* zu redigieren, war für den befragten Meister die Alternative doch nur die, ob *chandaso* oder nicht. Das war wenigstens meine Auffassung.

4. Daß Weller an der verschiedenen Bedeutung von *sakā nirutti* auf Z. 7 und 15 der S. 139 Anstoß nimmt, wundert mich. Es ist ihm sicher bekannt, daß *saka* erst durch das grammatische oder logische Subjekt bestimmt wird. Zur Analogie — nur dazu — darf ich vielleicht ein Beispiel bringen. Wenn ein Deutscher zu einem Franzosen sagt: Reden Sie in der eigenen Sprache, ich will in der eigenen Sprache antworten, so bedeutet im gleichen Satz die „eigene Sprache“ einmal das Französische, einmal das Deutsche.

5. Auf Z. 7 ist es das grammatische Subjekt *te*, worauf sich *saka* bezieht. Sie verunstalten das Buddhawort durch ihre eigene Sprache (Mundart, Ausdrucksweise). Auf Z. 15 fehlt, wie der Text dasteht, jede grammatische oder logische Beziehung auf die Bhikkhus. Es kann sich *saka* nur auf *buddhavacanaṃ* beziehen, welches das logische (bei passiver Wendung auch das grammatische) Subjekt des Satzes ist. Nach meinem Sprachgefühl müßte bei der Auffassung, wie Oldenberg sie von der Stelle hat, ein *vo* oder ein *bhikkhūnaṃ* hinter *ānujānāmi* eingefügt sein. Und mir will scheinen, daß dies auch das Sprachgefühl Buddhaghosas war.

Wilh. Geiger

Pāli

D H A M M A

vornehmlich in der kanonischen Literatur

von

Magdalene und Wilhelm Geiger

Einleitung

Von allen Ausdrücken, die uns im Pāli-Buddhismus begegnen, ist wohl keiner so vieldeutig wie das Wort *dhamma*. Dieser Umstand bereitet uns bei der Interpretation der Texte die größten Schwierigkeiten. In vielen Fällen erscheint es überhaupt unmöglich, den Begriff durch ein deutsches Wort völlig zutreffend wiederzugeben. Es geht aber auch, gerade wegen seiner Vielseitigkeit, nicht an, ihn unübersetzt zu lassen, da wir dann doch auf Schritt und Tritt zu erklärenden Anmerkungen gezwungen wären. Gar nicht selten sind auch die Stellen, wo im nämlichen Satze in unmittelbarer Nachbarschaft das Wort *dhamma* mehrmals, aber in ganz verschiedener Bedeutung vorkommt. Auch die Möglichkeit ist keineswegs ausgeschlossen, daß dem Verfasser irgend einer Stelle bei Verwendung des Wortes die ganze Bedeutungsreihe oder doch eine mehrfache Bedeutung vorschwebte, so daß eine eindeutige Übersetzung den Sinn der Stelle gar nicht erschöpfen würde. Dazu kommt schließlich noch, daß die verschiedenen Bedeutungen so unmerklich in einander übergehen, daß es immer wieder mehr oder weniger dem subjektiven Empfinden überlassen ist, welche Übersetzung als die passendste erscheint. Man neigt selber, wenn man die gleiche Stelle wiederholt prüft, mitunter das eine Mal mehr der einen, das andere Mal mehr der anderen Übersetzung zu. Wir haben oft genug bei der Einordnung einzelner Stellen unter diese oder jene Bedeutung geschwankt, und wir zweifeln auch nicht, daß die Leser unserer Untersuchung mit unserer Einordnung mitunter nicht einverstanden sein werden.

Das sind Schwierigkeiten, die niemals völlig zu überwinden sind, und die auch wir durch unsere Arbeit nicht völlig zu beseitigen hoffen dürfen. Aber wir glauben, daß sie uns nicht der Notwendigkeit überheben, einmal auf grund des gesamten im Pālikanon enthaltenen Materials die Frage nach den Bedeutungen des Wortes *dhamma* im Zusammenhange zu untersuchen. Denn es handelt sich um einen Zentralbegriff der buddhistischen Lehre, der zu möglichster Klarheit geführt werden muß. Unsere Arbeit ist, wie wir nachdrücklich betonen, rein philologisch. Sie soll einen Beitrag zum Pāli-Wörterbuch bilden, indem sie an einem besonders geeigneten Beispiel die Mannigfaltigkeit der Bedeutungsentwicklung eines Wortes vorzuführen sich bemüht. Sie kann aber vielleicht doch auch einem des Pāli unkundigen Philosophen, der mit dem Buddhismus sich beschäftigt, von einigem Nutzen sein. Sie mag ihm zum mindesten eine Vorstellung geben von der Unzulänglichkeit aller Übersetzungen des Kanon, soweit es sich um den Begriff *dhamma* handelt, und ihn zu besonderer Vorsicht mahnen. Es kann ja nicht darauf ankommen,

die indischen Begriffe mit mehr oder weniger Gewalt in die Zwangsjacke unserer philologischen Terminologie zu pressen, sondern sich selber in die Formen des indischen Denkens einzuleben.

Die Vieldeutigkeit des Wortes *dhamma* haben natürlich schon die alten Kommentatoren beobachtet. 1. In der *Sumaṅgalavilāsini*¹⁾ gibt Buddhaghosa zu der Stelle D. I. 1. 28 (I. 12¹⁹) *atthi bhikkhave aññe va dhammā gambhīrā duddasā* die Erklärung: *tatha dhammā ti guṇe desanāyaṃ pariyattiyaṃ nissatte ti evamādisu dhammassaddo vattati*. Für die Bedeutung *guṇa* zitiert dann der Kommentar den Śloka

*Na hi dhammo aḍhammo va ubho samavipākino
aḍhammo nirayaṃ neti dhammo pūpeti sugatim.*²⁾

Für *desanā* wird als Beispiel angeführt: *dhammaṃ vo bhikkhave desessāmi ādikalyāṇaṃ; für pariyatti: idha bhikkhu dhammaṃ pariyappuṇāti suttaṃ geyyaṃ; für nissatta: tasmim kho pana samaye dhammā honti khandhā honti*. Schließlich heißt es: *idha* (d. i. in der vorliegenden Stelle) *pana guṇe vattati, tasmā „atthi bhikkhave aññe va tathāgataṃ guṇḍ“ ti evam etha atho dāṭṭhabbo*.

2. In der *Atthasālinī* sagt Buddhaghosa³⁾: *dhammasaddo panāyaṃ pariyatti-hetu-guṇa-nissattanijjivatādisu dissati*. Für *pariyatti* gibt er das gleiche Beispiel wie oben, nur mit leichter formeller Änderung. Für *hetu* führt er an: *hetumhi nāṇaṃ dhammapāṭisaṇḍhida*. Als Beleg für *guṇa* folgt wieder der Vers *na hi dhammo* usw.; für *nissattanijjiva* endlich die Stelle: *tasmim kho pana samaye dhammā honti, dhammesu dhammānupassī viharati*.

3. Zu diesen beiden Stellen kommt noch eine dritte aus der *Dhammapadaṭṭhakathā*⁴⁾: *dhammā ti guṇa-desanā-pariyatti-nissattavasena cattāro dhammā nāma*. Es folgen dann die nämlichen Beispiele wie im DKO. mit einer unwesentlichen formellen Abweichung bei dem Beispiel für *pariyatti*, und am Schluß wird festgestellt, daß *nissatta* dasselbe sei wie *nijjiva*, und daß diese Bedeutung für die kommentierte Stelle Dh. 1 *manopubbāṅgamā dhammā* angenommen werden müsse.

Wir haben also fünf traditionelle Bedeutungen des Wortes *dhamma*:

1. *guṇa* „Eigenschaft, Fähigkeit, Tugend“,
2. *desanā* „Lehre, Predigt“ (fehlt in Stelle 2),
3. *hetu* „Ursache“ (fehlt in Stelle 1 und 3),
4. *pariyatti* „heiliger, kanonischer Text“,
5. *nissatta* (= *nijjiva*) „Unbelebtes, Ding, Sache“.

Wir werden sehen, daß allerdings die hauptsächlichsten Bedeutungen unter diese fünf Rubriken eingeordnet werden können. Aber die ganze Fülle der Entwicklung des Begriffes *dhamma*, namentlich in den feineren Nüancen, ist damit keineswegs erschöpft, wie dies auch durch das Wort *ādisu* in Stelle 1 und 2 vom Kommentator selber angedeutet wird.

¹⁾ DKO. ed. PTS. I. 99^{1f}, ed. Rangoon I. 82^{5ff}.

²⁾ Der Vers steht ThI. 304; Jā. IV. 496¹⁷, DhKo. I. 22.

³⁾ DhKo. 38²³.

⁴⁾ DhKo. I. 22 zu Dh. 1.

A. Wir gehen aus von der etymologischen Bedeutung des Wortes:

I. *Dhamma* = ai. *dharmān*, *dharmā* ist das Feststehende, das Gesetz; häufig am Ende von adj. Kompos. „dem und dem Gesetze unterworfen“. Es wird gebraucht von dem Naturgesetz des ewigen Werdens und Vergehens, vom Gesetz der Kausalität, vom Gesetz der Heilsentwicklung. Weiterhin ist es das Gesetz, das Recht, wie es vom Könige oder vom Richter gewahrt wird, und es verbindet sich in diesem Sinne gerne mit *attha*. Subjektiv ist es die Gerechtigkeit des Königs oder Richters; *dhammin*, *dhammika* „gerecht“, *dhammarājā* „König des Rechts, gerechter König“, *dhammaṃ carati* „übt Gerechtigkeit“.

II. Daran schließt sich die Bedeutung Norm, Regel, Vorschrift, Gebot, und, was daraus hervorgeht, Pflicht. Ihren *dhamma* haben die einzelnen Kreise der menschlichen Gesellschaft: die Ordensmitglieder, die Brahmanen, die Kshatriya, die Sippen und Familien. *Dhammena*, *dhamma*°, *dhammika*, *dhammato* „ordnungsmäßig“, *dhammatā* „ordnungsmäßiger, normaler Zustand“.

III. Allgemein ist dann *dhamma* Gebot, Vorschrift überhaupt, für alle Menschen giltig: das Sittengesetz, das Erlaubte, das Richtige mit dem Gegensatz *adhamma* „das Unrichtige, Unerlaubte“. *Dhammena*, *dhamma*° heißt dann „in der richtigen, erlaubten Weise“, *dhammika* „richtig, erlaubt“. Daraus entwickelt sich weiter die Bedeutung „das Gute, Frömmigkeit, Tugend“, auch im Pl. *dhammā*, und *adhamma* „das Böse, das Unrecht“; *dhammika* „fromm“. In der Bedeutung „das Gute“ finden sich zahlreiche Phrasen wie *dhammaṃ carati* „übt das Gute“, ferner *dhammacārin*, °*caraṇa*, °*cariyā* und andere Komposita. Wieder verbindet sich *dh.* in dieser Bedeutung mit *attha* und mit anderen Begriffen wie *sacca* usw.

IV. Indifferent bedeutet *dhamma* Brauch, Übung; Art, Wesen, Charakter (sowohl gut als böse). Die Bed. „Brauch“ liegt in *methunadhamma* vor. In der Bed. „Art, Wesen, Charakter“ steht es gerne am Ende von adjekt. und subst. Kompositis wie *pāpa*°, *kalyāṇa*°, *evaṃdhamma* usw. Eine Bedeutungsnuance ist „Verhalten“, besonders auch in Kompos. wie *sad*°, *ariyadhamma* und ihrem Gegenteil.

V. Aus der Bedeutung „Recht“ entwickelt sich endlich die Bed. „Berechtigung, berechtigter Grund, guter Grund, Grund überhaupt. So besonders in (*saha*) *dhammena*, *dhammato*, *sahadharmika*.

B. Das Weltgesetz des ewigen Werdens und Vergehens ist es, was der Buddha predigt. Daher bedeutet *dhamma* weiterhin Lehre, Lehrgebäude, Lehrsystem. I. Zunächst wird es, durch ständige Beiwörter in seinem Wesen bestimmt, von der Lehre des Buddha gebraucht, auch im engen Sinn von der im Kanon formulierten Lehre. Nicht selten findet sich auch die Mehrzahl *dhammā*, die ausdrücken will, daß das buddhistische System aus Einzellehren sich aufbaut. In der Bedeutung Lehre oder Kanon erscheint *dh.* am Anfange zahlreicher Komposita wie *dhammapariyāya*, °*āsana*, °*saṅgīti* u. a. m. Das Wort dient aber auch zur Bezeichnung von nichtbuddhistischen Lehrsystemen. — II. In der Bedeutung „Lehre“ verbindet sich *dh.* mit zahlreichen Verben. Am häufigsten ist *dhammaṃ deseti* „verkündigt die Lehre, predigt“. Dazu das Subst. *dhammaḍḍesaṇā* „Predigt“, sowohl vom Buddha und seinen Jüngern wie von nichtbuddhistischen Lehrern ausgesagt. Andere Phrasen beziehen sich auf die Mitteilung

der Lehre, wie das feierliche *dhammacakkaṃ pavatteti* „läßt das Rad der Lehre rollen“; dazu, an *dh. deseti* sich anschliessend, *dhammaṃ bhāsati* oder *akkhāti* oder *bhāṇati* und *dh. gāyati*, wobei gewisse Bedeutungsunterschiede sich beobachten lassen. Oft gebraucht ist auch *dhammaṃ katheti* mit *dhammakathā*, *dhammi kathā* und *dhammakathika*, sowie *dh. pakāseti* mit *dhammapakāsaṇā*. Sie beziehen sich ferner auf das achtsame Hören der Predigt, wie *dh. sūvāti* mit *dhammasavana* und *dh. nisāmeti*, und auf das Erlernen, Behalten und Überdenken der Lehre, wie *dh. pariyāpuṇāti*, *dh. dhāreti* mit *dhammadhāraṇā*, °*dhāra*, ferner *dh. parivimamsati*, *dh. vi(ni)cinati*. Der Terminus *dhammavicaya* bezeichnet einen der *sambojjhaṅgā*, der zur höchsten Erleuchtung gehörenden Momente. Endlich beziehen sich die Phrasen auf das geistige Erfassen der Lehre, wie z. B. *dhammā nijjhāṇaṃ khamanti* mit *dhammanijjhānakhanti*, *dhammaṃ ā-, vi-, abhi-jānāti*, *dh. abhisameti* mit *dhammābhisamaya*; dazu *dhammassa kovida*. — III. Besondere Ausdrücke für die buddhistische Lehre sind *saddhamma* oder *sataṃ dhamma* „die Lehre der Frommen“, besonders gerne gebraucht, wenn von Bestand und Verfall der buddhistischen Lehre die Rede ist, sowie *ariyadhamma* „Lehre der Tüchtigen oder Edlen“ und *sappurisadhamma*. — IV. In der Bed. Lehre verbindet sich *dhamma* mit anderen Begriffen. Vor allem mit *vinaya*. Neben *adhamma* steht *avinaya*. Häufig bilden *dh.* und *v.* ein Dvandvkompositum in der Bed. „Lehrsystem“ nach der theoretischen wie nach der praktischen Seite hin.¹⁾ Es wird auch von nichtbuddhistischen Systemen gebraucht. Es lehrt eben jeder Meister sein bestimmtes philosophisches System und stellt auch die Normen auf, nach denen seine Anhänger zu leben haben. Mit *dh.* und *v.* verbinden sich auch andere verwandte Begriffe. Sehr häufig ist der Dreiklang *buddha*, *dhamma*, *saṃgha* „der Buddha, die Lehre, die Gemeinde“. Er kommt schon in der ältesten Literaturschicht in den verschiedensten Zusammenhängen vor. Statt *buddha* oder *tathāgata* oder *bhagavant* erscheint auch *sattha* in dem Dreiklange, und er kann auch durch Begriffe wie *silā*, *sikkhā* usw. erweitert werden. Auch *attha* verbindet sich mit *dhamma* in der Bed. „Lehre“. Jenes bezeichnet dann ihren „Sinn“ oder „Inhalt“. *Attha*° und *dhammapāṭisaṃbhīdā* sind die beiden ersten der vier höheren Wissenschaften, die dem Arahant eignen.

V. Zweck der Buddhapredigt, der *dhammaḍḍesaṇā*, ist die Beseitigung der Hemmnisse auf dem Erlösungswege, die moralische Besserung und die endgültige Erlösung des Menschen. Von Interesse sind endlich die Stellen, wo kurz ihr wesentlicher Inhalt angegeben wird. Die Hauptpunkte, auf die es ankommt, sind das Kausalitätsgesetz, die Lehre von den *ariyasaccāni*, den vier heiligen Wahrheiten, sowie die von den *khandhā* und den *āyatanāni* und ihrer Vergänglichkeit und Nichtigkeit.

C. Die Buddhalehre ist die einzig wahre Lehre. I. Daher kommt *dhamma* zu der Bedeutung Wahrheit.²⁾ Wir kommen in der Übersetzung der Texte ohne diese Bedeutung nicht aus. Der Buddha ist es, der die „Wahrheit“ zuerst erkannt und den Menschen mitgeteilt hat. Die Grenzen zwischen den Bedeutungen „Lehre“, „wahre Lehre“, „Wahrheit“ sind natürlich schwankend. Sie gehen namentlich bei vielen Phrasen,

¹⁾ Anders wird das Kompos. von O. FRANK, WZKM. 29, 134 ff. aufgefaßt.

²⁾ Natürlich ist *dh.* „Wahrheit“ ganz etwas anderes als *sacca*. Dieses bezeichnet die Wahrhaftigkeit im Denken, Reden und Tun, jenes die Einsicht in das wahre Wesen der Dinge, wie sie der Buddha gewonnen und gelehrt hat.

wo es sich um das Erkennen des *dh.* handelt, in einander über. Vielfach kann man auch zweifeln, ob die Übersetzung „Tugend, das Gute“ oder „Wahrheit“ vorzuziehen sei. Jedenfalls bleibt eine Reihe von Stellen, wo der Zusammenhang die Übersetzung „Wahrheit“ an die Hand zu geben scheint. Sie bietet sich vor allem da, wo von dem „Schauen“ des *dh.* die Rede ist: *dhamaṃ passati* mit *ditṭhadhamma* (Kompos. bah. = *ditṭho dhammo yena*) und *dhammadāsa*, und *dh. vipassati* mit *dhammavipassanā*. Hierher ist auch der Ausdruck *dhammacakkhu* „Wahrheitsauge“ oder „geistiges Auge“ zu ziehen. Denn *dhamma* bezeichnet auch das Geistige. So in vielen Kompositis wie *dhammoja*, *°bhoga*, *°anuggaha*, *°sabhā* usw. Das Gegenteil ist *āmiṣa* „das Weltliche“; so in *āmiṣa°* und *dhammadāyāda* und anderen Gegenüberstellungen. Der Buddha ist *dhammassāmi*, *dhammarājā* (im Gegensatz zum *rājā cakravatti*) „Fürst und König auf geistigem Gebiete“. Natürlich ist bei der Benennung der Gedanke an den Meister der Lehre und den König der Wahrheit eingeschlossen. Andere Ausdrücke sind *dhammasenāpati*, *dhammabhaṇḍāgārīka*. Besonders häufig ist die Bedeutung „Wahrheit“ oder „das Geistige“ anzunehmen, wo *dh.* in Bildern gebraucht wird. Etwa wenn die Gründung der Buddhagemeinde als Erbauung einer „Stadt des Geistes“ geschildert wird, oder wenn von einem „Schwert des Geistes“, einem „Banner der Wahrheit“ usw. die Rede ist.

II. Schließlich wird *dhamma* Ausdruck für das größte und umfassendste, was es gibt, für den höchsten übersinnlichen Begriff, für das Absolute. Der *dhamma* wird Gegenstand der Verehrung, sogar für den Buddha; denn er steht noch über diesem, in dem er seine Verkörperung gefunden hat. Wir kommen damit zu dem wichtigsten Punkt unserer Untersuchung. *Dhamma* ist der eigentliche Zentralbegriff des buddhistischen Systems. Was er bedeutet, das hat H. БЕСКН, dessen Darstellung des Buddhismus dem Gegenstande manche neue und beachtenswerte Seite abgewonnen hat, treffend zusammengefaßt.¹⁾ Am eindringlichsten vielleicht hat Frau RHYSDAVIDS in ihrem Büchlein über den Buddhismus²⁾ den *dhamma*-Begriff in den Mittelpunkt gerückt. Sie sagt Seite 36 mit Recht, daß dem Buddhisten der *dhamma* das gleiche sei, wie dem Chinesen sein *tao* oder den griechischen Denkern die Begriffe *ἀνάγκη* und das platonische *ἀγαθόν*, nämlich der Ausdruck für das höchste unpersönliche Prinzip. In der Tat ließe sich der Vergleich etwa zwischen *dhamma* und *tao* bis in Einzelheiten hinein verfolgen.³⁾ Aber wir wollen auf indischem Boden bleiben. Dem Buddhisten ist *dhamma* dasselbe, was dem brahmanischen Philosophen *brahman* ist. Mit voller Absicht hat der Buddha den Begriff *dhamma* an die Stelle von *brahman* gesetzt, an die Stelle der ewigen unveränderlichen Weltseele die Idee des ewigen Entstehens und Vergehens, an die Stelle der Vorstellung von der Substanz die von der Nichtsubstanz. Wir glauben, das aus einer Reihe

¹⁾ Buddhismus (Samml. Göschen) I. 20, Anm. „(Das Wort *dharma*) bedeutet die von Buddha in ihrer universalen kosmischen Gesetzmäßigkeit erkannte Natur der Dinge, eine Gesetzmäßigkeit, in der unsere Begriffe vom Naturgesetz einerseits, Moralgesetz andererseits durchaus in einen Begriff zusammenfließen, dessen Nüance dem abendländischen Denken fremd ist. Der *dharma* ist die wahre, hinter den Dingen . . . verborgene geistige Realität, wie sie sich dem Geistesauge (*dhammacakṣus*) des Buddha oder Heiligen offenbart, die höchste geistige Wesenheit, wie Buddha sie geschaut hat, und zu deren Erfassung man im Wege der Meditation gelangt.“

²⁾ Buddhism, a Study of the Buddhist Norm, New York und London o. J.

³⁾ Vgl. ГАУЗЪ, Religion und Kultus der Chinesen, S. 86 ff.; Ders., Die Rel. der alten Chinesen in ВЯТКОЛЪ'S Religionsgeschichtl. Lesebuch (1908), S. 65 ff.

von Textstellen erweisen zu können, wo das Wort *dhamma* in Zusammenhänge gesetzt wird, in denen außerbuddhistisch *brahman* erscheint, ja wo *dhamma* geradezu statt *brahman* verwendet wird. Im Gegensatz dazu ist *attan* = *ātman* nur Ausdruck für „Seele“, deren Realität der Buddha lebhaft bestreitet. Ganz vereinzelt aber finden sich Stellen, wo *attan* noch dem *dhamma*-Begriff sich nähert, wie in den Upanishads *ātman* mit *brahman* identifiziert wird. Nur wenn wir *dhamma* als das allen Erscheinungen zu Grunde liegende Prinzip auffassen, verstehen wir das Aggañña-Sutta des D., das in diesem Zusammenhange besprochen werden muß, in richtiger Weise. Wo *dhamma* diese Bedeutung hat, bleibt es wohl am besten unübersetzt.

Der Ausdruck *dhamma* erscheint aber, worauf wir in Kürze nur hinweisen wollen, besonders geeignet, die Funktion eines Zentralbegriffes in einem neuen Lehrsystem zu übernehmen. Das altindische Wort *dharman-dharma* war schon in vorbuddhistischer Zeit ein feierlicher, heiliger Begriff. Es bedurfte nur seiner Anwendung auf eine neue Idee, um ihm leichten Eingang bei den Hörern zu verschaffen. Es mag zunächst genügen, auf die Bedeutung hinzuweisen, die *dharman* schon im Rig- und Atharvaveda hatte.¹⁾ Es wird hier im gleichen Sinn und Zusammenhang wie *ṛta* gebraucht, womit die kosmische und sittliche Weltordnung bezeichnet wird. Auch in den Upanishads wird *dharma* als etwas Hochheiliges gefeiert. Wir verweisen vor allem auf Bṛhadār. Up. 1. 4. 14, wo geschildert wird, wie das *brahman* zuerst als eine vollkommene Erscheinungsform das *ṣatra* schuf, dann die *viś* und den *ṣaudra varṇa*.²⁾ Hierauf heißt es: „er (so!) war noch nicht mächtig: er schuf hinzu als eine höhere Erscheinungsform den *dharma*. Dieses ist das *ṣatra* des *ṣatra*, was der *dh.* ist; darum gibt es nichts höheres als den *dh.*“³⁾ In der Mahānār. Up. 21.6 (bzw. 62.6) lesen wir: „Der *dharma*, so sagen sie. Durch den *dh.* wird die ganze Welt umfaßt. Nichts ist schwerer zu beschreiben als der *dh.*, darum freut man sich am *dh.*“⁴⁾ Daß aber dem indischen Denken *dharma* und *brahman* zwei einander naheliegende Begriffe sind, beweist uns eine interessante Stelle bei Madhusūdana,⁵⁾ wo *dh.* und *br.* als Inhalt des Veda bezeichnet werden: *dharmanbrahmapratipādakam apauruṣeyam pramāṇavākyaṃ vedah.*

D. Endlich bedeutet *dhamma* auch „Ding, Sache“, in den Kommentaren *nissatta-nijjiva*. Wir stehen da vor dem Hauptproblem der Bedeutungsentwicklung des Wortes. Wie kommt *dh.* zu dieser so weit von dem ursprünglichen Wortsinn abliegenden, ihm fast gegensätzlichen Bedeutung? Wir müssen, um den Übergang zu erklären, ohne Zweifel von der Pluralform *dhammā* ausgehen. Wenn *dh.* die Dingbedeutung hat, wird es auch zu meist in der Mehrzahl gebraucht. Es werden damit die Dinge der Erscheinungswelt, bezeichnet, wie sie vom *manas*, dem inneren Sinn wahrgenommen werden. In diesen Dingen oder „Normen“ offenbart sich aber eben der *dh.*, d. h. das Natur- und Weltgesetz von dem

¹⁾ Vgl. A. LUDWIG, Rigveda III, 291 f.

²⁾ Also die drei nichtbrahmanischen Kasten.

³⁾ *Sa naiva vyābhavat, tacchreyorūpam atyaśyajāta dharman, tad etat ṣatrasya ṣatram yad dharmas, tasmād dharmāt paraṃ nāsti.* Die letzten Worte werden 1. 4. 11. ebenso vom *ṣatra* gebraucht. Über dieses s. OLDENBERG, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, S. 48.

⁴⁾ *Dharma iti, dharmeṇa sarvam idaṃ pariṣṭhitam dharmān nātiduścaram, tasmād dharme ramante.* DEUBNER, Sechzig Upanishads des Veda S. 255 übersetzt *dh.* hier mit „Pflicht“.

⁵⁾ Bei A. LUDWIG, a. a. O. 16.

ewigen Werden und Vergehen, von der Flüchtigkeit und Nichtigkeit alles Seins. Sie sind die dem Beobachter sich bietenden Manifestationen dieses Gesetzes, das Gesetz in seiner erkennbaren Vielheit und Vielgestaltigkeit. Eine ähnliche Auffassung dürfen wir wohl auch bei OLDENBERG¹⁾ vermuten, wenn er sagt, daß in der Flüchtigkeit des Welt-daseins nach buddhistischer Lehre doch eine „Ordnung“ herrsche, daß jede Bewegung jeder Welle im Meere des Geschehens festem Gesetze gehorche. Auf ein solches Gesetz weise schon die Bezeichnung der einherfließenden Ströme als *dhammā* „Ordnungen“ hin. Etwas verschieden, aber doch auf dem gleichen Grundgedanken beruhend ist die Erklärung R. O. FRANKÉ'S.²⁾ Er sagt, daß die Bedeutung „empirisches Ding“ oder „Sinneserfahrung“ sich mit der Grundbedeutung „Norm“ darum vereinigen lasse, weil es sich da richtiger um unsere Begriffe handle, und weil auch Begriffe „Normen“ seien. Am nächsten unserer Auffassung aber scheint H. BECKER³⁾ zu stehen, wenn er die *dhammā* als die „Gesetz-mässigkeiten“ bezeichnet, die nach ihm die geistigen Zusammenhänge eines übersinnlichen Geschehens sind, in denen für den Buddhisten das Reale liegt.

Vereinzelte Beispiele dieses Bedeutungsüberganges finden sich auch für skr. *dharma* speziell in der *Kāthopaniṣad*. Hier haben wir 4. 14 den Vers: *evaṃ dharmān pṛthak paśyans tām evānuvidhāvati*, den man kaum anders übersetzen kann als: „Wer so die Dinge (Objekte, Erscheinungen) einzeln betrachtet, läuft hinter ihnen her nach allen Richtungen“,⁴⁾ d. h. er kann sich nicht auf das Reale konzentrieren. Und 2. 13, wo das Wort *dharmya* in Gegensatz tritt zu *aṇu*, möchten wir es durch „materiell“ wiedergeben. Die Stelle heißt *martyaḥ pravṛhya dharmyam aṇum etam āpya* „der Mensch, der das Materielle aufgab und das Feine (das geistige Wesen) ergriffen hat . . .“ An erster Stelle übersetzt DEUSSEN, Sechzig Upanishad's S. 281 *dharmān* durch „Eindrücke“, MAX MÜLLER, SBE. XV. 17 durch „qualities“. Die nämliche Wiedergabe findet sich bei MAX MÜLLER SBE. XV. 10 für *dharmya* der zweiten Stelle, während DEUSSEN S. 273 übersetzt: „Der Sterbliche, der . . . abtat, was äußerlich, ergriff das Feine, . . .“

I. Die *dhammā*, die empirischen Dinge sind, wie gesagt, das Objekt des *manas*, wie Form, Schall usw. die Objekte der fünf äußeren Sinne bilden. Wir kommen da zur erkenntnistheoretischen Seite der Buddhalehre und den damit zusammenhängenden Begriffen. Auch der Sg. *dhammo* wird von einer einzelnen Sinneswahrnehmung gebraucht. Die *dhammā* gelten als nichtig und leidvoll, notwendig ist ihnen gegenüber vollkommene Gleichgiltigkeit und Gelassenheit. In enger Beziehung steht *dh.* in diesem Sinne mit den Begriffen *saṃkhāra* und *saṃkhata*. Die Gesamtheit der Erscheinungen, die „Welt“, wird öfters mit *sabbādhammā* oder *sabbe dhammā* bezeichnet. Das Verhältnis des Menschen zur Welt wird in mannigfaltigster Weise erörtert.

II. Weiterhin bedeutet dann *dh.* „Ding“ schlechthin, im weitesten Sinn, wie lat. *res*, ohne daß es möglich wäre, die einzelnen Bedeutungsnuancen genau gegen einander abzugrenzen. Sie müssen an einzelnen typischen Beispielen nachgewiesen werden, so an der Phrase *dhamesu dhammānupassanā*. In der allgemeinen Bedeutung „Ding“ verbindet sich *dh.* häufig mit Zahlbegriffen und Zahlwörtern; es steht in solchen Zusammenhängen

¹⁾ Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, S. 300.

²⁾ *Dighanikāya*, in Auswahl übers., S. 275, Anm. 8.

³⁾ Der Buddhismus (Sammlung Göschel) II. 119.

⁴⁾ Vgl. *aṇur eṣa dharmāḥ* „subtil ist dieser Gegenstand“, *Kāthop.* 1. 21.

Abh. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. XXXI, 1. Abh.

in naher Beziehung zu dem Worte *aiga*. Nehmen wir nun die einzelnen Bedeutungsmöglichkeiten durch, so kann *dh.* ganz konkret „Sache, Gegenstand“ sein. Es ist weiterhin „Objekt“ irgend einer geistigen Tätigkeit. Hier ist auch die Redensart *pātu bhavanti dhammā* zu erwähnen. Weiter bedeutet es „Fall, Rechtsfall, Strafsache“, wie lat. *causa*, und geradezu „Vergehung“. So besonders im Vinaya in *pārājika* usw. *dhamma*. Ferner „Eigenschaft, Qualität, Fähigkeit, Kraft“, an vielen Stellen „Merkmal, charakteristisches Zeichen, Moment“. Wir können zu dieser Bedeutung auch gelangen, indem wir von „Norm, Art, Wesen, Charakter“ (A IV) ausgehen. Am mannigfaltigsten entwickelt sich die Bedeutung „Zustand, Verhältnis“. Das Wort wird auch von allen psychischen Zuständen und Funktionen gebraucht, und wir nähern uns hier oft der eben besprochenen Bedeutung „Fähigkeit, Kraft“. Im besonderen bezeichnet *dh.* die verschiedenen Heilzustände oder Stadien der Vervollkommnung. Auf die Bedeutung „Zustand“ müssen wir auch zurückgehen bei Erklärung der Ausdrücke *ditṭhe dhamme*, *ditṭhadhammika* usw.

III. Besonders zu besprechen ist *dh.* in ständiger Verbindung mit gewissen Adjektiven. Es gehören hieher Ausdrücke wie *lokuttara dh.*, *uttarimanussadh.*, *uttaritara dh.* usw. Die Adjektiva, die sich mit *dh.* verbinden, lassen sich formell in gewisse Gruppen einteilen. Wir haben Adjektiva, die mit *-pakkhiya* (*-ka*), *-bhāgiya*, *-hāniya* zusammengesetzt sind (wie z. B. *bodhipakkhiyā dhammā*), ferner solche auf *-iya*, wie *āvaraṇiyā dh.*, *parihāniyā dh.*, woran sich die Part. fut. pass. anschließen, wie *dh. pahātabbā*, *bhāvetabbā*, *pariñneyyā*. Dann Adjektiva, die mit *-kara* oder *-karaṇa* zusammengesetzt sind, und vereinzelte wie *abbhūtā*, *acchariyā dh.* Vielfach haben die mit *dh.* verbundenen Adjektiva gegensätzliche Bedeutung. An Häufigkeit obenan steht *kusalā* und *akusalā dhammā*. Auch der Sg. *kusala dh.* wird verwendet. Oft tritt zu *akusala* noch näher bestimmend *pāpaka* hinzu, oder es steht *akusalā dh.* parallel zu *kāmā*. Vielfach werden die *k.* und *ak.* *dh.* einander entgegengesetzt in dem Sinne „das Gute — das Böse“. Andere Paare ähnlicher Art sind *sāvajjā* und *anāvajjā dh.*, *hinā* und *pañitā dh.* usw., besonders auch *kaṇhā* und *sukkā dh.*, wozu noch die Verbindung *kaṇhasukkasappaṭibhāgā dh.* sich stellt.

IV. Endlich ist zu erwähnen, daß, wie lat. *res*, das Wort *dhamma* in Verbindung mit einem Pron. oder Adj. zur Umschreibung des Neutr. Sg. dient. *Ayaṃ dhammo* heißt „dieses“, *paccuppanno dh.* „das Gegenwärtige, die Gegenwart“, wie *kusalā dhammā* „das Gute“ bedeutet.

A. Dhamma: Gesetz, Recht, Norm.

I. Dhamma = Gesetz, Recht; Gerechtigkeit. Adhamma = Ungerechtigkeit.

1. *Dhamma* (das Feststehende, Unabänderliche) als Gesetz bringt zum Ausdruck, daß irgend etwas mit Notwendigkeit eintreten muß, bei negativer Fassung, daß etwas unmöglich eintreten kann. Besonders häufig am Ende von Kompositis „dem und dem Gesetze unterworfen“.

a) Vom Naturgesetz: Der menschliche Körper (*kāya*) heißt *aniccucchādanapari-maddanabhedanavidhamsanadhamma* „dem Gesetze des Verfalles, der Zerstörung usw. unterworfen“ D. I. 76, 173, 209; M. I. 144, 500, II. 17; S. IV. 194, 292, V. 370; A. IV. 386; Milp. 396. Der Körper muß, dem Naturgesetze zufolge, notwendig zerfallen. Analoge Wendungen sind *kāyo bhedanadharmo nikkhepanadharmo* S. I. 71; Milp. 126; — *bhedana-*

dhamme kalevare Th 2. 380; — *pūṭikāyaṃ vyādhidhammaṃ* Jā. II. 437¹⁹. Dazu die Stelle *vyādhidhammā jarādhammā atho maraṇadhammino | yathādhammā tathā santā jigucchanti puthujjanā* „da sie der Krankheit, dem Alter, dem Tode verfallen sind, (da sie) so (sind), wie (diese) ihre Bestimmung ist, so hegen gewöhnliche Menschen (gegen einander) Widerwillen“ A. I. 147, III. 75.¹⁾ In häufiger Verbindung kommen vor die Ausdrücke *jāti-jarā-*, *vyādhī-*, *marāṇa-*, *soka-pariḍevadomanassa-dhamma* als Beiwörter zu *sattā* „die Wesen“ D. II. 307; M. III. 250; S. I. 88, V. 3, 4; A. V. 216—20; Kvu. II. 607. Statt des letzten Kompos. steht *soka-*, *saṃkilesadhamma* M. I. 161—73; vgl. A. II. 247. Die Ausdrücke 2 bis 4 stehen D. II. 22—6; S. V. 217; A. III. 71; 1 bis 3 Bu. 2. 8; vgl. ferner M. III. 179—82; A. I. 138—40, 145—7. An die Reihe, wie sie M. I. 161—2 sich findet, wird noch *khaya-*, *vaya-*, *samudaya-*, *nirodhadhamma* angefügt S. IV. 26—8. Allein steht *marāṇa-dhamma* S. I. 97, V. 409; A. II. 173—5. Der Wunsch *jarādhammaṃ mā jiri, vyādhidhammaṃ mā vyādhīyī, maraṇadhammaṃ mā miyyī, khayadhammaṃ mā khīyī, nassana-dhammaṃ mā nassi* A. III. 54—7, 60—2 (vgl. A. II. 172, zitiert Kvu. II. 457), ist etwas absolut Unerfüllbares.

b) Vom buddhistischen Gesetz des ewigen Werdens und Vergehens, das natürlich nur das spekulativ verwertete Naturgesetz ist. Die Quintessenz der buddhistischen Lehre ist der Satz: *yaṃ kiṃci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ* „alles was entsteht, muß notwendig auch vergehen“ Vin. I. 11—3, 16, 18—20, 23, 40, 42, 181, 226, II. 157, 192, 200; D. I. 110, 148, II. 41, 43, 44, 288; M. I. 380, 501, II. 145; S. IV. 47, 107, 192, 193, V. 423; A. IV. 186, 210, 213; Ud. 49; als Zitat: Kvu. I. 109, 179, 186, 194, 220; Milp. 16, 17. Eine andere Formulierung ist: *yaṃ bhūtaṃ taṃ nirodhadhammaṃ* M. I. 260; S. II. 48, 49. Eine dritte: *yaṃ kiṃci abhisamā-khataṃ abhisamcetaṃ tad aniccaṃ nirodhadhammaṃ* M. I. 350—2, III. 108; A. V. 343—5; oder auch: *yaṃ taṃ jātaṃ bhūtaṃ saṃkhatam palokadhammam taṃ vata mā palujjīti n'etaṃ ṭhānaṃ vijjati* Vin. II. 284; D. II. 118, 144, 158, 163; S. V. 163, 164.²⁾ Es verbinden sich, von der *vedanā*, den *khandhā* usw. ausgesagt, *khaya-*, *vaya-*, *virāga-*, *nirodhadhamma* D. II. 66, 67; M. I. 500; S. II. 26, 60; III. 24—5, IV. 214; Pts. I. 53, 76 ff.; Kvu. I. 34, 61, II. 546, 578, 626. Ebenso die Abstrakte *khaya-*, *vaya-*, *virāga-*, *nirodha-*, *vipariṇāmadhammatā* S. IV. 216—7; die Ausdrücke 1, 2, 5 stehen zusammen M. I. 185, 189. Negativ *akkhayadhamma* „unvergänglich“ Pv. 4. 1. 53. Weiter sind zu erwähnen *vayadhamma* (von den *saṃkharā*) D. II. 120, 156; S. I. 158²⁾; *uppādayadh.* D. II. 67 (*saṃkharā* *uppādayadh.* Jā. I. 392¹⁹; D. II. 157, 199; S. I. 158, 200); *samudaya-vayadh.* M. I. 56, 59, 60, 62; S. III. 171—3, V. 183. Dazu *cavanadhamma* „dem Gesetze des Ausscheidens (aus einer Daseinsform) unterworfen“ D. I. 19—21, III. 30, 31, 33; M. I. 326 neben *anicca*, *addhva*, (*asassata*), (*akevala*), *appāyuka*; ferner Iv. 76; Milp. 129. Allgemein bedeutet es „dem Gesetze der Umgestaltung unterworfen“. Gegenteil ist *acavanadh.* neben *nicca* usw. M. I. 326, 328; S. I. 142 f. Sehr häufig ist der Ausdruck *vipariṇāmadh.* „dem Gesetze der Veränderung unterworfen, veränderlich“ Jā. VI. 206¹⁹. Er kommt neben *anicca*, *dukkha* vor D. I. 36; M. I. 90, 138, 232, III. 18—9, 217, 272, 278; A. I. 258,

¹⁾ A. III. 75 steht im Text *sattā* für *santā*. Aber auch AKo. 414¹¹ liest *santā*, wie auch A. II. 72¹ im Text steht. Zu der Ergänzung „gegen einander“ vgl. A. I. 145¹⁶, 146⁴, 142.

²⁾ S. IV. 53 wird *palokadhamma* zur etymologischen Deutung des Wortes *loka* verwendet.

II. 177, IV. 158—9; Kvu. I. 120 ff., II. 400; besonders oft im Saṃyutta, so S. II. 124—5; 170 usw., III. 28, 48—9 usw., IV. 7—8, 25 usw. Neben *asassata* steht es Jā. V. 172², 176⁶; Th I. 782; M. II. 73. Ausgesagt wird es von den *khandhā*, den *āyatanāni*, den *kāṃā*. Das Gegenteil *avipariṇāmadh.* steht neben *nicca*, *dhuva*, *sassata* D. I. 18, 19, 20; M. I. 135—8; S. III. 98, 139, 143—4, 147, 149, 182—3, 204—5; Kvu. I. 69, 120 ff., II. 621; als Zitat: Kvu. I. 67. Das Entstehen der Dinge bemißt sich im buddhistischen System nach dem Kausalitätsgesetz, dem *paṭiccasamuppāda*; die Aufhebung des Seins und damit des Leidens ist Gegenstand der Lehre von der Heilsentwicklung. Alles das ist im Begriffe *dhammā* eingeschlossen. Die Kausalitätsreihe, gewöhnlich die *Nidāna-kette* geheißen, wird D. II. 55, S. II. 92 geradezu als *dhamma* bezeichnet. Man könnte hier freilich *etassa dhammassa* auch nach D IV beurteilen. In dem Vers Vin. I. 2⁵ wird sie als *sahetudhamma* bezeichnet. M. I. 190—1 heißt es: *yo paṭiccasamuppādam passati so dhammaṃ passati* und umgekehrt. Hierher gehören auch der Terminus *dhammaṭṭhiti* und verwandte Begriffe. Wir übersetzen *dhammaṭṭhiti* mit „Beruhen auf dem Gesetz“, also „Gesetzmäßigkeit“. Es begegnet uns S. II. 60, wo es geradezu synonym ist mit „Kausalität“. An der Stelle wird jedes einzelne Glied der Kausalitätskette als ein „Wissen“ bezeichnet; also z. B. *jātipaccayā jarāmaraṇaṃ-ti nāṇaṃ* „aus der Geburt entsteht Alter und Tod: das ist ein Wissen“. Jedesmal wird aber am Schluß hinzugefügt: „auch das Wissen von dieser Gesetzmäßigkeit (*dhammaṭṭhitiṇāṇaṃ*) ist dem Gesetze des Vergehens unterworfen (*khayadhammaṃ* usw.): das ist (gleichfalls) ein Wissen“. Der Begriff *dhammaṭṭhitiṇāṇa*, der Pts. I. 50—2 als Wissen von der Kausalität definiert wird, findet sich weiter in der Geschichte von Susima S. II. 119—28. Er wird hier (124) bestimmt als eine Vorstufe des „Wissens von Nirvana“: *pubbe dhammaṭṭhitiṇāṇaṃ pacchā nibbāne nāṇaṃ*. Aus dem Vorausgehenden ergibt sich, daß er sich annähernd mit *paññāvimutti* „Wissensbefreiung“¹⁾ deckt und die ganze Kenntnis des *dhamma* in dem oben angegebenen Umfange begreift. Im Gegensatz dazu bedeutet *nibbāne nāṇaṃ* alle die übernatürlichen Fähigkeiten, die in den höheren Stufen der geistigen Versenkung (*samādhi*) sich einstellen.²⁾ Adjektiv zu *dhammaṭṭhiti* ist *dhammaṭṭhita* „auf dem Gesetze beruhend, gesetzmäßig“. Es steht D. I. 190 f. neben *dhammaniyāma* „dem Gesetze entsprechend“, also gleichfalls „gesetzmäßig.“³⁾ Beide Adjektive werden von der *paṭipadā*, dem zur Erlösung führenden Heilswege, ausgesagt und stehen neben *bhūta*, *taccha*, *tatha* „wirklich, wahr, wahrhaftig“. Der Heilsweg ist ja in der Tat ein Teil des *dhamma*, der aus dem Kausalitätsgesetz logisch sich ergibt. Abstrakte zu den beiden Adjektiven sind wieder *dhammaṭṭhitatā* und *dhammaniyāmatā*. Sie finden sich S. II. 25 und zwar verbunden mit *idappaccayatā*. Da dieses zweifellos „Kausalität“ bedeutet, so werden wir auch für jene beiden Substantive eine ähnliche Bedeutung, d. h. eben „Gesetzmäßigkeit“, annehmen dürfen. Darauf führt auch der Zusammenhang der Stelle. Es wird in ihr der *paṭiccasamuppāda* mitgeteilt. Am Schluß heißt es: „ob Tathāgatas erstehen oder nicht erstehen, *ṭhitā va sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā*, fest steht dieses Elementargesetz, das Be-

¹⁾ So übersetzt H. Beckh, Buddhismus II. 133 das Wort.

²⁾ Auch VvKo. 233⁷ wird *catusaccadhamma* und *nibbānadhamma* unterschieden.

³⁾ Der DkO. ed. Rangoon I. 274²⁴ hat hier die Erklärung *navalokuttaradhammesu ṭhitasabhāvaṃ* und *lokuttaradhammaniyāmatāṃ*. Er bezieht also *dhamma* auf das *dhammasota*, das Gesetz der Heilsentwicklung.

ruhen auf dem Gesetz, das dem Gesetz Entsprechen, die Kausalität“. Unsere Auffassung wird bestätigt vom SKo. 276⁹²: *dharmatthitā dhammaniyāmatā ti imeli pi dvihī paccayanā eva katheti*, wie auch SKo. 297⁹³ *dharmatthitānāṃ* durch *paccayākāre nāṇaṃ* erklärt wird. Endlich begegnen uns jene beiden Abstrakte A. I. 286 in der gleichen Verbindung wie S. II. 25: *uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā va tathāgatānaṃ (hitā va¹) sū dhūtu dharmatthitā dhammaniyāmatā*. Es fehlt hier aber *idappaccayatā*. Mit gutem Grund. In der Stelle ist nicht von Kausalität, sondern von einer anderen feststehenden Wahrheit des *dhamma* die Rede, von der Nichtigkeit aller Dinge: *sabbe saṅkhārū aniccā dukkhā anattā*. Der AKo. 497⁹⁴ hat hier *sabhāvattthitā, °niyāmatā*: es ist in der Natur, im Wesen der Dinge begründet.

c) Vom Gesetze der Heilsentwicklung. Auch diese folgt einem bestimmten Gesetze und vollzieht sich regelmäßig in allmählich aufsteigenden Stufen. Ist diese oder jene Stufe erreicht, so sind gewisse Möglichkeiten ausgeschlossen. *Aparihānadhamma* ist einer, der keinem Rückfall mehr ausgesetzt ist, der nicht mehr rückfällig werden kann: Dies gilt z. B. von dem *solāpanna*, der auf der ersten Stufe des Heilsweges angelangt ist; er muß notwendig das Ziel der Erlösung erreichen A. III. 441.⁹⁵) Gegensatz: *parihānadh*. Definitionen beider Begriffe finden sich S. IV. 76—7; A. III. 404—9, V. 102, 103 und Pu. 11, 12. Wird ein „Großes Wesen“ ein *rājā cakkavattī*, so ist es *aparihānadh*. in allen weltlichen Dingen; im Geistigen, wenn es ein Buddha wird D. III. 164—5. Offenbar gleichbedeutend ist *apahānadh*. Iv. 40; A. II. 6. Von den Nāgas wird gesagt, sie seien *avirūthidh*. Vin. I. 87, d. h. trotz ihrer Liebe zur buddhistischen Lehre, besteht für sie keine Möglichkeit sich in ihr (*imasmiṃ dhammaniyāyā*) zu entwickeln. *Sattā visuddhidhammā* A. III. 315—7 sind Wesen, die notwendig zur inneren Läuterung gelangen müssen; *asaṃmohadhhammā* M. I. 21, 83 bezeichnet einen, der nicht mehr irren kann. *Avinipātādhhamma* „der nicht mehr dem Gesetze einer Höllenbestrafung unterworfen ist“, d. i. der keine Sünde mehr fähig ist, die eine Höllenstrafe nach sich zieht, ist stehendes Beiwort des *solāpanna*: Vin. III. 10; D. I. 156, II. 92, 93, 200 usw.; III. 107, 108, 132; M. I. 34, 141/2, 226, 466 usw.; S. II. 68 usw., III. 161, 193, 204 usw., V. 193, 194, 205, 346, 347, 351 usw.; A. I. 232, II. 89, 238, III. 211, 331 usw., IV. 405, V. 182; Ud. 50; Pu. 16, 72. Der *anagāmin* wird bezeichnet als *opapātiko tathāparinibbāyī anāvattidhammo tasmā (asmā) lokā* „auf übernatürliche Weise (d. i. nicht durch Zeugung) zum Dasein gelangend,“) dort (d. i. in der jenseitigen Welt) ins Nirvana eingehend, nicht mehr dem Gesetz der Wiederkehr aus der jenseitigen Welt (in das Diesseits) unterworfen“: D. I. 156, II. 92, 200 usw.; III. 107 usw., M. I. 34, 226, 350, 352, 436, 437, 465 usw.; II. 146, III. 80, 247; S. V. 346, 358—9, 376, 406; A. I. 232, 290, II. 89, 238, IV. 12, 399, 423 usw., V. 343 usw.; Pu. 16 f., 72. Vgl. dazu *anāvattidhammaṃ me cittaṃ kāmabhavāya (rūpa-, arūpabhavāya)* „mein Geist muß (oder kann) nicht mehr in die Kāma- (Rūpa-, Arūpa-) Welt zurückkehren“ A. IV. 402, 404. Sehr häufig ist die Wendung *āyatim anuppādadhamma* „was künftig nicht mehr entstehen (oder eintreten) kann“. Sie wird gebraucht von der Wiedergeburt, die für den Erlösten ausgeschlossen ist: Vin. I. 236, III. 3; M. I. 139; A. III. 84, 86, IV. 176; — oder von irgend-

¹) So ist natürlich statt *vā* der Ausgabe zu lesen.

²) Vgl. dazu den Vers Dh. 32: *appamādarato bhikkhu pamāde bhayadassivā | abhabbo parihānāya nibbānass' eva santike*.

³) So heißen alle in der jenseitigen Welt existierenden Wesen. FRANK, D. übers. 195, N. 7.

welchen *akusalā dhammā*, von den *āsavā*, den *khandhā*, von Leidenschaften, Irrtümern, Sünden, die von dem auf dem Heilswege Fortschreitenden überwunden wurden: Vin. I. 235, III. 2, 3; D. III. 270—1; M. I. 139, 250, 298, 331, 370, 464, 487—8, 490, II. 256, III. 245—6; S. II. 62, 64, III. 10, 27, 161—2, 193—1, IV. 84, 85, 253, 292, 297, V. 327; A. I. 135—8, 184, 204, 218—9, II. 38, 41, 214, 216, 249, III. 84—6, IV. 8, 9, 173—5, 184, V. 32; Kvu. I. 85, 168, 175, 182, 189, 267. Das Bild ist entnommen von einer Pflanze, die, wenn einmal völlig mit allen Wurzeln ausgerottet, nicht mehr entsteht. Vgl. S. II. 88, 89.

2. Die Bedeutung Recht tritt deutlich hervor in der Stelle *dhammena nāyena . lacchasi* „auf grund deines guten Rechtes (nicht auf eine Bitte hin) wirst du (von der *sudhā*, der Götterspeise, deinen Anteil) erhalten“; einer Bitte bedarf es nicht: *eso hi dhammo* „denn das ist dein Recht“ Jā. V. 404⁹⁶⁻⁹⁷. Die Unverletzlichkeit der Gesandten ist *dhammo sanantano*, unverbrüchliches Recht: Jā. VI. 528⁹⁸. *Dhammaṃ carati* heißt Vin. III. 50, 52 „beschreitet den Rechtsweg“.

a) In der engsten Verbindung steht *dhamma* „Recht“ mit dem Richter und insbesondere mit dem König als der höchsten Rechtsinstanz im Staate. Auf dem *dh*. beruht die Autorität des Königs, der König ist der Hüter des Rechts, der *dhammapāla* Jā. V. 222¹⁰, VI. 314¹⁷. Er hält das Recht hoch und pflegt es: *dhammass' apacitiṃ kummi* Jā. VI. 499¹⁶ (Ko. = *Siviratthe porāṇakarājūnaṃ pavēṇiyadharmassa*); *dhammo apacito* Jā. V. 339²⁷; *dhammaṃ ca apacāyāmaṇo* Jā. IV. 460³. Vgl. D. III. 61; A. I. 109, III. 149. Wie das Recht es erheischt, so soll der König tun: *yathā dhammo tathā kare* Jā. III. 105²². Im vorliegenden Falle wird von ihm gefordert, vor Gericht beide Teile zu hören. *Sādhu dhammaruṇā rājā* Jā. V. 222¹³. — Andererseits dient das Recht auch zum Schutze für den König und seine Untertanen. Der König ist *dhammagutto* Jā. V. 222⁹. Das Gleiche besagt *dhammassa gutto* Dh. 257 (vgl. DhKo. III. 382); es steht für *dhammena gutto*. Die Vedehas heißen *dhammarakkhitā* Jā. VI. 47⁷, ebenso die Brahmanen: *avajjhā brāhmaṇā āsuṃ ajeyyā dhammarakkhitā* Sn. 288. Auch die Frauen sind *dhammarakkhitā*,¹) wenn sie nicht unter dem Schutze des Gatten, der Eltern oder der nächsten Verwandten stehen: Vin. III. 139, 140, 142; A. V. 264, 266, 283, 284, 292, 295. Eine Verletzung des Rechtes, ein *dhammāsisāra* Jā. V. 221^{6, 9} rächt sich: *dhammo have hato hanti nāhato hanti kaṃci-* *naṃ | tasmā hi dhammaṃ na hane mā taṃ dhammo hato hanti* „das Recht, wahrlich, schädigt, wenn es geschädigt ist, ungeschädigt schädigt es niemand; darum schädige du das Recht nicht, damit nicht das geschädigte Recht dich schädige“ Jā. III. 456²⁸. Denn der *dhamma* steht über dem Könige, er ist der König des Königs A. III. 149¹⁸⁻¹⁹.

b) In der Bedeutung „Recht“ verbindet sich *dhamma* öfters mit *attha*. In dieser Verbindung scheint *attha* mehr die weltliche, *dhamma* die religiöse und moralische Seite des Rechts zu repräsentieren. Ein ähnlicher Gegensatz liegt auch in skr. *arthasāstra* und *dharmaśāstra*. Es umfaßt also *attha* und *dhamma* mit den Gegensätzen *anattha* und *adhama* alles, was der Richter oder der König wissen muß. Von einem unfähigen Thronerben heißt es: *nāyaṃ dhammaṃ adhammaṃ vā atthānatthāṃ ca bujjhati* Jā. II. 264²², und ein Fürst wird angeredet: *atthe ca dhamme ca yutto bhavassu* Jā. VI. 299²⁹. Ein

¹) Vin. III. 139 wird dies erklärt durch *sahadhammikā* (vgl. unten II. 1 a) *rakkhanti gopenti issariyaṃ kārenti vasaṃ vattenti*.

König, der gerecht zu regieren wünscht, wendet sich an einen Weisen mit der Bitte: *yo 'ham atthañ ca dhammañ ca kattum icchāmi brāhmaṇa | taṃ vaṇṇaṃ atthañ ca dhammañ ca brāhmaṇa' akkhāhi pucchito* Jā. V. 57²⁰; vgl. 58¹⁵, 59²², 60³⁰, 61²⁰, 62¹¹, 63³⁰, 65¹². *Atthaḍḍhammānusatti* Jā. V. 58²⁶ ist die Belehrung über das gesamte Recht. Einer der höchsten Minister des Königs heißt *atthaḍḍhammānusāsako amacco* JāKo. II. 264², III. 337⁴, V. 57⁹. Eine mehr allgemeine Bedeutung scheint das Wortpaar an der Stelle Jā. VI. 251¹ zu haben, wo man *atthañ ca dhammañ ca anusāsa maṃ ise* etwa durch „lehre mich, du Weiser, was gut und recht ist“ übersetzen möchte.¹⁾

3 a) Vom König oder vom Richter ausgesagt, als die ihm besonders zukommende Eigenschaft, heißt *dhamma* Gerechtigkeit. Mit „Gerechtigkeit“ regiert der König: *dhammena rajjaṃ kāreti* Jā. IV. 135²⁸, 422⁷, VI. 587¹⁹; S. I. 116; Milp. 226 f. Vgl. JāKo. II. 349²⁶; DhKo. IV. 32²; Dpvs. 18. 47 und 49; Mhvs. 21. 8. Ebenso *raṭṭhaṃ dhammena pasāsati* Jā. V. 243⁵; *rājā . . . dhammena paṭhavim anusāsaṃ* Jā. IV. 232²⁴; *dhammena rajjaṃ anusāsi* JāKo. V. 57¹⁰. Passivisch: [*raṭṭhaṃ*] *dhammena anusissati* Jā. V. 348¹⁴, 377²², 378² 4 (vgl. Jā. IV. 427²⁹, 428²) und *dhammena me issariyaṃ pasatthaṃ* Jā. V. 492⁴ n. Das Gegenteil ist: *raṭṭhaṃ (janapadaṃ) adhammena pasāsati* „regiert ungerecht“ Jā. V. 243¹. Vgl. Jā. V. 57¹⁵⁻⁶. Weitere Phrasen sind: *rājā cakkavatti dhammena eva cakkam pavatteti* A. III. 147; [*putto me*] *dhammena jine paṭhavim* Jā. VI. 572³⁰. Das Wort *rājan* selbst wird D. III. 93 etymologisch erklärt durch *dhammena pare rañjati*. Mhvs. 28. 5 heißt *dhammena* „in gerechter Weise“, so daß es keine Bedrückung gibt; Mhvs. 37. 39 (von einem Richter) „in gesetzmäßiger Weise“. In Verbindung mit Wörtern von verwandter Bedeutung haben wir *paṭhavim sāgarapariyantaṃ adañḍena asatthena dhammena abhivijja* D. I. 89, II. 16, 19, III. 59, 75, 142, 145 f., 177; Sn. p. 103; vgl. Sn. 1002; Th. 914. Ferner *dhammena nāyena [mahajānaṃ nayaṃ]* Jā. III. 443²³; *asahasena dhammena samena nayati pare* Dh. 257 (die gleichen drei Wörter auch Jā. V. 378² 4, A. IV. 90). Öfters in der späteren Literatur: *akārayi rajjaṃ . . . dhammena ca samena ca* Dpvs. 20. 22; vgl. Mhvs. 7. 74; JāKo. I. 180¹⁶. Das Wort *dhamma* kann, wenn es vom Könige gebraucht wird, natürlich auch eine umfassendere Bedeutung haben und außer der Gerechtigkeit überhaupt alle Tugenden, die dem Fürsten eignen, begreifen. Hierüber unten A III 2 a. Die Grenze zwischen der engeren und der weiteren Bedeutung kann nicht immer mit Sicherheit gezogen werden.

b) Die Adjektiva *dhammin* und *dhammika* (vom König oder vom Richter) bedeuten „gerecht.“²⁾ Jenes z. B. Jā. VI. 505¹²; dieses Jā. III. 111²⁶, VI. 419³¹; Cp. I. 8. 8; Mhvs. 34. 38. Ein *dhammiko rājā* ist der, der *pubbakānaṃ dhammikānaṃ rājānaṃ paveni-m-anusattihiyā dhammādhamaṃ anudipayitvā* die Liebe des Volkes sich erwirbt Milp. 227. Er heißt auch *dhammaṭṭha* (Ggs. *adhammaṭṭha* „ungerecht“ Jā. V. 243¹⁵, 267²⁴) oder *dhamme ṭhita*³⁾ Jā. III. 69²³, VI. 545⁵. Die gleichen Beiwörter werden vom Richter gebraucht Dh. 256—7; Jā. VI. 284¹⁷. Es kann *dhammaṭṭha*, wie skr. *dharmastha* Manu 8. 57, auch selbst „Richter“ bedeuten. So Jā. III. 334¹⁸, 22 (Ko. = *rājānaṃ vinicchayāmacco*), 336².

¹⁾ Rechtsbegriff oder Rechtsgrundsatz ist *attho ca dhammo ca* zu übersetzen in Jā. V. 237¹⁵ usw. bis 240²⁵.

²⁾ *dhammika* bedeutet geradegu „Richter“ Milp. 345²⁰.

³⁾ Auch *ṭhitadhamma* Jā. V. 222¹⁵ steht wohl im gleichen Sinn statt *dhammaṭṭha*.

Der „ungerechte“ König heißt *adhammika* Jā. III. 111²¹. So: *mā rāja adhammiko ahū, dhammaṃ pālaya Kosalādhipa* Jā. III. 412⁹. Sind die Könige *dhammikā*, so sind es auch die Adeligen, die Brahmanen, die Familienhäupter, das ganze Volk, und umgekehrt, wenn sie *adhammikā* sind A. II. 74—6. Auch Handlungen, Verordnungen des Königs können als *dhammika* „gerecht“ bezeichnet werden. Vgl. 3c a. E. So ist *dh. bali* „eine gerechte Steuer“ Milp. 277. Das Gegenteil dazu ist *adhammabali* Jā. V. 102²², 104⁸, 26, 105²², 106¹⁸. Vgl. *dhammaṃ (= dhammena „in gerechter Weise“)* *balim paṭṭhapayassu rāja* Jā. IV. 399²⁴.

c) Das Ideal eines Königs ist der *dhammarājā* = skr. *dharmarāja* Jā. IV. 321²⁵, V. 187¹⁵. Als *dhammiko dhammarājā* wird Bimbisāra bezeichnet D. I. 85, 86, II. 202—4. Auch Asoka ist *dhammarājā* Milp. 121. Ein *dhammiko dhammarājā dhamme ṭhito* ist Makhādeva von Mithilā mit seinen Nachfolgern M. II. 74, 78—80. Ebenso wird im Jātaka-buche Aṅgati von Mithilā als *dhammiko dhammarājā* bezeichnet JāKo. VI. 220²⁹. Besonders aber gelten diese Bezeichnungen für den *cakkavattin*, den „Weltbeherrscher“ D. I. 88, II. 16, 19, 143, 146, 198, III. 142, 145 f., 177; M. II. 134; A. IV. 89, 105; Sn. p. 102; Iv. 15; Kv. I. 286. Mit Namen genannt werden Daḷhanemi D. III. 59, Saṅkha D. III. 75. Vom *cakkavattin* heißt es: *dhammaṃ yeva nissāya dhammaṃ sakkaronto, dh. garukaronto, dh. mānento, dh. pūjento, dh. apacāyamāno, dhammaddhajo, dhammaketo, dhammādhipateyyo dhammikaṃ rakkhāvarenaṅgutim saṃvidahassu antojanasimhā balakāyasmimhā khattiyesu anuyuttesu brāhmaṇagahapatikesu negama jāna padesu samaṇabrāhmaṇesu migapakkhīsu* D. III. 61; A. I. 109, III. 149.

d) Die Phrase *dhammaṃ carati*, die auch sonst oft (s. u.) vorkommt, bedeutet, wenn sie von einem König gebraucht wird: „übt Gerechtigkeit“. So heißt es von den Fürsten Makhādeva bis Nimi: *dhammaṃ carati brāhmaṇagaha patikesu negamesu c'eva jāna padesu ca* M. II. 74, 78—80. Vgl. dazu Jā. V. 276¹⁸ und V. 123¹⁵, 223¹⁷, 94¹⁷. Es ist aber in dieser und ähnlichen Phrasen (s. u.) die Bedeutung „Gerechtigkeit“ von der allgemeineren „das Gute“ schwer zu trennen. Dies gilt z. B. von der ganzen Stelle Jā. V. 222—3. Hier ist der Zusammenhang der, daß der König seinen Untertanen in der Erfüllung der Tugendgebote mit gutem Beispiel vorangehen muß: *so ce adhammaṃ carati pag-eva itarā pajā, sabbaṃ raṭṭhaṃ dukkhaṃ seti rājā ce hoti adhammiko* 222²⁴ f.

II. Dhamma = Norm, Ordnung, Vorschrift, Regel, wie sie für die einzelnen Stände, Kasten und Gesellschaftsklassen gilt; weiterhin = Pflicht, wie sie von diesen Ständen usw. zu üben ist; pflicht- und vorschriftgemässes Tun und Verhalten. Adhamma ist das, was der Norm, den Vorschriften zuwider läuft.

1 a) Vor allem haben die Angehörigen des buddhistischen Ordens, die Bhikkhus oder Samaṇas, ihren *dhamma*, ihre Norm, die Summe der für sie gültigen Verordnungen. Im Bilde wird der *samaṇadhamma* dem *rukkhadhamma* verglichen, der Bestimmung oder Pflicht des Baumes, Blüten und Früchte zu tragen A. III. 370—1. Vgl. *samaṇadhammaṃ karoti* DhKo. IV. 106. Was der „Norm“ nicht entspricht, wie sie im Vinaya-Piṭaka niedergelegt ist, das ist *adhamma*. Da die Anhänger der buddhistischen Lehre alle unter der gleichen Norm stehen, heißen sie *sahadhammikā* D. II. 272; M. I. 64, 66, 67, oder *sadhammikā* D. II. 273. Die Bhikkhunī, die ehemals die Frau eines nunmehrigen Bhikkhu war, ist ihm seit dem Eintritt der beiden in den Orden *sahadhammā* Cp. 2. 4. 6. In

der Mehrzahl bedeutet *dhammā* dann die für den Bhikkhu in seiner Norm aufgestellten Einzelvorschriften. S. III. 106 bedeutet, wenn wir dem SKo. 457³¹⁻⁴ uns anschließen, *dhammesu vicikicchā* „Zweifel an den Vorschriften“, d. h. ob man imstande ist, die Gelübde zu halten. Der gleiche Ausdruck findet sich auch im gleichen Zusammenhang A. III. 69—70, sowie S. V. 110, aber hier vielleicht in etwas anderer Bedeutung (vgl. DI 2 c). Es gibt bestimmte bindende Gebote für den *sekha*, der sich noch in Vorbereitung befindet, die *sekhiyā dhammā* Vin. IV. 185—206, 349—50. Vgl. *sekhaṃ dhammaṃ paripūreti* A. III. 15, 422, neben *abhissamācārikaṃ dh. p.* A. III. 14, 422; auch M. I. 469. Ebenso gibt es *aṭṭha garudhammā* „acht Hauptgebote“ für die Nonnen Vin. II. 255—7, die sie hochzuhalten haben und ihr Leben lang nicht übertreten dürfen: *ayam pi dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkaṃamiyo* A. IV. 276—7. M. I. 472 ult. wird *dhammā* von den Pflichten gebraucht, die der *ūraṇṇako bhikkhu*, aber auch der *gāman-tavihāri*, der in der Waldwildnis, und der im Dorfe lebt, zu erfüllen hat.

b) Von den Normen, welche für die Brāhmaṇa gelten, handelt A. III. 225—9. Vorher ist von fünf alten Normen oder Bestimmungen der Brahmanen (*porāṇā brāhmaṇa-dhammā*) die Rede, die sie wohl früher einhielten, die aber jetzt, in der Buddhazeit, nur von den Hunden beobachtet werden A. III. 221—2: Sie vermischten sich nur mit Frauen ihrer Art. Sie vereinigten sich mit der Gattin nur, wenn sie *utunī* war. Sie kauften ihre Frauen nicht, sondern heirateten sie auf grund gegenseitigen Einverständnisses. Sie pflegten keine Reichtümer aufzuhäufen. Sie sammelten ihren Unterhalt nur morgens für das Morgenmahl und abends für das Abendessen.

c) Ihren besonderen *dhamma*, den *khattadhamma*, haben die Mitglieder der Adelskaste Jā. V. 377²⁰, 490¹⁶ (vgl. Milp. 164). Es ist natürlich auch Jā. V. 490⁸ *na kkhattadhamme kusalo si rāja* (mit Satzsandhi) zu lesen statt *nakkhattadhamme*. Dem König insbesondere obliegen *dasa rājadhammā* Jā. V. 378¹²; JāKo. I. 399²⁶, V. 119³⁰, 378³². Sie werden Jā. III. 274¹ (vgl. JāKo. III. 320⁹) aufgezählt: *dānaṃ silaṃ pariccāgaṃ ajjavanā maddavaṃ tapaṃ | akkodhaṃ avihimsā ca khantī ca avirodhanaṃ*.¹⁾ Dazu ist Manu 6. 92 zu vergleichen: *dhr̥tīḥ kṣamā damo 'steyaṃ saucam indriyanigrahaḥ | dh̥r vidyā satyam akrodho daśakaṃ dharmalakṣaṇam*. JāKo. V. 112²¹ wird von drei Pflichten des Königs gesprochen (*īsu dhammesu thatvā*), nämlich, daß er, wie der folgende Vers zeigt, *vitatha*, *koḍha* und *hāsa* meide.

d) Ebenso ist von einer Norm der einzelnen Clans und Stämme die Rede. Die *Vajjīdhammā* werden D. II. 74 als *porāṇā* bezeichnet: sie beruhen auf uralter Überlieferung. Von einem *dhamma* der Sivi ist Jā. V. 223¹⁰ die Rede, und im engeren Kreise von dem *dh.* einer Familie: *etādiso nūna kulassa dhammo* Jā. III. 120¹⁸ und *es' asmākaṃ kule dhammo piṭupitāmaho sadā* Jā. III. 120^{23, 25}. Analog wird von *gihīdhamma* gesprochen A. III. 41, der „Laienpflicht“, die im Almosengeben besteht; von *mittādhammā* Jā. II. 29¹⁵ „Freundspflichten“, von dem *nāṭīdhamma* Kh. 7. 12, der „Verwandtenpflicht“, die Petas mit Spenden zu versorgen, vom *sabhādhamma* S. I. 184, der für eine Ratsversammlung giltigen Norm, d. h. was in einer solchen rechtens ist. Die Angehörigen der gleichen

¹⁾ An diese zehn Pflichten wäre dem Ko. zufolge auch bei *dhamme ca ye ariyapaveṇite ratī Jā. III. 442¹* zu denken.

Abh. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. XXXI, 1. Abh.

Kaste oder des gleichen Clans können ebenso wie die Angehörigen der buddhistischen Gemeinde, *sahadhammikā* heißen. So Vin. III. 139 (vgl. oben S. 16 unten). Sie stehen unter der gleichen Norm.

2a) Der I. *dhammena* besagt, daß irgend eine Handlung den Verordnungen entsprechend, also in legaler Weise oder vorschriftsmäßig vorgenommen wird. Das Gegenteil ist *adhammena*. Die beiden Ausdrücke werden im Vinaya von den Akten, die der Saṃgha vornimmt, oft gebraucht: *dhammena kataṃ* Vin. II. 86, *adhammena kataṃ* Vin. II. 3, 86; *adhammena mānattaṃ deti*, *adhammena abbheti* Vin. II. 68 f. Vgl. Vin. I. 315—9, II. 85. *Dhammena bhikkhaṃ pariyesāmi* sagt Sāriputta von sich selber S. III. 239; das Gleiche ein *brāhmaṇo mātuṃposako* S. I. 181. Mhvs. 37. 39 steht *uppabbājesi dhammena*. Von dem Brahmanen, der *brahmasama* ist, heißt es A. III. 224 ff., daß er, nachdem er 48 Jahre lang in Enthaltensamkeit gelebt und die Mantras gelernt hat, *ācariyassa ācariyadhamaṃ pariyesati dhammen' eva no adhammena*. Das Gleiche wird von dem *brāhmaṇa devasama* und dem *br. mariyāda* usw. ausgesagt und weiter: *dāraṃ pariyesati dh. no adh.* Halten wir beides zusammen, so dürfte die Übersetzung „auf vorschriftsmäßige Weise“, d. h. nach den für die Kaste giltigen Bestimmungen, der allgemeineren „mit Fug und Recht“ vorzuziehen sein.

b) Die nämliche Bedeutung hat auch *dhamma* (im Vordergliede eines Kompos.) und *dhammika*. So erklären wir den Ausdruck *dhammakaraka*, womit der Wasserkrug, der zu den Requisiten des Bhikkhu gehört, gemeint ist Vin. II. 118 f., 177, 301 f.; JāKo. I. 395¹⁸, DhKo. III. 290. Es ist der „vorschriftsmäßige Krug“. Der Buddha Kakusandha ließ der Legende nach seinen *dhammakaraka* als Reliquie zurück Dpvs. 17. 9, Mhvs. 15. 88, Thvs. 40³, Smps. = Vin. III. 330²⁹, und es wurde über ihm ein Cetiya errichtet Dpvs. 15. 42. *Dhammakamma* Vin. I. 325, III. 177 ist ein „vorschriftsmäßig vollzogener Akt“, *adhammak* Vin. I. 114, 323—5, II. 86, III. 177 das Gegenteil. Gleichbedeutend damit ist *dhammika* und *adhammika kamma* Vin. I. 111, 317, 337, 340, 356, II. 55,¹⁾ 58,¹⁾ 80, 82, 83, 85, 86, 241—7; IV. 151, 284, 288. Es wird Vin. I. 358 zwischen *dhammikā* und *adh. saṃghasamaggi* unterschieden. Jene wird nur erzielt, wenn vorher die schwebende Streitfrage *dhammena* erledigt ist. Der Bhikkhu, der einen anderen auf eine von ihm begangene Verfehlung „in der vorschriftsmäßigen (bzw. in vorschriftswidriger) Weise“ aufmerksam macht, heißt *dhammacodaka* (bzw. *adh.*) Vin. II. 249—50. Die Art, wie es zu geschehen hat, ist unmittelbar vorher angegeben. Ihm gegenüber steht der (*a*)*dhammacūḍita(kā)*. Parallelstelle ist A. III. 196—9; Dazu *codanā bhūtā taccha dhammikā anavajjā* D. I. 230 (*adhammikā* 233). Die *dhammikā parisā* und die *adhammikā parisā* wird A. I. 74 f. genau so definiert wie die *samā* und die *visamā*. Es ist die Versammlung, deren *kammāni* mit den Vorschriften übereinstimmen, bzw. ihnen zuwider laufen. *Dhammajivin* Dh. 24 ist ein Bhikkhu, der von Almosen lebt: *dhammena samena bhikkhācariyāya jivikaṃ kappentassa* DhKo. I. 239 zu der Stelle. Im AKo. 547^{26 c} zu A. II. 59¹⁰ wird *dhammajivino* durch *dhamme thatvā jivikaṃ kappenti* erklärt. Vergleiche dazu *dhammikā bhikkhā* D. I. 103; *dhammikaṃ samaṇā Sakyaṃputtiyā āhāraṃ āhārenti* S. III. 239—40; *dhammiko paṭissavo* „eine Zusage, die mit den (für die Bhikkhus erlassenen) Vorschriften übereinstimmt“ Vin.

¹⁾ *Dhammattā*, *adhammattā* heißt hier: „da es den bestehenden Vorschriften entspricht (bzw. nicht entspricht)“.

II. 19. Von Personen heißt *adharmika* „unvorschriftsmäßig (ungesetzlich, unrecht) handelnd“ Vin. IV. 204² ff.

c) Wieder eine ähnliche Bedeutung hat *yathādhamma*. Es heißt „der Norm, den Vorschriften gemäß, wie es rechtens ist“. So in *yathādhammo kāretabbo* „mit dem ist nach Vorschrift zu verfahren“, wtl. er muß veranlaßt werden, so zu tun (d. i. die Buße auf sich zu nehmen), wie es vorgeschrieben ist, Vin. I. 78, 135, 168, 205, 209, 224, 289, II. 132, 142, 166, 263, 275, IV. 144; Milp. 195; [tam] *yathādhammaṃ kārapelvā* Vin. I. 173, 178; *taṃ mayam yathādhammaṃ yathāsatham* (= skr. *yathāsūtram*) *kārema* M. III. 10. Mit dem Verb. *paṭikaroti* „sühnt, macht wieder gut“ verbindet sich das Adv. *yathādhammaṃ* Vin. I. 173, 315, II. 126, 192, IV. 19; D. I. 85, III. 55; M. III. 247, S. II. 128, 205; A. I. 103, 238, II. 146, 241—3, IV. 377. Dazu die Phrase *yo accayaṃ desentassa yathādhammaṃ paṭigaṇhāti* (bzw. *na p.*) S. I. 239; A. I. 59, 103. *Yathādhammaṃ nihātādhikarānaṃ* Vin. IV. 126 ist eine „ordnungsmäßig erledigte Streiffrage“.

d) Endlich gehört hierher das Abstr. *dharmatā*. Es bedeutet „Norm“ und bezeichnet den Zustand, bei dem die vorgeschriebenen Bedingungen oder die üblichen Verhältnisse erfüllt sind. Der Stein, der den *Tathāgata* verletzt hat, ist nicht *attano dharmatāya*, d. h. nach den für ihn giltigen Normen und Gesetzen, gefallen, sondern *Devadatta* hat ihn ins Rollen gebracht Milp. 179 (die Geschichte s. Vin. II. 193). So gibt es bestimmte Erfordernisse, die das Wesen des *Tathāgata* ausmachen. Es ist z. B. Norm (*dharmatā*), daß die *Tathāgatas* *Brahmunā āyācitā dhammaṃ desenti* Milp. 234¹². Man muß eine Person, die für einen *Tathāgata* gilt oder gelten will, darauf hin prüfen: *evaṃ ca tathāgato dharmatā* (= *-tāya*) *susamannittho hoti* „und so ist der T. auf seine *dharmatā* hin wohl geprüft“ M. I. 320. Ebenso gibt es eine *dharmatā* für die *ariyasāvākā*: *evaṃ . . ariyasāvākassa dharmatā susamannitthā* M. I. 325 (vgl. 324⁵); — für die *Bodhisattas*: *esū hi tassa dharmatā* D. III. 147; — für die *Buddhas*: *esū buddhāna dharmatā* S. I. 140; A. II. 21. Man versteht, wie *dharmatā* fast zu der Bedeutung „Vollkommenheit“ gelangt in *uttamaṃ dharmataṃ patto* Th I. 712. Eine Eigenschaft des *Buddha* ist seine *sudhammatā* D. II. 272. Sie stellt eine Macht („Allmacht“) dar, kraft deren z. B. eine gläubige Laienschwester als *devaputta* wiedergeboren wird.¹⁾

III. Dhamma = Gebot, Vorschrift im allgemeinen, weiterhin der gute Brauch, das Sittengesetz und das ihm entsprechende Verhalten: das Erlaubte, Rechte, Richtige, Gute; Rechtschaffenheit, Frömmigkeit, Tugend. Adhamma = das Unerlaubte, das Böse, Unrecht, Sünde, Sündhaftigkeit.

Was bisher von den Ständen, Kasten, Berufsklassen ausgesagt wurde, das gilt in erweiterten Sinne von den Menschen überhaupt.

1a) Die Bedeutung „Gebot, Vorschrift“, liegt vor in *ekaṃ dhammaṃ atitassa . . n'atthi pāpam akāriyaṃ* Dh. 176; Iv. 18; *ye ca kho sammadakkhāte dhamme dhammānuvattino* „die sich nach den wohl verkündeten Geboten richten“ Dh. 86³; *samatikkantadhammā* „(Frauen) die die Gebote (der Zucht) übertreten“ Jā. V. 445⁷; *taṃ dhammaṃ anusāsa*

¹⁾ Ein *dharmatādhamma-pariyāya* „Erörterung über die *dharmatā*“ wird Milp. 193 zitiert.

²⁾ *Dhamme dhammānuvattino* ist Pleonasmus. Vgl. Franke, D. übers. S. 192, N. 5.

maṃ „erteile mir die entsprechende Anweisung“ und *taṃ dh. nisāmehi me* „vernimm diese meine Anweisung“ Jā. IV. 221²⁸, 222⁸; *na hi dhammesu mam' atthi tittī* „ich kann nicht genug bekommen an Belehrungen“ Jā. V. 486². Ebenso: *n'atthi me tesu chandarāgo ti iminā tvaṃ . . dhammena . . mayam nehi* „nach der Regel: ich habe darnach kein Verlangen, richte dein Verhalten ein“ S. IV. 328. „Gute Sitte, frommer Brauch“, ist *dh.* in *ye vaddham apacāyanti narā dhammassa kovidā* „die den Alten ehren, die Leute, die des frommen Brauches kundig sind . .“ Vin. II. 162; JāKo. I. 219. Vgl. Pv. I. 11. 12. Das Sittengesetz, wie der *Buddha* es gelehrt hat, ist gemeint in *dhammo no kāreti* „das Gesetz schreibt uns unser Tun vor“ M. III. 10. *Dhammaṭṭha* (bzw. *adh.*) ist, wer sich an das Sittengesetz hält (bzw. nicht hält) Vin. II. 205², 8; A. V. 76, 77; Iv. 11, 12. An das „ewige Sittengesetz“ ist wohl auch in der bekannten Stelle Dh. 5 *esa dhammo samantano* zu denken. Es besteht darin, daß man Haß mit Liebe zu erwidern hat. Nach dem DhKo. I. 51: *porāṇako dh. sabbesam buddhapaccakabuddhakhiṇāsavānaṃ gatamaggo* wäre „seit alters bestehender guter Brauch“ zu übersetzen. Die Stelle findet sich noch Jā. III. 212¹¹, 488¹⁰; Vin. I. 349; M. III. 154. Die gleiche Wendung mit ähnlicher Bedeutung auch Sn. 453; Th I. 1229; S. I. 189; sowie Jā. VI. 288³; S. I. 18²⁶. Endlich: *dhammassa kusalā porāṇassa* „des guten alten Brauches kundig“ Jā. V. 326⁶.

b) Das Vorgeschriebene, Erlaubte, das Richtige, Rechte ist *dhamma* in *n'esa dhammo* „das ist nicht recht“ Jā. V. 100³, 339¹⁸, VI. 88⁷, 446¹⁴, 495²⁴; III. 492²¹, VI. 291¹⁷, 300¹. *Dhammaṃ pavidamaṃsayi* Jā. V. 326²⁸,³¹ heißt „er machte offenbar, was recht ist und Pflicht“. *Yoniso manasikāro dhammo sekhasa bhikkhuno* „. . . ist die Pflicht des Bhikkhu, der noch auf der Stufe der Vorbereitung steht“ Iv. 10. Auch das Adj. *dharmika* ist am besten mit „vorgeschrieben, richtig“ wiederzugeben in *dhammikā kāyabhāvanā* M. I. 239, vielleicht auch in *dh. paribbājo* M. II. 158. Dagegen sind die Stellen hier auszuscheiden, wo *dh.* das sachlich Richtige, Zutreffende bedeutet. Sie gehören zum Begriff „Wahrheit“ (C I 1 a).

c) Mit *dhammena* oder *dhamma*^o (im Vorderglied eines Kompos.) wird dann wieder ausgedrückt, daß etwas auf vorschriftsmäßige, erlaubte, rechtmäßige, übliche, richtige, gehörige Weise geschieht. Gegenteil: *adharmena*, *adhamma*^o. Der Laie, der ehrlich und redlich seinen Lebensunterhalt erwirbt, heißt *dhammajivin* Jā. III. 413²¹. Vgl. *adharmena jivati* Jā. II. 84¹⁸, Ko. = *ekavasiyā anesanasāṃkhātena micchājivena*. Häufig ist der Ausdruck *dhammaladdha* oder *dhammena laddha* „auf rechtmäßige Weise erworben oder bekommen“ Sn. 239; Jā. VI. 268⁷, 308⁵, 314¹⁷, 318²², 321²⁷; Milp. 258. Dazu *dhammaladdhassa dānaṃ* „Spende rechtmäßig erworbenen Gutes“ Jā. III. 472¹⁰; S. I. 21. Im Ger. *dhammena laddhā* = skr. *dharmena labdhvā* Jā. VI. 267¹³,²², 307³¹; M. III. 257. *Lābhā dhammikā dhammaladdhā* sind „rechtmäßig oder ordnungsmäßig erlangte Vorteile (Gaben, Spenden)“ D. II. 80, III. 245; M. I. 322; A. III. 239; Milp. 373. Ebenso *bhogā dhammikā dhammaladdhā* A. II. 67, 69, III. 45—6, 76—7, IV. 95, 281—2, 286, 323. Vgl. Jā. VI. 64¹; A. I. 129 ult., III. 354. Ferner *dhammena (adh.) bhoge pariyesati* A. V. 177—82; S. IV. 331; vgl. Sn. p. 86; — *dharmādharmena saṃsaṭṭho bhogāni pariyesati* A. I. 129²⁸; — *dhammena vitam eseyya* Jā. III. 88¹⁴; — *dhammena maṃ [deva] tuyhaṃ dajjā* „in ganz rechtmäßiger Weise übergibt mich [der König] dir“ Jā. VI. 285¹²; ähnlich *dhammena* Jā. VI. 557²⁸, 558²; — *dhammena saṃharitvāna dhanam* Iv. 66; —

dhammenāhaṭṭa „auf rechtmäßige Weise herbeigeschafft“ Jā. VI. 263³; — *csā va jivikā seyyā yā cādhammena esanā* Jā. II. 422²⁷, III. 516¹⁷; — *n' iccheyy' adhammena samiddhīm attano* Dh. 84. Statt *dhammena* steht *saha dhammena* A. II. 66. Was *dhammena* geschieht, das geschieht ohne Rechtsverletzung, ohne Vergewaltigung eines anderen. Darum wird das Wort JāKo. VI. 263⁷ durch *dhammena samena asāhasiyakammena* umschrieben, und *dhammena* ist synonym zu *asāhasena*, *adhammena* zu *sāhasena* Jā. IV. 460²⁷, 461⁴, VI. 280¹², 319², 322²; S. IV. 331 ff.; A. V. 177 ff. Ganz allgemein bedeutet endlich *dhammena* „in der richtigen, gehörigen Weise“ Jā. IV. 204²⁰, 206²³, 225²⁰; S. I. 234²⁹; Milp. 94. Dasselbe besagt *saha dhammena* D. I. 122;¹) Jā. IV. 320¹⁴. — Hier mag schließlich vielleicht auch Th2. 211 zur Sprache kommen: *dhammasaṃvegam āpādiṃ yogakkhemassa pattiyaṃ* „ich machte die richtige (angemessene, entsprechende) Anstrengung, um zum Nirvana zu gelangen“. Der Th2Ko. 174 hat die Erklärung *nāṇabhayāvahantam aticiya mahantaṃ bhīṃsanaṃ saṃvegaṃ*.

d) Das Adj. *dhammika* in der Bedeutung „rechtmäßig, erlaubt, gehörig usw.“ ist uns eben in der Verbindung *lābhā (bhogā) dhammikā dhammaladdhā* begegnet. Ebenso findet sich *dhammikā vaṇijjā* „ehrlicher, rechtlicher Handel“ Sn. 404; *lābho adhammiko* und *alābho dhammiko* Th1. 666; vgl. 670; *sahetukā dhammikā kamantā* „dem Zweck angepaßte, erlaubte Beschäftigungen“ M. II. 188—91; *dhammikuṃ rakkhācaranaguttiṃ [saṃvi-dhā]* „den gehörigen, richtigen Schutz“ D. I. 61, II. 75, III. 61, 65, 148; M. II. 89, 101; A. III. 149—51, IV. 17, 20. *Dhammikaṃ sukhaṃ* M. II. 223, 224 bedeutet wohl „erlaubtes Glücksgefühl“ und *dhammikaṃ phalaṃ* S. IV. 303 „ordnungsmäßiger, gebührender Lohn“, wie *dhammiko bali* D. II. 74 (vgl. 180); A. IV. 17, 19 „vorschriftsmäßige Spende“, die man an heiligen Stätten niederzulegen hat. Das Adv. (a)*dhammikenā* besagt dasselbe wie (a)*dhammena* Vin. I. 313; D. III. 177 ult.

2a) Als das Gute, die Frömmigkeit, Tugend hat *dhamma* zum Gegenstück *adhamma* das Böse, die Sünde. Auch *pāpaṃ* „das Böse“ steht dem *dhamma* gegenüber Jā. III. 290¹² und Jā. I. 461⁷: *yo ve dhammadhajaṃ katvā nigulho pāpam ācare*; vgl. Jā. VI. 240³⁰. Der Gegensatz zwischen *dh.* und *adh.* kommt deutlich zum Ausdruck in dem Vers: *na hi dhammo adhammo ca ubho sanavipākino | adhammo nirayaṃ neti dhammo pāpeṃ suggatiṃ* Jā. IV. 496¹⁷; Th1. 304; DhKo. I. 22. Vgl. Jā. V. 266⁸⁻¹⁰. Als *dhamma* werden *sammādiṭṭhi*, *sammāsaṅkappo* usw., also die Elemente des *atthaṅgika ariya magga* verstanden; als *adh.* ihr Gegenteil *micchādiṭṭhi* usw. A. V. 227 f.; oder *adh.* ist *pāṇātipāta*, *adimmādānaṃ* usw., *dh.* aber *pāṇātipāta veramaṇi* usw. A. V. 257 f. Der *dh.* ist dreifach, *tividha* Jā. VI. 240³⁰, nämlich *manasā (cetasā)*, *vācāya, kāyena* „in Gedanken, Worten und Handlungen“. Daher wird der Begriff in Kommentaren gerne mit *tividhasu-caritadhamma*⁴) umschrieben. So in *dhammarato* „am Guten Freude findend“ Jā. V. 20²⁰,²¹ (vgl. S. I. 187 ult.); in *dhammānūvatti* Jā. I. 366²⁶. Vgl. auch *isiṃ dhammaguṇe ratanṃ* Jā. IV. 476²⁷ (der gleiche Stollen auch Jā. III. 500⁹). Der Ausdruck *dhammaguṇa*

¹) Wir übersetzen *aham eva tesāṃ saha dhammena paṭivacanaṃ karissāmi* durch „ich will ihnen schon, wie es sich gehört, Antwort erteilen“. Франк, D. übers. 115: „eine sachlich begründete Antwort“.

²) Vgl. JāKo. I. 367¹⁰, III. 426¹, 526¹⁰, IV. 66¹⁰.

„Tugendhaftigkeit“ begegnet uns auch Jā. IV. 134²¹. Hier bezeichnet sich ein König als *dhammaguṇe yutta*, die *Samaṃas*, die ihn belehren, sind *isi dhammaguṇe ratā*. Wo das Wort vom König gebraucht ist, tritt die Bedeutung „Gerechtigkeit“ mehr hervor. So in *rajjanṃ imañ dhammaguṇe pasāsa* Jā. IV. 274¹⁴; auch *ciraṃ rājakulavaṃsaṃ thapayati dhammaguṇabalena* Milp. 227. Von einer Königstochter heißt es: *sabbe va te dhammaguṇā . . saṃvijjanti tayi* „alle diese Tugenden finden sich in dir“ Jā. IV. 321²². Dazu *dhammaguṇāna sevānā* Vv. 84. 54, und *dhammaguṇehi sobhatha* Vv. 32. 1. „Tugend, Frömmigkeit“ ist *dhamma* auch in dem Verse *ekaccoesu manussesu ayaṃ dhammo na vijjati* „bei gar vielen Menschen findet sich solche Tugend nicht“ Jā. IV. 280²². Wir erinnern hier auch an die A II 1 c besprochenen *dasā rājadharmā*. Man kann natürlich wie von den zehn Pflichten des Königs, so auch von den zehn Tugenden sprechen, die ihn auszeichnen. Die Bedeutung „Gutes, Tugend“ nehmen wir noch an in [*paṇḍito*] *dhamme sikkhetha* A. III. 98; — *dhammavāyāmasaṃpanno* „der sich um das Gute bemüht“ Jā. VI. 37⁷, und *dhammānuyogaṃ adhiṭṭhahatha* „strebt der Tugend nach“ Vv. 84. 38. — *vācāya no ca kāyena na taṃ dhammaṃ adhiṭṭhito* Jā. III. 269¹¹; — *dhammaṃ anupāleti* Jā. III. 19²³; *dhammaṃ attani pālāya* Jā. IV. 322²², V. 376³; — *dhamme me nirato mano* Jā. IV. 134²⁴; vgl. Jā. V. 493¹³ (Ko. *kusala pathadhamme*); — *dhammarāga, dhammanandī* „Trieb zum Guten, Freude am Guten“ M. I. 350, 352, 436 f.; A. IV. 423 f., V. 343—6; Gegensatz ist *adhammarāga*, das D. III. 70, A. I. 160 neben *visamalobha* „schlimme Begierde“ und *micchā-dhamma* „Irrglaube“ steht; — *dhammato abhivaḍḍhayiṃ* Milp. 376; — *dhammaṃ kāyena phassayaṃ* Jā. V. 251³² (Ko. *ariyamagga dhammo*). — Der Heuchler, der Böses tut, führt die Tugend im Munde: *dhammo dhammo ti bhāsati* Jā. III. 269⁹. Im Bilde *dhammo raho akaḍḍamo* Jā. III. 290¹² wird die Tugend einem klaren See verglichen. — Der *I. dhammena* bedeutet „durch Frömmigkeit, durch Tugend“ S. I. 225; Vv. 34. 19. Dazu stellen wir: *dhammena gharam āvasaṃ* A. III. 78; *dhammena carati* Jā. III. 525²³; *dhammena mātāpitāro bhareyya* Sn. 404. Vgl. Sn. 295; Jā. VI. 84¹⁴. Gleichbedeutend ist *saha dhammena* A. IV. 245 (oder „in gehöriger Weise“?). — *Adhamma* „das Böse, das Unrechte, die Sünde“ in *adhamma maṃ niyojesi* „du mutest mir ein Unrecht zu“ Vin. II. 303. — *adhammagārava* A. II. 19; — *adhammanivṛṭṭho* Th1. 1217, S. I. 187 (*adhammasmiṃ nivṛṭṭho* JāKo. I. 259¹⁰; Mrs. RHYSDAVIDS, Psalms of the Early Buddhists II. Psalms of the Brethren 399, N. 2); — in der Verbindung mit *lobha* Dh. 248, wo es im DhKo. III. 356 durch *dosa* wiedergegeben wird; — in Jā. VI. 90¹⁴, 502³², wozu Sn. 310 zu vergleichen ist; *adhammena* „durch Unrecht, frevlerisch“ Jā. V. 223¹, VI. 59¹². — Scharf stehen sich *dhamma* und *adhamma* gegenüber in *evaṃ dhammā apakamma adhammam anuvattiya* S. I. 57, Milp. 67¹ und sonst: Jā. II. 84¹⁸, 355¹⁶, 392², III. 367¹⁷, V. 57¹⁶, 220¹⁸, 252¹, 265²¹, 266⁸, 378⁸, 489⁸, VI. 251¹⁹. — Im Sn. 312 ff. wird das Töten der Opfertiere als *adhamma* oder *aṇudhamma* „niedriger, verächtlicher Brauch“ bezeichnet. Durch Einführung der blutigen Opfer haben die Menschen den *dhamma*, das Gute, vernichtet. Der Liebesgenuß galt in den ersten Zeiten, als sich der Unterschied der Geschlechter herausbildete, als etwas Unerlaubtes, als Sünde. Er war *adhammasaṃmata*. Jetzt gilt er für erlaubt: *tad etarahi dhammasaṃmataṃ* D. III. 89. — Im Dhammajātaka (Nr. 457) treten *Dhamma* und *Adhamma* „Gut“ und „Böse“ oder „Recht“ und „Unrecht“ als zwei Personen auf JāKo. IV. 100 ff. Sie streiten miteinander, wer dem andern den Weg frei zu geben habe. *Dhamma* beruft sich auf sein gutes Recht, *Adhamma* auf seine

Macht.¹⁾ Ebenso wird im Kaccānījātaka (Nr. 417) der Begriff *dh.* „das Gute, der gute Brauch“ bildlich personifiziert, wenn die aus dem Hause vertriebene Schwiegermutter klagt: *dhammo mato* Jā. III. 425²⁷, 426^{6, 14}, JāKo. III. 424²⁹.

b) Der Pl. *dhammā* bedeutet die „Obliegenheiten“ (vgl. dazu A II 1 a), führt also gleichfalls zum Begriff „das Gute“. So in *kammāni yāmi dhammehi ārakū* A. IV. 97; — *dhammesu' amhi patitthito* Th I. 1211; S. I. 185; — *dhammesu rattamāna* Jā. V. 380¹² (Ko. = *kusalakammāpathadhammesu*); — *dhammesu kareyya chandaṇ*, Th I. 305; — *appamādo ca dhammesu* Sn. 264; Kh. 5. 8; — *yadā sakesu dhammesu* (in seinen Obliegenheiten) *pāragū hoti brāhmaṇo* Ud. 5; — *vepullaṃ pāpuṇāti dhammesu* S. V. 46 f., 63. Man hat aber vielleicht an einzelnen dieser Stellen bei *dhammā* an die verschiedenen Stadien oder Stufen der Heilsentwicklung zu denken, wie auch S. I. 43, wo *lobho* als *dhammānaṃ paripantho* bezeichnet wird. *Adhammā* ist „das Böse“ in *mā k' ev' adhammesu manāṃ paṇidahi* Jā. VI. 299²⁸. In der Stelle M. I. 135, auf die wir in BV I zurückkommen werden, bedeutet *dhammā pi vo pahātābbā pay-eva adhammā*, wie wir glauben: „das Gute mütet ihr aufgeben, wie viel mehr das Böse“. Der Buddhaschüler soll jenseits von Gut und Böse stehen.

c) Das Adj. *dhammika* bedeutet allgemein „fromm, rechtschaffen, tugendhaft“. So Dh. 84, wo es neben *silavant* und *pañhavant* steht; oder in *dhammikā migā* „fromme Gazellen“ Jā. IV. 420²⁷, 421⁹; oder *-kā honti brāhmaṇā* Jā. VI. 554¹⁴, 576¹³; oder *-kānaṃ manussānaṃ* Jā. VI. 102²⁷; Vgl. *dhammikasamaṇabrāhmaṇā* JāKo. III. 120⁵. Eine Steigerung ist *paramadhammika* Jā. III. 268¹⁵, IV. 280²⁷, 434¹⁹, V. 347³. Die Form *dhammiya* steht Jā. VI. 310²⁸. — Im Gegensatz bedeutet *adhammika* „unfromm, sündhaft“: *dhammikā devā*, *adh. asurā* S. I. 227, IV. 202; *bahu adhammiko jano* Jā. I. 260¹¹⁴, V. 102²⁴, 104^{5, 27}, 105²⁴, 106²⁰; *manussā -kā honti* A. III. 243; neben *adhammagārava* steht es A. II. 19; sonst Jā. IV. 58¹⁸, V. 489²⁴; A. V. 230. — Auch von Dingen wird *dhammika*, *adh.* gebraucht. *Dhammikaṇ* (bzw. *adh.*) *adhikaraṇaṇ* ist „eine gute, gerechte (bzw. eine schlechte) Sache“ A. I. 75—6; *dhammiko* (bzw. *adh.*) *vādo* „fromme, gerechte (bzw. ungerechte, unfromme) Rede“ A. V. 230. *Maraṇaṇ dhammikaṇ* Th I. 670 ist „Sterben in Frömmigkeit“.

3a) Die Phrase *dhammaṇ carati* bedeutet „er tut das Rechte, handelt gut, übt fromme Pflicht, führt ein frommes oder tugendhaftes Leben“. Dabei ist dem Redenden wie dem Hörenden bewußt, daß es sich vornehmlich um die Erfüllung der von Buddha gelehnten Pflichten handelt. Stellen: Th 2. 430; S. I. 19; A. II. 59, 61, 62; Pv. 2. 3. 35; sehr häufig in Jātaka-Versen: Jā. III. 194³¹, 236¹⁷, 268⁶, 393²², IV. 536²⁸, 66⁶, 111^{25, 29}, 112^{4, 6}, 300⁹, 359²⁸, 494⁶, V. 26⁴, 57¹⁷, 97²⁸, 144⁹, 222⁴, 376², VI. 224²³, 251¹⁹, 317³, 321³. Fraglich ist, ob Vin. I. 153¹⁸ *kaṃ kālaṃ dhammo na caritabbo* allgemein bedeutet „wann wäre keine Zeit, ein gutes Werk auszuführen?“ oder ob es im besonderen auf die Pflichten des Saṃgha bezogen werden muß. Die Person, gegen die man seine fromme Pflicht ausübt, steht im Lokativ: Jā. VI. 224¹⁹. Vgl. noch *caritvā dh. uttamaṃ* Jā. VI. 100¹²; — *dhammacaritasā phalaṃ* (= *caritadhammassa ph.*) Jā. VI. 225²¹; — *svāyaṃ dhammo ca te cāṇṇo* Jā. V. 340⁶. In *idha dhammaṃ caritvāna maggaṃ sugatigāminaṃ* A. I. 153, III. 44; Iv. 112 hat *car* die Doppelbedeutung „tun“ und „gehen, wandeln“. *Adhammaṇ*

¹⁾ Zu dem Zwiesgespräch vgl. Oldenberg, Zur Geschichte des altind. Erzählungstiles, NGWG. phil.-hist. Kl. 1919, S. 72 f.

carati „er tut unrecht usw.“ Jā. III. 111²⁰, V. 8¹⁵. Es finden sich auch die Phrasen *dhammaṇ* (bzw. *adh.*) *ācarati: tividhaṃ dhammam ācare* Jā. VI. 240³⁰; *adhammam ācari* Jā. III. 530^{13, 17}; *adhammo ācarito* Jā. III. 291¹⁷; Vin. IV. 204¹³; — *dhammaṇ* (bzw. *adh.*) *sama-carati* Jā. V. 66¹³, VI. 375⁹; mit neutr. Plur. *dhammāni samācaranto* Pv. 4. 1. 63; — *dhammaṇ pacarati* in *patisu dhammaṇ pacarāma sabbā* „wir alle erfüllen unsere fromme Pflicht gegen die Gatten“ Vv. 32. 9 (VvKo. 136: *pubbutthānādīkacaritabbādhammaṇ*); — auch *adhammaṇ karoti* Jā. VI. 12³¹, 13^{3, 20, 26} und *adhammakāra* „Übeltäter“ Jā. IV. 399²⁵, V. 26⁵.

b) An *dh. carati* reiht sich *dhammacārin* „fromm, tugendhaft“. So *dhammacāri sukhaṇ seti asmiṃ loke paramhi ca* Dh. 168, 169; Jā. III. 268⁷; — *-ri kāyena vācāya uda cetasā* S. I. 102; — sonst noch Jā. IV. 320⁵, VI. 92⁹; Cp. 2. 3. 2. Neben *samacārin* steht es M. I. 289; Milp. 19; sowie in *samaṇā Sakyaputtiyā dhammacārino samacārino brahmacārino saccavādino silavanto kalyāṇadhammā* Vin. I. 73, 87, 88, III. 43, 44, 120, 132; Ud. 44. In *dhammo have rakkhati dhammacāriṇ*¹⁾ Th I. 303; Jā. IV. 54³⁰, 496¹³ (JāKo. I. 31³¹; DhKo. I. 99¹), ist *dhamma* schon hypostasiert. *Adhammacārin* findet sich Jā. V. 107⁸, 243¹⁴, 266¹¹, M. III. 186—90; mit L. der Person Jā. V. 326⁵. — Ferner: *dhammacaraṇa* „das Recht tun“ und *adhammacaraṇa* Jā. II. 422²⁵ (Ko. = *adhammakiriyāya visamakiriyāya*), III. 291⁹, 32⁹, 516¹⁵; Vin. IV. 204¹³. Endlich *dhammacariyā* „Rechtschaffenheit, Tugendhaftigkeit“, bzw. *adhammacariyā*. Jenes steht neben *brahmacariyā* Sn. 274; zwischen *dāna* und *nātakānaṃ saṃgaha* Kh. 5. 7; neben *samacariyā* A. V. 87, 302—3; neben *samacariyā*, *kusalakiriyā*, *puññakiriyā*, *avīhiṇṇā*, *bhūtānukampā* D. II. 28. Ebenso steht *adh.* neben *visamacariyā* M. I. 285—7, 287—91; A. I. 55, V. 87, 301—2. *Adhammacariyā* ist übles Tun (*visamacariyā*) in Werken (*kāyena*), Worten (*vācāya*) und Gedanken (*manasā*) Vbh. 369. Vgl. noch Jā. VI. 15²²; M. III. 169; S. I. 101, V. 456; Milp. 19; Vv. 64. 23. Mit L. der Person steht *adhammacariyā* A. II. 5. Pleonastische Ausdrucksweise liegt vor in *dhammesu dhammacariyābhīrato* D. III. 169.

c) Mit *dhamma* bzw. *adh.* in der besprochenen Bedeutung zusammengesetzte Komposita sind noch die folgenden: *dhammajīvin* „in Frömmigkeit lebend“ Dh. 164; Th 2. 279, 280, 294; A. II. 59, 61, 62; Iv. 108. Es wird Th 2 Ko. 218 mit *dhammena nāyena jivanti* erklärt. — *Dhammattha* „fromm, rechtschaffen, tugendhaft“ Jā. IV. 211⁹, 302^{2, 25}, V. 121¹⁰, VI. 188¹⁶. Es steht in der letzten Stelle neben *silasaṃpanna*; ebenso Th I. 240; S. I. 33; Kvu. II. 345, 440. JāKo. IV. 211¹⁸ wird es durch *sucaritadhamme thita* erklärt. A. IV. 271, 273 verbinden sich *silavatiṃ dhammattham saccavādinim*; Dh. 217²⁾: *siladassanasampannaṇ dhammatthaṇ saccavādināṇ*; A. I. 162, III. 214 (A. III. 47): *dhammattho silasaṃpanno saccavādi hirimano*. Dazu *adhammattha* Jā. III. 194²⁸ (neben *adhammanissita*), V. 71^{19, 24}, 243¹⁵ (vom König), VI. 100¹¹, 224²⁴. Gleichbedeutend ist *dhamme thita* Th I. 305; Jā. IV. 206²⁸, 302⁷, 303⁷, V. 17⁹, 33⁸, 219²⁴, 221¹⁹, 391⁹, 395¹⁹, 491³⁰, 492⁶; es steht A. III. 47⁹ neben *silavatīpapaṇna*. — *dhammakāma* „das Gute liebend“, von einer tugendhaften Frau Jā. IV. 76¹⁷, im Ko. durch *tivīdhasucaritadhammaṇ roceti* wiedergegeben; von Yudhiṭṭhila Jā. III. 401⁶ (Ko. = *sucaritadhamma-*

¹⁾ Der Vers wird Nett. 93 zitiert und als *adhippāya* des Bhagavant hinzugefügt: *ye apāyehi pari-muccitukāmā bhavissanti, te dhammacāri bhavissanti*.

²⁾ Der DhKo. III. 288 bezieht *dhamma* hier auf den *navavidhalokuttaradh.*, also auf die neun Stufen der Heilsentwicklung.

ppiya) und IV. 361¹⁵; von einem anderen König Jā. VI. 224¹⁸; — *dhammadhaja* „das Banner der Tugend schwingend“ Jā. III. 269¹⁴ (Ko. = *sucaritadhammaṃ dhajam katvā*); — *dhammācārīn* (*aticicṇo mayā dhammo*) Jā. V. 265^{1, 2}; — *dhammasārīn* = *-cārīn* S. I. 170; — *adhhammarūpa* Jā. V. 107¹⁴, VI. 285²⁵.

d) Verbindungen von *dhamma* und *adh.* mit Verben sind noch: *dhammaṃ* (*adh.*) *bhaṇāti* „spricht was recht (unrecht) ist“: *dh. bhaṇe nādh.* Sn. 450 (in dem vorangehenden Prosastück steht *dh. bhāsati*); *dh. bhaṇāmi . . dhammaṃ me bhaṇamānassa na pāpam upalīppati* Jā. III. 367¹⁷, 368¹¹; *na te santo ye na bhaṇanti dhammaṃ* Jā. V. 509²⁴; *dhammaṃ nesādā bhaṇatha* Jā. VI. 88¹⁶; — *dh. anuṭṭhahati* „tut das Gute“ Jā. V. 121¹¹; — *dhammaṃ jahāti* Jā. III. 19²³, 427⁹, VI. 375²; JāKo. V. 147¹⁵; *adh. jah.* Jā. VI. 310²⁸, 375²; — *dhammaṃ cajāti* Jā. V. 500^{14, 1}; — *dhammā cavati* Jā. III. 466²; — *dhammaṃ pamañjati* Jā. V. 223^{15, 2}, 326¹¹; — *dhammaṃ okkamati* Jā. III. 530^{13, 17} (Ko. = *dh. ukkamitvā atikkamitvā*). — *adhhammaṃ vajjati* Jā. V. 221²¹ oder *parivajjati* Jā. VI. 251¹⁹.

4 a) Wenn *dhamma* die Bedeutung „das Gute usw.“ hat, verbindet es sich nicht selten mit verwandten Begriffen. Wichtig ist die Verbindung mit *attha*. Der ursprünglichen Bedeutung „Recht“ stehen wir noch nahe, wenn Pv. 3. 9. 6 ein ungerechter Richter, der zum *petā* geworden, von sich sagt: *tathāhaṃ parisāṃ gatvā saccakāle upaṭṭhite atthaṃ dhammaṃ niraṃkatvā adhammaṃ anuvattisaṃ*. So auch, wenn vom *rījā cakavattī* und seinem Erben gesagt wird, er sei *atthāññu, dhammaññu* usw. A. III. 148. Das Gleiche wird dann, auf das geistige Gebiet übertragen, vom Tathāgata und von Śāriputta ausgesagt. Aber die Bedeutung der beiden Ausdrücke ist weiterhin sehr mannigfaltig geworden. Zunächst ist *dh.* „das Gute, das Rechte“ und *a.* der daraus erwachsende „Nutzen“ oder „Segen“. Gegensatz sind wieder *anatta* und *adhamma*. In dem Wechselgespräch zwischen dem in die Schlinge des Jägers geratenen *haṃsarājū* und seinem *senāpati* Jā. V. 339²² ff. ist der Grundgedanke der, daß *dh.* und *a.* untrennbar sind, daß nur aus dem Guten auch der Nutzen hervorgeht: *so 'haṃ dhammaṃ apekkhāno dhammā c'atthaṃ samuṭṭhitaṃ* (340¹⁻²). Die beiden Begriffe werden aber in der Folge fast synonym, eine pleonastische Ausdrucksweise, die alles umfaßt, „was gut und recht ist“, wobei *a.* zunächst mehr den äußeren Vorteil, *dh.* mehr das innerlich Gute und Segensreiche bezeichnet. Von den *ānātiṭṭhiyā paribbājakā* heißt es, daß sie blind sind und *atthaṃ na jānanti anattaṃ na j., dhammaṃ na jānanti adhammaṃ na j.* Ud. 67—8. Fein ist die Unterscheidung *atthaṃ jānāti*, aber *dhammaṃ passati* Vin. IV. 204⁵. Von dem *kuḍḍha*, den der Zorn beherrscht, heißt es so: *atthaṃ na jānāti, dhammaṃ na passati* A. IV. 96. Das Gleiche wird von denen ausgesagt, die unter dem Einfluß von *lobha, dosa* und *moḷa* stehen Iv. 84. Wem es gelingt, der Frauenlust sich zu erwehren: *so atthavā so dhammaṭṭho so dakkho so vicakkhaṇo | kareyya ramaṇāno hi kiccaṃ dhammatthasamhitāṃ* ThI. 740; *atthā ca dhammā ca avāgaṭ' amha* „wir haben uns von allem entfernt, was nützlich und recht ist“ Jā. V. 82²³; und weiter: *yañ ca atthena saṃyuttaṃ yā ca dhammagatā rati | taṃ samādaya vattetha* ThI. 742. Die Verbindung *atthavā* und *dhammaṭṭho* auch ThI. 746. Vgl. *atthakusala* und *dhammakusala* neben ähnlichen Begriffen Nett. 20. Besonders von Aussprüchen, Versen usw. wird es gerühmt, wenn sie *a.* und *dh.* enthalten, d. h. zum

¹⁾ *dh. amussaranto* in 501² ist dann natürlich ebenso zu übersetzen. Der Fromme opfert sogar sein Leben im Gedanken an die Tugend (die er nicht preis gibt). Das Gleiche Jā. V. 840⁵.

Abb. d. philos.-philol. u. d. bist. Kl. XXXI, 1. Abb.

äußeren Nutzen und zur inneren Förderung gereichen: *atthaṃ dhammaṃ ca āpēti madhuraṃ tassa bhāsitaṃ* Jā. II. 350¹⁸. Ebenso *tathāgato . . atthūpasamhitāṃ dhammūpasamhitāṃ vācaṃ bhāsītā ahoṣi* D. III. 154¹) und *atthadhammasahitaṃ pure giraṃ crayaṃ* D. III. 155, sowie *svā subhāsitaṃ vācaṃ dhammatthasahitaṃ padaṃ* ThI. 347. Die von Buddha verkündigte Lehre heißt *atthūpasamhita dhammūpasamhita* Vin. IV. 15, 22. Von der Frage, ob der Tathāgata nach dem Tode existiere oder nicht, wird ausgesagt: *na h' etaṃ atthasamhitāṃ na dhammasamhitāṃ* und ihre Beantwortung führt nicht zum Nirvana D. I. 188, 191, III. 136. Das Gegenteil aber gilt von der Frage nach dem Leiden, seiner Ursache und seiner Aufhebung D. I. 189, III. 137. Das Paar *a.* — *dh.* wird dann zum Inbegriff alles Wissenswerten, und *atthadhammavidū* Jā. VI. 222¹⁹ oder *atthadhammassa kovida* Jā. III. 339¹⁶, 340⁹ bezeichnet einen Mann, der alles versteht, was gut und recht ist. Stark abgebläßt erscheint die Bedeutung in *bhaṇa . . atthaṃ dhammaṃ ca kevalaṃ* Jā. II. 353⁷ (etwa = sage nur alles, was du irgend denkst und weißt, frei heraus). Zum Vergleich der beiden Begriffe sind noch folgende Stellen von Belang. A. V. 223¹⁸ ff. heißt es, daß *micchādīṭṭhi* usw. *adhamma* seien, *sammādīṭṭhi* usw. *dhamma*, die *pāpakā akusalā dhammā* aber, die aus jenem hervorgehen und die *kusalā dhammā*, die aus diesem erwachsen, also alles Böse und alles Gute, was daraus resultiert, sind *anatta* und *attha*. An anderen Stellen, A. V. 254 ff., 260, 275, werden ebenso die bekannten Kapitalvergehungen *pāṇātipātā, adimādāna* usw. als *adhamma* bezeichnet, ihre Vermeidung als *dhamma*, die *akusalā*, bzw. *kusalā dhammā* aber, die daraus hervorgehen, als *anatta* und *attha*. Es scheinen sich da also *dhamma* und *attha* wie Ursache und Wirkung zu verhalten. Daß aber beide Begriffe nahezu synonym sind, ergibt sich wieder aus A. V. 222—3, 241—2, wo *micchādīṭṭhi* usw. selbst sowohl als *adhamma* wie als *anatta* bezeichnet werden, *sammādīṭṭhi* usw. als *dhamma* und als *attha*. Das Gleiche wird dann auch A. V. 254 von *pāṇātipātā* usw. und von *pāṇātipātā veramaṇi* ausgesagt. Offenbar waren *attha* und *dhamma* schon in vorbuddhistischer Zeit in dieser Verbindung vielgebrauchte Begriffe.²⁾ Sie begegnen uns auch im Sanskrit in der Dharmaliteratur. So *kāmarthau* im Baudhāyanadharmasāstra (ed. Hultzsch) 1. 4. 1 = Manu 2. 112. Mit *kāma* zusammen bilden sie den *trivarga*. Als abgenützte Münze wurden *attha-dhamma* von den Buddhisten weiter gebraucht, ohne daß in jedem Einzelfall die Bedeutung scharf und präzise gefaßt worden wäre.

b) Außer mit *attha* verbindet sich *dhamma* gerne mit *sacca* „Wahrheit“. Das Erfassen des *sacca*, der Heilswahrheit, der vierfachen Wahrheit vom Leiden, ist die Vorbedingung, *dhamma* in solchem Zusammenhange ganz konkret das Gute, wie es von dem gläubigen Buddhisten in der allmählichen Entwicklung zur Vollkommenheit auf dem *magga*, dem Heilswege, verwirklicht wird, ja die „Vollkommenheit“ selber. Darum heißt es Jā. V. 489⁷⁻⁸: *adhammikassa luddassa . . n' atthi saccam, kuto dhammaṃ* (n.) und der Therī Sujātā wird der Vers zugeschrieben: *svā ca kho mahesissa saccam saṃpaṭivijjh' ahaṃ | tathā eva viraṃ dhammaṃ phusayim' amataṃ padaṃ* Th2. 149. Es gehören also *sacca* und

¹⁾ Dagegen bedeutet *gāthū buddhūpasamhitā dhammūpasamhitā arahantūpasamhitā kāmūpasamhitā* D. II. 265 Verse, in denen die betr. Gegenstände vorkommen.

²⁾ Zwei Buddhas der Vorzeit, der 14. und 15., heißen *Atthadassin* und *Dhammadassin*, Bu. XV, XVI.

dhamma aufs engste zusammen: *yamhi saccaṃ ca dhammo ca so sukhi so ca brāhmaṇo* Dh. 393; Ud. 6 (hier *suci* statt *sukhi*). Im DhKo. IV. 152 wird *sacca* durch *cattāri saccāni soḷasā-kārehi paṭivijjhītvā ʒhitaṃ saccaṇāṇaṃ* und *dhamma* durch *navavidhalokuttaradhamma* (siehe unten D II 6c) erklärt, also deutlich an die stufenweise Entwicklung zur Vollkommenheit gedacht. Der Weg hiezu ist der *atthaṅgika magga*. Darum sehen die Kommentare in solchen Begriffsreihen gerne Anspielungen auf den Heilspfad, und in *dhamma* seine letzten und höchsten Glieder. So in der Reihe *saccaṃ dhammo saṇḍayamo brahmacariyaṃ | majjhe-sitā brāhmaṇa brahmapatī* S. I. 169. Buddhaghosa (SKo. 163³⁰*) sieht hier in *dhamma* entweder die Glieder 1, 2, 6, 7, 8 des Heilspfades, nämlich *dīṭṭhi*, *saṅkappa*, *vāyāma*, *sati*, *samādhi* oder aber nur die drei letzten. Ebenso in dem Verse *kammaṃ vijjū ca dhammo ca sīlaṃ jivitaṃ uttamaṃ | etena maccā sujḥanti* M. III. 262; S. I. 34, 55. Hier erklärt Buddhaghosa (SKo. 63³¹*) *kamma* als *maggacetanā*, *vijjū* als *maggapaṇā* und *dhamma* als *samādhipakkhikā dhammā*, oder aber *vijjū* als die Glieder 1, 2, *dhamma* als die Glieder 6, 7, 8 des Heilspfades. Die Gruppe *k., v., dh.* findet sich auch Jā. VI. 58¹⁴. Hier wird im Ko. *k.* als *dasakusalapathakammaṃ*, *v.* als *pañcābhinnāṭṭhasamāpattiṇāṇaṃ*, *dh.* als *kaṣiṇaparika vmasaṃkhāto samaṇadhammo* gedeutet. Solche Erklärungen der Kommentatoren sind, wie wir glauben, wohl zu beachten. Die Vorstellungen, welche die Buddhisten selber mit ihren terminis verbinden, sind in vielen Fällen zweifellos weit bestimmter und konkreter, als wir mit unseren oft farblosen Übersetzungen zum Ausdruck bringen können. — Andere Reihen, in denen *dhamma* neben oder ohne *sacca* sich findet, sind: *sacca, attha, dhamma* Sn. 453; Th I. 1229; S. I. 189; — *sacca, dhamma, dama, cāga* Jā. VI. 244²; — *s., dh., dhiti, cāga* Sn. 188; Jā. I. 280⁴, II. 206⁸ 11; — *s., dh. dhī, dama* Jā. V. 80³; — *s., dh., ahimsā, saṇḍayama, dama* Dh. 261; Jā. II. 56³, IV. 435¹¹; — die gleiche Reihe ohne *ahimsā* D. III. 147; — *attha, dh., saṇḍayama, brahmacariyā* Sn. 326; — *attha, dh., nāya* Jā. VI. 224¹⁸; — *naya, dh., subhāsita* Jā. III. 481²⁴; — *attharasa, dhammarasa, vimuttīrasa* (eine deutliche Klimax) A. I. 36; Pts. II. 88—90; Milp. 190; — *saddhā, sīla, suta, cāga, dhamma, paṇā* usw. D. III. 164, 165; Milp. 405; — *santi, dhamma* Jā. V. 8¹³, wo der Ko. *santi* als *sīla* faßt, das wie *sacca* eine Vorstufe der „Vervollkommnung“ wäre. In der Stelle *sacce ca dhamme ca dāne ca* Jā. VI. 23⁸ denkt der Ko. bei *dh.* an die zehn besonderen Tugenden des Königs; wir würden hier vielleicht die Übersetzung „Gerechtigkeit“ vorziehen. Endlich führe ich die Reihe im S. I. 188—9 an, wo es sich um das handelt, was der tugendhafte Bhikkhu redet: *subhāsitaṃ yeva bhāsati no dubbhāsitaṃ, dhammaṃ yeva bh. no adhammaṃ, piyaṃ yeva bh. no appiyaṃ, saccaṃ yeva bh. no alikaṃ*. Ebenso in Sn. 450.

IV. Dhamma = Brauch, Übung, Gewohnheit, seien sie gut oder übel, und weiterhin = Art, Wesen, Charakter.

1a) Die Bedeutung **Brauch, Übung, Gewohnheit** ist natürlich bei vielen der besprochenen Fälle schon eingeschlossen. Das Recht, das die Könige schirmen, die Norm, nach der die Kasten und Stände sich richten, beruhen auf altem Brauch. Alles Gute ist im Herkommen begründet. Nunmehr handelt es sich um die Fälle, wo *dhamma* in in-differentem Sinne gebraucht wird, wo ihm also kein *adhamma* gegenüber steht. Die Übersetzung der Kommentare ist in der Regel *sabhāva* = skr. *svabhāva*. So z. B. *eso*

manujesu dhammo „das ist Brauch (üblich) bei den Menschen“ Jā. V. 140¹⁹; — *dhira-dhammo* „Brauch (Regel) bei den Einsichtigen“ Jā. VI. 62¹³; — *saṇḍayataṃ n' esa dhammo* „das ist nicht Brauch (nicht die Art) der Schauenden (der Erleuchteten)* Sn. 81, 480; S. I. 167, 168, 173; Milp. 228; — *dhammo māṇavaṃ* („Schwangerschafts-gelüste sind) üblich bei Müttern“ Jā. VI. 263¹; — ferner *dh. balavataṃ* Jā. II. 28¹²; *komāriko dh.* „jungfräuliche Art“ Jā. II. 180⁵; *janavādadh.* „die (üble) Art wie die Leute reden“ Sn. 973; *eso dhammo sigālānaṃ (pitupitāmahaṃ dh.)* „das ist so Brauch bei den Schakalen“ Jā. II. 355⁷ 9. *Dhammena* heißt Jā. III. 124¹⁶ „in der üblichen Weise“. Von den Wesen in den höheren Welten heißt es D. I. 19, 20, III. 31: *te aṭṭhelaṃ hassakiddā-ratīdhammasamāpannā viharanti*. Sie gaben sich allzulange der Gewohnheit des Scherzens, Spielens und Sichertötzens hin und gingen dadurch ihres glücklichen Daseins verlustig. *Udake hūsadhammo* Vin. IV. 112; *udake hassadhammaṃ* (n.) Milp. 266. — Kaum unterschieden ist das Abstr. *dhammatū* in der Bedeutung „was üblich ist, allgemeiner Brauch, Norm“. *Esā amhākaṃ dhammatū* „das ist bei uns (Affen) der allgemeine Brauch“ Jā. II. 71¹⁶. *Dhammatū esā yaṃ* . . . „das ist die Norm, daß . . .“ A. V. 2—3, 312—3; Th I. 190; Milp. 234; und abschließend: *ayaṃ ettha dhammatū* D. II. 12—5 (zur Stelle ist M. III. 119—24 zu vergleichen). *Samaye jupphavikasanaṃ viya dhammatū esū* „das ist so üblich, wie das Aufbrechen der Blüten zur gehörigen Zeit“ JāKo. VI. 9⁵ (vgl. DhKo. I. 165). *Attano dhammatāya* bedeutet JāKo. V. 134⁵ „nach seiner (ihrer) Gewohnheit“; Milp. 179 ist es mit „aus eigenem Antrieb“ zu übersetzen. Vgl. zum ganzen A II 2d.

b) Häufig ist *methuna dhamma* (oder *methunadhamma*) „die Gewohnheit oder gewohnheitsmäßige Ausübung des Geschlechtsverkehrs“ Vin. II. 286, III. 132.) Der Ausdruck wird Vin. III. 28 erklärt: *yo so asaddhammo gāmadhammo vasaladhammo dutṭhullaṃ odakantikaṃ rahassaṃ dvayaṃ dvayasamāpatti, so methunadhammo nāma*. Vgl. Vin. III. 21. *Methunaṃ dhammaṃ paṭisevati* „ergibt sich der Ausübung des Geschlechtsverkehrs“ Vin. I. 87, 96, II. 79, 125, 133, 296, III. 19—23, 28, 34, 36—9, 162; D. III. 88, 89, 235; M. I. 523, III. 125; A. II. 53, III. 67, 92, 95, IV. 370, 371; Pu. 67; Kv. I. 167, 268, II. 473, 622. *Paṭisevanti methunaṃ* (mit Erg. von *dhammaṃ*) A. II. 54⁵. Andere Phrasen sind: *methunaṃ dhammaṃ gacchati* Sn. 291, 293 (skr. *maithunaṃ gam*); *methunadhammaṃ yāceti* Vin. III. 132; [*purāṇadutiyaṃ*] *m. dh. abhivāṇāpeti* Vin. III. 18; *methunadhammasamāpatti* A. I. 78, 261, IV. 46, 47; *methunadh. samādāya* D. III. 95. Eine Frau sagt: *yā m. dh. deti sū aggādānaṃ deti* Vin. III. 39. Dazu *methunadhammā appaṭivirato* Vin. II. 296 (vgl. A. II. 53); *virato methunā dhammā* Jā. IV. 361¹⁷*, 362⁴*, 363⁴*, 364⁹*, 365¹*, 367¹²; S. I. 36, 60; *virataṃ methunasmū* (ohne *dhammā*) Sn. 218. Der Ausdruck *virato methunā gāmadhammā* „von der im Dorf üblichen Gewohnheit des Geschlechtsverkehrs sich enthaltend“ wird speziell in den Nikāyas gebraucht, aber nicht im Vinaya: D. I. 4, 63; M. I. 179, III. 33; A. I. 211, II. 209, III. 216, 217, 348, IV. 249, 389, V. 138; *paṭivirato methunā gāmadhammā* auch Pu. 57. *Akovidā gāmadhammassa* (mit Erg. von *methunassa*) Jā. II. 180⁴. Ein gewählterer Ausdruck ist *saṇḍasādhamma* vom ehelichen Zusammenleben Jā. IV. 35⁹.

1) Vgl. skr. *maithunadharmin* im Bhāgav. Pur.; BR. u. d. W.

2a) Am Ende von substantivischen Kompositis steht °*dhamma* in der Bedeutung „Art, Charakter, Wesen“. Es hat dann oft die gleiche Wirkung wie angefügtes Suff. -*tā*. So ist *lajjīdhamma* Vin. II. 53—7 so viel wie „Schamhaftigkeit, Schamgefühl“; *khīyadh.* „das Unwilligsein“ = *khīyana* Vin. IV. 151, 152, 154, 331; A. III. 269; *mittadh.* „Freundschaft“ = skr. *mītrātā* Jā. III. 27¹; *pāpadh.* „Sündhaftigkeit“ in *brāhmaṇo bhītapāpādhammo* Vin. I. 3, Ud. 3; *marīcidh.* „Wesen einer Fata Morgana“ Jā. VI. 206². Ebenso *devadh.* „Götterart, Göttlichkeit“ Jā. IV. 108³; *buddhadh.* „Wesen eines Buddha, Buddhaschaft“ Milp. 276; *brāhmaṇadh.* in dem darnach benannten Sutta Sn. p. 50; *samaṇadh.* Milp. 214, 371, 372, 376, 410 und *bhikkhudh.* Sn. 393.¹) Hierher gehört auch *manussadhama* „Art, Wesen, Vermögen der Menschen“. Es findet sich in *uttari(ṇ) manussadhama* *alamariyāṇāḍassanavisesa* *) „Superiorität der höchsten Erkenntnis über menschliche Art (menschliches Maß) hinaus“ M. I. 68, 71, 77, 81, 172, 207—9, 440—1, II. 200, III. 157; S. IV. 300—1; A. I. 9, III. 64, 430. Die Redensart ist abhängig von Verben wie *adhigacchati*, *sacchikaroti*, *paññānāti*, oder es heißt, daß solche Erkenntnis dem und dem eignet. Ferner findet sich *uttari(ṇ) manussadhama* *iddhi-paññāriyaṇi* „Wunder, das über menschliches Vermögen hinausgeht“, abhängig von *karoti* oder *dasseti* D. I. 211, III. 3—4, 9, 12, 16, 17—8, 27; S. IV. 290²); A. I. 170. Der AKo. 35^{ult} (zu A. I. 9, s. o.) erklärt: *dasakusalakamma pathasamkhātā manussadhama* *uttariṇi*. Die beiden Redensarten kommen nun auch im Vinaya vor, die erste Vin. I. 9, die zweite Vin. I. 180, 209, II. 112, III. 250. Die Ausgabe hat aber *uttarimanussadhamaṇi*, das zu *dassanavisesaṇi*, bzw. *paññāriyaṇi* in appositionellem Verhältnis stehend zu denken wäre. Aber angesichts der zahlreichen Nikāyastellen haben wir auch im Vinaya offenbar *uttari manussadhamaṇi* zu lesen, wofür auch die bei I. 9 und 209 mitgeteilten Varianten sprechen.

b) Am Ende von adjektivischen Kompositis bedeutet °*dhamma* „von der und der Art, dem und dem Wesen oder Charakter“. Im Vorderglied solcher Komposita kann ein Substantiv stehen: *devadh.* „die Art, das Wesen der Götter besitzend“ Jā. I. 129²²; — *mosadh.* „das Wesen der Täuschung besitzend, trügerisch“ Sn. 739, 757; S. IV. 205; A. V. 84, und *amosadh.*, vom Nirvana, Sn. 758; M. III. 245; — *moghadh.*, von den *kāma*, M. II. 261; — *vipākadhamma* „was die Natur eines Resultats hat“ in dem t. t. *vipākadhammadhammā* „Dinge oder Zustände, welche die Natur eines Resultats besitzen“ Vbh. 12, 73, 90—1, 113 usw.; Dhs. 988—9; Kvu. II. 357—8; Dhk. 17. Der DhsKo. 42 gibt das Wort durch *vipākasabhāvadhamma* wieder. Vgl. Mrs. RHYNS DAVIDS, Dhs. trsl. 253, N. 1.; — *vedanādhamma* heißt D. II. 66 das Selbst, denn es empfindet seinem Wesen nach: *attā me vedīyati*; — *lobhadh.* (erkl. durch *lobhasabhāva*, *lobhābhūhūta*) Jā. IV. 11¹⁰; — *asuddhīdh.* Sn. 893; — *avyākaraṇadh.* „dessen Gewohnheit das Nichtantworten ist, der nicht Bescheid zu geben pflegt“ A. IV. 68, 69; — *assamaṇadh.*, *asakyaputtiyadh.* Vin. II. 297; — *marīcidh.*, vom *kāya* gesagt, „von der Art einer Fata Morgana“ neben *phenūpama* „schaumgleich“ Dh. 46. Hierher ist auch *atthīdh.* und *natthīdh.* (vom Nirvana) zu stellen „den Charakter des Seins, des Nichtseins tragend; real, unreal“ Milp. 270, 316.

c) Im Vorderglied solcher adjektiv. Komposita stehen ferner Adjektive oder Partizipien: *avedhadh.* „von unerschütterlicher Art, unerschütterlich“ Sn. 322; — *dalhadh.*

¹) Über *dh.* hinter Abstrakten s. D III 6a.

²) Vgl. Majjhima-Nikāya ed. TRENCKNER I. 534—5 (N. 8 zu 12).

³) Hier steht in der Ausg. *dhammaṇi*; doch vgl. die vv. II.

(vom Nirvana) in *dalhadhammodassin* „der auf das Feste, Dauernde, Ewige schaut (auf das, was den Charakter des Festen usw. hat)“ Sn. 344¹); — *kuppadh.*, *akuppadh.* A. III. 128; Pu. 11; Milp. 362; — *anītikadh.* (vom Nirvana) S. IV. 371; — *asarāgadh.*, *asadosadh.*, *asamohadh.* A. IV. 402, 404; — *asahānadhammatā* D. III. 165, Abstr. zu *asahānadh.* „der nicht den Charakter eines *sahāna* hat (d. i. von einem, der im guten zurückgeht)“. Das Beiwort *īhitadh.* zu *samudda* bezeichnet den Ozean als den in seinen Grenzen unveränderlichen (*velaṇṇi mātivattati*) Vin. II. 237 f.; A. IV. 198, 201; Ud. 53, 55; Milp. 381. Von Personen wird es gebraucht neben *samāhitacitta* und *acalabuddhi* Milp. 300.²) *Chañḍāṇiyadh.* ist „etwas von der Art, daß man es wegwerfen muß“ Vin. I. 271, III. 15; M. II. 62; *chaḍḍigadh.* M. I. 12. Verschiedene Deutung läßt *abhhutadh.* zu, womit eines der 9 Ängas des buddhistischen Kanons bezeichnet wird: Vin. III. 8, 9; M. I. 133, 134; A. II. 7, 103, 178, III. 361, 362; Pu. 43, 62; Milp. 263; *abhhutadhammaso* (neben *suttaso* usw.) A. III. 237. Endlich bedeutet *sahadhamma* „gleichartig“ in der Stelle: *idam . . paññāriyaṇi māyāsahadhammarūpaṇi* *) *viya khāyati* „dieses Wunder erscheint einer Gaukelei ähnlich“ A. I. 171³³, 172³⁻⁴. — Überaus häufig sind die Komposita *pāpadhamma* „böseartig, böse“ und *kalyāṇadh.* „gutartig, gut“. Sie stehen als Gegensätze, wobei zu jenem *dussīla*, zu diesem *silavant* hinzutritt, M. I. 193, 200, II. 101, 154, III. 256; A. I. 74, 108 usw., II. 58—60, 81 usw., IV. 215; Ud. 44; Iv. 63—4; Pu. 26 f., 33 f. 36 f., 53. Sie wurden A. II. 223—5 und Pu. 40 ganz in der gleichen Weise erklärt wie unmittelbar zuvor die einfachen Adj. *pāpa* und *kalyāṇa*. Weiter findet sich *pāpadh.* Jā. IV. 49²¹, 261³, 312³, V. 71^{18, 21}, 480¹², 495⁴; Th1. 130, 786; Pv. 4. I. 7; M. II. 74. Die Verbindung *dussīla pāpadh.* steht noch Vin. II. 236, 239; S. IV. 180, 341 f., 345, 348; A. II. 239; IV. 128—34, 201, 205; Ud. 52, 55; JāKo. I. 464¹. Neben *maccharin (-riya)* und *rosaka* steht es Jā. V. 391¹⁹; Vv. 52. 10, 20; neben *asamyata* Dh. 248, 307; Vin. III. 90. Dazu noch *supāpadhamma* Jā. VI. 106⁸, 107²; Vv. 52. 3, 10; — *supāpadhammin* Jā. VI. 107²², 108²², 109¹²; — *apāpadhamma* Jā. VI. 107²³. *Silavant kalyāṇadh.* findet sich noch zusammen Vin. I. 73, 87 f., III. 43 f., 69, 72 usw.; D. II. 330, 332; M. I. 334—6, II. 51, 89, 101; S. I. 119, 226 f., IV. 303 f., V. 352, 397; A. I. 226, IV. 211, 214; Ud. 46; Milp. 129, 196, 373. *Kalyāṇasīla*, °*dhamma*, °*pañña* steht Iv. 96—7; *kalyāṇadh.* allein Jā. II. 65¹ und neben *aneja* Pv. 4. I. 35. *Kalyāṇadhammatā* und *kusaladhammatā* ist A. V. 66 Erläuterung zu *ariyo āyā*.

d) Endlich können im Vorderglied solcher Komposita Adverbien stehen. So *evanīdh.* „von solcher Art, solchem Charakter“ Jā. II. 298⁹, 391²⁵, III. 80²⁸ (Ko. = *evamsabhāva*) und *aññāthād.* S. IV. 341. In Stellen wie *kāyo evaṇḍhammo evaṇḍhāvī elamanatīto* D. II. 295, 297; M. I. 58, III. 91, 92; A. III. 324 f. berührt sich, wie auch sonst oft, die Bedeutung mit der, die in A I 1a besprochen wurde. Denn der Sinn ist, daß der Körper dem Gesetze des Vermoderns unterworfen ist. Ebenso in *evamāhammā hi pañño* Sn. 575; Th1. 553; Th2. 128; Jā. VI. 189²⁸, 190² (A. I. 147, III. 75) „von solcher Art ja sind die Lebewesen“ d. i. sie sind der Krankheit, dem Alter, dem Tode unterworfen.

¹) Dagegen *dalhadhamma* = skr. *darśhadhanvan* Jā. VI. 77²⁵, 680⁴; M. I. 82; S. I. 62, II. 265; A. II. 48 f., IV. 429; *-mmin* Th1. 1210. So schon FRANK, Pāli und Sanskrit 97.

²) Dagegen bedeutet *atthīdh.* D. III. 133¹ „keine feste oder bestimmte Norm oder Lehre besitzend“.

³) Die Ausgabe liest *mayā sahadh.*, was keinen Sinn ergibt. Der Text ist nach AKo. 431¹⁸—432² zu verbessern.

3a) Die allgemeine Bedeutung Verhalten, sei es gut oder böse, ergibt sich für folgende Stellen: *ayaṃ so ko nāma tav' aḷḷa dhammo* Jā. IV. 204¹³; *so ko 'yaṃ dhammo* Jā. IV. 371^{8, 14}, 372⁶ (Ko. = *sabhāva*); — *appicchassāyaṃ dhammo nāyaṃ dhammo machi-cchassa* usw. D. III. 287; A. IV. 228—9, 232—5. Gibt man sich einem Leben in Wollust oder in übertriebener Selbstpeinigung hin: *sadukkho eso dhammo saupaghāto saupāyāso saparīlāho micchāpāṭipadā*; meidet man aber die beiden Extreme: *adukkho eso dhammo anupaghāto* usw. M. III. 230—1, 232, 235. Es gibt vier Arten des Verhaltens, der Lebensführung: *cattāri dhammasamādānāni*. Sie werden M. I. 305—9 (vgl. 310—6; D. III. 229) beschrieben. Hieher ist *vissaṃ dhammaṃ samādāya* Dh. 266 zu ziehen. Da in solchen Zusammenhängen *dhamma* indifferent ist, so kann von einem *micchādhamma* gesprochen werden: D. III. 70, 74; A. I. 160; oder von einem „niedrigen, gemeinen Verhalten“: *hīnaṃ dhammaṃ na seveyya* Dh. 167. Es wird unterschieden zwischen *dhammaṃ sucariṃ* und *duccaritaṃ carati* Dh. 168 f.; *dhammo suciṇṇo* steht Sn. 182; Th. I. 303; Jā. IV. 54³¹, 496¹⁴. V. 223²⁰; S. I. 42, 214; JāKo. I. 31³²; DhKo. I. 99².

b) Es stehen sich gegenüber *saddhamma* oder *sataṃ dhamma* „Verhalten der Guten oder Frommen, frommer Lebenswandel, Frömmigkeit, Tugend“ und das Gegenteil *asaddhamma* oder *asataṃ dhamma*. So *saddhamma* in *-mmā parihāyati* „läßt nach im Guten“ Dh. 364; Th. I. 361, 387, 1032; A. IV. 26, 27; — *parihāna* und *aparihāna* S. V. 173; — *vihāyati -mmā* Th. I. 390; — *virūhāti -mme* Th. I. 363, 388, 391; — *parissusati -mme* „verdort im Guten (wie ein Fisch, dem es an Wasser gebricht)“ Th. I. 362¹); — *paricca-jitvā -mmanā* Th. I. 933; — *niyata* A. III. 441; — *saddhammasobhanā* „leuchtend durch Frömmigkeit, tugendschön (von einer Bhikkhuni)“ Th. 2. 363. *Thito 'ham' esmi saddhammesu* Jā. V. 475⁷ wird im Ko. durch *sakesu kusalakammapathesu*, und *saddhammassa niyāmatāṃ* Jā. I. 113¹⁵ durch *soṭāpattimaggaṃ* erklärt. Man kann zuweilen zwischen den Bedeutungen „Frömmigkeit“ und „gute Lehre“ schwanken, wie z. B. in *-mme supatitthito* A. IV. 245. — *Asaddhamma* findet sich in *asaddhanmarato mago* A. II. 23, und wird Vin. III. 21, IV. 221; D. III. 89; M. I. 448 als Synonym zu *methunadhamma* gebraucht. — Häufiger noch als (*a*)*saddhamma* ist *sataṃ (asataṃ) dhamma*. Der Gedanke, daß *s. dh.* und *as. dh.* so weit von einander entfernt sind wie Himmel und Erde, wird mehrfach ausgesprochen: Jā. V. 483^{19ff.}, 494^{11ff.}; A. II. 50—1; Th. I. 278, 360, 1078; Kvu. II. 344, 439, 442—3, 481—2, 484. Man vergleiche weiter die Phrasen *sataṃ dhammo dūranmayo* Jā. II. 86² (Ko. = *paṇḍitānaṃ sabhāvo*), IV. 65⁸ (Ko. = *sappurisaṃ bodhisattānaṃ dhammo*), VI. 571¹⁷; S. I. 19; — *sataṃ ca dhammo carito purāṇo* Jā. IV. 406⁴, V. 479¹²; — *n'atthi-m-assa sataṃ dhammo* Cp. 3. 2. 5; — *sataṃ dhammo asabbhi ārakā* Jā. V. 508¹⁰; — *jahāti vittaṃ ca sataṃ ca dhammaṃ* Jā. VI. 200²⁰; — *sataṃ ca dhammam aññāya ko datvā anutappati* Jā. VI. 552³¹; — *asataṃ so sataṃ ahaṃ tena dhammena no vinā* „er ist nicht ohne der Unfrommen, ich nicht ohne der Frommen Art“ Jā. IV. 434³⁰; — *addhā eso sataṃ dhammo yo mitto mittam āpade | na-caje* Jā. V. 340⁴ (vgl. Jā. IV. 294⁴). In *sataṃ ca dhammo na jaraṃ upeti* Dh. 151; Jā. V. 483¹⁷, 494⁹; S. I. 71²¹ wird DhKo. III. 123² *s. dh.* mit *navavidhalokuttarudhamma* erklärt.²⁾ Die im Pāli so häufige pleona-

¹⁾ Mit Rücksicht auf diese Stelle dürfte Th. I. 980 mit OLDENBERG *saddhammasosakā* statt *osakā* zu lesen sein.

²⁾ Die Stelle geht der unmittelbar voran, wo (s. oben) von dem weiten Abstand des *s. dh.* vom *as. dh.* die Rede ist, und ihr wieder geht die gleich zu besprechende Stelle *sataṃ saddh.* usw. vorher.

stische Ausdrucksweise liegt vor in *sataṃ saddhammam aññāya seyyo hoti na pāpiyo* Jā. V. 483¹⁴, 494⁹. Dazu JāKo. V. 483²⁸; *paṇḍitānaṃ buddhādīnaṃ sakkatimsabodhapakkhiya-dhammasamkhātāṃ saddhammaṃ*. Das Wort *dh.* wird also an den beiden letzten Stellen wieder auf die Zustände und Eigenschaften bezogen, die der Fromme im Verlaufe der Heilsentwicklung erreicht. Eine solche Bedeutung möchte man auch vermuten, wo der Plural gebraucht ist: *silam sirī cāpi sataṃ ca dhammā | paṇḍā ca*¹⁾ Jā. V. 148⁶. Neutral: *sataṃ dhammāni* Jā. V. 172²⁸; im JāKo. V. 174²³ = *buddhādīnaṃ silasamādhipaṇḍākhanti-anuddāyameṭṭabhāvanāsamāhātā dhammā*. In Jā. V. 27¹³ steht *sataṃ' esa dhammo*.

c) Eine ähnliche Bedeutung hat *ariya dhamma* oder *ariyadhamma*, bzw. *anariya dh.*, *anariyadh.* „edles (unedles) Verhalten usw.“. Jenes wird A. V. 241 durch *sammādiṭṭhi* usw. bis *sammāvimutti* erklärt, dieses durch *micchādiṭṭhi* usw., und A. V. 274 jenes durch *pāṇātipātā veramaṇi* usw., dieses durch *pāṇātipātā* usw.²⁾ Sie sind also gleichbedeutend mit *attha* und *dhamma*, *anatta* und *adhamma* (s. oben A III 4a). In Jā. III. 468⁸ wird *ariyadhammā pakkanto* im Ko. durch *sappurisadhammato* erklärt. Vgl. noch na *ppamajanti ariya-dhamme* M. III. 187; A. I. 142; — *ariyadhammaṃ samādāya* A. III. 213²⁰ (AKo. 650⁴⁻⁵: *ettha ariyadhammo ti pañcasilāni kathitāni*); — *ariyadhamme thito naro* A. II. 69 (AKo. 550⁴: *pañcasiladhamme*), III. 46; — *naro ariyadhamme niyato* Milp. 415; — *sevati ariya-dhammaṃ* Jā. V. 499¹⁴; — *anariyadhamm' avassito* „unedlem Tun ergeben“ Jā. V. 375²⁷; — *ariyadhammavipāko* Kvu. II. 355—7. Nach Pu. 13¹ wäre *ariyadhamma* der Zustand, den man erreicht haben muß, unmittelbar bevor man ein *soṭāpanna* wird.³⁾ Adjektivisches Kompositum „von edlem Verhalten, edel, tüchtig“ ist *ariyadh.* A. IV. 26; das Gegenteil *anariyadh.* findet sich Jā. III. 12⁶. Beide Ausdrücke stehen sich Sn. 782, 783 gegenüber.

V. Dhamma = Berechtigung, berechtigter Grund, guter Grund.

Es kommen hier die Stellen in Betracht, welche die Kommentatoren veranlaßten, für *dh.* die Bedeutung *hetu* anzusetzen.

1a) *Dhammakko* M. II. 3¹⁴, 4 übersetzen wir mit „berechtigter, begründeter Tadel oder Vorwurf“; — *tena dhammena* Jā. VI. 213¹⁷ heißt „aus diesem Grunde“, im JāKo. VI. 216¹¹ wird es durch *tena kārāṇena* umschrieben. Der I. *dhammena* ist = „mit Recht, mit Grund“ Jā. V. 104²⁴ (Ko. *kārāṇen' eva no akārāṇena*), 351²³; Pv. 2. 9. 31 (PvKo. 125: *yutten' eva kārāṇena*); „mit Berechtigung“ Vin. I. 3. Die gleiche Bedeutung hat *saha dhammena* Vin. III. 178¹¹; A. V. 190. Es verbindet sich M. I. 72; A. II. 9, IV. 83 mit *paṇḍocodeti* „tadelt“. In *uppannaṃ parappavādaṃ saha dh. sumiggahitaṃ niggaḥetvā* D. II. 104 bedeutet es „mit Begründung, mit Berechtigung, mit sachlichen Gründen“. Die gleiche Phrase D. III. 123; M. II. 10; S. V. 261; A. V. 189, 191, 192; Ud. 63. Auch S. V. 445 haben wir *s. h.* durch „mit sachlichen Gründen“ zu übersetzen. Auch *dhammato upavadati* „tadelt mit gutem Grund“ Vin. I. 359 und *evaṃ dhammato vattā n' atthi* „spricht so nicht mit Grund (Berechtigung)“ D. I. 139. *Adhammena* „ohne Berechtigung, ohne Grund“

¹⁾ Die Lesung ist nicht ganz sicher. Der Vers 148⁶⁻¹¹ ist auch JāKo. III. 348 zitiert. Hier steht aber *dhammo* oder *dhammaṃ*.

²⁾ Die ganze Reihe s. A. V. 274⁹⁻¹².

³⁾ In der Definition von *gotrabhū*. Vgl. BRIKKEU NYANATILOKA, Puggala Paṇḍitti, Das Buch der Charaktere, S. 6.

Jā. V. 104²⁰. Das Kompositum *dharmūpasamhita* als Beiwort zu *hetu* Jā. IV. 156²³ bedeutet „wohl berechtigt“; als Beiw. zu *yoga* Jā. V. 361¹⁰, 369²¹, 370³ ist es mit „dem Zwecke wohl angepaßt“ zu übersetzen.

b) Das Adj. *sahadhammika* heißt, bei *niggala* stehend, „wohl begründet, sachlich begründet“ M. II. 44; A. I. 174¹⁵; ebenso in *sahadhammiko samāṇavādo*. *Sahadhammikaṃ vuccamāno* Vin. I. 60, 69, III. 177—8, IV. 141 bedeutet „in berechtigter Weise, mit sachlichen Gründen zur Rede gestellt“. Mehrfach steht *sahadhammika* bei *pañha*: D. I. 94; M. I. 231; S. IV. 299; A. I. 170. Auch hier möchte ich „berechtigt, begründet“ übersetzen. Solche Fragen darf man nicht mit Stillschweigen übergehen oder ihnen ausweichen, man muß sie beantworten.¹⁾ Es handelt sich um Fragen, die nicht etwa leichtfertig gestellt werden oder zu dem Zwecke, den andern auf das Glatteis zu führen, sondern um solche, die im Zusammenhang begründet sind und aus der Sache sich ergeben. Hieher gehört auch *sahadhammiko vādānūvādo* (oder *vādānupāto*) „begründeter Einwand“ Vin. I. 234, II. 297; D. I. 161, III. 115; M. I. 368, 482, II. 127, 222, 243, III. 77 f., 139; S. II. 33, 36, 38, 41, III. 6, 117 f., IV. 51, 326, 330, 340, 381 f., V. 6—7; A. I. 161, II. 31, 190, III. 4, IV. 182; Nett. 52. Der AKo. 423¹³ (zu A. I. 161) erklärt *sahadhammiko* durch *sakāraṇo sahetuko*. Vgl. DKo. ed. Rangoon I. 252²⁹, SKo. 289², wo es ebenfalls durch *sakāraṇo* umschrieben wird.

B. Dhamma: Die Lehre.

I. Dhamma die Lehre, zunächst des Buddha, weiterhin aber auch anderer Meister.

1a) *Dhamma* ist „Lehre, Lehrgebäude, Lehrsystem“, wie ein Buddha sie ersonnen und der Welt verkündigt hat. Daher *tathāgatassa dh.* Vv. 53. 21; *bhagavato dh.* D. III. 39, 52; *buddhassa dh.* D. II. 273. *Dhamme satī vuttir esū* „solange es eine Buddhalhre gibt, ist dies der Brauch“ Sn. 81, 480; S. I. 167, 168, 173; Milp. 228. Oft wird, vom Standpunkt des Buddhisten, *ayaṃ dhammo* gesagt „diese unsere Lehre“. So in *jānāmi imāṃ dhammaṃ passāmi imāṃ dhammaṃ* A. V. 42, 44. Dies Wort im Munde eines Bhikkhu ist ein *ñāṇavādo*. Es hat aber nur Gültigkeit, wenn die Begierde über den Sprecher keinerlei Macht mehr hat. Ebenso *āgato imāṃ saddhammaṃ* M. I. 46—55, das sich S. II. 43, 45, 58 f., 80 mit *passāmi imāṃ saddhammaṃ* verbindet. Der *dhamma* ist schwierig und dunkel, ein anderer als ein Buddha vermag ihn nicht auszudenken: *rāgadosaparetehi nāyaṃ dhammo susaṃbuddho* Vin. I. 5; D. II. 36, 38; M. I. 168; S. I. 136. (Ähnlich Sn. 764.) Er wird an dieser Stelle *paṭisotagāmin*, *nipūṇa*, *gambhīra*, *duddasa*, *aṇṇu* genannt. Von sich selbst sagt der Buddha: *adhigato kho myāyaṃ dhammo gambhīro duddaso durānubodho santo paṇīto atakkāvācaro nipūṇo paṇḍitavedanīyo* Vin. I. 4; D. II. 36, 37; S. I. 136; M. I. 167. Vgl. M. I. 487, II. 172, 173. Milp. 233: *dhammassa gambhīranipūṇaduddasādurānubodhasukhumaduppaṭivedhataṃ . . disvā*. Auch Th. I. 111: *dhammo gambhīro*. Weitere

¹⁾ FRANKF., D. übers. 94 (mit Anm. 2) gibt das Wort durch „eine Frage, bei der es einfach auf die Tatsachen ankommt“. Buddhaghosa, DKo. I. 263 hat *saheṭuko sakāraṇo*. STEIN KONOW und D. ANDRESEN, JPTS. 1909, 134 übersetzen „auf den *dhamma* bezüglich“.

Abb. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. XXXI, 1. Abb.

Beiwörter zu *dh.* sind *apaṇṇaka*¹⁾ „absolut wahr, zweifellos, streng logisch“ M. I. 401—10; — *asama* „unvergleichlich“ Bu. 2, 191; — *mahārasa* „sehr wohlschmeckend“ Th. I. 673; — *paṇīta* „köstlich, herrlich, erhaben“ Sn. 389; Vin. I. 7; D. II. 39; M. I. 169; S. I. 138; Bu. 22. 10. — *asāḍisa* Bu. 6. 28; — *anītiha*²⁾ Sn. 934, 1053; Th. I. 331; — *uttama* Sn. 1054; Th. I. 287; — *vimala* S. I. 192 (Th. I. 1239 steht aber *vipula*); — *dhammo nipūṇo sukho ca* Sn. 383; — *dhammo opasamiko parinibbāniko sambodhagāmi sugatapavedīto* D. III. 265; A. IV. 225—7 (vgl. A. II. 132) — A. V. 262 wird der *dh.* als *saparikkamana na aparikkamana* bezeichnet. Der Sinn ist: er gibt den Weg an, wie man um das Böse „herumkommt“, es vermeidet. Schwierig ist das Beiwort *kaṇhasukkasappaṭibhāgo*, das D. III. 102; M. I. 319 f. neben *uttaruttarim paṇitapaṇīta* steht.³⁾ Schließlich erwähne ich die Verbindung *samāpīṭhiko dhammo akāliko ehipassiko opasamiko paccattaṃ vedītabbo viññūhi* D. II. 93; S. I. 9, 117, IV. 41; A. I. 156, III. 356—8; M. I. 265 (vgl. noch B II 3 c). Die Beiwörter heißen der Reihe nach „im gegenwärtigen Dasein wirksam“, „nicht in einer (ungewissen) Zukunft wirkend“, „einleuchtend“ (wtl.: so daß man sagen kann: komm und sieh), „zum Heile führend“, „innerlich zu erfassen von Verständigen“.⁴⁾ Die Anfangsgründe der Lehre, wie sie zunächst dem eintretenden Bhikkhu mitgeteilt werden, sind der *abhisamācārikō dhammo*; die folgenden höheren Stufen in der fortschreitenden Entwicklung sind *sekho dhammo*, *slāni*, *sammāpīṭhi*, *sammāsādhī* A. III. 14—5; vgl. M. I. 469; A. III. 422. Es ist bezeichnend, daß trotz der Bedeutung, die dem *dh.* beigelegt wird, seine Kenntnis noch nicht den Bhikkhu ausmacht ohne tugendhaften Wandel: *viśaṇṇaṃ dhammaṃ samādāya bhikkhu hoti na tāvatā* Dh. 266; S. I. 182. Die Bhikkhus, die sich um das Studium des *dh.* bemühen, heißen *dhammayogā bhikkhū* A. III. 355—6; sie werden von den *jhāyī bh.* unterschieden, die sich der Meditation ergeben. Aber auch dem Laien muß die „Lehre“ die Richtschnur alles Handelns sein. Es wird Milp. 94 unter seinen Tugenden (*upāsakagunā*) die angeführt, daß er *dhammādhipateyya* ist. Die „Vortrefflichkeit der Lehre“ wird als *dhammassa sudhammatā* Sn. 180, 192; D. II. 208, 211, 221, 227; S. I. 215, oder *dhammasudhammatā* bezeichnet Th. I. 24, 220, 270, 286, 479, 486, 1039, 1040; S. II. 199. Neben *buddhasubuddhatā* steht der Ausdruck Th. 2 Ko. 4: Frauen aus gutem Hause, die davon gehört haben, treten dem Orden des Buddha bei. Mit großer Schärfe wendet sich der Meister selbst gegen die, welche seine Lehre falsch beurteilen. M. I. 68, 71, 77. Er droht ihnen sogar Höllestrafe an. — Unter *dhamma* wird aber auch die im Kanon formulierte Lehre, der Kanon selber, die Gesamtheit der heiligen Texte, verstanden. Ihre Bestandteile sind die neun Aṅgas: Sutta, Geyya, Veyyākaraṇa, Gāthā, Udāna, Itivuttaka, Jātaka, Abbhutadhamma, Vedalla.⁵⁾ Die Aṅgas werden häufig genug im Kanon selbst zur Erläuterung des Begriffes *dhamma* aufgezählt Vin. III. 8 f.;

¹⁾ Abhp. 698 steht *ap.* neben *aviruddha*. Vgl. *apaṇṇakaṃ* „gewiß, sicher, zweifellos, jedenfalls“ M. II. 74; A. V. 86.

²⁾ Der Sinn des Wortes ist schwer wiederzugeben. Gegensatz ist offenbar *ūṭṭhīto* „bloßes Gerede“ Sn. 1084, 1185.

³⁾ D. II. 215, 223, 228 steht das Wort neben Gegensätzen wie *kusala-akusala*, *hīna-paṇīta*. Hier bedeutet es „was am Bösen wie am Guten teil hat, gemischt“. Ähnlich A. IV. 83. Soll es an den beiden oben angeführten Stellen, auf *dhamma* bezogen, etwa „allumfassend“ bedeuten?

⁴⁾ Vgl. FRANKF., D. übers. 196, N. 3 und 197, N. 1, 2. Was man unter *samāpīṭhiko dh.* zu verstehen hat, wird S. IV. 41—3, A. I. 156—9 erläutert.

⁵⁾ Über die Bedeutung der Namen s. GEIGER, Pāli S. 9, § 5.

M. I. 133 f.; A. II. 103, 108, 178, 185—6, III. 86—8, 177, 361; Pu. 43; Vbh. 294. Auf Grund des so formulierten *dhamma* ist es möglich alle Zweifel auszuschließen und alle Irrlehren zu beseitigen: *uppannaṃ kukkucçaṃ dhammato vinodetuṃ vā vinodāpetuṃ vā* Vin. I. 64, 67; A. V. 72 f.; *uppannaṃ diṭṭhigataṃ dhammato vuccetuṃ* Vin. I. 68; A. V. 72 f. Einer, dessen Aussagen, Erklärungen, Lehren mit der so formulierten Buddhalhre übereinstimmen, ist ein *dhammavādin*; ein *adhammavādin* der, bei dem diese Übereinstimmung fehlt. Vgl. Vin. I. 332, 341, 349, 354—5, II. 73, 97, 99, 162. Das Gleiche besagt *dhammānuvādin* S. IV. 252 f. Auch *vaggarato adhammattho* Vin. II. 205; Kvu. II. 595 ist zu vergleichen. Beim zweiten Konzil sind die Pāṭhēyyaka Bhikkhus *dhammavādinō*, die Pācīnaka Bhikkhus *adhammavādinō* Vin. II. 302. Den unschlüssigen Sāḷha aber mahnt eine Devatā: *yathā dhammo tathā tiṭṭhāhi*. Was man unter einer *adhammavādinī ca dhammavādinī ca parisā* zu verstehen hat, wird A. I. 75—6 erörtert. Sprüche aus dem Kanon heißen *dhammapādāni*, wie wir von „Bibelsprüchen“ reden. *Kasmā tuvaṃ dhammapādāni, bhikkhu, nādhīyasi* S. I. 202; *Anurudhō rattiyā paccāsasamayaṃ paccuṭṭhāya dhammapādāni bhāsati* S. I. 209. Es sind dabei die zu beiden Stellen gehörigen Verse zu vergleichen. Auch die Seligen im Himmel rezitieren heilige Sprüche: *sukhino dhammapādāni pi layanti* A. II. 185—6. So auch in der nachkanonischen Literatur: *ekaṃ dhammapadaṃ uggaṇhītvā āgaccheyāsi* DhKo. III. 190. — Abgeleitet von *dhamma* „Lehre“ ist das Verb. *dhāmiyati* „handelt der Lehre gemäß“ Vin. I. 341¹⁴. Im VinKo. III. 363¹² wird *adhammiyamāno* durch *adhammiyāni kiccāni kurumāno* wiedergegeben.

b) Nicht selten findet sich der Pl. *dhammā* „Lehren“. Zunächst wird damit die Gesamtheit der Einzellehren bezeichnet, die das System begreift. Es bedeutet also *dhammā* so ziemlich das gleiche wie *dhammo*. So wird im Pl. von *dhammā gambhīrā duddasā duranubodhā* usw. gesprochen D. I. 12, wie in der Einzahl, und Th1. 953 heißt es: *ānātamānino dhamme gambhīre* „die sich einbilden, sie hätten die tief sinnigen Lehren verstanden“. — Ebenso ist die Rede von *dhammā ādikalyāṇā majjhakalyāṇā pariyoṣānakalyāṇā sātthā gavyājanā*, die im geistigen Besitze des *bhikkhu bahussuto* sich befinden Vin. II. 95, IV. 51; D. III. 267, 285; M. I. 213, 216, 356; A. III. 113 ff., 120, 135, 152, 155, 262 f., IV. 6, 110 usw., V. 23, 26, 71 f. usw., wie die gleiche Verbindung so häufig (s. unten B II 1 a) im Sg. vorkommt. Hieher gehören auch Wendungen wie *yesaṃ dhammā appaṭivīditā (suppaṭivīditā — susaṃmuṭṭhā, asaṃmuṭṭhā)* „wer die Lehren nicht erfährt (wohl erfährt — mißverstanden, klar verstanden) hat“ S. I. 4, oder wie *mayā dhammā abhināya desitā* D. II. 119—20, III. 127; M. II. 238, 245, wo im folgenden dann der Inhalt der Lehren angegeben wird. Das gleiche gilt von *dvayatā dhammānaṃ* „Paare von Lehren“ Sn. p. 135, sowie von *yo ime dhamme saddahatī adhimuccati ayaṃ vuccati saddāhanusārī* S. III. 225, wo vorher das Dogma *cakkhuṃ aniccaṃ* usw. erörtert ist. Andere Wendungen sind *tathāgatena . . dhamme desiyamāne sussiyati* A. II. 132; — *dhammā buddhassādiccabandhuno* Th1. 1023; — *tathāgatappaveditā dhammā* M. I. 479; Pu. 15, 29, 74; — *dhammā anabhisambuddhā* A. I. 186; — *kaṅkhāṭṭhānīyā dhammā* „Lehren, die einem Zweifel Raum lassen“ A. I. 73; — *dhammā akkhātā* A. II. 27; — *dhammā nijjhānaṃ khamanti* „die Lehren prägen sich ein“ M. I. 133 (DKo. I. 21), 479; S. III. 225, 228.¹⁾ In S. I. 4 (s.o.) wird *dhammā*

¹⁾ Vorstufe zur *dhāmanijjhānakanti* ist *atthūpaparikkhā* M. I. 480, II. 173, 176.

(*appaṭivīditā* usw.) in Ko. (SKo. 19¹) durch *catusacca-dhammā* „die Lehren von den vier Heilswahrheiten“ wiedergegeben; ebenso A. II. 23¹⁶: *dhāmesu paññāy' attha(m) vipassati* (AKo. 515¹⁵: *catunnaṃ saccānaṃ atthaṃ vivijjhītvā passati*) und A. II. 243 (AKo. 606³¹). Einzahl und Mehrzahl wechseln in der später zu besprechenden Stelle D. II. 100²⁻⁴. Sāriputta sagt D. III. 102 von sich selbst: *dhāmesu niṭṭham agamaṃ sathari pasādiṃ*. Endlich verweisen wir auf den Vers Milp. 348: *bujjheyya ce gihī dhamme dhutaṅgaṃ nipphalaṃ siyā* „verstünde der Laie die Lehren (Heilswahrheiten), so wären die Askeseübungen nutzlos“. — Mehr der Bedeutung „Vorschriften“ nähern wir uns in *paṭipajjītvā tathāgatassa dhamme* Vv. 53. 17 und in *bhagavatā . . sāvakanāṃ dhammā desitā paññattā yāvajivaṃ anattikkamanīyā* D. III. 133. Mit „belehrende Worte, Lehrpredigten“ ist *dhammā* wiederzugeben in *āyasmantānaṃ dhammā sussutā suggahitā* usw. S. III. 6 und in *na hi tāta dhāmesu mam' atthi titti* Jā. V. 486². Da aber *dhamma* im Sg. auch die formulierte Lehre, den Kanon, bezeichnet, so können unter *dhammā* auch dessen einzelne Stücke, die *dhāmakkhāndhā* (DKo. I. 24; Dpvs. 6. 92 f., 20. 3; Mhvs. 5. 78, 33. 12), verstanden sein. Schon Th1. 1024 wird die Zahl der *dhammā* auf 84000 angegeben. Vergleiche noch *soṭāmagatānaṃ dhāmanānaṃ vucasaṃ paricīṭānaṃ* usw. A. II. 185²⁴ und *sutā c' assa dhāmmā na saṃmosaṃ gacchanti, ye c' assa dhāmmā pubbe cetasā saṃphuṭṭhaṃ pubbā te ca samudācaranti* A. III. 361²⁴; — (*na ca*) *te dhamme ugghetābbaṃ pariyāpuṇitābbaṃ māñissanti* „sie werden diese Lehrstücke (nicht) für etwas halten, das man lernen und sich aneignen muß“ S. II. 267; A. I. 72, 73, III. 107 (hier ist *dhammā* synonym zu *suttantā tathāgatabhāsītā*); — *bahū mayā dhāmmā desitā: suttāṃ geyyaṃ* usw. (Aufzählung der 9 Aṅgas) A. II. 178; — *sūtānaṃ ca dhāmanānaṃ dhārakajātiko hoti, dhatānaṃ ca dhāmanānaṃ atthūpaparikkhī hoti* A. II. 97, IV. 221 (AKo. 558²⁰ = *tantiādhāmanānaṃ*); — *sātthā pavattā bhagavā dha dhamme* „der Meister, der erhabene, der die Lehrstücke predigte“ D. II. 135; Ud. 84. Die besonders im S. häufige Wendung: *bhagavaṃmūlakā no dhāmmā bhagavaṃnettikā bhagavaṃpaṭisaraṇā* M. I. 309—10, 317, 465; S. II. 24, 80, 198 ff., III. 66, 181 ff., 202 ff., IV. 85, 88, 139, 208, 221, 223, V. 219, 222 f., 229, 270, 286 ff.; A. I. 199, IV. 338, 351, V. 355 übersetzt man wohl am besten „in dem Erhabenen wurzeln unsere religiösen Anschauungen, an ihm haben sie ihre Leitung, in ihm ihren Rückhalt“.

c) Wir erwähnen hier noch einige Zusammensetzungen mit *dhamma* „Lehre“, oder „Kanon“, die nicht anderweitig zur Besprechung kommen: *dhāmapariyāya* ist „Erörterung der Lehre, Lehrvortrag, Predigt“. Es ist gleichbedeutend mit *suttānta*, bezeichnet überhaupt ein abgeschlossenes Stück der heiligen Texte. Ein *Sutta* wird nicht selten am Schlusse als ein *dhāmapariyāya* bezeichnet: D. III. 116; M. III. 152; A. IV. 166, und ihm wohl auch ein bestimmter Name gegeben D. I. 46, III. 141; M. I. 83, 114, III. 67, 78; S. IV. 231, V. 128; A. III. 62.¹⁾ Ebenso Sn. p. 205 am Ende des Pārāyanavagga. Der gleiche *Vagga* wird als *dhāmapariyāya* zitiert A. IV. 63, 65, und Milp. 164 das *Aggikkhāndhūpama-Sutta*. Ein *Dhammatādhāmapariyāya* wird Milp. 193 genannt. Zuweilen stimmt der angegebene Name mit dem nicht überein, unter dem das betreffende *Sutta* oder der *Vagga* traditionell bekannt ist. Das *Mahāsīhanādasutta* (M. Nr. 12) wird M. I. 83 *Lomaḥaṃsanāpariyāya* benannt, der *Muṇḍarājavagga* A. III. 62 *Sokasāllaharaṇa*. Dem *Brahmajālasutta* (D. Nr. 1) und dem *Bahudhātukasutta* (M. Nr. 115) werden D. I. 46 und

¹⁾ Vgl. auch *Mahāvastu* I. 163¹¹: *Buddhānusmṛtir-nāma dhāmapariyāyo*.

M. III. 67 mehrere Namen beigelegt. Auch einleitend wird auf die kommende Erörterung mit Namen hingewiesen: *Ādittapariyāyaṃ vo dhammapariyāyaṃ desissāmi* S. IV. 168; ebenso M. I. 104, III. 45; S. IV. 85, 231; A. III. 410, IV. 57, V. 288. Allgemein, ohne Nennung eines Titels, wird eine Erörterung, wohl auch ein einzelner Vers, eingeführt mit (*bhagavā*) *imaṃ dhammapariyāyaṃ abhāsi* Vin. I. 40, 41; S. IV. 90. Sāriputta wird vom Buddha aufgefordert: *tvam S. imaṃ dhammapariyāyaṃ abhikkhānaṃ bhāseyyāsi bhikkhūnaṃ bhikkhūnānaṃ* S. V. 161. Innerhalb einer größeren Erörterung erhält ein Teil die Bezeichnung *dhammapariyāya* und einen besonderen Titel D. II. 93; M. I. 445; S. V. 353. Dazu die Wendungen *imaṃ dhammapariyāyaṃ sutvā* S. V. 161 (vgl. S. II. 75; A. I. 65); *tesaṃ āyasmū Sāriputto iminā dhammapariyāyena hadayā . . tacchati* M. I. 32; *dhammapariyāyo bhikkhūnaṃ paṭibhāsi* A. IV. 359¹) (vgl. A. IV. 381); *uggaṣṣhāhi tvam bhikkhu imaṃ dhammapariyāyaṃ, pariyaṃpuṇhāhi tvam bh. i. dh., dhārehi tvam bh. i. dh., atthasaṃvūṭito 'yam bh. dhammapariyāyo ādibrahmacariyako* S. IV. 91 (vgl. S. II. 75). — *Dhammasāna* ist in einer Versammlungshalle der Bhikkhus der „Lehrstanz, Lehrstuhl“, von dem aus der Vortragende oder Prediger spricht Mhvs. 3. 22, 32; Thps. 68²), während der Alterspräsident an dem *therāsana* seinen Platz hat. — *Dhammasaṅgīti* ist die durch ein Konzil von Bhikkhus veranstaltete Sammlung und Feststellung der heiligen Texte oder des Kanons Mhvs. 5. 281; vgl. *-ti niṭṭhīti* Mhvs. 3. 37, 5. 279 und *-tiṇi karonti* oder *kārenti* Mhvs. 3. 8 und 17, 4. 61, 5. 277. Mönche, die eine solche *dhammasaṅgīti* veranstalten, heißen *dhammasaṅgīyāyika-ttherā* JāKo. V. 56³ oder *dhammasaṅgītikārakā* Milp. 174. Gleichbedeutend mit *dhammasaṅgīti* ist *dhammasaṅgaha* Dps. 4. 7, 23 und 25, 5. 3 und 28; Mhvs. 3. 12. 4. 63, 5. 276. — *Dhammādhīpateyya* ist der „beherrschende oder entscheidende Einfluß der Lehre“, der den Menschen bestimmt, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Es werden *tiṇi adhiṇipateyyāni* unterschieden: außer dem erwähnten noch *attādhīpateyya* und *lokādhīpateyya* D. III. 220. Ausführlich werden sie A. I. 147—9 erläutert.³) Ein adjektivisches *dhammādhīpateyya* wird in CI 3b erwähnt werden. — *Dhammuddesa* ist der einzelne „Lehrsatz“. Solcher Hauptlehren werden dem Buddha M. II. 68 vier zugeschrieben. Sie sind bei CHILDERS aufgezählt (u. d. W. *uddesa*). — *Dhammavihārin* bezeichnet einen Mönch, der ganz „in der Lehre lebt“, in ihr aufgeht, der sie nicht bloß äußerlich sich angeeignet hat, sondern ihren Geist in sich aufgenommen hat A. III. 86—9. — *Dhammapaṭisaraṇa* ist der, „der seinen Rückhalt, seine Stütze, die höchste Autorität in der Lehre des Buddha hat“. Ananda sagt zu dem Brahmanen *Gopaka-Moggallāna: na kho mayaṃ, brāhmaṇa, appaṭisaraṇā; sappaṭisaraṇā mayaṃ, brāhmaṇa, dhammapaṭisaraṇā* M. III. 10.

2. Der Ausdruck *dhamma* bezeichnet dann aber nicht nur die Buddhalehre, sondern er wird auf jedes philosophische System übertragen. Jeder Lehrer hat seinen *dhamma*, den er als höchste Wahrheit verkündet. Das ist ein Gedanke, der namentlich im Sn. öfters ausgesprochen wird. *Yam āhu dhammaṃ „paraman“ ti eke, tam eva „hīman“ ti panāhu aññe* „welches Lehrsystem die einen als das beste preisen, dasselbe nennen andere wieder schlecht“ Sn. 903. Die folgenden Strophen Sn. 904 f. lauten: „Die eigene Lehre erklären sie für vollkommen, aber die Lehre des anderen erklären sie für schlecht, und indem sie so sich bekämpfend streiten, erklären sie immer nur die eigene Überzeugung

¹) S. 358 steht dafür das Synonym *dhammi kathā*.

²) Vgl. *attādhīpaka, lokādhīpa, dhammādhīpa* A. I. 160.

für die wahre. Würde (eine Lehre) durch Schmähung seitens eines anderen schlecht, dann hätte unter den Lehrsystemen (*dhammesu*) keines einen Vorzug; denn zumeist bezeichnen (die Leute) die Lehre des andern als schlecht, während sie keck von der eigenen sprechen.“ Vgl. *parassa dhammaṃ* (Akk.) „Die Lehre des anderen“ Sn. 880 (*sadhammakusala* und *paradhammakusala* stehen sich gegenüber Kvu. I. 170—1, 176—7, 182—3, 190—2); *nāññesu dhammesu visuddhim āhu* „in den anderen Lehrsystemen, erklären sie, gibt es keine Läuterung“ Sn. 824, 892; *dhammesu niccheyya samuggahitaṃ* Sn. 785, 801, 837, 907; *aññaṃ ito y' abhivadanti dhammaṃ* „die eine andere Lehre als die unsrige verkünden“ Sn. 891. Von Bāvari wird gesagt: *sadhamme pāramingato* „in seinem System hat er Vollkommenheit erreicht“ Sn. 1020.¹) Bei der Verschiedenheit der Lehren entsteht die zweifelnde Frage: *kassa dhammaṃ paṭicchāmi* Th I. 748, oder man fragt den anderen: *kaṃ si tvam āvuso uddissa pabbajito ko vā te satthū, kassa vā tvam dhammaṃ rocesi* Vin. I. 8, 40, 41; M. I. 170, III. 238. Die Antwort lautet: *bhagavato dhammaṃ rocemi* (vgl. B II 4b). Sn. 840 wird von einem *momuha dh.* gesprochen. Die brahmanische Lehre wird Jā. VI. 207² als *santiidhamma* bezeichnet, wobei wohl an die technische Bedeutung von skr. *sānti* als einer Zeremonie zur Abwehr übler Einflüsse zu denken ist.³) Der Buddha sagt selbst von einer unlogischen Anschauung: *nanāyaṃ kevalo paripūro balādhammo* „ist das nicht eine ganz und gar törichte Lehre?“ M. I. 138 (zit. Kvu. I. 67). Auch das unvollkommene System des Ājāra Kālāma wird als *dhamma* bezeichnet M. I. 163—5, ja sogar die Irrlehre des Nātaputta M. II. 4; S. IV. 317 und des Pūraṇa Kassapa M. II. 3, wie überhaupt die anderer Lehrer als Buddha Th I. 942 cd; D. I. 230; M. I. 520; S. V. 108, 115—6; A. V. 48—9; sie führen den Sammelnamen der Pāsaṇḍa S. I. 133. Auch Devadatta verkündigt einen *dhamma* Vin. II. 199, 200; A. IV. 402. Aber die beste aller Lehren (*dhammavara* Sn. 233 f. Kh. S. 317) ist die des Buddha. Sie gilt unter den herrschenden Systemen (*paramajjadhhammesu*)⁴) für die erste und höchste (*aggaṃ akkhāyati*) M. III. 7. Auch vor dem Auftreten des Buddha gab es im Magadha-Lande einen *dhamma*; aber das war *dhammo asuḍḍho samalehi cintito*; er selber verkündet *dhammaṃ vimalenānubuddhaṃ* Vin. I. 5; M. I. 168; S. I. 137. Die Eifersucht unter den Lehrern und Anhängern der verschiedenen Schulen war offenbar groß. Die *paradhammikā* suchen den Gläubigen einzuschüchtern (Sn. 965). Jeder mißachtet den anderen: *na hi seṭṭhato passati dhammaṃ aññaṃ* Sn. 907. Gerade an den Buddhajungern wird gerühmt, daß sie die *sadhammokkappaṇaṇā* „das Herausstreichen der eigenen Lehre“, wie die *paradhammavambhanā* (oder *paradhammāpasādanā*) „das Herabsetzen der anderen Lehrsysteme“ meiden M. I. 523; A. I. 218.

II. Dhamma, die Lehre, in Verbindung mit Verben.

1. Am häufigsten ist die Verbindung *dhammaṃ deseti* „verkündet die Lehre“ und weiter allgemein „predigt, hält eine religiöse Ansprache“; dazu *dhammaḍḍesana* „Verkündigung der Lehre, Predigt“.

¹) Auch Bu. 25. 11 lesen wir *sadhamme* statt *sodḍhamme*. Der Bodhisatta Jotipāla war zu der Zeit, von der die Rede ist, erst in seiner, der brahmanischen Lehre ein Meister.

²) Zu dem Objekt *santiidhammaṃ* ist *paṭirimsu* aus dem Vorhergehenden zu ergänzen.

³) Darf an ved. *paramajyā* gedacht werden.

a) Die Ausdrücke werden vor allem vom Buddha gebraucht. Zur Verkündung der gefundenen Wahrheit als seiner Lehre entschließt sich der Buddha erst auf Drängen des Brahman Sahampati: *desetu bhante bhagavā dhammaṃ, desetu sugato dhammaṃ* Vin. I. 5; M. I. 168; S. I. 137. Der Gott stellt ihm vor, daß die ganze Welt zu grunde gehen müsse, *yatra hi nāma tathāgatassa arahato sammāsambuddhassa apposukkatāya cittaṃ namati no dhammaḍḍesaṇāya*. Vgl. Milp. 232—4. Die Ansprache an die *pañcavaggiyā bhikkhū* im Tiergarten Isipatana bei Bārāṇasī Vin. I. 8 ff.; M. I. 171 ff. ist die erste *dhammaḍḍesaṇā* des Buddha (L. Sg. *paṭhame sane* Milp. 350). Von Bārāṇasī faßt er dann den Entschluß nach Uruvelā sich zu begeben *dhammaḍḍesaṇāya* Vin. I. 21; S. I. 106. Sonst wird *dhammaṃ deseti* vom Buddha gebraucht Sn. 993; Jā. III. 128⁷; Th I. 287, 638, 995, 1254; Th 2. 201; Vin. I. 37, II. 140, III. 12; D. III. 102; M. I. 27, II. 4—5, 44, 48, 122, 140, 238, 252; S. I. 109, 234, V. 353, 407; A. IV. 285; Ud. 48; Milp. 165 f., 228; Kvu. II. 560 usw. Vgl. Redensarten wie so (*bhagavā, tathāgato*) *dhammaṃ deseti ādikalyāṇaṃ majjhakalyāṇaṃ pariyoṣāṇakalyāṇaṃ sātthaṃ svayāñjanaṃ* Vin. I. 35, 242, III. 1; D. I. 62, 87, 111, 128, 150, 225, 250; M. I. 179, 267, 285, 290, 344, 401, II. 55, 133; S. V. 352; A. I. 180, II. 208, III. 30, 381, 382, V. 204; Sn. p. 100; Iv. 79; Pu. 57; in der 1. Pers. *dh. desemi* usw. sagt es der Buddha von sich selbst S. IV. 315—7; — *Gotamaṇa buddhena desito dhammo* Th I. 91; *dhammo sudesito* Th I. 954, 1245; D. II. 273; *mayā dhamme desiyamāne* M. I. 445; *evam pariyoṣadesito mayā dhammo* „so habe ich in ausführlicher Darlegung gelehrt“ S. IV. 225, 228; *dhamme tūṭhā naravarabuddhadhesite* Vv. 16. 8. — *Dhammaḍḍesaṇā* steht neben *anusāsani* M. I. 84; A. V. 49. Eine *dhammaḍḍesaṇā* des Buddha (*tathāgataṃ dhammaḍḍesaṇā paṭibhāti*) ist für die Umgebung stets ein Ereignis; es werden die Gründe angegeben, warum sich der Meister zuweilen zu einer solchen entschließt, zuweilen nicht A. IV. 337—8, V. 154—5. Es gibt zwei Arten: *saṃkhitena* „kurzgefaßt“ und *vitthārena* „ausführlich“ A. I. 53. Die Predigt über die vier heiligen Wahrheiten (*dukkha, samudaya, nirodha, magga*) wird als *buddhānaṃ sāmukkaṃsīkā dhammaḍḍesaṇā* bezeichnet Vin. I. 16, 18; D. I. 110, II. 44; M. I. 380; A. IV. 186, 210, 213; Th 2 Ko. 137. Ihr geht die *ānupubbikathā* vorher, durch welche die Herzen empfänglich gemacht werden. Das Wort *sāmukkaṃsīkā* heißt „der höchste, wichtigste, bedeutendste, alles überragende“.) Auch von den Göttern wird die *dhammaḍḍesaṇā* des Tathāgata gehört, und sie geraten in Schrecken, weil sie ihr entnehmen müssen, daß auch sie *aniccā* sind S. III. 85; A. II. 33. Bis ins hohe Alter bleibt der Buddha ein eindrucksvoller Prediger; seine *dhammaḍḍesaṇā* ist nicht erschöpft, wie er ein Achtzigjähriger ist M. I. 83. Er predigt seine Lehre *abhiññāya, sanidānaṃ, sappāṭihāriyaṃ* M. II. 9; A. I. 276; Milp. 142. Bei dem letzten Wort ist auf das *anusāsaniṭṭhāriya* angespielt, die wunderbare Fähigkeit, die Lehre so vorzutragen, daß sie dem Hörenden zur Überzeugung werden muß. Die Buddha predigt wird als *śhanāda* „Löwengebrüll“ bezeichnet A. III. 122⁶, V. 33⁶; *bhagavā . . bhikkhūnaṃ dhammaṃ deseti sīho va nadati vane* Sn. 1015. Sie ist weder von *anunaya* „Zuneigung“ noch von *paṭigha* „Abneigung“ bestimmt Milp. 165; sie ist systematisch, indem sie in der *ānupubbikathā* (vgl. dazu B II 3 f.)

¹⁾ Die Erklärung im DKo. I. 277 befriedigt nicht, da sie von einer irrigen Etymologie ausgeht. Außer in der obigen Verbindung kommt das Wort A. V. 194 als Epith. zu *paṭha* vor und DhKo. 9 zu (*Sāriputtassa*) *āṇaṃ*. Mit *samutkarṣeṇi* Mahāvastu I. 173¹ ist es kaum, wie SEHART (520) möchte, dem Sinn nach zu verbinden, ohne Zweifel aber etymologisch.

von der *dānakathā* ausgehend zum Höheren und Schwierigeren fortschreitet Milp. 228; und sie bewegt sich in der allgemein verständlichen, geläufigen Ausdrucksweise (*lokasaṃvāya*) Milp. 174. Der Buddha *sakkaccaṃ dhammaṃ deseti no asakkaccaṃ* allen Wesen, den Mönchen und den Nonnen, den Laienbrüdern und Laienschwestern, wie auch der großen Maße der noch Unbekehrten bis herab zu den Grasschneidern und Wildstellern A. III. 122.¹⁾ Dagegen heißt es M. II. 172—3: *na so dhammo sudesiyo luddhena (duṭṭhena, mūḥhena)* „er kann nicht wohl verkündet werden von einem, der noch in *lobha, dosa, moha* befangen ist.“ Wichtig ist die Stelle, wo der Meister sagt: *desito mayā dhammo anantaṃ abūhiraṃ karitū. n' atik' Ananda tathāgatassa dhammesu ācariyamūḥhi* „ich habe die Lehre verkündet; ohne einen Unterschied zwischen einem Drinnen und einem Draußen zu machen; nicht hat der Tathāgata, Ananda, in seinen Lehren eine verschlossene Hand“ D. II. 100; S. V. 153; Milp. 144. Es sollen ja die Pforten zum Nirvana allen offen stehen, die da hören wollen (Vin. I. 7). — Mitunter nimmt, wie hier noch beiläufig bemerkt sei, *dhammaṃ deseti* auch eine allgemeinere Bedeutung an. Wenn es sich um einen einzelnen Punkt handelt, der erläutert werden soll, kann es einfach bedeuten „die Sache, den Gegenstand erklären“. So in der Wendung *sādhu me bhavaṃ Gotamo tathā dhammaṃ desetu yathā 'haṃ imassa bhoto Gotamassa saṃkhitena bhāsitaṃ vitthārena atthaṃ ājāneyyaṃ*: „möge mir der Herr Gotama gefälligst die Sache so darlegen, daß ich von dem, was der Herr Gotama kurz gesagt hat, den Sinn im einzelnen verstehe“ M. III. 203, A. I. 56, IV. 92, V. 302; im Pl. M. I. 286. Auch in dem Satze *yathā yathā kho ahaṃ bhagavatā dhammaṃ desitaṃ ajānāmi* „so wie ich den vom Erhabenen dargelegten Sachverhalt verstehe“, der in dieser oder ähnlicher Fassung häufig vorkommt (Vin. I. 181, 299, II. 25 f., III. 12, IV. 134, 138; M. I. 91, 130, 256—8, 475, II. 55; S. II. 179—80, 187; A. III. 348, V. 138—9; vgl. auch Vin. I. 194; Ud. 57 von Mahākaccāna), dürfte eine allgemeinere Bedeutung vorliegen. — Der Bedeutung „Vorschrift, Anweisung“ nähern wir uns bei *dhammaḍḍesaṇā* in der Stelle Iv. 33: *tathāgatassa . . dve dhammaḍḍesaṇā pariyaṇena bhavanti*. Die beiden Anweisungen sind: *pāpaṇi pāpakato passatha* und *pāpaṇi pāpakato disvā tatha nibbindatha virajjatha vimuccatha*. Damit ist D. I. 211 zu vergleichen: *na kho ahaṃ bhikkhūnaṃ evaṃ dhammaṃ desemi* „ich schreibe nicht den Bhikkhus vor“ mit dem folgenden imperativischen Satz: machet den Laien ein Wunder vor.

b) *Dhammaṃ deseti* und *dhammaḍḍesaṇā* wird aber auch gebraucht von sonstigen Personen als von dem Gotama Buddha. So von den anderen Buddhas Bu. 3. 6, 4. 4, 5. 8 usw.; Th I. 491; Vin. III. 8 ff.; M. I. 330—1. Auch vom künftigen Buddha Metteyya D. III. 76 in der bekannten Wendung: *so dhammaṃ desisati ādikalyāṇaṃ* usw. Die Geschichte aller Buddhas verläuft ja in der nämlichen Weise. So wird D. II. 35 ff. vom Buddha Vipassin ganz ebenso wie vom Gotama Buddha erzählt, wie Brahman Sahampati ihn dazu bestimmt, die gefundene Wahrheit der Welt zu verkünden, und Milp. 234 heißt es: *sabbesaṃ tathāgatānaṃ dhammatā eṣā yaṃ Brahmunā āyācītā dhammaṃ desenti*. — Die gleichen Ausdrücke werden gebraucht von den *tathāgatasāvakaṃ* und *-sāvikaṃ* D. III. 45; wieder in der Form *dhammaṃ desenti ādikalyāṇaṃ* usw. A. III. 381—2. Auch sie predigen, wie der Meister, *sappāṭihāriyaṃ* D. II. 104, 106, III. 125; S. V. 261; A. IV. 310; Ud. 63.

¹⁾ Den *annabhāra*, in AKo. 636⁶ durch *yavasikā* erklärt, und den *nesādā* (Ko. = *sākuṇikā* „Vogelsteller“).

Sāriputta heißt *abilāsu dhammaḍḍesaṇāyā* S. V. 162; *Sāriputto mahāpaṇḍita dhammaṇḍeṭṭi bhikkhūnaṃ* Th I. 1231; S. I. 190; *Sāriputtassa dhammaḍḍesaṇāyā* sutvā S. III. 112. Ähnlich von anderen Buddhaschülern und sonstigen Weisen: von Udāyi Vin. IV. 20—1; S. IV. 121; A. III. 184; von Abhibhūta Th I. 255; von Nārada A. III. 58; von Uttara A. IV. 162; von Puṇṇa Mantāniputta S. III. 106; von Nandaka M. III. 276¹⁴; von Nāgasena Milp. 16. Die Bhikkhunī Isidāsī heißt *dhammaḍḍesaṇākulalī* Th 2. 404. Auch von dem Weisen der Vorzeit, Araka,¹⁾ wird A. IV. 136 ff. erzählt, wie er *sāvakaṇaṃ dhammaṇḍeṭṭi*. Von einem der beiden *aggasāvaka* des Buddha Kakusandha, von Vidhura heißt es M. I. 333, daß niemand ihm gleich war in der *dhammaḍḍesaṇā*. Der Schüler Abhibhū des Buddha Sikhin, verkündet die Lehre in Gegenwart seines Meisters in der Brahmawelt S. I. 155—6. Auch der Gott Sakka sagt von sich, daß er ein Schüler des Buddha sei, der anderen die Lehre verkündigt, wie er sie gehört und gelernt hat: *tesīhaṃ yathāsutaṃ yathūpariyattaṃ dhammaṇḍeṭṭi* D. II. 284. Auch von den Bhikkhus im allgemeinen werden jene Ausdrücke gebraucht: M. I. 28; A. IV. 211, 215; *idha bhikkhu . . dhammaṇḍeṭṭi na vitthārena paresaṃ deseṭṭi hoti* M. I. 221 (vgl. M. III. 128; A. I. 151); auch wieder *dh. d. ādikālyāṇaṃ* usw. A. IV. 361 f.; Pu. 31. Der Buddha selbst ermahnt sie: *desetha bhikkhava dhammaṇḍeṭṭi* usw. Vin. I. 21; S. I. 105; Iv. 111. Die gleiche Aufforderung läßt Vipassin ergehen D. II. 45 ff. Allgemein werden Samapas und Brāhmaṇas als solche genannt, die *dhammaṇḍeṭṭi* Sn. 722; S. V. 229 f.; A. V. 64. Milp. 382 heißt es: *yoginū yogāvacaṇena . . dhammaḍḍesaṇāsu akilāsuṇā bhavitabbāṃ*, womit auch Milp. 404²⁾ zu vergleichen ist. Wer die Lehre verkündigt, ist ein *dhammaḍḍesaka* A. III. 175—6. Es gehört zu den Erfordernissen des Bhikkhu, daß er *visāraḍḍo dh. d.* A. IV. 315 f., V. 10—4. Eines der *saṅgha-vatthūni*, der Dinge, durch die man sich die Herzen geneigt macht, ist *peyyavajjaṃ* „gewinnende Rede“. Das Erste der *peyyavajjāni* ist, daß man *atthikassa ohitasotassa punappuṇaṃ dh. d.* A. IV. 364. A. III. 124—6 findet sich die Klimax *parisuddhasīlo, -ājivo, -dhammaḍḍesano, -veyyākaraṇo, -āṇaḍḍesano*. Was eine *parisuddhū* (bzw. *ap-*) *dhammaḍḍesaṇā* ist, wird S. II. 199 erörtert. M. III. 230, 231 ff. gibt der Meister Anweisung, wie der Bhikkhu die Lehre verkünden soll, so daß er weder Überhebung (*ussādanā*) noch Entmutigung (*apasādanā*) hervorruft. Es wird auch angegeben, wem man die Lehre predigen soll A. III. 42, IV. 80—1, daß z. B. der Gläubige mehr Anspruch hat als der Ungläubige, der Freigebeige mehr als der Geizige. Von Interesse sind die detaillierten Bestimmungen Vin. IV. 199 ff. über das Verhalten des Predigers und der Hörer bei einer *dhammaḍḍesaṇā*. Anlaß dazu geben gewisse Ungehörigkeiten, die sich die *chabbaggiyā bhikkhū* zu schulden kommen lassen. Vorschriften über die Predigt finden sich noch Vin. IV. 21—2, 56, wozu M. III. 126 und A. III. 259 zu vergleichen ist. — Schließlich ist daran zu erinnern (vgl. B I 2), daß auch von den nichtbuddhistischen Systemen der Ausdruck *dhamma* gebraucht wird. Es kann also auch von Pūraṇa Kassapa gesagt werden: *dh. desesi* M. II. 3, oder von Nātaputta M. II. 4; S. IV. 317, oder von anderen Irrlehrern (die Belege s. oben). Auch von Devadatta Vin. II. 199³⁾; A. IV. 402.

Bei den anderen Phrasen mit *dh.* läßt sich unterscheiden zwischen denen, die sich auf die Mitteilung der Lehre, auf ihr Anhören und ihre Annahme, auf ihr Prüfen, Erfassen, Erkennen und endlich auf ihr Behalten und Befolgen beziehen:

¹⁾ Vgl. JāKo. I. 46⁵, II. 60—1.

Abb. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. XXXI. 1. Abb.

2. Von der Mitteilung der Lehre.

a) Die erste Verkündigung der Lehre wird durch die feierliche Wendung *dhammacakkaṃ pavatteti* „läßt das Rad der Lehre rollen“ und *dhammacakkapavattana* ausgedrückt.¹⁾ Das Bild ist hergenommen von einem Könige, der auf seinem Wagen auszieht, die Welt zu erobern. Der spätere Buddhismus sieht aber in dem „Rad der Lehre“ ein Bild, unter dem der ewige Kreislauf des Werdens und Vergehens vorgestellt wird.²⁾ An solche bildliche Darstellungen ist zu denken, wenn Mhvs. 30. 92 berichtet wird, daß in der Reliquienkammer des Mahāthūpa Reihen von *dhammacakkāni* als Ornament angebracht waren. Vom neugeborenen Buddha weisagt Asita *so dhammacakkaṃ . . vattessati* Sn. 693 (vgl. Sn. 684), und er selbst sagt von sich: *dhammacakkaṃ vatteti* Sn. 554. Vor der ersten Predigt im Isipatana-Park sagt der Buddha: *dhammacakkaṃ pavattetaṃ gacchāmi Kāsiṇaṃ puraṃ* Vin. I. 8; M. I. 171. Nach beendigter Predigt heißt es: *pavattite ca bhagavatā dhammacakke bhummā devū saddaṃ anussavesuṃ: evaṃ bhagavatā Bārāṇasīyaṃ Isipatane migadāye anuttaraṃ dhammacakkaṃ pavattitaṃ appaṭivattiyaṃ³⁾ samaṇeṇa vā brāhmaṇeṇa vā devena vā mārena vā brahmunā vā kenaci vā lokasmiṃ* Vin. I. 11—2; S. V. 423. Vgl. M. III. 248; Kvu. I. 97, II. 559. Und dieser Ruf setzt sich fort durch alle Welten bis in die höchsten Himmelsräume. Wie hier und S. III. 86, A. II. 34, Milp. 20 vom historischen, so wird der Ausdruck *dhammacakkaṃ pavatteti* von jedem Buddha gebraucht: Bu. 2. 184, 3. 4, 7, 2 usw. Vgl. D. II. 108, 140; A. II. 9, 120, 131, III. 148, IV. 313. *Dhammacakkapavattana* vom Gotama Buddha Bu. I. 70, D. II. 52, vom Buddha Vipassin D. II. 51, von Paduma Bu. 9. 3; *Dhammacakkapavattanaṅga* Titel eines den Gegenstand behandelnden Abschnittes im S. V. 420 ff. Von Sāriputta heißt es: *S. tathāgatena anuttaraṃ dhammacakkaṃ pavattitaṃ sammaḍ eva anuppavatteti* M. III. 29; S. I. 191; A. I. 23; Milp. 362.⁴⁾ Er setzt die Tätigkeit des Meisters fort. Ebenso A. III. 149, wo der Vergleich des Sāriputta mit dem Sohne des *rājā cakkavattī* ausgeführt ist, der *pitara pavattitaṃ cakkaṃ dhammen' eva anuppavatteti*. Schon Sn. 557 erwidert der Buddha auf die entsprechende Frage des Sela: *mayā pavattitaṃ cakkaṃ dhammacakkaṃ anuttaraṃ Sāriputto uvatteti amujāto tathāgataṃ*.

b) Neben *dhammaṇḍeṭṭi* ist zuerst *dhammaṇḍeṭṭi bhāsati* zu erwähnen. Während aber jenes vorwiegend vom Buddha selber gebraucht wird, sagt man *dhammaṇḍeṭṭi bhāsati* zumeist von den Bhikkhus und von Nichtbuddhisten. Bezeichnend ist dafür die Stelle S. V. 142—3, A. IV. 299: ein Bhikkhu kommt zum Buddha und bittet: *sādhu me bhagavā saṃkhitteṇa dhammaṇḍeṭṭi*. Er hofft, daß dann die Leute, die zu ihm kommen, *dhamme bhāsate*, also wenn er die Lehre ihnen vorträgt, ihm folgen werden. Ebenso wird M. II. 243 einem Bhikkhu das Wort in den Mund gelegt: *tassa me bhagavā dhammaṇḍeṭṭi desesi, tassāhaṃ dhammaṇḍeṭṭi sutvā tesāṃ bhikkhūnaṃ abhāsīṃ*. Sonst wird *dhammaṇḍeṭṭi bhāsati* gesagt von Ananda D. II. 145, A. II. 132; von Mahākaccāna S. IV. 117; von Mahākassapa S. II. 215. Von dem Thera Kappitaka heißt es Pv. 4. 1. 38: *dhammakathaṃ bhāsati*. Von Bhikkhus im allgemeinen wird der Ausdruck gebraucht Vin. I. 102, 113, IV. 15; S. I. 188, II. 269; A. II. 143, 189, IV. 153, 155; von nichtbuddhistischen Lehrern Vin. I. 101, M. II. 30. Den

¹⁾ Eine spätere Erweiterung und Umdeutung des Begriffes *dh.-c. pavatteti* s. Pts. II. 159—62.

²⁾ Vgl. die Abbildung solch eines *dhammacakka* in Soma's Aug. des Siam Standard Paritta, Colombo 1897.

³⁾ „das nicht in entgegengesetzter Richtung bewegt, nicht zurückgedreht werden kann.“

⁴⁾ Vgl. auch *bhikkhū . . dhammacakkānuppavattakā* Milp. 343.

Susīma fordern seine Anhänger auf, beim Gotama den *dhamma* zu lernen und ihn dann ihnen beizubringen (*amhe vācessasi*). Sie fahren dann fort: *taṇṇaṃ mayāṃ dhammaṃ pariya-puṇitvā gihināṃ bhāsissāma* S. II. 120. Den Bhikkhu Soṇa läßt der Buddha selber zu einem Vortrage ein mit den Worten *paṭibhātu taṇṇaṃ dhammo bhāsituṃ* Vin. I. 196, Ud. 59. Auf diese Begebenheit bezieht sich Th I. 368. Die Stelle *yaṃ no bhagavā dhammaṃ bhāsissati taṇṇaṃ no sossāma* M. II. 5, 31 steht nur im scheinbaren Widerspruch, da hier nur das physische Hören des gesprochenen Wortes gemeint ist. Nur Vin. IV. 15, 22 findet sich — im Wortkommentar! — *dhammo nāma buddhābhāsīto sāvābhāsīto isibhāsīto devatābhāsīto*. Außerdem z. B. DhKo. III. 222: *ajja mayā* (vom Buddha) *ettako nāma dhammo bhāsīto*. Dagegen ist es auch in der kanonischen Literatur gebräuchlich zu sagen *bhagavato* oder *-tā bhāsitaṃ* M. II. 133; S. IV. 291, wo *dhamma* fehlt. So besonders, wenn, wie Milp. 34, 36 usw. ein Einzelausspruch zitiert wird. Daher auch *suttantā tathāgatābhāsītā* A. I. 72—3. Ein beachtenswerter Unterschied wird Milp. 185 zwischen *dhammadesanā* und *bhāsā* gemacht: jenes ist das höhere, allgemein gültige, dieses das untergeordnete und besondere.

c) *Dhammaṃ akkhāti* (skr. *ā-khyā*) wird vom Buddha gesagt D. II. 123, A. II. 2, Kvu. I. 115. Der Muni, der *akkhāti vibhajati idh' eva dhammaṃ* wird ein *maggadesin* „Pfadweiser“ genannt Sn. 87. Der Brahmane Jatukappin bittet den Buddha: *paritappāṇassa ne, bhūripāṇa, ācikkha dhammaṃ*¹⁾ „verkünde mir dem Wissensarmen du Wissensreicher die Lehre“ Sn. 1097. Jā. VI. 241¹² wird *dh. akkh.* von der frommen Rujā gebraucht, die ihren Vater belehrt. Das Subst. *dhammakkhāna* steht Kvu. I. 228, 284 neben *dhammadesanā* und hat D. II. 218 die Bedeutung „Lehre“. Häufiger ist *svākkhāta* „wohl, richtig gelehrt“ als Beiwort zu *dh.*, in der bei der Aufnahme in den Orden gesprochenen Formel: *ehi bhikkhu, svākkhāto dhammo, cara brahmacariyaṃ sammā dukkhasa antakiriyaṃ* Vin. I. 12, 17 (vgl. IV. 236); auch in der Mehrzahl *etha bhikkhavo so dh.*, *caratha br.* usw. Vin. I. 19, 24, 33, 34. Dazu ist zu vergleichen Vin. I. 75, 76. Ferner *sammāsaṃbuddho bhagavā, svākkhāto bhagavatā dhammo, supāṭipanno saṃgho* D. III. 102; M. I. 176; vgl. Milp. 415. Sonst findet sich *svākkhāto bhagavatā* (bzw. *mayā*) als Beiw. zu *dh.* M. I. 141; S. I. 87, II. 28; A. IV. 211, 215; ohne *bhagavatā* A. I. 217. Es verbindet sich *svākkhāto bhagavatā* mit den Epithetis *saṃdīṭṭhika*, *akāṭika* usw. (s. oben S. 34) D. II. 217, 222, 228, III. 5; M. I. 37; S. I. 220, II. 69, IV. 271—4, 304; A. I. 149, 207, 208. Dazu das Abstrakt *dhammassa svākkhātātā* S. IV. 300, 301; Nett. 50, 175. Gleichbedeutend ist *sammadakkhāta* in Dh. 86, S. V. 24, A. V. 232 f., 253 f.: *ye ca sammadakkhāte dhamme dhammānūvattino, te janā pāraṃ essanti*. — Den Gegensatz bildet *dhammo durakkhātāto duppavedito aniyāyāniko anupasamasāṃvattaniko asammāsambuddhappavedito* D. III. 119, 120; S. V. 379 (hier *dvākkhāto*) gegen *dh. svākkh. supp. niyy. upas. samm.* D. III. 121, 125; S. V. 380. S. auch bei *dhammavinaya* B IV 1 c). — Endlich stehen sich gegenüber *svākkhātādhammo tathāgato* „der Tathāgata, dessen Lehre eine wohl verkündete ist“ A. IV. 83 und *aññatitthiyā durakkhātādhammā* Vin. II. 258.

d) *Dhammaṃ bhaṇati* und *dh. gāyati* „trägt die Lehre vor“. Ein Brahmane sagt zum Buddha: *bhaṇa samaṇa dhammaṃ* S. I. 179; das gleiche eine Brahmanin zu Udāyi S. IV. 122, 123. Jā. V. 143²⁴ ist von harmlosen Samaṇas die Rede, die den *dh.* rezitieren:

¹⁾ Einfach „Sache“ bedeutet *dh.* in *so te sutam* (so ist zu lesen!) *asutañ cāpi sabbāṃ dhammaṃ akkhissati* „er wird dir alles sagen, gehörtes und unerhörtes“ Pv. 4. 1. 66.

dhammaṃ bhaṇante samaṇe adūsake; dhammasmiṃ bhaṇnamānasmiṃ atthaṃ bālo na bujjhati S. I. 198; *thero bhikkhu dhammaṃ ca vinayaṃ ca bhaṇati* Pu. 34; von Udāyi heißt es: *kālayuttam* (eine Zeitlang) *dh. bhaṇanto* Vin. III. 187, 191. Aus allen diesen Stellen ergibt sich, daß *dh. bhaṇati* von dem Vortrag, der Rezitation der heiligen Texte des Kanons gebraucht wird.¹⁾ Das Gleiche besagt *dh. gāyati* wie aus der Nebeneinanderstellung von *āyatakaṇa gītassarena dhammaṃ gāyanti* „sie tragen den *dh.* mit gedehnter Singstimme vor“ Vin. II. 108 und *āy. gīt. dh. bhaṇantassa* A. III. 251 hervorgeht.

e) *Dhammaṃ vāceti* bedeutet „läßt den heiligen Text vortragen“, d. i. trägt ihn selber vor und läßt ihn den anderen nachsprechen. So wird JāKo. I. 382¹ unterschieden zwischen *dh. āsetuṃ* und *dh. vācetuṃ* und diesem entspricht 382¹² *dh. suṇanti* „sie hören die Predigt des *dh.* an“ und *dh. uggaṇhanti* „sie lernen die heiligen Texte“. Vgl. JāKo. I. 381²⁵, II. 23²⁸; *vāceti* mit dopp. Akk. D. I. 97, II. 236; S. I. 239; JāKo. II. 100¹¹; Mhvs. 5. 112; mit Akk. D. Dpvs. 5. 84 f. Von den *chabbaggiyā bhikkhū* wird gesagt: *upāsake padaso dhammaṃ vāceti* Vin. IV. 14—15. Das ist nicht gestattet.²⁾ Der Buddha beauftragt den Ānanda auf die Bitte des Königs Pasenadi hin, den Frauen am Hof den *dh.* vorzutragen: *rañño ithāgāraṃ dhammaṃ vāceti* Vin. IV. 158. Ich verweise auch hier noch einmal auf die in b) besprochene Stelle S. II. 120. — Mehr vereinzelt sind noch: *dhammaṃ anusāsati* „erteilt Unterweisung in der Lehre“ Jā. III. 268¹⁶, IV. 221²⁸; *amataṃ dādo ca so hoti yo dhammam anusāsati* S. I. 32; *dhammānusatthim anusāsīyati* „erhält Unterweisung in der Lehre“ Milp. 186 (Milp. 185 ist *anusatthi* synonym zu *dhammadesanā*). — *dhammaṃ sāveti* „verkündigt die Lehre“ Sn. 385; — *dh. udāreti* dass. Iv. 80; Vv. 44. 24; — *dh. kitteti* dass. Sn. 921; — *dh. pavēdeti* dass. in *dhamme ca ye ariyapavēdite ratā* Sn. 330 und *ariyappavēdite dhamme sadā ramatī paṇḍito* Dh. 79, wozu DhKo. II. 127 die Erklärung *buddhādāhi ariyehi pavēdite* . . *dhamme* hat, aber an die *bodhapakkhiyā dh.* denkt. *Dhamme buddhappavēdite* und *dh. ariyappavēdite* (L. Sg.) findet sich S. II. 285. Gleichbedeutend ist *dh. ariyebhi vaṇṇito* Vin. IV. 204; — *dh. āharati* „übermittelt, verkündigt die Lehre“: *taṃ buddhadhammaṃ saritvā anubrūhayim: āharissāmi taṃ dhammaṃ* Bu. 6. 15. — *dh. ādapeti* „macht die Lehre annehmen, teilt sie mit, verkündet sie“: *disā hi me te manusse bhajantu ye dhammam ev' ādapayanti santo* „meine Feinde sollen den Leuten sich hingeben, welche die Lehre verkünden, die Frommen“ ThI. 874; M. II. 104; — *dh. vitthārikaṃ karoti* „breitet die Lehre aus, macht sie vielen zugänglich“ Bu. 22. 28.

f) Die Phrase *dhammaṃ katheti* „predigt die Lehre (einen heiligen Text)“ fehlt, soviel wir sehen, im Vinaya- und Sutta-Piṭaka. Sie findet sich in der nachkanonischen Literatur, z. B. Dpvs. 13. 12; Thpvs. 67²⁸. Zumeist ist das Objekt zu *katheti* aber ein einzelner Text, ein Suttanta, ein Jātaka: Dpvs. 8. 11, 13. 7 usw.; Mhvs. 12. 29, 14. 63. Im Kanon findet sich besonders *ānupubbikathaṃ*³⁾ *katheti* Vin. I. 15, 18; D. I. 110, II. 44; M. I. 379, A. III. 184, IV. 209 usw.; DhKo. I. 67, 140 usw. Sehr häufig aber sind die Aus-

¹⁾ Über die allgemeine Bedeutung „redet was recht und gut ist“ s. oben A III 18 d. Milp. 184 wird ein Unterschied zwischen *bhāsitaṃ* und *bhaṇitaṃ bhagavatā* gemacht, der mit dem B II 2 b a E. besprochenen Unterschied in Zusammenhang steht.

²⁾ *Padaso* scheint „in einzelnen Worten“ d. i. nicht im Zusammenhang, zu bedeuten VinKo. III. 6²⁴ hat *koṭṭhāsam koṭṭhāsam*.

³⁾ Ihre Stufen sind *dānakathā, silakathā, saggakathā, kāmānaṃ ādīnavo okāro saṃkilesa, nekkhamme āmisaṃsā*.

drücke *dhāmmī kathā* (*dhāmmī kathā*)¹) oder *dhāmmakathā* und *dhāmmakathika*. Sie bedeuten, wie *dhāmmadesanā* und *dhāmmadesaka*, „religiöse Erörterung, Predigt“ und „Prediger“. So in dem oft mit leichten Varianten vorkommenden Satz *dhāmmiyā kathāya saṃdassesi samādāpesi samuttejesi sampahamsesi* (-*dassetū*, -*dapetū* usw.; -*dassito*, -*dapito* usw.) Vin. I. 18, 39, 74, 83, 101, 105 usw., II. 77, 119, 128—9 usw., III. 11, 12, 132 usw., IV. 19, 50, 56 usw.; D. I. 126, 149, II. 42 ff., 86, 95 usw., III. 27, 209; M. I. 146, 176, 209, 354, II. 48 f., 55, 122—3, 139 f., III. 155, 189—91; S. I. 112—4, 155, 189 f., 192, 210, II. 215, 280, III. 95, IV. 121 f., 183; A. I. 236 ff., II. 51, III. 171, 263, 380, IV. 188, 219, 280, V. 125, 188, 192; Sn. p. 100; Ud. 38, 49, 74 f., 82. Sehr häufig ist auch die Wendung *etasmim niddāne (etasmim pakaraṇe) dhāmmim kathāya (dhāmmikathāya) katvā*, speziell im Vin. I. 21, 39, 56, 73 usw., II. 75, 119, 129 f. usw., III. 158, 196, 212 usw., IV. 16, 39, 60 usw., ferner *vigarahitvā dhāmmim kathāya (dhāmmikathāya) katvā bhikkhū āmanesi* Vin. I. 53, 59 f. usw., II. 7, 14, 21 usw., III. 145, 182, IV. 5, 36, 51 usw., sowie *bhikkhūnaṃ tadanuechavikaṃ tadanulomikaṃ dh. k. katvā* Vin. I. 45, III. 21, 46, IV. 120, 213. Außerdem steht *dh. k. karoti* mit D. der Pers., der gepredigt wird Vin. IV. 50; D. II. 81, 91; M. III. 270; S. II. 203—4, 205—6, 208, III. 132; ohne D. Vin. III. 67; D. II. 2: (Inf. abh. von *paṭṭha*): Vin. III. 210, IV. 254 f. Vereinzelt sind: *dhāmmim kathāya . . suṇeyya* Sn. 325; *na me evarūpi dh. k. sutapubbā* M. III. 261; *cirassutā no bhagavato saṃmukhā dhāmmikathā* M. I. 160; A. IV. 59. Sonst steht *dh. k. suṇāti* noch D. II. 2, 11, III. 80; M. I. 160; S. III. 2, 95; — *bhagavā bhikkhū dhāmmiyā kathāya ovādi anusāsi* Vin. I. 12, 13, 19 f., II. 200; *bhagavatā dhāmmiyā kathāya ovādiyamāna anusāsiyamāna* Vin. I. 12 usw.; — *dhāmmī kathā vippakatā* M. I. 161; — *rattim dhāmmiyā kathāya vītināmetvā* M. II. 124 (vgl. D. II. 158); *sabbarattiyā dhāmmiyā kathāya saṃnisiḍḍāma* Vin. I. 352; M. III. 157 (vgl. A. IV. 359); — *paṭibhātu taṃ bhikkhūnaṃ dh. k.* D. III. 209 (vgl. M. I. 514; S. I. 155, IV. 184); — *ahaṃ bhagavatā dhāmmiyā kathāya amatena abhisitto* S. III. 2. — Die Bedeutung „Unterredung über die Lehre, frommes Gespräch“ hat *dh. k.* D. II. 1, 2: *bhikkhūnaṃ . . pubbenivāsapaṭisaṃyuttā dh. k. udapādā*. Ebenso *saṃnipatitānaṃ vo dvayaṃ karaṇiyaṃ: dhāmmī vā kathā ariyo vā tuṇḥbhāvo* M. I. 161; A. IV. 359; Ud. 11, 31. — *Dhāmmakathā* steht in den Phrasen *-thaṃ karoti* Vin. I. 49, 52, 142—4, II. 226, 229, IV. 285, 290; Vv. 84. 26; *-thaṃ suṇāti* Vv. 84. 27; Th. I. 874; M. II. 104; Milp. 228; JāKo. VI. 27^b; DhKo. I. 207; *-thaṃ kathayati* D. III. 154; DhKo. III. 412; *-thaṃ bhāsati* Pv. 4. 1. 38; *-thaṃ udīrayati* Vv. 34. 25. Vgl. *tena saddena [bhagavato] dhāmmakathā antarāhosi* „ging in dem Lärm unter“ Vin. II. 140^a; *-thāya paribūhira* „von dem Anhören der Predigt (oder von der frommen Unterredung) ausgeschlossen“ Vin. II. 140^a; *therassa -thāyaṃ pasiditvā* DhKo. IV. 101; *gambhīrā -thā* Milp. 16. — *Dhāmmakathika* „Prediger“ Vin. II. 75, 96 f.; III. 159; IV. 7, 9—11, 13; M. III. 40; A. III. 78 f., IV. 314—6, V. 10 f., 13—4; DhKo. III. 412; Dpvs. 4. 4; Mhvs. 32. 45. Moggallāna wird M. I. 218 so bezeichnet. Das Abstr. *dhāmmakathikatta* steht M. III. 40; A. I. 38. Wer mit Recht ein *dhāmmakathika* genannt wird, davon handelt S. II. 18, 114—5, III. 163—4 und in etwas anderer Weise S. IV. 141. Milp. 341 spricht von *suttantikā venayikā abhidhāmmikā dhāmmakathikā*. Als bester *dhāmmakathika* gilt Puppha Mantāniputta, unter den Bhikkhunis

¹) In *dhāmmī kathā* ist *dhāmmī* Adj. f. Vgl. im Mahāvastu: *dharmayā kathāyā* I. 297¹⁶, 309² (wohl richtiger *dharmyā* k. III. 66¹⁶, 142^a, 143^a) und *dhārmikathāyā* I. 819².

als die beste *-thikā* Dhāmmadinnā; unter den Laien ist Citta Macchikasapūḍika der beste Prediger, eine Laienschwester als Predigerin wird nicht erwähnt A. I. 23, 25, 26. Vier Arten von *dhāmmakathikā* werden A. II. 138, Pu. 42 unterschieden.

g) Auch *dhāmmaṃ pakāseti* wtl. „macht den *dh.* klar, offenbar“ bedeutet oft nicht mehr als „verkündigt die Lehre“. Es wird von den früheren Buddhas gebraucht A. II. 52; Bu. 6. 2, 25. 6. Das Subst. *dhāmapakāsana* wird von der ersten Predigt des Buddha Nārada gebraucht Bu. 10. 8; dazu *jano siridhāmappakāsano* Bu. 24. 28. Auch vom Buddha Gotama heißt es *sabbāṃ tuvaṃ nāṇaṃ avecca dhāmmaṃ pakāseti* „in jegliches Wissen eindringend hast du die Lehre verkündigt“ Sn. 378. Neben *svākkhāta*, *uttāna*, *vivaṭa* findet sich *pakāsita* als Beiwort zu *dh.* M. I. 141; S. II. 28. *Dhāmapakāsana* (f.) steht noch D. II. 275, Kv. I. 187. Unsicher ist die Bedeutung von *evam eva bhagavatā* (oder dgl.) *aneha pariyūyena dhāmmo pakāsito* am Schluß der häufigen Sentenz, mit der nach einer aufklärenden Erörterung des Buddha oder eines Buddhaschülers die Hörer ihrer Bewunderung Ausdruck geben. Vin. I. 16, 37, 181, 226, II. 157, 192, III. 6, IV. 19; D. I. 85, 110, 125 usw., II. 41, 43, 45 usw., III. 193; M. I. 24, 39, 184, 205 usw., II. 39, 90, 145 usw., III. 7, 206; S. I. 70, 161, 171, 173, 184, II. 21, IV. 113, 121, 124, 306, 308; A. I. 56, 62, 67, 173, 184, 219, II. 101, III. 239, IV. 179; Sn. p. 15, 25, 56, 85; Ud. 49. Man möchte hier lieber übersetzen: „so ist vom Erhabenen der wahre Sachverhalt klargelegt worden“.

3. Anhören und Annahme der Lehre.

a) *Dhāmmaṃ suṇāti* „hört die Predigt der Lehre an.“ Dazu das Subst. *dhāmmasavana*. Vom Anhören der Predigt des Buddha wird *dh. suṇāti* gebraucht Sn. 384, 391; Th. I. 1239 = S. I. 192; Vv. 40. 5, 51. 2 und 4, 53. 10 und 23; D. II. 272; S. I. 210; Ud. 48; von Laien oder Mönchen, welche die Predigt von Bhikkhus hören Vin. I. 139—42; A. III. 175 f., IV. 25. Daß *dh.* hier die kanonisch formulierte Lehre bedeutet, beweist A. III. 237—8. Der alte Asita klagt nach der Geburt des Buddha: *so 'haṃ na sussaṃ asamādhurassa dhāmmaṃ* Sn. 694. Das Anhören der Lehrpredigt eines Buddha führt zum Glauben: *taṃ dhāmmaṃ suṇāti gahapati vā gahapatiputto vā aññatarasmiṃ vā kule paccājāto; so taṃ dhāmmaṃ sutvā tathāgate saddhaṃ paṭilabhati* D. I. 62—3, 250; M. I. 179, (521); A. V. 204; Pu. 57. Ähnlich: *dhāmmaṃ sutvā pasidimha, saddhā no udapajjatha* Th. I. 1254; vgl. Tb. I. 673; Pv. 4. 1. 14. Es wird oft berichtet, wie durch das Anhören einer Predigt des Buddha Glauben, Beitritt zum Orden, Erkenntnis und Erlösung bewirkt wurde: Th. I. 66, 69, 131, 340; Th. 2. 137, 338; D. II. 285; M. II. 48. Auch die Predigt von Bhikkhus und Bhikkhunis hat diese Wirkung: Th. I. 179; Th. 2. 44, 70, 97, 103. Der Buddha selbst hat in früheren Existenzen die Predigt der Buddhas jener Zeitperiode gehört Bu. 14. 10, 22. 10, 24. 10, 25. 13. Das Hören des *dh.* schafft Freude und Seligkeit D. I. 176; M. III. 267. Es führt zur Erkenntnis A. III. 244, zum *kāyavūpakāsa* und *cittavūpakāsa* (s. u.) D. III. 285; S. V. 67; A. IV. 152, 154. Es findet Lohn im Jenseits Vv. 33. 54, 192. Dem König Muṇḍa nimmt das Anhören der Predigt des Nārada seinen Gram um die tote Gattin A. III. 58 ff. Man muß den *dh.* mit Andacht und Aufmerksamkeit hören. Häufig ist die Wendung *aṭṭhikatvā manasikatvā sabbacetaso sammāharitvā ohiṭasoto dhāmmaṃ suṇāti* M. I. 325, III. 201; S. I. 112—4, 189 f., 192, 210, II. 220, V. 95; A. II. 117. Es folgen auf einander in aufsteigender Linie *saddhājāto upasamkamati*,

upasaṅkamanto payirupāsati, payirupāsanto sotaṃ odahati, ohiataso dhammaṃ suṇāti, sutvā dhammaṃ dhāreti, dhatānaṃ dhammānaṃ atthaṃ upaparikkhāti, atthaṃ upaparikkhato dhammā nijjhānaṃ khamanti, dhammanijjhānakantiyā sati chando jāyati, chanda jāto ussahati, ussahitvā tuletī, tulayitvā padahati, pahitatto samāno kūyena c' eva paramaṃ saccaṃ sacchikaroti paññāya ca naṃ ativijjha passati M. I. 480, II. 173. In Substantiven ist die Klimax: *saddhā*¹⁾ *upasaṅkamanānaṃ, payirupāsanaṃ, sotāvadhānaṃ, dhammasavanaṃ, dhammadhāraṇaṃ, atthūpaparikkhā, dhammanijjhānakanti, chando, ussāho, tulanā, padhānaṃ, saccānupatti* M. II. 175—7 (in umgekehrter Folge aufgezählt); M. I. 480 (hier fehlt der Ausdruck *saccānupatti*). Etwas kürzer ist die Reihe A. III. 176: *dhammaṃ suṇanti, dh. pariyāpuṇanti, dh. dhārenti, dhatānaṃ dhammānaṃ atthaṃ upaparikkhanti, attham aññāyu dhammam aññāya dhammānudhammaṃ paṭipajjanti*. Hiemit stimmt überein A. IV. 337, 391—2, V. 154—5. Der Gedanke, daß die Erlösung in einer ganz festen und regelmäÙig sich wiederholenden Stufenfolge der Entwicklung erfolgt, beherrscht den Buddhismus und muß bei einer Darstellung des Buddhismus aufs nachdrücklichste betont und im einzelnen verfolgt werden. Innerhalb dieser Entwicklung hat das Hören des *dh.* seine feste Stelle. Daher ist das *dhammasavanaṃ* Pflicht der Bhikkhus und wird den Laien eindringlichst empfohlen: *dhammaṃ suṇātha pasannamānasā* Vv. 44. 19. Mehrfach wiederkehrender Ausdruck ist *kālena dhammasavanaṃ*. Es steht neben *kālena dhammasācchā* Sn. 265—6, A. II. 140, IV. 361, Kh. 5. 10; neben *kālena atthūpaparikkhā* A. III. 381. Kv. II. 616 folgen auf einander *dhammadesanā, dhammasavanaṃ, dhammasācchā, pariṇeṭṭhā*. Der Segen, der aus dem „Anhören des *dh.* zur gehörigen Zeit“ hervorgeht, wird A. III. 248, 381 dargelegt. Schon Sn. 265 heißt es: *kālena dhammasavanaṃ etaṃ maṅgalam uttamaṃ*, und Angulimāla, der zum Thera gewordene Straßenräuber, ruft den „Gegnern“ (*disū*) zu: *suṇantu dhammaṃ kālena* Th. 1. 875, M. II. 105. Durch Nichtanhören des *dh.* kommt man zurück, geht des Heils verlustig (*assavanatā dhammassa parihāyanti*) Vin. I. 5; D. II. 46, 48; M. I. 168, III. 261. Ständige Ausdrücke für die Teilnahme an der Predigt sind: *upasaṅkamati dhammasavanāya* Vin. I. 26 f., 101 f.; D. III. 102; M. I. 212, 215, 319 f.; — *gacchati* oder *āgacchati -nāya* Vin. IV. 15; A. I. 130, III. 326; (S. I. 9; Pu. 31); — *uṇ-nisīdati -nāya* A. IV. 387 f., 391. — Das Neutr. Pl. findet sich in solchem Zusammenhang Dh. 82: *dhammāni sutvāna vipassānti paṇḍitā*. Es heißt „die Predigten“ (DhKo. II. 153 *desanādhammāni*, in der Folge durch *desanādhammaṃ* erläutert). — Vin. I. 355 erwähnt der Buddha bei einem Schisma innerhalb der Gemeinde, das durch die Mönche von Kosambi verursacht war, die, welche sich um Bescheid an ihn wenden: *ubhayattha dhammaṃ suṇa* „höre auf beiden Seiten die Lehrpredigt an“ und dann: *ye tattha bhikkhū dhammavādino*, d. h. deren Reden mit meiner Lehre, dem absoluten *dh.*, übereinstimmen, an die halte dich. — Das Kompos. bah. *sutadhamma* steht als Synonym neben *bhussuta* Jā. IV. 17²⁵.

b) Etwas mehr als *dhammaṃ suṇāti* drückt *dh. nisāmeti* aus. Sonst bedeutet *nisāmeti, nisāmetha* „höre! merk' auf! vernimm! gib acht! höret! usw.“ ohne Objekt Sn. 223; Kh. 6. 2; Jā. V. 41²⁰, VI. 506²⁹, 511²⁸, oder mit Objekt Sn. 410; Jā. V. 486¹; *nisāmemā*

¹⁾ Wir glauben, daß Backs, Buddhismus II. 22 f. dem Begriff *saddhā* zu großes Gewicht beilegt. Er bezeichnet innerhalb des „Pades“ nur das persönliche Vertrauen, das einen veranlaßt, zu diesem oder jenem Lehrer hinzugehen und bei ihm zu hören. Eine Frau geht (Th. 2. 69) zu einer Bhikkhuni hin, die ihr *saddhāyikā* „vertrauenswert“ war, hört bei ihr die Lehre und wird gläubig.

„wir merken auf“ Vin. I. 103. In *nisāmetvā kammaṃ kātuṃ vaṭṭati* JāKo. III. 105¹⁷ ist *nisāmetvā* etwa mit „sorgsam, achtsam“ wiederzugeben; *nisamma* steht Sn. 317 neben *aṭṭikatvāna*. Mit Objekt *vaco nisamma* Sn. 54; D. II. 274; Jā. I. 188⁹, DhKo. IV. 96. Zu *taṃ dhammaṃ nisāmeti me* Jā. IV. 222⁸ s. A. III 1a; zu *bhussutānaṃ anisāmay' atthaṃ* BIV 3. Wir haben also *dh. nisāmeti* als „achtet auf die Lehre“ zu verstehen. So in *dhammam eva nisāmeti saddhammasavanaṃ sukhaṃ* S. I. 210. Dazu *ramassu bhikkhūcariyāya putta nisamma dhamme suparibajassu*¹⁾ „nachdem du sorgsam die Lehren (der verschiedenen Lehrer) gehört, schlieÙe dich der richtigen Schule an“ Jā. IV. 452²¹. Das Subst. *dhammanisanti* bedeutet „das sorgsame Hören der Lehre“. So in *bhikkhu dhammānaṃ (na) nisāmaka jātiyo hoti dhammanisantiyā (na) vaṇṇavādī* A. V. 166, 168. D. III. 252, A. IV. 15, 36 wird es unter die *satta nidāsavatthūni* gerechnet. Es steht hier in der Klimax an zweiter Stelle nach *sikkhūsamādāna* und vor *icchāvinaye tībbacchanda*, bezeichnet also jedenfalls noch eine Anfangsstufe in der Heilsentwicklung. Im AKo. 711¹ heißt es allerdings: *dhammanisamatā vipassanāy' etaṃ adhvacaṇaṃ*. Das würde den Begriff auf eine weit höhere Stufe stellen.

c) Ausdruck für das Annehmen der Lehre ist *dhammaṃ ādiyati* mit dem Gegensatz *dh. nirassati* „eine L. abweisen“. So Sn. 785. *Dh. saddahati* heißt „glaubt an die Lehre, vertraut der L.“: *saddahāno arahataṃ dhammaṃ nibbānapattiyā* Sn. 186. Auch das Verb. *pasidati* m. L. *dhamme* hat die Bedeutung „faßt gläubiges Zutrauen zur Lehre“. Es wird bei der Trias *buddha — dh. — sangha* besprochen werden (BIV 2). Häufiger ist *dhammaṃ roceti* „heißt eine Lehre gut, billigt, bekennt sich zu einer L., erwählt eine L.“. Beispielsweise in der schon B12 besprochenen Phrase *kaṃ si tvaṃ . . kassa vā tvaṃ dh. rocessi*. Ferner: *dhammaṃ imaṃ* (d. h. unsere, die buddhistische L.) *rocaye yo gahaṭṭho* Sn. 398. Auch von falschen Lehren kann die Phrase gebraucht werden: *asataṃ dhammaṃ roceti* Sn. 94; *Devadattassa dh. rocentā* Vin. II. 199—200; *na tesam (pāsaṇḍānaṃ) dh. rocemī* S. I. 133. Vgl. Th. 2. 183—4. Jā. IV. 53¹⁰ heißt es: *suṇoma dhammaṃ asataṃ sataṃ ca, na cūpi dhammaṃ asataṃ rocayāma*.

4. Das Erlernen des dhamma und die Erforschung der Lehre.

a) *Dhammaṃ pariyāpuṇāti* „erlernt die Lehre“ bezieht sich auf das gedächtnismäßige Sichaneignen der heiligen Texte. Dies ergibt sich schon aus der Formel *dhammaṃ pariyāpuṇāti suttaṃ geyyaṃ* usw. bis *vedallaṃ*, also den ganzen Kanon: M. I. 133 f.; A. II. 103, 185, III. 177, 361; Pu. 43. Daran reiht sich dann A. III. 361 die Fortsetzung: *yathāsutaṃ yathāpariyāyitaṃ dhammaṃ* (die Lehre wie er sie gehört und gelernt hat) *vitthārena paresaṃ deseti, paresaṃ vāceti, sajjhāyaṃ karoti* usw. Er predigt sie den andern, bringt sie ihnen bei, rezitiert sie usw. S. dazu A. IV. 86, V. 349, 352. Beachtenswert ist A. I. 72—3, wo die *ukkācitavinitā*²⁾ *parisā no paṭipucchāvinitā* definiert wird. Am Schluß heißt es: *te taṃ dhammaṃ pariyāpuṇitvā na c' eva aññamaññaṃ paṭipucchanti na paṭivivaranti: idaṃ kathaṃ, imassa kv-attho ti* „wenn sie den heiligen Text³⁾ gelernt haben,

¹⁾ So ist statt *dhammesu paribajassu* zu lesen. Es spricht dafür auch der Ko. *nisāmetvā micchā-ditthikānaṃ pabbajjaṃ pahāya sammāditthiyuttaṃ niyyānikaṃ pabbajjaṃ pabbaja*. Es liegt also der Fall vor, daß *su-* vor ein verb. fin. tritt. Das ist nicht befremdlich, da die Negation *a-* mehrfach ebenso vorkommt. Vgl. auch *supopayi* Rasav. II. 103⁸ (in einem Vers).

²⁾ AKo. 356¹⁶ liest *okkācita* und erklärt das Wort einfach durch *dubbhīta*.

³⁾ Dagegen bedeutet im vorausgehenden *te dhamme* „diese Dinge, Gegenstände, Objekte“.

befragen sie sich gegenseitig nicht und klären sich nicht auf (durch Fragen): wie verhält sich das? was ist der Sinn davon? Aus der nachkanonischen Literatur erwähnen wir: *dhammam pi na pariyāpuṇimsu* JāKo. I. 497¹⁰. Das Subst. *pariyatti* bedeutet geradezu „heiliger Text“: *pariyattitī tīṇi piṭakāni* DKo. ed. Rangun II. 108¹¹. — An *dh. pariyāpuṇātī* schließt sich *dh. uggaṇhātī* JāKo. II. 24¹²; ferner *dhammaṇ dhāreti* „hat die Lehre im Gedächtnis“. Es findet sich in der soeben (3a) besprochenen Reihe. Die *dhammadhārayā* ist Vorstufe zur *atthūpaparikkhā*. Daher auch die Wendung *s tānaṃ dhammānaṃ dhammadhāraḥajātiko hoti dhatānaṃ ca dhammānaṃ atthūpaparikkhī hoti* A. II. 97, IV. 221—3, 296, 328. *Dharmadhara* ist ein auszeichnendes Beiwort für die Bhikkhus und Bhikkhunis, das neben *bahussuta* steht: Sn. 58; Th1. 373, 1027, 1030, 1047; Th2. 279; D. II. 104; S. V. 261; A. II. 8, IV. 310; Ud. 63; Milp. 373. Erklärt werden beide Adjektive A. II. 178. Allein, ohne *bahussuta*, steht *bhikkhu dharmadhara* Milp. 390. Wer im vollen Sinn ein *dharmadhara* genannt werden darf, sagt Dh. 259. Von *dharmadhara upāsakā* ist Tb1. 187 die Rede, die wohl das Wort von der Nichtigkeit der Dinge auf den Lippen tragen, aber noch befangen sind in der Weltlust.

b) Die Beschäftigung mit dem *dh.* nach Form und Inhalt ist die hauptsächlichste Aufgabe der Bhikkhus. Zu dem Aufsagen der gelernten Texte (*dh. bhaṇāti* s. o., *dh. sajjhāyaṇ karoti* Vin. II. 194, A. III. 361, IV. 86, *sajjhāyakiyā* A. V. 136, *sajjhāyati* JāKo. I. 435²⁰, DhKo. III. 389²¹ usw.) und zu den Gesprächen über sie (*añhamānaṃ dhammaṇ sākacchisanti* Vin. II. 75; *kālena dhammasākacchā* s. o. B II 3a) kommt das Nachdenken über Sinn und Wert des Gelernten. Man prüft selbst seinen Inhalt (*dh. parivimsāsaṇ* Sn. 975, IV. 42), man hat die Anfragen, die gestellt werden (*dh. paripucchati* Sn. 380), zu beantworten. Die Ausdrücke für das Studium des *dh.* und das Meditieren über ihn sind mannigfaltig. So *dh. adhiyati* Jā. III. 28²², das hier für das geläufige *mante adhiyati* D. I. 96, 104, 114 usw. eintritt (vgl. S. I. 202: *kaṃmā tuvaṇṇaṃ dhammapadāni, bhikkhu, nādhiyasi*); *dh. anuvicinteti* „überdenkt die Lehre“ Dh. 364, Tb1. 747, 1032, Jā. V. 223²³; *dharmavinichaya* Dh. 144, Sn. 327. Häufiger sind die Phrasen *dh. vinicinati* (Sn. 933) und *dh. anussarati, anuvitakketi* usw. *Paṇḍito poso... yoniso vicine dhammaṇ: evaṇ tatha visujjhati* M. III. 262; S. I. 34, 55—6; vgl. A. IV. 3, 4. *Dhammavicaya* ist einer der sieben *saṃbojjhaṅga*, der „Elemente der vollkommenen Erleuchtung“ D. II. 79, III. 106, 226, 251—2, 282; M. I. 11, 62, II. 12, III. 72, 275; S. V. 64, 91, 113; A. I. 39, 53, 297, II. 16, 237, III. 390, IV. 23, V. 211; Milp. 83, 340; Kvu. I. 158. Wichtig für die Erklärung von *dhammavicaya* ist M. III. 85—6, S. V. 68, 331, 338; Vbh. 227: *yasmaṇ samaye bhikkhu tathā sato viharanto* (d. h. nachdem er die *sati*, den ersten *Sambojjhaṅga*, sich angeeignet hat) *taṃ dhammaṇ paññāya pavicinati pavicarati parivimsāsaṇ upajjati, dhammavicayasambojjhaṅgo tasmīṇ samaye bhikkhuno āradḍho hoti* usw. Als *āhāra* „Nahrung“ des *dhammavicayasambojjhaṅga* gilt die richtige Unterscheidung der *kusalākusalā, sāvajjānavajjā, hinapaṇḍitā* und *kaṇhasikkasappaṭibhāgā dhammā* (s. u. D III 4b) S. V. 66, 104. Interessant ist das Beiw. *ānāpānasatisahagata* „verbunden mit Achtsamkeit beim Ein- und Ausatmen“ S. V. 312. M. III. 72, Kvu. II. 409, 451 haben wir die Reihe *paññā, paññindriyaṇ, paññābalaṇ, dhammavicayasambojjhaṅgo, sammādiṭṭhi*, und Pu. 25, 26, Kvu. II. 595 steht *dhammavicaya* neben *paññā, pajānanā* und ähnlichen Begriffen.¹⁾ — Wie nun der *satisambojjhaṅga*,

¹⁾ Dazu Nett. 64, 82, 191.

Abh. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. XXXI. 1. Abh.

die Vorstufe des *dhammavicaya*, erworben wird, darüber belehrt uns S. V. 67: Hört man die Predigt weiser Bhikkhus, so gewinnt man *kāyavūpakāsa* und *cittavūpakāsa*. Dann fährt der Text fort: *yasmaṇ samaye bhikkhu tathā vūpakaṭṭho¹⁾ viharanto taṃ dhammaṇ anussarati anuvitakketi* (d. i. der gehörten Lehre nachdenkt und nachsinnt), *satisambojjhaṅgo tasmīṇ samaye bhikkhuno āradḍho hoti*. Es geht also *dhammaṇ anussarati anuvitakketi* dem *dh. vicinati* vorher. Dh. 364, Th 1. 1032 steht *dh. anussaraṇ* neben *dh. anuvicintayaṇ*; Sn. 326 lesen wir: *atthaṇ dhammaṇ saṃyamaṇ brahmacariyaṇ anussare c' eva samācare ca*. A III. 361, 382 f., IV. 86: *yathūsatam yathāpariyattaṇ dhammaṇ cetasā anuvitakketi anuvicāreti manasānupakkhati*. Der Begriff *dhammavicaya* erhöht nun — vermutlich sekundär — eine Erweiterung, dadurch daß in *dhamma* statt der Bedeutung „Lehre“ die Bedeutung „Ding“ hineingetragen wird. Damit wird er dann synonym zu Begriffen wie *paññā, pajānanā, amoha* usw. Er ist „die unterscheidende Erkenntnis des Wesens der Dinge“ Vbh. 106; Dhs. 16, 20, 29 usw., 90, 296 f., 309, 555.²⁾ Im gleichen Zusammenhange wird außer *dhammavicayasambojjhaṅga* auch *sammādiṭṭhi* aufgeführt.

5. Vom Erfassen und Erkennen des *dhamma*: a) Eine Vorstufe stellt der Begriff *dhammanijjhānakhanti*, verbal *dhammā nijjhānaṇ khamanti* dar „die Lehren gestatten ein achtsames Nachdenken“, sie fangen an, sich dem Verständnis zu erschließen. Man hört den *dh.*, man behält ihn im Gedächtnis, man erwägt den Sinn der Lehren (*dhammānaṇ atthaṇ upaparikkhati*), dann tritt es ein, daß *atthaṇ upaparikkhato dh. nijjh. kh.* M. I. 480, II. 173; *dhammanijjhānakhantiyā atthūpaparikkhā bahukārā* M. II. 175. In engem Zusammenhang steht *dh. nijjh. kh.* mit dem Terminus *dhammānūsārin*. Dieser findet sich in der Aufzählung der *satta-puggalā*, die wieder eine Stufenfolge in der Heilsentwicklung zum Ausdruck bringt: *saddhānūsārin, dhammānūsārin, saddhāvimutta, diṭṭhippatta, kāyasakkhin, paññāvimutta, ubhatobhāgavimutta* D. III. 105, 253—4; M. I. 439, 477 ff.; A. I. 73—4, IV. 10, 77—8, 215; Pu. 72; Nett. 189.³⁾ Auf der Stufe des *saddhānūsārin* steht nach M. I. 479 einer der die 5 *indriyāni* (*saddhindriya* usw.) besitzt und Vertrauen und Liebe zum Tathāgata hat. Beim *dhammānūsārin* kommt noch hinzu, daß *tathāgatappaveditā c' assa dhammā paññāya mattaso nijjhānaṇ khamanti*. Bei beiden sind aber die *āsavā* noch nicht ausgerottet, und die verschiedenen Stufen der Ekstase haben sie noch nicht erlebt. Auch S. III. 225, 228 heißt es: *yassa ime dhammā evaṇ paññāya mattaso nijjhānaṇ khamanti ayaṇ vuccaṇi dhammānūsārī*. Der *saddhānūsārin* glaubt nur an die Lehren, erfährt sie nur gefühlsmäßig. Das wichtigste ist, daß beide, der *saddhānūsārin* wie der

¹⁾ Da *vūpakaṭṭha* zu *vūpakāsa* gehört, so muß letzteres statt **vūpakassa* = skr. **vūpakarṣa* stehen und „Loslösung, Abtrennung, Isolierung“ bedeuten. Wer den *dh.* hört, gewinnt körperliche und seelische Loslösung, d. h. er trennt sich von seiner äußeren Umgebung und löst sich von der gewohnten Gedankenwelt los. Damit kommen wir auch auf die richtige Deutung von *vūpakāseti, kūsāpeti* Vin. I. 49¹² f., 64¹⁰, 144²². Wenn ein Bhikkhu die *anabhīrati*, Abneigung gegen das mōnchische Leben, befallt, dann gilt es, sie „loszulösen“, d. h. sie von dem Gegenstand, der sie hervorgerufen hat, zu trennen. Am besten geschieht das durch eine *dhammakathā*. Buddhaghosa ist also mit seiner SBE. XIII. 161, N. 1 mitgeteilten Erklärung auf dem richtigen Wege. Es darf aber, wie die Parallelstellen zeigen, nicht mit ihm *vūpakāsetabbu vūpakāsuṇpetabbo* gelesen werden.

²⁾ Auch in der Erklärung, die S. V. 111¹ von *dh.-v.-saṇḅ.* gegeben wird, scheint schon an den Dingbegriff gedacht zu sein.

³⁾ A. V. 23 werden noch hinzugefügt: *paccekasambuddho* und *tathāgato arahaṇ sammāsambuddho*.

dhammānusārin, vor dem Tode noch die Stufe des *soṭāpatti-phala* erreichen werden. Damit ist Pu. 15, 74 zu vergleichen, und so stimmt dazu auch die Reihe *saddhānusārin, dhammānusārin, soṭāpanna, sakadāgāmin, anāgāmin* (bzw. gleichwertige Begriffe), *arahant* M. I. 226; S. V. 200 f., 204—5; Kvu. I. 58. Es stehen also beide auf der letzten Vorstufe vor der eigentlichen mit der *soṭāpatti* beginnenden Heilsentwicklung.¹⁾

b) „Die Lehre verstehen“ wird durch *dhammaṃ ājānāti*²⁾ ausgedrückt. So fassen wir die Phrase auch Milp. 87—8, sowie Nett. 113. Vgl. aber oben B II 1 a, S 40. Dem König Yama wird der Wunsch in den Mund gelegt: *aho vatāhaṃ mamussattaṃ labheyyaṃ, tathāgato ca loke uppajjeyya arahāṃ sammāsambuddho, taṃ cāhaṃ bhagavantaṃ payirupāseyyaṃ, so ca me bhagavā dhammaṃ deseyya, tassa cāhaṃ bhagavato dhammaṃ ājāneyyaṃ* M. III. 186; A. I. 142. Den letzteren Wunsch hegte aber auch schon vor seiner Thronbesteigung der König Bimbisāra Vin. I. 37. *Dhammassa aññātāro* sind solche, die die Buddhalehre begreifen Vin. I. 5, 21; D. II. 37; M. I. 168, 480, III. 261; S. I. 106, 137. Ein Thera sagt: *tassāhaṃ dhammam aññāya* (nämlich des Buddha) *viḥāsīṃ sāsane rato* Th. I. 903; A. IV. 235. Die gleiche Bedeutung wie hier hat *dhammam aññāya* auch Sn. 933; Th. 2. 316; S. I. 35, 60. Sarabha, der aus dem Orden ausgetreten, sagt: *aññāto mayā samañānaṃ Sakyaputtīyānaṃ dhammo, aññāya ca pañāhaṃ sam. Saky. dhammaṃ evāhaṃ tasmā dhammuvinayā apakkanto* A. I. 185.

c) Ebenso wurden *dhammaṃ vijānāti* und *dh. abhijānāti* gebraucht. Die feineren Unterschiede in der Bedeutung der verschiedenen Komposita der Wz. *jñā* sind schwerlich festzustellen; *vi-jānāti* scheint *ājānāti* gegenüber eine tiefere Erkenntnis auszudrücken. Als „die Lehre begreifen“ fassen wir *dh. vijānāti* in den folgenden Stellen: *yāvajīvam pi ce bālo pañḍitaṃ payirupāsati, na so dhammaṃ vijānāti* Dh. 64 (das Gegenteil Dh. 65); — *ācikkha dhammaṃ yam ahaṃ vijānāṃ* Sn. 1097, 1120, 1122; — *na te* (die *pāsaṅḍā*) *dhammaṃ vijānanti, na te dhammassa kovidā* Th. 2. 184; — *evaṃ suḍesite dhamme ko pamādo vijānataṃ dhammaṃ* Th. 1. 1245, S. I. 193; — *aggaṃ dhammaṃ vijānataṃ . . . aggaṃ piṇṇaṃ pavaḍḍhati* „denen, die die höchste Lehre begreifen . . . wächst das höchste Verdienst“ A. III. 36; — *yassāpi dhammaṃ puriso vijānī . . . taṃ hi 'ssa dīpaṃ ca parāyanaṃ ca* Jā. V. 501¹¹⁾ (der gleiche Vers mit leichten Varianten auch Jā. VI. 375¹²⁾); — *odahāvuso Channa soṭaṃ, bhaddo si dhammaṃ vijānātuṃ* S. III. 134; — *yamhā dhammaṃ vijāneyya sammāsambuddhadēsaṃ, sakkaccaṃ taṃ namasseyya* Dh. 392. — *Dhammavinīṇaṃ* „Kenntnis der Lehre“ Th. I. 1030.³⁾

d) Ein wichtiger Begriff ist noch *dhammaṃ abhisameti*, mit dem Subst. *dhammābhisa-maya*. Es bezeichnet wieder eine ganz bestimmte Phase in der Heilsentwicklung. Unsere Übersetzung „erfaßt geistig die Lehre“ und „geistiges Begreifen der Lehre“ bleibt allzu unpräzise.⁴⁾ Zur Voraussetzung hat der *dhammābhisa-maya* sittliche Kleinheit wie

¹⁾ Nett. 112: *ditthacarito sammattaniyāmaṃ okkamanto dhammānusāri bhavati, taṃhācarito samm. okk. saddhānusāri bhavati.*

²⁾ Zu *dh. jānāti* und *dh. passati* vgl. C I 1 a und C I 2 a und oben B I 1 a zu Anf.

³⁾ Wir übersetzen den Vers so: „einem vielgelehrten, die heiligen Texte kennenden, weisen Buddhistenschüler, einem Manne von solcher Art soll sich hingeben, wer Kenntnis der Lehre wünscht“; *ākāṅkhaṃ* ist N. Part. Pra. Mrs. Rura Davids, Psalms of the Brethren S. 365 scheint es als Akk. Sg. f. zu fassen.

⁴⁾ Daß es sich um einen Akt der Erkenntnis handelt, beweist die Nebeneinanderstellung von *abhisambujjhati* und *abhisameti* S. II. 25—6; A. I. 286. Vgl. auch A. III. 49⁹⁾, IV. 384¹⁸⁾.

geistige Vollkraft. Daher tritt er nach Milp. 310 nicht ein bei solchen, die ein schweres Verbrechen begangen haben (vgl. auch Milp. 255), auch nicht bei einem Kind unter sieben Jahren, wenn es gleich brav ist. Auch wo das Studium fehlt, ist er nach Milp. 134 unmöglich. Man muß, um dazu zu gelangen, durch die *dhutaḡuṇā*, gewisse asketische Übungen, geläutert sein nach Milp. 353. Pu. 41 werden drei Modalitäten besprochen, unter denen er eintritt: entweder sofort nach Anhören einer Predigt oder nach ausführlicher Erklärung des Inhalts oder endlich erst nach längerem Studium. Mitunter bleibt er trotz aller Bemühungen in der gegenwärtigen Existenz gänzlich aus. Kvu. II. 616—7 wird erörtert, ob er *gabbhaseyyāya* oder *supinagatassa*, also beim Ausruhen oder im Schlafe, erfolgen könne. Ähnliche Fragen werden Kvu. I. 112—4, 309, II. 469 behandelt. Im Bu. und in der nachkanonischen Literatur wird oft erzählt, wie bei irgend einem besonderen Ereignis, namentlich nach einer eindringlichen Predigt, bei so und so vielen Menschen oder auch Devatās usw. der *dhammābhisa-maya* erfolgte Bu. 2. 202, 8. 5, 11. 3, 23. 5; Milp. 20, 349; DhKo. III. 216, 223, 253; Dpvs. 13. 13, 14. 12; Mhvs. 1. 32, 12. 27. Es scheint, daß er in der Regel in engem Zusammenhange mit dem Eintritt in das Stadium des *soṭāpanna* steht. Udāyi erzählt von sich: *dhammo me abhisameto maggo ca paṭiladdho* S. V. 90; dann habe er nacheinander die *bojjhaṅgā* erlangt. Und der Prinz Abhaya sagt nach Anhören einer Predigt des Buddha auf dem „Geierbügel“: *dhammo me abhisameto* S. V. 128. Ānanda sagt das Gleiche von sich nach einer Predigt des Puṇṇa Mantāniputta S. III. 106, Yamaka nach einer solchen des Sāriputta S. III. 112, Channa nach einer solchen des Ānanda S. III. 135. Wenn *dhammābhisa-maya* S. II. 134, 138 aber neben *dhammacakkhupāṭilābha* gestellt wird, möchte man in ihm immerhin einen höheren Grad der Vollkommenheit erkennen. Wer jene Stufe erreicht hat, ist ein *abhisametāvin*. S. II. 133 f., 138 steht das Wort als Beiwort zu *puggala* neben *ariyasāvaka ditthisaṃpanna*, Gegenteil ist *anabhisametāvin*. Das ist nach Yam. I. 181 f. einer, welcher zwar die Wahrheit vom Leiden erfaßt hat, aber nicht die vom Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt. Der *abhisametāvin* weiß Beides. — Gleichbedeutend mit *abhisameti* ist *sameti* in *samecca dhammaṃ* Sn. 361, 374, 792.

e) Die den *dh.* verstehen, heißen *dhammassa kovidā*, wie in dem eben angeführten Vers Th. 2. 184. Auch in Th. 1. 444, S. I. 162, 163, 222, 224 *ubhinnaṃ tikicchantaṃ taṃ attano ca parassa ca* (wie S. 54, Zeile 1) *janā maññanti bālo ti ye dhammassa akovidā* übersetzen wir: „den, der Beiden heilende Hilfe schafft, sich und dem andern, den halten die Leute für einen Toren, die der (wahren) Lehre unkundig sind.“¹⁾ Schwierig ist die Schlußzeile von Sn. 763 = S. IV. 128. Man möchte, da man zu *vijānanti* ein Objekt vermißt, korrigieren: *santike na vijānanti maggaṃ dhammass' akovidā* „in der Nähe (sogar) unterscheiden den Weg nicht, die der (wahren) Lehre unkundig sind“. Auch *dhammavinīṇa* heißt „in der Lehre unterrichtet“ D. II. 218.

¹⁾ Die v. l. *tikkicchantaṃ* wird schon SKo. 167²⁴⁾ erwähnt. Für *dh.* wird die Bedeutung *pañ-cakkhandhadhamma* oder *catuseccadhamma* offen gelassen. — Ein ähnlicher Gedanke ist Jā. III. 67²⁶⁾ ausgesprochen: *dhīraṃ maññanti bālo ti ye dhammassa akovidā*.

III. Saddhamma, ariyadhamma, sappurisadhamma.

1. Soll besonders hervorgehoben werden, daß es sich um die wahre Lehre handelt, wie der Buddha sie gepredigt hat, so gebraucht man den Ausdruck *saddhamma*. Gegensatz ist dazu *asaddhamma*. Beides wechselt mit *sataṃ dh.* und *asataṃ dh.* So Sn. 527: *asataṃ ca sataṃ ca natvā dhammaṃ*. Man hat daher wohl eher „Lehre der Guten (der Bösen)“ zu übersetzen, als „gute, wahre (schlechte, falsche) Lehre“. Die Guten sind die Buddhas selber und die ihnen folgen; alle andern sind die *asanto*.

a) Vom *saddhamma* wird das gleiche ausgesagt, wie von *dhamma* allein. Man muß daran glauben: *saddhāya sunivūṭṭhāya saddhamme suppedite* Jā. VI. 124¹⁴; *saddhāya nikkhammi saddh. supp.* Th 2. 341 (der Ausdruck *saddhamme suppedite* auch A. IV. 227 f.); *manussabhūṭi saddhamme labha sattaṃ anuttaraṃ* wird zu einem *devo devakāyā cavanadhammo* Iv. 77 gesagt. Man hört ihn: *saddhammaṃ suṇāti* M. I. 512; A. I. 150, III. 174—6, 270, 435—7, IV. 26 f., 115, 221; *saddhammasavana* Dh. 182; S. I. 210; A. I. 279, IV. 25 f. Die Klimax *sappurisasaṃseva, saddhammasavana, yonisomanasikāra, dhammānuddhamma paṭipatti* (die vier charakteristischen Elemente der *soṭāpatti*) D. III. 227 (vgl. 274), S. V. 347, 404, 411, 413 vergleichen sich den in B II 3a besprochenen Reihen. In einer ähnlichen Stufenfolge stehen *saddh.* und *asaddh.* A. V. 113—8. *Saddhammaḍḍesaṇā* steht Dh. 194; A. IV. 227. Von Soṇa heißt es *abhāsi saddhammaṃ* Th 1. 368. Dazu: *sataṃ bhāsasi dhammaṃ* Jā. VI. 318¹² (Ko. *sataṃ = paṇḍitānaṃ*), 321²¹. Der Meister muß, soll sein *brahmacariya* vollkommen sein, Schüler haben *alaṃ samakkhāturuṃ saddhammassa* „fähig von der Lehre der Guten (Gen. part.) mitzuteilen“, wie das beim Buddha der Fall ist D. III. 123, 125. Denn es ist verdienstlich, die Lehre auszubreiten: *āriṇe pi macce saddhamme brahmacariya nivesaye* Iv. 78. Der Ausdruck *jeteti saddhammaṃ* „die Lehre hell erstrahlen lassen“ steht Bu. 2. 218, Iv. 108. Man zweifelt wohl auch am *saddhamma*: *kaṅkhi hoti vicikicchā anīṭṭhaṅgato saddhamme* S. III. 99; A. II. 174 (vgl. 175). Merkmal des *soṭāpanna* ist, daß er unbeirrt an der Lehre festhält; er ist *saddhammaniyata* A. III. 441. Das Abweichen, Abfallen von der Lehre wird durch *cuto saddhammā* bezeichnet A. IV. 294, 326 (das Gegenteil *acc. s.* 295, 327—8). Dazu *saddhammā vuttāpeti asaddhamme paṭiṭṭhāpeti* (mit dem Gegenteil) A. I. 33, III. 114—5, 200; *cavati na ppaṭiṭṭhāti saddhamme* A. III. 6—8. Das Nachdenken über die Lehre wird durch *saddh. anussarati* ausgedrückt Cp. 3. 10. 5; *anussarito sataṃ dh.* steht Cp. 3. 12. 5; *santo sataṃ dhammaṃ anussarantū* Jā. III. 492¹⁷. Ananda wird *saddhammadhārako thero* genannt Th 1. 1049. Er hat am meisten von den Lehren des Tathāgata gehört und sie im Gedächtnis behalten. Die Lehre „begreifen, verstehen“ ist *ājānāti*: *sataṃ saddhammaṃ aññāya* S. I. 17, 56—7, und häufiger noch *vi jānāti*. So *saddhammaṃ vijānato, -jānatoṃ* Dh. 38, 60; *vi jānā -mmaṃ* A. IV. 228; *vi jānāsi saddhammaṃ sabbihi desitaṃ* Jā. V. 327²⁴. *viññātasaddhamma* „der die Buddhalehre erfaßt hat“ Th 2. 318, 322. Die Einführung in das Verständnis wird durch das Kausativ ausgedrückt: *aviññāpitatthā c' assa honti sāvaka saddhamme* D. III. 121 f. Dagegen sagt D. III. 125 der Buddha von sich selber: *viññāpitatthā ca me honti sāv. saddh.* Ein „Verderber, Schädiger“ der Lehre heißt (*poso*) *saddhammaṃ aparādhiko* A. IV. 228; vgl. *virādheti saddhammassa niyāmataṃ* ebda. Der *saddh.* wird von allen Buddhas in gleicher Weise gelehrt: *nayanti ve mahāvīra saddhammena tathāgata* S. I. 127.

b) Mit Vorliebe wird *saddhamma* gebraucht, wenn von dem Bestehen und Vergehen, von der Dauer und dem Ende der Buddhalehre die Rede ist. Bekannt ist die Prophezeiung, daß die Lehre 1000 Jahre bestehen würde, wenn die Frauen nicht zur Ordensgemeinschaft zugelassen worden wären; nun dies aber geschehen, dauert sie nur 500 Jahre: *pañc' eva vassasatāni saddhammo ṭhasati* Vin. II. 256; A. IV. 278; Milp. 130. Es stehen sich gegenüber *saddhammaṭṭhiti* (neben *vinayānuggaha*) Vin. III. 21; A. I. 98, 100, V. 70 und *saddhammantaradhāna* Milp. 133. *Pañca dhammā*, so heißt es, *saddhammassa saṃmo-sāya antaradhānāya saṃvattanti* „fünf Dinge gereichen zum Verfall und zum Verschwinden der Buddhalehre“, während ebenso viele zu ihrem Bestande dienen S. II. 224—5. An anderer Stelle werden zwei genannt A. I. 58—9, oder vier A. II. 147—8. Nach A. I. 17 sind es *pamāda* und *appamāda*, die Verfall und Bestand bewirken. S. V. 172 werden die Bedingungen genannt, unter denen *saddhammo ciraṭṭhito hoti* bzw. *na ciraṭṭh. hoti*, oder 173, unter denen *saddhammaparihāna* bzw. *-aparīhāna* eintritt. Ebenso S. V. 174, A. III. 247, 340, IV. 84. Göttliche Wunder sind es nach Milp. 309, die das Fortbestehen des *saddhamma* begünstigen, und im Bilde heißt es, daß durch den Regen der Tugend und Zucht der Bestand des *saddhammataḷaka*¹⁾ lange Zeit gesichert sei Milp. 132. Von Bikkhus, die Falsches lehren und Übles tun, heißt es, daß sie *saddhammaṃ antaradhāpentī* (Gegenteil *s. ṭhapenti*) A. I. 18—20, 69; und wenn die Lehre schwindet, dann nimmt die Zahl der Verordnungen zu: *saddhamme antaradhāyamāne bahutarāni c' eva sikkhāpadāni honti* M. I. 445. Merkwürdig ist die Prophezeiung S. II. 224, daß der Untergang der Lehre erst dann eintreten werde, wenn in der Welt *saddhammapaṭirūpakaṃ*, d. h. ein Zerrbild der Buddhalehre, erscheine. Es sind nicht äußere Gewalten, sondern *moghapurisū ye inanaṃ saddhammaṃ antaradhāpentī*.

2. Annähernd gleichbedeutend mit *saddhamma* sind *ariyadhamma* „Lehre der Edlen“ und *sappurisadhamma* „Lehre der Tüchtigen“. Beide Ausdrücke begegnen uns in der Verbindung *ariyaṇaṃ adassāvī* (bzw. *dassāvī*) *ariyadhammassa akovido* (bzw. *kov-*) *ariyadhamme avinito* (bzw. *suvin-*), *sappurisānaṃ adassāvī* (bzw. *dassāvī*) *sappurisadhammassa akovido* (bzw. *kov-*) *sappurisadhamme avinito* (bzw. *suvin-*) „der (nicht) mit den Edlen verkehrt, der Lehre der Edlen (nicht) kundig, in der Lehre der Edlen (nicht) unterrichtet ist usw.“ M. I. 1, 7 f., 135 f., 300, 310, 433 f., III. 17 f., 188 f., 227 f.; S. III. 3 f., 16 f., 42, 44, 46, 56 f., 96, 102, 113 f., 138, 150 f., 164 f., IV. 287.²⁾ Das Negative wird von dem *assutavā puthujjano* ausgesagt, das Positive vom *sutavā ariyasāvako*. Die *ariyā* und die *sappurisā* sind wieder die Buddhas und ihre Anhänger. Sonst sind die Stellen, wo die besprochenen Ausdrücke vorkommen, nicht eben zahlreich: *ariyaṃ dhammaṃ suṇāti* (*ariyadhammasavanaṃ āgama*) D. II. 214; — *yam ariyadhammena punanti vaddhā* Jā. IV. 76²⁶; — *mohaggi* (erg. *dahati*) *sammūḷhe ariyadhamme akovide* Iv. 92; — *ariyaṇaṃ adaseanakamataṃ appahāya ariyadhammaṃ asotukamyataṃ appahāya* A. V. 145 (Gegenteil 148); — *ye hi keci ariyadhammaṃ vigarahaṇṭī caṇṭhi dummehā upenti Roruvāṃ ghorāṃ cirarattaṃ duk-*

¹⁾ Das Bild von dem „See der Buddhalehre“, den der Tathāgata angelegt hat, damit in ihm die Menschen sich von den *kilesā* reinigen sollen, ist Milp. 246—7 ausgeführt.

²⁾ Es ist merkwürdig, daß die Formel, die in M. und S. so häufig ist, in D. und A. und im Vin. nicht vorkommt.

kham anubhavanti | ye ca kho ariyadharme khandiyā upasamena upelā pahāya mānussaṃ dehaṃ devakāyaṃ paripūressanti S. I. 30; — *parovaraṃ ariyadhamaṃ viditvā mā mohayī* Sn. 353; Th I. 1273.

IV. Dhamma in Verbindung mit anderen Begriffen.

1. Dhamma und vinaya.

a) Wo diese beiden Begriffe nebeneinanderstehen, durch *ca-ca* verbunden, bezeichnet *dh.* die Lehre in dogmatischer oder philosophischer Beziehung, *v.* ist die Summe der Verordnungen, welche das innere Leben der Ordensangehörigen regeln. Beides, *dh.* und *v.*, wird von allen Buddhas gelehrt. Dies kommt zum Ausdruck in der Stelle *dāhi ākārēhi buddhā bhagavanto bhikkhū paṭipucchanti: dhammaṃ vā desessāma sāvakanāṃ vā sikkhūpadaṃ paññāpessāmā ti* „(wenn sie denken:) wir wollen den *dh.* predigen oder wir wollen den Schülern eine Verhaltensmaßregel kund geben“ Vin. I. 59, 158, 210, III. 6, 89. Beide gehören auf das engste zusammen; wird der eine geschädigt, so leidet auch der andere Schaden: *dhammasaṃdosā vinayasandosa, vinayasandosa dhammasaṃdoso* A. III. 106—8. Von *dh.* und *v.* wird daher in gleichen Wendungen gesprochen. Im Mahāparinibbānasutta sagt der Buddha zu Ānanda: *yo vo mayū dhammo ca vinayo ca desito paññāto, so vo mam' accayena satthā* „der *dh.* und der *v.*, den ich euch gepredigt und verkündet habe, der ist nach meinem Tod euer Lehrmeister“ D. II. 154; Milp. 99.¹⁾ *Thero bhikkhu dhammaṃ ca vinayaṃ ca bhāṇati* A. I. 249; Pu. 34; — *yo dhammo yo vinayo so bhāsitaḍḍo* M. II. 239—41; — *tena bhagavato santike dhammo ca vinayo ca pariyaṭṭo* Vin. II. 285, 304; — *bhikkhuno (tuyhaṃ) dhammaṃ ca vinayaṃ ca paccavekkhantassa* „beim Erwägen des *dh.* und des *v.*“ Vin. I. 356, II. 302. *Vinayadhara* ist ebenso ein Ehrentitel für Ordensmitglieder, wie *dhammadhara*. Vin. II. 75—6 werden unterschieden *bhikkhū suttantikā, bh. vinayadharā, bh. dhammakathikā, bh. jhāyino* und *bh. tiracchānakathikā*. Was man unter einem *bhikkhu vinayadharo* versteht, ist A. IV. 140—3 erörtert. Zu *bhikkhu dhammadharo vinayadharo*²⁾ gesellt sich als drittes *mātikūdharo* Vin. I. 119, 127, 337, 339, II. 8, 55, 299, 300; D. II. 125; M. I. 221; A. I. 117, II. 147 f., 169 f., III. 179, 361 f., V. 16, 349, 352. Vgl. Milp. 344. So kommt im Kanon selbst dessen Dreiteilung zum Ausdruck.³⁾ Ein Bhikkhu, der sich zu Unrecht bestraft glaubt, sagt zu seinen Gefährten, mit deren Hilfe er rehabilitiert zu werden hofft: *hoṭha me dhammato vinayato ca pakkhā* „stellt auch auf meine Seite (steht mir bei) auf Grund des *dh.* und des *v.*“ Vin. I. 337; vgl. II. 247. Wenn eine Streitfrage durch das Verfahren des *saṃmukhāvīnaya* gelöst werden soll, dann ist dazu u. a. erforderlich *dhamma-* und *vinayasamukhatā*, die „Anwesenheit von *dh.* und *v.*“ Vin. II. 93—4; d. h. die Lösung muß gemäß dem *dh.* und *v.* erfolgen. Vgl. M. II. 247. Nach dem Tode des Meisters sprechen die Bhikkhus: *handa mayaṃ dhammaṃ ca vinayaṃ ca saṃgāyāma* Vin. II. 285, 290. Bei dieser ersten *dhammasaṃgāyā* galt Upāli als erste Autorität für den *v.*, Ānanda für den *dh.* Vin. II. 286—7; DKo. I. 11—3, 13—5; Dpvs. 4.

¹⁾ Auch S. 98²⁾ ist *satthāraṃ ṭhāpayitvā* zu übersetzen: „nachdem er . . . als Lehrmeister aufgestellt hatte“.

²⁾ Voraus geben den drei Epitbetis: *bahussuta, āgatāgama*, und es folgen (aber nur im Vin.): *paṇḍita, tyatta, medhāvīn, lajjin, kukkucaka, sikkhākāma*.

³⁾ SBE. XIII. 278, N. 1.

3, 8, 31; Mhv. 3. 30. Neben dem „Fortbestehen des *saddhamma*“ wird *vinayānuggaha* „Befolgung (der Vorschriften) des *v.*“ genannt Vin. III. 21; A. I. 98, 100, V. 70. Die gesamte Buddhalehre wird eingeschlossen in den Dreiklang *dhamma, vinaya, satthusāsana*, wobei der an letzter Stelle stehende Begriff die beiden ersten zusammenfaßt Vin. II. 73, 94, 98, 203, 205, IV. 218, 231; D. II. 124; A. II. 168, IV. 143, 280.

b) Wie gegen *dhamma* der *adhamma*, so steht gegen *vinaya* der *avinaya*. Auch *dhamma* ist eine vom Buddha für die Ordensmitglieder aufgestellte „Norm“. Wo daher die beiden Begriffe positiv oder negativ nebeneinanderstehen, wirken sie fast wie ein Pleonasmus. *Dh.* und *v.* wird neben das gestellt, was vom Tathāgata gesprochen, gesagt, getan usw. worden ist; *adh.* und *av.* neben das, was von ihm nicht gesprochen usw. worden Vin. I. 354, II. 204. Zum Verfall der Lehre tragen die Bhikkhus bei, *ye adhammaṃ dhammo ti dipenti, ye dhammaṃ adhammo ti dipenti, ye avinayaṃ vinayo ti dipenti, ye vinayaṃ avinayo ti dipenti, ye abhāsitaṃ alapitaṃ tathāgatenā bhāsitaṃ lapitaṃ tathāgatenā ti dipenti* usw. A. I. 18, V. 73—8. Dagegen rühmt sich der Thera Yasa vor den Laienbrüdern in Vesālī: *ahaṃ adhammaṃ adhammo ti vadāmi, dhammaṃ dhammo ti vadāmi, avinayaṃ avinayo ti vadāmi, vinayaṃ vinayo ti vadāmi* Vin. II. 295—8. *Dhammakammaṃ vinayakammaṃ* ist ein von der Mönchsgemeinschaft vorgenommener Akt, der den Vorschriften des Buddha entspricht; *adhammakammaṃ avinayakammaṃ* einer, der ihnen zuwiderläuft Vin. I. 325—8 (im vorhergehenden steht nur *dh., adh., kein v., av.*), II. 3—4, 86; A. I. 74—5. Ebenso stehen sich gegenüber *dhamma-* und *adhammavādīn, vinaya-* und *avinayavādīn* Vin. II. 285. Devadatta ist *adhammavādī avinayavādī* Vin. III. 174. Der Bhikkhu ist töricht, *yo ca adhamme dhammasaññī yo ca dhamme adhammasaññī*, und der, *yo ca avinaye vinayasaññī yo ca vinaye avinayasaññī*, der also das, was der Lehre des Buddha nicht entspricht, für entsprechend ansieht und umgekehrt A. I. 85 (vgl. 86). Der aber ist weise, *yo ca adhamme adhammasaññī* usw. *Dhamma-, vinayasaññīn* noch Vin. I. 129 f., 164 f. im Sinne von „für recht oder erlaubt haltend“. Was nicht der Buddhalehre gemäß ist, in ihr nicht enthalten ist, wird Vin. II. 306—7 durch *uddhamma, ubbinaya, apagata-satthusāsana* ausgedrückt.

c) Häufig endlich vereinigen sich die beiden Begriffe zu dem Dvandva *dhammavinaya*.¹⁾ Er ist die Buddhalehre in ihrem ganzen Umfang: Er ist *tathāgatappavedita* Vin. II. 239, 253, 289; D. I. 229; M. I. 284, II. 181 f.; S. V. 457; A. I. 283 (zit. Milp. 190), III. 327, IV. 202, 274—6, V. 144, 156, 158, 163 f.; Ud. 50, 55; *tathāgatappavedite dhammavinaye saddhā* „Glaube an die Buddhalehre“ S. I. 231—2, Iv. 77; *-te -ye desiyamāne* M. I. 221, 224, 325; A. II. 117, III. 437, V. 349; *-tassa -yassa desitassa* A. III. 240, 441 (vgl. Milp. 3); *-tassa -yassa desetā* A. I. 266, III. 168—9; *-taṃ -yaṃ savanāya* A. I. 35, 121; Pu. 28; *-taṃ -yaṃ āgacchati* D. I. 229; M. II. 181 f.; Ud. 50. Noch ausführlicher: *svākkhāte dhammavinaye suppedite niyyānike upasamasamvattānīke sammāsamuddhappavedite* D. III. 120 f. (vgl. 211). — Oft tritt wieder vor *dhammavinaya* das Pron. *ayaṃ*. Es bezeichnet die Verbindung dann, vom buddhistischen Standpunkt aus gesprochen, diese unsere Lehre, unser System, unseren Glauben, vielfach geradezu unsere, die buddhistische Gemeinschaft, den buddhistischen Orden, wenn betont werden soll, was in ihm gelehrt und gefordert wird. Zunächst das Lehrsystem. So in *imasmiṃ dhammavinaye pasidati (pasāda)*

¹⁾ Er heißt *svākkhāta* (vgl. unten); man sagt *dhammavinayakusala* Jā. VI. 152¹⁾ (übertragen).

Vin. I. 247, II. 159. Ein junger Bhikkhu sagt: *imaṃ dhammavinayaṃ na khvāhaṃ sak-komi vitthārena ācikkhituṃ* S. I. 9. Personen, die völlig in das System eingedrungen sind, heißen *imasmiṃ -ye ogādhappattā paṭigādhappattā assāsappattā* A. III. 297 f. Dazu: *imasmiṃ -ye assāsaṃ alatta* S. II. 50; — *usmūkato imasmiṃ -ye* M. I. 132, 258; — *ye supaṭipannā te imasmiṃ -ye gādhanti* „die stehen fest in unserem Lehrsystem“ S. III. 59—64; — *imasmiṃ -ye vudāhiṃ virūhiṃ vepullaṃ āpajjati* Vin. I. 45, II. 139; M. I. 101 f., 124; A. II. 26, III. 8, V. 152; Iv. 113 (von den Nāgas heißt es: *tumhe khvattha nāga avirūhihādhammā imasmiṃ -ye* Vin. I. 87); — *imasmiṃ -ye kevalā vusitavā uttamaपुरiso ti vuccati* S. III. 65; A. V. 16; Iv. 96. Sonst ist noch die Bedeutung „Lehrsystem“ anzunehmen S. V. 5 (die Stelle wird später wieder zur Sprache kommen); A. IV. 36, 438. Schließlich weisen wir auf die Stellen Vin. II. 237—40, A. IV. 198—204, 206—8, Ud. 53—6 hin, wo von den acht Wundererscheinungen des Ozeans die Rede ist. Ihnen werden ebenso viele Wunder verglichen, die sich *imasmiṃ dhammavinaye* finden. Das erste dieser Wunder ist, daß er allmählich immer tiefer und tiefer wird, nicht plötzlich abstürzt. Damit vergleiche sich in der Buddhalehre die *anupubbāsikkhā anupubbakiriya anupubbapaṭipadā na āyataken' eva aññāpavēdho*, also die allmähliche methodische Vervollkommnung. Daß es eine solche *anupubbāsikkhā* usw. im buddhistischen System gibt, wird M. III. 1 ff. dargelegt. Im Kvu. I. 219 wird jene Stelle, in der das langsame Abfallen des Grundes im Meere geschildert ist, herangezogen zur Erläuterung des Begriffes *anupubbābhisamaya*, des „allmählichen Eindringens in die Wahrheit“. — Der Bedeutung „buddhistischer Orden“ nähern wir uns an Stellen wie A. V. 122, 192. Sie tritt namentlich dann hervor, wenn es sich um den Eintritt in die Gemeinschaft, um das Ausscheiden aus ihr und um das Leben in ihr handelt. So beim Eintritt: *imasmiṃ dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajati* M. I. 459; A. II. 123; — *aññatitthiyapubbo imasmiṃ -ye ākaṅkhati pabbajjāṃ ākaṅkhati upasaṃpadaṃ* Vin. I. 69; D. I. 176, II. 152; M. I. 391, 494; S. II. 21; Sn. p. 99; — *labhcy-āhaṃ imasmiṃ -ye pabbajjāṃ labheyyaṃ upasaṃpadaṃ* S. IV. 302; M. III. 127; — *vassa-satūpaṃpanno imasmiṃ -ye* A. V. 189; — *pabbajjā imasmiṃ -ye dukkaraṃ* S. IV. 260, 262; — *aciraṃpabbajito adhunāgato imaṃ -yaṃ* Vin. I. 40 f.; M. I. 457; S. III. 91 f., V. 144 f.; A. III. 138, 299. Doch auch *tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajati (pabbajjā)* A. III. 242, IV. 202, 274 ff.; Ud. 55 und *svākkhāte -ye pabbajati* Vin. I. 58, 187, III. 19 f., 22 f.; M. II. 5; S. I. 119, 217 f., 222, II. 205; A. I. 149 oder *svākkhāte -ye agārasmā anagāriyaṃ pabbajati* Ud. 46. — Vom Ausscheiden aus der Gemeinschaft: *apolkkamati imasmā dhammavinayā* D. III. 6, 9, 12, 28; M. I. 68, 480; A. I. 185; — *apagatā imasmā -yā* Iv. 112; A. II. 26; *) — *patitā imasmā -yā* A. I. 113; — auch: *ārakā so imasmā -yā* S. IV. 43—5. — Vom Leben in der Gemeinschaft: *imasmiṃ -ye brahmacariyaṃ carati* S. II. 120; vgl. M. I. 163; — *yo imasmiṃ dhammavinaye appamatto vihessati | pahāya jāṭisaṃsāraṃ dukkhassa' antaṃ karissati* Th. I. 257; D. II. 121; S. I. 157; Kvu. I. 203.

d) Das Dvandva *dhammavinaya* wird auch von nichtbuddhistischen Lehren gebraucht. Jedes System jener Zeit hatte eben seinen dogmatischen und seinen praktischen Teil. Daher heißt es: *yasmim dhammavinaye ariyo offhāngiko maggo na upalābhati, samaṇo pi tattha na upalābhati* D. II. 151; Kvu. II. 601. Wie die rechte Lehre *svākkhāta* genannt wird, so gibt es auch einen *durakkhāta dhammavinaya* A. I. 34. D. III. 120, M. I. 67 finden

*) Im zugehörigen Vers 26²⁶, 28 steht nur *dhamma* statt *dhammavinaya*.

Abb. d. philo.-philol. u. d. hist. Kl. XXXI, 1. Abh.

sich die Beiwörter *durakkhāta, duppavedita, aniyyanika, amupasamaṇvattanika, asammasaṇ-buddhappavedita* (das Gegenteil s. S. 56). Sie werden D. III. 118, 210 von dem *dhammavinaya* des Nigaṇṭha Nātaputta gebraucht. Mit Vorliebe wird davon gesprochen, wie die Anhänger der verschiedenen Systeme im eigenen Kreise rechthaberisch hadern und jeder für sich das richtige Verständnis der Lehre beansprucht. Der Streit wird in die Worte gekleidet: *na tvaṃ imaṃ dhammavinayaṃ ājānāsi, ahaṃ imaṃ dhammavinayaṃ ājānāmi; kiṃ tvaṃ imaṃ dhammavinayaṃ ājānissasi? micchāpaṭipanno tvaṃ asi, ahaṃ asmi sammā-paṭipanno* usw. D. I. 8, 66, S. III. 12. Im besondern wird das von den Schülern des Pūraṇa Kassapa gesagt M. II. 3 und namentlich von denen des Nātaputta D. III. 117, 210; M. II. 4, 243. Der Buddha ermahnt seine Bhikkhus S. V. 419, das nicht nachzumachen.

e) In einer längeren Reihe erscheinen *dhamma* und *vinaya* in *kālavādin, bhūtavādin, atthavādin, dhammavādin, vinayavādin, nidhānavātin vācam bhāsitar*. Es wird das vom Buddha ausgesagt und von denen, die ihm nachstreben D. I. 4; M. I. 180, 288, 345, III. 34, 49; A. II. 22, 209, V. 267, 285, 296; Pu. 58. Die gleiche Reihe mit Ausschluß des letzten Gliedes findet sich D. I. 165, III. 135; A. I. 204; das Gegenteil *akālavādin* usw. M. I. 287, III. 48; A. II. 22, V. 265, 283, 293, und wieder nur bis *avinayavādin* A. I. 202.

2. *Buddha, dhamma, saṅgha* „der Buddha, die Lehre, die Gemeinde“, das sind die „drei Juwelen“, die *tīṇi ratanāni*, das *tiratanaṃ* oder *ratanaṭṭayaṃ* JāKo. III. 182^{1a, 2f}; DhKo. I. 211; Mhvs. 11. 35, 21. 8.

a) Sie finden sich vor allem vereinigt in der Formel, mit der man seinen Wunsch, dem Orden beizutreten, kund gibt: *buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi, dhammaṃ s. g., saṅghaṃ s. g.* „ich nehme meine Zuflucht zum Buddha, zur Lehre, zur Gemeinde“. Die Formel ist dreimal zu wiederholen. Die betreffende Anweisung findet sich Vin. I. 22, 69, 82, Kh. 1. In der 3. Pers.: *b. s. gacchati, dh. s. g.* usw. D. I. 145; im Imp. Sg. 2 *b. s. gaccha* usw. Pv. 4. 3. 45—8; im Praet.: *b. s. gato* (bzw. *gatā*) usw. D. II. 212; M. II. 51, III. 253, 254; S. V. 395; A. I. 123, 226, III. 35, IV. 220, 222, 245; Iv. 63; Milp. 95. Kürzer ist die Fassung *buddhaṃ dhammaṃ saṅghaṃ saraṇaṃ gato* S. V. 375 f. (vgl. A. IV. 210, 214, 395); schon im Dh. 190: *yo ca buddhaṃ ca dhammaṃ ca saṅghaṃ ca saraṇaṃ gato*.) Die Formel hat nun gewisse Varianten. Schließt sich jemand der Gemeinschaft an, in der Absicht Bhikkhu zu werden, so sagt er: *esāhaṃ bhagavantaṃ saraṇaṃ gacchāmi dhammaṃ ca bhikkhusaṅghaṃ ca, labheyyāhaṃ bhagavato santike pabbajjāṃ labheyyaṃ upasaṃpadaṃ* D. I. 176, 202, II. 152; M. I. 391; S. I. 171, II. 21, IV. 308. Es kann dann auch der Name des Gotama, wenn der Bittsteller an diesen selbst sich wendet, hinzugefügt werden. Dabei ergibt sich die Beobachtung, daß M. und Sn. *bhavantaṃ Gotamaṃ* haben (M. I. 39, 493, 512, Sn. p. 15, 85), während der S. zwischen *bhagavantaṃ G.* (S. I. 161) und *bhavantaṃ G.* (S. I. 163 f.) schwankt. Auf die Zeit des Buddha Vipassin ist D. II. 45 die obige Formel angewendet: *ete mayaṃ bhagavantaṃ s. gacchāma* usw. Will jemand dem Laienverband beitreten, so lautet die Formel so: *esāhaṃ bhagavantaṃ saraṇaṃ gacchāmi dhammaṃ ca bhikkhusaṅghaṃ ca, upāsakaṃ maṃ bhagavā dhāretu ajjattaṃ paṇḍitaṃ saraṇaṃ gataṃ* (mit den entsprechenden Abänderungen bei femin. oder plural. Subjekt)

1) Das Abstrakt *buddhadhammasaṅghasaraṇagataṃ* findet sich Milp. 257.

Vin. I. 16, 18, 37, 181, 236, 243, II. 157, 193, IV. 19; D. I. 85, II. 132—3, III. 193; M. I. 368, 378—9, 396; S. I. 70, 173, 184, IV. 113, 121, 124, 306; A. I. 219, IV. 185 f.; Ud. 49. Wieder kann der Name Gotama beigefügt werden, und wieder zeigt sich dann, daß Vin. und D. stets *bhagavantaṃ Gotamaṃ* haben (Vin. III. 6, D. I. 110, 125, 147, 210, 234, 252,¹⁾ II. 352), während im M. und Sn. *bhavantāṃ* steht (M. I. 24, 184, 205, 290, 413, 489, 501, II. 96, 145, 208, III. 7, 206;²⁾ Sn. 25 mit Variante). S. und A. schwanken. Sie haben *bhagavantaṃ* (S. V. 356, A. I. 56, 67) und *bhavantāṃ* (S. II. 23; A. I. 173, 184—5, III. 239 m. Var., IV. 179). In der 3. Person steht die Formel so *bhagavantaṃ saraṇaṃ gacchati* usw. M. II. 97. Von Interesse ist die Stelle M. II. 90. Der König Madhura Kaccānaputta wendet sich an Mahākaccāna: *esāhaṃ bhavantaṃ Kaccānaṃ saraṇaṃ gacchāmi dhammaṃ ca bhikkhusaṅghaṃ* ca usw. Am Schluß sagt er dann, weil damals der Buddha schon tot war: *parinibbutam pi mayaṃ taṃ bhagavantaṃ saraṇaṃ gacchāma* usw. Ganz ebenso spricht der Brahmane Ghoṭamukha zu Udena M. II. 162—3.³⁾ Recht hübsch ist, daß die ersten, die sich dem Buddha anschließen, die Kaufleute Tapussa und Bhallika, nur sagen: *ete mayaṃ bhagavantaṃ saraṇaṃ gacchāma dhammaṃ ca* Vin. I. 4. Einen Saṅgha gab es ja damals noch nicht! Auf die Zeit des Vipassin wird das angewendet D. II. 41—2, 43. — Eine Variante unserer Formel ist noch *upeti buddhaṃ saraṇaṃ dhammaṃ ca saṅghaṃ* ca Pv. 4. I. 77, 83, 4. 3. 50; Vv. 63. 25, 83. 19; dazu Th. 2. 53, 132, 288 f. Vv. 53. 1—3 steht: *taṃ sugataṃ saraṇatthaṃ upēhi . . dhammam imaṃ saraṇattham upēhi . . saṅgham imaṃ saraṇattham upēhi*. Die Substantiva *buddha-*, *dhamma-* und *saṅghasaraṇagamana* finden sich S. IV. 270 f., 275 f.

h) Das *tiratanaṃ* kommt schon in den ältesten Stücken des Kanons vor. So schon Sn. 224—35. Hier wird von dem *ratanāṃ paṇitaṃ* gesprochen, der im Buddha, in der Lehre, in der Gemeinschaft enthalten ist. Dh. 194 heißt es: *sukho buddhānam uppādo, sukhaṃ saddhammadesanā | sukhaṃ saṅghassa sūmaggi* und es wird hinzugefügt: *samaggūnaṃ tapo sukho*. — Sn. 236—8, Kh. 6. 15—7: *buddhaṃ namassūma . . dhammaṃ n. . . saṅghaṃ n.*; — Bu. 25. 50 f.: *saṃbuddho, dhammaratano, saṅgharatano*; — Th. 1. 589: *buddhesu sagāravatā dhamme apaciti yathābhūtaṃ | saṅghe ca cūṭikāro*; — Th. 2. 286: *saddhā buddhe ca dhamme ca saṅghe ca tibbagāravā*. — Häufigere Verbindungen, in denen das *tiratanaṃ* vorkommt, sind: *buddhe avecca-ppasādena samannāgato, dhamme a.-pp. s., saṅghe a.-pp. s.* S. IV. 304, V. 376 f. Die Formel wird uns später in erweiterter Form wieder begegnen. Von Verwandten, Freunden usw. heißt es, sie seien *buddhe avecca-ppasāde samādapetvā nivesetabbā patitthāpetabbā* und ebenso *dhamme* und *saṅghe* A. I. 222. Nur *dhamme avecca-ppasādena* (ohne *buddhe* und *saṅghe*) findet sich M. I. 47—55. Vom Glauben an die drei Juwelle ist auch sonst öfters die Rede: *paṇḍito poso . . buddhe dhamme ca saṅghe ca dhiro saddhaṃ nivesaye* S. I. 102; — *buddhe ekantagato hoti abhippasanno, dhamme, saṅghe* S. V. 378 f.; — *ye buddhe pasannā . . ye dhamme p. . . ye saṅghe pasannā* A. III. 36; Iv. 88—9 (vgl. A. II. 34; Kvu. I. 94); — *buddhe ca dhamme ca abhippasannā saṅghaṃ c' upatthāsiṃ pasannacittā* D. II. 272¹⁸⁾; — *abhippasannā buddhe*

¹⁾ Hier hat die Ausg. *bhavantāṃ*, doch vgl. die vv. ll. An anderen Stellen bemerkt der Herausgeber ausdrücklich, daß alle Hss. *bhagavantaṃ* haben.

²⁾ Nur M. II. 213 steht *bhagavantaṃ*. Vielleicht nur ein Versehen des Hrsg.

³⁾ Wenn aber hier 169* f. *bhavaṃ Gotamo, bhavantaṃ Gotamaṃ* steht, so ist das im Irrtum, da ja Gotama nicht angesprochen wird.

ca dh. ca s. ca M. II. 209; S. I. 160; — *buddhe pasannā dhamme ca saṅghe ca tibbagāravā* S. I. 34; — *buddhe ca dhamme ca pasannamānasū saṅghe ca ekantigatū asaṃsayā* Vv. 17. 6. — Ebenso wird vom Gedenken an die Juwelle gesprochen: *yesaṃ buddhagatū sati, dhammagatū sati, saṅghagatū sati* Dh. 296—8; *buddhaṃ, dh., s. anussarati* Th. I. 382—4, M. I. 186, 189 f., S. I. 219—20, und b. *dh. s. saratī* in den zugehörigen Versen S. I. 220; *nussat' eva bhagavantam ārabha sati, mussati dhammam ārabha sati, mussati saṅgham ārabha sati* S. V. 369. — Zu den schwersten Vergehungen zählt es, die drei Juwelle zu schmähen: *buddhassa avaññaṃ bhāsati, dhammassa av. bh., saṅghassa av. bh.* Vin. I. 85, II. 5, 19, 125 f.; D. I. 1—3; A. IV. 345—6; *buddhassa vū dhammassa vā saṅghassa vā avaññe bhāṇāmāne* Vin. I. 71; *avaññakāmo buddhassa, av. dhammassa, av. saṅghassa* Vin. I. 237, IV. 91; M. I. 237; A. IV. 188. Auch *buddha-*, *dhamma-*, *saṅghagarahino* Vin. III. 23. Dazu das Gegenteil: *buddhassa, dh., s. vaṇṇaṃ bhāsati* Vin. I. 233, A. IV. 179 f., 346—7; b. *dh. s. vaṇṇe bhāṇāmāne* Vin. I. 71; *mama* (der Buddha ist selbst der Sprecher) *vaṇṇo bhāsito* usw. D. III. 5, vgl. Milp. 183. Zusammengefaßt wird alle Verehrung für die Juwelle in die Worte: *sammūsaṃbuddho bhagavā, svākkhāto bhagavatā dhammo, supatipanno saṅgho* D. III. 102; M. I. 176—7, 182—4, 320, II. 120—4. Etwas weiter ausgeführt: D. II. 93 usw., vgl. c. Nur der Buddha und die Lehre, ohne Erwähnung der Gemeinde, werden genannt M. II. 96: *aho buddho aho dhammo aho dhammassa svākkhātātā*; S. I. 30: *buddhaṃ ca dhammaṃ ca namassamānā*; A. III. 213: *anussareyya saṃbuddhaṃ dhammaṃ cānūvitakkaye*. — Vereinzelt sind noch: *appamāṇo buddho, app. dh., app. s.* Vin. II. 110, JāKo. II. 147 (*appameyya* als Beiw. zu *b., dh., s.* Th. I. 382—4); — *bahukato buddhena vā dh. vā s. vā* Vin. I. 247 (Gegenteil: S. V. 89); — *na buddhaṃ vā dh. vā s. vā ārabha davo kātabbo* Vin. IV. 197; — *na tena* (in dem, was Devadatta tut) *buddho vā dh. vā s. vā dātthabbo* (d. h. man darf diese nicht dafür verantwortlich machen) Vin. II. 189 (vgl. 191); — *ukkattham nāmaṃ buddha-, dhamma-, saṅghapaṭisaṃyuttaṃ* (ein Name, der mit diesen Wörtern zusammengesetzt ist) Vin. IV. 6. — An der Stelle von *buddha* (oder *tathāgata* oder *bhagavant*) erscheint in dem Dreiklänge öfters *satthar* „der Meister“. So *satthā ca paricicṇo me dhammo saṅgho ca pūjito* Th. I. 178; *satthāraṃ dhammam ārabha saṅghaṃ sūlānivattano | adhigacchasi pāmojjaṃ* S. I. 203; *satthu vaṇṇavādīno, dhammassa v., saṅghassa v.* M. II. 5. Vgl. auch w. u.

c) Die Dreizahl kann durch Hinzufügung anderer Begriffe erweitert werden. In erster Linie durch *sīla* „sittliche Führung“, zugleich ein Beweis für die Wichtigkeit des *sīla* im System. So in *buddhe avecca-ppasādena samannāgata, dhamme av.-pp. s., ariyakantehi sīlehi* s. D. II. 93—4, 217—8; M. I. 37, II. 51¹⁶⁾, III. 253¹⁰⁾; S. II. 69 f., IV. 304, V. 343, 390 usw., 402—3; A. II. 56, III. 212—3, 332—3, IV. 406—7, V. 183; Kvu. I. 214, 241. In verschiedenen Variationen kehrt das S. V. 362—73 wieder. Substantivisch steht *samannāgamana* S. IV. 271—2, 274, 277. Negativ: *buddhe* usw. *appasāda, dussīlya* S. V. 362—3, 381—2, 386. Die vier Worte *b., dh., saṅgha, sīla* heißen die vier *devapadāni* „Götterworte“ S. V. 392 f. An Stelle von *sīla* tritt *paṇḍā* S. V. 392¹⁶⁾, 401—2 oder eine Umschreibung des *sīla*-Begriffes S. V. 392⁵⁾, 396—7, 401. Dazu A. III. 35: *kathaṃrūpe satthari, dhamme, saṅghe pasanno, kathaṃrūpesu sīlesu paripūrākārī kāyassa bhedā paraṃmaraṇā sugatiṃ yeva uppajjati no duggatiṃ*. Das Wort *satthar* erscheint auch in *satthari pasādo, dhamme pasādo, sīlesu paripūrākārītā, sahadhammikā kho pana no piyā manāpā* M. I. 64, 66 f. Dagegen wieder *buddhe pasanna, dh. p., s. p., sīlesu paripūrākārī*

D. II. 202 f., 271 f. — Neben *śīla* kommt *sikkhā* „Unterweisung, Schulung“ in Betracht: *buddham paṇḍitānaṃ, dh. p., s. p., sikkham p.* A. IV. 372; *sathhari* (stets sol) *kai-khōti* usw., *dh. k., s. k., sikkhāya k.* D. III. 238; A. III. 248—9, IV. 460, V. 17—8, 19—20. Ferner: *sathhari* (so) *agāro vāharati appatisso, dh. ag. v. app., s. ag. v. app., sikkhāya na paripirakāri hoti* Vin. II. 89; D. III. 246; M. II. 245 f.; A. III. 334 f. Vgl. A. III. 439. Diese Verbindung wird wieder erweitert durch *samādhi* S. II. 224—5 (es heißt dann auch *sikkhāya ag. v. app., samādhimim ag. v. app.*); positiv S. V. 234: *sathhari sagāro hoti sappatisso* usw. bis *samādhimim sag. h. sapp.* Vgl. ferner A. IV. 28—30: *sathu-, dhamma-,¹⁾ saṃgha-, sikkhāgaravatā, samādhigaravatā, sovacassatā, kāyaṇamittatā*, wozu A. III. 423—5 zu vergleichen ist, wo *samādhigaravatā* fehlt. Ferner wird die Gruppe *sathar, dhamma, saṃgha, sikkhā* erweitert durch *kiri, ottappa* A. III. 331 (*sathugāravatā* usw.), 340 (*sathhari sagāro* usw.), IV. 29, oder durch *appamāda, paṭisaṃhāra* D. III. 244, 280; A. III. 330—1, 340, oder durch *samādhi, appamāda, paṭisaṃhāra* A. IV. 28, 84. So auch *sathhāraṃ sakkatvā garukatvā* usw. bis *paṭisaṃhāraṃ sakk. garuk.* A. IV. 120—1, 123—5. Noch andere Erweiterungen von *s., dh., s., s.* finden sich Kv. I. 165—6, 174—5, 181, 188—9. — Wieder eine andere erweiterte Kombination ist *buddha* (oder *tathāgata*), *dhamma, saṃgha, śīla, cāga, devatā*. Sie verbindet sich mit *anusarati, amussati* D. III. 250, 280, A. III. 285—87, 312—14, 452, V. 329—32. Der Begriff *cāga* fehlt A. I. 207—11. Die Liste ist A. I. 30, 42, Kv. I. 155 noch vermehrt durch *ānāpānasati, maraṇasati, kāya-gatāsati, upasamānussati*. Wir kommen hier auf das Gebiet der Vorübungen für den *samādhi*, die „geistige Versenkung“. — Mehr versinzelte Zusammenstellungen sind *buddha, dhamma, saṃgha, magga, paṭipadā* D. II. 154, A. II. 79—80; *buddhe avecca-ppasādena, dhamme avecca-ppasādena, saṃghe avecca-ppasādena, ariyena śīlena, ariyena nāyena, ariyāya vimuttiyā* A. III. 451; *sathā pi tathā gāroho (pāsoṃso), dhammo p. t. g. (p.), sāvako p. t. g. (p.)* D. III. 119—21; *buddhe sagāro hoti, dh. s. h., s. s. h., sabrahmacāriṇu s. h.* Milp. 257.

3. Auch in der Bedeutung „Lehre“ verbindet *dhamma* sich mit *attha*. Jenes bedeutet dann die „Lehre“ in ihrer äußeren Form, dieses den „Inhalt, Sinn“. Darum schließt sich an das Hören des *dh.* und an sein Behalten die *atthūpaparikkhā* „Erwägung des Sinnes und Inhaltes“ an: *kālena dhammasavanam, kālena atthūpaparikkhā* A. III. 381—3, IV. 221—3. Neben *dhammādhāraṇā* steht sie A. V. 126 f. Ja es heißt sogar *dhatānaṃ ca dhammānaṃ atthūpaparikkhā hoti, attham aññāya dhammam aññāya dhammānūdhammapaṭipanno hoti* „er überdenkt den Inhalt der behaltene Lehren, und wenn er Inhalt und Form verstanden hat, verhält er sich der Lehre gemäß“ A. II. 97—8, IV. 296—99, 328—31. Ebenso: *so tassa sutassa (na) attham aññāya (na) dhammam aññāya (na) dhammānūdhammapaṭipanno hoti* A. II. 7; Pu. 62—3. Das „Gehörte“ ist, wie die vorangehenden Worte besagen, der in *sutta, geyya* usw., den neun Āṅgas, formulierte Kanon. Vgl. S. I. 31²⁻³, sowie A. II. 178^{14 f.} Durch ein Verb. (*attham upaparikkhati*) wird der nämliche Gedanke ausgedrückt A. III. 176, IV. 116, 337—8, 391—2, V. 154—5. Es wird gegenübergestellt: *dhammaṃ pariyaṇanti* „sie lernen (äußerlich) den *dh.*“, aber *tesaṃ dhammānaṃ paññāya attham na upaparikkhanti* M. I. 133. Schon Dh. 363 heißt es: *yo bhikkhu . . attham dhammaṃ ca āpēti madhuram*

¹⁾ *dhammagaru* und *-gāro* kommt auch allein für sich vor Th 1. 1096; Pv. 4. 1. 61; S. IV. 123. Beides wird auch vom Tathāgata ausgesagt A. III. 122.

tassa bhāsitaṃ, und Th 2. 279: *attham dhammaṃ ca desenti*. DhKo. IV. 93 und Th 2 Ko. 219 werden die Begriffe durch *bhāsitatthaṃ ca desanādhammaṃ ca katheti* erklärt. *Dhammaṃ avibhāvayitvā bahussutānaṃ anisāmay' attham* „ohne daß er (selbst) die Lehre verstanden oder auf die Erklärung der Kenner achtgegeben hat“ Sn. 320. Ein Bhikkhu wird *dhammaññu, atthaññu, atthaññu, mattaññu, kālaññu, parisāññu, puggalaññu* genannt D. III. 283, A. IV. 113. Die Fortsetzung im A. beweist, daß es sich bei den beiden ersten Begriffen um die Kenntnis der kanonischen Texte und um das Verständnis ihres Inhalts handelt.¹⁾ Assaji sagt zu Sāriputta, der ihn um seinen Glauben befragt: *na ' dham sakkomi vitthārena dhammaṃ desetum, a pi ca te saṃkhitteṇa attham vakkhāmi* „aber ich will dir kurz den Inhalt (der Lehre) sagen“ Vin. I. 40 f. Nebeneinander steht *tasmim dhamme attha paṭisaṃvedin* und *dhammapaṭisaṃvedin* D. III. 241 f.; A. III. 21—3, IV. 361. Der AKo. 613¹⁶⁻⁷ gibt ersteres durch *pāliattham jānanta*, letzteres durch *pāliṃ jānanta* wieder. Für *atthaṃ ca dhammaṃ ca paṭibhanti (anulomenti)* „sie geben a. und dh. unrichtig (richtig) wieder“ A. I. 69 hat der AKo. 354¹⁹ geradezu *aṭṭhakathaṃ ca pāliṃ ca*, und für *atthakusalo, dhamma-kusalo* A. III. 201 ebenso 648¹⁴: *aṭṭhakathāya cheko, pāliyaṃ cheko*. Ihm ist also *dh.* der „Grundtext“, *a.* der „Kommentar“. In gleicher Weise verbinden sich *atthaveda* und *dhammaveda* M. I. 37—8, 221, 224, 325, II. 206; A. III. 285—8, V. 329—34, 349, 352. Nett. 54 steht in einer Reihe von Ausdrücken, wie *paññindriya, paññābala, dhamma-vicayaṃbajjhāya* usw., die den Begriff *manindriya* erläutern sollen, auch *dhamme nāṇam* und *atthe nāṇam*. In der Parallelstelle 191 fehlt *atthe n.* Ebenso Nett. 82, 127. Bei *atthapada* Dh. 100, A. II. 189, III. 356, das sich neben *dhammapada* stellt, ist die Bedeutung „Inhalt“ potenziert zu „bedeutsamer Inhalt“. Wir haben *atthapada* etwa mit „gehaltvolles, sinnreiches Wort“, *dhammapada* mit „Wort der Wahrheit“ zu übersetzen. Die Kenntnis von *dhamma* und *attha*, d. h. der heiligen Texte und ihres Sinnes, ist nun aber nicht möglich ohne grammatische Kenntnisse. Neben *atthakusala* und *dhammakusala* (s. o.) tritt daher A. III. 201, Nett. 33 *vyājanakusala, niruttikusala, pubbāparakusala* „kundig der Lautlehre, der Wortlehre und des Satzbaus“. Ebenso stehen neben *attha-* und *dhammapaṭisaṃbhidā* als dritte und vierte der „analytischen Wissenschaften“ *nirutti-* und *paṭibhāṇapaṭisaṃbhidā*, „Grammatik“ und „Exegese“ A. II. 160, III. 113, 120; Pts. I. 132, II. 157. Daß die beiden erstgenannten Paṭisaṃbhidās ursprünglich nur Kenntnis der heiligen Texte und Verständnis ihres Inhalts waren, geht deutlich aus Vbh. 294²²⁻⁹ hervor. Aber man hat dann, indem man an den Dingbegriff von *dh.* anknüpfte, die Bedeutung weiter gefaßt. So wird Vbh. 295—7 von den *kusalā* und *akusalā dhammā* gesagt: *imesu dhammesu nāṇam dhammapaṭisaṃbhidā, tesam vipāke nāṇam atthapaṭisaṃbhidā*. Vgl. auch Vbh. 293—4. Nett. 20: *yaṃ dhammānaṃ salakkhaṇe nāṇam, dhammapaṭisaṃbhidā atthapaṭisaṃbhidā ca, ayaṃ abhiññā*. Pts. II. 150 werden „fünf Dinge“ als *ārammaṇa*, als „Bereich“ oder „Gebiet“ der *dh.-paṭ.* bestimmt, nämlich *cakkhu, nāṇa, paññā, vijjā, āloka*. Mitunter ist auch nur von drei Paṭisaṃbhidās die Rede. Es fehlt dann die *dh.-paṭ.* So Vbh. 297—303, 303—4. Von den *avyākāta dhammā*, den „indifferenten Dingen“ wird dann ausgesagt: *imesu dhammesu nāṇam atthapaṭisaṃbhidā* Vbh. 297 ff., wie vorher *dh.-paṭ.* als das „Wissen von den guten und üblen Dingen“ definiert wurde. Beachtenswert ist, daß die Paṭisaṃbhidās im D., M. und S. nicht erwähnt werden.

¹⁾ Vgl. oben A. III 4a, S. 25.

V. Der Zweck der dhammadesanā und ihr Inhalt.

1. Was der *dhamma* für den Menschen sein soll, das geht aus der schönen Stelle M. I. 134—5 hervor. Hier wird er im Bilde mit einem Floß (*kulla*) verglichen, welches sich ein Reisender zurecht macht, um ein großes Wasser zu überschreiten, das ihn von seinem Ziele trennt. Ist das Überschreiten des Wassers gelungen, dann hat das Floß seinen Zweck erfüllt; der Reisende schleppt es nicht weiter mit sich. Ebenso ist der *dhamma* nicht Selbstzweck, er dient vielmehr der Erlösung (*nīṭṭharaṇāya*). Der Erlöste bedarf seiner nicht mehr. Die Stelle schließt dann mit der allgemeineren, durch die Mehrdeutigkeit des Wortes *dh.* ermöglichten Wendung: „So müßt ihr, Bhikkhus, die ihr das Gleichnis vom Floß versteht, das Gute (wie es der *dhamma* ist) aufgeben, wie viel mehr das Böse.“ Auf das Bild vom Floß wird auch M. I. 260³⁵ noch einmal angespielt. Der *dhamma* führt also zur Erlösung.

a) Die Aufgabe der *dhammadesanā* ist zunächst die Beseitigung aller Hemmnisse auf dem Weg zum höchsten Ziele. Sie überwindet die *dīṭṭhiyo*, die „falschen Anschauungen“: *so (buddho) me dhammam adeseṣi dīṭṭhinaṃ samatikkamaṃ* Th 2. 185. Sie hebt die *āsavā* auf. Der Buddha sagt: *yaṃ nūnāhaṃ imesaṃ tathā dhammaṃ deseyyaṃ yathā nesamī imasmīṃ yeva āsane anupādāya āsavehi cittaṃ vimucceyyaṃ* S. II. 187 (vgl. Ud. 8¹³); *dīṭṭha-dhammikānaṃ e' evāhaṃ āsavānaṃ samvarāya dhammaṃ desemi saṃparāyikānaṃ e' āsavānaṃ paṭighātāya*. Sie dient zur Beseitigung von *rāga*, *dosa*, *moha* und sonstigen üblen Dingen: *ahaṃ vinayāya dhammaṃ desemi*, sagt der Buddha, *rāgassa dosassa mohassa amekavihītaṇaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ vinayāya dhammaṃ desemi* Vin. I. 235, III. 3; A. IV. 175. Und von den Bhikkhus heißt es: *ye kho loka rāgappahānāya . . dosappahānāya . . mohappahānāya dhammaṃ desenti te loka dhammānūvādino* S. IV. 252—3 (vgl. A. I. 217—8, III. 318, 322). Wer die *dhammadesanā* des Tathāgata hört, wird von den „Fesseln“, die ihn an das empirische Sein knüpfen, befreit: *tassa taṃ dhammadesanaṃ sutvā pañcahi oraṃbhāgiyehi saṃyojanaṃ cittaṃ vimuccati* A. III. 381. Im besonderen wird die *sakkāyadīṭṭhi* erwähnt: *sakkāyanirodhāya dhamme desiyamāne* M. I. 435. Die Predigt der Lehre hebt die *anusayā* auf. Von einem Mönch, wie er sein soll, wird gesagt: *so catunnaṃ parisaṇaṃ dhammaṃ deseti . . anusayasamuggahātāya* M. I. 213, 216. Sie beseitigt den Zweifel: *pahoti me samaṇo Gotamo tathā dhammaṃ desetuṃ yathā ahaṃ imaṃ kaṅkhā-dhammaṃ paṇaheyyaṃ* D. II. 149; S. IV. 350.

b) Die *dhammadesanā* bessert den Menschen moralisch. Sie führt vom Schlechten zum Guten: *dhammaṃ sutvā akusale vuttahimsu kusale paṭiṭṭhahimsu* M. II. 243; *akusalā dhammā . . yesahaṃ pahānāya dhammaṃ desemi* D. III. 57. Ganz konkret wird das D. III. 195 ausgedrückt: *bhagavā pūṇātipātā veramaṇiyā* usw. (es werden die fünf Kapital-sünden aufgezählt) *dhammaṃ deseti*. Die Lehre dient zur Ermutigung im Elend des Daseins: *assāsāya (Gotamo) dhammaṃ deseti* Vin. I. 236; sie führt zum Glauben an den Tathāgata: *tāhaṃ dhammaṃ sutvā tathāgate saddhaṃ paṭilabhiṃ* M. III. 33; sie führt zur Erkenntnis der Wahrheit: *dhamme desiyamānamhi nāṇaṃ me udapaṇṇaṭṭha* Th 1. 1044; *vināṇaṇaṭṭhāya tathāgato pasesaṃ dhammaṃ deseti* M. I. 249; *pahoti me bhavaṃ Gotamo tathā dhammaṃ desetuṃ yathāhaṃ imamhū āsanā anandho* (als ein Sehender) *vuttahaṃ yevaṃ* M. I. 512. Die höchste Stufe der Erkenntnis ist die Würde des Arhant: *so bhagavā arahā e' eva arahattāya ca dhammaṃ deseti* Ud. 7. Durch die Erkenntnis aber kommt die

Erlösung, das Ende alles Leidens, der Zustand, wo es kein Begehren mehr gibt, das Nirvāna. *Pahoti me*, sagt ein Bekehrter, *bhagavā tathā dhammaṃ desetuṃ yathā ahaṃ subhaṃ vimokkhaṃ upasaṃpajja vihareyyaṃ* D. III. 35; *tassa taṃ dhammadesanaṃ sutvā anuttare upadhisamkhaṃe dittaṃ vimuccati* A. III. 382. — *Iḍha mayā dhammā desitā sabbo sammādukkhakkhayāya* A. II. 243; (*buddho*) *sabbadukkhaṃppahānāya dhammaṃ desesi paṇinaṃ* Th 2, 306, 317 (vgl. *tenāyaṃ desito dhammo khayagāmi amuttaro* Th 1. 723); *yass' atthāya mayā dhammo desito so niyyāti takkarassa sammādukkhakkhayāya* D. III. 4; vgl. M. I. 72; A. I. 187, II. 9. Auf diesem Wege wird die Wiedergeburt aufgehoben: *so me dhammaṃ adeseṣi jātiyā samatikkamaṃ* Th 2. 192, S. I. 132; *bhavanirodhāya dhamme desiyamāne* Iv. 43. Die höchsten Ziele sind *virāga* und *nibbāna*: *bhagavatā anekapariyāyena virāgāya dhammo desito no sarāgāya* Vin. III. 19⁵, und weiter: *rāgavirāgāya dhammo desito, madanimmadānāya piṇḍavinayāya ālayasamuggahātāya vaṭṭupachedāya taṇhakkhayāya virāgāya nirodhāya nibbānāya dh. desito* Vin. III. 20, 111, 120, 128, 133; M. I. 136. Dem gleichen Gedanken wird in einer Reihe von Stellen Ausdruck gegeben. Unter der Zustimmung des Meisters sagt ein Bhikkhu: *na khvāhaṃ silavisuddhatthaṃ bhagavatā dhammaṃ desitaṃ ājānāmi . . rāgavirāgatthaṃ khv. bh. dh. d. āj. S. IV. 47*. Er selber sagt: *abhiññāya kho ahaṃ sāva-kānaṃ dhammaṃ desemi sattānaṃ visuddhiyā sokaparidevānaṃ samatikkamāya dukkhado-manassānaṃ atthaṅgamāya, nāyassa adhigamāya nibbānassa sacchikiriyāya* A. V. 194. In allem ist der Buddha selber das Vorbild: *buddho so bhagavā bodhāya dhammaṃ deseti, danto so bh. damathāya dh. d., santo so bh. samathāya dh. d., tiṇṇo so bh. tarāṇāya dh. d., parinibbuto so bh. parinibbānāya dh. d. D. III. 54—5, M. I. 235*. Unter den Nachfolgern des Buddha gilt der für einen rechten *dhammakathika*, der die Loslösung von allen empirischen Dingen zum Ziel seiner Predigt macht: *cakkhussa ce nibbindāya virāgāya nirodhāya dhammaṃ deseti* und so durchgeführt durch alle *āyatanāni* S. IV. 141, III. 163—4. In etwas anderer Form M. I. 503, S. IV. 32—5. Was nicht in dieser Stufenfolge zum Nirvāna führt, das ist überhaupt nicht die Lehre des Meisters (*n' eso dhammo, n' eso vinayo, n' etaṃ satthu sāsanaṃ*) A. IV. 143 (vgl. Vin. II. 258—9, A. IV. 280). Ich führe zum Schluß den mehrfach zitierten Vers an, in dem die *bahussutā bhikkhū* das Subjekt sind und der fromme Laie der Hörer ihrer Predigt: *te tassa dhammaṃ desenti sabbadukkhaṇāpanūdanaṃ*¹⁾ | *yaṃ so dhammaṃ idh' aññāya parinibbāti anāsavo* Vin. II. 148, 164; A. III. 41, 43.

2. Von Interesse sind für uns endlich solche Stellen, wo der Buddha oder einer seiner Schüler eine *dhammadesanā* ankündigt oder darum gebeten wird, und hierauf deren Inhalt folgt. Wir ersehen aus ihnen, was die Kernpunkte des *dhamma* sind, worauf es bei ihm hauptsächlich ankommt. Es gilt dies besonders von den Fällen, wo in Kürze (*saṃklūṭṭhena*) eine Zusammenfassung gegeben wird. Ganz kurz und allgemein heißt es A. II. 182, die *dhammadesanā* bestehe in der Verkündigung, was *kusalaṃ* und was *akusalaṃ* ist, und in dem Gebot, das *kusalaṃ* zu pflegen und das *akusalaṃ* zu meiden. Bestimmter ist, was der Buddha zu 'dem Paribbājaka Sakuludāyi sagt: *dhammaṃ te desessāmi: imasmīṃ sati idaṃ hoti, imass' uppādā idaṃ uppajjati, imasmīṃ asati idaṃ na hoti, imassa nirodhā imaṃ nirujjati* M. II. 32. Dies schließt in nuce das Kausalitätsgesetz, den *paṭiccasamuppāda*, ein und die vier heiligen Wahrheiten vom Leiden, seiner Entstehung, seiner Aufhebung

¹⁾ Das gleiche Epitheton auch D. III. 196.

und dem Weg, der zur Aufhebung führt. Von ersterem heißt es M. I. 190—1: *yo pañcasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati, yo dhammaṃ passati so pañcasamuppādaṃ passati*. Die *cattāri ariyasaccāni* aber gelten besonders häufig als wesentlicher Teil des *dhamma*. Die Therī Upacālā sagt vom Buddha: *so me dhammam adesesi jātiyā samattikkamaṃ | dukkhaṃ dukkhasamuppādaṃ dukkhassa ca attikkamaṃ | ariyaññāyikaṃ maggaṃ dukkhūpasamagāmināṃ* Th 2. 192—3; vgl. Th 2. 320—21. Das gleiche ist gemeint, wenn der Buddha *dhammaṃ deseti: iti sakkāyo, iti sakkāyasamudayo, iti sakkāyanirodho, iti sakkāyanirodhagāminī paṭipadā* A. II. 33. Mit *sakkāya* (skr. *sakkāya*) ist die empirische Erscheinungswelt gemeint, und diese ist eben das *dukkhaṃ*, das Leiden. Dem Yasa predigt der Buddha zuerst die *ānupubbikāhā* über Freigebigkeit, sittliche Führung, Nichtigkeit der Weltlust. Nachdem er dadurch sein Gemüt empfänglich gemacht hat, verkündigt er ihm die *sāmuikkamsikā dhammadesanā* der Buddha, nämlich *dukkhaṃ samudayaṃ nirodhaṃ maggaṃ* Vin. I. 15—6. Der Vorgang wiederholt sich öfters in Bekehrungsgeschichten: Vin. I. 18, 19, 23, 37, 180—1, 225, II. 156; D. I. 110, 148, II. 41, 43, 44; M. I. 379—80, II. 145; A. IV. 186, 209—10, 213. Daß der *magga*, der *ariya aññāyika magga*, im Mittelpunkt des *dh.* steht, wird auch D. II. 151 ausgesprochen, und Nett. 8 heißt es: *sūyaṃ dhammadesanā kiṃ desayati? cattāri saccāni: dukkhaṃ samudayaṃ nirodhaṃ maggaṃ*. Ausführlicher wird das Kausalitätsgesetz und seine Aufhebung als Hauptpunkt der Buddha-lehre¹⁾ S. II. 17, 20, 23, 76 f., III. 135 dargestellt: *avijjāpaccayā saṃkhārā, saṃkhārāpaccayā viññāṇaṃ* usw., *evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samulayo hoti; avijjāya tveva asesavirāganirodhā saṃkhāranirodho, saṃkhāranirodhā viññānanirodho* usw., *evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti*. Die fehlenden Glieder der Reihe sind aus S. II. 61—3, 63—4 zu ergänzen.

b) Hauptpunkte des Systems werden als Inhalt der *dhammadesanā* in einigen Thera- und Therīgāthās genannt: *tassāhaṃ vacanaṃ sutvā khandhe āyatanāni ca | dhātuyo ca viditvāna pabbajijñ anagāriyaṃ* Th 1. 1255; *sā me dhammaṃ adesesi khandhāyatanadhātuyo* Th 2. 43, 69, 103 (nur *dhātuyāyatanāni ca* Th 2. 170). Es bilden also den Inhalt des *dh.* 1. die Lehre von den *khandhā*, von *rūpa*, *vedanā*, *saññā*, *saṃkhārā* (Pl.) und *viññāṇa*; 2. die von den sechs inneren und den sechs äußeren *āyatanāni*: Gesichtssinn und Form, Gehör und Schall usw. bis *manas* „Denksinn“ und *dhammā* „Dinge“; 3. die von den sechs *dhātuyo*: *paṭhavi-*, *āpo-*, *tejo-*, *vāyo-*, *ākāsa-* und *viññāṇadhātu*. Erörterungen, die diese Stoffe behandeln, sind z. B. M. III. 239 ff., 280 ff. Nach A. I. 175—7 gehören zu dem vom Buddha gelehrtens *dhamma* 1. *cha dhātuyo*, 2. *cha phassāyatanāni*, 3. *aññāyika magga*, 4. *cattāri ariyasaccāni*. Etwas anderes ist es, wenn der Buddha von den *dhammā mayā desitā* spricht, die gehegt und gepflegt und verstärkt werden sollen. Hier handelt es sich um „Dinge, Eigenschaften, Kräfte“, und es werden in diesem Zusammenhang die vier *satipatthānā*, die vier *sammāpādhanā* usw. genannt, als letzter der *ariya aññāyika magga*, also *sammādiṭṭhi* bis *sammāsāmaṅgali*. So D. II. 120, III. 127; M. II. 238—9.²⁾

¹⁾ *Ette te ubho ante anupagamma mojjhena tathāgato dhammaṃ deseti*.

²⁾ Hiezu stimmt die Definition, die Vbh. 372 von dem Begriff *saddhammaṃ asotukamyatā* gibt: *saddhammo* sind die *cattāro satipatthānā* und die anderen „Dinge“ bis zum *aññāyika magga*. Will man davon nichts hören, so ist das *saddh. asotukamyatā*.

Abh. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. XXXI, 1. Abh.

Das sind die *kuṣalā dhammā* D. III. 102, die den Gegenstand der Buddhalhre bilden, und durch die man *cetovimutti* und *paññāvimutti* erzielt.

c) Die Quintessenz der *dhammadesanā* ist aber unzweifelhaft die Lehre von den *āyatanāni* und den *khandhā* und von ihrer Vergänglichkeit und Nichtigkeit. Darum gibt S. IV. 48 der Buddha auf die Bitte des Rādha: *sādhu me bhante bhagavā samkhittena dhammaṃ deseti* die Antwort: *yam kho Rādha aniccaṃ tatra te chando pahātabbo kiṃ ca aniccaṃ? cakkhum kho aniccaṃ, tatra te chando pahātabbo, rūpā aniccā t. te ch. p., cakkhu-viññāṇaṃ aniccaṃ, t. te ch. p., cakkhusamphasso aniccaṃ, t. te ch. p., yam p' idam cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā, tam pi aniccaṃ, tatra te chando pahātabbo*. Und in der gleichen Weise wird es durch die übrigen *āyatanāni* durchgeführt. Ebenso wird Koṭṭhika belehrt S. IV. 145; in ähnlicher Weise Rābula S. II. 244 und andere M. III. 267; S. IV. 37, 54, 60, 63, 72. Auf die *khandhā* wird Ānanda hingewiesen, wie er mit der gleichen Bitte, ihm in Kürze den *dhamma* zu erklären, an den Buddha sich wendet S. III. 187: die *khandhā* sind *aniccā* und darum *dukkhā* und darum ist es nicht recht, sie mit dem Gedanken: *etam mama, eso 'ham asmi, eso me attā* zu betrachten. Damit ist S. III. 35, 73—5, 77 zu vergleichen, wo der Buddha die richtige Antwort über die Wesenlosigkeit der *khandhā* aus dem Frager herauslockt. Man kann in der Tat sagen, daß in diesen kurzen Sätzen der Inhalt der Buddhalhre in den Hauptzügen beschlossen ist.

C. Dhamma die Wahrheit, die ewige und höchste Wahrheit, das höchste Sein, das höchste Wesen.

I. Dhamma, die wahre Lehre, die Wahrheit.

1a) Der Übergang von der Bedeutung „Lehre“ durch die Bedeutung „wahre Lehre“ zu „Wahrheit“ ist ein ganz allmählicher und unmerklicher. Es ist klar, daß wir die Übersetzung „Wahrheit“ vorziehen müssen, wenn es sich um das Erkennen des *dhamma* durch den Buddha handelt. Denn der Buddha hat seine Lehre nicht erfunden oder ersonnen, sondern er hat nur, wie alle seine Vorgänger, die seit Ewigkeit und in Ewigkeit bestehende Wahrheit geistig erfaßt. Dadurch ist er eben zum Buddha geworden, und aus der von ihm erkannten Wahrheit formt er seine Lehre. Der Buddha sagt von sich selber *adhigato kho me ayam dhammo* „erreicht (gefunden) ist von mir diese Wahrheit“ Vin. I. 4; M. I. 167; D. II. 36. Und die Gefährten des Buddha während seiner Asketenzeit sprechen: *yan no samaṇo Gotamo dhammaṃ adhigamissati tan no ārocessati* M. I. 247. Außer *adhigam* wird in solchem Zusammenhang *abhisambuddh* und *anubuddh* gebraucht: *dhammo mayā abhisambuddho* S. I. 139. Es ist damit zu vergleichen: *majjhimā paṭipadā tathāgataṃ abhisambuddhā* Vin. I. 10, M. III. 230 und *tathāgataṃ amut-taraṃ santivara-padaṃ -dāham* M. II. 237 f. Endlich heißt es Sn. 384, Vin. I. 5²¹, S. I. 137, M. I. 168: *suṇantu dhammaṃ vimalenaṃvubuddhaṃ* „sie sollen die Wahrheit hören, die der Makellose inne geworden“. Wenn nun der Buddha *dhammaṃ deseti*, so ist es eben die Wahrheit, die er verkündigt, und wenn der Mensch *dhammaṃ suṇāti* oder *nisāmeti*, so hört er diese Wahrheit und achtet auf sie. So ist in vielen von den Redensarten, die wir in

B II 1 bis 5 besprochen haben, die Bedeutung „Wahrheit“ in der Bedeutung „Lehre“ mit eingeschlossen und tritt, je nach dem Zusammenhang der Stelle, mehr oder weniger hervor. *Sutadhamma* Vin. I. 327, Ud. 10 ist gewiß mehr als der, „der die Verkündigung der Lehre gehört hat“, es ist der „der die Wahrheit vernommen hat“, steht also dem Begriffe *dīṭṭhadhamma* nahe. Namentlich auch, wo es sich um das Verstehen der Lehre handelt, nähern wir uns dem Begriff „Wahrheit“. So namentlich bei *dhammaṃ abhisameti, dhammābhisa-maya* (B II 5 d). Man könnte hier sehr wohl vom „Begreifen der Wahrheit“, von einer inneren Erleuchtung sprechen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt in bestimmter Form eintritt. Der Plural *dhammā* endlich (vgl. B I 1 b) könnte mitunter geradezu auf die vier heiligen Wahrheiten bezogen werden, wie z. B. in S. I. 4 der Kommentar dies tut. — Wir geben hier noch eine Anzahl von Stellen, wo uns der Begriff „Lehre“ nicht auszureichen scheint; wir geben sie mit allem Vorbehalt, weil wir wissen, daß es sich eben nur um eine Nuancierung des Begriffes handelt, wo der subjektiven Auffassung weiter Spielraum gelassen ist. So übersetzen wir *passa dhammaṃ dūrājanāṃ* Sn. 762, S. IV. 127 durch „siehe, wie schwer zu erfassen die Wahrheit“ ist“. Besonders scheint uns, wo *dh.* mit *vid* sich verbindet, die Bedeutung „Wahrheit“ nahezu liegen: *sammā viditvā dhammaṃ* Sn. 365; *yathātathiyaṃ vid. dh.* Sn. 368. Dazu Sn. 1053. Sn. 1054 erhält *dh.* das Beiwort *uttama*. Man beachte, daß die Verse 1053 ff. später (1066 ff.) wiederholt werden, nur steht *santi* „Frieden, Nirvana“ statt *dh.* An der ersten Stelle wird wohl *dh.* etwas Ähnliches wie „Nirvana“ bedeuten. Wir verweisen noch auf *dhammagū dhammavidū* „der die Wahrheit erreicht hat und sie kennt“ Jā. V. 222⁸, VI. 261¹¹. Auch bei *dhammaṃ jānāti, vijānāti, abhi-jānāti* scheint die Bedeutung „Lehre“ zuweilen nicht zu genügen. So in *kusalo sabbadā ajāni dhammaṃ* Sn. 536 und in *dhammaṃ natvā anissito* Sn. 856, 947, oder wenn vom Tathāgata ausgesagt wird: *dhammaṃ ca nāsi paramāya dīṭṭhiyā* Sn. 471. Wenn jemand die vier heiligen Wahrheiten vom Leiden kennt, so ist das für ihn das Wissen von der Wahrheit: *idam assa dhamme nāṇaṃ* S. II. 57—8. *Yathādhammaṃ na pajānāti* heißt „er versteht es nicht wahrheitsgemäß“ S. III. 171⁷. Es tritt im folgenden (171¹⁰—173) *yathābhūtaṃ* ein.⁸) In gleicher Weise ist *addhā na jānanti yathā va dhammaṃ* Th I. 188 zu erklären. Th I. 276: *vijānanti ca ye dhammaṃ ātutesu anāturā* bedeutet „die die Lehre (oder die Wahrheit) verstehen, sind Gesunde unter Kranken“; Jā. IV. 205¹¹: *yamhā dhammaṃ vijā-neyya so hi tassa naruttamo* „von wem einer die Wahrheit erlernt (so daß er sie begreift), der ist für ihn (welcher Kaste er auch angehöre) der beste der Männer“. Mit dieser Stelle vergleicht sich Sn. 316: *yasmā hi dhammaṃ puriso vijānā Indaṃ va naṃ devatā pūjajeyya, so pūjito tasmim pasannacitto bahussuto pākuroti dhammaṃ. Viññātadhamma* ist einer „der die Wahrheit begriffen hat“ Sn. 323. Endlich bei *dhammaṃ abhijānāti* und *ājānāti*. In dem Verse *yo ca dhammaṃ abhiññāya dhammaṃ aññāya paṇḍito . . anejo vūpasammāti* Iv. 91 möchten wir auch *dh.* mit „Wahrheit“ wiedergeben. Ebenso S. I. 23¹⁹, wo *aññāya dhammaṃ* neben *vicikicchā pahāya* steht; und in der Stelle M. II. 211, wo der Buddha sich rühmt: *ye te samaṇabrāhmaṇā pubbe anamussutesu dhammesu sāmaṃ yeva dhammaṃ abhiññāya dīṭṭhadhammābhinnāvāsāna-pāramippattā ādibrahmacariyaṃ paṭijānanti, tesāham asmi*. Hier ist der Sinn der, daß der Buddha selber, aus eigener Kraft, nicht

¹⁾ FAUSBÖLL, SBE. X. 144 übersetzt „a thing difficult to understand“.

²⁾ Das vereinzelte *yathādhammaṃ* ist auffallend. Ist es vielleicht nur verschrieben?

von anderen unterrichtet, zur Erkenntnis der Wahrheit über die früher nicht vernommenen Lehren durchgedrungen ist.¹⁾ Schwanken zwischen der Bedeutung „Lehre“ und „Wahrheit“ mag man auch in D. II. 275: *yaṃ te dhammaṃ idh' aññāya viśesaṃ ajjhagamsu te . . tassa dhammassa paṭṭiyā āgatamhāse* „wir sind gekommen, die Wahrheit (Lehre) zu finden, durch deren Erkenntnis im diesseitigen Leben diese (Seligen) zu ihrem bevorzugten Los gelangt sind“.

b) Auch bei vielen Ausdrücken, wo wir die Bedeutung „das Rechte, das Gute, die Tugend“ angenommen haben, kann man füglich zweifeln, ob nicht die Übersetzung „Wahrheit“ vorzuziehen sei. Dies gilt z. B. von *dhammaṭṭha, dhamme ṭhita* (A III 3 c). Wenn ferner *dhammaṭṭha* M. I. 386 unter den Beiwörtern des Buddha erscheint, ist es doch wohl mehr als „fromm, tugendhaft“. Es bedeutet hier den „der in der Wahrheit steht“. Auch A. I. 199⁴ fassen wir *dhammaṭṭha* als Namen des Buddha, *dhammaṭṭhapatisaṇ-yuttā kathā* ist ein Gespräch, das auf den Buddha sich bezieht. Sn. 250 bleibt es ungewiß, ob *dhamme ṭhita* durch „feststehend in der Lehre“ oder „in der Wahrheit“ oder „im Guten“ wiederzugeben ist. Ähnlich ist es, wenn die Therī Subhā als *dhammaṭṭhā* bezeichnet wird Th 2. 362. Auch wo *dhamma* neben *sacca* steht (vgl. A III 4 b), kann es recht wohl „Wahrheit“ bedeuten. Es ist dann aber etwas Höheres, Geistigeres als *sacca*. So in *dhammabalaṃ saccabalaṃ* Cp. 3. 9. 9. Schwankend ist ferner die Bedeutung, wo *dh.* in Komposition mit Begriffen wie *rata, rati* usw. sich verbindet. Wir haben oben (A III 2 a) in einer Stelle im Anschluß an den Ko. *dhamme nirata* mit „am Guten sich erfreuend“ übersetzt. Dh. 364, Th I. 1032 wäre *dhammārāmo dhammarato*, weil es neben *dhammaṃ anviciñtayaṃ* (B II 4 b) steht, eher mit „an der Lehre sich ergötzend“ wiederzugeben. Statt „Lehre“ könnte man, wie ebenso Sn. 327, auch „Wahrheit“ sagen.²⁾ Hier sind noch die B II 2 e besprochenen Stellen Dh. 79, Sn. 330 heranzuziehen. Ebenso *sadā dhammaratū janā* Bu. 26. 12 und *taṃ dhammaratāya* (Sg. DG. f.) *nibbānaṃ* Th 2. 521. Dagegen scheint in *dhamme ca jhāne ca ratā ahesuṃ* S. IV. 117 bei *dh.* an den Weg der Heilsentwicklung gedacht werden zu müssen.³⁾ der im Nirvana gipfelt. Das gleiche gilt für *dhammārāma* A. III. 431 neben *bhāvanārāma*. Dagegen bedeutet *dhammārāmā devamanussā dhammaratā dhammasamudūtā*⁴⁾ S. IV. 126 ult., 128: „sie haben Gefallen an den (empirischen) Dingen“. Parallel stehen hier *rūpārāmā, saddārāmā* usw. — Auch *dhammalobha* Milp. 143 bedeutet „leidenschaftliche Liebe zur Wahrheit“. — *Dhammakāma* haben wir A III 3 c an einer Reihe von Stellen mit dem Ko. als „das Gute liebend“ auffassen zu müssen geglaubt. Jā. VI. 287⁸ bedeutet es nach dem Zusammenhang eher „an der (wahren) Lehre Gefallen findend“. Der Ko. hat hier *paveṇidhammaṃ pi sucariṭadhammaṃ pi kāmayamāno*. Ebenso übersetzen wir es Sn. 92, wo es im Gegensatz zu *dhammadessin* (skr. *dharmaḍvešin*) steht. — In der Verbindung *labhati atthavedaṃ labhati dhammavedaṃ, labhati dhammūpasamhitāṃ*

¹⁾ In der Definition des Begriffes *sammāsaṃbuddha* Pu. 14 heißt es: *sāmaṃ saccāni abhisamvujjhati*. Es sind die *saccāni* hier die „vier erhabenen Wahrheiten“.

²⁾ FAUSBÖLL, Dh., 2. Ausg. 1900 übersetzt hier *dh.* mit *religio*. Wir vermeiden aus guten Gründen möglichst den Ausdruck „Religion“.

³⁾ Vielleicht auch in *aññāya dhammaṃ avitakkajhāyī* S. I. 126²⁷.

⁴⁾ Man beachte die Bedeutung von *samudāta* „in gehobener Stimmung“. Die Lesung ist auch durch den SKO. gesichert, der 518²¹ das Wort mit *pamodita* erklärt.

pāmujaṃ M. I. 37 usw. (B IV 3) bedeutet der Schluß: „er gewinnt Befriedigung, die mit (dem Wahrheitsgehalt) der Lehre in Zusammenhang steht“. Ebenso ist *dharmapāmuja* A. V. 104 aufzufassen. — Endlich verweisen wir auf *dharmassa kovida*, wofür wir schon B II 5e die prägnante Bedeutung „der wahren Lehre kundig“ angenommen haben.

c) Wie man auch über solche Stellen, wo die Bedeutung von *dh.* schwer faßbar ist, urteilen mag, wir können der Übersetzung von „Wahrheit“ nicht völlig entraten. *Dhammasārādhigama* S. V. 402¹⁰, Iv. 39⁵ (beide Male neben *khaye rata*) ist offenbar einer „der auf den Kern der Wahrheit durchgedrungen ist“. Th I. 552: *nāyaṃ ajatano dhammo* heißt „das — nämlich, daß alles, was geboren wird, dem Tode verfallen ist — ist keine Wahrheit von heute“. *Dhammadhātu*, wie es D. II. 8—10, M. I. 396 gebraucht wird, ist gewissermaßen eine Steigerung des Wahrheitsbegriffes. Der Tathāgata ist so in die *dhammadhātu*¹⁾ eingedrungen, daß ihm die Allwissenheit eignet. Dasselbe wird S. II. 56 von Sāriputta gesagt. Sie kennen die Wahrheit als Element, in ihrer Urgestalt, nicht nur in den einzelnen Erscheinungsformen. Von dem späteren Begriff des Wortes ist die Bedeutung in den angeführten älteren Stellen noch verschieden. Zu vergleichen ist auch Bu. 2. 116. Wenn Sn. 878 die verschiedenen Lehrer, jeder von seinem eigenen System, rühmen: *yo evaṃ jānāti sa vedī dhammaṃ*, so will das offenbar besagen: „wer versteht, was wir lehren, der hat die Wahrheit erfaßt“. Ud. 67 sagen Streitende: *ediṣo dhammo, n' ediṣo dhammo*. Das heißt: so ist die Wahrheit oder der wahre Sachverhalt, nicht so. *Dhammaṃ bhāsati* heißt in der Regel „predigt die Lehre“ und *dh. bhāṇāti* „rezitiert die heiligen Texte“. Vgl. B II 2b und d. Jā. V. 509²⁴⁻⁹ bedeutet beides einfach „spricht die Wahrheit“. Der Vers *bhāṣaye jotaye dhammaṃ* findet sich auch S. II. 280, A. II. 51. Ein *dhammavādin* ist sonst der, dessen Aussagen sich mit der Lehre decken (B I 1a), aber D. I. 95, S. III. 138 bezeichnet es einen, der das „Wahre, Richtige, Zutreffende“ spricht. Assalāyana lehnt eine Disputation mit dem Buddha ab; denn dieser sei ein *dhammavādin*, und: *dhammavādinō dūppaṭṭhantiyā bhavanti*, mit Leuten, die immer den Nagel auf den Kopf treffen, ist schwer disputieren M. II. 147 f. Der Ausdruck *dhammapada* bedeutet öfters wohl auch mehr als „Spruch aus dem Kanon“. Den Titel *Dhammapada* können wir doch nur mit „Sammlung der Wahrheitsprüche, Worte der Wahrheit“ übersetzen. Die allgemeinere Bedeutung „Wahrheitspruch“ oder „Weisheitspruch“ ist uns auch wahrscheinlich in *ko dhammapadam sudeṣitaṃ kusalo pupphaṃ iva ppassati* Dh. 44—5, oder in *ekaṃ dhammapadam seyyo yaṃ sutvō upasammāti* Dh. 102 und in *dānā ca kho dhammapadam va seyyo* Jā. III. 472²⁰, S. I. 22⁵. In *tathāgatasā dhammapadavyājanāṃ* M. I. 83 bezieht sich *padavyājanā* auf den sprachlichen Ausdruck, dessen der Buddha sich bedient und das vorgesezte *dhamma* soll wohl nur ausdrücken, daß wenn der Buddha spricht, es sich um besonders heiliges und würdiges handelt. Wir nähern uns da der in CI 3a zu besprechenden Bedeutung. Ganz etwas anderes wieder ist *dhammapada* in *cattāri dhammapadāni* D. III. 229; A. II. 29—31; Pfs. I. 84; Nett. 170. Wir möchten hier „vier Schritte auf dem Heilswege“ übersetzen. Die vier Schritte sind *anābhijjhā*, *avyāpāda*, *sammāsati*, *sammāsamedhi*. — Die Bedeutung „Wahres, Richtiges, wahrer Sachverhalt“ wurde von uns auch schon B II 2g a. E. für *dhammo pakāsito* als möglich angenommen. Wir finden sie auch in *gāthā dhammayuttā* „ein Vers, der das Wahre, das Richtige enthält“ Jā. III. 81¹² (Ko. *kāraṇāyuttā*), 355⁶;

¹⁾ Im Mahāvastu I. 137¹⁰ ist *dhammadhātu* geradezu einer der Namen des Buddha.

Th I. 868; M. II. 100. Endlich bedeutet *vaḍḍhāmi dhammaṃ* Sn. 351, Th I. 1271 „ich will den richtigen Sachverhalt angeben“.

2. Die tiefere Bedeutung „Wahrheit“ ist vor allem da anzunehmen, wo vom „Schauen des *dhamma*“ die Rede ist. Das Verb. *passati* mit den dazu gehörigen Begriffen *dassana* usw. ist Ausdruck für die Intuition übersinnlicher Dinge. Natürlich findet die „Wahrheit“ ihre Ausgestaltung in der Lehre. Aber gerade in Verbindung mit *passati* begegnen uns wieder Stellen, wo diese Bedeutung nicht mehr ausreicht, wo *dhamma* schon mehr oder minder hypostasiert ist, wo es schon zur Bezeichnung des höchsten übersinnlichen Begriffes wird. Es genügt eben ein einziges Wort in unserer Sprache nicht, um das alles auszudrücken, was der Buddhist mit dem Worte *dhamma* begreift.

a) Dem Begriff „Lehre“ stehen wir noch nahe an den Stellen, die B I 1a zu Anfang besprochen wurden. Allgemeinere Bedeutung, etwa „das Rechte“, liegt auch Jā. III. 28²⁰ vor. Weiter werden wir schon geführt in dem dem großen Moggallāna zugeschriebenen Wort: *na so passati saddhammaṃ saṃsārena purakkhato* Th I. 1174. Also erst der vom Kreislauf der Existenzen Erlöste „schaut die Wahrheit“. Channa fragt S. III. 132—5 bei den Theras herum: *ko nu kho me tathā dhammaṃ deseyya yathāhaṃ dhammaṃ passeyyaṃ*. Auf eine Predigt des Ānanda hin gelangt er zum *dhammābhisamaya*. Das „Schauen des *dh.*“ ist also wie dieser ein konkreter innerer Vorgang. Diese Vorstellung liegt auch dem Verse Dh. 259 zugrunde, in dem als wahrer *dhammadhara* der genannt wird *yo ca appam pi sutvāna dhammaṃ kāyena passati*.¹⁾ Vom Bhagavant selber heißt es: *sakki dhammaṃ anītihaṃ adassi* Sn. 934. Damit vergleicht sich der Vers des Sumana: *anuppatto sacchikato sayāṃ dhammo anītiho*²⁾ Th I. 331. Vor allem aber verweisen wir auf das stolze Wort des Buddha: *yo kho dhammaṃ passati so maṃ passati, yo maṃ passati so dhammaṃ passati; dhammaṃ hi passanto maṃ passati, maṃ passanto dhammaṃ passati* S. III. 120 (dazu Iv. 91, Milp. 71). Es erinnert an das Wort Christi: ich bin die Wahrheit. — Einer, der nach belehrender Predigt zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt ist, heißt *diṭṭhadhammo pattadhhammo vidīhadhammo pariyoḷāhadhammo* Vin. I. 12, 13, 18—20, 23, 37, 181, 226, II. 157, 192; D. I. 110, 148, II. 41, 43 f.; M. I. 380, 501, II. 145; A. IV. 186, 210, 213; Ud. 49. Vgl. Milp. 362⁴. Die Wendung *dhammo diṭṭho* „die Wahrheit ist geschaut“ kann auch von einem Laienanhänger gebraucht werden Vin. I. 17, 248. *Diṭṭhadhammo* „die geschaute Wahrheit“ DhKo. I. 198. *Dhammadasa* „die Wahrheit schauend“ findet sich Th I. 1221,³⁾ 1243; S. I. 193. Die Bezeichnung scheint von solchen gebraucht zu werden, die auf der ersten Stufe des Heilsweges angelangt ~~sind~~ Sie steht Vv. 16. 11 neben *paṭhamaphale paṭiṭṭhita sotāpanna*. Auch Jā. VI. 17¹¹ wird in *dhammassa adassanā* (neben *paññāya alābhena*) das Wort *dhammassa* mit *sotāpaṭṭimaggassa* erklärt. Es steht mit dieser Auffassung auch im Einklang, wenn *dhammadassana* in der Klimax *saddhā, silā, pasāda* hinter diese Ausdrücke gestellt wird Th I. 204, 509; S. I. 232, V. 344, 384; A. II. 57. Der AKo. 547¹⁴ hat dazu die Erklärung *catusaccadharmadassanaṃ*. VvKo. 233⁷ wird

¹⁾ Im DhKo. III. 386: *yo . . kāyena dukkhāsiṃ parijānanto catusaccadharmāṃ passati*.

²⁾ *Anītiha* bedeutet „was nicht auf einem So und So beruht“, *dh. anītiho* ist etwa = absolute Wahrheit. Sn. 1068: *kittayasīmi te dhammaṃ . . anītihaṃ* (1066: *sanīti . . anītihaṃ*). Gegensatz zu *anītiha* ist *ūtiṭṭha* Sn. 1084, 1185; M. I. 520.

³⁾ An der Parallelstelle S. I. 187 ult. steht im Text *dhammarata*. Vgl. aber die vv. II.

dhammasasā (Vv. 53. 3) durch *catusaccadhammassa nibbānadhammassa ca paccakkhato dassanakā* umschrieben. Jā. VI. 356²⁸, 363¹⁷ erhält der Bodhisatta Mahosadha das Beiwort *kevaladhammadassin* „die ganze Wahrheit schauend“.

b) Wir kommen dann weiter zu *dhammaṃ vipassati*. Dh. 373 heißt es: *santacittassa bhikkhuno | amānusi rati hoti sammā dhammaṃ vipassato*. Wir nähern uns da bereits dem Gebiet des Mystischen. Daß das „Schauen der Wahrheit“ die höchste Wonne bedeutet, wird auch Th I. 398, 1071 gesagt, wo der gleiche Ausdruck *sammā dh. vip.* wiederkehrt. Er findet sich außerdem Th 2. 61; S. I. 129; Iv. 40¹. Mehrfach begegnet uns der Ausdruck *tābhī adhipaññādhammavipassanāya* „der des Schauens der Wahrheit durch die höhere Einsicht teilhaftig wird“ A. II. 92, IV. 360, V. 99 f., 104; Pu. 61—2. Es steht immer hinter *tābhī ajjhataṃ cetosamathassa*. Diese *dhammavipassanā* erlangt nach Pu. 62 der, welcher im Besitz des *lokuttaradhamma* und seines *phala* ist, also auf dem Heilsweg sich befindet. A. V. 99 heißt es *bhikkhunā . . adhipaññādhammavipassanāya yogo karaṇiyo*, und von Sāriputta rühmt der Buddha M. III. 25: *Sāriputto aḍḍhamāsāṃ anupadadhammavipassanāṃ vipassī*. Es ist bezeichnend für das Schwankende und Unsichere aller dieser Begriffe, daß man *dhammavipassanā* recht wohl auch als „Einsicht in die Dinge (und ihr Wesen)“ auffassen kann. Das Wort *dh.* hätte dann die Bedeutung, die wir in D zu besprechen haben. Dies scheint auch die Auffassung Buddhaghosas zu sein. Wir lesen AKo. 557²⁴ die Erklärung *saṃkhāra pariggāhāvipassanānāyassa, taṃ hi adhipaññāsaṃkhātā ca pañcakāhandhasaṃkhātesu ca dhammesu vipassanāhetum, tasmā adhipaññādhammavipassanā ti vuccati*. Jedenfalls ist auch die *dhammavipassanā* oder kurzweg die *vipassanā* ein innerer Vorgang, durch den eine ganz bestimmte Stufe der Heilsentwicklung gekennzeichnet wird.

c) In diesem Zusammenhang ist auch der Begriff *dhammacakkhu* zu besprechen. Wir können wieder übersetzen entweder „Auge der Wahrheit (für die W.)“ oder „Auge für die Dinge und ihr Wesen“. Wir möchten doch das erstere vorziehen. Der Buddha sagt von sich selbst: *pubbe ananussutesu dhammesu cakkhum uḍapādi, nūṇaṃ u., paññā u., vijjā u., āloko u.*, wenn ihm die Erkenntnis irgend einer der Grundwahrheiten aufgegangen ist, Vin. I. 11; S. II. 10 f., 105, IV. 233 f., V. 179, 258. Ebenso der Buddha Vipassin D. II. 33, 35; S. II. 7, 9. Man kann hier *pubbe ananussutesu dhammesu* doch nur mit „in bezug auf vordem ungehörte Wahrheiten“ übersetzen. Der Buddha heißt *dhammesu cakkhumā* Sn. 160, 161, und Th I. 295 sagt dies Rāhula von sich selber. Der Ausdruck *dhammacakkhu*¹⁾ nun begegnet uns in der häufig wiederkehrenden Wendung: „dem und dem erstand das reine fleckenlose Auge der Wahrheit“ (*viraṇaṃ vītamaṇaṃ dhammacakkhum uḍapādi*). Sie wird von Personen gebraucht, die durch eine Predigt zur Erkenntnis gebracht sind Vin. I. 11—3, 16, 18—20, 23, 37, 40, 42, 181, 226, II. 157, 192, 200; D. I. 110, II. 41, 43 f., 288; M. I. 380, 501, II. 145, III. 280; S. IV. 47, 107, V. 423; A. I. 242, IV. 186, 210, 213; Ud. 49; Milp. 16 f.; zit. Kv. I. 109, 179, 186, 194, 220. In etwas anderer Fassung D. I. 86. Meist wird die erkannte Wahrheit hinzugefügt: *yaṃ kiñci samudayaḍḍhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ*. Wieder zeigt sich, daß *dhamma-*

¹⁾ S. II. 226, IV. 169 ist von einem *āmisacakkhumaccā* die Rede, einem Fisch, der nur für den ihm hingeworfenen Köder ein Auge hat. Es wird ihm an der ersten Stelle ein Bhikkhu verglichen, der nur auf das Materielle, die äußeren Vorteile bedacht ist. Über den Gegensatz *āmiśa-dhamma* s. weiter unten.

cakkhu paṭilābha aufs engste verwandt sein muß mit *dhammābhisamaya* aus ihrer Nebeneinanderstellung S. II. 134, 138. Endlich verweisen wir auf die Phrase *dhammacakkhum visodhaya* „machte das Wahrheitsauge rein (d. h. klar sehend)“ Vv. 81. 27; Mhvs. 12. 30. Von dem Arzt, der den Blinden sehend macht, wird M. I. 510—11 der Ausdruck *cakkhūni visodheti* gebraucht.

3a) Dem metaphysischen Begriff nähern wir uns auch, wenn *dhamma* allgemein ausgedrückt, daß es sich um etwas Geistiges handelt. Kāḷudāyin sagt zu dem Vater des Buddha, dem Sākyakönig Suddhodana, nachdem er dem Orden beigetreten: *buddhassa putto 'mhi . . pitu piṭā mayhaṃ tuvaṃ si Sakka, dhammena me Gotama ayyako si* „ich bin des Buddha Sohn . . , meines Vaters Vater bist du, o Sākya, im geistigen Sinn bist du, o Gotama, mein Großvater“ Th I. 536. Über die Bhikkhus in den Zeiten des Verfalls der Lehre, die er voraussieht, klagt Pārāpariya *upaṭṭha penti parisaṃ kammato no ca dhammato* „sie versorgen ihre Anhängerschaft zwar in bezug auf die äußerlichen Zeremonien, aber nicht in geistiger Hinsicht“ Th I. 942. Besonders häufig wird *dh.* so im Vorderglied eines Kompositums gebraucht. Von Sāriputta heißt es S. V. 162, er besitze *dhammoja, dhamma-bhoga, dhammānuggaha* „geistige Kraft, geistigen Reichtum, geistige Hilfsbereitschaft“. *Dhammasabhā* Jā. VI. 325³⁸, DhKo. IV. 198 und *dhammasamaya* D. II. 254, S. I. 26 sind Versammlungen, die sich mit geistigen oder religiösen Dingen beschäftigen: *dhammanimantanā* Vin. III. 211 eine „religiöse Einladung“, d. h. eine Aufforderung der Laien an die Bhikkhus, sie durch eine *dhammadesanā* zu erbauen. *Dhammachanda* Vbh. 208 ist durch „geistiges Verlangen oder Begehren“, *dhammapema* Milp. 76 durch „Liebe, die sich auf Geistiges bezieht“ (im Gegensatz zur Verwandtenliebe usw.), *dhammappāṭṭha* Milp. 254 durch „geistige Leuchte“, *dhammakilā* Milp. 359 durch „geistiges Spiel“ wiederzugeben.¹⁾ Wichtig ist die Stelle Dh. 354: *sabbadānaṃ dhammadānaṃ jināti, sabbāṃ rasaṃ dhammaraso jināti, sabbāṃ ratīṃ dhammaratī jināti*. Eine solche „geistige Gabe“ ist natürlich eine *dhammadesanā*, ihr Anhören ist „geistiges Genießen“, das „geistiges Wohlbehagen“ auslöst. Den Gegensatz zu *dhammaratī* bildet Th I. 156 *lokikā rati*. Vom Tathāgata heißt es Milp. 167: *devamanussānaṃ amataṃ dhammadānaṃ deti*, und A. IV. 364, Iv. 98 wird gesagt: *etaḍ aggaṃ dānaṃ yaḍ idaṃ dhammadānaṃ*. Der geläufige Gegensatz zu *dhamma* in solchen Verbindungen ist *āmiśa* „fleischlich; weltlich, materiell“. A. I. 91—4 findet sich eine ganze Liste: *āmisadāna—dhammadāna; āmisayāga—dhammayāga* (dieses auch D. III. 155; Iv. 98, 102; JāKo. V. 57¹¹, 65²⁸, 66⁸; DhKo. I. 27; *dhammayāgin* D. III. 154) usw. Außer *dāna* und *yāga* werden hier *cāga, pariccāga, bhoga* (vgl. oben), *sambhoga, samvibhāga, saṅgaha, anuggaha* (vgl. oben), *anukampā, saṃthāra,*²⁾ *paṭisaṃthāra, esanā, pariyesanā, pariyeṭṭhi, pūjā, ātithēyya, idāhi, vuḍḍhi, ratana, saṃmicaya, vepulla* mit *āmiśa* und *dhamma* zusammengesetzt. Dabei wird immer betont, daß die „geistige“ Sache, also z. B. *dhammapūjā* „geistige Ehrengabe“, mehr wert ist als die materielle. Iv. 98 begegnen uns die Zusammensetzungen mit *dāna, samvibhāga, anuggaha* und neben ihnen Iv. 102 noch die mit *yāga* „Opfer“. Milp. 409 heißt es, daß ein *yogin* die, die sich an ihn wenden *āmi-*

¹⁾ Fraglich ist, ob *dhammamacchāriya* Dh. 1122 „Neid auf geistigem Gebiet“ oder „Neid auf die (vom anderen erlangten) Heilqualitäten“ bedeutet. Sachlich ist es das gleiche.

²⁾ Hier muß *saṃthāra* eine ähnliche Bedeutung wie das folgende *paṭisaṃthāra* haben, also etwa „Bewillkommung, Huldigung“. An ekr. *saṃstāra* in der Bedeutung „Opfer“ möchten wir nicht denken.

sapāṭisaṃthārena vā dhammapāṭisaṃthārena vā bewillkommnet; und die beiden Begriffe finden sich auch Dhs. 1344.¹⁾ Von Personenbezeichnungen ist außer *dhammayāgin* noch *dhammadāyāda*²⁾ zu erwähnen, mit dem Gegensatz *āmisadāyāda* „Erbe (oder Sohn) in geistigem, in weltlichem Sinne“ D. III. 84; M. I. 12, (480), III. 29; S. II. 221; Iv. 101. A. I. 73—4 wird zwischen einer *āmisagarū parisā* und einer *saddhammagarū p.* unterschieden; der Begriff *āmisagarū* „auf das Weltliche, Materielle bedacht“ begegnet uns auch M. I. 480. Endlich weisen wir auf *dhammatthencakka* S. II. 127^{2a, 2b}, 128¹⁹ hin: Susīma beschuldigt sich selbst, ein „Dieb auf geistigem Gebiet“³⁾ gewesen zu sein. Er hatte sich in den Orden nur zu dem Zwecke eingeschlichen, um dem Buddha seine Lehre abzulauschen und damit dann bei den Laienanhängern seines eigenen Ordens Erfolge zu erzielen.

b) Häufig wird der Buddha als *dhammassāmin* bezeichnet Sn. 83; Vin. I. 341, 349, III. 42; M. I. 111, III. 153, 195, 224; S. IV. 94 f.; A. V. 226 f., 256 f.; neben *dhammapāṭisaraṇa* steht es Kvu. I. 228, 316, II. 560. Der Name kann verschieden gedeutet werden, und er soll wohl auch verschiedenes bedeuten: Meister auf geistigem Gebiet, Fürst der Wahrheit, Oberhaupt der (buddhistischen) Schule. Verwandt in der Bedeutung ist *dhammappāṭi* Th I. 758. Am häufigsten und bedeutsamsten aber ist die Bezeichnung *dhammarājā* „König auf geistigem Gebiete, König der Wahrheit“ (A. I. 3c). So in *dhammarājā anuttaro* Milp. 183 f.; *Jētavanāṃ . . āvuttāṃ dhammarājena* M. III. 262, S. I. 33 und 55; *dhammarājassa sāsane* Th I. 389, 392; Milp. 90; *dhammarājassa sathūno* Th I. 889; *sirimato dhammarājino* Vv. 16. 12; *dhammaṃ sudesaṃ dhammarājena* Vv. 40. 6. Von anderen Buddhas als Gotama wird das Wort Bu. 20. 12, 25. 1, 27. 20 gebraucht. Der Buddha Gotama selbst sagt: *rājāham asmi . . dhammarājā anuttaro, dhammicca cakkam vallemi* Sn. 554 f., Th I. 824 f. Man kann die letzten Worte übersetzen: „ich lasse das Rad (der Herrschaft) rollen im geistigen Sinne“. Wir befinden uns da in einem geläufigen Bilde. Aus einem Menschen, der mit den Abzeichen eines *mahāpurisa*, eines „großen Wesens“, geboren wird, kann zweierlei werden. Bleibt er im weltlichen Leben stehen, so wird er ein Weltbeherrscher, ein *rājā cakkavattī*; entsagt er der Welt, so wird er ein Saṃbuddha D. I. 88—9, II. 16, 19, III. 142, 145 f., 177; M. II. 134; Sn. p. 102—3; Kvu. I. 285 f. Das Bild wird im einzelnen ausgeführt A. I. 109—10, III. 147—51. Dabei werden vom Buddha die gleichen Wendungen gebraucht wie vom Weltbeherrscher. Aber während bei diesem *dhamma* das Recht bedeutet, bezieht es sich bei jenem auf das Gebiet des Geistigen, ist der höchste metaphysische Begriff, in dessen Dienst der Buddha wirkt. Von den Ausdrücken, die von beiden gebraucht werden, sind bemerkenswert *dhammadhaja*, *dhammaketu*, *dhammādhīpatteyya*.⁴⁾ Von beiden heißt es: *dhammaṃ sakkaronto, dhammaṃ garuharonto, dhammaṃ apacāyamāno*. Der Weltbeherrscher läßt seinen Schutz angeheißen (*rakkhāvāraṇaguttiṃ saṃvōdāhitvā*) allen seinen Untertanen, der Buddha den Bhikkhus und Bhikkhunis, den Laienbrüdern und Schwestern. Das Bild wird weiter ausgeführt, indem A. III. 148—9 der älteste Sohn des Weltbeherrschers mit Sāriputta verglichen wird. Von jenem wird gesagt:

¹⁾ Vgl. dasu DhKo. 397—9, sowie Mrs. RHYE DAVIDS, Dhs. tral. 350, N. 4.

²⁾ Ein *Dhammadāyādanitta* findet sich M. I. 12—6 (= Nr. 3); ein Zitat daraus Milp. 342.

³⁾ Man könnte auch „Dieb an der Lehre“ übersetzen. Der Herangeber hat das Wort nicht verstanden.

⁴⁾ Zu *dhammadhaja* vgl. *Dhammo hi isinaṃ dhajo* Jā. V. 509²⁰, S. II. 280; zu *dhammādhīpatteyya* „bei dem der dh. der beherrschende Einfluß ist“ s. B I 1 c.

Abb. d. philol.-philol. u. d. hist. Kl. XXXI, 1. Abb.

pitārā pavattitāṃ cakkam dhammen' eva anupavatteti, von diesem: *tathāgataṃ anuttaraṃ dhammacakkam pavattitāṃ sammadeva anupavatteti*. Wir bleiben auch im gleichen Bilde, wenn Sāriputta als *dhammasenāpati* „Heerführer auf geistigem Gebiet“ und Ānanda als *dhammabhaṇḍāgārika* „Schatzmeister auf g. G.“ bezeichnet werden. Wie der *senāpati* der oberste Beamte des weltlichen Fürsten und sein Stellvertreter ist, so ist Sāriputta unter allen Schülern des Buddha der, der ihm geistig am nächsten steht. Ānanda aber hat die meisten der Buddharede angehört und so die geistigen Schätze des Lehrers aufgespeichert. Sāriputta als *dhammasenāpati* Th I. 1083; Ud. 17; JāKo. I. 408¹⁷; DhKo. III. 305; Milp. 45, 170, 242 und öfters (vgl. Bu. 9. 7); Ānanda als *dhammabhaṇḍāgārika* JāKo. I. 382¹⁸, 501¹⁸, II. 25²²; DhKo. III. 250; MhvsTt. 96¹.

c) Auch sonst wird *dhamma* häufig in Bildern gebraucht; in der Regel in der Redefigur, die der Inder als *rūpaka* bezeichnet. Zumeist stehen wir da dem metaphysischen Sinne des Wortes nahe. Wir wissen ja, wie sehr es der Inder liebt, übersinnliche Begriffe durch Gleichnisse und Bilder verständlich zu machen. Wenn wir in solchen Fällen *dh.* übersetzen wollen, geschieht es in der Regel am besten mit „Wahrheit“ oder mit „geistig“. Bei der Bedeutung „Lehre“ können wir vielleicht stehen bleiben, wenn S. I. 169, 183 der *dh.* einem klaren Teich (*rahada*) verglichen wird, dessen *titha* das *sīla* ist, und in dem die *vedaguno* sich rein baden. In dem Bilde S. I. 33, wo der brave Mensch (*akujana*) mit einem Wagen verglichen wird, der *dhammacakkehi saṃyuto* ist, und wo der *dhamma* als *sārathi* gedacht wird, bedeutet *dh.* zuerst „Tüchtigkeit“, dann vielleicht „Lehre“.¹⁾ Am zahlreichsten sind die Bilder im Milindabuch und im Buddhavaṃsa. So das vom Teich (*saddhammataṭṭhaka*) Milp. 132, 247; *dhammataṭṭhakaṃ māpetvā* Bu. 25. 44; *svcivimalavippasannam anāvīladhammavaravāriṇaṃ puṇṇaṃ mahāsatiṭṭhānapokkharāṇiṃ ogāhetvā* Milp. 399. Gerne wird die Gründung der buddhistischen Gemeinde mit der einer „Stadt des Geistes“ verglichen: *māpesi nagaraṃ sathā dhammapuravaruttamaṃ* Bu. 5. 3; *dhammanagaraṃ silupākāraṃ hiriparikhaṃ* usw. Milp. 332. Ausführlich wird *dhammanagaraṃ* Milp. 341 ff. geschildert. Alle die Stände und Berufsarten, die es in irdischen Städten gibt, werden auch in der „Stadt des Geistes“ gefunden: *dhammasenāpatino*, *rakkhā*, *āpanikā*, *seṭṭhino* usw. Zum Schluß (345—7) folgen Verse mit einer Reihe von Vergleichen: *dhammagiri*, *pabbata*, *megha*, *sāgara*, *nādī*, *kkhandha*. Ein *dhammāpaṇa*, wo der Buddha „geistige Ware“ ausbietet für Männer und Frauen, wird Bu. 23. 25 genannt, ein *dhammamegha*, dem ein befruchtender „geistiger Regen“ entströmt, Bu. 21. 26, Milp. 411. Vgl. *dhammavutthi* Bu. 11. 6. Auch mit Gewändern und Schmucksachen, die man umlegt, wird der *dh.* verglichen: *dhammadussavibhūṣita* Bu. 24. 27; *dhammadussaṃ nivāsetvā dhammamālāṃ virūjīya* Bu. 25. 44; *dhammacammaṃ pārupetvā* Bu. 25. 46; *dhammagupphapilandhanaṃ* Bu. 25. 48; *dhammapupphagulaṃ* (Blumenstrauß) *katvā* Bu. 24. 27. Ein seltsames Bild findet sich Th I. 695, A. III. 346. Der Buddha wird einem Elefanten, seine verschiedenen Eigenschaften den Gliedern desselben verglichen. Die *vīmaṃsā* des Elefanten, d. i. seine Rüsselspitze, ist die *dhammacintanā* „die Kenntnis des wahren Wesens (der Dinge)“, die Unterscheidung von Gut und Böse usw. Weiter heißt dann der Buddha *dhammakucchisaṃvāpo* „der eine *dhamma*-Sammelstätte in seinem Bauche hat“, wo *dhammu* alle die geistigen

¹⁾ Der SKo. erklärt das erste *dh.* 62⁸⁰ durch *kāyīkacetasaṅkariyā*, das zweite 62⁸⁷ durch *lokuttaramagga*.

Kräfte bezeichnet, die ein Buddha besitzt.¹⁾ Dazu *saddhammapañḍarāṇi chattaṇi* (statt *pañḍarāṇi saddhammacchattaṇi*) Bu. 25. 49; *dharmapañḍaracchattako* Jā. VI. 252^{2b}. Oder mit Waffen: *dharmakhaḅga* „Schwert des Geistes“ Bu. 25. 47; *dharmasaṇṇāla* S. V. 6 (wenn nicht doch *vamma*° oder *camma*° zu lesen ist). Oder mit Genuß- und Heilmitteln: *dharmapīrasaṇi*³⁾ *pivaṇi* Dh. 205, Jā. III. 196^{2a}, Sn. 257; *dharmapīti*⁴⁾ *sukhaṇi seti* Dh. 79 (DhKo. II. 126 = *dharmapāyako dharmāṇi pivanto*); *dharmarasa* Dh. 354, Th 1. 103; *dharmavararasaṇi pivanti* Milp. 344; — *dharmosadha* Milp. 110, 335; *dharmāgāda* Milp. 335; *dharmāmata* „geistiges Ambrosia“ Milp. 22, 167. Auch von *dharmasūra*, dem „Kernholz der Wahrheit“, ist die Rede. So Milp. 99. Der Buddha zeigt dem, der sich ihm anvertraut, *sopānaṇi dharmasāramayaṇi*⁵⁾ *daḷhaṇi*, Th 1. 764. Als „Spiegel der Wahrheit“ ist *dharmādāsa*⁶⁾ aufzufassen Th 1. 171—2, Th 2. 222; *dharmavimalam ādāsaṇi* Bu. 25. 45 steht wieder für *vimalaṇi dharmādāsaṇi*. Mit einem Schiff wird der *dh.* verglichen Bu. 2. 58 (*dharmānāvāṇi samārūya*), 22. 28 (*-vaṇi thapetvāna*); mit einem Wagen (*yāna*) S. V. 5 f. Der Ausdruck *dharmayāna* wird uns später noch beschäftigen. *Dhammacetiya* ist ein „Denkmal der Wahrheit“ Bu. 24. 27 (*-tiṇi samussitvā*); M. II. 124—5 bedeutet die Mehrzahl etwa „monumentale Wahrheitsworte“. Milp. 166 wird in *dharmayanta* der *dh.* einer Zuckermühle gleichgestellt, die aus dem Zuckerrohr den süßen Saft auspreßt, aber zugleich das Gewürm zermalmt, das in sie hineingekrochen. *Dhammadhana* ist ein „geistiger oder übersinnlicher Reichtum, das Gut der Wahrheit“ Milp. 279; *dharmānetti* M. II. 247, Milp. 328 fassen wir als „Leitseil der Wahrheit“.⁵⁾ Brahmā Sahampati fordert den Buddha auf, *dharmamayaṇi pāsādaṇi* „den aus Wahrheit bestehenden Palast“ zu besteigen, um die Wesen und ihr Leiden zu überschauen Vin. I. 5. Schließlich führe ich eine Anzahl von Vergleichen an, die sich Milp. 21 finden. Hier wird Nāgasena beschrieben: *upadisaṇo dharmamaggaṇi, dhārento dharmapajjotaṇi* „die Leuchte der Wahrheit tragend“ (vgl. dazu *dharmakkaṇi* oder *dharmokkaṇi dhāreti* Milp. 332, Bu. 4. 1, 26. 22), *ussāpento dharmayūpaṇi* „die Gedenksäule der W. aufrichtend“, *yajanto dharmayūgaṇi* (s. in C I 3a), *paḅgaṇhāpento dharmaddhaḅaṇi* (s. in C I 3b und Milp. 328), *ussāpento dharmaketuṇi* „die Standarte der W. erhebend“, *uppalāsaṇo*⁸⁾ *dharmasaṅkhaṇi* „die Muscheltrompete der W. blasen“ (vgl. Bu. 5. 2), *āhananto dharmabheriṇi* „die Trommel der W. schlagend“ (vgl. Bu. 4. 6, 11. 6).

¹⁾ Wir geben die Auffassung Buddhagosas im AKo. 685^{10f.} wieder. So in der Erklärung von *vimalasū* (auch bei Mrs. Ruys Davina, Psalms of the Brethren 289), in der Lesung *°samāvōpo* für *°samāvōso* (vgl. die vv. ll. im A.) und in der Auffassung von *dharmakucchiṣamāvōpo* als Babuvrīhi. Man kann auch *dharmakucchi samāvōpo* trennen und dies als freie Umstellung statt *kucchi dharmasamāvōpo* verstehen, ähnlich wie Bu. 25. 45 *dharmavimalam ādāsaṇi* für *vimalaṇi dharmādāsaṇi* steht. S. oben.

²⁾ *pīti* bedeutet hier natürlich „Trank, Trunk“ und *pītiṇi* „trinkend“.

³⁾ Dagegen ist *dharmasāra* S. V. 402, Iv. 39 etwa „das Wesentliche der Lehre“. Dazu *sāradhamma*, *varadhama* Milp. 191.

⁴⁾ *Dharmādāsa* als Titel eines *dharmapariyāya* D. II. 93.

⁵⁾ Der Ausdruck *dharmānettiṇi samanumajj* M. II. 247^{14f.} bedeutet wohl „an dem L. d. W. entlang streifen“, ihm folgen, so daß man zur Wahrheit gelangt. Vgl. *dharmānumajjinasamāpatti* Milp. 176 von den Stufen des *jhāna*.

⁶⁾ Zu skr. *daś, daṇṣi* mit *ud + pra*, zunächst „ausaugen“.

II. Dhamma hypostasiert als höchster metaphysischer Begriff, als „höchstes Sein“, „höchstes Wesen“, als Ersatz der Begriffe *ātman* und *brahman*.

1a) Hypostasiert erscheint der *dhamma*-Begriff schon in Stellen wie *dharmo have rakkhati dharmacāriṇi* Jā. IV. 55¹; Th 1. 303; JāKo. I. 31¹. Hier ist *dh.* schon fast wie ein persönliches Wesen gedacht, wie eine schützende Gottheit. Ähnlich Jā. V. 222²: *dharmagutto ciram eva jīva*. Auch ein Ausdruck wie *ariyadharmassa avakkanti* Pu. 13¹ in der Definition des Begriffes *gotrabhū* weist auf Hypostasierung von *dh.* hin. Man wird an die christliche Wendung „Herabkunft des Heiligen Geistes“ erinnert. Als etwas fast Persönliches erscheint *dh.* in dem Liebeslied des Gandhabba Pañcasikha D. II. 265, wenn es hier heißt: „du, Aṅgīrasī, bist mir lieb wie der *dh.* den Arahants (*dharmo arahatāṇi iva*)“. Von dem *ariyasāvaka* wird A. I. 208 gesagt, daß er mit dem *dh.* zusammen wohnt (*dhammena saddhiṇi samvasati*). Es heißt freilich an derselben Stelle ebenso, daß er mit dem Brahman, dem *saṅgha*, mit dem *sīla* und den *devatā* zusammen wohne. Schließlich wird der *dh.* Objekt der Verehrung. In ganz allgemeiner Weise kommt dies zum Ausdruck, wenn Vin. II. 168 gesagt wird, daß Upāli ältere Priester stehend den Vinaya lehrt, und zwar stehend aus Respekt vor dem Alter, und daß wiederum diese Priester ihm zuhören stehend aus Respekt vor dem *dh.* (*dharmagāraṇena*). Nach Milp. 190—1 wird die Beichthandlung (*pāṭimokkhuḅdesa*) geheimgehalten *dharmassa garukattā*. Es soll also der *dh.* vor jeder Profanierung behütet werden. D. III. 84 haben wir die Ausdrücke *taṇi dharmāṇi yeva sakkaronto, dh. garukaronto, dh. mānento, dh. pūjento, dh. apacāyamāno*; M. I. 126: *dharmāṇi yeva sakkaronto, dh. garukaronto, dh. apacāyamāno*; Kv. II. 509: *ariyaṇi dharmāṇi garukatvā*. Mehrdeutig ist *tasmā etaṇi na sevāmi dharmāṇi isibhi sevitaṇi* Jā. III. 29¹⁰, und *dharmāṇi apacāyanti* („aus Ehrfurcht vor dem Guten“ oder „vor dem höchsten Wesen“) Milp. 206. Bestimmter tritt schon die Verehrung einer über den Menschen stehenden Macht in der Stelle Th 1. 1096 hervor, wo Tālapuṭa fragt: „Wann werde ich in den Versammlungen gesehen werden zusammen mit den Frommen, den Vollendeten, die den *dh.* verehren (*sabbhi . . dharmagarūhi tādihi*)?“ Vor allem aber kommt hier die wichtige Stelle S. I. 138—40, A. II. 20—1 in Betracht. Nach erlangter *sambodhi* fühlt der Buddha Verlangen nach einem Gegenstand der Verehrung: *dukkhaṇi kho agārovo viharati appatisso*. Er denkt zuerst an irgend einen Samaṇa oder Brāhmaṇa. Aber er erkennt, daß es in der ganzen Welt niemand gibt, der ihm an Einsicht in das Wesen der Erlösung überlegen wäre. Da kommt ihm der Gedanke: wie wäre es, wenn ich den von mir erkannten *dhamma* verehrte und hoch hielte (*yaṇi nūnahaṇi yvāyaṇi dharmo abhisambuddho tam eva dharmāṇi sakkatvā garukatvā upanissīya vihareyaṇi*)? Alsbald erscheint Brahmā Sahampati und beglückwünscht ihn, weil alle früheren Buddhas den gleichen Entschluß gefaßt hätten. Dies wird dann in Versform wiederholt. Der *dh.* steht also über dem Buddha. Darum wird auch A. III. 122 als Begründung, warum der Tatbāgata *sakkaccaṇi yeva dharmāṇi deseti no asakkaccaṇi*, angegeben: *dharmagaru tathāgato dharmagaravo*. Für den Frommen aber ergibt sich die Vorschrift: *tasmā hi atthakāmena . . saddhammo garukātabbo* S. I. 140, A. IV. 91. Im Buddha hat der *dh.* seine Verkörperung gefunden. In wirklich großzügiger Weise wird Milp. 237—8 begründet, warum nie zwei Buddhas zu gleicher Zeit auftreten können. Die Erde wäre nicht im-

stande, die Last von so viel *dhamma* zu tragen! Dabei ist der *dh.* nach Milp. 86 doch das Subtilste und Feinste (*sabbasukhuma*), das es gibt.¹⁾

b) Noch wäre eine Stelle zu besprechen, in der wir — mit Vorbehalt, da wir den Kommentar nicht auf unserer Seite haben! — *dhamma* als Ausdruck für den höchsten übersinnlichen Begriff fassen möchten. A. I. 253—4 wird von *dhammavitakkā*, Spekulationen über diesen Begriff, gesprochen. Der AKo. 487¹² erklärt das Wort mit *dasa vipassanū-pakkilesavitakkā*. Es muß aber damit etwas Edles, Wertvolles gemeint sein. Denn im Bilde werden diese Spekulationen verglichen mit den Goldkörnern, die nach den verschiedenen Prozeduren der Goldwäscherei zurückbleiben und nun das Material für die Arbeit des Goldschmieds liefern. Sie haben also nichts zu tun mit den *vitakkā*, die auf der zweiten Jhānastufe abgestreift werden. Dagegen sind sie vielleicht identisch mit den *dhammutakkā*, die nach Sn. 1107, A. I. 134 dem *aññāvimokkha* vorhergehen. Der AKo. 393 penult. freilich versteht *dhammatakkā* als Synonymum zu *sammāsaṅkappa* „rechtes Wollen.“³⁾

2a) Der Begriff *dhamma* tritt im buddhistischen System an die Stelle von *brahman* der älteren Vedāntalehre. Daß dies die volle Absicht des Begründers war, geht daraus hervor, daß *br.* und *dh.* oft gleichwertig nebeneinanderstehen und *br.* zuweilen an die Stelle des erwarteten *dh.* eintritt. Zwischen dem neutralen *brahman* und dem maskulinen *Brahman* wird anscheinend kein Unterschied gemacht. Dem letzteren entspricht eben der Tathāgata als Träger des *dhamma*. Dies geht aus A. I. 207²⁰ hervor. Von dem *ariyasāvaka*, der des Tathāgata gedenkt, heißt es hier: . . . *brahmunā saddhiṃ saṃvasati*. Wie *dh.*, so kann *brahman* als Bezeichnung für das Nirvana dienen. So in *brahmapatti* „Erreichung des höchsten Zieles“ S. I. 169 ult. Der SKo. 164³ liest *brahmapatti* und erklärt es mit *seṭṭhuppatti*.²⁾ Ebenso in *brahmapatha* „Pfad zum höchsten Ziel“. Es wird in *kiṃ jappasi brahmapatham ajānantī* S. I. 141 dem Brahman Sahampati selbst in den Mund gelegt. Das besagt natürlich nicht viel. Aber auch vom Buddha heißt es Th I. 689, daß er auf dem Brahmapfad wandle (*iriyamānaṃ brahmapathe*). In der Parallelstelle A. III. 346¹² fügt bezeichnenderweise ein Ms. die Glosse *amatapathaṃ* bei. Der Ausdruck *brahmapatha* ist offenbar vorbuddhistisch. Er findet sich z. B. Chāndogyopan. 4. 15. 5. Buddhistisch entspricht ihm *dhammamagga* Sn. 696. Ganz an die Ausdrucksweise der Upaniṣads erinnert die Phrase: *so anattantapo aparantapo ditṭhe va dhamme nicchāto nibbuto sikkhūto sukhaṃ paṭisaṃvedī brahmbhūtena attanā viharati* D. III. 233; M. I. 341 f., 344, 349, 412 f., II. 159—61; A. II. 206, 208, 211; Pu. 56, 61 (vgl. A. I. 197, V. 65). Die Gleichwertigkeit von *br.* und *dh.* zeigt sich auch in der Phrase (*tathāgato brahmacakkaṃ pavatteti*, die

¹⁾ Es ist offenbar Nachwirkung buddhistischen Einflusses, wenn in der populären Religion des heutigen Indiens, im besonderen Bengalens, ein Gott *Dharma* mit den üblichen volkstümlichen Festlichkeiten gefeiert wird. Er hat seine eigenen Priester, gilt als Adibuddha oder als dessen Sohn und wird mit dem (persönlichen) Brahman identifiziert und als Schöpfer und Urgrund aller Dinge gepriesen. In Lokalkulten gibt es auch eine weibliche Gottheit jenes Namens, welche die *śakti* des Buddha ist, die er aus dem *śūnya*, dem Nichts, erschaffen hat, und die mit ihm und dem männlich gedachten *Saṃgha* zu einer Trinität sich zusammenschließt. B. K. SARKAR, The Folk-Element in Hindu-Culture, S. 98 ff., 147.

²⁾ Der Herausgeber hat anscheinend den Sinn der Stelle nicht richtig erfaßt. Die Worte *tasmīṃ paṭiṇe tasmīṃ vyantikate* sind jeweils zum folgenden zu ziehen, eröffnen also den neuen Absatz: „Wenn dies beseitigt und entfernt sind, dann sind vorhanden . . .“

³⁾ *Seṭṭha* scheint hier wie DKo. III. 42¹⁸ Name des Nirvana zu sein: „das Beste, Höchste“.

M. I. 71, A. II. 9, V. 33 ganz ebenso gebraucht wird wie sonst *dharmacakkaṃ pavatteti*. Auch *brahmacakra* ist ein in den Upaniṣads vorkommender Begriff (s. BR. u. d. W.). S. V. 5¹⁴, 6⁵ werden *brahmayāna* und *dharmayāna* nebeneinandergestellt als Bezeichnungen des „achtgliederigen Pfades“, weil er zum Nirvana führt. An der zitierten Stelle fragt Ananda: *sakkā nu kho imasmiṃ dhammavinaye brahmayānaṃ paññāpetuṃ?* Als bejahende Antwort weist der Buddha auf den „achtgliederigen Pfad“ hin, und es ist sehr bezeichnend, daß er dabei zu dem Ausdruck *brahmayāna* gewissermaßen als Deutung *dharmayāna* hinzufügt. Unter den Titeln, die für das *Brahmajālasutta* in Betracht kommen, erscheint an dessen Schluß D. I. 46 auch der Name *Dharmajālasutta*. Milp. 191 stehen in einer Liste der *gaṇā*, d. i. der Gruppen der menschlichen Gesellschaft, nebeneinander die *dhammagiriya* und die *brahmagiriya*. Der Begriff *dhammadāna* (C I 3a) ist an die Stelle von *brahmadāna*¹⁾ getreten. D. III. 84 werden als Namen für den Tathāgata *dharmakāyo brahmakāyo dhammabhūto brahmbhūto* angeführt. Sie besagen, daß in ihm das Höchste, was es gibt, verkörpert ist.²⁾ Wir geben hier auch die Erklärungen Buddhaghosaṣ DKo. III. 42¹⁴ wieder: *kasmā tathāgato dhammakāyo ti vutto? tathāgato hi teṭṭhakaṃ buddhāvacaṇaṃ hadayena cintetvā vācāya abhinihari; ten' assa kāyo dhammamayattā dhammo va; iti dhammo kāyo assā ti dhammakāyo, dhammakāyattā brahmakāyo, dhammo hi seṭṭhaṭṭhena brahmā ti vuccati; dhammabhūto ti dhammasabhāvo, dhammabhūtattā eva brahmbhūto*. Die Benennungen *dhammabhūta* und *brahmbhūta* des Tathāgata finden sich auch M. I. 111, III. 195, 224; S. IV. 94 f.; A. V. 226 f., 256 f. Auch von früheren Buddhas wird der Ausdruck *dhammabhūta* gebraucht: *buddhā . . . ye' ayaṃ desito dhammo dhammabhūtehi tādihi* Th I. 491. Am klarsten aber tritt die Ablösung des *brahman*-Begriffes durch *dhamma* hervor in der Formel, in der der Anhänger des Tathāgata als dessen geistiger Sohn bezeichnet wird. Sie lautet: *bhagavato putto oraso mukhato jāto dhammajo dhammanimitto dhammadāyādo (no āmisadāyādo)* D. III. 84; M. III. 29; S. II. 221; im Pl. Iv. 101. Diese Formel lehnt sich nämlich im Wortlaut an die an, mit welcher die Brahmanen den Vorrang ihrer Kaste begründen: *brahmano puttā orasū mukhato jātā brahmayā brahmanimmitā brahmadāyādū* D. III. 81; M. II. 148. Es wird nur der Begriff *brahman* durch *dhamma* (bzw. *bhagavaṃ*) ersetzt.

b) Es fragt sich nun, ob auch der Ausdruck *ātman* = *ātman*, wie *brahman*, noch neben und im Sinne von *dhamma* im buddhistischen Kanon vorkommt. Es ist das viel seltener der Fall. Dies erklärt sich daraus, daß im Kanon immer wieder eifrigst polemisiert wird gegen das Vorhandensein eines *ātman* = *ātman*. Die *anattatā* (Nett. 90) ist, neben *aniccatā* und *dukkhatā* Hauptlehrsatz des buddhistischen Systems. Das Wort *ātman* bleibt also bei seiner Bedeutung „Seele“. Indessen scheinen die Stellen, wo auch *ātman*, wie *ātman* im Vedānta, Bezeichnung für das „höchste Prinzip“ ist und durch den *dhamma*-Begriff ersetzt wird, nicht völlig zu fehlen. Eine Anspielung auf die *ātman*-Lehre und die Gleichwertigkeit der Begriffe *ātman* und *brahman* in dieser Lehre scheint uns in S. V. 6 zu liegen: *etad attaniyaṃ bhūtaṃ brahmayānam anuttaraṃ* „das ist die wahre Attan-Lehre, das höchste Brahmafahrzeug“. Das findet sich in den Versen, mit denen

¹⁾ Vgl. Manu 4. 233: *sarveṣāṃ eva dānānāṃ brahmadānaṃ viśiṣyate*.

²⁾ Umgekehrt heißt es nach des Buddha Tod: *dhammakāyena sakkā bhagavā nidassetuṃ*. Nun ist der *dh.* (die Lehre) Verkörperung des Buddha. Milp. 73.

die vorhin besprochene Erörterung über den *aṭṭhaṅgika magga* als *brahmayāna* und *dhammayāna* abschließt. Der allgemeine Leitgedanke ist also der: durch die Buddhalehre mit ihrem *dhamma*-Begriff werden die vorausgehenden brahmanischen Systeme mit ihrem *ātman-brahman*-Begriff ersetzt und überholt. Wir verweisen auch auf *attadīpā*¹⁾ *viharatha attasaraṇā anaññasaraṇā, dhammadīpā dhammasaraṇā anaññasaraṇā* D. II. 100, III. 58, 77; S. III. 42, V. 154, 163. Weil hier bei beidem, bei *attan* und *dhamma*, der Ausdruck „in nichts anderem Zuflucht suchend“ steht, kann *attan* nur eben selber der *dhamma* sein. Beide Ausdrücke sind synonym. Schließlich weisen wir auf die merkwürdige Stelle Jā. V. 66¹³ hin: *attānaṃ nāthvatteyya adhammaṃ na samācare*. Hier ist *attan* ganz wie *dhamma* gebraucht, steht im Gegensatz zu *adhamma* und hat sogar die Bedeutung „Recht“. Das ist nur verständlich, wenn man annimmt, daß dem Autor die Gleichwertigkeit beider Begriffe vorschwebte.

c) In diesem Zusammenhang sei auf das *Aggañña-Sutta* (D. Nr. 27 = D. III. 80 ff.) hingewiesen. Wir verstehen es nur dann richtig, wenn wir im Auge behalten, daß *dh.* in ihm als Bezeichnung für das höchste Prinzip, das allem zugrunde liegt, verwendet wird. Der *dh.* tritt an die Stelle des *brahman* und ist mehr als dieses. Dabei müssen wir uns immer die Vieldeutigkeit und Vielseitigkeit des Begriffs *dh.* vergegenwärtigen, die für den Buddhisten, wenn er das Wort hört, gegeben ist. Das Leitmotiv in dem ganzen *Sutta* ist der mehrfach wiederholte Satz: *dhammo hi setṭho jan' etasmiṃ dīṭṭhe yeva dhamme abhisam-parāyaṇa ca.*²⁾ Das *Sutta* beginnt (1—3) mit dem Anspruch des Vorranges, den die Brahmanen erheben, weil sie die aus seinem Munde hervorgegangenen Söhne des Brahman seien. Dieser Anspruch wird (4—7) widerlegt mit dem Hinweise darauf, daß es in allen vier Kasten Gute und Böse gibt. Über allen steht also der sündlose Arahant, und zwar *dhammen' eva no adhammena*, d. i. ausschließlich um des *dh.* willen,³⁾ weil in ihm das Gute in seiner höchsten Vollkommenheit wohnt. Der *dh.* ist das Höchste und Beste, was es gibt (S. 83¹⁸). — Hiefür erbringt (in 8) der Buddha als weitere Bestätigung die Tatsache, daß der Kosalakönig Pasenadi ihm, dem Gotama, alle die Ehren erweist, die man dem höher Stehenden zu erweisen pflegt, trotzdem die Sakiya den Kosala untergeordnet sind. Er tut es, weil er den *dh.* hochhält, der im Buddha vollkommenste Verwirklichung gefunden hat. Es ergibt sich also wieder (S. 84¹²) die Folgerung, daß der *dh.* das Höchste ist. Die Anhänger aber des Buddha, der den *dh.* verkündigt, haben das Recht (9), sich noch über die Brahmanen zu stellen. Denn sind jene die Söhne des Brahman, so sind diese die Söhne des Tathāgata und des *dhamma*, wie ihn dieser geschaut und gelehrt hat. — In einem dritten Teil (10—20) gibt dann der Buddha die Beschreibung einer Weltentfaltung (*lokavivaṭṭana*). Sie gipfelt in der Schilderung der Entstehung der Kasten (21—26), zuerst des *Khattiyamaṇḍala*, dann des *Brāhmaṇa*-, des *Vessa*- und des *Suddamaṇḍala*. Aus weltentsagenden Mitgliedern aller vier Kasten setzt sich die fünfte Gruppe, die der *Samaya*, zusammen. Jeder der fünf Abschnitte (22 und 23 gehören zusammen)

¹⁾ *Dīpa* bedeutet hier zweifellos nicht „Leuchte“, sondern „Insel“. DKo. II. 125¹² hat: *mahāsau-uddagatāḍḍapaṃ vīya attānaṃ āpaṃ patiṭṭhaṃ katvā viharatha*.

²⁾ Zitiert Milp. 162.

³⁾ Wir glauben, daß man auf *no adhammena* nicht allzuviel Gewicht legen darf. Es soll damit, wie dies im Kanon gerne geschieht, das positive *dhammena* in negativer Formulierung wiederholt und dadurch seine Ausschließlichkeit betont werden. *Duplex negatio affirmat*.

endigt wieder mit dem Satze, daß die Entstehung jeder Gruppe *dhammen' eva no adhammena* erfolgt sei, daß also auch hier der *dh.* das Höchste, das Grundprinzip ist. Aber es wird ausdrücklich betont, daß es sich um den *dh.* handle, wie er nur eben jeder besonderen Gruppe eigen ist (*tesaṃ nēva sattānaṃ anaññānaṃ sadisānaṃ nēva no asadisānaṃ*). Der hier jeweils wirksame *dh.* ist also ein beschränkter, begrenzter *dh.*, ein Ausschnitt des großen Weltgesetzes, oder seine Anwendung auf die besonderen Fälle und Verhältnisse. — Endlich schließt der Buddha (27—31) mit dem Hinweis, daß jeder Mensch, gleichviel welcher Kaste er angehöre, nach dem Tode das Schicksal findet, das er durch sein sittliches Verhalten in diesseitigen Leben verdient hat. Er wiederholt dabei (S. 97¹⁶) die Worte von dem sündlosen Arahant, der über allen steht *dhammen' eva no adhammena*. Der *dh.* — nun in keinerlei Beschränkung — ist also wieder das Höchste. In dem Arahant findet er seine Erfüllung. — Was nun die Übersetzung des Wortes *dh.* in den verschiedenen Zusammenhängen betrifft, so läßt sich vielleicht gerade hier der Ausdruck „Norm“ am ersten rechtfertigen. Wir müssen dabei nur voraussetzen, daß die „Norm“ dem Buddhisten eine Realität übersinnlicher Art, nicht eine bloße Abstraktion ist. An den beiden ersten Stellen (S. 83¹⁸ und 84^{7,12}) ist sie das Sittengesetz, das Gute, das im Tathāgata oder im Arahant verkörpert erscheint. Ebenso an der letzten Stelle (S. 97¹⁶). An den fünf übrigen Stellen (S. 93¹⁹, 95^{1,11,19} und 96⁹) wäre die „Norm“ das für die einzelnen Kasten gültige Recht, das in dem Weltgesetz enthalten, und in dem die Entstehung der Kasten bei der Weltentfaltung begründet ist.

D. Dhammā: die empirischen Dinge.

I. Manas „der Denksinn“ und dhammā „die empirischen Dinge“.

1a) Das Verhältnis zwischen *manas* und *dhammā* wird erörtert in der Lehre von den sechs inneren und den sechs äußeren „Gebieten“ oder „Bereichen“, den *āyatanāni*. Die inneren *āyatanāni* sind die fünf Sinne, die auch wir kennen, benannt nach dem Organ der jeweiligen Wahrnehmung, *cakkhu* „Auge, Gesichtssinn oder Sehvermögen“, *soḷa* „Ohr, Gehör“, *ghāna* „Nase, Geruch“, *jivhā* „Zunge, Geschmack“, *kāya* „Körper, Gefühl“ und dazu der von den Indern angenommene sechste Sinn, *manas*. Ihnen entsprechen die sechs „äußeren Bereiche“: *rūpa* „Form“, ¹⁾ *sadda* „Schall“, *gandha* „Geruch“, *rasa* „Geschmack“, *phoṭṭhabba* (oder *phasā*) „Gefühl“ und *dhammā* als äußerer Bereich des *manas*. Eine Aufzählung der *āyatanāni* begegnet uns außerhalb der eigentlich erörternden Literatur z. B. Th I. 730—5. Die äußeren Bereiche werden Sn. 759 = S. I. 113, Th I. 643—4, 794—817 = S. IV. 73—4 erwähnt. Kurze Aufzählungen sind ferner D. III. 102, 243; M. III. 63; Dhk. 5—6; Pts. I. 131; Milp. 367, 371, 386. Eine ausführliche Behandlung des Themas ist das *Salāyatanaṣaṅgyutta* S. IV. 1—204 und das *Āyatanayamaka* Yam. I. 52—164. Andere Stellen werden später angeführt werden. Im Bilde werden die inneren Bereiche einem Ozean verglichen, *rūpa* usw. sind die Wellen dieser Ozeane: *cakkhu purisassa samuddo*,

¹⁾ Im *Sāṃkhya* bedeutet *rūpa* „Farbe“. Vgl. GLANZ, Die *Sāṃkhya*-Philosophie 268. Dazu wären auf buddhistischem Gebiet Stellen wie D. II. 328; M. I. 509, II. 201 zu vergleichen: *kaṇhasukkāni rūpāni, mīkāni rūpāni* usw.

tassa rūpamayo vego usw. bis *mano purisassa samuddo, tassa dhammamayo vego* S. IV. 157. Die inneren Bereiche nun werden als *indriyāni* „Sinne“ bezeichnet, auch der sechste. Es ist oft genug vom *manindriya* die Rede, ebenso wie vom *cakkhundriya, sātindriya* usw. So D. I. 70; M. I. 273, 355 usw. Aber das *manas* nimmt doch eine besondere Stellung ein. S. III. 46 z. B. werden nur *pañc' indriyāni* genannt, dann aber hinzugefügt: *atthi mano atthi dhammā atthi avijjādhātu.*¹⁾ Wie das Verhältnis des *manas* zu den fünf anderen Sinnen beschaffen ist, geht aus M. I. 295, S. V. 217—8 hervor. Hier heißt es, daß die fünf Sinne ihre gesonderten Gebiete haben. Sie sind *nānāvīśayāni nānāgocārāni*, und keiner „genießt“ das Gebiet des anderen: *na aññamaññāssa gocaravīśayaṃ paccanubhonti.* Ihr „Beschützer“ (*paṭisarayaṃ*) ist das *manas*, das ihre „Gebiete genießt“: *mano ca nesaṃ gocaravīśayaṃ paccanubhōti.* Darnach hat das *manas* eine ganz ähnliche Funktion wie im *Sāṃkhya.*²⁾ Es ist ein Organ, das mit den fünf anderen Sinnen zusammen wirkt. Das Tätigkeitswort, das zu ihm gehört, ist *viññā* „unterscheiden, erkennen, wahrnehmen“, *manasā dhammaṃ vijānāti*, wie *cakkhunā rūpaṃ passati, solena saddaṃ suvāṇāti* usw. Th. I. 804—17; D. II. 338; M. III. 300; S. V. 74; A. V. 30; Kv. I. 206, 210, 280; Milp. 54, 86. Es fragt sich nun: was sind die *dhammā*, die das Objekt des *manas* bilden, die zu ihm im gleichen Verhältnis stehen, wie die Formen (Farben) zum Gesichtssinn, der Schall zum Gehör? Sie müssen, da das *manas* sie „erkennt“ oder „unterscheidet“, etwas Geistiges sein. Offenbar sind es also zunächst die geistigen Bilder, welche sich unser Denkorgan von den Erscheinungen schafft, weiterhin dann diese Erscheinungen selber, wie sie dem *manas* entgegentreten. Im letzteren Sinne spricht man von *būhirā dhammā* M. I. 191. Die Bilder selber, wie sie im *manas* entstehen, wären im Gegensatz hierzu die *ajjhātikā dhammā*. Vielleicht ist zu dieser Auffassung die auch an sich interessante Stelle Kv. I. 126—9 heranzuziehen. Hier wird zu jedem der *āyatanāni* ein Begriff hinzugefügt, offenbar um die Sphäre anzugeben, in welcher der betreffende Sinn funktioniert, oder die Bedingung, unter der seine Funktion möglich ist. Zu *cakkhu-rūpa* tritt *aloka* „Helligkeit, Licht“, zu *sota-saddā*: *ākāsa* „Äther“, zu *ghāna-gandha*: *vāyo* „Luft“, zu *jivhā-rasa*: *āpo* „Wasser“, zu *kāya-phoṭṭhabba*: *paṭhavi* „Erde“. Man sieht, die Begriffe bezeichnen in aufsteigender Linie materieller werdende Objekte. Zu *mano-dhamma* nun gehört *vatthū*. Das Wort bedeutet sonst „Grund und Boden, Basis“ und wird in der Dh. gerade im Zusammenhang mit den ersten fünf Sinnen gebraucht. Es ist das innere *āyatana* die Basis, der Boden, auf dem die Berührung mit den Objekten sich vollzieht und die Wahrnehmung stattfindet.³⁾ Diese Bedeutung kann *vatthū* an unserer Kv. Stelle nicht haben. Vielleicht ist es aber hier mit „Materie, Stoff“ zu übersetzen. Der Buddhismus leugnet ja nicht, daß es ein Etwas gibt. Er hat wohl die Annahme der Materie stillschweigend als selbstverständlich vom *Sāṃkhya* übernommen und spricht sich daher gar nicht weiter über diesen Gegenstand aus. Aber er leugnet, daß in der Materie irgend etwas wie ein *ātman* enthalten sei, und er leugnet weiter, daß es ein Sein gibt. Es ist alles in steter Bewegung: ein ewiges Werden und Vergehen. Aus diesem Grunde sind die Bilder, die unser *manas* von

¹⁾ So ist, wie aus dem Folgenden hervorgeht, zu lesen, nicht *vijjādhātu*. Auch SKO. 480²⁵ hat so.

²⁾ GARBE, a. a. O. 252 f.

³⁾ Dh. 679: *cakkhāyatanaṃ: idan taṃ rūpaṃ cakkhusamphassa vatthū*; 681: *cakkhāyatanaṃ: idan taṃ rūpaṃ cakkhaviññāṇassa vatthū* usw. MR. RHYDS DAVIDS, Dh. trsl. 209 ff.

Abb. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. XXXI, 1 Abb.

dem, was außer uns liegt, schafft, eine Täuschung. Wir könnten sie vielleicht mit den Augenblicksaufnahmen irgend eines in Bewegung befindlichen Objektes, etwa eines galoppierenden Pferdes vergleichen. Diese Auffassung kommt deutlich zum Ausdruck in der Stelle Kv. II. 620: *akacittakkaṃikā sabbe dhammā* „alle die Dinge der Erscheinungswelt haben nur die Zeitdauer eines einzigen Gedankens“. Fassen wir *vatthū* an der fraglichen Stelle als „Materie“, so ergibt sich der Sinn, daß das Vorhandensein der Materie das Zustandekommen der *dhamma*-Bilder ebenso ermöglicht, wie Licht das der Sehwahrnehmungen, Äther das der Schallwahrnehmungen. Wie es diese nicht gäbe ohne Licht oder Äther, so gäbe es keine *dhammā* ohne *vatthū*. Das *manas* könnte nicht funktionieren. — Populärer ist die Auffassung Vin. III. 78. Hier wird als *dhammūpahāra* „Darbietung eines dh.“ (neben *rūpūpahāra* usw.) irgend eine Erzählung bezeichnet, durch die man das Gemüt des Hörers beeinflusst. Das Geistige ist hier also der Inhalt von Worten, der auf das *manas* des Hörers ebenso wirkt, wie der Schall der Worte auf sein Gehör.

b) Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, die ganze buddhistische Theorie von den Sinneswahrnehmungen neu zu erörtern. Wir begnügen uns, für die lexikalischen Zwecke die auf dh. bezüglichen Termini zu besprechen mit dem Hinweis, daß es dieselben sind, die auch bei den übrigen *āyatanāni* angewendet werden. Wie aus *cakkhu* und *rūpa*, *sota* und *saddā* usw. *cakkhu*- und *sotaviññāṇa*, so entsteht auch aus *manas* und *dhammā* als wirkender Ursache *manoviññāṇa*. Darum wird *viññāṇa* als *cakkhu*°, *sota*° usw. bis *manonissita* bezeichnet M. III. 259. Das Entstehen des *viññāṇa*, der „Wahrnehmung“ aus dem äußeren und dem inneren Bereiche ist anscheinend ein unbewußt sich vollziehender Vorgang. Weiter heißt es nun: *tiṇṇaṃ saṃgati phassa* „die Vereinigung der drei ist die Berührung“ — sie entsteht also nicht etwa aus der Vereinigung — M. I. 111—2, 259—60, III. 281—6; S. II. 72—5, IV. 67—9 usw. Damit wird der fernere Prozeß in die Bewußtseinsphäre des Menschen übergeführt; denn aus der „Berührung“ entstehen weiterhin die Lust- und Unlustempfindungen. Im Milp. 62 wird die „Vereinigung“ ausgedrückt mit den Worten: *yaṅ ca puriso cakkhunā rūpaṃ passati taṃ viññāṇena vijānāti* usw. bis *yaṅ ca manasā dhammaṃ vijānāti taṃ viññāṇena vijānāti*. — Häufig ist die Reihe *mano, dhammā, manoviññāṇa, manosamphassa, manosamphassajā vedanā, dhammasaññā, dhammasamcetanā, dhammatanā* (in gleicher Weise von den fünf anderen *āyatanāni*) D. II. 308—11; S. II. 244—8, III. 225—7, 228—34; Pṭ. I. 40. Vgl. D. III. 243—4; M. III. 280—2. An den Stellen D. II. 308—11 und Pṭ. I. 40 kommen noch (*rūpa*° usw. bis) *dhammavitakka* und (*rūpa*° usw. bis) *dhammavicāra* hinzu.¹⁾ Die ersten Glieder der Reihe bis *vedanā* „Gefühle“ werden auch in der „Feuerpredigt“ des Buddha Vin. I. 34—5, S. IV. 19—20 erwähnt: sie stehen in Flammen durch das Feuer der Begierde, des Hasses, der Betörung. Eine andere Reihe nennt nach dem *phassa* die dreimal sechs *manopavicārā*. In der *manas*-Gruppe wird der Begriff definiert mit *manasā dhammaṃ viññāṇa somanassaṭṭhāniyaṃ dhammaṃ upavicarati dhammassaṭṭhāniyaṃ dh. up, upekkhāṭṭhāniyaṃ dh. upavicarati* M. III. 216—7, 239—40; A. I. 176. Wir übersetzen die Stelle so: „bat der Denksinn ein Ding wahrgenommen, dann beschäftigt er sich geistig mit dem Ding, das zu Lust oder Unlust oder Gleich-

¹⁾ MR. RHYDS DAVIDS, Dh. trsl. 10—11 bespricht die beiden schwer zu übersetzenden Ausdrücke *vitakka* und *vicāra*, die sie mit „conception“ und „discursive thought“ wiedergibt. In der Lehre von den Meditationsstufen bedeuten sie die „Vorstellungen sinnlicher und übersinnlicher Objekte“. BACKU, Buddhismus II. 47.

gültigkeit Anlaß gibt*. Die *manopavicārā* umfassen also ganz allgemein das, was in der längeren Reihe *vedanā*, *saññā*, *saṃcetanā* und *taṅhā* sind. Die Reihe *saḷāyatana*, *phassa*, *vedanā*, *taṅhā* ist auch in die Kausalitätskette eingefügt. Das erste geht aus *nāmarūpa* hervor, aus *taṅhā* folgert *upādāna* „Haften“, das weiter zu *bhava* „Werden, Sein“ und zu *jāti* „Geburt“ führt S. II. 2 usw. Daß aber *mano*, *dhamma* und *manoviññāna* außerhalb des Bewußtseins liegende Zustände und Vorgänge sind, ergibt sich schon daraus, daß sie als *dhātu* „Elemente“ bezeichnet werden, ebenso wie die übrigen *āyatanaṇi* mit ihrem zugehörigen *viññāṇa*. Es gibt also *manodhātu*, *dhammadhātu*, *manoviññāṇadhātu* und im ganzen achtzehn *dhātu* in diesem Sinne M. III. 62; S. II. 140—9, IV. 284—5; Pts. I. 7, 137; Vbh. 87; Yam. I. 165—72. Der Begriff *dhammadhātu* wird Vbh. 89 ganz mit denselben Worten definiert, wie Vbh. 72 *dhammāyatana*. Beides wird bestimmt als *vedanākkhandho saṃvākkhandho saṃkhārakkhandho yaṅ ca rūpaṃ anidassanaṃ appatighaṃ dhammāyatana-pariyāpannaṃ asaṃkhatū ca dhātu*, also als die Kategorie der (6) Gefühle, der (6) Vorstellungen, der (6) „mentalen Gebilde“, die unsichtbare, nicht reagierende Form, die in den Dingbereich eingeschlossen ist, und das „nicht gebildete Element“ (Nirvana). Ebenso werden Dhs. 66, 69 *dhammadhātu* und *dhammāyatana* in der nämlichen Weise bestimmt als die drei obengenannten Kategorien. Vgl. zu *dhammadhātu* noch Dhs. 58, 147, 397, 560; Nett. 64 f., 68, 70. Wichtig ist ferner S. II. 144^{17f}, 145¹⁸, wo es heißt, daß durch *dhammadhātu* als wirkende Ursache *dhammasaññā*, die „Vorstellung von den Dingen“, entsteht, aus dieser dann *dhammasaṅkappa*, der „Gedanke an die Dinge“, weiterhin *dh-chanda*, *°pariāhu*, *°pariyesaṇā* „Verlangen, quälende Begierde, Suchen nach den Dingen“. — Um zu der oben (S. 82) mitgeteilten Entwicklungsreihe zurückzukehren, so versteht man also unter *phassa* oder *saṃphassa* „Berührung“ die Vereinigung des äußeren und des inneren „Bereiches“ und des dazu gehörigen *viññāṇa*. Vgl. D. III. 243—4. Man unterscheidet demnach sechs *phassakāyā* („Gruppen des ph.“), von denen die letzte der *manosaṃphassa* ist. Aus den „Berührungen“ gehen die sechs *vedanākāyā* hervor, mit *manosaṃphassa* als letztem; aus den „Gefühlen“ die sechs *saṃvākkāyā* „Vorstellungsgruppen“. ¹⁾ Hier ist auf A. III. 413^{21f} hinzuweisen, wo als Entwicklung aus *saññā* (*saññāya vipāko*) der *vohāra*, die Benennung der Objekte, angegeben wird: *yathā yathā naṃ saṃjānāti tathā tathā voharati: evaṃsaññā uhosin ti*. Die letzte in der *saññā*-Reihe ist *dhammasaññā*, die „Vorstellung von den Dingen“ D. III. 244; S. II. 247, III. 63, 227. — Auf *saññā* folgt *saṃcetanā*. Dieser Begriff ist identisch mit *saṃkhāra* „mentales Gebilde“. ²⁾ Das geht schon aus der Reihenfolge der *khandhā*: *viññāṇa*°, *vedanā*°, *saññā*°, *saṃkhārakkhandha* hervor, die mit der besprochenen Reihe übereinstimmt, nur daß an Stelle von *saṃcetanā* eben *saṃkhāra* eintritt. Das gleiche ist der Fall in der Reihe *rūpaṃ*, *vedanā*, *saññā*, *saṃkhāra*, *viññāṇaṃ* M. I. 228¹⁰. Deutlich ausgesprochen ist die Identität S. III. 63³²—64. Statt des Begriffes *dhammasaṃcetanā* D. III. 244, kann also *dh-saṃkhāra* als gleichwertig eingesetzt werden. — Die letzte der Gruppen sind die *taṅhākāyā* D. III. 244, 280; M. III. 282 mit *dhammatāṅhā* als sechstem Glied. — Endlich sei noch auf *dhammārammaṇa* hingewiesen. Es steht neben *rūpārammaṇa*, *saddārammaṇa* usw., bedeutet „die *dhammā* zum Objekt habend“ und wird vom *citta*, dem „Denken“, ausgesagt

¹⁾ Über *saññā* vgl. Mrs. RHYNS DAVIDS, Dhs. trsl. 7, N. 2.

²⁾ Vgl. nach FRAZER, D. übers. 309.

Dhs. 146, 147, 157, 365. *Dhammārammaṇo kāyasmiṃ pariāho* S. V. 156 ist das quälende Verlangen, das in unserem Körper wohnt und die „Dinge“ zum Gegenstand hat.

c) In der Regel erscheint *dhamma* im System des *saḷāyatana* im Plural. Es kann aber auch singularisch verwendet werden und bezeichnet dann ein Einzelding. In solchen Fällen steht dann auch *rūpa*, *sadda* usw. im Singular. So *rūpaṃ disvā* usw. bis *dhammaṃ natvā* Th I. 794—804 und *yathāssa passato rūpaṃ* usw. bis *viññato dhammaṃ* Th I. 807—17; — *puṇa . . bhikkhuno (cakkhunā rūpaṃ disvā* usw.) *manasā dhammaṃ viññāya upparjati manāpaṃ upparjati amanāpaṃ upparjati manāpāmanāpaṃ* M. III. 299—301. Vgl. D. I. 70; M. I. 266—7, 270, III. 225, 239—40; S. V. 74, 450—1; A. V. 30; Milp. 80; — *asappāyaṃ (cakkhunā rūpadassanaṃ, sotena saddaṃ* usw.) *manasā dhammaṃ anuyūjeyya* M. II. 256, 258, 260; — *cakkhuvīññeyyaṃ rūpaṃ* usw. bis *manovīññeyyo dhammo na sevītabbo* D. II. 281—2 (doch auch in dieser Verbindung pluralisch *cakkhuvīññeyyā rūpā cakkhussa āpāḥaṃ āgacchanti* usw. bis *manovīññeyyā dhammā manassa āp. āg.* A. III. 377—8, IV. 404; vgl. M. III. 217^{19f}, 291—2, 294—5). — Der Übergang vom Sg. zum Pl. findet sich S. V. 74: *yato bhikkhuno (cakkhunā rūpaṃ disvā* usw.) *dhammaṃ viññāya manāpāmanāpesu dhammesu thito ca kāyo hoti* usw. Wenn der Bhikkhu mit dem Denksinn irgend ein Ding wahrnimmt, er ist aber körperlich wie geistig gegen Lust und Unlust erregende Dinge gefestigt, dann besitzt er *indriyasamvara* und erfüllt das Gute in Gedanken, Worten und Werken.

d) Die Wahrnehmung einer Form (Farbe), eines Schalles, Geruches, Geschmackes, Gefühles, eines Dinges ruft Lust und Unlust hervor M. III. 299—301. Es entstehen durch *cakkhu-rūpā* usw. bis *mano-dhammā* Verlangen und Begierde (*chandārāga*) und diese werden zu einer Fessel (*saṃyojana*) S. IV. 283. Durch die *āyatanaṇi* werden wir also mit den empirischen Dingen, mit der Welt verstrickt. Darum wird immer und immer wieder eindringlich betont, daß sie vergänglich (*anicca*) sind und darum leidvoll (*dukkha*) S. II. 244—5, III. 225—34, IV. 1—3, 4—6, 48—9, 54—5, 68—9 und oft. Sie haben mit dem Ich nichts zu tun, sie sind nicht das Ich und enthalten kein Ich, und infolgedessen auch nicht die aus ihnen hervorgegangenen Wahrnehmungen und Empfindungen: *cakkhuṃ anattā* usw. bis *mano anattā*, *dhammā*, *manoviññāṇaṃ*, *manosaṃphassa*, *yam p' idam manosaṃphassa-paccayā upparjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tam pi anattā* S. IV. 49; *mano* (ebenso *cakkhuṃ* usw.) *suñño attena vā attaniyena vā*, *dhammā suññā attena vā attaniyena vā* und ebenso *manosaṃphasso* und *vedayitaṃ* S. IV. 54. Vgl. M. III. 282—3; S. IV. 1—5, 130—1, 134—5, 146—8, 151, 155—6; A. V. 109. Der gleiche Gedanke wird ausgedrückt durch (*cakkhuṃ* usw.) *mano na tumhākaṃ . . dhammā na tumhākaṃ* usw. S. IV. 82. Daher ist es nötig, den Eindrücken der Sinnenwelt gegenüber gleichgültig und gelassen zu bleiben. Das unveränderte Verhalten gegenüber den sechs „äußeren Bereichen“ ist unter den *cha satatavihārā* D. III. 250, A. II. 198²³ zu verstehen: ¹⁾ *bhikkhu (cakkhunā rūpaṃ disvā* usw.) *manasā dhammaṃ viññāya n' eva sumano hoti na dummano, upekkhako viharati sato saṃpajāno*. Vgl. S. V. 74; A. V. 30. Andererseits heißt der, welcher sich durch angenehme Sinneseindrücke anziehen läßt, gegen unangenehme Abneigung empfindet:

¹⁾ JPTS. 1909, S. 49 u. d. W. *satata* ist für A. II. 198 die Verbesserung *santavihārā* vorgeschlagen. Inzwischen ist aber auch durch D. III. 250 die Lesung *satata*° bekräftigt. Sie wird ferner bestätigt durch AKO. 587¹²: *satatavihārā ti niccavihārā nibaddhavihārā*. Endlich steht S. IV. 178¹⁴ *satata* neben *samita*.

avassuto, d. i. „überströmt, durchtränkt“ (*caḅbhuvānneyyessu rūpesu* usw.) *manovānneyyessu dhammesu*, und von ihm wird gesagt: *evaṃvāhāriṃ bhikkhuṃ* (*rūpa* usw.) *dhammā adhi-dhamso, na bhikkhu* (*rūpe* usw.) *dhamme adhibho* S. IV. 184—6 (Gegenteil 186—7). Wie ein edles Pferd nicht beeinflusst wird durch Sinneseindrücke (*khāmo hoti rūpanaṃ* usw.), so muß auch der Bhikkhu sie alle (*rūpe* bis *dhamme*) unbeeinflusst über sich ergehen lassen A. III. 282.¹⁾ Oft kehrt der Gedanke wieder, daß der rechte Buddhaschüler, der *ariyasāvaka*, wenn er erkannt hat, wie die Sinne vergänglich und leidvoll sind, nichts mehr von ihnen wissen will und dadurch zur Erlösung gelangt: (*caḅbhuvānneyyessu* usw.) *manasmiṃ pi nibbindati, dhammesu pi n., manovānneyyessu pi n., manosaṃphasse pi n., yaḁ idaṃ manosaṃphassaṃpaccaḁyā upparjati vedayitaṃ . . . tasmim pi n., nibbindaṃ viraḁjati, virāgā vimuccati* usw. Vin. I. 34—5; M. III. 286—7; S. IV. 2, 20. Die Genugtuung, die der Bhikkhu empfindet, wenn er die Sinneswahrnehmungen (*rūpa* usw. bis *dhammā*) als vergänglich, veränderlich, leidvoll erkannt hat, wird als *nekkhammasitaṃ somanassaṃ* bezeichnet M. III. 217. Wer (*caḅbhuvān rūpaṃ distvā* usw. bis) *manasā dhammaṃ viññāya na nimittaggāhī hoti nānuvayaḁjanagāhī hoti* (M. I. 180, 346, III. 35; A. II. 210, III. 99—100, 163, V. 206; Pu. 58), d. h. wer die in den Erscheinungen liegenden wirksamen Momente, die haupt- und nebensächlichen, nicht auf sich einwirken läßt, der heißt *indriyessu guttadāro* D. I. 70; M. I. 273, 355, III. 2, 134; S. IV. 104, 176, 178; A. I. 113, II. 39; Pu. 24 (Gegenteil 20). Er ist ein *vaṇṇaṃ pañicādetā*, einer, der die Wunde, durch die der Infektionsstoff eindringen kann, sichernd abschließt M. I. 223 (Gegenteil 221); A. V. 351 (Gegenteil 348—9). Ein solches Tun ist *samvarappadhāna* D. III. 225—6, A. II. 16 oder *damā paḁpadā* A. II. 152—3. Wer so gefestigt ist, den vermögen die Eindrücke der Sinnenwelt nicht zu erschüttern: *evaṃ rūpā rasū saddā gandhā phassā ca kevalā | iññhā dhammā anññhā ca na ppaḁvedhenti kāḁino* Th I. 643—4. Vorbild auch in dieser Tugend ist der Buddha. Er wird *aniketasārin* genannt, weil in ihm alle Beziehungen zu den Sinneseindrücken aufgehoben sind: (*rūpa*“, *saddā*“ usw. bis) *dhammanimittaniketasāravānibandhā pahinā ucchinnaṃulā tālavatthukatā anabhāvakatā āyatiṃ anuppāḁadhammā* S. III. 10—1.

2a) Der Plural *dhammā* bezeichnet dann allgemein die empirischen Dinge, die Erscheinungen, die Erscheinungswelt, die Welt schlechthin; der Singular *dhammo* ein Einzel Ding, eine Einzelerscheinung. Die *dhammā* sind: *hetusaṃpannā* „mit Ursache begabt“ A. III. 440, 444, oder *pañiccuppannā* Th I. 422 oder *idappaccayaḁtāpoticcasaṃuppannā* „ursächlich entstanden“, nur bedingt vorhanden Kvu. I. 166, 174—5, 188—9. Die Quintessenz der Buddhalehre ist: *ye dhammā hetuppabhavā tesam hetuṃ taḁhāgato āha* Vin. I. 40 f. Die empirischen Dinge sind *saṃkhatā* „sürecht gemacht, durch die mentalen Bildekräfte gebildet, vorgestellt“. Sn. 784: „Wenn von einem noch die Dinge (der Erscheinungswelt) gestaltet, gebildet, vorgestellt werden, wenn er im Ich noch irgend einen Wert sieht, dann fußt er auf einer Erlösung, die auf erschütterlicher Grundlage ruht.“ Als das Höchste unter den *dhammā saṃkhatā vā asaṃkhatā vā* wird A. II. 84, III. 35, Iv. 88 *vāro* bezeichnet und dies dann weiter durch *madanimmadaṃo pīḁavānoyo āḁyasaṃupphāḁo vaḁḁpaccheḁo taṃ-*

¹⁾ Sehr interessant ist der Schluß des Bildes 282²⁾. Man kann vom Pferd wohl sagen: *khāmo hoti rūpanaṃ, saddānaṃ* usw. Aber man kann nicht sagen: *kh. h. dhammānaṃ*. Denn die *dh.* sind etwas Geistiges. Daher steht an letzter Stelle, wo es beim Bhikkhu heißt: *khāmo hoti dhammānaṃ*, beim Pferd der nichtessende Lückenbüßer: *vaṃvaṃpanno hoti*. Die Tiere haben keinen Denksinn!

hakkhāyo virāgo nirodho nibbānaṃ erläutert. Das einzige „nicht durch Vorstellung gebildete Ding“ (Dhs. 1287, 1293, 1295), also die einzige Realität, ist das Nirvana: *katame dhammā asaṃkhatā? nibbānaṃ, ime dhammā asaṃkhatā* Dhs. 1439.¹⁾ So berührt sich *dhammā* aufs engste mit *saṃkharā*.²⁾ Unter den *saṃkharā* sind einerseits die mentalen Bildekräfte im Menschen, andererseits die durch sie vorgestellten Dinge, eben die *saṃkhatā dhammā* verstanden. In den aufeinanderfolgenden Versen Dh. 277 bis 279, Th I. 676 bis 678 heißt es: *sabbe saṃkharā aniccā, sabbe saṃkharā dukkhā* und *sabbe dhammā anattā*. Im übrigen lauten die Verse völlig gleich. Ebenso steht M. I. 228, 230, S. III. 132—4 fast tautologisch nebeneinander: *sabbe saṃkharā aniccā sabbe dhammā anattā*. Auch M. III. 64, A. I. 26—7, III. 439 (s. oben) wird von den *saṃkharā* und den *dhammā* das nämliche ausgesagt, und A. IV. 14 folgt nacheinander: *puḁgalo sabbasaṃkharēsu dukkhānupassī viharati . . . sabbesu dhammesu anattānupassī viharati . . . nibbāne sukhānupassī viharati*. Nahe stehen sich die beiden Begriffe endlich auch Th I. 716: *suddhaṃ dhammasamuppaḁaṃ suddhaṃ saṃkharasantaḁi | passantassa yathābhūtaṃ na bhayaṃ hoti* „Wer die Entstehung der empirischen Dinge rein (d. h. ohne allen Zusammenhang mit dem Ich) erblickt,³⁾ und rein den kausalen Zusammenhang der Gestaltungen,⁴⁾ der Wahrheit gemäß, für den gibt es keine Furcht.“

b) Wie schon in einigen der angeführten Stellen, so findet sich der Ausdruck *sabbadhammā* oder *sabbe dhammā* mit Vorliebe verwendet. Ziemlich gleichbedeutend dürfte *amitā dhammā* „die zahllosen Dinge“ Th I. 1101 sein. Das Leitmotiv ist der Kvu. I. 65 zitierte Spruch S. IV. 401⁵⁾: *sabbe dhammā anattā*. Immer wieder wird die Vergänglichkeit der Dinge betont und die Notwendigkeit, ihr wahres Wesen zu erfassen und sich gänzlich von ihnen loszumachen. Von dem Bhikkhu wird gefordert: *kusalo sabbadhammānaṃ sato bhikkhu paḁibbaḁe* Sn. 1039. Der Weise ist *sabbadhammesu visenibhūto* Sn. 793, 914 (vgl. S. I. 141²⁾). Jā. II. 34¹²⁾, 35¹⁶⁾ wird von den *brāhmaṇā vedagū sabbadhamme* gesprochen, „die durchgedrungen sind zur Erkenntnis³⁾ aller Erscheinungen“. „Unberührt von all den Erscheinungen“ (*sabbesu dhammesu anūpalitto*) ist Sn. 211, Th I. 10, S. II. 284 das Merkmal der Erleuchteten. Dh. 353, Vin. I. 8, M. I. 171, Kvu. I. 289 sagt es der Tathāgata von sich selber. Er nennt sich auch *sabbesu dhammesu visuddhadassano* S. I. 181. Er heißt *sabbesu dhammesu nāyadassī* Sn. 478. Ein beabsichtigter Doppelsinn des Wortes *dhamma* begegnet uns in dem Satze: „Der Mönch, der vernommen (und begriffen) hat, daß man sich auf alle die Erscheinungen nicht einlassen darf (*sabbe dhammā nālaṃ abhinivesāya*), der erfährt die ganze Wahrheit (so *sabbaṃ dhammaṃ abhijānāti*)“ M. I. 251, 254 f.; S. IV. 50; A. IV. 88 (vgl. Nett. 28⁴⁾). A. IV. 338—9 gibt der Buddha die Anweisung, auf die entsprechenden Fragen der Paḁibbājakas (*kiṃṃulakā sabbe dhammā* usw.) die Antwort zu geben: *chandamūlakā sabbe dhammā, manasikārasambhavā s. dh., phassasamudaya s. dh., vedānāsamosaḁaraṇā s. dh., samādhipamukhā s. dh., satādhipateyyā s. dh., paḁhuttarā s. dh., vimuttisārā s. dh.*; A. V. 106—7 wird noch hinzugefügt: *amatogadhā s. dh.* und

¹⁾ Es ist bezeichnend, daß Dhs. 1036 auf die Frage *katame dhammā asaṃkhatā?* die Antwort im Sg. gegeben wird: *yo eva so dhammo appaccayo so eva so dhammo asaṃkhatō*. Vgl. S. IV. 362—8.

²⁾ Über *saṃkharā* vgl. Флакке, D. übers. 307 ff.; Бачин, Buddhismus II. 104—7.

³⁾ Wir fassen *suddhaṃ* prädicativ.

⁴⁾ Wie hier *saṃkharasantaḁi*, so steht Milp. 40 f. *dhammasantaḁi*.

⁵⁾ Der Akk. *sabbadhamme* ist abhängig von dem in *veda* enthaltenen Verbalbegriff.

nibbānapariyosāna s. dh. Der Sg. *sabbo dhammo* scheint A. V. 48--9 „jede Einzelercheinung“ zu bedeuten.¹⁾ — Mehrdeutig ist der Ausdruck *sabbadhammāna pāragi*. Er wird vom Buddha gebraucht Sn. 167, 699, 992; Th I. 66, 690; M. II. 144; von dem Weisen, dem Erlösten überhaupt Jā. III. 19²⁴; A. I. 162, II. 23, III. 214. Die Bedeutung scheint zu sein: „der an das Ziel aller Erscheinungen gelangt ist“, d. h. der diese ganze Welt des Scheines hinter sich gelassen hat.“ Dies ist ungefähr die Auffassung des AKo. 423 penult. *sabbadhammā vuccanti pañcakkhandhā dvādasāyatanaṇi atthārasadhātuyo, sabbadhammānaṇi abhiññāpāraṇi (pariññāpāraṇi) pahānapāraṇi bhāvanāpāraṇi sacchikiriyāpāraṇi samipattipāraṇi cāti chabbidhaṇi pāraṇi gatattā pāragi*. Vgl. AKo. 515¹⁴. Es könnte aber auch „der in allem Guten das (höchste) Ziel erreicht hat“ bedeuten. JāKo. III. 20⁵ erklärt es: *imasmiṇi thāne* (also nur hier, nämlich Jā. III. 19²⁴, nicht immer) *lokiyāni pañca sīlāni dāsa sīlāni tīṇi sucaritāni sabbadhammā nāma, tesāṇi so pāraṇi gato ti pāragi*. Die erste Erklärung bezieht also den Ausdruck auf die Erkenntnis, die zweite auf die Sittlichkeit.

c) Das Verhältnis des Menschen zu den *dhammā*, zu der empirischen Welt, ist Gegenstand der mannigfaltigsten Erörterungen. Wer zur Erkenntnis ihres Wesens gelangt ist, der ist *dhammesu vasī* „Herr über die Dinge der Erscheinungswelt“ Sn. 372; *dhammā pi tesāṇi na pañcicchāse* Sn. 803. Wer *dhammesu na gacchati* „sich nicht auf die Dinge einläßt“, der kann als „beruhigt“ (*santa*), d. h. als erlöst bezeichnet werden Sn. 861. In den Dingen ist kein Ich enthalten: *atthānaṇi etaṇi anavakāso yaṇaṇi dīṭṭhisāṇi panno puggalo kiñci dhammaṇi attato upagaccheyya*, M. III. 64; A. I. 26—7. Wer in den *khandhā* ein Ich zu finden vermeint, *tassa paritassanā-dhammasamuppāda**) *cittaṇi pariyaḍāya tīṭṭhanti* „dem beherrschen Verwirrung und das Aufkommen der Dingvorstellungen das Denken“ S. III. 16—7. Gegensatz zu *paritassanā* und *dhammasamuppāda* ist *dhammasamādhī*, die Aufhebung der Dingvorstellungen S. IV. 350—8, etwa das gleiche wie *samatha*.⁴⁾ Aus *dhammasamādhī* resultiert *cittasamādhī*. *Satisaṇḍojjhaṅga*, eine der Vorbedingungen der Erleuchtung, wird definiert als *ajjhataṇi dhammesu sati* und *bahiddhā dh. s.* „Achtsamkeit auf die Dinge drinnen und draußen“ S. V. 110, d. b. auf unsere Vorstellungen von den Dingen und auf die Dinge selber.⁵⁾ Von einem Bhikkhu wird gesagt: *idha bhikkhuno ajjhataṇi yeva sati supatthitā hoti dhammānaṇi udayatthagamaṇāṇāya**) „er hält im Innern seine Achtsamkeit bereit, um Entstehen und Vergehen der Erscheinungswelt zu begreifen.“ A. III. 143. *Dhammesu karikhanti* Jā. II. 266¹⁴ bedeutet: sie sind im Zweifel, in Unklarheit über das wahre Wesen der Erscheinungswelt. Ariṭṭha rühmt von sich: *ajjhataṇi bahiddhā ca me dhammesu pañighasaṇiṇi suppativinitā* „draußen wie drinnen habe ich die auf die empirischen Dinge reagierenden Vorstellungen wohl unterdrückt“ S. V. 315. Weiterhin wird dann S. V. 111 als *dhammavicayasāṇḍojjhaṅga* bestimmt, wenn man drinnen wie draußen die Dinge mit dem Verstande prüft und untersucht: *ajjhataṇi (bahiddhā) dhamme*?) *paññāya pavicinati pari-*

¹⁾ Dagegen kann Sn. 534 *suṭṭā sabbadhammaṇi abhiññāya loke* wegen des *suṭṭā* wohl nur bedeuten: „nachdem er jede Lehre in der Welt gehört und begriffen hat“.

²⁾ Man bleibt so im Bilde: *pāra* ist das „jenseitige (rettende) Ufer“.

³⁾ Die beiden Ausdrücke sind nach SKo. 426⁷ als Dvandva aufzufassen.

⁴⁾ Vgl. JPTS. 1909, S. 89.

⁵⁾ Die *kāyagatā sati* Dh. 293 wird Nett. 90 als *vedanāgatā sati cūtagatā dhammagatā* cu erklärt.

⁶⁾ So lesen wir statt *udayatthagāmiṇiṇi paññāya* der Ausgabe. Vgl. die Varianten.

⁷⁾ Ausgabe: *dhammesu*, wohl nur in Anlehnung an 110²¹.

curati parivimāṇsaṇi upajjati. Wir haben hier eine Definition des Begriffes, die sich der späteren Auffassung nähert. Vgl. oben BII 4b. Der Ausdruck *dhammānaṇi pavicayo yathābhūtaṇi* findet sich Th I. 593. Durch solche Prüfung gelangt man schrittweise zur Einsicht in das wahre Wesen der empirischen Dinge (*anupadaḍḍhammavipassanā*) M. III. 25. Der Tatbägata hat diese Erscheinungswelt (*ime dhamme*) vollkommen erfaßt M. I. 71³⁵; A. II. 9. Für ihn ist ihre Existenz aufgehoben: *parovarū yassa samevva dhammā vidhūpita atthagatū na santi* „für den die empirischen Dinge, gute wie böse,¹⁾ weil er sie begriffen hat, in Rauch aufgelöst, dahingeschwunden sind, nicht mehr existieren“ Sn. 475; A. II. 6. — Das Kompos. *saṅkhātadhamma* bezeichnet einen, der „die empirischen Dinge richtig erwogen hat“. Sn. 70 steht es neben *sutavant*, *satimant* und ähnlichen Begriffen; S. IV. 210, Ud. 13 neben *bhussuta*. Sn. 1038 treten die *saṅkhātadhammāse* neben die *sikkhā puthū*, die vielen, die noch auf der Stufe der Vorbereitung stehen. Der Vers wird S. II. 47 zitiert, und dann der Begriff 48—50 erläutert. DhKo. II. 63²⁾ wird er mit *nūladhammā tulitadhammā* umschrieben und beigefügt, daß man darunter die Frommen vom *soṭāpanna* aufwärts bis zum *khīṇāsava* versteht. Jā. VI. 286²² steht *saṅkhātā sabbādhammānaṇi* „Kenner aller empirischen Erscheinungen“ neben *dhūtimā mutimā atthadassimā* als Beiwort des Vidhura. — Schließlich noch ein Wort über den Ausdruck *dhammesu vicikicchā*. Über seine Verwendung in S. III. 106, A. III. 69—70 haben wir uns oben (A II 1a) auf Grund der Angabe des Kommentars geäußert. Er bedeutet dort „Zweifel an den Vorschriften“. Nun begegnet uns der gleiche Ausdruck aber auch S. V. 110. Hier wird *ajjhataṇi dh. v.* und *bahiddhā dh. v.* unter die *nivaraṇāni* gerechnet. Man kann ihn hier wegen des hinzugefügten *ajjhataṇi* und *bahiddhā* wohl nur als „Zweifel an dem wahren Wesen der Dinge und an unseren Vorstellungen von ihnen“ auffassen. Leider fehlt uns hier der Kommentar. Endlich findet sich der Ausdruck in gleicher oder ähnlicher Bedeutung M. I. 433. Hier heißt es, daß das Kind, das es von den *dhammā* noch nichts weiß, auch keine *dhammesu vicikicchā* haben kann, daß es aber wohl die Anlage dazu besitzt (*anuseti tv' ev' assa dhammavvicikicchā*).

II. Dhamma „Ding“ im weitesten Sinn des Wortes, wie lat. res.

1a) Das Wort *dhamma* nimmt alle die Bedeutungen des lat. *res* an. Es kann, von Konkretem wie von Abstraktem, von Körperlichem wie von Geistigem gesagt, „Ding, Sache, Gegenstand, Objekt“ bedeuten. Auch „Rechtssache, Rechtsfall, Strafsache, Vergehen, Verfehlung“. Ferner „Umstand, Lage, Zustand, Verhältnis“, sowie „Moment, charakteristisches Element, Eigenschaft“, dann „Kraft, Vermögen“. Es umfaßt eben alle Dinge und Vorgänge in der uns umgebenden Welt. Aber auch alle Kräfte und alle geistigen Vorgänge in uns selber und ihre Beziehungen zu den äußeren Erscheinungen sind, wie wir gesehen haben, *dhammā*. Eine Trennung des Stoffes nach Einzelbedeutungen ist aber überaus schwierig, ja unmöglich, weil alle Bedeutungen immer wieder, sich berührend und durchkreuzend, ineinandergreifen. Man kann eben nur sagen, daß hier die Bedeutung „Ding“,

¹⁾ *Parovara*, *paropara* bedeutet „gegensätzlich“. Im AKo. 502²³ (zu II. 6) wird *rū* durch *uttama-lomakā* umschrieben und mit *kusalākusalā* erklärt, AKo. 543¹⁰ (zu II. 45³⁶ = Sn. 1048) durch *uccāvacāni uttamādhamāni*. Die Bedeutung ergibt sich namentlich aus *puggalapavoparaṇi* A. IV. 113, 115—6.

²⁾ Zu Dh. 70. Hier steht aber im Text *saṅkhātadhammānaṇi*, das somit ein sehr alter Fehler wäre.

dort „Verhältnis, Zustand“, dort wieder „Eigenschaft, Qualität, Kraft“ oder „Umstand, Moment“ am meisten unserem Sprachgebrauche angemessen erschiene. Gerade in der Dingbedeutung kommt das Wort im Kanon am häufigsten vor, in diesem Sinne ist es das ins Endlose variierte Thema der Abhidhamma-Literatur. Die Materie vollständig und erschöpfend zu behandeln ist unmöglich und unnötig. Es kann sich nur darum handeln, die typischen Stellen herauszugreifen, um an ihnen den Wortgebrauch zu erläutern. Wir beginnen mit dem Ausdruck *dhammesu dhammānupassanā* „Meditation über die Dinge“ S. V. 179; Pfs. II. 152, 154, 163, in dem uns schon die Vielseitigkeit des Dingbegriffes entgegentritt. Es ist das eine bestimmte Form der geistigen Konzentration, neben *kāye kāyānupassanā*, *vedanāsu vedanānupassanā* und *citte cittānupassanā* die vierte der *satipaṭṭhānā*. Der *dhammesu* (selten *dhamme*) *dhammānupassī* wird häufig erwähnt: D. II. 95, 100, 216, 290, III. 58, 77, 141, 221, 276; M. I. 56, 340, II. 11, III. 84, 136, 252; S. IV. 211, 364, V. 10, 75, 141—58, 163, 165—8, 171—92, 198, 298—303, 324—5, 330, 332, 337, 339; A. I. 39, 296, II. 256, III. 450, IV. 301, 457—8; Pfs. II. 234—5; Kvu. I. 63. Dazu das Abstrakt *dhammesu dhammānupassitā* Nett. 123. Welches die *dhammā* sind, auf die sich die Achtsamkeit konzentrieren soll, ergibt sich aus den beiden Hauptstellen D. II. 300—14 und M. I. 60—2. Da soll der Bhikkhu 1. die fünf „Hemmungen“ (*nīvaraṇāni*) beobachten, ob sie in ihm wirksam sind, ob sie aufkommen können oder ihr Aufkommen ausgeschlossen ist. Er soll 2. Entstehen und Vergehen der fünf „Kategorien des geistigen Wesens“ (*khandhā*) und 3. die Beziehungen zwischen den sechs inneren und äußeren „Bereichen“ (*āyatānāni*) beobachten; ferner 4. ob er im Besitze der sieben „Bestandteile der Erleuchtung“ (*bojjhaṅgā*) ist. Endlich soll er 5. über die vier heiligen Wahrheiten nachdenken. Die hier erwähnten Objekte der Meditation werden auch sonst als *dhammā* bezeichnet. So die *khandhā* Sn. 268 (*lokadhammā*) = Kh. 5. 12; M. I. 435²²; S. III. 139—40 (*loke lokadhammā*); A. II. 15 (*saṃvekkhitā ca dhammānaṃ khandhānaṃ udayavayayaṃ* = Iv. 120), 128¹⁴, IV. 422 penult.; Dhs. 122. Ebenso werden die ersten fünf *āyatānāni* Sn. 387, 974—5 — der sechste Sinn *mamas* mit seinem Bereiche fehlt in der älteren Zeit noch — *dhammā* genannt. Th I. 907 heißen die nämlichen fünf Bereiche *dhammā phassaṇācamā*. Dhs. 1095 werden die Sinneswahrnehmungen als *dhammā cakkhaviññeyyā* usw. bis *dhammā kāyaviññeyyā* aufgezählt; die *dh. manoviññeyyā* fehlen. Unter *tehi dhammehi* Th 2. 392 wären nach Th 2 Ko. 258³ die Elemente (*pathavīdā*) und die Sinnesorgane (*cakkhīdā*) zu verstehen. Es kann nicht befremden, daß der Begriff *dhammesu dhammānupassin* in der jüngeren Literatur auch weiter gefaßt wird. Pfs. II. 234—5 wird darunter die Meditation über die empirischen Dinge verstanden, die man als nicht leidvoll, ewig, nicht mit einem Ich versehen (*aniccato, dukkhato, anattako*) zu begreifen hat. — Pfs. I. 101, 104 werden als *sabbadhammā* die fünf *khandhā*, die zwölf *āyatānāni* und die achtzehn *dhātuyo* aufgezählt. Dazu die *kusalā, akusalā* und *avyākatā dh.* „das Gute, das Böse und das Indifferente“ (vgl. unten III 3a), sowie die *kāṃvacarā dh.*, die *rūpāvacarā dh.*, die *arūpāvacarā dh.* und die *aparīyāpannā dhammā*¹⁾ „die Dinge der Lustwelt, der Formwelt und der formlosen Welt und die nicht eingeschlossenen Dinge“, d. h. das gesamte Universum von der Hölle bis hinauf zum Nirvana. Andere Reihen von *dhammā* begegnen uns Pfs. I. 181—2, II. 160—2 usw.

¹⁾ Über die ersten drei Begriffe s. CHILDERS, Pali Dict. u. d. W. *sattaloko*. Der t. t. *aparīyāpanna* bezeichnet das Höchste, was es gibt, das Unvergleichliche, nämlich das Nirvana und den dahin führenden *magga*. Vgl. Pfs. I. 84, Dhs. 1287. Mrs. RHYNS DAVIDE, Dhs. trsl. S. 165, N. 2; 264, N. 1.

Abh. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. XXXI, 1. Abh.

b) Die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen von *dhamma* tritt uns ferner entgegen in den so außerordentlich häufigen Verbindungen eines Zahlbegriffes oder Zahlwortes mit *dh.* Es ist hier zunächst von den Fällen die Rede, wo *dh.* nicht durch ein Adjektivattribut begrifflich näher bestimmt wird. Man muß da in der Tat je nach dem Zusammenhang die verschiedensten Übersetzungen des Wortes *dh.* einsetzen. Sehr oft werden Fragen gestellt in der Form *kati dhammā? kati dhamme? katihi dhammehi? katiṇaṃ dhammānaṃ? katiṣu dhammesu?* Die Antwort wird mittels einer Zahl gegeben: *tayo dh., tihi dh.* usw. Dann wird meist weiter gefragt mit *katame* (*dve, tayo* usw.) *dhammā?* usw. Vin. II. 248—51; M. II. 5; S. I. 98, IV. 240, 243, 295, V. 11, 346, 372; A. I. 281, III. 195, IV. 279, V. 71—3, 151. Oder es wird gleich gefragt: *katamo dhammo? katame dhammā? katamehi dhammehi? katamesaṃ (-mesānaṃ) dhammānaṃ?* usw. Die Antwort erfolgt in diesem Fall in der Regel ohne Zahlenangabe S. II. 16, 26, III. 24, 37—9, 168, IV. 294 usw.; A. II. 247, V. 39. Doch lautet D. I. 206 auf die Frage: *katamesānaṃ dhammānaṃ* die Antwort: *tiṇṇaṃ khandhānaṃ*. Vgl. S. V. 73, 175. — Mehrfach finden sich Gruppierungen, die mit *eko dhammo* beginnen und bis *dasu dhammā* geführt werden. So D. III. 211—71. Als Beispiel mag hier die Gruppe der Vierer dienen. Die stereotype Einleitung jeder Gruppe lautet: *atthi kho āvuso tena bhagavatā jānatā passatā arahatā sammāsaṃbuddhena cattāro dhammā sammadakkhūtū . . . katame cattāro?* Nun folgen fünfzig Aufzählungen von „Dingen“, die ständig in der Vierzahl erscheinen, wie *cattāro satipaṭṭhānā, c. sammāppadhānā, c. iddhipādā* usw. Als *eko dhammo* wird nur der Satz *sabbe sattā āharaṅghitā, sabbe sattā saṃkhārāṅghitā* aufgeführt. Das ist die „Hauptsache“, der Fundamentalsatz. Bei der Zweizahl werden 33 Paare von Dingen genannt, beginnend mit *nāmaṃ ca rūpaṃ ca* und endigend mit *khaye nāyaṃ anuppadā nāyaṃ*. Bei der Dreizahl 60 Triaden, zuletzt *tiṇi pāṭihāriyāni: iddhi°, ādesanā°, anusāsani-pāṭihāriyaṃ* usw. Ähnliche Reihen sind A. V. 50—4, 55—7 zu finden. Pfs. I. 34—5 werden die *dhammā sacchikātabbū* in folgender Weise gruppiert: *eko dhammo sacchikātabbo: akuppā cetovimutti; dve dhammā -tabbā: vijjā ca vimutti ca* usw. bis *dasu dhammā -tabbā: dasa asekhā dhammā*. Entsprechend werden Pfs. I. 5, 22, 26, 28 die *dh. abhinñeyyā, parinñeyyā, pahātābbā, bhāvetābbā* usw. gruppiert. Das *Dasuttarasutta* D. III. 272—92 zählt zehn Dekaden auf: zehnmal ein Ding, zehnmal zwei usw. bis zehnmal zehn Dinge. Solche Zahlenschemen sind im buddhistischen Kanon außerordentlich häufig, im Abhidhamma bilden sie den eigentlichen Inhalt. Ihr Zweck ist offenbar, das mechanische Erlernen der verschiedenen Termini zu erleichtern.

c) *Ēkadhammo* oder *eko dhammo* ist ein „Einzelding“ M. I. 349 ff.; S. I. 39, 86, 89 (V. 32—5, 232); Iv. 1—3, 8, 11. Als solch ein *ekadhammo* werden an den angeführten Stellen *lobha, dosa, moha, appamāda, makkha, māna, avijjā* und ähnliches genannt. Zum Beispiel diene noch der mehrfach angeführte Vers *kissa-ssu ekadhammassa vadhaṃ rocesi Gotama?* Die Antwort lautet: *kodhassa visamūlassa . . . vadhaṃ ariyā pasamsanti . . .* S. I. 41, 47, 161, 237; DhKo. IV. 162. In *ekadhammaṃ ca bhāvaye* Th I. 230 bedeutet *ekadhamma* die eine Sache, auf die es ankommt, die Hauptsache, die Erlösung. — Im weiteren anzugeben, was alles unter zwei, drei, vier und mehr Dingen begriffen wird, ist unmöglich.¹⁾

¹⁾ Selbstverständlich muß in solchen Zahlengruppierungen durchaus nicht immer das Wort *dhammo* verwendet werden. Sehr häufig sind Typen wie *catasso imā samādhikhāvanā, katamā catasso?* A. II. 41 ff. Vgl. auch Iv. 51²¹.

Davon handelt fast der ganze Aṅguttara-Nikāya. Es genügt hier, einige Typen herauszugreifen, die im Aṅguttara wie auch in anderen Texten sich ständig wiederholen. Besonders häufig sind Wendungen wie *dvīhi dhammehi samannāgato dukkhaṃ viharati* A. I. 95. Auf die Frage *katamehi dvīhi?* lautet die Antwort: *kodhena ca upanāhena ca, makkhena ca palāsena ca* usw. Dann kommt das Gegenteil: *dv. dh. s. sukhaṃ viharati: akkodhena ca anupanāhena ca*. Oder: *pañcahi dhammehi samannāgato bhikkhu attahitāya paṭipanno hoti no parahitāya* mit den verschiedenen Variationen A. III. 12—4 usw. usw. Der Typus findet sich auch außerhalb des Aṅguttara sehr oft. So M. II. 24: *catuhi kho ahaṃ dhammehi samannāgataṃ purisapuggalaṃ paññāpemi saṃpannakusalaṃ . . .*, nämlich wenn er nichts Böses tut, redet, denkt und keinen schlechten Lebensheruf treibt; S. 25 folgt das Gegenteil. Oder: *catuhi dhammehi samannāgato ariyasāvako sotāpanno hoti* usw., nämlich wenn er an den Buddha, die Lehre und die Gemeinde glaubt und die Sittengebote hält S. V. 343. Oder: *dvīhi dhammehi samannāgato bhikkhu dīṭhe va dhamme dukkhaṃ viharati* usw., nämlich wenn er seine Sinne nicht beherrscht und unmäßig ist *iv. 22—3* (Gegenteil 23—4). Weitere Beispiele dieses Typus, außerhalb des Aṅguttara, sind M. II. 28—9; S. IV. 175, 240—5, 250, V. 351, 360, 364 usw.; *iv. 50* ult. — Ein anderer Typus ist dieser: *nāhaṃ aññaṃ ekadhammam pi samanupassimī yaṃ evaṃ abhāvitaṃ akammaṃayaṃ hoti yatlayidaṃ cittaṃ* A. I. 5. Vgl. A. I. 6—18. Ebenso S. V. 35—7. Ähnlich M. II. 5 f. — Ein dritter Typus: *ekadhammo bhāvito bahulikato ekantanibbidāya virāgāya nirodhāya upasamāya abhiññāya saṃbodhāya nibbānāya saṃvattati katamo ekadhammo? buddhānussati* A. I. 30. Ebenso A. III. 83⁶; ähnlich A. I. 43—5, III. 83¹⁷—85. Dazu: *ekodhammo bhāvito bahulikato mahapphalo hoti mahānisīṃso* S. V. 311 und *cattāro 'me dhammā bh. b. sotāpatti phalasecchikiriyaṃ saṃvattanti* S. V. 410—1. Vgl. S. V. 329, 333—5; *iv. 16*. — Als vierten Typus führen wir schließlich an: *cattāro 'me dhammā saddhammassa saṃmosāya antaradhānāya saṃvattanti* A. II. 147 (Gegenteil 148), III. 176—80; *pañc' ime dhammā sekhassa bhikkhuno parihānāya saṃvattanti* A. III. 116 (Gegenteil 117), 329—31, IV. 24—5, 29—30. Vgl. A. I. 114, II. 245, III. 173 usw. Ebenso M. I. 360: *aṭṭha kho ime dhammā ariyassa vinaye vohāra-samucchedāya saṃvattanti*, und Ud. 36: *aparipakkāya cetovimuttīyaṃ pañca dhammā paripakkāya saṃvattanti* (= A. IV. 357—8) „zum Ausreifen einer noch nicht völlig ausgereiften Herzenserlösung dienen fünf Dinge“. Kombiniert ist dieser Typus mit dem zweiten A. I. 3, 6—7 usw.; S. V. 88.

d) In enger Beziehung steht in solchen Fällen, wie wir sie aufgezählt haben, das Wort *dh.* zu dem Worte *aṅga*. Im Aṅguttara finden sich viele Stellen, wo die Eigenschaften des Tathāgata oder eines Bhikkhu mit denen einer Person oder auch eines Tieres verglichen werden. Es ist dabei bezeichnend, daß hier von den ersteren der Ausdruck *dhammā*, von den letzteren *aṅgāni* gebraucht wird. Dadurch soll die Überlegenheit des Tathāgata und der Bhikkhus schon sprachlich hervorgehoben werden. So heißt es z. B. A. III. 147—8 von dem weltbeherrschenden König: *pañcali aṅgehi samannāgato rājā. cakkavattī dhammen' eva cakkhaṃ pavatteti*, nämlich wenn er *atthaññu, dhammaññu, mattaññu, kālaññu, parisāññu* ist. Vom Tathāgata wird dann gesagt: *evam eva kho pañcahi dhammehi samannāgato tathāgato arahaṃ sammāsaṃbuddho dhammen' eva anuttaraṃ dhammacakkhaṃ pavatteti*, da er eben *atthaññu* usw. ist. In derselben Weise werden 148—9 die *aṅgāni* des Thronerben mit den *dhammā* des Śāriputta verglichen, und 151—64 mit dem gleichen Wechsel von *aṅga* und *dhamma* eine Parallele gezogen zwischen dem Bhikkhu und dem

König oder dem Kronprinzen (*rañño jeṭṭho putto rajjaṃ pattheti — bhikkhu āsavānaṃ khayaṃ pattheti*) oder auch dem Elefanten des Königs. Der Vergleich mit dem Elefanten findet sich auch A. II. 116—7. Mehrfach wird auch das Leibroß des Königs mit einem Bhikkhu verglichen: *tīhi aṅgehi samannāgato rañño bhaddo assājānyo rājāraho hoti rājābhoggo . . . evam eva kho tīhi dhammehi samannāgato bhikkhu dhuneyyo hoti pahuneyyo . . .* A. I. 244; vgl. II. 113—4, 250—1, III. 282—3, IV. 188—90. Ebenso wird ein Hirte (*gopāṭaka*) A. V. 347—8, 350—1, 359—60, ein Trödler (*pāpaṇika*)¹⁾ A. I. 115—6, ein Soldat (*yodhā jīva*) A. II. 170—1,²⁾ mit einem Bhikkhu verglichen, stets mit dem nämlichen Wechsel von *aṅga* und *dhamma*. Sogar von einem *pāpabhikkhu* wird *dhamma* gebraucht, wenn seine Eigenschaften A. I. 153—5, III. 128—30 mit den *aṅgāni* eines „großen Räubers“ (*mahācora*) verglichen werden. Mehrere dieser Vergleiche finden sich auch im Majjhima, und zwar ebenfalls mit dem charakteristischen Wechsel von *aṅga* und *dhamma*. So der mit dem Hirten M. I. 220, 222 und der mit einem edlen Pferde M. I. 446. Wenn kein Vergleich gezogen wird, kann *aṅga* auch von den Eigenschaften eines Bhikkhu gebraucht werden, wie z. B. Vin. I. 54 f., 62, 65, 283 f., 296, 302 f., II. 84, 175, 201 f., III. 246; A. IV. 31. Außerhalb eines Vergleiches wird *aṅga* gebraucht von König Mahāvijita D. I. 137; von einem *puṛhita brāhmaṇa* D. I. 138; von einem *upāsaka* Vin. II. 125, A. IV. 344—5; von einem *mahācora* A. IV. 339; von Weib und Mann S. IV. 238. Andererseits wird *dhamma* S. IV. 240—3 sogar von den Eigenschaften eines zur Hölle verdamnten Weibes gesagt.

2a) Wenn wir nun die einzelnen Bedeutungen unseres Wortes verfolgen, so fällt auf, daß am wenigsten zahlreich die Fälle sind, wo *dhamma* konkret von Sachen, Gegenständen gebraucht wird. Es hängt das aber mit dem Inhalt der buddhistischen Literatur zusammen. Indessen fehlen Beispiele nicht völlig. *Deyyadhamma* ist eine Sache, die gegeben werden muß oder darf, eine Spende Sn. 982; Vin. I. 272, 274 f., III. 11, IV. 283; S. I. 175, IV. 304, V. 352, 397; A. I. 150, 166, III. 213; Pv. 1. 1. 1, 2. 3. 19, 3. 1. 9, 3. 6. 4 usw.; Kvu. II. 342—3. Sn. 392 heißt es von dem Bhikkhu, daß er, unberührt von solchen Dingen (*etesu dhammesu anūpalitto*) wie Almosenspeise, Bett und Sitz und Wasser zum Waschen des Gewandes, sein soll wie ein Wassertropfen in einer Lotosblume. Ud. 17 bezieht sich *dh.* auf *bhogā* „Reichtümer, Vermögen“ neben *jīvita* und *saddhā*. Eines der vier *saṃgahavatthūni* „Elemente der Beliebtheit“ ist *samānattatā dhammesu tattha tattha* „Gleichmäßigkeit in diesen und jenen Dingen“ D. III. 192; A. II. 32; Jā. V. 330²⁹. Nach dem AKo. 533¹¹ handelt es sich darum, daß jemand in bezug auf die Liegerstätte, auf Essen und Trinken usw. für sich nichts Besonderes beansprucht. Auch der Ausdruck *dhammā akkhātā sāmāññassānulomikā* A. II. 27, *iv. 103* bezieht sich auf die vorher genannten „Dinge“ *paṃsukūla, piṇḍiyālopa, rukkhamaṭṭha* (als Wohnung) und *pūtimutta* (als Medizin).

¹⁾ Das Wort (= skr. *pāpaṇika*) fehlt bei CHILDERS, steht aber bei H. KERN, Toevogeselen II. 18. AKo. 380³⁰ erklärt es mit *āpaṇṇaṃ ugghāṭetvā bhogaḍavikkāyakaṃ rāpījass' etaṃ adhvavanam*.

²⁾ Wenn A. I. 284¹⁹ in demselben Vergleiche vom Bhikkhu *aṅgehi* gesagt wird, so liegt wohl nur ein Schreibversehen des Hrag. vor. S. 285²⁸ steht richtig *dhammehi*.

3a) *Dhamma* bedeutet weiter den Gegenstand, das Objekt¹⁾ irgend einer geistigen Tätigkeit. So ist *neyyo dhammo* das Objekt, das man durch Nachdenken herausfinden oder erschließen muß M. I. 293; *saṅkhiyādhammo* D. I. 2 ist das Objekt, der Gegenstand eines nachdenklichen Gespräches, ein solches Gespräch selber. Sn. 866 sind *dhammā* die Gegenstände, von denen der *Samāṇa* gesprochen hat. A. III. 107 möchten wir *kaṅhaṇaṃ dhammaṃ okkamānā* durch „wenn sie (bei dem Studium des Abhidhamma oder des Vedalla) auf einen dunklen Gegenstand (d. i. auf eine schwierige Stelle) stoßen“ übersetzen. D. III. 226 (vgl. 277) wird unterschieden *dhamme ñāṇaṃ, anvaye ñāṇaṃ, paricchede ñāṇaṃ, sammutiñāṇaṃ*. Von diesen bedeutet, wie wir glauben, das erste „das Wissen von dem Objekt“, also das geistige Erfassen des Gegenstandes, womit man sich beschäftigt. Das zweite bedeutet „das Wissen von den Folgerungen“, die aus der richtigen Erkenntnis des Gegenstandes sich ergeben. Man könnte aber *dh. ñ.* auch geradezu als das Wissen von dem Gesetz, von der Lehre, von der Wahrheit auffassen, und in *anv. ñ.* dann die rechte Nutzenanwendung sehen. Dies ist z. B. die Auffassung *Buddhaghosas*. Der DKO. ed. Rangoon III. 177 ult. — 8 erklärt *dh. ñ.* durch *catuśaccadhammē ñāṇaṃ* „Wissen von den vier Heilswahrheiten“. In Vbh. 329 wird es als Kenntnis der vier *maggā (sotāpatti* usw.) und ihrer *phalāni* verstanden. Auch S. II. 57—9 kann für diese Auffassung herangezogen werden. Hier wird das Wissen von dem, was *jarāmaraṇa* und was die *saṅkharā* sind, als *dhamme ñāṇaṃ* bezeichnet. Dann heißt es weiter: *so iminā dhammena diṭṭhena viditena akālikena pattena pariyogālhena atitānūgate nayaṃ neti*, d. h. er zieht aus dieser Erkenntnis die Folgerung für Vergangenheit und Zukunft. Diese Folgerung wird *anvaye ñāṇaṃ* genannt. Die Stelle S. II. 57, wie auch die Auffassung des Vbh. und des DKO. läßt sich aber auch so erklären, daß hier nur Beispiele für das „Wissen vom Objekt“ gegeben werden sollen. Die Heilswahrheit ist ja der Gegenstand schlechthin für das buddhistische Denken. Für unsere allgemeinere Auffassung von *dhamme ñāṇaṃ* und *anvaye ñāṇaṃ* spricht jedenfalls der Terminus *dhammanvaya*. Dieser bedeutet „Schlußfolgerung“. So M. I. 69: *ayam pi hi . . Sunakkhattassa moghapurisassa mayi dhammanvayo na bhavissati* „diese Schlußfolgerung in bezug auf mich wird dem Toren S. nicht kommen“. Zu vergleichen ist M. II. 120, 122—4: *atthi (ayam) pi kho me bhagavati dhammanvayo hoti* „ich komme in bezug auf den Erhabenen zu der Schlußfolgerung“, sowie D. II. 83, III. 100, S. V. 160: *a pi ca (me) (evam eva kho me) dhammanvayo vidāto* „aber ich habe es (so eben habe ich es) erschlossen“. — Streitobjekt. Streitfall ist *dh.* in *idha kocid eva dhammasamuppādo uppajjeyya* S. V. 374.

b) Die Bedeutung „Objekt“ liegt auch der Redensart *pātubhavanti dhammā* zugrunde: „die Dinge werden klar, es wird jemand klar, es kommt jemand die Erleuchtung“. Sie begegnet uns in dem berühmten Vers: *yadā have pātubhavanti dhammā cūṭṭhino jhāyato brāhmaṇassa* Vin. I. 2; Ud. 1—3; Kvu. I. 186. Ferner in *samāhite citte dhammā pātubhavanti, dhammānaṃ pātubhāvā appamāḍavihārī tveva saṅkhaṃ gacchati* „bei konzentriertem Geist tritt die Erleuchtung ein, infolge der Erleuchtung heißt man einer, der nicht lässig ist“ S. IV. 78—9, V. 398. Die Kehrseite dazu ist (S. IV. 78²⁾, V. 398¹⁾): *asamāhite c. dh. na p. bh., dh. apātubhāvā pamāḍavihārī tv. s. g.* — Ganz ähnliche Bedeutung hat *dhammāmaṃ na paṭibhanti*. Die Phrase gebraucht einer, der aus Sorge oder Kummer sich in geistiger

¹⁾ In ähnlicher Bedeutung wird auch *dharma* in Kaṭhop. I. 21 verwendet: *aṅgur eṣa dharmaḥ*, „subtil ist dieser Gegenstand“.

Verwirrung befindet: „mir kommen keine Gedanken, mir fällt nichts ein.“¹⁾ Sie steht immer neben *āsā me na pakkhāyanti* „ich kann die Himmelsgegenden nicht unterscheiden, ich kenne mich nimmer aus“: D. II. 99; S. III. 106, V. 153, 162; A. III. 69 f.; Th I. 1034.

4a) Die Bedeutung Fall, Rechtsfall, Strafsache, dann geradezu Vergehungen, Verschuldung für *dhamma* findet sich besonders häufig im *Vinaya*. *Pārājikā, saṅghādisesā, nissaggiyā pācittiyā, pācittiyā, pāṭidesaniyā dhammā* sind in absteigender Linie die verschiedenen Klassen von Vergehungen, in die der *Bhikkhu* geraten kann, und die er bei der *Pātimokkha*zeremonie zu bekennen hat. *Pārājikaṃ dhammaṃ ajjhāpajjati* Vin. II. 243—4, IV. 216 oder *āpajjati* Vin. III. 109, IV. 222, A. II. 241 f. Vgl. *tiṃsa dhammānaṃ aññatarena: pārājikena vā saṅghādisesena vā pācittiyena vā* Vin. III. 188 (vgl. 191). Ferner *gārayhaṃ dh. āp.* Vin. IV. 176 f., 346 f. Es werden aufgezählt *cattāro pārājikā dh.* der *Bhikkhus* Vin. III. 109 und *aṭṭha p. dh.* der *Bhikkhunīs* Vin. IV. 222; *terasa saṅghādisesā dh.* der ersteren Vin. III. 110 ff. und *sattarasa s. dh.* der letzteren Vin. IV. 223 ff.; *tiṃsa nissaggiyā pācittiyā dh.* der beiden Vin. III. 195 ff., IV. 243 ff.; *duvavuti pācittiyā dh.* der ersteren Vin. IV. 1 ff. und *chasaṭṭhisatā p. dh.* der letzteren Vin. IV. 258 ff.; *cattāro pāṭidesaniyā dh.* der ersteren Vin. IV. 175 ff. und *aṭṭha p. dh.* der letzteren Vin. IV. 346 ff. Dazu kommen noch die *aniyatā dhammā* Vin. III. 187 ff., die „unbestimmten Fälle“,²⁾ bei denen es auf die besonderen Umstände ankommt, in welche Kategorie von Verschuldung man sie einzureihen hat. Vin. IV. 224, 234 wird von einer *bhikkhunī paṭhamāpattikaṃ dhammaṃ āpannā*, Vin. IV. 236, 241 von einer *bhikkhunī yāvattatīyakaṃ dhammaṃ āpannā* gesprochen. *Garudhammaṃ ajjhāpanno* ist einer, der in eine schwere Strafsache geraten ist. Der sich ein schweres Vergehen hat zu schulden kommen lassen Vin. I. 49, 143 f., II. 226, 230, 279, IV. 51; A. IV. 280. *Ayam pi dhammo* bedeutet „auch dieser unser Fall“, d. h. das was wir verschuldet haben Vin. II. 68, IV. 144. Mit leicht abweichender Bedeutung ist Vin. III. 168 *pārājiko dh.* der Vorwurf eines P.-Vergehens. Schließlich kann *dhamma* in mehr populärer Weise geradezu zu der Bedeutung „Schuld, Sünde, Vergehen“ kommen, wenn M. III. 163—4, 171 sogar die kapitalen Sünden *pāṇātipātā* „Tötung von Lebendem“, *adinnādāna* „Diebstahl“ usw. als *dhammā* bezeichnet werden. Das Vermeiden dieser Sünden ist aber ebenfalls *dhamma* „Tugend“.

5a) Weiter kommen wir zu der Bedeutung Eigenschaft, Kraft, Fähigkeit, Qualität, die sich schwer von der Bedeutung Merkmal, charakteristisches Zeichen, Moment trennen läßt. Mit einem dieser Ausdrücke ist *dhamma* auch an sehr vielen der Stellen zu übersetzen, wo es mit einem Zahlwort verbunden ist. Als *dhammā* werden namentlich gute Eigenschaften häufig bezeichnet, und man kann in solchen Fällen *dh.* wohl geradezu mit „Tugend“ wiedergeben und die betreffende Stelle bei A II 1c oder A III 2a einreihen. So wird M. II. 199 *dh.* von *sacca, tapa, brahmacariyā, ajjhena, cāga* gebraucht; Sn. 188, S. I. 215, Jā. I. 280³⁾, II. 206⁴⁾, von *sacca, dhamma, dhīti, cāga*; Jā. VI. 244⁴⁾ von *sacca, dhamma, dama, cāga*; Iv. 16³⁾, 52⁵⁾ von *puñña, dāna, samacariyā, mettacittā*; A. IV. 353—4 von *saddhā, hiri, ottappa, viriya, paññā* (ähnlich A. IV. 236,

¹⁾ Vgl. im Skr. *bhā* mit *prati* bei BÖHRLINGK-ROTH u. d. W. Bd. 4.

²⁾ Eine allgemeinere Bedeutung hat *aniyatā dhammā* Dhs. 1030, 1414, 1595. Mrs. RHYDS DAVIDS, Dhs. trsl. 268: states that do not entail fixed consequences.

Kvu. II 341 usw.); Jā. I. 252¹⁶ von *dakkhiya* „Geschicklichkeit“, *sūriya* „Kraft“ und *paññā* „Verstand“. Aber auch Listen von Tugenden und Fehlern, die im Gegensatz zueinander stehen, werden unter dem Stichwort *dhammā* aufgezählt, wie z. B. A. I. 94—7. Mit „Eigenschaft, Kraft, Fähigkeit“ haben wir *dh.* zu übersetzen M. III. 8, 15: *n' attū kho ekabhikkhu pi tehi dhammehi . . samannāgato, yehi dhammehi samannāgato so bhagavā ahoṣi arahaṇ sammāsaṅghabuddho*. Ebenso Iv. 97 in *tehi* (auf das Vorangehende bezogen) *dhammehi sampannaṇa . . ālu sabbappahāyinaṇa*. Milp. 163 nimmt *dh.* das vorhergehende *gūṇa* auf. Auch A. III. 349, V. 140, 143 ist *imassa pi te va dhammā aparassa pi te va dhammā* mit „dieser und der andere haben die nämlichen Qualitäten“ zu übersetzen. A. II. 160 heißt es vom Buddha, daß er die (in der Heilsentwicklung erreichten) Qualitäten seiner Schtler kenne: *sattā yo no dhammānaṃ sukusalā*. D. III. 115¹⁵ ist *dh.* auf die Eigenschaften und Kräfte zu beziehen, die der Tathāgata besitzt. Wenn die *soṭāpattiyaṅgāni*¹⁾ S. V. 397, 407 *dhammā* „Merkmale“ genannt werden, so zeigt dies wieder die enge Bedeutungsverwandtschaft von *āṅga* und *dhamma* (vgl. D II 1d). Merkwürdig ist der Ausdruck *devapada-dhammasamannāgata* „mit den Eigenschaften der Götterworte ausgestattet“ S. V. 393. Die vier *devapādāni* sind *buddha*, *dhamma*, *saṅgha*, *sīla* (B IV 2c). *Iddhādhammā* Bu. 2. 81 sind „Wunderkräfte“. S. II. 123¹⁹, 127²³ werden *iddhi*, *ḍibbā* *sotādhātu*, *cetopariyāyānāṇa*, *pubbenivāsānussati*, *ḍibbaṇa cakkhu* und das Vermögen, in den Arūpabrahmaloka emporzusteigen, also die Wunderkräfte der höchsten Jhānastufe, als *dhammā* bezeichnet. In dem Vers S. I. 48 *sambādhe vāpi vindanti dhammaṇaṃ nibbānaṃ pattiyaṃ | ye satiyaṃ paccalāṭhaṃsu* bedeutet *vind.* *dh.* *n.-p.* „sie finden die Fähigkeit (Kraft) zur Erlangung des Nirvana“. Vgl. S. I. 214³³. Öfters ist von den *buddhadhammā* die Rede, den Eigenschaften und Kräften, die der Buddha besitzt, oder den Merkmalen, die sein Wesen ausmachen Milp. 106, 285. Es sind Bu. 2. 121, 126, 131 usw. die *pāramitā* damit gemeint. *Tathāgata dhammasamannānā* M. I. 320 ist das Suchen und Forschen nach den charakteristischen Eigenschaften des Tathāgata. Als die vier *dhammā*, die den *samaṇa* ausmachen, werden Jā. VI. 260¹⁹—1³ *khanti*, *appāhāra*, *raticivipphāna* und *akiṃcana* genannt. Auf die *buddhakarā dhammā* und die *samaṇakaraṇā dh.* werden wir später (in III 2d) kommen. Der Sing. *buddhadhammo*, *brāhmaṇadh.*, *samaṇadh.* bedeutet „Wesen, Art eines B., eines Br., eines S.“, Buddhaschaft. Mönchtum (A III 2a). Sn. 298 *brāhmaṇā sehi dhammehi kiccākicesu ussukā* übersetzen wir: „Brahmanen, vermöge ihrer Charaktereigenschaften eifrig in allen ihren Pflichten“. Ebenso ist *sādhunārādhamma* JāKo. VI. 309—10 im Sing. „die Art der Frommen“, im Plur. Jā. VI. 309^{1,14,21}, JāKo. VI. 310⁴ „die Eigenschaften (Tugenden) der Frommen“. — Das adjektivische Kompositum *evaṃdhamma*, das D. II. 8, 54, 82, III. 99, M. III. 118, S. V. 159 neben *evamsīla*, *evaṃpañña* usw. von den früheren Buddhas gebraucht wird, bedeutet in solchem Zusammenhang „die und die Qualitäten besitzend“. M. I. 38, 465—6 wird es neben *evamsīla* und *evaṃpañña* von einem Bhikkhu ausgesagt. Hier könnten wir an die erreichte Heilstufe (s. u. 6c) denken. Der MKo. 143²⁶ denkt an *saṃādhi*.

b) Es sind auch einige zahlenmäßig aufgeführte *dhammā* zu erwähnen. Die *satta sappurisadhammā*, die sieben Eigenschaften eines frommen Mannes, werden D. III. 252, 283 aufgezählt. Es besitzt sie, wer *dhammaññu*, *atthaññu*, *attaññu*, *maittaññu*, *kālaññu*, *parisaññu*, *puggalaññu* ist. — Die *satta saddhammā*, die sieben guten Eigenschaften oder Eigen-

¹⁾ S. CHILDERS, Pali Dictionary u. d. W. *soṭāpatti*.

schaften der Guten, werden M. I. 354—6, 358, S. III. 83, V. 356, A. IV. 108—11, 145 erwähnt. Nach D. III. 282 sind sie identisch mit den *satta visesabhāgiyā dh.*, die zum Heilsfortschritt führen. Mit ihnen begabt ist der *saddho*, *hirimā*, *ottappi*, *bahussuto*, *āradhaviṇiyo*, *vpaṭṭhitasati*, *paññavā*. Gegenteil sind die *satta asaddhammā* oder *s. hānabhāgiyā dh.* D. III. 282, A. IV. 145, Vbh. 383. Auch *tayo asaddh.* werden unterschieden, nämlich *pāpicchatā*, *pāpamittatā* und *oramattakena visesādhigamena antarāvāsāna*, Vin. II. 202¹⁴; Iv. 85. Dazu gehört (*a*) *sappuriso* (*a*) *saddhammasamannāgato hoti* M. III. 21, 23; sowie *saddhamm'assa na voḍḍiyanti*,¹⁾ *saddhammesu adhimāniko hoti* A. V. 169, 317. — In mehr populärer Weise wird von den *dasa asaddhammā* der Krähe und des *pāpabhikkhu*, sowie der Nigaṇṭhā gesprochen A. V. 149, 150.

6a) Am mannigfaltigsten gestaltet sich die Bedeutungsentwicklung, wo wir von dem Grundbegriffe „Ding“ aus zu Zustand, Verhältnis gelangen. Wenn A. III. 103—5, Alter, Krankheit, Hunger, Furcht (d. i. Gefahr), Zwietracht als *dhammā* gelten, andererseits Dh. 109 Lebensalter, Schönheit, Glück, Kraft, so sind das „Dinge, Zustände, Umstände. Verhältnisse, Erscheinungen, Bedingungen“, teils üble teils günstige. „Weltliche Dinge, Zustände, Verhältnisse“ im allgemeinen werden Milp. 126, 146 als *lokadhammā* bezeichnet. Sonst werden unter den *attha lokadhammā* D. III. 260, A. II. 188, IV. 156—7, V. 53 die „Zustände“ *tābha*, *alābha*, *yasa*, *ayasa*, *nindā*, *pasamsā*, *sukha*, *dukkha* verstanden. Auch Jā. III. 154⁸ bezieht der Kommentar *lokadhammā* auf *tābha* usw. Es ist dazu noch Jā. III. 98²², VI. 214¹², JāKo. II. 191¹³, III. 57^{10,15}, 58¹⁴, IV. 129² zu vergleichen. Im wesentlichen identisch sind die *attha asaddhammā*, die „acht üblen Zustände“ Vin. II. 202, A. IV. 160, 164—5: *tābha*, *alābha*, *yasa*, *ayasa*, *sakkāra*, *asakkāra*, *pāpicchatā*, *pāpamittatā*. Milp. 253 werden Kälte, Hitze, Hunger, Durst, Entleerung von Kot und Urin, Müdigkeit, Alter, Krankheit, Tod als die *dasa kāyānugatā dhammā* aufgezählt. Von der Bedeutung „Ding“ = „Zustand“ gehen wir auch aus, wo *dh.* in substantivischen Kompositis hinter einem Abstraktum steht. Das Kompositum bedeutet dann zunächst den konkreten Einzelfall, die einzelne Regung, Anwendung, Äußerung dessen, was das Abstraktum besagt. *Dukkhadhammo* ist ein Leidenszustand, eine Erscheinung des Leidens, ein Leid. So in *ānātarena* (oder *kenacid eva*) *dukkhadhammena phuttha* D. II. 306, III. 88, M. III. 249 f. Man kann dann von *bahū dukkhadhammā* Th 2. 36, 38, 41, D. III. 183, M. I. 447, 449 oder von *sabbā dukkhadhammā* S. IV. 188 sprechen. In *nirodho dukkhadhammānaṃ* Iv. 38 ist dieses so viel wie *dukkhassa*. Als *dukkhadhammo*, als Einzelercheinung des allgemeinen Leidens, wird S. III. 196 jeder einzelne der fünf *khandhā*, also *rūpaṇa*, *vedanā*, *saññā*, *saṅkhārā*, *viññāṇaṇaṃ* genannt. Gegenstück ist *sukhadhammo* M. I. 447, 449. *Kāṅkhādhammo* D. II. 149, M. III. 152, S. IV. 350, 352—8 ist der einzelne im gegebenen Fall auftauchende Zweifel: *lobha*°, *dosa*°, *mohadhammo* M. I. 91, III. 37—42 (vgl. Sn. 276, Jā. VI. 259¹, D. I. 224—31, S. IV. 111 f., A. III. 350) ist die einzelne Äußerung, eine Anwendung, ein Anfall von Begierde, Haß, Betörung, während *lobha*, *dosa*, *moha* die Grunddisposition sind, aus der die Einzelaüßerungen hervorgehen. *Makkhadhammo* ist eine Anwendung von Trotz Vin. II. 68. Zuweilen ist die Bedeutung des Kompositums so abgeblaßt, daß es nur eine Umschreibung des einfachen Abstraktums zu sein scheint. *Umatā sukhadhammena*

¹⁾ So ist zu lesen (vgl. die vv. II.): „ihm leuchten die guten Eigenschaften nicht“.

dukkhadhammena vonatū Th I. 662 ist kaum mehr als *u. sukhena, dukkhena v.* Ebenso wird in *hāsaḍḍhamma* Vin. IV. 112, *hassakhiḍḍhārāṭṭhamma* D. I. 19, III. 31, *samūdaya*^o und *vayaḍḍhamma* S. V. 294—6, *khayaḍḍhamma* Jā. III. 130¹⁹ durch das Kompositum nur eben noch das Zuständliche betont.

b) Insbesondere werden alle psychischen Zustände, Kräfte, Funktionen unter die *dhammā* gerechnet. Dies ist besonders in der Dhammasaṅgāṇi der Fall, wo Mrs. RAY DAVIES (Dhs. trsl. XXXV) das Wort geradezu mit „states of mind“ oder „of consciousness“ wiedergibt. Überhaupt kommt hier die ganze Abhidhammaliteratur in Frage. Man müßte einen großen Teil derselben einfach übersetzen, sollten alle Fälle, wo *dh.* in solchem Zusammenhang verwendet wird, zur Sprache gebracht werden. Wichtiger sind für uns die Zeugnisse aus der älteren kanonischen Literatur. Der Ausdruck *cetasikā dhammā* „psychische Zustände“ wird M. I. 301²⁵, S. IV. 293²⁷ von *vedanā* „Empfindung“ und *saññā* „Vorstellung“ gebraucht. Gegenteil sind die *kāyikā dhammā*. Als solche werden M. I. 301²⁵, S. IV. 293²³ *assāsapassāsā* „Ein- und Ausatmen“ bezeichnet. M. III. 25 ff. (vgl. D. I. 73 ff., M. I. 276 ff.) wird der Ausdruck *dh.* auf *vitakka* und *vicāra* bezogen, die letzten geistigen Funktionen, die auf der ersten Meditationsstufe noch nicht überwunden sind. M. I. 292³⁰ bezieht er sich auf *paññā* „Verstand“ und *viññāya* „Bewußtsein“; M. II. 170, 218 auf *saddhā*, *ruci*, *anussava*, *ākāra-parivattakka*, *dīṭṭhinijjhānakkhanti*; M. I. 297, III. 145, S. IV. 296 auf die Formen der *cetovimutti*; D. II. 122—3, A. II. 1—2 auf *śīla*, *samāhi*, *paññā*, *vimutti*; M. I. 301, S. V. 24 auf die einzelnen Glieder des *añṅaiyika magga*, wie *sammāvācā*, *sammā-kammanta* usw.; S. III. 139—40 und wohl auch Sn. 268, Kh. 5. 12 auf die fünf *khandhā*; M. I. 301¹⁵ auf *cittass' ekaggatā*, *cattāro satipatthānā* (auch S. V. 177¹⁹) und *cattāro sammappadhānā*; M. I. 479⁹, S. V. 377, 379 auf die fünf Tätigkeitssinne: ¹⁾ *sādhindriya* usw. Aus der Abhidhammaliteratur erwähnen wir noch den Terminus *cittacetasikā dhammā* Dhs. 1022—4, 1282; Pts. I. 84; Kvu. II. 537. Nach Milp. 49 wäre darunter das Geistige zu verstehen, das in *nāmarūpa* durch *nāma* ausgedrückt ist, während *rūpa* das Materielle (*olārikam*) bezeichnet. Daher tritt auch Milp. 87 *arūpin* zu *cittacetasikā dh.*, worunter *phassa*, *vedanā*, *saññā*, *cetanā*, *citta* verstanden werden. Dhs. 1187 werden die fünf Sinneswahrnehmungen, sowie *manohātu* und *manoviññāyadhātu* als *cittā dh.*, 1189, 1512 dann die drei Kategorien, die das geistige Wesen des Menschen ausmachen (*vedanā*^o, *saññā*^o und *samkhārakkhandha*) als *cetasikā dh.* definiert. Letztere Definition auch Kvu. II. 338 ff. Im Milp. 86 wird noch von *viññāya*, *paññā* und *bhūtasmiṃ jīva* der Ausdruck *dh.* gebraucht; an einer anderen Stelle (Milp. 176) von den neun aufeinanderfolgenden Stufen der Ekstase, von den Transzuständen (*nava anupubbavīhārasamāpattiyo*).

c) Gerne wird *dhamma* gebraucht vom Heilszustand, von den Stufen oder Stadien der Vervollkommnung, die der durchschreitet, der auf dem Weg zum Nirvana, in dem Strom der Erlösung sich befindet. Dieser Heilsstrom ist der *dhammasota*. Man heißt *dhammasotasamāpanna* „in den Strom der Heilsentwicklung eingetreten“ A. III. 285—8,²⁾ V. 329—32, wenn man auf der untersten Stufe der *nava lokutarā dhammā* (s. unten III 1a)

¹⁾ Wir wählen diese Übersetzung, weil offenbar eine gewisse Beziehung zur Sāṃkhyalehre von den *karmendriyāṇi* besteht. Vgl. Sāṃkhyapravacanabhāṣya ed. GARBE (Harvard Or. Ser. II) 2. 19. GARBE, Die S.-Philos. 258.

²⁾ Der AKo. 667²⁰ erklärt das Wort durch *vipassanāsaṃkhātā dhammasota*.

Abh. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. XXXI, 1. Abh.

angelangt ist. S. II. 43, 45, 58 f., 80 steht der Ausdruck in einer Klimax, in der *sekhāya vijjāya samannāgato* vorhergeht und *ariyo nibbedhika paṇṇo, amatadvāraṃ āhacca tiṭṭhati* nachfolgt. *Imaṃ puggalaṃ dhammasoto nibbati* „diesen Mann führt der Heilsstrom (aus dem *saṃsāra* zur Erlösung) heraus“ A. III. 350 f., V. 140, 143. Als *pamukhaṃ sabba-dhammānaṃ* wird Th I. 612 *śīla*, die sittliche Lebensführung, bezeichnet, weil sie die Vorbedingung für die *soṭṭapatti*, den Eintritt in den Heilsstrom, ist. In der Definition von *gotvadhū* Pu. 13 wird gesagt, der sei ein solcher, der mit den Qualitäten begabt ist, auf die unmittelbar der Eintritt des *ariyaḍḍhamma* erfolgt. Als *ariya* aber gelten alle die, welche im Heilsstrom sich befinden. Auf die Heilerscheinungen, die man an sich selber wahrnimmt, darf man aber nicht stolz sein: *yaṃ kiṃci dhammaṃ abhijānā ajjhattam aṭṭha vā pi bahiddhā, na tena thāmaṃ tubbetha* Sn. 917. In der interessanten Stelle A. III. 405—9 wird gezeigt, daß und wie der Tathāgata die künftige Heilsentwicklung der einzelnen Individuen vorherseht: *evam pi kho tathāgataṃ āyatim dhammasamuppādo cetasā ceto paricca vidūo*. — Die unterste Stufe des Heilsweges ist *soṭṭapatti*, auf sie folgt *sakadāgāmitā* und *anāgāmitā*; die höchste Stufe ist *arahatta*, die Würde oder der Rang des Vollenetzten. Sie heißt Th 2. 432 *aggadhamma* und steht hier neben *bodhi*. A. III. 433 wird von dem Bhikkhu, der grobe Untugenden besitzt, gesagt, er sei *abhabbo aggaṃ dhammaṃ arahattam sacchikātvam*. Vin. III. 102³², 103^{1, 12} nimmt das einfache *dh.* ein vorhergehendes *uttari-manussaḍḍhamma* auf, womit nach dem Zusammenhange die Arahantschaft gemeint ist. Von der Buddhaschaft wird kurzweg *dh.* gebraucht Bu. 2. 174 f. — An *arahatta* schließt sich das Nirvana an. Es wird *virājo dhammo* genannt „der Zustand, wo alles Begehren aufhört“. So Th 2. 97: *addasaṃ virājaṃ dhammaṃ nibbānaṃ paḍam accutaṃ*, und ähnlich Th I. 1238 = S. I. 192 und Th 2. 149. Daher heißt es: *virāgo* (d. i. das Nirvana nach DhKo. III. 403) *seṭṭho dhammānaṃ* Dh. 273. Damit ist A. II. 34 zu vergleichen: *yāvata dhammā samkhātā vā asaṃkhātā vā virāgo tesam dhammānaṃ aggam akkhāyati*. Der Text erläutert *virāgo* weiter durch *madanimmadano pipāsavinayo ālayasamuggahāto vaṭṭupacchedo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ* und der AKo. 538² sagt: *virāgo ti ādāni nibbānass' eva nāmāni*. Vielleicht ist auch Dh. 115 in *apasaṃ dhammaṃ uttamaṃ* zunächst an das Nirvana gedacht. Auch *vivekadhamma* Sn. 1065 ist Umschreibung dafür, ebenso *dhamma nirūpadhi* „der substratlose Zustand“. A. I. 147, III. 75 haben wir *ñatvā dhammaṃ nirūpadhim*; Th 2. 318 *dh. sutvā n.* Der AKo. 414¹⁷ umschreibt die erste Stelle mit *sabbūpadhivirahitam nibbānadhammaṃ ñatvā*.¹⁾ — Auch *dhamma* allein für sich kann das Nirvana, den Heilszustand schlechthin bedeuten. Es mag sein, daß an verschiedenen Stellen, die wir vorläufig in C I 8c untergebracht haben, für *dh.* diese Bedeutung vorzuziehen ist. So besonders etwa in *dhammapīrasaṃ piḍaṃ* Dh. 205, wo der Kommentar an den *navavidhalaḍḍharaḍḍhamma* denkt. Jā. IV. 304⁸ wird *dhammaṃ aññāya* mit *nibbānadhammaṃ jānitvā* umschrieben. Die Stelle S. IV. 207, 218: *dīṭṭhe dhamme anāsavo | kāyassa bhedā dhammattho samkhaṃ nepeti vedagā* ist zu übersetzen: „bei Lebzeiten frei geworden von den *āsava*, nach dem körperlichen Tod in das Nirvana eingegangen, hört der Wissende zu existieren auf“. Ganz ähnlich sind Sn. 749, Iv. 54. Überall, wo *dh.* = *nibbāna* ist, bezeichnet es den höchsten übersinnlichen Begriff, ist es die Realität schlechthin. Wir kommen also

¹⁾ Vin. I. 197, Ud. 59 haben wir aber *ñatvā dhammaṃ nirūpadhi*. Hier wird *nirūpadhi* also auf das erkennende Subjekt bezogen.

auf einem anderen Weg zu dem gleichen Ziele, zu dem wir auch, vom Wahrheitsbegriff ausgehend, gelangt sind.

d) Von der Bedeutung „Zustand“ gehen wir auch aus, um den Ausdruck *ditthe dhamme* oder *ditthadhamme* „im gegenwärtigen Leben, noch bei Lebzeiten“ zu erklären. Er bedeutet ursprünglich: in dem Zustande, wie er eben gesehen wird oder zu sehen ist, im Gegensatz zu einem künftigen Dasein. Vgl. Sn. 343 (= Th I. 1263), 1053, 1066; Jā. III. 306⁹, IV. 338⁸; Th I. 708; Vv. 63. 9; Pv. 4. 7. 13; D. I. 51—62, II. 67, 272; M. I. 93, 403—4, 406—10, 430, II. 215, 217, III. 77 f.; S. I. 202, III. 112, 118, IV. 384; A. I. 192—3, II. 31, III. 4 f. Gegensatz ist das Adv. *abhisamparāyaṇa*¹⁾ „im künftigen Leben, im Jenseits“ D. III. 83—97, A. I. 52, II. 61—2, V. 235—6, 250—2, Milp. 162: oder *saṃparāye* Sn. 141, Jā. I. 219²⁹, III. 311³, Vin. II. 162, S. I. 34 f., Milp. 221; oder auch *parattha* M. III. 181—2. Es scheint uns, daß in diesem Gegensatz mehr die volkstümliche Anschauung zur Geltung kommt, die, unbeschadet der Lehre vom *saṃsāra*, vor allem nur zwischen einem Diesseits und einem Jenseits mit Himmel oder Hölle unterscheidet. — A. III. 78 werden die früher verstorbenen Verwandten denen entgegengestellt, die *ditthe dhamme* leben.²⁾ Von dem Toren heißt es, er werde *ditthe va dhamme* dreifaches Leid zu fühlen bekommen M. III. 163—5, der Weise ebenso dreifaches Glück 170—1. S. auch S. IV. 343 f., 346—8. Ebenso von dem Bösewicht: *tassa (kamnassa) ditthe va dhamme vipākaṃ paṭisaṃvedeti upapajjaṃ*³⁾ *vā apare vā pariyaṇe* „den Lohn davon wird er noch bei Lebzeiten verspüren oder wenn er wieder geboren wird oder in einer späteren Existenz“ M. III. 214—5; A. I. 134—5, III. 415. V. 292—4, 297—8; Kvu. II. 544. V. 1. M. II. 104. Von dem Selbstbeherrschten, Mäßigen, Wachsamem wird ausgesagt: *ditthe va dhamme sukkasomassabahu loharati* S. IV. 175, 177; das gleiche von dem, der die wahren Lehre seine Freude hat und ihre Vorschriften beherzigt A. III. 431. Vorher weisen Bhikkhu: *lābhī c'eva hoti ditthe va dhamme sukhavihārānaṃ* (was sich auf Jhāna bezieht, s. u.), *lābhī satisaṃpajjānaṃ* S. V. 152, vom törichten Bhikkhu das Gegenteil 150. Wer die rechte Einsicht hat, das Böse meidet, das Gute übt, von dem heißt es: *ditthe ceva dhamme sukhaṃ viharati avighātaṃ anupāyasaṃ aparilāhaṃ kāyassa ca bhedaṃ paramaṃ maraṇā sugatī paṭisaṃvedeti* S. II. 153; A. I. 204—5, III. 3²⁸; Iv. 23—4, 35⁹. Die Kehreseite ist: *d. dh. dukkhaṃ vih. savighātaṃ saupāyasaṃ saaparilāhaṃ k. ca bh. p. m. duggatī paṭ.* S. II. 152; A. I. 202—3, III. 3⁷; Iv. 22—3, 35⁵. Vgl. S. III. 8—9. — Oft kehrt der Gedanke wieder, daß jemand schon im gegenwärtigen Leben irgend eine der Heilstufen, besonders das *arahatta*, erlangt. So in der sehr häufigen Wendung *āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttin paññāvimuttin ditthe va dhamme sayā abhiññā sacchikatvā upasaṃpajja viharati* D. I. 156, 167, 169 f., II. 71, 92, 251, III. 78, 102, 107 f., 132, 281; M. I. 35, 71, 74, 76 f. usw., II. 22, III. 12, 99, 103, 275; S. II. 217, 222; V. 203, 220, 306, 356, 358 usw.; A. I. 107—9, 123 f., 220 f. usw., II. 6, 23, 36, 87 f. usw., III. 19, 29, 83, 114 usw., IV. 13, 83, 119, 140 f. usw., V. 10, 15, 36, 38, 69 usw.; Ud. 23; Iv. 75, 100; Pu. 27, 30, 35, 62 f., 72. Oder *.. tadanutaraṃ brahmacariyapariyosānaṃ d. dh. s. abh.*

¹⁾ Das Subst. *abhisamparāya* steht D. II. 91, M. II. 146, III. 266, S. IV. 59, V. 358 parallel zu *gati*. Vgl. *evamaṃ abhisamparāya* D. I. 16; *yaṃ* D. II. 204. Das Adv. *abhisamparāyaṇa* noch M. I. 515, 518.

²⁾ Es ist zu lesen: *ñātināṃ pubbaṭṭhānaṃ ditthe dhamme ca jivataṃ* (st. *jīvitaṃ*). Der A. Ko. 629¹⁴ umschreibt: *ye ca ditthadhamme jivanti*.

³⁾ So oder *upapajja* ist zu lesen statt *upapajjaṃ* oder *-ije*. Der A. Ko. 594²⁰ hat ebenfalls *upapajja*.

sacch. up. vih. Vin. I. 9, II. 292; D. I. 177, 203, II. 153, III. 55, 77; M. I. 40, 172, 177, 392, 477 f., 496, 513, II. 94 f., 103, 123; S. I. 140, 161, 163 f., 171, II. 22, 278 f., 284 f., III. 36, 74, IV. 38, 64, 76, 302, V. 144, 166; A. I. 50, 282, III. 70, 217, 376, 399, IV. 77 f., 235, 301; Ud. 23; Sn. p. 15, 108. Oder *sāmaññattham vā brāhmaṇattham vā d. dh. s. abh. sacch. up. vih.* S. II. 15 f., 45 f., 129, 176 f., III. 50 f., 192, V. 195, 432 f.; Iv. 105. Oder *paññāpūrim vepullatā ca d. dh. s. abh. sacch. up. vih.* D. I. 195—8, III. 57. Ein Versschluß S. IV. 206 f., 218 lautet: *ditthe dhamme anāsavo*. Die Redensart *ditthe va dhamme dukkhass' antakaro hoti* „bei Lebzeiten noch führt er des Leidens Ende herbei“ M. I. 47 f., 55, III. 285 f., A. III. 400—2, V. 50—8 gilt nach Pu. 70—1 von dem Arahant und dem Anāgāmin. Die Phrase *ditthe va dhamme nicchāto nibbuto sītibhūto* „bei Lebzeiten noch des Hungers ledig, beruhigt, abgekühlt“ — alles natürlich übertragen gemeint — wurde schon C II 2a zitiert. Zu ihr kommt noch: *ditthe va dhamme nicchātā upasanta* Th 2. 168. Als Lohn für ausdauernde Übung der *satipaṭṭhāna* wird verheißen: *ditthe va dhamme aññā vā sati vā upādisese anāgāmitā*, entweder bei Lebzeiten noch die Arahantschaft oder, falls noch ein Rest von den *khandhā* vorhanden ist, die Stufe des *anāgāmin* D. II. 314; M. I. 62—3; S. V. 181. Für andere Übungen wird die gleiche doppelte Möglichkeit in Aussicht gestellt Sn. p. 135, 144; M. I. 481; S. V. 129, 236, 285; A. III. 81—2, 143; Iv. 39—41. Dazu gehört *ditthe va dhamme aññaṃ āraḍheti* M. I. 77; A. III. 192—4. Vgl. S. V. 69, 237, 285, 314. Ganz kurz heißt es A. V. 120, Pu. 74: *ditthe va dhamme arahā*. Man kann auch bei Lebzeiten in das Nirvana eingeben: *pāpunaṃ ditthe va dhamme nibbānaṃ* Ud. 37; *ditthe va dh. paṃibbāyati* D. III. 97; M. I. 411; S. IV. 102 f., 109 f., 113, 116; A. I. 228, II. 167, III. 409. Und zwar besteht die Möglichkeit, daß jemand *ditthe va dh.* entweder *sasaṃkhāra*^o oder *asaṃkhāraparinibbāyī hoti*, wie diese doppelte Möglichkeit auch für den gilt, der *kāyassa bheda*, nach dem körperlichen Tod, ins Nirvana eingeht A. II. 155.

e) *Ditthadhamma*^o erscheint auch im Vorderglied von Kompositis.¹⁾ So in *ditthadhammābhinnāvosānaṃ pāramiṃ patta* M. II. 211; oder in (*pāpa*- bzw. *kalyāṇa*-)*ditthadhammupakkama* „(übles bzw. gutes) Beginnen im gegenwärtigen Dasein“ M. II. 222, 227; oder in *ditthadhammavedaniya* „(eine Handlung), die (in ihren Folgen) bei Lebzeiten ausgekostet werden muß“ M. II. 220 f.; A. I. 249—53, IV. 382 f.; Milp. 293 (vgl. 115) mit dem Gegensatz *saṃparāyavedaniya*. Ebenso stehen sich gegenüber *ditthadhammahita* oder *sukka* und *saṃparāyahita* oder *sukka* Jā. VI. 478⁴, D. II. 240; M. II. 143 f.; A. III. 354, IV. 281, 285, 289, 322, 325. *Ditthadhammasukhavihāra* ist Ausdruck für die Wonnen, die man in den Verzückungszuständen, den *jhānāni*, bei Lebzeiten schon empfindet²⁾ M. I. 40 f.; S. II. 239; Vbh. 268 f., 281 f.; als Adj. bezeichnet es den, der in solchen Zuständen sich befindet Kvu. II. 502 f., 538—40. Häufig ist insbesondere die Phrase: *catunnaṃ jhānaṃ abhicetasikānaṃ ditthadhammasukhavihārānaṃ nikāmalābhī akicchalābhī akasiralābhī* D. III. 113; M. I. 33, 354, 357 f., III. 11, 97; A. II. 23, 36, 87 f., III. 114, 131—5, 195, 262 f., IV. 109, 112 f., 140 f., 230—2, 292, 314—5, V. 10, 67, 132, 201, 339. Was alles zur Erreichung solchen Wonnezustandes führt (*ditthadhammasukhavihārāya saṃvattati*), wird D. III. 222, M. III. 4, S. III. 169, V. 326, A. I. 43, II. 44 f., III. 323 aufgezählt. Wersich den Jhāna-

¹⁾ Hin und wieder wechselt in den folgenden Anführungen das Kompositum mit der Auflösung in *ditthadhamme* oder *ditthe dhamme*.

²⁾ Auf anderes wird es A. III. 211 f. bezogen.

übungen hingibt, von dem wird gesagt: *dīṭṭhadhammasukhavihāraṃ anuyutto viharati* Vin. I. 341, 349, II. 188, M. I. 331, 459, III. 153, A. IV. 362—3. In der Redensart *attano dīṭṭhadhammasukhavihāraṃ sampassamāno*, die von den Waldeinsiedlern gebraucht wird M. I. 23, S. II. 203, A. I. 60, gibt der MKo. 107^{ult.} den Begriff *d.-dh.-s.-v.* durch *catunnaṃ iriyāpathavihāraṇaṃ phāsutā*, und der AKo. 339⁸³ durch *lokiyalokuttara phāsuvihāra* wieder. Die Bedeutung wäre hier also allgemeiner. Das bei Lebzeiten erreichte Nirvana heißt *dīṭṭhadhammanibbāna* D. I. 36—38, 42, 44; M. II. 228; A. V. 64. Was man darunter versteht, wird A. IV. 454 besprochen. Wer dieses Nirvana besitzt, heißt *dīṭṭhadhammanibbānaṃ patta* D. I. 36—8, S. II. 18, 115 (III. 163 f.), IV. 141, oder *dīṭṭhadhammābhinibbūta* Sn. 1087, 1095; M. III. 187, A. I. 142, III. 311. Eine bestimmte philosophische Richtung wird D. I. 36—8 als die der *dīṭṭhadhammanibbānavādā* bezeichnet.

f) Das Adjektiv *dīṭṭhadhammika* bedeutet „was sich auf das gegenwärtige Leben bezieht, diesseitig, weltlich“. Im Milp. 292 heißt es *dīṭṭhadhammikāṃ bhogaṃ vā yasaṃ vā sukhaṃ vā paṭilabhi*, und 224: *tena tassa dīṭṭhadhammiko vipāko nibbato* „dadurch wurde ihm Lohn im Diesseits zuteil“. Gegenteilig ist *samparāyika* „auf eine künftige Existenz bezüglic, jenseitig, geistig“. Die beiden Adjektive treten Iv. 38—9 zu *nibbānadhātu*; die *dīṭṭhadhammikā n.* ist *saupādisesā*, die *samparāyikā n.* ist *anupādisesā*. Sie treten zu *attha* D. II. 240, S. I. 82, 86 f.; A. III. 364—5; Iv. 16. Vgl. S. I. 89, A. III. 49, Iv. 17. Ferner zu *kāma* und *kāmasaṅṅā*, *rūpa* und *rūpasāṅṅā* M. II. 261—5. Sie stehen weiter bei *bhaya*, *dukkha*, *roga*, *gaṇḍa*, *saṅga*, *pañca* A. III. 311. Es sollen das alles Bezeichnungen der *kāma* sein. An der Parallelstelle A. IV. 289—90 kommen noch die Ausdrücke *salla* und *gabbha* hinzu. Letzteres ist „Form, Art der Wiedergeburt“. Der AKo. 776¹⁹ erklärt die *dīṭṭhadhammikā gabbhā* als *samādīṭṭhikā*, die *samparāyikā g.* als *ṭhapetvā mamussagabbhe sesagabbhā*. Mehrfach stehen sich *dīṭṭhadhammikānaṃ āsavānaṃ saṃvara* und *samparāyikānaṃ ās. paṭighāta* gegenüber Vin. III. 21; D. III. 130; A. V. 70. Ebenso werden *dīṭṭhadhammika vajja* und *samparāyika v.* unterschieden A. I. 47—9. Unter jenem sind die kriminellen Verschuldungen verstanden, die gerichtliche Bestrafung finden; unter diesem die Sünden in Gedanken, Worten und Werken, die man im Jenseits in der Hölle abzulösen hat. Hiezu stimmt es, wenn von dem Übeltäter, dem Mörder, Dieb usw., gesagt wird, daß er *dīṭṭhadhammikam pi bhayaṃ veramaṃ pasavati samparāyikam pi bh. v. p.* S. II. 68—9, V. 387—8; A. III. 205, IV. 406, V. 183. Jenes ist nach dem SKo. 302⁷ die irdische, dieses die Höllenstrafe. Mit der vorhin zitierten Stelle Vin. III. 21, D. III. 130, A. V. 70 stimmt A. I. 98 überein; es wird aber hier hinter *āsavānaṃ* noch *verānaṃ vajjanaṃ bhayānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ* beigefügt. Auch hier werden nach dem AKo. 366²⁷ unter den *dīṭṭhadhammikā āsavā* usw. die gerichtlichen Strafen verstanden, die man bei Lebzeiten für begangenes Unrecht zu erleiden hat, unter den *samparāyikā āsavā* usw. die Höllenstrafen. Eine ähnliche Unterscheidung wird Milp. 357 gemacht. — Der Gegensatz weltlich-geistig tritt Vin. I. 179 hervor, wo König Bimbisāra seine Umgebung entläßt mit den Worten: *tumhe mayā dīṭṭhadhammike atthe anusāsita, gacchatha taṃ bhagavantaṃ payirupāsatha, so no bhagavā samparāyike atthe anusāsissati*. König Pasenadi fragt den Buddha nach dem Unterschied der Kasten. Er fügt M. II. 128 hinzu: *nāhaṃ bhagavantaṃ dīṭṭhadhammikaṃ pucchāmi, samparāyikāhaṃ bhagavantaṃ pucchāmi*: er will nicht die äußeren weltlichen, sondern die inneren geistigen Verschiedenheiten wissen. Ähnlich ist der Gegensatz M. II. 144: *kiṃ nu kho ahaṃ dīṭṭhadhammikaṃ vā atthaṃ puccheyyaṃ samparāyikaṃ vā?*

III. Dhamma in ständiger Verbindung mit Adjektiven.

1a) Es handelt sich hier um Verbindungen, die mehr oder weniger häufig sich wiederholen, und wo das Schwergewicht der Bedeutung beim Adjektiv liegt. Vielfach sind die Begriffe in Zahlen festgelegt. Wir beginnen mit *lokuttara dhamma* „überweltlicher Zustand“. Der Ausdruck kommt im Sing. in den Nikāyas u. W. nur M. II. 181 vor. Hier sagt der Buddha: *ariyaṃ kho ahaṃ lokuttaraṃ dhammaṃ purisassa saṃ dhaṇaṃ* (= *saṃ dh.*) *paññāpemi* „ich verkünde den erhabenen überweltlichen Zustand als ein Gut, das dem Menschen (nicht etwa bloß gewissen Kasten) zu eigen gehört“. Es ist hier doch wohl das Nirvana gemeint. Außerdem haben wir M. III. 115 die Phrase: *ime kho te dhammā ekantakusalāyatikā ariyā lokuttarā anavakkantā pāpimatā*, womit die Eigenschaften des *sampañāna*, des Besonnenen und Überlegten, gemeint sind. In der späteren Literatur werden *nava lokuttarā dhammā* unterschieden. Es sind das die vier Stadien des *magga*: *sotāpatti*, *sakadāgāmitā*, *anāgāmitā*, *arahatta* mit den vier zugehörigen *phalāni*, und als neuntes das Nirvana (Dhs. 1094, etwas anders 1447), also alle die Stufen, die nach Eintritt in den Strom der Heilsentwicklung erreicht werden. In den Kommentaren wird oft *navavidhhalokuttaradhamma* als Erklärung des *dhamma*-Begriffes gegeben, und der Sinn der Stelle wird dadurch bestimmter, als dies in unseren Übersetzungen zum Ausdruck zu kommen pflegt. So z. B. JāKo. II. 56⁹, 185¹⁹, III. 128¹², 404²²; DhKo. II. 278 (zu Dh. 115), III. 269 (zu Dh. 205), IV. 95 (zu Dh. 364), 152 (zu Dh. 393). Über den *lokuttara dh.* handelt Kvu. I. 222—4, II. 515. Das Gegenstück bilden die *lokiyā dhammā* Dhs. 1093, 1446; Milp. 236, 390. Weiter wird der Kreis der *lokuttarā dhammā* Pṭṣ. II. 166 gezogen, ohne daß dies im Widerspruch zu der vorhin gegebenen Definition stünde. Wenn im Pṭṣ. außer den erwähnten neun Zuständen auch die vier *satipaṭṭhānā*, die vier *sammappadhānā*, die vier *idhhiṃpādā*, die fünf *indriyāni*, die fünf *balāni*, die sieben *bojjhaṅgā* und der *aṭṭhaṅgika magga* eingerechnet werden, so ist das nur eine mehr ins einzelne gehende Aufzählung der Eigenschaften und Kräfte, die der zur Erlösung Strebende sich aneignet.

b) Fast gleichbedeutend ist der Begriff *uttarimanussadhamma*. Das geht aus Vin. III. 87—91, IV. 23—5 hervor. Hier zeigt der Zusammenhang, daß dazu die *jhānāni*, die vier Stufen des *magga* und die höchsten Grade der Erkenntnis gerechnet werden. Vin. I. 97 wird das Verbot ausgesprochen *bhikkhunū uttarimanussadhammo na ullapitabbo*: man darf nicht davon reden, daß man ihn besitzt. Wieder werden *jhāna*, *vimokkha*, *samādhi*, *samāpatti*, *magga*, *phala* darunter verstanden. Als Beispiel einer solchen Selbstüberhebung wird Vin. III. 101 das Wort *mayham pi samyojanā pahinā* angeführt. Wer *abhūtaṃ asantaṃ*, also unberechtigterweise, *uttarimanussadhammaṃ ullapati*, der ist im höchsten Grade verwerflich Vin. I. 97, III. 90. Vgl. II. 287⁸. In den Nikāyas findet sich die Stelle M. I. 472: *āraṇṇakena bhikkhunū uttarimanussadhamme yogo karaṇiyo*. — Über *uttari manussadhamma* s. A. IV. 2a.

c) Auch der Ausdruck *dhammā uttaritarā ca paññatarā ca* „die erhabeneren und herrlicheren Zustände“ bedeutet so ziemlich das gleiche. D. I. 156 werden darunter die Zustände von *sotāpatti* aufwärts verstanden, zu denen der *aṭṭhaṅgika magga* hinführt. M. I. 200¹² werden ihnen *lābhasakkārasiloka*, also die „weltlichen Dinge“ gegenübergestellt. Ein ähnlicher Begriff endlich sind die *dasa asekhiyā dhammā* A. V. 222 oder *d. asekhiyā dh.* Pṭṣ. I. 35 „die zehn Dinge, die dem Vollkommenen eignen“. Sie werden D. III. 271 aufgezählt; es sind die Elemente des *aṭṭhaṅgika magga* nebst *sammānāga* und *sammāvimutti*.

2a) Die *bodhipakkhikā* (-iyā) oder *bodhap. dhammā* sind „Dinge usw., die zur Erleuchtung führen“ Th I. 900; Vin. III. 23; A. III. 70 f., 300; Vbh. 244; Milp. 300; Nett. 31, 83. Es sind sieben an Zahl Iv. 75, 96. Sie werden Vbh. 249—50 mit den *satta bojjhaṅgā* identifiziert. Durch ihre Pflege gelangt man nach D. III. 97 zum Nirvana bei Lebzeiten. S. V. 227—8, 231, 237 f. werden die fünf geistigen Sinne als solche bezeichnet. Später werden siebenunddreißig *bodhapakkhiyā dhammā* unterschieden Milp. 237. Die beiden Zahlen stehen aber nicht in Widerspruch. Es sind eben die bekannten sieben Gruppen von Fähigkeiten und Kräften gemeint, die vorhin (1a gegen Ende) als zu den *lokuttarā dh.* gehörig genannt wurden. Ihre Gesamtzahl ist 37. Nett. 112 werden, unter Zurechnung der sechs *saññā*, dreiundvierzig *bodhapakkhiyā dh.* gezählt.¹⁾ Verwandte Ausdrücke sind *sambodhapakkhikā dh.* A. IV. 351; *dh. bodhipācanā* Bu. 2. 121, 131, 141 usw.; *vimutti-paripācaniyā dh.* M. III. 277, S. IV. 105; *dh. pattasambodhigāmino* (Lesung unsicher) Iv. 97. — Wie *-pakkhiya* bedeutet auch *-bhāgiya* „zu etwas führend“. Es gibt *cha vijjū-bhāgiyā dhammā* S. V. 345, A. III. 334 (es sind die sechs *saññā*) und *cattāro sukhabhāgiyā dh.* Nett. 119 f., 124 f. Die *hāna*°, *ṭhiti*°, *visesa*°, *niḍḍhabhāgiyā dh.* sind „Dinge usw., die zur Aufgabe (des Bösen), zum Beharren (im Guten), zur Erzielung eines Fortschrittes, zum Eindringen (in die Erkenntnis) führen“ A. III. 427; Pṭs. I. 4, 35—7 (vgl. D. III. 272 ff.; A. II. 167; Nett. 77). Die *hānabhāgiyā dh.* sind nach D. III. 282 identisch mit den *satta asaddhammā*. Hier bedeutet *hāna* „Rückgang, Rückfall“. A. I. 11 steht *dhammā (a)kusalā (a)kusalabhāgiyā (a)kusalapakkhikā*.

b) Eine Gruppe von Adjektiven geht auf *oṭhāniya* aus „die Gelegenheit, Veranlassung. Möglichkeit zu etwas bietend“. *Kaṅkhāṭhāniyā dhammā* sind „Dinge (Objekte), wo zu Zweifel Möglichkeit gegeben ist“ D. III. 285; M. I. 221, 223; A. I. 117, III. 361 f., IV. 152, 154, V. 16, 349, 352. Ebenso *āsavaṭṭhāniyā dh.* Vin. III. 9; D. III. 283, A. IV. 224, V. 175; *vicikicchāṭṭhāniyā dh.* S. V. 65, 103; *chandāragāṭṭhāniyā dh.* A. I. 264—5; *sambojjhaṅgaṭṭhāniyā dh.* S. V. 65—7, 103—5, 107; *kāmarūga*°, *vyāpāda*°, *thinamidāha*°, *uddhaccakukkucca*°, *vicikicca*°, *satisambojjhaṅga*°, *upekkhāsambojjhaṅgaṭṭhāniyā dh.* S. V. 84.

c) Einen ähnlichen Typus, an den sich weiterhin die Part. fut. P. anschließen mögen, stellen Ausdrücke dar wie *āvaraṇiyyā*²⁾ *dhammā* „hemmende Dinge, Hemmnisse (der geistigen Konzentration)“ M. I. 273—4, 355, III. 3, 135; S. IV. 104—5, 177; A. I. 114, II. 40, IV. 168. Nach AKo. 379²⁷ sind sie das gleiche wie die *pañca nīvaraṇāni*. — *Tayo parihāniyā dh.* sind „drei Dinge, die zum Rückgang oder Niedergang führen“ A. III. 309—10. Es stehen ihnen entgegen die *cha* oder *satta aparihāniyā dh.*, A. III. 310; D. II. 75—81, S. V. 85—6, A. IV. 16, 20, 23, 27. — Die *upādāniyā dh.* sind „Dinge, die mit dem Haften (am Sinnlichen) zusammenhängen“ S. II. 84—5, 87—8, 92—3, III. 167, IV. 89, 108; Dhs. 1219. Es sind darunter die fünf *khandhā* und die zwölf *āyatanāni* verstanden. Diese heißen auch *samyojaniyā dh.* „Dinge, die an das empirische Sein fesseln“ S. II. 86—7, 89—91, III. 166—7, IV. 107—8, 281—3, V. 88—9; A. I. 50—1; Dhs. 1125. Die beiden termini sind also synonym. — Unter *lobhaniyā, dosaniyā, mohaniyā dh.* sind „Dinge (Ge-

¹⁾ S. E. Hauer, Netti-pakarapa, Introd. XXX—XXXII.

²⁾ Die Schreibung in den Texten wechselt ständig zwischen *-iya* und *-iyya*. Wir haben *-iya* durchgeführt in Anlehnung an Wörter wie skr. *lobhaniya, mohaniya*.

danken, Regungen), die mit *lobha, dosa, moha* zusammenhängen“, zu verstehen M. II. 171—3. An Stelle von *lobhaniyā dh.* steht *rajanīyā dh.* S. IV. 307; A. II. 120, III. 169—70. — *Vimutti-paripācaniyā dh.* M. III. 277; S. IV. 105. — *Vodāniyā dh.* „läuternde Dinge usw.“ im Gegensatz zu *saṅkilesikā dh.* D. I. 195—9, III. 57. — *Pāraṅgamaniyā dh.* „Dinge (oder Lehren?), die mit der Erlösung (wtl. dem Gelangen an das jenseitige Ufer) zusammenhängen (oder sich darauf beziehen)“ Sn. p. 205. — *Cattāro assāsanīyā dh.* „vier Dinge, aus denen man Trost schöpfen kann“ S. V. 408. — *Dasa pasādanīyā dh.* „zehn Vertrauen erweckende Dinge“ M. III. 11. — *Cha (dasa) sārāniyā dh.* „sechs (zehn) beherzigenswerte Dinge“ D. III. 245; M. I. 322, II. 250; A. III. 288—9, V. 89; AKo. 667²⁷ = *sarītabbayuttaka*. — *Pañca okkamanīyā dh.* „fünf Dinge, die man fliehen muß“ S. II. 224—5; SKo. 391¹⁸ = *avakkamanīyā, heṭṭhāgamaniyā ti attho*.¹⁾ — *Cattāro sacchikarāniyā dh.* A. II. 182—3; *abhināṇā sacchikarāniyā dh.* M. III. 96—7; *dhammā abhināṇā parinneyyā (pahātabbā, sacchikātabbā, bhāvetabbā)* M. III. 289—90; S. V. 52—3; Pṭs. I. 4 ff.; Milp. 69 (als *parinneyyā dh.* werden S. III. 26, 159, 191 die *khandhā* bezeichnet). — *Dh. bahukārā, bhāvetabbā, parinneyyā, pahātabbā, hānabhāgiyā, visesabhāgiyā, dūppaṭivijjhā, uppādetabbā, abhinneyyā, sacchikātabbā* D. III. 272—92. — (*A*)*sevītābbā* und (*a*)*bhājūtābbā dh.* M. I. 310; *vedāniyā dh.* M. I. 295—6; *manasikarāniyā dh.* M. I. 7—9; *dh. (a)tapāniyā* Iv. 24 f.; *ditṭhasutamavinnātabbā dh.* A. II. 25; *dh. pasamsiyyā* Vv. 63. 9.

d) Verschiedene der mit *dhamma* verbundenen Adj. sind mit *-kara, -karaṇa* zusammengesetzt. Die *sovacassakaraṇā dh.* sind „Eigenschaften (Momente), die ein freundschaftliches oder liebenswürdiges Wesen ausmachen“ D. III. 267; M. I. 96—7; A. II. 148, III. 180, V. 24, 26, 90. Das Gegenteil sind *dovacassak. dh.* M. I. 95; S. II. 204, 206, 208; A. II. 147, III. 178. Weiterhin: *cittadubbālikaraṇā dh.* Milp. 289. Es sind deren fünfundzwanzig; außer Eigenschaften wie *kodha* „Zorn“ usw. auch die Sinnesobjekte. *Sakkakaraṇā dh.* S. I. 230¹⁸ sind „die Momente, die den Sakka ausmachen“, die Qualitäten, die ihm zu der göttlichen Würde verholfen haben. Ebenso *buddhakarā dh.* „die Qualitäten, die den Buddha ausmachen“ Bu. 2. 116; *brāhmaṇakaraṇā dh.* Vin. I. 3, D. I. 244—6, M. I. 271, Ud. 3, 4 (v. I. °*kāraṇā*); *samaṇakaraṇā dh.* M. I. 271, Milp. 162 f.; *therakaraṇā dh.* A. II. 22—3; *nāthakaraṇā dh.* D. III. 266—8; A. V. 23. — *Acchariyā abbhūtā dh.* sind „wunderbare Erscheinungen oder Eigenschaften, Wunder“. Es werden deren acht aufgezählt vom Ozean und verglichen mit denen des *dhammavinaya* Vin. II. 237—40; A. IV. 198—204, 206—8; Ud. 53—8. Ebenso werden vier wunderbare Eigenschaften des Ananda mit denen eines *rājū cakkavattī* verglichen D. II. 145—6, A. II. 132—3. Von den *acchariyā abbhūtā dhammā* des Buddha wird M. III. 119—24 gesprochen, und M. III. 118, S. V. 283 heißen die Tathāgatas überhaupt *acchariyā, abbhūtā dhammasamānāgatā*. A. IV. 65—7 ist von den *acch. abbh. dh.* der Laienschwester Nandimātā, A. IV. 208—12 von denen des Laien Uggā, A. IV. 217, 220 von denen des Hatthaka aus Āḷavi die Rede. Drei Wundererscheinungen zeigen sich bei der Empfängnis des Mahāsena Milp. 8; Wundererscheinungen begleiten die Empfängnis, die Geburt, die Erleuchtung und das erste Auftreten des Buddha A. II. 130—1; vier wunderbare Wirkungen sind mit jeder seiner Predigten verbunden A. II. 131—3. Als die *cattāro acch. abbh. dh.* werden Nett. 120, 122 die vier *samāppadhānā* und die vier *adhīttānāni* bestimmt. — *Adhikaraṇasamathā dh.* sind „Methoden, einen Streit

¹⁾ Nach AKo. 568²⁵ dürften darunter die *pañca nīvaraṇāni* zu verstehen sein.

beizulegen*. Vin. IV. 207, 351 werden deren sieben gezählt. — *Antarāyikā dh.* sind „Dinge (Umstände, Verhältnisse), die ein Hindernis bilden“, z. B. für die Aufnahme in die Gemeinschaft der Bhikkhus Vin. I. 93 und der Bhikkhunis Vin. II. 271—3, oder für die Heilsentwicklung Vin. II. 25—6, IV. 134—5, 138—9; M. I. 72, 130—3; A. II. 9. — Mit *mūla* „Wurzel, Grund, Ursache“ zusammengesetzt ist der Begriff *taṇhāmūla*; vgl. *nava t.-m. dh.* A. IV. 400. Ebenso *nava pāmojjamūlakā dh.* oder *yomiso-manasikāramūlakā dh.* Pts. I. 85 f. Letzterer Begriff ist nach D. III. 288 identisch mit *nava dh. bahukārā*.

3a) Die Verbindung von Adjektiven von gegensätzlicher Bedeutung mit *dh.* ist uns gelegentlich schon begegnet. Unter allen diesen ständigen Verbindungen steht aber an Häufigkeit obenan *dhammā kusalā* und *akusalā*. Wir können das am besten mit „Gutes“ und „Böses“ übersetzen.¹⁾ Im Abhidhamma, aber erst in diesem, kommt dazu der dritte Begriff *dhammā avyākātā* „Indifferentes“, was weder gut noch böse ist. Die Dreizahl findet sich dann auch Nett. 191 und Milp. 12 f. Der Abhidhamma beschäftigt sich gerade mit diesen drei Begriffen mit Vorliebe. Es wäre erforderlich, ganze Stücke dieser Literatur einfach zu übersetzen, wollten wir ihre Anschauungen über diesen Gegenstand im einzelnen wiedergeben. Es genügt hier, auf die Hauptstellen hinzuweisen. Über *dhammā kusalā* handelt Dhs. 1 ff., 146—277, 339—64, 981, 1368; Vbh. 169—72, 184—7. Über *dh. akusalā* Dhs. 365—430, 982, 1369; Vbh. 164—9. Über *dh. avyākātā* Dhs. 431—583, 983, 1370; Vbh. 173—84, 187—91. Dazu Vbh. 208 ff.; Pts. I. 101, 132, II. 230; Yam. I. 1 ff., II. 22 ff.; Dhk. 16; Kvu. II. 442—3, 481, 484, 509—10, 577.

b) Die Frage, die für uns in erster Linie in Betracht kommt, ist diese: Was versteht die ältere kanonische Literatur unter *kusalā* und *akusalā dhammā*? Die Antwort ist diese: *Kusalā dh.* umfaßt alles Gute, wodurch die Heilsentwicklung ermöglicht und gefördert, und was im Verlaufe dieser Entwicklung an Kräften und Fähigkeiten gewonnen wird. Unter *akusalā dh.* wird alles Üble verstanden, was die Heilsentwicklung unmöglich macht oder stört. — Ganz konkret sind die zehn groben Vergehungen, die der Buddhist annimmt, *akusalā dhammā*, das Sichenthalten von diesen Sünden *kusalā dh.* M. I. 489—90 heißt es *pāṇātipāto kho akusalam, pāṇātipātā veramaṇi kusalam; adinnādānaṃ kho akusalam, adinnādānaṃ veramaṇi kusalam*. Wie von „Verletzung von Lebendem“ und von „Diebstahl“, so wird das gleiche dann auch von *kāmesu micchācāra* „Unzucht“, *musāvāda* „Lüge“, *pisunā vācā* „Verleumdung“, *pharusā vācā* „heftige Rede“, *samphappalāpa* „nichtiges Geschwätz“, *abhiyyhā* „Begehrlichkeit“, *vyāpāda* „feindselige Gesinnung“ und *micchādīṭṭhi* „falsche Anschauung“ ausgesagt. Es sind das die *dasa dhammā akusalā*, ihr Gegenteil die *dasa dh. kusalā*. Sie werden auch D. III. 73—4 aufgezählt und *adhammarāga, visama-lobha* und *micchādhamma* hinzugefügt. Eine andere Liste von *akusalā dhammā* findet sich M. I. 283. Hier werden außer *abhijjhā* und *vyāpāda*, die den Anfang bilden, und *micchādīṭṭhi*, das wieder am Schluß steht, *koḍha* „Zorn“, *upanāha* „Haß“, *maḅkha* „Heuchelei“, *paṭāsa* „Hartnäckigkeit“, *issā* „Neid“, *macchariya* „Eifersucht“, *sātheyya* „Falschheit“, *māyā* „Täuschung“ und *pāpikā icchā* „Schadenfreude“ als *dh. ak.* bezeichnet. Ähnliche Reihen finden sich M. I. 98—100; A. V. 94—8. Das Gegenteil der aufgezählten Fehler,

¹⁾ Vgl. Mrs. RHYE DAVIES, Dhs. trsl. p. LXXXII ff. Sie unterscheidet bei *kusala* die vier Bedeutungen a) wholesome, b) virtuous, c) skilful, d) felicific.

Abb. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. XXXI, 1. Abb.

ihr Meiden sind die *kusalā dhammā*. D. II. 59, III. 289; M. I. 110, 113; A. IV. 400—1 werden *daṇṭāḍāna-saṭṭhādāna-kalaha-viggaha-vivāda-tvaṃṭvā-pesuṇṇa-musāvādā* als *pāpakā akusalā dhammā* genannt. Als *kusalā dh.* erwähnt die Stelle Jā. III. 274¹⁾: *dāna, sīla, pariccāga, ajjava* (Aufrichtigkeit), *maddava* (Milde), *tapas, akkodha, avihiṃsā, khanti* (Geduld) und *avirodhana* (Einträchtigkeit). Zusammengefaßt werden die *k. dh.* mit *kāya°, vaci°, manosucarita*, die *ak. dh.* mit *kāya°, vaci°, manoduccarita* „gutes (bzw. übles) Tun in Werken, Worten und Gedanken“ Vin. I. 235, III. 2—3; M. I. 402—4, 408, 415—9; S. V. 188; A. I. 62, IV. 174—5, 183. Zu diesem Dreiklang des *sucarita* werden D. III. 145 noch Freigebigkeit, moralische Führung, Heiligung des Feiertages und Ehrfurcht vor Eltern, Samaanas, Brāhmanas und Familienhäuptern hinzugefügt. Auch mit *lobha* (oder *rāga*), *dosa, moha* werden die *ak. dh.*, mit *alobha, adosa, amoha* die *k. dh.* zusammengefaßt¹⁾ Vin. I. 235, III. 2—3; M. I. 489; A. I. 189—91, 194, IV. 174—5, 183. Dazu tritt A. II. 191 *sārambha* „Jähzorn“. Weiterhin werden häufig *abhijjhādomanassā* „Begierde und Widerwille“ die *papakā akusalā dh.* genannt, welche die unbehüteten Sinne überfluten D. I. 70, 172, 181; M. I. 180, 221, 223, 273, 346, 355, III. 2, 34—5, 112—3, 134; S. IV. 104, 112, 176, 178, 188—90; A. I. 113, II. 16, 39—40, 152, 210, III. 99, 163, IV. 167, V. 206, 348—9, 351; Pu. 20, 24, 58. In den Strom der Heilsentwicklung treten wir ein, wenn auch die acht Glieder des *aṭṭhaṅgika magga*, nämlich *sammādīṭṭhi* usw. bis *sammāsamādhī* zu den *k. dh.*, *micchādīṭṭhi* usw. bis *micchāsamādhī* zu den *ak. dh.* gerechnet werden S. V. 18. Es ist zu beachten, daß *micchādīṭṭhi* schon als letzte der zehn groben Vergehungen vorkommt. Ihre Beseitigung ist also erst die Vorstufe des Heilsweges; mit Unterdrückung der letzten, also mit *sammādīṭṭhi*, betritt man diesen selber. M. I. 402, 404 werden zu den *ak. dh.* außer *micchādīṭṭhi, micchāsamkappa, micchāvācā* noch *ariyānaṃ paccanīkatā* „Feindseligkeit gegen die Frommen“, *asaddhammasāhānti* „Anerkennung der falschen Lehre“, *atthakāṃsanā* „Selbstüberhebung“, *paravambhanā* „Herabsetzung der anderen“ gerechnet. M. I. 44 heißt es: *ye keci akusalā dhammā, sabbe te adbhāvavaṅgamānīyā; ye keci kusalā dhammā, sabbe te uparibhāvavaṅgamānīyā*, d. i. das Böse führt zum Niedergang, das Gute zum Aufstieg. Als *ak. dh.* und *k. dh.* werden dann aufgezählt 1. die zehn groben Verfehlungen und ihr Vermeiden, 2. *micchādīṭṭhi* usw. und ihr Gegenstück, die acht Glieder des *magga* mit ihrer Ergänzung²⁾ *micchā°* bzw. *sammānāna* und *micchā°* bzw. *sammāvimutti*, 3. eine Anzahl von Einzelfehlern bzw. Tugenden, wie sie zum Teil auch in den oben mitgeteilten Listen vorkommen. Neben dem „achtgliederigen Pfad“ werden D. III. 102 den *k. dh.* auch die *cattāro satipaṭṭhānā*, die *c. sammappadhānā*, die *c. iddhipādā*, die *pañc' indriyāni* (d. h. *saddhindriyaṇ, viriyindriyaṇ* usw.), die *pañca balāni* und die *satta bojjhaṅgā* zugezählt. Dazu kommen A. II. 93—5, V. 99, 100, 104 *cetosamatha* und *adhīpanāvīpassanā*; ferner A. IV. 11, Pu. 71 *sādhu-saddhā, -hiri, -ottaṭṭha, -viriya, -paññā*:³⁾

¹⁾ D. III. 214 werden *l., d., m.* als *akusalamūlāni, al., ad., am.* als *kusalamūlāni* bezeichnet.

²⁾ Die Erweiterung des achtgliederigen Pfades zu einem zehngliederigen begegnet uns auch sonst. So M. III. 76; A. V. 215—6, 286—7. S. FRANK, ZDMG. 69. 489.

³⁾ Wenn es S. II. 206—8 heißt: *yassa kassaci saddhā (hiri, ottappaṇ, viriyaṇ, paññā) hoti kusalesu dhammesu*, so ist das zu übersetzen: „wer immer von den Tugenden Glauben (Scham, Scheu, Energie, Verstand) besitzt...“ Wir haben es also mit einem partitiven Lok. zu tun. Ebenso sind außer den obigen Stellen auch A. III. 4—6, 852, V. 123, 126 zu beurteilen.

endlich, zu den höchsten Stufen emporführend Vin. I. 104, *jhāna, vimokkha, samādhi, sammāpatti, nekkhamma, nissaraṇa, paviveka*.¹⁾

c) Grundlage und Förderung der *kusalā dhammā* ist *sammādiṭṭhi*, der *ak. dh.* dagegen *micchādiṭṭhi* A. I. 30—1. Wie dem Sonnenaufgang die Morgenröte, so geht *sammādiṭṭhi* den *k. dh.* vorher A. V. 236. Diese entstehen *sammādiṭṭhipaccayā*, die *k. dh. micchādiṭṭhipaccayā* M. I. 402—7. Überhaupt ist der „achtgliederige Pfad“, bis hinauf zum *samādhi*, die Quelle alles Guten, die Aufhebung des Üblen. Dies wird durch verschiedene Bilder erläutert Vin. III. 70—1; S. V. 48, 50, 321—2. *Sammā*° und *micchādiṭṭhi* gehen ihrerseits aus *viññā* und *avijjā* „Wissen“ und „Nichtwissen“ hervor S. V. 1; A. V. 214. Vgl. Iv. 34. Also sind auch diese die Ursache der *k.* und *ak. dh.*: *ye keci akusalā dhammā, sabbe te avijjāmulakā* S. II. 263. Auf die Frage: *ko cādi kusalānaṃ dhammānaṃ?* lautet die Antwort: *silāṇa ca suvisuddhaṃ diṭṭhi ca ujukū* S. V. 143, 165. Ausführlicher, aber in ähnlichem Sinne wird die gleiche Frage S. V. 187, 188 beantwortet. Wer einmal die *kāyagatā sati*, die stete Achtsamkeit auf seine Person, sich angeeignet hat, in dem vereinigen sich alle die *k. dh.*, die mit dem Wissen zusammenhängen (*viññābhāgiyā*) M. III. 94; A. I. 43. Es steht damit nicht in Widerspruch, wenn auch die Sinneswahrnehmungen als Quelle der *ak. dh.* gelten. Denn es ist eben der mit *avijjā* Behaftete, der die Sinnesreize auf sich wirken läßt, während der Wissende, der die Nichtigkeit des Seins kennt, sich vor ihnen verschließt: *idha bhikkhuno cakkhunā rūpaṃ divā uppajjanti pāpakā akusalā dhammā savaṇṇakappā saṃyojanīyā* (Erinnerungen und Hoffnungen, die für ihn zur Fessel werden) S. IV. 76—7, 79—80, 136—7. Und ebenso bei allen Sinnesindrücken. Lißt der Bhikkhu sie auf sich wirken, dann nimmt er wahr: *parihāyāmi kusalehi dhammehi* (76, 79) oder: *samudācaranti naṃ pāpakā akusalā dhammā* (136). Lißt er sie nicht einwirken, dann erkennt er: *na parihāyāmi k. dh.* (77, 79) oder: *na naṃ samudācaranti p. ak. dh.* (137). Vgl. A. II. 144. Daher auch der Satz: *sanimittā uppajjanti pāpakā ak. dh. no animittā* „mit einem Sinnesreiz entsteht das Böse nicht ohne einen solchen“ A. I. 82, und die Phrase wird dann wiederholt mit Einsetzung von *sanidānā, sahetukā, sasaṅkhārā, sappaccayā* usw. Das Böse selbst erzeugt wieder Böses: *lobho akusalāmulāṃ, doṣo akusalāmulāṃ, moho akusalāmulāṃ* und das Gute wieder Gutes: *alobho, adoso, amoho kusalāmulāṃ* A. I. 201—5: *lobhajā lobhaniḍānā lobhasamudayā lobhappaccayā aneke pāpakā akusalā dhammā* usw., sowie *alobhajā . . aneke kusalā dhammā* usw.

d) Die *kusalā dhammā* sind das Gute, das man tut, und das Gute, das man damit erreicht. Beides steht in Wechselwirkung: *kusalānaṃ dhammānaṃ samādānāhetu evam idaṃ puṇṇaṃ paraḍḍhati* D. III. 58. In den vier heiligen Wahrheiten ist alles Gute begriffen: *ye keci kusalā dhammā, sabbe te catusu ariyasaccesu saṃgahaṃ gacchanti* M. I. 184. Unermüdllichkeit im Guten (*appamādo kusalesu dhammesu*) wird dem Bhikkhu immer wieder ans Herz gelegt: sie ist *eko dhammo bahukāro* D. III. 272, S. I. 89, Iv. 16. Den Rāhula ermahnt der Buddha: *ten' eva tvaṃ pītipāmuḍḍjena viharēyyāsi ahorattānusikkhī kusalesu dhammesu* M. I. 418 f. Vgl. M. III. 294²⁷. Man darf im Guten nicht stillstehen, geschweige denn nachlassen, sondern soll stetig fortschreiten: *ṭhīlāṃ p' ahaṃ na vaṇṇayāmi kusalesu dhammesu pāgeva parihāṇiṃ; vuddhiṃ ca kho 'haṃ vaṇṇoyāmi kusalesu dhammesu, no ṭhītiṃ*

¹⁾ Milp. 33 werden als *k. dh.* aufgezählt *silā, saḍḍhā, cīriya, sati, samādhi*, und weiter *indriya-bala-bojjhaṅga-magga-sati-puṭṭhāna-sammapadhāna-idhāpāda-jhāna-vimokkha-samādhi-samāpattiyo*.

no hāṇiṃ A. V. 96. *Hāni (parihāni) kusalesu dhammesu no vuddhi* und Gegenteil Vin. II. 188: S. II. 242, V. 143, 165; A. III. 434 (309), V. 17—21, 26—9. Der Wille zum Guten ist selten in der Welt zu finden *kusaladharmacchando dullabho lokasmiṃ* A. III. 441. Wer dem Guten zustrebt, von dem heißt es *ḍkamati niyāmaṃ kusalesu dhammesu sammattaṃ* „er beschreitet den rechten Pfad, die Vervollkommnung im Guten“ A. I. 121:1) Pu. 13, 28; Kvu. I. 94. Ein Bhikkhu, der das Gute rasch auf- und annimmt, wird *khippanisanti kusalesu dhammesu* genannt A. II. 97, III. 201, IV. 296, 328. Zweimal drei Dinge gereichen nach A. III. 309—10 zum Rückgang im Guten (*kusalehi dhammehi parihānāya*), nämlich *kammārāmatā, bhassārāmatā* und *niddārāmatā*, sowie *saṃgaṇṇikārāmatā, dovaccasatā* und *pāpamittatā*, Freude an (weltlichem) Tun, an Geschwätz und an Schlaf, Freude an weltlichem Verkehr, Lüsterucht und Treulosigkeit. Der Tathāgata ist es, der das Gute in den Wesen hervorbringt Milp. 160. Als förderlich (*bahukāra*) im Guten gilt dagegen, wie in M. I. 415—20, so auch A. V. 92 ult., 94 ult., 99³, 104³ die Selbstbeobachtung und Selbstprüfung (*paccavekkhanā*). Man hat die *satipatthānā* zu pflegen, damit Fortschritt (*vuddhi*) im Guten erzielt werde, nicht Rückgang (*parihāni*) S. V. 187 f. Die Mahnung *bhāvehi kusale dhamme yoggakhemassa pattiyā* richten Th 2. 8. 9 die Theris Mittā und Bhaddā an sich selber. Der wachsame (*jāgara*) Bhikkhu heißt Iv. 41 *kālavipassī kusalesu dhammesu*. Als die ersten unter den *k. dh.* selber werden *yoniso-manasikāra* S. V. 91²⁾ und *appamāda* S. V. 42, 43, 45, A. V. 21 genannt. Aus ihnen geht alles Gute hervor. *Yoniso-manasikāramulakā sabbe kusalā dhammā* auch Milp. 410. Im *samādhi*, in der geistigen Versenkung — *sammāsamādhi* steht in der Reihe des *aṭṭhaṅgika magga* an letzter und höchster Stelle — treffen schließlich alle *k. dh.* zusammen Milp. 38. Klarheit über das Wesen des Guten eignet dem richtigen Bhikkhu und ist Vorbedingung der Meditationsübungen: *vicikicchāṃ pahāya tinṇavicikiccho viharati, akathaṃkathī kusalesu dhammesu vicikicchāya cittaṃ parisodheti* D. I. 71, III. 49; M. I. 181, 269, 275, 347, III. 3, 35, 136; A. II. 211, III. 92—3, IV. 437, V. 207; Pu. 59, 68. Die *k. dh.* sind es, die schließlich zur Erkenntnis und Erlösung führen. Sie werden daher neben die *bodhipakkhikā dhammā* gestellt Vin. III. 23; A. III. 70—1, 300—1, wie sich auch Th I. 900 *dh. k. bodhipakkhikā* verbindet. Und sie heißen *niyyānikā ariyā sambodhigāmino*. Schließlich noch eine etymologische Spielerei. Vin. I. 103 wird *pātimokkha* so erklärt: *ādiṃ etaṃ, mukhaṃ etaṃ, paṃmukhaṃ etaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ*. — Prägnant steht zuweilen *dhammā* allein für *kusalā dh.* So steht A. III. 432³⁾, *mahantattaṃ vepullattaṃ pāpuṇṇāti dhammesu*. Die gleiche Phrase findet sich auch A. I. 117¹⁸⁻⁴⁾, aber mit *kusalesu dhammesu*. In *dasa-dhammavidū* „die zehn (guten) Dinge kennend“, das Vin. I. 38 vom Buddha gebraucht wird, ist nach dem Kommentar VinKo. ed. Rangoon III. 208¹⁴⁾ an den *kusalakamma patha* ²⁾ und seine zehn Teile (*pāṇātipātā veramaṇī* usw.) gedacht. Die *dasa dhammā* im Bu. 2. 188. 24. 2 aber beziehen sich auf die Pāramitās. Th 2. 3 bedeutet *pūrasu dhammehi* „werde vollkommen im Guten“. Analog ist *yūḥjassu dhammehi* Th 2. 5. Man kann hier freilich auch an die „Heilzustände“ (D III 6c) denken, in denen man von Stufe zu Stufe fortschreiten soll. *Dhammānaṃ paripantho* und *dhammānaṃ āhāro* A. V. 136 ist „Hemmnis und Nahrung (Förderung) des Guten“.

¹⁾ Der AKo. 383³⁶⁾ erklärt: *kusalesu dhammesu magganīyāṃ asaṅkhātāṃ sammattaṃ*.

²⁾ So auch Milp. 32.

³⁾ CHILDERS, Pali Dict. u. d. W. Im VinKo. ist der Ausdruck *dasakamma patha* gebraucht.

e) Auch der Sg. *kusalo dhammo* wird verwendet. Er ist = *kusalaṃ* zu verstehen. Th 1. 83 findet sich die Mahnung *bhāvehi kusalaṃ dhammaṃ*, wie wir sie vorhin im Plural kennen lernten. Ebenso (*yo bhāvehi kusalaṃ dhammaṃ yogakkhemassa puttīyī* Jā. I. 275¹⁷, 278², wozu Jā. II. 22²⁵ zu vergleichen ist. Der Sg. steht ferner A. I. 115 in *anadhīyattaṃ vā kusalaṃ dhammaṃ adhigantaṃ adhigataṃ vā kusalaṃ dhammaṃ phūtikāṭṭuṃ* in dem Sinne der auf dem Wege der Heilswickelung erreichten höheren Stufe, des geistigen Fortschritts. Die gleiche Phrase kehrt A. III. 431¹⁸ wieder; an beiden Stellen wird der Sg. später (A. I. 117¹⁴, III. 431¹⁹) durch den Pl. abgelöst. Der Asket, der in den Orden eintritt, tut es, weil er damit solch ein geistiges Gut, einen inneren Fortschritt zu erreichen hofft: *appeva nāma kusalaṃ dhammaṃ adhiyaccheyyaṃ* S. IV. 337—9. Die gleiche Bedeutung liegt auch in der Stelle D. I. 224 vor, sowie S. II. 240¹⁹, wo es von Devadatta heißt, daß ihm *kusalo dhammo samucchedam agamā*. Ihm ist der Fortschritt im Guten abgeschnitten. Endlich dürfte auch M. I. 318 *samāpanno ayam āyasmā imāṃ kusalaṃ dhammaṃ* durch „er hat diese Stufe der Vervollkommnung erreicht“ zu übersetzen sein. — Anders aber ist die Bedeutung von *kusalo dhammo* da, wo es appositionell zu *nūyo* tritt. *Nāya* „Methode“ ist ohne Zweifel Bezeichnung des achtgliederigen Heilsweges DKO. ed. Rangoon II. 163²⁸ (zu D. II. 151 penult.) wird das Wort durch *ariyamaggadhamma* erklärt; AKo. 354¹² (zu A. I. 69) und 538²⁸ (zu A. II. 37) durch *sahavipassanika magga*. A. III. 326 steht *nāyassa adhigama* in einer Klimax unmittelbar vor *nibbānassa sacchikīriyā*. Wo nun *dhamma kusala* im gleichen Kasus neben *nāya* tritt, hat *dh.* die Bedeutung „Gesetz, Lehre, wahre Lehre, Wahrheit“. Es handelt sich dann um ein freies Kompositum: „die gute Lehre, die in der Methode (des *aṭṭhaṅgika magga*) besteht“. Die in Frage kommenden Stellen sind: 1. *vinīṭā ariye nāye dhamme kusale* M. I. 502; 2. *na āvādhēyyaṃ nāyaṃ dhammaṃ kusalaṃ* M. I. 514—22; 3. *ārādhako hoti nāyaṃ dhammaṃ kusalaṃ* M. II. 181—4, 197; S. V. 19; A. I. 69; Milp. 243. Dazu kommen noch zwei Verszeilen, wo *dhamma* allein ohne *kusala* die Apposition bildet: 4. *hiṭaṃ devamanussānaṃ nāyaṃ dhammaṃ pakāsayi* A. II. 37 und 5. *nāyassa dhammassa padesavattī* „auf dem Gebiet der wahren Lehre, nämlich des Heilsweges sich bewegend“ D. II. 151. Es sei hier endlich auch auf *kalyāṇadhammatā kusaladhammatā* hingewiesen, die A. II. 36 zur Umschreibung des Begriffes *ariyo nāyo* dienen.

f) Die *akusalā dhammā* sind das Böse, das man tut, und die Rückfälle, die dadurch in der Entwicklung zur Erlösung eintreten. Gewöhnlich wird noch das Adj. *pāpaka* hinzugefügt. Es steht auch bloß *pāpakā dhammā* „das Böse“ im Sinne von *ak. dh.* Dh. 242: A. IV. 195. Der Buddha sagt von sich: *jitū me pāpakā dhammā, tasmāhuṃ, Upaku, jino* Vin. I. 8; M. I. 171; Kvu. I. 289. *Dhunūti pāpake dhamme* Th 1. 2, 1006; *abbahi p. dh.* Th 1. 1007; *dhammā . . pāpakā saṃkilesikā* Th 1. 898; *yatth' assa te uppannā pāpakā ak. dh. aparisesā nirujjhanti* A. III. 165—7; Pu. 64 (Zit.), S. IV. 189—90; *tathā hi 'ssa viññū sabrahmacārī te pāpake ak. dh. appahīne (pahīne) samanupassanti* A. V. 166, 168; *bāhitvā pāpake dhamme* Ud. 4; *bhikkhunā tesāṃ yeva pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya vāyamaṭṭham* M. III. 294, wozu die hübsche Stelle A. IV. 320—1 zu vergleichen ist. Von dem um seine Vervollkommnung bemühten Bhikkhu wird gesagt: *uppannuppanne pāpake akusale dhamme nādhivāseti pajahati vinodeti vyantikaroti anabhāvaṃ gameti* M. I. 11, 223; A. II. 16, 117, III. 390, V. 351 (das Gegenteil: M. I. 220—1; A. V. 348). Weiterhin findet sich die Verbindung *ekantakālakā* (ganz schlimme) *ak. dh.* A. III. 406, IV. 11 :

Pu. 71; Kvu. II. 588. Sowie *pāpakā ak. dh. saṃkilesikā ponobhavikā sadarā dukkhavipākā āyatīṃ jāṭijāmarāṇiyā* M. I. 280, III. 116; S. IV. 186 f.; A. II. 11 f. Hier wird durch die Beiwörter darauf hingewiesen, daß die *ak. dh.* zu neuen Existenzen mit all ihrem Leiden führen. Im Aggañāsutta D. III. 91 ff. wird geschildert, wie unter den Wesen allmählich die *pāpakā ak. dh.* aufkamen, und welches die Folgen waren. *Akusalānaṃ dhammānaṃ samāpatti* steht öfters parallel zu *kāya°, vaci°, manoduccarita* M. I. 356; A. III. 2, IV. 5, 109, 174—5, 183, 189. Die gleiche Phrase auch Iv. 34, Pu. 20. Wo die *ak. dh.* sich des *citta* bemächtigen, sind sie die bösen Gedanken: *na c' uppannā pāpakā akusalā dhammā cittaṃ pariyaḍāya ṭhassanti* A. IV. 299, V. 107 f. Daß *dhammā* gleichbedeutend mit *vitakkū* sein kann, geht auch aus M. I. 121 hervor, wo *pāpakū ak. vitakkā¹⁾* auf Z. 19 durch *p. ak. dhammā* abgelöst wird. A. I. 98—100 werden *dīṭṭhadhammikā* und *abhisāṇaparīyikā ak. dh.* unterschieden. Daneben stehen ebensolche *āsavā, verāmi, vaḷḷāni, bhayāni*. Damit man sich vor jenen hüte und diese abwehre, hat der Tathāgata seine Moralvorschriften erlassen. Vom Tragen (*kusita*) heißt es, er ist *vokiṇṇo pāpakehi akusalehi dhammehi*; vom Energischen (*āraddhaviriya*) aber, er ist *pavivitto p. ak. dh.* S. II. 29. — Oft steht *ak. dh.* parallel zu *kāmā* „Lüste“. So in *saṃsaṭṭho kāmehi, s. akusalehi dhammehi* D. II. 214. Ferner in *ānātr' eva kāmehi, ānātra akusalehi dhammehi* M. I. 91, 247, 504, 506, II. 204. Ganz besonders in der häufig wiederholten Wendung *vicic' eva kāmehi, vicicca akusalehi dhammehi*. Sie gibt den Zustand an, der für den Eintritt in die erste Meditationstufe Voraussetzung ist Vin. III. 4; D. I. 37, 73, 172 usw., II. 313, III. 78, 131, 222, 265; M. I. 21, 40, 89, 117, 159 usw., II. 15, 204, 226, III. 4, 14, 25, 36 usw.; S. II. 210, 216, 221, III. 235, IV. 225, 236, 263 usw., V. 10, 198, 213 usw.; A. I. 53, 163, 182, 242, II. 126, 151, III. 11, 119, IV. 111, 176, 229, 410, V. 207, 343; Pu. 59, 68; Kvu. II. 484; Milp. 289. Daran schließt sich M. I. 463: *vivekaṃ kāmehi vivekaṃ akusalehi dhammehi pītisukhaṃ nādhigacchati* „er kommt nicht zu dem Glücksgefühl, das in der Loslösung von den Lüsten und von dem Bösen besteht“. Zum Schluß wieder eine Etymologie. Für das Wort *trāhmaṇā* gibt D. III. 94 die Deutung: *pāpake akusale dhamme bhāenti*. — Prägnant kann wieder bloß *dhamma* für *akusala dh.* stehen. So *tuyas-su dhammā jahitā bhavanti* „drei (t)ble Dinge sind von ihm aufgegeben“ (nämlich *sakkāyadīṭṭhī, vicikicchā, silabbatā*) Sn. 231, Kh. 6. 10; Kvu. I. 109, 179, 185, 193. Ferner *sace janeyyaṃ: atth' eso mayi dhammo* „wenn ich erkenne, daß dieser Fehler in mir steckt“ A. III. 198, und ebenso in der Frage *saṃvijjati nu kho me eso dhammo udāhu no?* A. V. 79 f., 104. Endlich auch M. I. 91: *ko su nāma me dhammo ajjhantaṃ appahīno* „welchen Fehler habe ich innerlich noch nicht überwunden (so daß Lüste usw. in mir aufkommen können)?“

g) Die *kusalā* und die *akusalā dhammā* werden einander gegenübergestellt D. III. 56: M. III. 294—7; A. III. 404—9; Nett. 18—9; Kvu. II. 446. So stehen sich Th 1. 929 f. auch *kusalā* und *pāpakā dh.* gegenüber. Statt *akusalā dh.* wird das Neutr. Sg. gebraucht in *tumhe akusalaṃ pajahatha, kusalesu dhammesu āyogaṃ karotha* M. I. 124. Das Wesen der *ak. dh.* ist *ādīnava, okāra, saṃkilesa*, das der *k. dh.* aber *nekkhamme ānisaṃsā* „der in der Entsagung (vom Weltlichen) liegende Segen“ und *vodānapakkha* „Reinheit“²⁾ M. I. 115,

¹⁾ Der gleiche Ausdruck auch S. V. 417.

²⁾ Der MKo. 306¹⁹ erklärt *ādīnava* mit *upaddara, okāra* mit *lāmakabhāva, saṃkilesa* mit *kīṭṭhābhāva, ānisaṃsa* und *vodānapakkha* mit *visuddhipakkha*.

402 f., 405—9. Wichtig ist die Stelle A. I. 11: *ye keci dhammā akusalā . . sabbe te manopubbāṅgamā, mano tesuṃ dhammānaṃ paṭhamāṃ uppajjati anvad-eva akusalā dhammā*. Dasselbe wird dann auch von den *kusalā dh.* ausgesagt. Wir können diese Stelle unmöglich von den Eingangswerten des Dhammapada (Dh. I, 2): *manopubbāṅgamā dhammā manoseṭṭhā manomayā* trennen.¹⁾ Sie nimmt sich aus wie ein alter Kommentar dazu. Daraus folgern wir weiter, daß in Dh. I, 2 das Wort *dhammā* für *kusalākusalā dhammā* steht, und wir könnten die Zeile ganz frei dem Sinne nach etwa übersetzen: Dem Tun²⁾ des Menschen (sei es böse oder gut) geht das Denken voran, es wird vom Denken bestimmt und erfüllt.³⁾ Dann wird auch die Fortsetzung klar: Dh. 1 handelt von den *ak. dh.*, 2 von den *k. dh.* „Wenn man mit befecktem Denken redet oder handelt, folgt einem das Unheil, wie das Rad dem Fuße des Zugtieres. Wenn man mit reinem Denken redet und handelt, folgt einem das Heil, wie das Rad dem Fuße des Zugtieres.“ Die Verse Dh. 1, 2 haben also überhaupt keinen erkenntnistheoretischen, sondern ethischen Inhalt und erscheinen nur bei dieser Auffassung als etwas Einheitliches. — Was nun die Gegenüberstellung der *k.* und *ak. dh.* betrifft, so enthalten zahlreiche Stellen die Mahnung, Sorge zu tragen, daß nichts Übles aufkomme und das vorhandene Üble abnehme, und andererseits, daß Gutes, was noch nicht vorhanden ist, in die Erscheinung trete und das vorhandene Gute zunehme: *anuppannānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ anuppādāya chandaṃ janeti vāyamaṭi . . . uppannānaṃ p. ak. dh. pahānāya ch. j. v. . . ; anuppannānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ uppādāya ch. j. v. . . , uppannānaṃ k. dh. tiṭṭhiyā asaṃmosāya bhīyyobhāvāya vepullāya bhāvanāya pāri-pūriyā ch. j. v. . .* M. II. 26—8, Nett. 18. Darin besteht *sammāyūyāmo*, das rechte Sichbemühen, D. II. 312; M. III. 251—2; S. V. 9; Vbh. 105. Darin bestehen die vier *sammappadhānā*, die richtigen Übungen, D. III. 221; M. II. 11; S. V. 244, 246 f.; A. II. 15, 74, 256,* IV. 462 f.; Pṭs. II. 15. Darin besteht *viriyindriyaṃ*, der Energiesinn, S. V. 198, sowie *chanda*°, *viriya*°, *citta*° und *vīmaṇṣāsamādhī* S. V. 268—9. Es ist der Beginn des „mittleren Pfades“ A. I. 296; es ist der *asaṃkhatagāmi magga*, der Weg, der zum Nirvana führt, S. IV. 364—5. — Eine andere häufig vorkommende Phrase sagt von dem, der eifervoll nach dem Heile strebt: *āraddhaviṛiyo viharatī akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya, kusalānaṃ dhammānaṃ upasaṃpadāya, thānavā dalhaparakkamo anikkhattāhuvo kusalesu dhammesu* D. III. 237, 268, 285; M. I. 356, II. 95, 128; S. V. 197 f., 225 f.; A. I. 117, 244—6, II. 250 f., III. 2, 11, 65, 152 f., 155, IV. 3. 110, 153 f., 234, 352—3, 357, V. 15, 24, 27—8, 90—1; Ud. 36 f. (vgl. A. III. 432, IV. 291). — Es stehen sich gegenüber: *akusalānaṃ dhammānaṃ pahāna* und *k. dh. upasaṃpadā* M. I. 93, II. 215, 217; A. II. 194. Oder es heißt: *akusalā dhammā abhivaḍḍhanti, k. dh. parihāyanti* und umgekehrt D. II. 278—82; M. I. 475—6, II. 114—6, 225; III. 46—60; A. I. 225, II. 173, IV. 366—9, V. 100—2 (vgl. auch die schon in c angeführten Stellen S. IV. 76—7, 79—80, 136—7). Oder es wird gemahnt: *anuppannānaṃ pāpakānaṃ ak. dh. anuppādāya ātappaṃ karaṇiyaṃ, anuppannānaṃ k. dh. uppādāya āt. k. A. I. 153* (vgl. S. II. 196). Dem, der auf das Böse sich einläßt (*akusale dhamme upasaṃpajja viharato*) wird nach dem Tode ein

¹⁾ Auf die Zusammengehörigkeit beider Stellen weist auch der AKo. 45¹⁶ hin.

²⁾ Die *ak.* und *k. dh.* sind freilich mehr als das böse und das gute Tun.

³⁾ *Manoseṭṭhā* heißen die *dh.*, weil *manas* ihr Gebieter ist (*adhīpativasena mano seṭṭho etesaṃ*, DhKo. I. 23) und *manomayā*, weil sie aus dem *m.* hervorgegangen sind (*manato nippannahā*, DhKo. ebda.).

⁴⁾ Hier heißen sie einfach die vier *dhammā*; S. 74 die vier *pañhūnāni*.

schlimmes Los zuteil, ein glückliches aber dem, der auf das Gute eingeht, S. III. 8—9. Vom Buddha wird ausgesagt: *sabbākusaladhammapahino kho tathāgato kusaladhammasamannāgato* M. II. 115 f. Vgl. Ud. 66. Vom Entstehen und Schwinden der *ak.* und *k. dh.* handelt auch A. I. 11—5. Es wird hier eine Reihe positiver und negativer Eigenschaften (*paṃāda—app., kosajja—viriyārambha* usw.) aufgezählt, durch die das Üble gefördert und das Gute unterdrückt wird und umgekehrt.

4a) Es gibt noch eine Reihe ähnlicher Paare von Adjektiven, die attributiv zu *dhammā* treten. S. V. 104 werden *kusalākusalā dh., sāvajjānavajjā dh., hīnappaṇṭā dh., kaṇhasukkasappaṭṭhāgā dh.* genannt. Ihre Prüfung führt zu *dhammavicayasambojjhaṅga*. Die gleiche Reihe findet sich A. I. 129, III. 165; Pu. 30 f., 65; Milp. 37. Der geistig Blinde und der Stumpe vermögen das nicht zu unterscheiden. Die Reihe begegnet uns wieder Kvu. II. 344, 439, 442, 481 f., 484, 577. D. II. 223, 228 treten noch die *sevītābbā* und die *asevītābbā dh.* hinzu „was man aufsuchen und was man meiden muß“. Der Buddha ist es, der ihren Unterschied lehrt. Hier und D. II. 215 stehen die nämlichen Paare auch im Neutr. Sg.: *idaṃ kusalaṃ idaṃ akusalaṃ, idaṃ sāvajjaṃ idaṃ anavajjaṃ* usw. A. I. 190, 194 werden zu den *k.* und *ak. dh.* die *anavajjā* und *sāvajjā dh.* „die tadellosen und die tadelnswerten Dinge“ sowie die *viññūppasatthā* und *viññūgarahitā dh.* gestellt, „die Dinge, die von den Einsichtigen gelobt und gerügt werden“. Eine noch längere Liste ist D. I. 163—5, A. IV. 363 aufgezählt: *dhammā akusalā akusala-saṃkhatā — dh. kusalā kusala-saṃkhatā, dh. sāvajjā sāv.-s. — dh. anavajjā anav.-s., dh. kaṇhā k.-s. — dh. sukkā s.-s., dh. asevitābbā asev.-s. — dh. sevītābbā sev.-s., dh. nālamariyā nāl.-s. — dh. alamariyā al.-s.* Dem entspricht die Reihe D. III. 82, nur daß es hier *kaṇha-vipākā* und *sukka-vipākā* heißt statt *-saṃkhatā*, und daß noch *viññūgarahitā* und **ppasatthā* hinzugefügt wird. Einen Gegensatz bilden auch die *dh. sāsavā* und *anāsavā* „Dinge mit und ohne *āsavā*“¹⁾ Dhs. 1103, 1104, 1450, 1451. Als *dhammo sāsavō* wird A. V. 242 *micchādīṭṭhi* usw. bis *micchāvimutti* genannt, *sammādīṭṭhi* usw. bis *sammāvimutti* als *dh. anāsavo*.

b) Ein Wort noch über *sukka* und *kaṇha dhamma*. Daß „weiß“ und „schwarz“ = „das Gute“, „das Böse“ ist, *k.* und *s. dh.* also synonym mit *kusala* und *akusala dh.*, geht aus Dh. 87 = S. V. 24, A. V. 232 f., 253 f. hervor: *kaṇhaṃ dhammaṃ vipphāyā sukkāṃ bhāvētha paṇḍito* „das Böse aufgebend, soll der Weise das Gute üben“. Im DhKo. II. 162 wird *kaṇhaṃ dhammaṃ* geradezu mit *akusaladhammaṃ* umschrieben. Als *sukka* gelten zwei Dinge: *hirī* und *ottappa* Jā. I. 129²⁾ (*hirīottappasaṃpannā sukkadhammasamāhitā*); A. I. 51¹⁶⁾; Dhs. 1303. *Hirisukkadhammajahita* steht Cp. 3. 2. 5. Im Gegensatz dazu werden A. I. 51¹¹⁾, Dhs. 1302 *ahirika* und *anotappa* als *kaṇhā dh.* bezeichnet. Der Zusatz in Dhs. 1302, 1303: *sabbe pi akusalā dhammā kaṇhā, sabbe pi kusulā dh. sukkā* zeigt wieder, daß *kaṇha-sukka* und *akusala-kusala* synonym sind. S. II. 240 (s. o. in e) wird von Devadatta *sukko dhammo* dasselbe ausgesagt wie von seinem *kusalo dh.* Damit vergleicht sich A. III. 403: *Devadattassa vālaggakoṭṭinittuddanamattam pi sukkāṃ dhammaṃ na daddasaṃ*, frei übersetzt: ich habe an Devadatta auch kein Atom Gutes wahrgenommen. Im Milp. 200 werden sich Devadatta als *ekantakaṇho ekantakaṇhehi dhammehi samannāgato*

¹⁾ Über den Begriff *āsava* vgl. namentlich Mrs. RHYS DAVIDS, Dhs. tsrl. S. 291, N. 1; FRANKE, D. übers. 83, N. 1.

und der Bodhisatta als *ekantasukko ekantasukkehi dhammehi samannāgato* einander gegenübergestellt. Es handelt sich hier um die Eigenschaften und Anlagen, die beide von Haus aus besitzen. Auch Pts. II. 217—8 bedeutet *kaṇhasukkadharmā* „das Böse und das Gute“. Th 2. 56 fordert die Theri Sukkā von sich *sukkā dhammā*. Der Ausdruck ist ihrem Namen zuliebe gewählt. Th 2. 278 heißt es von den Samaṇas, sie seien *piyyā sukkāna(ṃ) dhammānaṃ*. Endlich sei auf die Verwendung von *kaṇha* und *sukka* in der Lehre von den sechs *ābhijātiyo* „Geburten“ hingewiesen. Es wird auf eine Lehre des Pūraṇa Kassapa Bezug genommen, der sich bei der Unterscheidung der *ābh.* der Farben bedient. In seiner Auslegung behält der Buddha nur die Farben schwarz und weiß bei. Er sagt A. III. 384—5 (vgl. D. III. 250—1): „Da wird einer, der von dunkler Geburt ist (*kaṇhābhijātiyo samāno*) fürs Dunkle geboren (*kaṇhaṃ dhammaṃ abhi jāyati*) oder er wird fürs Lichte geboren (*sukkaṃ dh. abh.*) oder er wird für das Nirvana geboren, das weder dunkel noch licht ist: ¹⁾ oder aber es wird einer, der von lichter Geburt ist, fürs Dunkle oder fürs Lichte oder für das Nirvana geboren, das weder dunkel noch licht ist.“ Das sind die sechs Möglichkeiten. Man sieht, daß *kaṇha* hier ganz allgemein das Üble, Böse, Stünde, Leid bedeutet und *sukka* das Gegenteil. Die Erklärung bringt 385—7. *Kaṇhābhijātiya* ist, wer in niedriger Kaste, als Krüppel, in Armut und Elend geboren ist, *sukkābhijātiya*, wer in gutem Hause zur Welt kommt, wohl gestaltet und vermögend. Beide tragen aber ihr Schicksal in der Hand; ihr künftiges Los richtet sich nach ihrem sittlichen Verhalten. Sie werden für das Dunkle geboren, d. h. sie verfallen der Hölle, wenn sie sündhaft leben, für ein besseres Jenseits, wenn sie fromm sind; in das Nirvana gehen beide ein, wenn sie der Welt entsagen und als Mönche zur Vollkommenheit gelangen. — Schwierig ist der Ausdruck *kaṇhasukkasappaṭibhāgā dhammā*. Er erscheint in dem Zusammenhange, wo auch andere Adjektiva von konträrer Bedeutung mit *dh.* verbunden sind, wie D. II. 215, 223, 228, Pu. 30 f. Hier könnte man übersetzen „Dinge, die dem schwarz-weiß ähnlich²⁾ sind“, d. h. die sich ebenso schroff wie schwarz und weiß gegenüberstehen. Es muß aber bemerkt werden, daß der DKo. ed. Rangoon II. 212¹² (zu D. II. 215¹⁶) die drei Adjektive als koordiniert faßt. Er umschreibt den Ausdruck mit *sabbāṃ c' eva paṇ' etaṃ kaṇhā ca sukkaṃ ca sappaṭibhāgā cā ti kaṇhasukkasappaṭibhāgaṃ* und fügt hinzu: *nibbānaṃ eva k' etaṃ sappaṭibhāgaṃ*, das Nirvana ist unvergleichlich. Der Ausdruck kommt auch noch in einer anderen Verbindung vor, nämlich: *sattā (bhagavā) dhammaṃ deseti uttaruttariṃ paṇitapaṇitāṃ kaṇhasukkasappaṭibhāgaṃ* M. I. 319 f.; D. III. 102³. Hier will sich die Bedeutung „ähnlich dem schwarz-weiß“ nicht wohl fügen. Der DKo. ed. Rangoon III. 57¹³ hat hier: *kaṇhā c' eva sukkaṃ ca, taṃ ca kho sappaṭibhāgaṃ savipakkhaṃ katvā*.

IV. Dhamma mit Pronomen oder Adjektiv zur Umschreibung des Neutrums Singular.

1a) Zusammenfassend weisen wir hier im Nachtrag darauf hin, daß in vielen Fällen, wo *dhamma* bei einem Pronomen oder Adjektiv steht, die treffendste Übersetzung die durch das Neutr. Sing. des Pronomens oder Adjektivs ist. Es entspricht das den Umschreibungen *haec res, magna res* im Lateinischen. Im P. steht, wie der Sg. *dhammo*,

¹⁾ D. h. das jenseits von *kaṇha* und *sukka* liegt, für das diese Begriffe nicht mehr gelten.

²⁾ Die Bedeutung „ähnlich“ ist für *sappaṭibhāga* erwiesen durch JāKo. I. 303^c *bhantamigasaṃpiṇṇaṃ bhūṃ, sowie durch dhotasaṅkhasappaṭibhāga* DKo. ed. PTS. I 181 als Erklärung zu *savikalikhitā*.

Abh. d. philol.-philol. u. d. hist. Kl. XXXI, 1. Abh.

wenn man etwas einzelnes im Auge hat, so auch der Pl. *dhammā*, wenn es sich um mehrere Dinge handelt. Zuerst einige Beispiele für das Pronomen. *Katamo dhammo* M. II. 174—5 heißt einfach „was?“; *ayaṃ pi dh.* Vin. II. 255; A. IV. 153—5, 276—8, V. 164—8 „auch dieses“; pluralisch: *ime dhammā* A. IV. 95 „dieses“; *sabbe te dhammā* A. V. 212, Kvu. II. 506 „dieses alles“ (vgl. Kvu. I. 271). Im Akk.: *imaṃ dhammaṃ* A. V. 207—9; *etaṃ dh.* Jā. III. 493², M. II. 242; *yaṃ dh.* Jā. V. 350¹⁶ „was“; *sabbaṃ dh.* Pv. 4. 1. 65 „alles“. Im Instr.: *etena dhammena* „damit“ Vin. III. 133;¹⁾ *aiśātra inehi dhammehi* „ohne dieses“ M. I. 148. Im Gen.: *imesaṃ dhammānaṃ kusalo* „der sich hierauf versteht“ M. II. 31. Der Satz: *yesaṃ dhammānaṃ sattā pahānaṃ āha te dhamme na pajahanti* M. I. 14 bedeutet: sie geben das nicht auf, dessen Aufgabe der Meister gefordert hat. *Yo kho myāyaṃ dhammo appiyo amanāpo parassa p' eso dhammo appiyo amanāpo* S. V. 353—4, 354 heißt: was mir unlieb und unangenehm ist, das ist auch dem anderen unlieb und unangenehm. *Ye kho tvaṃ Gotami dhamme jāneyyāsi: ime dhammā sārāgāya saṃvattanti no virāgāya* usw. Vin. II. 258—9, A. IV. 280, läßt sich übersetzen: wovon du weißt, Gotamī, daß es zur Verstrickung in die Lust, nicht zur Befreiung aus der Lust gereicht usw., von dem magst du überzeugt sein, daß es der Lehre des Buddha nicht entspricht.

b) Beispiele für die Umschreibung des neutralen Adjektivs mit *dhamma* lassen sich unschwer aus dem Abschnitt D IV entnehmen. *Kusalo dhammo* heißt eben oft „etwas Gutes, ein Gutes“, *kusalū dhammā* „das Gute“ in seinen verschiedenen Formen. Dhs. 1368 wechselt in dem Satze *catūsu bhummisu kusalaṃ, ime kusalū dhammā* das Neutr. Sg. mit der Umschreibung. *Paccuppanno dhammo* M. III. 190, 193, 200 oder pluralisch *-nnā -mmā* M. III. 188—9, 197 bedeutet „das Gegenwärtige, die Gegenwart“. An allen Stellen geht dem *pacc. dh.* das Neutr. Sg. *attitaṃ* und *anāgataṃ* vorher. Andere Beispiele sind: *iṭṭhā dhammā anīṭṭhā ca* „das Erwünschte und das Unerwünschte“ Vin. I. 185, A. III. 379; — *iṭṭh' assa dhammā na mathenti cittaṃ* „die Wünsche beirren sein Denken nicht“ S. IV. 210, A. IV. 157, 159; — *iṭṭhā kantū manāpā dhammā* „das Erwünschte, Liebe, Angenehme“ mit dem Gegenteil *anīṭṭhā akantā amanāpā dh.* M. I. 309, 311 f., A. V. 135; — *hīnaṃ dhammaṃ hīnato abbhāṇāsiṃ, majjhimaṃ dh. majjhimato abbh., paṇitaṃ dh. paṇitato abbh.* „ich erfaßte das Niedrige als niedrig, das Mittlere als mittler, das Erhabene als erhaben“ S. V. 298;²⁾ — *jānaṃ pubbāparaṃ dhammaṃ* „der das Frühere und das Künftige kennt“ Jā. VI. 233¹⁹ usw. — Was von Adjektiven gesagt ist, gilt natürlich auch von Zahlwörtern. *Eko dhammo* oder *ekadhammo* ist vielfach kurz mit „eines“ zu übersetzen. Steht die Negation dabei, so bedeutet es „nichts“: *nāhaṃ aññaṃ ekadhammam pi samanupassāmi evaṃ mahāsāvajjaṃ yathayidaṃ micchādittū* „ich kenne sonst nichts, was so tadelhaft wäre wie die falsche Anschauung“ A. I. 33. *Eko dh.* — *eko dh.* A. I. 198 bedeutet „das eine — das andere“. *Dve dhammā* läßt sich Vin. II. 255, IV. 315 mit „zweierlei“, *tayo dhammā* mit „dreierlei“ usw. übersetzen.

¹⁾ Vin. III. 191 steht *anathiko tena dhammena* „nicht darnach begehrend“ für *methuena dh.*

²⁾ Zur Dreiteilung vgl. *saṅkhārā hīnaukkatṭhamajjhimā* Th 2. 208.

A n h a n g.

Anudhamma und abhidhamma.

I. Anudhamma.

1. Das Wort *anudhamma* als ein Adjektiv bedeutet „dem *dh.* folgend, an den *dh.* sich anschließend, dem *dh.* entsprechend“. Dabei behält *dh.* seine mannigfaltige Bedeutung bei. Von dem Adj. leitet sich das Abstr. *anudhammatā* ab. Es bedeutet, neben *sānicā* stehend „Vorschriftsmäßigkeit“ Vin. III. 223, 247. Vgl. Prātimoksa Sūtra, ed. Minayeff 77. In *yo ca tesam tattha tattha jñāti anudhammatā* A. II. 46 heißt es „das richtige Verfahren, die richtige Methode“.

2. Von dem Adj. leitet sich weiter das Adv. *anudhammaṃ* ab. Ähnliche Adverbien sind *anupadaṃ*, *anumaggaṃ*, *anurātāṃ*, *anusotaṃ*. Unter den verschiedenen Bedeutungen, die hier für *dh.* in Betracht zu ziehen sind, ist es die allgemeine „Sache, Objekt, Gegenstand“, von der wir bei *tadanudhammaṃ* „dem entsprechend, demgemäß“ auszugehen haben: *tadanudhammaṃ ca anuvitakketi anuvicāreti* M. II. 253 ff.; *tadanudhammaṃ ca cittaṃ bhūveyyaṃ* M. III. 243. Die Bedeutung „das Richtige, die Wahrheit“ tritt für *dh.* hervor in *pañhe me puñño anupubbaṃ anudhammaṃ vyākārohi* „was ich dich gefragt habe, das beantwortete mir der Reihe nach und wahrheitsgemäß (richtig)“ Sn. 510 f. Dazu *yathānudhammaṃ taṃ te pavakkhāmi* „ich werde dir das der Wahrheit gemäß verkündigen“ Sn. 963. Endlich haben wir *dh.* als „Lehre“ zu fassen, wo *anudhammaṃ* sich mit *paṭipad* verbindet. Die Bedeutung ist „der Lehre gemäß sich verhalten“, sie im Tun und Leben verwirklichen. Auch substantivisch *anudhammapaṭipatti* Vv. 53. 19. In diesem Falle pflegt dem Adverb. der Gen. *dhammassa* vorgesetzt zu werden, oder dafür das Kompos. *dhammānudhammaṃ* zu stehen. FRANKE¹⁾ hat gewiß recht, wenn er hierin einen der im Pāli so häufigen Pleonasmen erkennt. So haben wir: *paṭipajjati dhammassānudhammaṃ* M. II. 146, III. 247, 270, S. IV. 63, V. 346, Ud. 8, 50; und *dhammānudhammaṃ paṭipajjati* Sn. 317, A. I. 36 (AKo. 292²⁾: *anulomaṭipadaṃ piṛenti*, Sn. p. 205. Ferner das Subst. *dhammānudhammapaṭipatti* D. II. 214, III. 227; S. V. 347, 404, 411, 413; A. IV. 221—3, V. 126—7. — Gleichbedeutend mit *-mmaṃ paṭipad* ist *-mmaṃ ācar* D. III. 154.

3. Der Begriff *dhammānudhammapaṭipatti*, *-mmaṃ paṭipad* hat seine feste Stelle innerhalb einer bestimmten Entwicklungsreihe. S. IV. 260, 262 folgen sich: *pubbaṃ jū, abhirati* (innere Befriedigung), *dhammānudhammapaṭipatti*. Bestimmter ist die Klimax *saddhā, hiri, ottappa, viriya, sotāvadhāna, dhammadhāraṇā, atthūpaparikkhā, dhammān-*

¹⁾ D. übers. S. 131—2. Anm. 5.

dhammapaṭipatti, appamāda A. V. 126. Es folgen sich ebenso 1. Hören, 2. Erlernen und 3. Behalten der Lehre, 4. Erwägung ihres Sinnes und 5. Betätigung der Lehre: *sakkaccaṃ attham aññāya dhammam aññāya dhammānudhammaṃ paṭipajjanti* A. III. 176. Vgl. A. IV. 391—2, V. 154—5. Ähnlich steht D. II. 214: *so (ekacco) ariyadhammaṃ suṇāti yoniso-manasikaroti dhammānudhammaṃ paṭipajjati, so ariyadhammasavānam āgama yoniso-manasikāraṃ dhammānudhammapaṭipattiṃ asaṃsaṭṭho viharati kāmehi*. Dasselbe ist gemeint mit der Reihe: 1. *sappurisasamseva*, 2. *saddhammasavana*, 3. *yoniso-manasikāra*, 4. *dhammānudhammapaṭipatti* D. III. 227; S. V. 347, 404. Es sind das die vier *soṭṭapattiyaṅgāni*. Wer sie übt und pflegt, der erlebt an sich die „Frucht des Eintritts in den Strom“ S. V. 411; dem verhelfen sie zum Eindringen in die Wahrheit S. V. 413. Die Glieder 1, 2, 4 der Reihe werden D. III. 274 die *tayo dhammā bahukārā* genannt; M. I. 512 werden sie in Satzform wiedergegeben: *sappurise bhajissasi, saddhammaṃ sossasi, dhammānudhammaṃ paṭipajjissasi*.

4. Häufig ist das Partizip *dhammānudhammapaṭipanna*. Es wird so einer genannt, der *jarāmarasassa (jātiyā, bhavassa* usw. durch die ganze Nidānareihe his *avijjāyā) nibbidāyā virāgāyā nirodhāyā paṭipanno* ist S. II. 18, 115. Statt der Glieder der Nidānareihe können die *khandhā* eintreten S. III. 163 f., oder auch die *ajjhātikāni āyatanāni* S. IV. 141. In einer Klimax steht der Begriff A. II. 8: *vyatta, vinita, visāraḍa, bahussuta, dhammadhāra, dhammānudhammapaṭipanna*. Es stimmt das zu den in 3 besprochenen Reihen. A. III. 169, 240 steht *tathāgatappaveditassa dhammavinayassa desitassa viññātā¹⁾ dhammānudhammapaṭipanno puggalo dullaḅho lokasmiṃ* „schwer zu finden ist in der Welt ein Individuum, das den vom Tathāgata verkündeten Dhamma und Vinaya begreift und auch der Lehre gemäß handelt“. Mit der Klimax in A. III. 176 stimmt vollkommen überein die in A. IV. 221—3, 296, 328, 337—8, die auch in *attham aññāya dhammam aññāya dhammānudhammapaṭipanno hoti* ausläuft. Damit ist A. II. 7, 97—8, IV. 116 zu vergleichen. A. II. 178 wird ein Bhikkhu *bahussuto dhammadhāro* genannt, wenn er nur *catuppādāyā gāthāyā attham aññāya dhammam aññāya dhammānudhammapaṭipanno hoti*. Daß es sich bei dem Begriffe um ein Tun oder Verhalten handelt, geht besonders aus D. II. 224, 229 hervor. Hier heißt es, daß ein *dhammānudhammapaṭipanno sathā*, also ein Lehrer, der seiner Lehre gemäß sich verhält, ein solcher ist, der *yathāvādī tathākārī yathākārī tathāvādī* ist, der handelt wie er spricht, und spricht wie er handelt. Auch aus dem Vergleich von A. II. 7^b mit 7^a geht hervor, daß *dhammānudhammapaṭipanna* ungefähr das gleiche bedeutet, wie *silesu susamāhita* „achtsam in Einhaltung der (mönchischen) Sittengebote“. Wer diese Stufe erreicht hat, ist der Erlösung nahe: *dhammānudhammapaṭipanno dukkhass' antakaro siyā* A. I. 131.

5. Nahe verwandt in der Bedeutung ist offenbar *anudhammacārīn* „der Lehre gemäß handelnd oder wandelnd“. So Vv. 31. 6: *aṭṭhaṅgūpetāṃ anudhammacārīni uposathaṃ . . upīvasiṃ*. Es verbindet sich A. I. 150 mit *dhammādhīpa* (AKo. 415²⁾ = *dhammajetthako*). Die pleonastische Ausdrucksweise findet sich in *dhammassa hoti anudhammacārī* Dh. 20; Th 1. 373, und in *dhammesu niccaṃ anudhammacārī* Sn. 69. Wer das Wesen des Leidens

¹⁾ So ist natürlich auch A. III. 169 zu lesen, wo die Ausgabe fälschlich *viññātassa* hat.

kennt und den Weg, auf dem man zur Aufhebung des Leidens kommt, von dem heißt es: *tathā paṭipanno ca hoti anudhammacārī* S. II. 81, 108. Besonders oft findet sich die Verbindung *dhammānudhammapaṭipanna, sāmīcipaṭipanna, anudhammacārīn* D. III. 119—21; M. III. 37—42; S. V. 380. Sie tritt auch D. II. 104—5, S. V. 261, A. IV. 310, Ud. 63 erweiternd an den Schluß der Reihe: *viyatta, vinīta, visāra, (pattayogakkhema), bahusuta, dhammadhara* (A. II. 8), die oben in 4 erwähnt wurde.

6. Bei den Wendungen wie *dhammānudhammaṃ paṭipajjati* usw. ist grammatisch nicht festzustellen, ob *anudhammaṃ* Adverb ist oder der Akk. Sg. eines Substantivs. Wir haben das erstere angenommen. Ein Kompositum wie *anudhammasārin* deckt sich dann vollkommen mit solchen wie *anusotagāmin* A. II. 5. Die Auffassung Buddhaghosas ist anscheinend die entgegengesetzte. Es verlohnt sich wohl, sie hier wiederzugeben, obwohl wir uns ihr nicht anschließen können, da sie uns aus der Neigung zu scholastischer Deutung hervorgegangen zu sein scheint. Sie faßt *dhamma* als Erlösungszustand, Heilswickelung, Erlösung und *anudhamma* als einen dem entsprechenden oder angemessenen Zustand; *dhamma* ist fast gleich *paṭipadā*. So wird DKo. ed. Rangoon II. 132⁷ (zu D. II. 104) *dhammānudhammapaṭipanna* erklärt mit *ariyadharmassa anudhamnabhūtaṃ vipassanādhammaṃ paṭipanna*. Ähnlich SKo. 429⁸ (zu S. III. 40): *navannaṃ lokuttara-dhammānaṃ¹⁾ anulomadhammaṃ pubbhāgaṃ paṭipadaṃ paṭipanna*. AKo. 503²⁰ (zu A. II. 7): *navakuttaradharmassa anurūpadhammaṃ sahasīlakaṃ pubbhāgaṃ paṭipadaṃ paṭipanna* und fast mit gleichen Worten AKo. 390¹⁹ (zu A. I. 131). Ich führe noch DhKo. I. 158 (zu Dh. 20) an: *attham aññāya dhammam aññāya navakuttaradharmassa anurūpaṃ dhammaṃ pubbhāgaṃ paṭipadaṃ saṅkhātāṃ catuṃ pārisuddhisīladhutaṅgaasubhakammaṭṭhānādiḥhedāṃ caraṇato anudhammacārī hoti*. In diese letzte Definition ist, wie man sieht, das Moment des dhammagemäßen Tuns, das uns die Hauptsache zu sein scheint, aufgenommen. Im DKo. ed. Rangoon II. 132⁸ wird weiterhin *sāmīcipaṭipanna* durch *anucchavikapaṭipadaṃ paṭipanna*, und *anudhammacārīn* durch *anudhammacaraṇasīla* erklärt.

7. An einigen Stellen findet sich ein Subst. *anudhamma* in der Konstruktion *kassaci ayam anudhammo hoti* mit folgender direkter Rede. Es bedeutet nach unserer Meinung „das der-Sache-gemäß-Sein, richtige Folgerung oder Erwägung oder Auffassung“, steht also dem oben (S. 93) besprochenen *dhammanvaya* nahe. Die Stellen sind die folgenden: *Dhammānudhammapaṭipannassa bhikkhuno ayam anudhammo⁹⁾ hoti* S. III. 40—1. Es folgt dann: ich stelle fest (*vaḍāmi*), daß der, welcher den *khandhā* gegenüber völlige Gleichgültigkeit bewahrt, ihr wahres Wesen begreift und dadurch vom Leiden erlöst wird. Ebenso, wer die Vergänglichkeit, das Elend und das Nicht-Ich-Sein der *khandhā* erkennt. S. III. 179—80 wird das gleiche von dem *saddhūpabbajito kulaputto* ausgesagt. M. I. 480—1 heißt es: *saddhassa sāvakassa ayam anudhammo hoti*. Der *anudh.* ist hier einmal: „Meister ist der Erhabene, ich bin Schüler; der Erhabene erkennt, ich erkenne nicht“ — und dann: „Mögen nur mehr Haut, Sehnen und Knochen übrig bleiben, mag Fleisch und Blut im Körper vertrocknen, nicht soll meine Energie aufhören, ehe ich erreicht habe, was durch

¹⁾ SKo. 272⁸ (zu S. II. 18) heißt es geradezu *lokuttarassa nibbānadhammassa anudhamnabhūtaṃ paṭipadaṃ paṭipanna*.

²⁾ SKo. 429¹⁰ erklärt durch *anulomadhammo*.

eines Mannes Ausdauer, Energie und Mut zu erreichen ist.“ Im letzteren Fall handelt es sich um einen der Sachlage angemessenen Entschluß. M. III. 30 endlich wird von dem Erlösten gesagt: *klāṇāsavassa bhikkhuno vusitavato . . . ayam anudhammo hoti veyyākaraṇāya*. Wir übersetzen diesen Dativ mit „so daß er die Erklärung abgibt“. Diese selbst, der *anudhammo* also, lautet: *dīṭhe (sute, mule, vinīate) kko ahaṃ amupāyo anapāyo anissito appaṭibaddho vippamutto visamṇutto vimariyādīkatena cetasā viharāmi*, d. h. ich bin losgelöst von allen sinnlichen Eindrücken. Diese Stelle gibt zugleich die Verbesserung von Iv. 81 an die Hand. Auf *veyyākaraṇāya* muß ein Satz mit einem Verbum in der 1. Person folgen. Wir lesen also *dhammānudhammapaṭipanno 'han ti* (statt *dh. 'yan ti*) mit Ergänzung von *asmi*. Die Stelle¹⁾ ist dann völlig klar: „Einem Bhikkhu, welcher der Lehre gemäß sich verhält, kommt der folgerichtige Gedanke: ich bin einer, welcher der Lehre gemäß sich verhält, und er spricht nun heim Sprechen das Rechte, nicht das Unrechte, beim Denken denkt er die richtigen Gedanken, nicht die unrichtigen; dieses beides meidend ist er gelassen, besonnen, bedachtsam.“

8. Als Substantiv, aber ausgehend von der Bedeutung „Lehre“, fassen wir *anudhamma* auch in dem Fragesatz (*kacci te . . . dhammassa cānudhammaṃ vyākaraṇti* „verkünden sie eine der (ursprünglichen) Lehre (des Buddha) entsprechende Lehre“? Vin. I. 234, II. 297; D. I. 161, III. 115; M. I. 368, 482, II. 127, 243, III. 139; S. II. 33, 36, 38, 41, III. 6, 117 f., IV. 51, 326, 330, 340, 381 f.; V. 6—7. Den Sinn der Stelle hat auch FRANK (D. übers. S. 131) gewiß richtig getroffen mit der Übersetzung „geben sie deine Lehrmeinung richtig wieder?“

II. Abhidhamma.

1. *Abhidhamma* bedeutet zunächst nicht etwa „höherer Dhamma, höhere Philosophie, Metaphysik“ oder dergleichen. Die Erklärung *uttamadhamma* gehört erst der Kommentarliteratur an, wie z. B. AKo. 634³ zu A. III. 107.²⁾ Vielmehr bedeutet es ursprünglich nur das, was auf den *dhamma* Bezug hat oder vom *dh.* handelt, wie *anudhamma* das dem *dh.* Gemäße ist. Auch der Ausdruck *abhidhammapīṭaka* bezeichnet zunächst nur die Sammlung der Stücke, die von *dh.*, d. h. von der Lehre handeln. In der älteren kanonischen Literatur kennt man ja, wie schon OLDENBERG³⁾ gezeigt hat, überhaupt kein *Tipiṭaka* sondern nur ein *Dvīpīṭaka*, die Scheidung zwischen *dhamma* und *vinaya*. Das, woraus der spätere *Abhidhamma* hervorging, wird im Kanon *mūtikā* „Listen, Register“ genannt. Vgl. KvuKo. JPTS. 1889, 7^{16, 24}. Neben den Adjektiven *dhammadhara* und *vinayadhara* erscheint als drittes *mūtikādhara* „der die Register inne hat“ Vin. I. 119, II. 8, 299; D. II. 125; M. I. 221; Milp. 344. Der Ausdruck *abhidhamma* findet sich vor allem in der Lokativform *-mmc*. Hier ist *abhi* nichts als eine Verstärkung der Bedeutung des Kasus. *Abhidhamme* heißt einfach „über den *dh.*“, wie *ajjhāraṃe* Vin. I. 187³¹ „innerhalb des Klosters“, *ajjhokāse* Vin. I. 15²⁴ „im Freien“. So haben wir *dve bhikkhū abhidhamme nānāvādū* M. II. 239 „zwei Bhikkhus, die über den *dh.* verschiedenes aussagen“. In der Regel steht es neben

¹⁾ MOORE, Sayings of Buddha, the Itivuttaka S. 100 faßt die Stelle ganz anders. Er übersetzt *dhammānudhamma* durch „greater and lesser laws“. Der Parallelismus zu M. III. 30 ist nicht berücksichtigt.

²⁾ Man vergleiche auch die Deutung des Wortes in DhKo. 2 ff.

³⁾ The Vinaya Pīṭakam, Introd. S X ff.

abhinivāyā: *abhidhamme abhinivāyā pañhaṃ puñño* M. I. 472⁸, A. I. 288—90, IV. 398—400 „über den *dh.* und den *v.* befragt“; *abhidh. abhiv. uṅārapāmuṅḅo* D. III. 267, A. V. 24, 27, 90, 201, 339; *abhidh. abhiv. yogo karaṇīyo* M. I. 472⁹. *Abhidh. vinetuṃ abhiv. vinetuṃ* Vin. I. 64, 68 heißt „in das einführen, was auf *dh.* und *v.* sich bezieht“. Im Kompositum findet sich *abhidhammakathaṃ kathenti* „sie führen ein Gespräch über den *dh.*“ M. I. 214. Zur Bezeichnung einer besonderen Gattung kanonischer Werke könnte *abhidhammakathaṃ vedallakathaṃ kathenti* steht. Dazu kommt noch die von OLDBERGER angezogene Stelle Vin. IV. 344¹⁹⁻²⁸ mit der Dreiteilung *suttanta*, *vinaya*, *abhidhamma*. Sie gehört aber, was wohl zu beachten ist, nicht zum eigentlichen Text des Vinaya, sondern zu dem in ihn aufgenommenen alten Wortkommentar.

2. Im Milindapañha begegnet uns bereits der Ausdruck *abhidhammapīṭaka* Milp. 1:17. Eine besondere Literaturgattung, eben dieses dritte Pīṭaka, ist dem Zusammenhange nach auch gemeint in *abhidhamme vīnesi* Milp. 13¹⁹; in *abhidhammapadāni* und *abhidhammasūtesā* deseti Milp. 17; sowie in *abhidhammadesanā* Milp. 350 und *saṃpayuttā kathā* Milp. 45. Der Ausdruck *abhidhammika* Milp. 17, 341 bezeichnet einen, der sich in dieser Literatur auskennt, und steht neben *suttantika* und *venayika*. — Daß diese spätere Verwendung des Begriffes *abhidhamma* der Kommentarliteratur ganz geläufig ist, versteht sich von selbst. Es ist aber bezeichnend, daß im Eingang des DKo. in der Schilderung Buddhaghosas von der Feststellung des Kanons auf dem ersten Konzil der Abhidhamma (S. 15 ed. PTS.; I. S. 13¹⁶ ed. Rangoon) doch nur eben als Teil des Suttapīṭaka erscheint.¹⁾ Seine Feststellung erfolgt zwischen der der vier ersten Nikāya (D. M. S. A.) und des Khuddaka-Nikāya (Kh., Dh., Ud. usw.). Man sah also im Abhidhamma offenbar die *mātikā* zu dem, was Dīgha, Majjhima, Saṃyutta und Aṅguttara lehren. Für *Abhidhammapīṭaka* verweisen wir noch kurz auf DhKo. III. 216, 218, 222 f.; für die Dreiteilung *Vinaya*-, *Sutta*-, *Abhidhammapīṭaka* auf PvKo. 2; DhsKo. 18, 21—2; Sāsvs. 27, 150 und für *abhidhammika* auf DhKo. I. 298.

¹⁾ Der Text der Rangoon-Ausgabe weicht von dem der PTS. ab. Er lautet: *tato anantaram Dhammasaṃgaha (so!) - Vibhāṅga - Dhātukathā - Puṅgalapaññatti - Kathāvatthu - Yamaka - Paṭṭhānaṃ Abhidhammo ti vuccati; evaṃ saṃpayuttāni* usw.

A. Verbesserungen und Nachträge.

S. 14, A I 2b: Wir haben auch bei dieser Verbindung von *attha* und *dhamma* für den ersteren Begriff von der Bedeutung „Nutzen“ auszugehen. Pflicht des Königs ist es, für die materielle Wohlfahrt der Untertanen Sorge zu tragen und das Recht im weitesten Sinne, wie es für die Dharmasāstras gültig ist, zu pflegen.

S. 21 vorl. Z., A III 2a: Jā. III. 319³¹ wird in dem Ausdruck *dhammānuvattin* vom Kommentar *dh.* auf die *dasa rūjadhammā* (A II 1c) bezogen.

S. 26, A III 4b: In den Upanishads verbinden sich ebenso *dhamma* und *satya*: Taitt. Up. 1. 11. 1. Die Identität beider Begriffe wird Bṛhadār. Up. 1. 4. 14 besonders hervorgehoben.

S. 29²⁸, A IV 2b: Vielleicht ist *moghadā* M. II. 261 in *mosadh.* zu ändern. Vgl. die vv. II. und A. V. 84²⁵.

S. 29—30, A IV 2c: Füge hinzu *dhīradhamma* Pv. 2. 9. 45, „der von einsichtiger Art ist“. Als Tatpuruṣa wurde *dhīradh.* S. 28¹, A IV 1a erwähnt.

S. 34⁹, B I 1a: Zu *kaṅhasukkasappaṭibhāga* ist auf D III 4b, S. 113 zu verweisen.

S. 34²⁷, B I 1a: Vielleicht ist *passa dhammasudhammatāṃ* Th 1. 24 usw. mit „siehe, wie schön die (gewonnenen) Heilzustände sind“, d. h. „siehe, wie schön sich die Heilentwicklung vollzieht“ zu übersetzen. Die Redensart wäre dann bei D II 6c, S. 97—8 einzustellen.

S. 35³ v. u., B I 1b: *kaṅkhāthānīyā dhammā* A. I. 73 ist hier zu streichen und in D III 2b, S. 103 einzusetzen.

S. 39 1. Z. lies B II 2 f. statt B II 3 f.

S. 56—58, B IV 1cd: FRANKE, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 29. 134 ff. faßt im M. *dhammavinaya* als „Erziehung gemäß der Lehre“.

S. 64³¹ l. 2a statt 2.

S. 76⁶, C II 1a: Es ist doch fraglich, ob auf *ariyadharmassa avakkanti* Gewicht gelegt werden darf. S. III. 46 findet sich auch *pañcannaṃ indriyānaṃ avakkanti*, und M. III. 105 f. *suviññatāvakkanti*. Das Wort dürfte einfach „das In-die-Erscheinung-Treten“ bedeuten.

S. 78¹ l. M. I. 69, 71 f.; A. II. 9, III. 9, V. 33.

S. 82⁴, D I 1a: Im Kvu. ist *ekacittakkhaṇḅikā dhammā* eine Frage, die aber bejaht wird.

S. 85³¹, D I 1d: Auch D. III. 229³ steht *damā paṭipadā*. Dagegen fehlt es Nett. 77.

S. 89²⁸, D II 1a: In Sn. 268 dürften die *lokadhammā* wohl nur „die weltlichen Dinge“ sein.

S. 99²⁹, D II 6d: A. I. 204—5 steht statt *sugati paṭīkaṅkhā* das gleichbedeutende *parinibbāyati*.

S. 104¹⁰, D III 2c: Die wörtliche Bedeutung ist nach dem Ko. offenbar „mit dem Herabsteigen, Niedergang, Rückgang zusammenhängend, dazu führend“. Skr. *kram* mit *ava*. Dagegen stünde *okkamma* in *okk. dhammaṃ* Jā. III. 530^{18, 17} (vgl. S. 25¹⁹) für *ukkamma*, skr. *utkramya* nach W. GEIGER, Pāli § 10. 2.

B. Register.

I. Verzeichnis der Abkürzungen.

Prosatexte und Jā sind nach (Band und) Seite zitiert. Metrische Texte nach (Canto und) Vers.
Die Dhs. nach Paragraphen.

- A. = Aṅguttara Nikāya, 5 Bde., ed. Morris und Hardy und Indexbd. von Hunt. London 1886 ff. PTS.
AKo. = Aṅg.-Kommentar = Manorathapūraṇī, ed. Colombo 1904 ff.
Abhp. = Abhidhānappadīpikā, ed. Subhūti. Colombo 1888.
BR. = Böhtlingk und Roth, Sanskrit-Wörterbuch, 7 Bde. St. Petersburg 1862 ff.
Bu. = Buddhavaṃsa, ed. Morris. London 1882. PTS.
Cp. = Cariyāpīṭaka, ed. Morris. London 1882. PTS.
D. = Dīgha Nikāya, 3 Bde., ed. Rhys Davids und Carpenter. London 1890 ff. PTS.
DKo. = Dīgha-Kommentar. DKo. I = Sumaṅgala Vilāsinī, ed. Rhys Davids und Carpenter. London 1886. PTS. Alle weiteren Zitate sind der Rangoqner Ausgabe von Saya u Pye, 3 Bde., 1908 entnommen.
Dh. = Dhammapāda, ed. Fausböll. London 1900.
DhKo. = The Commentary on the Dhammapāda, 4 Bde., ed. Norman. London 1906 ff. PTS.
Dhk. = Dhātukathā-pakarāṇa, ed. Gooneratne. London 1892. PTS.
Dhs. = Dhammasaṅgani, ed. E. Müller. London 1885. PTS.
DheKo. = Dhammasaṅgani-Kommentar = Atthasālinī, ed. E. Müller. London 1897.
Dpva. = Dīpavaṃsa, ed. Oldenberg. London 1879.
Iv. = Itivuttaka, ed. Windisch. London 1889. PTS.
Jā. = Jātaka, kanonische Verse, und
JāKo. = Jātaka-Kommentar. Beides = Jātakatthavaṇṇanā, 5 Bde., ed. Fausböll und Indexbd. von D. Andersen. London 1877 ff.
Kh. = Khuddakapīṭha, ed. Childers, Journal Royal Asiatic Society, New Series, IV. 1870, S. 309 ff.
Kvu. = Kathāvatthu, 2 Bde., ed. Taylor. London 1894 ff. PTS.
M. = Majjhima Nikāya, 3 Bde., ed. Trenckner und Chalmers. London 1888 ff. PTS.
MKo. = Majjhima-Kommentar = Papañcasūdanī. Ceylon 1898 ff. (Unser Exemplar reicht bis S. 400, Sutta 27 des M.)
Mahāvastu, 3 Bde., ed. Senart. Paris 1882 ff.
Mhva. = Mahāvamsa, ed. Geiger. London 1908. PTS.
Milp. = Milindapañho, ed. Trenckner. London 1880.
Nett. = Nettī-pakarāṇa, ed. Hardy. London 1902. PTS.
PTS. = Pāli Text Society.
Pṭa. = Paṭisaṃbhidāmagga, 2 Bde., ed. Taylor. London 1905 ff. PTS.
Pv. = Petavatthu, ed. Minayeff. London 1888. PTS.
PvKo. = Petavatthu-Kommentar = Dhammapālas Paramatthadīpanī, part 3, ed. Hardy. London 1894. PTS.
S. = Saṃyutta Nikāya, 5 Bde., ed. L. Feer und Indexbd. von Mrs. Rhys Davids. London 1884 ff. PTS.
Sāva. = Sāsanaṃsa, ed. M. Bode. London 1897. PTS.
SKo. = Saṃyutta-Kommentar = Sāratthappakāsinī. Ceylon 1900 ff. (Unser Exemplar reicht bis S. 544 = Bd. IV, p. 183 der S.-Ausg.)
Sn. = Suttanipāta, ed. D. Andersen und H. Smith. London 1918. PTS.
Abb. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. XXXI, 1. Abb.

- Th1 und Th2 = Thera- und Theri-Gāthā, ed. Oldenberg und Pischel. London 1883. PTS.
Th2 Ko. = Therigāthā-Kommentar = Paramatthadīpanī, Dhammapālas Commentary on the Therigāthā, ed. E. Müller. London 1893. PTS.
Thpva. = Thūpavaṃsa, ed. Ceylon 1896.
Toevoegselen = H. Kern, Toevoegselen op 't Woordenboek van Childers. Verhdl. d. K. Akad. d. Wissensch. zu Amsterdam, Abt. Literat., 2 Teile, XVI. 4 und 5.
Ud. = Udāna, ed. Steinthal. London 1885. PTS.
Vbh. = Vibhaṅga, ed. Mrs. Rhys Davids. London 1904. PTS.
Vin. = Vinaya Piṭakam, 6 Bde., ed. Oldenberg. London 1879 ff.
VinKo. = Vinaya-Kommentar = Samantapāsādikā, 4 Bde., ed. Saya u Pye. Rangoon 1902-3.
Vv. = Vimāna-Vatthu, ed. Gooneratne. London, o. J. (1886). PTS.
VvKo. = Vimānavatthu-Kommentar = Dhammapālas Paramatthadīpanī, part 4, ed. Hardy. London 1901. PTS.
Yam. = Yamaka, 2 Bde., ed. C. Rhys Davids. London 1911-13. PTS.

II. Stellenregister.

- | | |
|--|---|
| Sn. 320 S. 48 ⁴ , 62 ³ . | M. II. 261 ³ v. u. S. 29 ²⁸ , Nachtr. |
| 475 S. 88 m. N. 1. | S. II. 127 ^{28, 28} } S. 73 m. N. 3. |
| 763 S. 62 ⁴ v. u. | II. 128 ⁹ } |
| 903 ff. S. 37 ³ v. u. | II. 206-8 S. 106, N. 3. |
| Dh. 1, 2 S. 111 ⁴ . | III. 171 ⁷ S. 67 m. N. 2. |
| Jā. II. 34 ¹² , 35 ¹⁸ S. 86 m. N. 5. | IV. 207 ²⁰ } S. 98 ⁵ v. u. |
| IV. 452 ²¹ S. 48 m. N. 1. | 218 ²³ } |
| Th 1. 444 S. 62 m. N. 1. | IV. 290 ¹⁸ S. 29, N. 3. |
| 695 S. 74-5 m. N. 1. | A. I. 147 ⁹ S. 11 ² |
| 716 S. 86 ¹³ . | I. 171 ³³ } |
| 874 S. 44 ²⁸ . | 172 ³⁻⁴ } S. 30 m. N. 3. |
| 930 S. 31, N. 1. | I. 199 ⁶ S. 68 ¹² . |
| 1030 S. 51, N. 3. | I. 253 ¹⁸ ff. S. 77. |
| Pv. 4. 1. 65 S. 43, N. 1. | I. 286 ¹⁵ S. 18 m. N. 1. |
| Bu. 25. 11 S. 38, N. 1. | III. 75 ⁵ S. 11 ² . |
| Vin. 1. 49 ¹² } | III. 78 ¹² S. 99 m. N. 2. |
| 1. 64 ¹⁰ } | III. 107 ⁵ S. 93 ⁵ . |
| 1. 144 ²² } | III. 143 ¹² S. 87 m. N. 6. |
| D. I. 122 ²³ S. 21, N. 1. | III. 346 ²⁴ S. 74-5 m. N. 1. |
| III. 80 ff. S. 79. | V. 169 ¹⁷ } |
| M. I. 134-5 S. 63 ³ ff. | V. 317 ² v. u. } S. 96 m. N. 1. |
| II. 181 ⁷ S. 102 ⁵ . | Iv. 81 S. 118 ⁷ . |

III. Wortregister.

-o, -ā, -aṇi usw. = dhammo, dhammā, dhammaṃ usw.

- | | |
|---|---|
| akāliko -o B I 1a, S. 34. | aṅga D II 1d, S. 91-2; D II 5a, S. 95 ¹⁴ . |
| akuppadh. A IV 2c, S. 30. | acavanadh. A I 1b, S. 11. |
| akusalabhāgiyā -ā D III 2a, S. 103. | acchariyā -ā D III 2d, S. 104. |
| akusālā -ā D. IIIa-c und g, S. 105-7, 100-11. | ajjhārāme Anb. II 1, S. 118. |
| akovido -assa B II 5e, S. 62. | ajjhokāse Anb. II 1, S. 118. |
| akkhayaḍḍh. A I 1b, S. 11. | aññathādh. A IV 2d, S. 30. |
| akkhātā -ā B I 1b, S. 35. | aññātāro -assa B II 5b, S. 51. |
| akkhāti -aṃ B II 2c, S. 43. | aṇudh. A III 2a, S. 22. |
| aggadh., aggo -o D II 6b, S. 98. | atapaniyā -ā D III 2c, S. 104. |

attadipa C II 2b, S. 79.
 attan C II 2b, S. 78—9.
 attaniya C II 2b, S. 78—9.
 attasaraja C II 2b, S. 79.
 attha A I 2b, S. 14—5 mit Nachtr.; A III 4a, S. 25—6;
 B IV 3, S. 61—2.
 atthavanta A III 4a, S. 25.
 atthakusala A III 4a, S. 25; B IV 3, S. 62.
 atthanānu A III 4a, S. 25; D II 1d, S. 91; D II 5b,
 S. 95.
 Atthadassin S. 26, N. 2.
 atthadhamma A III 4a, S. 26.
 atthadhammānusatthi, -ānusasaka A I 2b, S. 15.
 atthapatisamvedin, -paṭisaṃbhida B IV 3, S. 62.
 atthapada B IV 3, S. 62.
 attharasa A III 4b, S. 27.
 atthaveda B IV 3, S. 62.
 atthasaṃhita A III 4a, S. 26.
 atthidh. A IV 2b, S. 29.
 atthūparikkhā B II 3a, S. 47; B IV 3, S. 61.
 atthūpasamhita A III 4a, S. 26.
 adhamma A I 2b, S. 14; A I 3a, S. 15; A II 1a,
 S. 16; A III 2a, S. 21—2; A III 2b, S. 23;
 A III 3a, S. 25, 26; B IV 1b, S. 56.
 Adhamma A III 2a, S. 22.
 adhammakamma A II 2b, S. 18; B IV 1b, S. 56.
 kāra A III 3a, S. 24.
 gāraṇa A III 2a, S. 22; A III 2c, S. 23.
 cudita, -codaka A II 2b, S. 18.
 caraja, -cariyā, -cārin A III 3b, S. 24.
 ttha A I 3b, S. 15; A III 3c, S. 24; B I 1a,
 S. 35.
 nivittā A III 2a, S. 22.
 nissita A III 3c, S. 24.
 bali A I 3b, S. 16.
 rūpa A III 3c, S. 25.
 vādin B I 1a, S. 35; B IV 1b, S. 56; B IV 1e,
 S. 58.
 saññin B IV 1b, S. 56.
 adhammika A I 3b, S. 16; A II 2b, S. 18; A III 1d,
 S. 21; A III 2c, S. 23.
 adhammena A II 2a, S. 18; A III 1c, S. 21; A III 2a,
 S. 22; A V 1a, S. 32—3.
 adhikarapaṣamathā -ā D III 2d, S. 104—5.
 adhiṭṭhāti -am A III 2a, S. 22.
 adhipaññādharmavipassanā C I 2b, S. 71.
 adhipateyya B I 1c, S. 37.
 adhiyati -am B II 4b, S. 49.
 anatta A I 2b, S. 14—5; A III 4a, S. 25—6.
 anabbhisametaṃ B II 5d, S. 52.
 anabbhisambuddhā -ā B I 1b, S. 35.
 anariyadhamma, -yo -o A IV 3c, S. 32.
 anavajjā -ā D III 4a, S. 112.

anāvattidh. A I 1c, S. 13.
 anāsavā -ā D III 4a, S. 112.
 aniccucchādanaparimaddanabhedanavidhammanadh.
 A I 1a, S. 10.
 anīṭṭhā akantā amanāpā -ā D IV 1b, S. 114.
 anīṭṭikadh. A IV 2c, S. 30.
 anīṭṭiha B I 1a, S. 34; S. 70, N. 2.
 anuṭṭhahati -am A III 3d, S. 25.
 anudhamma Subst. Anh. I 7—8, S. 117—8.
 anudhamma(tā), -am Anh. I 1—6, S. 115—7.
 anudhammacārin Anh. I 5, S. 116.
 anupāletī -am A III 2a, S. 22.
 anupekkhati -am B II 4b, S. 50.
 anuppādadh. A I 1c, S. 13—4.
 anuvicāreti, anuvicinteti, anuvittaketi -am B II 4b,
 S. 49, 50.
 anussati -am B II 2e, S. 44.
 anussarati -am S. 25, N. 1; B II 4b, S. 49, 50.
 antarāyikā -ā D III 2d, S. 105.
 annabhāra S. 40, N. 1.
 apacāyati -am A I 2a, S. 14; C I 3b, S. 73; C II 1a,
 S. 76.
 apacitīm karoti -assa A I 2a, S. 14.
 apañjako -o B I 1a, S. 34.
 aparikkamano -o B I 1a, S. 34.
 aparihānadh. A I 1c, S. 13.
 aparihānīyā -ā D III 2c, S. 103.
 apahānadh. A I 1c, S. 13.
 apāpadh. A IV 2c, S. 30.
 appaṭividditā -ā B I 1b, S. 35—6.
 abbhutadh. A IV 2c, S. 30.
 abbhutā -ā D III 2d, S. 104.
 abhājitabbū -ā D III 2c, S. 104.
 abhijānāti -am B II 5c, S. 51; C I 1a, S. 67.
 abhinēyyā -ā D III 2c, S. 104.
 abhidhamma Anh. II 1—2, S. 118—9.
 abhisamācāriko -o B I 1a, S. 34.
 abhisametaṃ B II 5d, S. 52.
 abhisameti -am B II 5d, S. 51—2; C I 1a, S. 67.
 abhisamparāya, -rāyika D II 6d, S. 99 m. N. 1;
 D III 3f, S. 110.
 amosadh. A IV 2b, S. 29.
 ayaṃ -o D IV 1a, S. 114.
 ariyadh., ariyo -o, ariyānaṃ -o A IV 3c, S. 32; B III 2,
 S. 54—5; C II 1a, S. 76 mit Nachtr.; D II 6c,
 S. 96.
 alamariyā -ā D III 4a, S. 112.
 avinaya, °kamma B IV 1b, S. 56.
 avinayaṃvādin B IV 1b, S. 56; B IV 1e, S. 59.
 avinayaṃvādin B IV 1b, S. 56.
 avinipātadh. A I 1c, S. 13.
 avipariṇāmadh. A I 1b, S. 12.
 avirūhidh. A I 1c, S. 13.

avedhadh. A IV 2c, S. 29.
 avyākatā -ā D III 3a, S. 105.
 avyākaraṇadh. A IV 2b, S. 29.
 asakyaṃputtiyadh. A IV 2b, S. 29.
 asakṣhatā -ā D II 6c, S. 98.
 asatam -o A IV 3b, S. 31.
 asadosadh. A IV 2c, S. 30.
 asaddh. A IV 3b, S. 31.
 asaddhammā D II 5b, S. 96; D II 6a, S. 96.
 asamohadh. A IV 2c, S. 30.
 asammatṭhā -ā B I 1b, S. 35.
 asamphohadh. A I 1c, S. 13.
 asarāgadh. A IV 2c, S. 30.
 asahānadh. A IV 2c, S. 30.
 asuddhidh. A IV 2b, S. 29.
 assamaṇadh. A IV 2b, S. 29.
 assāsanīyā -ā D III 2c, S. 104.

ācarati -am, adh. A III 3a, S. 24.
 ācarati anudhammaṃ Anh. I 2, S. 115.
 ājānāti -am B II 5b, S. 51.
 ādāpeti -am B II 2e, S. 44.
 ādiyati -am B II 3c, S. 48.
 ānupubbikathā B II 1a, S. 39; B II 2f, S. 44.
 āmisa, -garu, -dāyāda C I 3a, S. 72—3.
 āmisacakkhu S. 71, N. 1.
 āvaraṇīyā -ā D III 2c, S. 103.
 āvattaṭṭhānīyā -ā D III 2b, S. 103.
 āharati -am B II 2e, S. 44.

iṭṭhā kantā manāpā -ā D IV 1b, S. 114.
 iddbidh. D II 5a, S. 95.

uggaṇhāti -am B II 2e, S. 44.
 uttamo -o D II 6c, S. 98.
 uttaritarā -ā D III 1c, S. 102.
 uttari(m) manussaḍḍhammā A IV 2a, S. 29.
 uttarimanussadh. D III 1a, S. 102.
 udireti -am B II 2e, S. 44.
 uddhaccaḍḍhakkucattānīyā -ā D III 2b, S. 103.
 uddhamma A IV 1b, S. 56.
 upaparikkhati -ānaṃ attham B II 5a, S. 50; B IV 3,
 S. 61.
 upādānīyā -ā D III 2c, S. 103.
 uppādadh., uppādavayadh. A I 1b, S. 11.
 uppādetabbā -ā D III 2c, S. 104.
 ubbinaya B IV 1b, S. 56.

ekadh., eko -o D II 1c, S. 90; D IV 1b, S. 114.
 ekantakāṇhā -ā D III 4b, S. 112—3.
 ekantakālakā -ā D III 3f, S. 109—10.
 evaṃdh. A IV 2d, S. 30; D II 6a, S. 95.
 ehpassiko -o B I 1a, S. 34.

okkamaṇīyā -ā D III 2c, S. 104.
 okkamati -am A III 3d, S. 25.
 opanayiko -o B I 1a, S. 34.

kaṅkhati -esu D I 2c, S. 87.
 kaṅkhāṭṭhānīyā -ā B I 1b, S. 95 mit Nachtr.; D III 2b,
 S. 103.
 kaṅkhādb. D II 6a, S. 96.
 kaṅhasukkaṣappāṭṭhāgā -ā B I 1a, S. 34; D III 4b,
 S. 113.
 kaṅhavipākā -ā D III 4a, S. 112.
 kaṅhā -ā D III 4ab, S. 112—3.
 katamo -o D IV 1a, S. 114.
 katheti -am B II 2f, S. 44.
 karoti adhammaṃ A III 3a, S. 24.
 kalyāṇadh., °dhammatā A IV 2c, S. 30; D III 3e,
 S. 109.

kāmarāgattānīyā -ā D III 2b, S. 103.
 kāyavūpakāsa B II 3a, S. 46; B II 4b, S. 50.
 kāyānugatā -ā D II 6a, S. 96.
 kāyikā -ā D II 6b, S. 97.
 kitteti -am B II 2e, S. 44.
 kuppadh. A IV 2c, S. 30.
 kusalahammataṃ A IV 2c, S. 30; D III 3e, S. 109.
 kusalahāgiyā -ā D III 2a, S. 103.
 kusala -ā D III 3a—d und g, S. 105—9, 110—1.
 kusalo -o D III 3e, S. 109.
 kovido -assa B II 5e, S. 52.

khayadh. A I 1a und b, S. 11.
 khattadh. A II 1c, S. 17.
 khīyadh. A IV 2a, S. 29.

gacchati -esu D I 2c, S. 87.
 garukaroti -am C I 3b, S. 73; C II 1a, S. 76.
 gāyati -am B II 2d, S. 44.
 gihidh. A II 1d, S. 17.
 guttadvāra D I 1d, S. 86.

cajati -am A III 3d, S. 25.
 cavati -ā A III 3d, S. 25.
 carati -am, adhammaṃ A I 2, S. 14¹²; A I 3d, S. 16;
 A III 3a, S. 23—4.
 cavanadh. A I 1b, S. 11.
 cittacetasikā -ā D II 6b, S. 97.
 cittadubbālikarapā -ā D III 2d, S. 104.
 cittavūpakāsa B II 3a, S. 46; B II 4b, S. 50.
 cetasikā -ā D II 6b, S. 97.

chaḍḍanīyadh., cbaḍḍīyadh. A IV 2c, S. 30.
 chandarāgattānīyā -ā D III 2b, S. 103.

janavādadh. A IV 1a, S. 28.
 jarādhd. A I 1a, S. 11.

jahāti -am, adh. A III 3d, S. 25.
 jānāti -am, adh. A III 4a, S. 26; C I 1a, S. 67.
 nātidh. A II 1d, S. 17.
 nāya A I 2, S. 14⁹; A I 3a, S. 15; D III 3e, S. 109.
 t̥hitadh. S. 15, N. 3; A IV 2c, S. 30.
 t̥hitabhāgiyā -ā D III 2a, S. 103.
 tap̥hāmūlakā -ā D III 2d, S. 105.
 tadanudhammam̐ Anh. I 2, S. 115.
 tapaniyā -ā D III 2c, S. 104.
 thīnamiddhat̥thāniyā -ā D III 2b, S. 103.
 therakaraṇā -ā D III 2d, S. 104.
 dakkhiya D II 5a, S. 95¹.
 damā paṭipadā D I 1d, S. 86.
 dalhadh. A IV 2a, S. 30 m. N. 1.
 diṭṭhadh. C I 2a, S. 70.
 diṭṭhadh. ° D II 6e, S. 100—1.
 diṭṭhadhammika D II 6f, S. 101; D III 3f, S. 110.
 diṭṭhadhamme, diṭṭhe -e D II 6d, S. 99—100.
 diṭṭhasutamutavinnātabbā -ā D III 2c, S. 104.
 dukkhadh. D II 6a, S. 96.
 duppaṭivijjhā -ā D III 2c, S. 104.
 durakkhātadh., -to -o B II 2c, S. 43.
 deyyadh. D II 2a, S. 92.
 devadh. A IV 2a und b, S. 29.
 devapada B IV 2c, S. 60.
 devapadadh. D II 6a, S. 95.
 deseti -am B II 1a und b, S. 39—41; B V 1 und 2, S. 63—6.
 dovaccasakarā -ā D III 2d, S. 104.
 dosadh. D II 6a, S. 96.
 dosaniyā -ā D III 2c, S. 103.
 dvākkhāta B II 2c, S. 43.
 dhamma passim; dhammam Adv. A I 3b, S. 16⁷; —
 dh. neutral A III 3a, S. 24⁴; A III 4b, S. 26³ v. u.;
 A IV 1a, S. 28¹³; A IV 3b, S. 32⁷; B II 3a,
 S. 47²⁹.
 dhamma° A II 2b, S. 18; A III 1c, S. 20—1; C I 3a,
 S. 72⁷ v. u.
 °dhamma A I 1a—c, S. 10—4; A IV 1a, S. 28;
 A IV 2a—d, S. 29—30; D II 6a, S. 96.
 dhamma Adj. B II 2f, S. 45 m. N. 1.
 Dhamma A III 2a, S. 22.
 dhammaḥkathā, °kathika(tta) B II 2f, S. 45—6.
 kamma A II 2b, S. 18; B IV 1b, S. 56.
 karaṅka A II 2b, S. 18.
 kāma A III 3c, S. 24; C I 1b, S. 68.
 kāya C II 2a, S. 78.
 kāyā C I 3a, S. 72.

dhammakucchiśamāvāpa C I 3c, S. 74—5.
 kusaḷa A III 4a, S. 25; B IV 3, S. 62.
 ketu C I 3b, S. 73; C I 3c, S. 75.
 kkhandha C I 3c, S. 74.
 kkhāna B II 2c, S. 43.
 khagga C I 3c, S. 76.
 gatā sati B IV 2b, S. 60.
 garahin B IV 2b, S. 60.
 gāraḷa(tā) B IV 2c, S. 61; C II 1a, S. 76.
 giri C I 3c, S. 74.
 giriyā C II 2a, S. 78.
 guḷa A III 2a, S. 21—2.
 gutta A I 2a, S. 14.
 gū C I 1a, S. 67.
 cakka C I 3c, S. 74.
 cakkam̐ (pa)vatteti B II 2a, S. 42; C II 2a,
 S. 78.
 cakkapavattana B II 2a, S. 42.
 cakkhu C I 2c, S. 71—2.
 camma C I 3c, S. 74.
 caraṇa, °cariyā, °cārin A III 3b, S. 24;
 C II 1a, S. 76.
 cintanā C I 3c, S. 74.
 cudita, °oodaka A II 2b, S. 18.
 cetiya C I 3c, S. 76.
 chanda C I 3a, S. 72; D I 1b, S. 83.
 jivin A II 2b, S. 18; A III 1c, S. 20; A III 3c,
 S. 24.
 ṇṇu A III 4a, S. 25; D II 1d, S. 91; D II 5b,
 S. 96.
 t̥ṭha A I 3b, S. 15; A III 3c, S. 24; A III 4a,
 S. 25; C I 1b, S. 68.
 t̥ṭhita, °t̥ṭhiti, °t̥ṭhitatā, °t̥ṭhitiṇṇāpa A I 1b,
 S. 12.
 tap̥hā D I 1b, S. 83.
 tajāka C I 3c, S. 74.
 dhammatā A II 2d, S. 19; A IV 1a, S. 28.
 dhammato A V 1a, S. 32; C I 3a, S. 73.
 dhammatthasam̐bhita, °sam̐bhita A III 4a, S. 25.
 tthenaka C I 3a, S. 73 m. N. 3.
 dasa C I 2a, S. 70.
 dassana C I 2a, S. 70.
 dassin S. 26, N. 2.
 dāna C I 3a, S. 72.
 dāyāda C I 3a, S. 78.
 dīpa C II 2b, S. 79.
 dūssa C I 3c, S. 74.
 desaka B II 1b, S. 41.
 desanā B II 1a und b, S. 39—41; B V 1—2,
 S. 63—5.
 ddhaja A III 3c, S. 25; C I 3b und c, S. 73
 und 75.
 dhana C I 3c, S. 75.

dhammadhara B II 4a, S. 49; B IV 1a, S. 55.
 dhātu C I 1c, S. 69; D I 1b, S. 83.
 dhārakajātika B II 4a, S. 49.
 dhāraṇā B II 4a, S. 49; B IV 3, S. 61.
 nagara C I 3c, S. 74.
 nadī C I 3c, S. 74.
 nandī A III 2a, S. 22.
 nāvā C I 3c, S. 75.
 nimantanā C I 3a, S. 72.
 nimmita C II 2a, S. 78.
 nijjhānakhanti B II 5a, S. 60; B I 1b, S. 36
 m. N. 1.
 niyāmakā, °tā A I 1b, S. 12.
 nisanti B II 3b, S. 43.
 nisāmatā B II 3b, S. 43.
 nettī C I 3c, S. 75.
 nvaḷa D II 3a, S. 93.
 pakāsanā B II 2g, S. 46.
 pajjota C I 3c, S. 75.
 paṭisaṃvedin B IV 3, S. 62.
 paṭisaṃbhāra C I 3a, S. 73.
 paṭisaṃbhīdā B IV 3, S. 62.
 paṭisaraṇa B I 1c, S. 37; C I 3b, S. 73.
 pada B I 1a, S. 35; B IV 3, S. 62; C I 1c,
 S. 69.
 pabbata C I 3c, S. 74.
 pariyāya B I 1c, S. 36—7.
 pariyesanā, °pariḷāha D I 1b, S. 83.
 pāmuḷa C I 1b, S. 69.
 pāyaka, °piti, °pitin C I 3c, S. 75.
 pāla A I 2a, S. 14.
 pupphagula, °pupphapilādhana C I 3c,
 S. 74.
 pura C I 3c, S. 74.
 pūjā C I 3a, S. 72.
 pema C I 3a, S. 72.
 ppati C I 3b, S. 73.
 ppādīpa C I 3a, S. 72.
 bala C I 1b, S. 68.
 bhāṇḍāgārika C I 3b, S. 74.
 bhūta C II 2a, S. 78.
 bheri C I 3c, S. 75.
 bhoga C I 3a, S. 72.
 magga C II 2a, S. 77.
 macchariya C I 3a, S. 72, N. 1.
 maya C I 3c, S. 75.
 megha C I 3c, S. 74.
 yanta C I 3c, S. 75.
 yāga, °yāgin C I 3a, S. 72; C I 3c, S. 75.
 yāna C I 3c, S. 75; C II 2a, S. 78.
 yutta C I 1c, S. 69.
 yūpa C I 3c, S. 75.
 rakkhā C I 3c, S. 74.

dhammarakkhita A I 2a, S. 14.
 rata A III 2a, S. 21; C I 1b, S. 68.
 ratī C I 3a, S. 72.
 rasa C I 3c, S. 75; A III 4b, S. 27.
 rāga A III 2a, S. 22.
 rājā A I 3c, S. 16; C I 3b, S. 73.
 laddha A III 1c, S. 20.
 lobha C I 1b, S. 68.
 vādin B I 1a, S. 35; B II 3a, S. 47; B IV 1e,
 S. 68; C I 1c, S. 69.
 vicaya B II 4b, S. 49; B IV 3, S. 62; D I 2c,
 S. 87—8.
 vitakka C II 1b, S. 77.
 vidū C I 1a, S. 67.
 vinaya B IV 1c und d, S. 56—8.
 vinicchaya B II 4b, S. 49.
 vinita B II 5e, S. 52.
 vipassanā C I 2b, S. 71; D I 2c, S. 88.
 vihārin B I 1c, S. 37.
 vuṭṭhi C I 3c, S. 74.
 veda B IV 3, S. 62.
 saṃbhita A III 4a, S. 26.
 saṃkappa D I 1b, S. 83.
 saṅkhā C I 3c, S. 75.
 saṃgaha B I 1c, S. 37.
 saṃgāyika B I 1c, S. 37.
 saṃgīti B I 1c, S. 37; B IV 1a, S. 55.
 saṃcetanā D I 1b, S. 83.
 saṅṅā D I 1b, S. 83.
 saṅṅin B IV 1b, S. 56.
 saṃtati D I 2a, S. 86, N. 4.
 saṃdosa B IV 1a, S. 55.
 saṃnāha C I 3c, S. 75.
 sabhā C I 3a, S. 72.
 samannesanā D II 5a, S. 95.
 samaya C I 3a, S. 72.
 samādāna A IV 3a, S. 31.
 samādhi D I 2c, S. 87.
 samudita C I 1b, S. 68.
 samuppāda D I 2c, S. 87; D II 3a, S. 93.
 saṃmukhatā B IV 1a, S. 55.
 sarapa C II 2b, S. 79.
 savana B II 3a, S. 46—7.
 sākaocchā B II 3a, S. 47; B II 4b, S. 49.
 sāgara C I 3c, S. 74.
 sāra C I 3c, S. 75.
 sārādhigama C I 1c, S. 69.
 sārin A III 2c, S. 26.
 sudhammatā B I 1a, S. 34.
 setṭhin C I 3c, S. 74.
 senāpati C I 3b und c, S. 74.
 soḷa D II 6c, S. 97.
 sāsmin C I 3b, S. 73.

dhammassānudhammaṃ Anh. I 2, S. 115.
 dharmā, Pl. B I 1b, S. 35—6; C I 1a, S. 67; D I—III, S. 80 ff.
 dharmāgāda C I 3c, S. 75.
 āticārin A III 3c, S. 25.
 ādāsa C I 3c, S. 75.
 ādhipateyya B I 1a und c, S. 34 und 37; C I 3b, S. 73 m. N. 4.
 ānuggaha C I 3a, S. 72.
 ānudhammaṃ Anh. I 2, S. 115.
 ānudhammapatipatti, °paṭipanna Anh. I 2—4, S. 115—6.
 ānupassin, °passanā, °passitar D II 1a, S. 89.
 ānumajjana C I 3c, S. 75, N. 5.
 ānurvattin A III 2a, S. 21.
 ānurvādin B I 1a, S. 35.
 ānusatthi B II 2e, S. 44.
 ānusaṛin B II 5a, S. 50—1.
 āpaṇa, °āpaṇika C I 3c, S. 74.
 ābhisamaya B II 5d, S. 51—2; C I 1a, S. 67; C I 2c, S. 72.
 āmata C I 3c, S. 75.
 āyatana D I 1b, S. 83.
 ārammaṇa D I 1b, S. 83—4.
 ārāma C I 1b, S. 68.
 āsana B I 1c, S. 87.
 dharmika A I 3b, S. 15—6; A II 2b, S. 18—9; A III 1b—d, S. 20—1; A III 2c, S. 23; — °kena A III 1d, S. 21.
 dhammin A I 3b, S. 15.
 dhammiyati B I 1a, S. 35.
 dhammī kathā B II 2f, S. 45.
 dharmukka s. °okka.
 dharmuddesa B I 1c, S. 37.
 dharmūpasamhita A III 4a, S. 26; A V 1a, S. 33.
 dharmūpahāra D I 1a, S. 82.
 dharme nāṇa D II 3a, S. 93.
 dharme ṭhita A I 3b, S. 15; A III 3c, S. 24; C I 1b, S. 68.
 dharmena A I 2 und 2a, S. 14; A I 3a, S. 15; A II 2a, S. 18; A III 1c, S. 20—1; A III 2a, S. 22; A IV 1a, S. 28; A V 1a, S. 32; C I 3b, S. 74.
 dhammesu dharmānupassanā, °passin, °passitar D II 1a, S. 89.
 dhammesu s. kaṅkhati, gacchati, paṭighasaññā, vasin, vicikicchā.
 dharmokka, °ukka C I 3c, S. 75.
 oja C I 3a, S. 72.
 osadha C I 3c, S. 75.
 dhīradh. A IV 1a, S. 28.
 natthidh. A IV 2b, S. 29.
 na vavidhalokuttaradh. A III 4b, S. 27; A IV 3b, S. 31.

nassanadh. A I 1a, S. 11.
 nāthakaraṇā -ā D III 2d, S. 104.
 nālamariyā -ā D III 4a, S. 112.
 nikkhepanadh. A I 1a, S. 10.
 nijjhānaṃ khamanti -ā B I 1b, S. 35.
 nibbānadh. D II 6c, S. 98.
 nibbedhaḥāgiyā -ā D III 2a, S. 103.
 nirassati -am B II 3c, S. 48.
 nirūpadhi -o D II 6c, S. 98 m. N.
 nirodhadh., °tā A I 1b, S. 11.
 nisāmeti -am B II 3b, S. 47—8.
 neyyo -o D II 3a, S. 93.
 pakāseti -am B II 2g, S. 46; C I 1c, S. 69.
 pacarati -am A III 3a, S. 24.
 paccuppanno -o D IV 1b, S. 114.
 paṭighasaññā -esu D I 2c, S. 87.
 paṭicchādetar (vaṇṇaṃ) D I 1d, S. 85.
 paṭipajjati dharmānudhammaṃ Anhang I 2—4, S. 115—6.
 paṭibhanti (-ā maṃ na) D II 3b, S. 93—4.
 paṭibhāti dharmadesanā B II 1a, S. 39.
 paṇitatarā -ā D III 1c, S. 102.
 pattasambodhigāmino -ā D III 2a, S. 103.
 padaṣo B II 2e, S. 44, N. 2.
 pamajjati -am A III 3d, S. 25.
 paradharmavambhanā B I 2, S. 38.
 paradharmika B I 2, S. 38.
 paramajjadh. B I 2, S. 38.
 paramadharmika A III 2c, S. 23.
 pariññeyyā -ā D III 2c, S. 104.
 pariyaḥpuyāti -am B II 4a, S. 48—9.
 parivajjeti adh. A III 3d, S. 25.
 parivimamsati -am B II 4b, S. 49.
 parieuddhadharmadesana B II 1b, S. 41.
 parihānadh. A I 1c, S. 13.
 parihāniyā -ā D III 2c, S. 103.
 parovara, paropara D I 2c, S. 88 m. N. 1.
 pavicinati -am B II 4b, S. 49.
 pavedeti -am B II 2e, S. 44.
 pasamsiyā -ā D III 2c, S. 104.
 pasādanīyā -ā D III 2c, S. 104.
 pasādati -e B II 3c, S. 48.
 passati -am, saddh. A III 4a, S. 25; B I 1a, S. 33; C I 2a, S. 70.
 pahātabbā -ā D III 2c, S. 104.
 pātu bhavanti -ā, pātubhāva -ānaṃ D II 3b, S. 93.
 pāpaṇika S. 92, N. 1.
 pāpsdh. A IV 2a, S. 29; A IV 2c, S. 30.
 pāmojjamūlakā -ā D III 2d, S. 105.
 pārampgamanīyā -ā D III 2c, S. 104.
 pāleti -am A III 2a, S. 22.
 pubbabhāgapatipadā Anh. I 6, S. 117.

pubbāparo -o D IV 1b, S. 114.
 pūjeti -am C II 1a, S. 76.
 peyyavajja B II 1b, S. 41.
 phaseti -am kāyena A III 2a, S. 22.
 bahukārā -ā D III 2c, S. 104.
 buddhakarā -ā D III 2d, S. 104.
 huddhadh. A IV 2a, S. 29; D II 5a, S. 95.
 buddha, dhamma, saṃgha B IV 2a—c, S. 58—61.
 bodhipakkhikā -ā, bodhap° D III 2a, S. 103.
 bodhipācanā -ā D III 2a, S. 103.
 brahmakāya C II 2a, S. 78.
 brahmagiriya C II 2a, S. 78.
 brahmacakka C II 2a, S. 77—8.
 brahmacariyā, °cārin A III 3b, S. 24.
 brahmajāla C II 2a, S. 78.
 brahmadāyāda C II 2a, S. 78.
 brahman C II 2a, S. 77.
 brahmanimmita C II 2a, S. 78.
 brahmapatti C II 2a, S. 77.
 brahmapatha C II 2a, S. 77.
 brahmaphūta C II 2a, S. 78.
 brahmayāna C II 2a und b, S. 78.
 brahmupatti C II 2a, S. 77.
 brāhmaṇakaraṇā -ā D III 2d, S. 104.
 brāhmaṇadh. A IV 2a, S. 29; D II 5a, S. 95.
 bhaḥitabbā -ā D III 2c, S. 104.
 bhavati -am, adh. A III 3d, S. 25; B II 2d, S. 43—4; C I 1c, S. 69.
 bhavetabbā -ā D III 2c, S. 104.
 bhāsatī -am B II 2b, S. 42—3; C I 1c, S. 69.
 bhikkhuddh. A IV 2a, S. 29.
 bhedanadh. A I 1a, S. 10.
 makkhadh. D II 6a, S. 96.
 manas D I 1a ff., S. 80 ff.
 manasikaraṇīyā -ā D III 2c, S. 104.
 manussadh. A IV 2a, S. 29.
 manodhātu D I 1b, S. 83.
 manoniesita D I 1b, S. 82.
 manopavicāra D I 1b, S. 82—3.
 manovīññāṇa(dhātu) D I 1b, S. 82, 83.
 manosaṃphassa D I 1b, S. 83.
 maraṇadh., °dhammin A I 1a, S. 11.
 marīcidh. A IV 2a und b, S. 29.
 mātikādhara B IV 1a, S. 55.
 māneti -am C II 1a, S. 76.
 micchādh. A IV 3a, S. 31.
 mittadh. A II 1d, S. 17; A IV 2a, S. 29.
 methunadh., -no -o A IV 1b, S. 28.
 moghadh. A IV 2b, S. 29 und Nachtr.
 mosadh. A IV 2b, S. 29.

mohadh. D II 6a, S. 96.
 mohaniyā -ā D III 2c, S. 103.
 yathādh. A II 2c, S. 19; C I 1a, S. 67.
 yo -o D IV 1a, S. 114.
 yoniso-manasikāramūlakā -ā D III 2d, S. 105.
 rajaniyā -ā D III 2c, S. 104.
 rājadh. A II 1c, S. 17.
 roccati -am B II 3c, S. 48.
 lajjidh. A IV 2a, S. 29.
 lokadh. D II 1a, S. 89 und Nachtr.; D II 6a, S. 96.
 lokiyā, lokuttarā -ā D III 1a, S. 102.
 lobhadh. A IV 2b, S. 29; D II 6a, S. 96.
 lobhaniyā -ā D III 2c, S. 103.
 vajjati adhammaṃ. A III 3d, S. 25.
 vatthu D I 1a, S. 81.
 vadeti -am C I 1c, S. 70.
 vāyadh., °tā A I 1b, S. 11.
 vasin -esu D I 2c, S. 87.
 vāceti -am B II 2e, S. 44; B II 4a, S. 48.
 vādānuvāda (°pāṭa) A V 1b, S. 33.
 vicikicchāṭṭhāniyā -ā D III 2b, S. 103.
 vicikicchā -esu A II 1a, S. 17; D I 2c, S. 88.
 vicināti -am B II 4b, S. 49.
 vijānāti -am B II 5c, S. 51; C I 1a, S. 67.
 vijjābhāgiyā -ā D III 2a, S. 103; D III 3c, S. 107.
 viññātadh. C I 1a, S. 67.
 viññātasaddh. B III 1a, S. 53.
 viññugarahitā (°ppasatthā) -ā D III 4a, S. 112.
 vitthārikam karoti -am B II 2e, S. 44.
 vidati -am C I 1a, S. 67.
 vinaya B IV 1a, S. 55—6.
 vinayakamma B IV 1b, S. 56.
 dhara B IV 1a, S. 55.
 vādin B IV 1b, S. 56; B IV 1e, S. 58.
 saññin B IV 1b, S. 56.
 saṃdosa B IV 1a, S. 55.
 saṃmukhatā B IV 1a, S. 55.
 vinayānuggaha B III 1b, S. 54; B IV 1a, S. 56.
 vipariṇāmadh. A I 1b, S. 11—2.
 vipassati -am C I 2b, S. 71.
 vipākadh. A IV 2b, S. 29.
 vimutti-paripācāniyā -ā D III 2a und c, S. 103 und 104.
 virajo -o D II 6c, S. 98.
 virāgadh., °tā A I 1b, S. 11.
 vivekadh. D II 6c, S. 98.
 visamakiriya, °cariyā A III 3b, S. 24.
 visuddhidh. A I 1c, S. 18.
 viasesabhāgiyā -ā D II 5b, S. 96; D III 2a und c, S. 103, 104.

vūpakāsa, °kūseti B II 4b, S. 50 m. N. 1.
vedanādh. A IV 2b, S. 29.
vedaniyā -ā D III 2c, S. 104.
vodāniya -ā D III 2c, S. 104.
vyādhidh. A I 1a, S. 11.
vyāpādaṭṭhāniyā -ā D III 2b, S. 103.

samyojanīyā -ā D III 2c, S. 103.
saṃvarappadhāna D I 1d, S. 85.
sakkakaratā -ā D II 2d, S. 104.
sakkaroti -am C I 8b, S. 73; C II 1a, S. 76.
sakkāya B V 2a, S. 65.
saṃkilesadh. A I 1a, S. 11.
saṃkilesikā -ā D III 2c, S. 104.
saṃkhatā -ā D I 2a, S. 86; D II 6c, S. 98.
saṃkhatādh. D I 2c, S. 86.
saṃkhāra D I 1b, S. 83; D I 2a, S. 86.
saṃkhiyadh. D II 3a, S. 93.
sacca A III 4b, S. 26—7.
saccabala C I 1b, S. 68.
sacchikarāṇīyā (°kātabbā) -ā D III 2c, S. 104.
sajjhāyaṃ karoti -am B II 4b, S. 49.
saṭaṃ dh., saṭaṃ saddh. A IV 3b, S. 31, 32.
saṭatavihāra D I 1d, S. 64 m. N.
saṭṭhar, dhamma, saṃgha B IV 2b und c, S. 60—1.
saddahōti -am B II 3c, S. 48.
saddhamma, saṭaṃ dh. A IV 3b, S. 31; H I 1a,
S. 53; B III 1a und b, S. 53, 54.
saddhammagaru C I 3a, S. 78.
cchatta C I 3c, S. 75.
ṭṭhiti B III 1b, S. 54.
deśanā B III 1a, S. 53.
dhāraka B III 1a, S. 53.
ntaradhāna B III 1b, S. 54.
paṭirūpaka B III 1b, S. 54.
parihāna B III 1b, S. 54.
savana B III 1a, S. 53.

saddhammā D II 5b, S. 96—6.
saddhā S. 47, N. 1.
saddhānusārin B II 5a, S. 50—1.
sadhāmmakusala B I 2, S. 38.
sadhāmmika A II 1a, S. 16.
sadhāmmokkamaṇā B I 2, S. 38.
santidh. B I 2, S. 38.
saṃbhāra C I 3a, S. 72, N. 2.
saṃdīṭṭhiko -o B I 1a, S. 34 m. N. 4.
saṃparikkamaṇo -o B I 1a, S. 34.
saṃpaṭibhāgā -ā B I 1a, S. 34; D III 4a und b,
S. 112, 113 m. N. 2.
saṃpāṭibhāriyaṃ B II 1a und b, S. 39, 40.
saṃpurisadh. B III 2, S. 54; D II 5b, S. 95.

sabbadhammāna pāragū D I 2b, S. 87.
sabbādh. A I 1d, S. 17.
sama A I 3a, S. 15.
samācariyā, °cārin A III 3b, S. 24.
samaṇakaraṇā -ā D III 2d, S. 104.
samaṇadh. A IV 1a, S. 16; A IV 2a, S. 29; D II 5a,
S. 95.
samācarati -am A III 3a, S. 24.
samudayadh. A I 1b, S. 11.
sameti -am B II 5d, S. 52.
saṃbojjhaṅgaṭṭhāniyā -ā D III 2b, S. 103.
saṃbodbapakkhikā -ā D III 2a, S. 103.
saṃmadakkhāto -o B II 2c, S. 43.
sahadhamma A II 1a, S. 16; A IV 2c, S. 30.
sahadhammika A II 1a, S. 16; A II 1d, S. 18; A V 1b,
S. 33.
saha dhammena A III 1c, S. 21; A III 2a, S. 22;
A V 1a, S. 32.
sākacchati -am B II 4b, S. 49.
sāṃmukkaṃseika B II 1a, S. 59.
sārāṇīyā -ā D III 2c, S. 104.
sāvajjā -ā D III 4a, S. 112.
sāveti -am B II 2e, S. 44.
sāsavā -ā D III 4a, S. 112.
sukkavipākā -ā D III 4a, S. 112.
sukkā -ā D III 4a und b, S. 112 -3.
sukhadh. D II 6a, S. 96.
sukhabhāgiyā -ā D III 2a, S. 103.
sugahitā -ā B I 1b, S. 86.
supāti -am B II 2e, S. 44; B II 3a, S. 46 -7.
sutadh. B II 3a, S. 47; C I 1a, S. 67.
sudhammatā B I 1a, S. 34.
suparibbajasaṇu B III 3b, S. 48 m. N. 1.
supāpādh., °dhammin A IV 2c, S. 30.
suppaṭividditā -ā B I 1b, S. 85.
susāṃmuṭṭhā -ā B I 1b, S. 35.
susautā -ā B I 1b, S. 36.
sūriya D II 5a, S. 95.
sekhiyā -ā, sekho -o A II 1a, S. 17; B I 1a, S. 34.
seṭṭha, seṭṭhuppatti C I 2a, S. 77 m. N. 3.
sevitabhā -ā D III 2c, S. 104; D III 4a, S. 112.
sokadh. A I 1a, S. 11.
sokaparidevadomanasadh. A I 1a, S. 11.
sovasasakaravā -ā D III 2d, S. 104.
svākkhātadh., -to -o, -tatā -assa B II 2c, S. 43.

hasadh., hāsadh. A IV 1a, S. 28.
hānabhāgiyā -ā D II 5b, S. 96; D III 2a und c,
S. 103, 104.
hīnappaṇitā -ā D III 4a, S. 112.

Skr. *prāpta* = *praṇihita*.

Unter die bei indischen lexicographen angegebenen wortbedeutungen, die sich nicht in der Saṅskṛt-litteratur, wohl aber im Pāli nachweisen lassen (cf. O. Franke, ZDMG. 48, 86) gehört auch die bedeutung *praṇihita* für *prāpta* im Amarak. 3, 2, 36 (BR. u. d. W. *āp* mit *pra*). Im Mahāvāsa begegnet uns nämlich an der stelle, wo das zusammentreffen der königstochter von Vāṅga mit dem löwen geschildert wird, der später mit ihr Vijaya's vater Sihabāhu zeugt, der folgende vers (6. 6 der Colomboer ausgabe):

gaṇhitvā gōcarāṇi sīhō gaccham disvā tam-ārakā |
rattō upāga laṭentō laṅgulāṇi pattaṅkamakō ||

Das heisst doch offenbar: „von liebe erfasst näherte sich ihr der löwe, schweifwedelnd, mit niedergelegten (*praṇihita*) ohren.“ Ich bemerke, dass auch Turnour bereits übersetzt „wagging his tail and lowering his ears.“

Erlangen, Juni 1894.

Willh. Geiger.

Kurze Mitteilung.

Von Wilh. Geiger.

Pāli *antaraghara* hat zwei entgegengesetzte Bedeutungen. Zunächst ist es das „Innere des Hauses“. Belege dafür geben RHYS DAVIDS und STEDE im Pali Dictionary der PTS. p. 47, Sp. 2. Es bedeutet aber auch „Raum zwischen den
5 Häusern“, also die offene Straße. Die letztere Bedeutung muß Saṃy. Nik. II, p. 19 angenommen werden, wo der Buddha eine Erörterung ablehnt mit der Motivierung *antaragharāṃ pavitṭhamha* „wir befinden uns auf offener Straße“. Buddha-ghosa (Saṃy. Commentary, ed. Colombo, p. 272) unterscheidet
10 beide Übersetzungen genau: *Antaragharāṃ ti: »na pallatthikāya antaraghare nisīdissāmī« ti, ettha antaranivesanaṃ antaragharāṃ; »okkhattacakkhu antaraghare gamissāmī« ti, ettha indakhīlato paṭṭhāya antaragāmo, idhāpi ayam eva adhippāyo.*
„*Antaraghara*: in dem Satze *n. p. a. n.* „ich werde im Hause
15 nicht mit untergeschlagenen Beinen sitzen“ bedeutet *a.* das Innere des Hauses; in dem Satze *o. a. g.* aber „auf der Straße werde ich mit niedergeschlagenen Augen gehen“ bedeutet es das Innere des Dorfes von der Hausschwelle an, und das ist die an unserer Stelle gemeinte Bedeutung“.

III. Ceylonische Chroniken

**Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa,
die beiden Chroniken der Insel Ceylon.**

Von
Wilhelm Geiger.

Zu den wissenschaftlichen Phrasen, die weit verbreitet sind und von vielen kritiklos nachgesprochen werden, gehört die, dass die Inder ein „Volk ohne Geschichte“ seien. In dieser Allgemeinheit ist die Phrase keinesfalls richtig, mag man nun damit besagen wollen, dass wir von der indischen Geschichte nichts oder doch nur Unzuverlässiges wissen, oder dass es keine indische Geschichtsschreibung gebe, oder dass das indische Volk als solches keinen Sinn für Geschichte besessen habe.

Richtig ist allerdings, dass die indische Geschichte noch lange nicht in der Weise aufgeklärt ist, wie etwa die der klassischen Völker. Sie wird es sicher auch nie in dem gleichen Masse werden, und zwar schon aus dem Grunde, weil es sich bei ihr um weit grössere Zeiträume und, wenn wir von dem römischen Kaiserreich in seiner mächtigsten Ausdehnung absehen, um viel umfangreichere Länderstrecken handelt. Das römische Kaiserreich aber besass in seiner Hauptstadt doch stets den einigenden Mittelpunkt; die indische Geschichte dagegen löst sich meist in Stammes- und Territorialgeschichte auf, bis irgend ein bedeutender Herrscher die aus einander strebenden Teile mit starker Hand zu einem grossen Reiche vereinigt.

Richtig ist ferner, dass die indische Geschichtsschreibung mit der der Griechen und Römer nicht zu vergleichen ist. Die Quellen fliessen für die einzelnen Gebietsteile Indiens sehr ungleich, und sie stehen, was

Ergiebigkeit betrifft, hinter den klassischen Geschichtsquellen weit zurück. Auch die Form der indischen Geschichtsschreibung ist eine total andere. Sie hat sich niemals vollkommen frei gemacht von den Fesseln der Dichtung, und die historische Kritik findet in ihr ein weites Feld der Thätigkeit. Aber unrichtig wäre es, deshalb den Indern allen geschichtlichen Sinn kurzweg absprechen zu wollen. Dass sie solchen besaßen, dafür legen schon die zahlreichen Inschriften Zeugnis ab, die mit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert beginnen, und deren Erforschung allmählich das Dunkel der indischen Geschichte aufzuhellen und die Nebel der Irrtümer und vorgefassten Meinungen zu zerstreuen beginnt.

Eine bemerkenswerte Grenzscheide in der indischen Geschichte bildet das Auftreten des Buddha zu Ende des 6. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung. Alles, was hinter dieser Epoche zurückliegt, kann vorläufig nur durch Konstruktion erschlossen werden. Es fehlt wohl auch hier nicht völlig an geschichtlichen Notizen, und ich bin auch noch immer der Meinung, dass im Mahābhārata ein historischer Kern enthalten ist. Aber durchaus strittig ist, in welcher Weise wir jene Notizen ausnützen können, wieweit wir ihnen vertrauen und wie wir sie uns zurecht legen und ausdeuten dürfen. Nach Buddha aber tritt eine wesentliche Änderung schon deshalb ein, weil in den buddhistischen Schriften die Ereignisse, von denen gesprochen wird, in der Regel in Beziehung gebracht werden zu dem Leben des Meisters. Es beginnt nunmehr eine bestimmte Zeitrechnung, und wenn wir auch die chronologischen Angaben der Buddhisten keineswegs ohne Kritik annehmen dürfen — ist doch sogar die traditionelle Datierung des Todes des Buddha auf 543 v. Chr. ohne Zweifel falsch! — so haben wir doch nunmehr eine Basis gewonnen, auf der wir durch rechnerische Vergleichung zu einigermaßen gesicherten Ergebnissen kommen.

Das klassische Land des Buddhismus ist die Insel Ceylon. Es gibt aber auch wohl kaum ein anderes Gebiet in Indien, über dessen Geschichte wir besser unterrichtet wären, als über die Ceylons. Ich will hier nur beiläufig die in beträchtlicher Zahl erhaltenen Inschriften erwähnen, die in den letzten Jahrhunderten v. Chr. beginnen und bis auf die Zeit der Ankunft der Engländer herabreichen. Von grösserer und allgemeinerer Bedeutung noch sind die beiden Chroniken *Dīpavaṃsa*, die „Inselchronik“, und *Mahāvāṃsa*, die „grosse Chronik“. Beide sind, wie ich orientierend bemerke, im üblichen epischen Versmasse der Inder, im Sloka,

verfasst und im Pali, der buddhistischen Kirchensprache, geschrieben. Der *Dīpavaṃsa* ist kürzer: er reicht herab bis auf den König Mahāsena, der etwa 304 n. Chr. starb. Ebenso weit geht der älteste Teil des *Mahāvāṃsa*. Diese Chronik wurde aber in der Folge zu verschiedenen Zeiten fortgesetzt und endigt gegenwärtig mit der Besitzergreifung Ceylons durch die Engländer.

Ich beabsichtige, eingehendere Untersuchungen über diese Chroniken anzustellen, über ihre Komposition, ihre Quellen und ihr Verhältnis zu einander, wie zu den singhalesischen Inschriften und den in singhalesischer Sprache verfassten Geschichtswerken. Aus diesen Untersuchungen greife ich einen Abschnitt allgemeineren Inhalts heraus, in dem die Komposition des *Dīpavaṃsa* im Verhältnis zu der des *Mahāvāṃsa* behandelt werden soll. Ich muss dabei einige Sätze vorausschicken, die seit den einschlägigen Untersuchungen Oldenbergs¹⁾ wohl im allgemeinen als erwiesen betrachtet werden dürfen, die ich aber in eingehender Weise zu prüfen, zu begründen und zu ergänzen gedenke.

1. *Dīpavaṃsa* und *Mahāvāṃsa* (älterer Teil bis Kap. 37, 50) sind, allgemein gesprochen, Versionen des nämlichen Stoffes.

2. Der *Dīpavaṃsa* ist vermutlich im 4. oder zu Anfang des 5. Jahrh. n. Chr. entstanden; der *Mahāvāṃsa* ist, wie schon aus inneren Gründen sich ergibt, jüngeren Ursprungs.

3. Beide gehen in letztem Grunde auf ein in singhalesischer Sprache geschriebenes Kommentarwerk zu den heiligen Schriften der buddhistischen Kirche zurück, auf eine „*Atṭhakathā*“, die in dem Mahāvihāra, dem „Grossen Kloster“ zu Anurādhapura auf Ceylon aufbewahrt wurde.²⁾

4. Diese *Atṭhakathā* enthielt eine historische Einleitung, welche bereits den Titel „*Mahāvāṃsa*“ führte und die Quelle unserer beiden Chroniken bildete.

5. Der ältere *Mahāvāṃsa* (in der *Atṭhakathā*) scheint aus einer singhalesischen Prosaerzählung mit eingestreuten Versen in Palisprache bestanden zu haben und ein grosser Teil dieser Verse unmittelbar in den *Dīpavaṃsa* übergegangen zu sein.

1) The *Dīpavaṃsa*, an Ancient Buddhist Historical Report. Introduction. London 1879.

2) Dies ergibt sich aus den Angaben der *Mahāvāṃsa-Tīkā* (z. B. S. 21, Z. 10ff. v. u.; S. 25, Z. 11ff.; S. 502, Z. 5ff. v. u. und öfters). Cf. Oldenberg, a. a. O. S. 1ff.; Snyder, Der Kommentar und die Textüberlieferung des *Mahāvāṃsa* (Leipziger Dissertation), Berlin 1891, S. 1ff.

Aus dem Folgenden wird sich nun ergeben:

a) dass die Komposition des *Dīpavaṃsa* uns noch deutlich auf eine ursprünglich mündliche Überlieferung der in der geschichtlichen Einleitung der *Aṭṭhakathā* enthaltenen Traditionen hinweist;

b) dass der *Mahāvamsa*, der sich dem *Dīpavaṃsa* gegenüber als Kunstwerk zu erkennen gibt, neben dem *Mahāvamsa* der *Aṭṭhakathā* auch noch andere Quellen, vermutlich volkstümliche Überlieferungen, benutzte.

Ich schicke zunächst eine Analyse des Inhalts des *Dīpavaṃsa* voran.

Dīpavaṃsa.

Kap. I, 1—5. Einleitung. — 6—16. Buddha gelangt zur höchsten Erkenntnis. — 17—28. Er sieht im Geist das von Dämonen bewohnte *Lankā* (Ceylon), dem dereinst durch Mahinda die Erlösung gepredigt werden soll. — 29—44. Buddha lehrt in Benares und *Uruvelā* und begibt sich dann nach *Kurudīpa*. — 45—81. Er besucht *Lankā* und offenbart hier den *Yakkhas* seine Wunderkraft durch Erzeugung furchtbarer Hitze. Die hierdurch erschreckten *Yakkhas* verpflanzt er nach *Giridīpa* und kehrt nach *Uruvelā* zurück.

Kap. II, 1—10. In *Tambapaṇṇi* (N. für Ceylon) führen die *Nāgafürsten* *Mahodara* und *Cūlodara* Krieg. — 11—41. In Begleitung des *Samiddhi* begibt sich Buddha nach *Tambapaṇṇi* und versöhnt die *Nāgas*. — 42—51. Von dem *Nāgafürsten* *Maṇiakkhika* am *Kalyāṇī*flusse eingeladen, besucht er diesen und kehrt hierauf nach *Jetavana* zurück. — 52—69. Buddha begibt sich mit 500 *Bhikkhus* zu *Maṇiakkhika* und besucht die verschiedenen Plätze in *Lankā*, die durch die Anwesenheit früherer *Buddhas* geweiht waren, und an denen nachmals die bekanntesten Heiligtümer errichtet wurden.

Kap. III, 1—50. Aufzählung der Könige der *Mahāsammata*-Dynastie, aus welcher Buddha stammt. — 51—61. Über *Suddhodana*, den Vater *Buddhas*, und *Bimbisāra*, seinen Altersgenossen.

Kap. IV, 1—26. Nach dem Tode des Meisters wird in *Rājagaha* das erste Konzil abgehalten und auf ihm, namentlich unter Mitwirkung des *Upāli* und *Ānanda*, der *Vinaya* und *Dhamma* festgestellt. — 27—46. *Upāli* wird von Buddha zum Oberhaupt des *Vinaya* eingesetzt, auf ihn

folgt *Dāsaka*, auf diesen *Sonaka*. — 47—53. Die *Vajjiputtaka*-Mönche von *Vesālī* stellen heterodoxe Lehrsätze auf. 700 *Bhikkhus* halten zu *Vesālī* das zweite Konzil und erklären ihre Zustimmung zu der Lehre, wie Buddha sie verkündet hatte.

Kap. V, 1—15. Nach dem Tode des Buddha findet das erste Konzil statt, auf welchem durch *Upāli* und *Ānanda* der *Vinaya* und der *Dhamma* fixiert werden: Es ist dies der sog. *Theravāda*, welcher 100 Jahre rein erhalten bleibt. — 16—38. Auf dem zweiten Konzil zu *Vesālī* werden die Irrlehren der *Vajjiputtaka* widerlegt. Diese halten ein eigenes Konzil, die *Mahāsaṃgīti*, ab, auf dem eine veränderte Redaktion der heiligen Schriften angenommen wird. — 39—54. Auf dieses erste Schisma der buddhistischen Kirche folgt eine Reihe anderer Spaltungen. — 55—75, *Tissa* *Moggaliputta*, der Leiter des dritten Konzils, erhält die Priesterweihe durch *Siggava*. — 76—96. Im Anschluss daran werden die Oberhäupter des *Vinaya* von *Upāli* bis auf *Moggaliputta* aufgezählt und 99—107 ihre Lebenszeit chronologisch bestimmt. *Moggaliputta* setzt seinen Schüler *Mahinda* als Haupt des *Vinaya* ein.

Kap. VI, 1—23. *Piyadassi* (*Asoka*) wird König; seine Regierung ist gekennzeichnet durch allerlei wunderbare Erscheinungen. Sein Sohn ist *Mahinda*, in dessen 14. Jahr die Krönung des *Asoka* fällt. — 24—56. *Asoka* ist anfangs Anhänger der *Pāsaṇḍa*, wird aber durch den Asketen *Nigrodha* zum Buddhismus bekehrt. — 57—99. Er bezeugt der Gemeinde der *Bhikkhu* seine Verehrung und lässt Klöster für sie anlegen.

Kap. VII, 1—23. Die Kinder des *Asoka*, *Mahinda* und *Sanghamittā*, treten in den Orden ein. — 24—33. *Mahinda* wird von *Moggaliputta* unterrichtet. — 34—43. Die *Buddhalehre* nimmt mächtig zu; *Moggaliputta* hält das dritte Konzil ab. — 44—59. Da unter den *Theravādins* abermals ein Schisma einreißt, wird von *Moggaliputta* zu *Pāṭaliputta* das dritte Konzil abgehalten.

Kap. VIII, 1—13. Auf diesem Konzil werden verschiedene *Theras* in fremde Länder gesendet, dort den Buddhismus zu verkünden. *Mahinda* geht nach *Lankā*.

Kap. IX, 1—31. Die Geschichte von *Vijaya* und seiner Ankunft auf *Lankā*. — 32—38. An der Landungsstelle erbaut *Vijaya* die Stadt *Tambapaṇṇi*; andere Städte werden von seinen Gefährten gegründet. — 39—41. Chronologie der Ereignisse. — 42—44. *Vijaya* beruft den *Sumitta* als seinen Nachfolger nach *Lankā*.

Kap. X, 1—9. Fragmentarischer Bericht über Vijayas Nachfolger: über Paṇḍuvāsa und seiner Gattin Kaccānā, über deren Sohn Abhaya und deren Tochter Cittā, über Gāmani, den Gemahl der Cittā, und über beider Sohn Abhaya.

Kap. XI, 1—13. Regierung des Pakuṇḍa (= Paṇḍuka) und des Muṭasīva. — 14—40. Devānampiya wird König. Allerhand Kostbarkeiten werden in Lankā gefunden oder vom Volke dem Könige dargebracht. Dieser schickt Geschenke an König Asoka und erhält von ihm Gegengaben. Nach Rückkehr der Gesandten findet eine zweite Krönungsfeier statt.

Kap. XII, 1—7. Asokas Geschenke an Devānampiya und seine Botschaft. — 8—34. Die Theras bestimmen Mahinda nach Lankā zu gehen, der Gott Sakka teilt ihm mit, dass die Zeit zur Bekehrung Lankās gekommen sei, Mahinda willigt ein. — 35—44. Durch die Luft fliegend, gelangt er mit seiner Begleitung nach Lankā und lässt sich auf dem Missakaberge nieder. — 45—63. Devānampiya, der sich eben auf der Jagd befindet, trifft mit Mahinda zusammen und wird von ihm belehrt. Er kehrt in die Stadt zurück; Mahinda erteilt dem Bhanduka die Priesterweihe. — 64—86. Am folgenden Tage wird Mahinda mit seinen Gefährten in der Hauptstadt feierlich empfangen und predigt dort der Dhamma in Gegenwart der Königin Anulā.

Kap. XIII, 1—25. Mahinda predigt die neue Lehre dem gesamten Volke. Er verbringt die Nacht im Parke Meghavana. — 26—64. Der König widmet den Meghavana der Mönchsgemeinde. Mahinda bestimmt die Plätze, wo die wichtigsten Klosterräume angelegt werden sollen. Erdbeben begleitet die Handlung.

Kap. XIV, 1—7. Die Stelle wird geweiht, wo der Thūpa zu stehen kommen soll. Abermals bebt die Erde. — 8—19. Mahinda unternimmt zweimal einen Bettelgang durch die Stadt. — 20—40. Die Grenzen des Tissārāma werden von dem Könige und den Theras in feierlicher Weise festgestellt. — 41—54. Wiederholter Bettelgang und Predigt in der Stadt. — 55—80. Mahinda kehrt zum Missakaberge zurück, den er zu seinem Aufenthaltsort für die Regenzeit bestimmt. Der Berg wird zum Kloster geweiht. Mahinda erteilt dem Prinzen Mahāriṭṭha und vielen Edelleuten die Weihen.

Kap. XV, 1—33. Sumana holt aus Indien das rechte Schlüsselbein des Buddha. Auf dem Staatselefanten wird die Reliquie an eine schon

durch frühere Buddhas geweihte Stelle gebracht und hier ein Thūpa erbaut. — 34—73. Geschichte der vier letzten Buddhas und ihrer Wunderthaten auf Ceylon. — 74—95. Königin Anulā will in den Orden eintreten; Prinz Ariṭṭha reist nach Pāṭaliputta, um von dort die Schwester des Mahinda, Sanghamittā, zu holen, damit diese Anulā die Weihen erteile.

Kap. XVI, 1—29. Sanghamittā nimmt einen Zweig des Bodhibaumes mit sich; Götter und Halbgötter geben ihr feierliches Geleite. — 30—41. In festlicher Weise wird der Zweig in Anurādhapura eingebracht; 500 vornehme Frauen erhalten die Ordensweihe.

Kap. XVII, 1—25. Ceylon zur Zeit der vier letzten Buddhas. — 26—72. Die Geschichte des Buddha Kakusandha und seines Besuches in Ojadīpa (Ceylon). — 73—74. Die heiligen Bäume der letzten Buddhas. — 75—109. Die Kinder des Königs Muṭasīva. Rekapitulation der Hauptbegebenheiten zur Zeit der Bekehrung Ceylons. Unter Muṭasīvas Sohn Uttiya stirbt Mahinda; seine Leiche wird feierlich verbrannt, die Reliquien in einem Thūpa beigesetzt.

XVIII, 1—44. Berühmte Theras und Theris. — 45—54. Die Könige in Ceylon von Sīva bis Abhaya Duṭṭhagāmani.

XIX, 1—10. Duṭṭhagāmani erbaut den Lohapasāda und den Mahāthūpa; die damals lebenden Theras werden aufgezählt. — 11—23. Die folgenden Könige bis auf Mahātissa und ihre kirchlichen Bauwerke.

XX, 1—35. Aufzählung der Könige von Duṭṭhagāmani bis Kuṭṭikāṇṇatissa und ihrer Bauten.

XXI, 1—30. Abhaya, Sohn des Kuṭṭikāṇṇa, besichtigt die Reliquien des Mahāthūpa und widmet diesem kostbare Spenden. — 31—48. Die Könige von Mahādaṭṭhika Nāga bis Subha und ihre Bauwerke.

XXII, 1—76. Liste der Könige von Vasabha bis Mahāsena.

Schon dieser Überblick zeigt das Eigenartige der Komposition des Dīpavaṃsa: das Sprunghafte und Unvermittelte in der Aneinanderreihung der einzelnen Stücke, die Ungleichheit in der Darstellung, die bei dem einen Gegenstande lang verweilt, den anderen fragmentarisch behandelt; und namentlich die häufigen Wiederholungen. Beim Eingehen ins einzelne tritt dies noch schärfer hervor.

Gewisse Verse sind so skizzenhaft, dass sie sich völlig wie Über-

schriften ausnehmen. Sie erklären sich wohl nur daraus, dass sie Memorialverse waren, welche dem Prosaerzähler den Inhalt dessen an die Hand geben sollten, was nunmehr zu berichten war. Sie setzen also mündliche Erzählung aus dem Gedächtnis voraus. Ich verweise da namentlich auf XV, 38 und 48 in der Geschichte der vier letzten Buddhas:

*Kakusandho Mahādevo Devakūto ca pabbato |
Ojadīpe 'bhayapura Abhaya nāma khattīyo || 38 ||
Konāgamano Mahāsumano Sumanakūto ca pabbato |
Varadīpe Vaḍḍhamāne Samiddho nāma khattīyo || 48 ||*

Wörtlich heissen die Verse: „Kakusandha, Mahādeva, und der Berg Devakūta, in Ojadīpa, in der Stadt Abhayapura, Abhaya mit Namen der Fürst“. „Konāgamana, Mahāsumana, und der Berg Sumanakūta, in Varadīpa, in Vaḍḍhamāna, Samiddha mit Namen der Fürst.“ Der Sinn der Verse aber ist: Kakusandha (Konāgamana) hiess der damalige Buddha, Mahādeva (Mahāsumana) war das Oberhaupt der Theras, Devakūta (Sumanakūta) hiess der dem Buddha geheiligte Berg. Auf Ojadīpa (Varadīpa), wie damals Ceylon genannt wurde, regierte in der Hauptstadt Abhayapura (Vaḍḍhamāna) der König Abhaya (Samiddha).

Direkt als Überschrift gibt sich ferner der Vers XVII, 3—4, wo es sich ebenfalls um die Geschichte der letzten Buddhas und ihrer Besuche auf Ceylon handelt:

*dīpaṃ puraṇī ca rājā ca upaddutaṇī ca dhātuyo |
thūpaṃ dīpaṇī ca pabbataṃ uyyānaṃ bodhi bhikkhuni ||
bhikkhu ca buddhaselḥho ca terasa honti te taṃ; |
ekadese caturonāmaṃ suṇātha mama bhāsato ||*

„Die Insel, die Hauptstadt, der König, das Übel, die Reliquien, der Thūpa, das Eiland, der Berg, der Garten, der Bodhibaum, die (oberste) Nonne, der (oberste) Mönch und der hochheilige Buddha, das sind die 13 „Gegenstände“. Vernehmet nun, wie ich die vier Namen bei jedem der vier Gegenstände nenne.“ Man muss dabei die Tradition im Auge behalten, dass die letzten 4 Buddhas die Insel Ceylon besuchten und dass dabei die Vorgänge sich immer in der nämlichen Weise abspielten. Im folgenden werden nun zunächst lediglich die Namen der einzelnen „Gegenstände“ aufgezählt. So war z. B. der Name Ceylons zur Zeit des ersten Buddha Kakusandha: Ojadīpa (s. o.), zur Zeit des zweiten Konāgamana:

Varadīpa, zur Zeit des dritten Kassapa: Maṇḍadīpa, zur Zeit des vierten Gotama: Lankādīpa. Die Namen der 4 Hauptstädte in den 4 Perioden waren der Reihe nach Abhayapura, Vaḍḍhamāna, Visāla, Anurādhapura. Die Übel, von welchen die Buddhas das Land befreiten, waren eine Fieberepidemie, eine Dürre, der Streit zweier Fürsten, der Krieg zwischen den Nāgas. Die heiligen Bäume der vier Buddhas waren der Reihe nach Sirīsa (acacia sirissa), Udumbara (ficus glomerata), Nigrodha (ficus indica), Assattha (ficus religiosa), die 4 Namen des heiligen Berges Devakūta, Sumanakūta, Subhakūta, Silakūta u. s. w. Erst nachdem so die einzelnen Namen aufgezählt sind, beginnt V. 26 die Geschichte des Buddha Kakusandha in ausführlicher Form. Die der drei übrigen Buddhas fehlt. Wieder weist dies auf die ursprünglich mündliche Überlieferung hin. Die Geschichte von Konāgamana, von Kassapa, von Gotama konnte mit Hilfe der vorausgeschickten Namensliste nach dem Recepte der Kakusandha-geschichte ohne Schwierigkeit frei komponiert werden!

Auf ursprünglich mündliche Überlieferung weisen auch die häufigen Wiederholungen hin. Der gleiche Gegenstand erscheint in doppelter oder mehrfacher Version, wie eben die Tradition von Mund zu Mund ihn verschieden geschildert hatte. Schon die kurze Inhaltsangabe, die ich vorausgeschickt habe, gibt uns Belege. So enthält sowohl Kap. IV als Kap. V eine Schilderung der beiden ersten Konzilien.³⁾ Es entsprechen sich deutlich Kap. IV, 1—26 und Kap. V, 1—15, sowie Kap. IV, 47—53 und Kap. V, 16—38. Es ist dabei bezeichnend, dass zuweilen die gleichen Verse ohne alle Abweichung oder nur mit ganz geringfügigen Varianten in beiden Versionen vorkommen. So sind zwar die Eingangsverse in Kap. IV und V verschieden, indem in der zweiten Version auf die Persönlichkeit des Kassapa besonderes Gewicht gelegt wird; aber IV, 3—7 und V, 7—11 decken sich fast völlig im Wortlaut. Hierauf weichen die beiden Versionen von einander ab; aber der Vers IV, 13 stimmt wieder mit dem Verse V, 14 fast wortwörtlich zusammen. Ersterer lautet:

*aggasantike gahetvā aggadhammā tathāgatā |
agganikkhittakā therā aggaṃ akāṃsu saṃgahaṃ |
sabbo pi so theravādo aggavādo 'ti vuccati ||*

3) Auch die Geschichte des dritten Konzils wird in zwei Versionen erzählt, Dv. VII, 34—43 und 44—59.

Der Wortlaut von V. 14 ist:

*aggassa santike aggam gahetvā vākyam tathāgataṃ |
aggamikkhattakā therā aggam akāmsu saṃgahaṃ |
tasmā hi so theravādo aggavādo 'ti vuccatī ||*

Ebenso kommt in den beiden Versionen der Geschichte des zweiten Konzils (IV, 47—53 = V, 16—38) wenigstens eine Verszeile im Wortlaute übereinstimmend vor:

Sabbakāṃ ca Sāḷho ca Revato Khujjasobhito.

IV, 49 b = V, 22 a. Sie enthält die Namen von vier der Theras, welche die Irrlehren der Vajjiputtaka widerlegten. Die vier anderen werden in den beiden Darstellungen zwar übereinstimmend, aber in verschiedener Reihenfolge aufgezählt.

Eine dreifache Version der gleichen Geschichte liegt vor in Kap. XII, wo von dem Entschlusse des Mahinda gesprochen wird, in Lankā die Bddhalehre zu predigen:

1. XII, 8—15. In Asokārāma bereden die Theras den Mahinda, nach Lankā zu gehen. Mahinda stimmt zu. In seiner Begleitung befinden sich die Theras Itthiya, Uttiya, Bhaddasāla, Sambala und der Novize Sumana. Mit diesen begibt er sich zunächst nach Vedissagiri. Hier belehrt er seine Mutter; dann predigt er die Bddhalehre auf der Insel (Lankā).

2. XII, 16—28. Mahinda weilt in der Einsamkeit. Da erscheint Gott Sakka und spricht: „Die Zeit ist gekommen, Lankā zu bekehren, geh' dorthin und predige den wahren Glauben.“ Mahinda stimmt zu. Mit sechs Gefährten, darunter der Novize Sumana und der Laienschüler Bhaṇḍuka, bricht er auf, sich nach dem Missakaberge zu begeben, da eben der König die Stadt verlassen hat, um zu jagen.

3. XII, 29—40. Sakka erscheint dem in der Einsamkeit weilenden Mahinda und verkündet ihm: „Bhagavat hat geweißt, dass Mahinda Lankā bekehren wird. Jetzt ist die Zeit gekommen, dies zu thun.“ Mahinda verspricht, den Befehl Bhagavats zu erfüllen. Er teilt seinen Entschluss den Bhikkhus mit, begibt sich zunächst nach Vedissa und von hier, durch die Luft fliegend, nach dem Missakaberge. In seiner Begleitung befinden sich die Theras Itthiya, Uttiya, Bhaddasāla und Sambala, sowie der Novize Sumana und der Laienschüler Bhaṇḍuka.

Hierauf folgt die Erzählung von dem Zusammentreffen des Mahinda mit dem Könige Devānampiya ohne weitere Variante. Verschiedene Versionen bestehen nur über die Vorgeschichte von der Reise des Mahinda nach Ceylon. Die erste Version ist die kürzeste und am allgemeinsten gefasste. Der Impuls zu der Missionsreise nach Lankā geht hier lediglich von den Bhikkhus aus. In der zweiten und dritten Version ist es Gott Sakka, d. h. Indra, der Mahinda zu dem Unternehmen be-

stimmt. Eine leichte Differenz besteht auch bezüglich der Gefährten des Mahinda. Die erste Version nennt den Bhaṇḍuka gar nicht, die zweite gibt die Namen der vier Theras nicht an, sondern nur die von Snmana und Bhaṇḍuka; die dritte erwähnt alle sechs Begleiter.

Wieder begegnen uns in den drei Versionen Einzelverse, die im Wortlaut übereinstimmen:

1. *Mahindo nāma nāmena saṃghathero tadā alā |
Itthiyo Uttiyo thero Bhaddasālo ca Sambalo || 12 ||
sāmaṇero ca Sumano chaḷabhiṇṇo mahiddhiko. | 13 a |*
2. *sāmaṇero ca Sumano Bhaṇḍuko ca upāsako. | 26 a |*
3. *Mahindo nāma nāmena saṃghatthero tadā ahū |
Itthiyo Uttiyo thero Bhaddasālo ca Sambalo || 38 ||
sāmaṇero ca Sumano Bhaṇḍuko ca upāsako. | 39 a |*

Seinen Entschluß, die Mission auszuführen, verkündet Mahinda in Version 2 und 3 mit fast den gleichen Worten:

2. *gacchāma'ahaṃ Tambapaṇṇīṃ, nīruvā Tambapaṇṇīkā, |
sabbadukkakkhayaṃ maggaṃ nā suṃanti subhāsitaṃ |
tesaṃ pakāsaṃsāmi, gamissaṃ dīpalaṇḍjakaṃ || 24 ||*
3. *gacchāma mayaṃ Tambapaṇṇīṃ, nīruvā Tambapaṇṇīkā, |
sabbadukkakkhayaṃ maggaṃ na suṃanti subhāsitaṃ |
tesaṃ santappaṇṇissāma gacchāma dīpalaṇḍjakaṃ. || 34 ||*

Auch der Schluss der dritten Version, wie er gegenwärtig im Dīpavaṃsa lautet, ist von Interesse. Er lautet, wörtlich übersetzt, so:

XII, 35. Nachdem sie in dem lieblichen Vedissagiri dreissig Nächte geweilt (dachten sie:) „Jetzt ist es Zeit aufzubrechen, lasst uns nach der besten der Inseln gehen!“ 36. Sie flogen durch die Luft von Jambudīpa aus, wie der König der Schwäne im Luftraum. Nachdem sie sich erhoben, liessen sich die Theras auf dem besten der Berge nieder. 37. Östlich vor der besten der Städte auf dem einer Wolke gleichenden Berge fasten sie Fuss, auf dem Missakagipfel, wie Schwäne auf der Spitze eines Hügels.

Nun folgen die oben citierten Zeilen, in denen die Namen des Mahinda und seiner Begleiter genannt werden, dann heisst es weiter:

XII, 40. Der Thera, in die Luft sich erhebend, wie der König der Schwäne im Luftraum, fasste östlich von der besten der Städte auf dem einer Wolke gleichenden Berge Fuss, auf dem Missakagipfel, wie Schwäne auf der Spitze eines Hügels.

Auch hier kehrt der gleiche Vers mit geringen Abweichungen wieder. Es scheint mir, dass XII, 36—37 ursprünglich den Schluss der zweiten

Version unserer Erzählung bildete, also hinter V. 28 zu stellen wäre, und dass erst bei der Redaktion des *Dīpavaṃsa* die beiden Schlüsse zusammen geworfen wurden.

Solche Varianten der nämlichen Geschichte kehren im *Dīpavaṃsa* mehrfach wieder. So findet sich die Aufzählung der von Asoka an *Devānampiya* geschickten Geschenke sowohl in XI, 32—36, als auch in XII, 1—7, und sogar ein drittesmal in XVII, 83—86. Die Liste der Kirchenoberhäupter von *Upāli* bis auf *Mahinda* kehrt V, 55 ff., 76 ff., 83 ff., 103 ff. mehrfach wieder, immer mit gewissen Abweichungen im einzelnen. Auch Kap. XX ist teilweise Wiederholung von XIX; XXII, 27—33 eine solche von XXII, 12—26.

Es erklären sich nach meiner Meinung diese Eigentümlichkeiten in der Komposition des *Dīpavaṃsa*, wie schon gesagt, nur daraus, dass die einzelnen Legenden und Erzählungen ursprünglich mündlich fortgepflanzt wurden. Auf mündliche Überlieferung deuten auch, wie ich hier wiederhole, die vielen ganz fragmentarisch im Charakter von Überschriften gehaltenen Verse hin. Dass die Verse dabei vor allem den Zweck hatten, das Gedächtnis des Vortragenden zu leiten und zu unterstützen, dafür spricht auch der Umstand, dass häufig Rede und Gegenrede im *Dīpavaṃsa* vorkommen, ohne dass die sprechenden Personen genannt werden. Dies ist z. B. XIV, 21 ff. und XV, 1 ff. der Fall. Wir haben anzunehmen, dass beim Vortrage die prosaische Erzählung die einzelnen Verse verband, die redenden Personen einführte und die begleitenden Ereignisse beschrieb. Solche Partien des *Dīpavaṃsa* lassen sich also unmittelbar mit den *Ākhyānahymnen* des *Rigveda* vergleichen.⁴⁾

Beim mündlichen Vortrag nahmen nun die Erzählungen begreiflicher Weise abweichende Formen an. Einzelne Verse hatten sich fixiert und kehren daher in den verschiedenen Versionen wieder, während andere dagegen nur einer bestimmten Version angehörten. Als man dann daran ging, die Erzählungen schriftlich aufzuzeichnen und zu einer geschichtlichen Einleitung der *Aṭṭhakathā* zu verarbeiten, stellte man die verschiedenen Versionen ohne kritische Ausscheidung neben einander. Diesen Zustand spiegelt der *Dīpavaṃsa* wider und aus ihm erklären sich die Eigentümlichkeiten seiner Komposition.

Durch diese Beobachtung erfährt immerhin die traditionelle Angabe

4) Über die indische *Ākhyānadichtung* s. Oldenberg, *Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesellsch.* 37, 54 ff.; 39, 52 ff.

eine gewisse Bestätigung, wonach das *Tipiṭaka* und die *Aṭṭhakathā* in Ceylon ursprünglich nur mündlich überliefert und erst unter dem Könige *Vatṭagāmani* im letzten vorchristlichen Jahrhundert schriftlich aufgezeichnet wurden.⁵⁾ Ich sage ausdrücklich: eine gewisse Bestätigung; denn in ihrem vollen Umfange kann jene Tradition gewiss nicht für geschichtlich gelten, und Kern bezeichnet sie mit Recht als „a mixture of dogmatical fiction and truth“.

Die Komposition des *Dīpavaṃsa* trägt das Gepräge des Mechanischen, Unbewussten. Sie erklärt sich unmöglich aus dem bestimmten Willen eines Dichters, sondern nur aus mehr oder weniger sklavischer Abhängigkeit von einer älteren Vorlage, deren Eigentümlichkeiten sie widerspiegelt. Ganz anders der *Mahāvaṃsa*. Er will und muss verstanden werden als ein Kunstwerk. Vom Standpunkt des historischen Wertes ist er daher vielleicht weniger hoch einzuschätzen als der *Dīpavaṃsa*; als poetische Leistung ist er ihm ohne Zweifel unendlich überlegen.

Was der *Mahāvaṃsa* sein will, das sagt er selbst in den einleitenden Versen, auf die, wie ich glaube, gar nicht genug Gewicht gelegt werden kann. Sie lauten (I, 1—4):

„Nachdem ich den hochheiligen, aus heiligem Geschlecht entsprossenen Buddha verehrt habe, will ich den aus vielen vollständigen Abschnitten bestehenden *Mahāvaṃsa* vortragen. Der *Mahāvaṃsa*, der auch von den Alten verfasst worden, ist an manchen Stellen zu breit, an anderen zu knapp und enthält zahlreiche Wiederholungen. Vernehmet (nunmehr) den (neuen) *Mahāvaṃsa*, der, gesäubert von diesen Fehlern, leicht zu erfassen und zu behalten ist, Lust und Leid erregend, durch die mündliche Tradition überliefert, der Lust und Leid erzeugt an den Stellen, welche Lust, und an denen, welche Leid verursachen.“

Oldenberg (a. a. O. S. 9) möchte glauben, dass diese Worte sich geradezu auf den *Dīpavaṃsa* beziehen. Es lässt sich das natürlich nicht beweisen; aber jedenfalls zeigt der *Dīpavaṃsa* eben die Mängel, welche der *Mahāvaṃsa* an der älteren Bearbeitung seines Stoffes rügt.

Im *Mahāvaṃsa* dagegen läuft die Erzählung folgerichtig weiter, vielfach mit dem *Dīpavaṃsa* parallel gehend, aber ohne dessen Wiederholungen, mehrfach seine Angaben erweiternd und ergänzend, zuweilen

5) *Dv.* XX. 20—21. Cf. Turnour, *The Mahāvanso. Introduction* S. XXVII. Kern, *Manual of Indian Buddhism*. S. 8.

auch in kürzerer Fassung, in der Sprache korrekter und gewandter. Der Mahāvamsa beginnt (Kap. I) mit der Geschichte des Buddha, seinem dreimaligen Besuch auf Lankā und gibt (Kap. II) die Genealogie der Mahāsammata-Dynastie. Daran reiht sich (Kap. III) die Geschichte des ersten Konzils, und (Kap. IV) nach Aufzählung der weiteren Magadhakönige bis Kālāsoka die des zweiten Konzils. Nach Erwähnung der hauptsächlichsten Schismen in der buddhistischen Kirche wird (Kap. V) die Königsreihe bis Asoka verfolgt, die Bekehrung Asokas und das Aufblühen des Buddhismus unter seiner Regierung geschildert. So kommen wir auf Mahinda und das dritte Konzil.

Nun greift (Kap. VI—VII) der Verfasser zurück auf die Geschichte von Vijaya und seiner Landung in Ceylon und behandelt (Kap. VIII—XI, 6) die Regierung seiner Nachfolger bis Muṭasīva, sowie die des Devānampiya und sein Verhältnis zu Asoka.

So ist die Geschichte des festländischen Indiens und Ceylons bis zum 3. Jahrh. v. Chr. fortgeführt. Es wird nun (Kap. XII) die Aussendung der buddhistischen Missionare geschildert, welche nach der Verordnung des dritten Konzils in den verschiedenen Ländern die Buddhalehre verkündigen sollen. Mahinda (Kap. XIII) geht nach Ceylon. Seine Thätigkeit dortselbst wird (Kap. XIV—XIX) in Übereinstimmung mit dem Dīpavaṃsa (Kap. XII—XVII) ausführlich beschrieben. Es folgt sodann (Kap. XX) ein Überblick über die Bauwerke des Devānampiya und die Geschichte von Mahindas und Saṅghamittas Tod unter dessen Nachfolger Uttiya. Die folgenden Könige in Ceylon werden (Kap. XXI) nur kurz behandelt, etwas ausführlicher Eḷāra; dagegen sind elf Kapitel (XXII—XXXII) der Regierung des Duṭṭhagāmani (161—137 v. Chr.) gewidmet. Der Schluss (Kap. XXXIII—XXXVII) schildert wieder in mehr summarischer Weise die Regierung der 44 ceylonesischen Könige von Saddhā-Tissa, dem Bruder und Nachfolger Duṭṭhagāmanis, bis auf Mahāsena (277—304 n. Chr.).

Deutlich treten zwei Hauptteile im Mahāvamsa hervor, nämlich einerseits die Geschichte von Devānampiya und Mahinda, d. h. von der Bekehrung Ceylons (XI—XX) und andererseits die von Duṭṭhagāmani (XXII—XXXII). Zum ersten Hauptteil bildet die Geschichte des Buddhismus in Indien bis auf Mahinda (I—V) und die Vorgeschichte der Dynastie in Ceylon von Vijaya bis Devānampiya (VI—X) eine doppelte Einleitung. Um den zweiten Hauptteil gruppieren sich (XXI und XXXIII—XXXVII)

die den übrigen Königen von Mahāsīva (257—247 v. Chr.) bis Mahāsena (277—304 n. Chr.) gewidmeten Abschnitte.

Vergleichen wir damit die Anordnung des Stoffes im Dīpavaṃsa, so ergibt sich zunächst, dass in der Hauptsache die beiden Chroniken in der ersten Hälfte übereinstimmen. In der zweiten Hälfte dagegen steht die ganze Duṭṭhagāmani-Episode des Mahāvamsa isoliert. Sie füllt im ganzen 861 Verse, während im Dīpavaṃsa nur XVIII, 53—54 und XIX, 1—10, 23 von Duṭṭhagāmani handeln. Von diesen 13 Versen gehören 8 (XIX, 2—9) unter die Kategorie der „Memorialverse“ (s. o. S. 8). Sie beziehen sich auf den Bau des Mahāthūpa (Ruvanvāli-Dagoba), und wir dürfen wohl annehmen, dass in der Aṭṭhakathā diese Verse durch die Prosaerzählung ausgeführt und verständlich gemacht wurden. Aber damit ist doch das Missverhältnis der beiden Chroniken in der Duṭṭhagāmanigeschichte noch nicht völlig erklärt. Der Mahāvamsa zählt, ausser der Duṭṭhagāmani-Episode, 2043 Verse, der Dīpavaṃsa 1334; das Verhältnis der Ausdehnung ist also sonst nicht einmal wie 2:1, dort aber wie 72:1.

Es ist also unzweifelhaft, dass der Mahāvamsa für die Duṭṭhagāmani-Episode Quellen ausschöpfte, die nicht aus der Aṭṭhakathā geflossen sind. Hier haben wir volkstümliche Überlieferung vor uns, eine Art Volksepos, welches den Duṭṭhagāmani zum Heros hatte. Für die ältere Zeit der singhalesischen Geschichte spielt dieser König die nämliche Rolle, wie Parākrama-bāhu für die spätere Periode. Duṭṭhagāmani gilt eben für den Befreier Ceylons von dem Joche der Damiḷa und für den Gründer der berühmtesten Bauwerke in Anurādhapura, wie Parākrama-bāhu gefeiert wird als der, welcher das zersplitterte Reich wieder vereinigte und Polonnaruva mit den herrlichsten Denkmälern schmückte. Besonders populär war der Zweikampf des Duṭṭhagāmani mit dem Damiḷafürsten Eḷāra, wie schon die häufige bildliche Darstellung dieser Begebenheit beweist.⁶⁾

Man vergegenwärtige sich nun auch, wie die historische Einleitung der Aṭṭhakathā entstanden sein muss. Die letztere war zunächst ein rein theologisches Werk; der Zweck der Einleitung kann doch nur der gewesen sein, darzulegen, wie die Buddhalehre entstand, wie sie in Ceylon gepredigt wurde, und wie die heiligen Schriften der buddhistischen Kirche hier eingeführt und von Generation zu Generation überliefert

6) So z. B. in einem der Höhlentempel von Dambul. Burrows, The buried Cities of Ceylon S. 25.

wurden. Man sollte also a priori annehmen, dass jener alte Mahāvamsa der Aṭṭhakathā mit der Geschichte des Mahinda im wesentlichen ihren Abschluss fand, und ich möchte auch annehmen, dass dies ursprünglich thatsächlich der Fall war. Von Wichtigkeit für die Zwecke der Aṭṭhakathā war aus der Zeit nach Mahinda namentlich noch die Tradition von der schriftlichen Aufzeichnung des Kanon unter Vaṭṭagāmani (s. o. S. 13). Dass hierüber bereits in der Aṭṭhakathā gehandelt wurde, dafür spricht der Umstand, dass die nämlichen Verse, mit welchen im Dīpavaṃsa (XX, 20—21) von der Sache berichtet wird, mit einer nur ganz geringfügigen formellen Variante auch im Mahāvamsa (XXXIII, 102—104) vorkommen. Es ist zwar nicht unmöglich, dass der Mahāvamsa hier den Dīpavaṃsa einfach ausgeschrieben hat. Allein im Mahāvamsa sind auch sonst allenthalben Verse verstreut, die im Wortlaut mit Versen des Dīpavaṃsa übereinstimmen. Da halte ich es doch für wahrscheinlicher, dass solche Verse auf die gemeinsame Quelle zurückgehen, d. h. dass sie schon in der Aṭṭhakathā gestanden haben.

Ursprünglich also mag der alte Mahāvamsa mit Mahinda oder mit Vaṭṭagāmani abgeschlossen haben. Allein es steht ausser Zweifel, dass bereits in der Zeit vor der Entstehung des Dīpavaṃsa und unseres Mahāvamsa dem Quellenwerke beider eine Geschichte der Könige von Uttiyas Nachfolger Mahāsiva bis auf Mahāsena herab beigefügt worden war. Alles, was der Dīpavaṃsa über diese Partie der singhalesischen Geschichte mitteilt, kehrt auch im Mahāvamsa wieder. Ja, es finden sich auch Verse, die in beiden Chroniken wörtlich gleich lauten oder nur unwesentliche Abweichungen formeller Art zeigen.

Man vergleiche Dv. XX, 12:

*Lajjitissamhi uparate kanīṭṭho tassa kārayi |
rajjam chaḷ eva vassāni Khallāṭa nāga-nāmako ||*
mit Mv. XXXIII, 29:

*mate Lajjitissamhi kavīṭṭho tassa kārayi |
rajjam chaḷ eva vassāni Khallāṭo nāganāmako ||*

Ferner Dv. XX, 18 (s. auch XIX, 16):

*Vaṭṭagāmani mahārājā āgantvāna mahāyaso |
Dāṭhikam Damīlam hantvā sayam rajjam akārayi ||*
mit Mv. XXXIII, 79b—80a:

*Anurādhapuram rājā āgantvāna mahāyaso |
Dāṭhikam Damīlam hantvā sayam rajjam akārayi ||*

Und ebenso Dv. XX, 22—23 mit Mv. XXXIV, 1 und 10; Dv. XXII, 51 mit Mv. XXXVI, 57.

Solche Verse gehörten wohl, wie bereits erwähnt, schon dem Mahāvamsa der Aṭṭhakathā an, und es reihen sich ihnen viele andere an, die sich so ähnlich sind, dass sie unzweifelhaft auf eine gemeinsame Quelle hinweisen. Hierher gehören Dv. XX, 14 ff. = Mv. XXXIII, 58 ff.; Dv. XX, 31—32 = Mv. XXXIV, 30—31; Dv. XXII, 16—17 = Mv. XXXV, 124—125.

Welchen Charakter nun jene Königsliste der Aṭṭhakathā besass, dies dürfte sich aus den Versen des Dīpavaṃsa ergeben. Es scheint, dass speziell die Verdienste der einzelnen Fürsten aufgezählt wurden, welche sie sich durch Gründung und Ausstattung von Klöstern, durch Erbauung von Thūpas oder durch grossartige Spenden an die Priesterschaft um die buddhistische Kirche erwarben. Dem gegenüber treten, wie überhaupt im ganzen Dīpavaṃsa, die weltlich-politischen Dinge vollkommen in den Hintergrund. Gerade in Bezug auf sie weist der Mahāvamsa manchen Zusatz auf, der aus keiner anderen Quelle geflossen sein kann, als aus der volkstümlichen Tradition. Der Mahāvamsa ist nicht nur eine hinsichtlich der Anordnung des Stoffes, der Darstellung und der Sprache verbesserte Überarbeitung des Dīpavaṃsa; er ist auch eine Erweiterung desselben durch Zusätze profangeschichtlichen Inhalts.

Weit aus dem umfangreichsten Stück, welches der Mahāvamsa der Volksüberlieferung entnommen hat, ist die schon besprochene Episode von Duṭṭhagāmani. Wie lose sie in das Ganze eingefügt ist, zeigen die einführenden Verse. Kap. XXII beginnt mit der Zeile:

Eḷaram ghāṭayitvāna rājāhu Duṭṭhagāmanī

„Nachdem er den Eḷāra getötet hatte, wurde König Duṭṭhagāmani“ und fährt dann fort:

tadatta dīpanatthāya anuyubbakathā ayaṃ

„um dies zu erläutern, ist die Erzählung der Reihe (der Ereignisse) nach die folgende“. Und nun holt der Bericht weit aus und beginnt zunächst mit der Abstammung, der Geburt und der Kindheit des Helden.

Aber die Spuren der Volksüberlieferung lassen sich auch sonst durch den ganzen Mahāvamsa verfolgen. Wir dürfen nur die Abschnitte herauschälen, die im Dīpavaṃsa nicht vorkommen, und auf Charakter und Inhalt prüfen.

Die ersten Kapitel des *Dīpavaṃsa* und *Mahāvāṃsa* stimmen inhaltlich ziemlich genau überein. Es handelt sich hier um die dogmatische Fiktion von den Besuchen der Buddhas auf Ceylon und um die Geschichte der Buddhalehre in Indien. Eine thatsächliche Bereicherung des im *Dīpavaṃsa* behandelten Stoffes bildet in diesem Teil des *Mahāvāṃsa* fast nur die Erzählung von den drei Honighändlern (Mv. V, 50 ff.), welche ganz den Charakter eines Jātaka, einer „Geburtsgeschichte“, trägt und in entschieden volkstümlichem Tone gehalten ist. Singhalesische Volksüberlieferung grösseren Umfanges beginnt aber mit der Landung des Vijaya auf Ceylon. Hier haben wir gleich die Erzählung von der Yakkha-Prinzessin Kuveṇi (Mv. VII, 10—39; 59—68), welche im *Dīpavaṃsa* gänzlich fehlt. Der Inhalt dieses Märchens⁷⁾ — denn so können wir die Erzählung füglich nennen — ist der folgende. Nachdem Vijaya auf der Insel gelandet ist, lockt eine Yakkhiṇī seine Begleiter an sich und verzaubert sie. Vijaya geht aus, die Verlorenen zu suchen, trifft auf die Zauberin, bringt sie in seine Gewalt und nötigt sie, die Gefährten herauszugeben. Nun verwandelt sich die Yakkhiṇī in ein schönes Mädchen. Vijaya entbrennt in Liebe zu ihr und macht sie zu seinem Weibe. Mit ihrer Unterstützung überwältigt und vernichtet er die auf Ceylon hausenden Yakkhas und ergreift Besitz von der Insel. Kuveṇi gebiert dem Vijaya einen Sohn und eine Tochter. Wie nun später Vijaya um die Tochter des Madhurakönigs Paṇḍava sich bewirbt, um durch ebenbürtige Heirat seine Herrschaft zu befestigen, verstösst er die Kuveṇi. Diese kehrt mit ihren Kindern fliehend zu den Yakkhas zurück, wird aber von diesen als Verräterin getötet. Die Kinder flüchten sich in die Gegend des Adams-Pick. Hier heiratet in der Folge der Bruder die Schwester, und aus dieser Geschwisterehe geht der Volkstamm der Pulinda (der Vāddā) hervor.

Unmittelbar an die Geschichte von der Flucht der Kuveṇi schliesst sich im *Mahāvāṃsa* die von dem König Paṇḍuvasadeva und seiner Gemahlin Bhaddakacchānā an, sowie die von Abhaya und seiner Schwester Cittā. Dieser Abschnitt füllt zwei ganze Kapitel (VIII—IX); im *Dīpavaṃsa* wird der gesamte Stoff in den 9 Versen des sehr fragmentarischen 10. Kapitels erledigt. Die Sache liegt hier etwas anders als bei der

7) Auf die Ähnlichkeit mit der Geschichte von Odysseus und Kirke (Homer, Od. X, 210 ff.) hat schon Turnour (*The Mahāvāṃso*, Introduction S. XLIV) aufmerksam gemacht.

Kuveṇi-Episode. Diese ist überhaupt ein völlig neuer Stoff, den der *Mahāvāṃsa* beibringt; bei dem Abschnitt über Paṇḍuvasadeva, Abhaya und Cittā handelt es sich um nähere Ausführung und Erweiterung von Gegenständen, die im *Dīpavaṃsa* wenigstens angedeutet werden. Aber doch glaube ich, dass auch hier der *Dīpavaṃsa* im wesentlichen den Inhalt der *Aṭṭhakathā* widerspiegelt. Es liegen wieder Stoffe vor, die, wenn ich so sagen darf, mehr weltlichen Charakter tragen, so ganz besonders die novellistische Erzählung von dem heimlichen Liebesbunde der Cittā mit dem Prinzen Gāmani und von der Vertauschung des aus diesem Bunde entsprossenen Knaben, der den Oheimen ein gefährlicher Rivale werden könnte, mit dem neugeborenen Mädchen der Sklavin.

Dieser Stoff wird dann in Kap. XI des *Mahāvāṃsa* weitergeführt. Hier wird ausführlich die Jugendgeschichte des jungen Paṇḍukābhaya erzählt, wie die Oeime von seinem Dasein Kunde erhalten, und wie er ihren Nachstellungen auf wunderbare Weise entgeht. Schliesslich sammelt Paṇḍukābhaya ein Heer um sich, besiegt seine Oeime und erhebt Anurādhapura zur Hauptstadt des Reiches. Wieder spielt ein echter Märchenstoff hinein. Eine Yakkhiṇī hat die Gestalt einer herrlichen Stute angenommen, dient dem Paṇḍukābhaya als Streitross und führt ihn zum Siege.

So schliesst sich das Ganze zu einer abgerundeten Episode zusammen, die im *Mahāvāṃsa* im ganzen 135 Verse ausfüllt, im *Dīpavaṃsa* aber mit 6 Versen (X, 8—9; XI, 1—4) abgethan ist. Das ist kein Zufall, so wenig wie dies bei der *Duṭṭhagāmani*-Episode der Fall sein kann. Über derartige epische Stoffe, die mit der Kirchengeschichte Ceylons nicht in direktem Zusammenhange standen, eilte die *Aṭṭhakathā* offenbar flüchtig hinweg, um möglichst rasch zu dem zweiten Hauptgegenstand, der Geschichte des Mahinda, zu gelangen. Der *Mahāvāṃsa* musste solche Partien im Interesse einer gleichmässigen Behandlung ergänzen, und woraus hätte er den Stoff dazu entnehmen können, als aus der Überlieferung des Volkes?

Es ist bezeichnend, dass in der nun folgenden Mahinda-Episode *Mahāvāṃsa* (XI, 7—42, XIII—XX) und *Dīpavaṃsa* (XI, 14—XVI) nur ganz unerheblich von einander abweichen.⁸⁾ Sie füllt dort 703, hier 502 Verse.

8) Mv. XII. handelt von der Abordnung der Theras in fremde Länder, um dort die Buddhalehre zu predigen = Dv. VIII, 1—13. Die ausführliche Geschichte der Missionen wird freilich im Dv. nicht erzählt.

Aller Stoff ist bereits in der *Aṭṭhakathā* ausgeschöpft, weil er eben ein spezifisch kirchengeschichtliches Interesse hatte. Der *Mahāvamsa* braucht aus der Volkstradition nichts Wesentliches hinzuzufügen; er begnügt sich, grössere Ordnung in den Stoff zu bringen und die Wiederholungen des *Dīpavaṃsa* zu meiden.

Nur auf einen Punkt möchte ich hier beiläufig in Kürze eingehen, weil er geeignet ist zu zeigen, wie der *Mahāvamsa* Licht auf die Kompositionsweise des *Dīpavaṃsa* zu werfen vermag. Im letzteren steht Kap. XV, 34—73 die Geschichte der letzten vier Buddhas und ihrer Beziehungen zu Ceylon ziemlich unmotiviert und ausserhalb des Zusammenhanges. Den Zusammenhang wird in der *Aṭṭhakathā* eben die verbindende Prosaerzählung ergeben haben. Wir haben sodann (cf. oben S. 9) gesehen, dass die Geschichte zuerst ganz fragmentarisch in der Form einer Inhaltsangabe gegeben wird, und dass hierauf die Legende von Kakusandha, dem ersten Buddha, ausführlich erzählt wird. Nach dem Rezept liess sich dann unter Zuhilfenahme der vorangehenden Inhaltsangabe auch die Geschichte der drei übrigen Buddhas unschwer zurecht machen.

Im *Mahāvamsa* nun hat alles passende Form und passenden Sinn. Hier werden die Worte dem Mahinda in den Mund gelegt gelegentlich der Widmung des *Mahāmeghavana*. Wie der Thera an die Stelle kommt, wo künftig die *Ruvanvāli-Dagoba* errichtet werden soll, opfert er Blumen und es bebte die Erde. Auf die Frage des Königs erklärt er diesem, dass die Stätte geeignet sei zur Erbauung eines *Thūpa*, da schon frühere Buddhas sie geheiligt hätten, und nun erzählt er ihre Geschichte.

Vergleichen wir diese Version mit der des *Dīpavaṃsa*, so können wir uns vielleicht eine Vorstellung machen, wie in der *Aṭṭhakathā* der Zusammenhang gewesen sein mag. Im *Dīpavaṃsa* wird unmittelbar vor der Geschichte der Buddhas erzählt, wie der Staats elefant die von Sumana geholten Reliquien an den Platz brachte, den die früheren Buddha geweiht hatten, wie die Erde erbebt und der erfreute König Ziegeln zur Errichtung eines *Thūpa* herstellen liess. Offenbar setzte nun die Prosaerzählung ein: der König fragt, was es denn mit dem Platze für eine Bewandnis habe, und Mahinda berichtet darauf die Legende von den vier Buddhas und ihrem Besuch auf Ceylon.⁹⁾

⁹⁾ Oldenberg fügt daher vor V. 34 richtig die ergänzenden Worte ein: „Mahinda related to the king the story of the relics of the three former Buddhas“.

Nun kehrt aber zu Anfang von Kap. XVII die Geschichte der vier Buddhas noch einmal wieder. Da haben wir offenbar den Niederschlag einer anderen Version in der mündlichen Überlieferung der Legende vor uns, nach welcher Mahinda sie bei Gelegenheit der Pflanzung des heiligen Baumes in *Anurādhapura* erzählte. Die Geschichte dieser Pflanzung wird unmittelbar vorher in Kap. XVI berichtet, und das Ganze wird abgeschlossen mit den Versen XVII, 73—74, wo die Namen der vier heiligen Bäume noch einmal aufgezählt werden:

Der Bodhibaum des Kakusandha war ein *Sirisa*, der des *Konāgamana* ein *Udumbara*, der des *Kassapa* ein *Nigrodha*. Das ist die Beschreibung der drei Bodhibäume. Der Bodhibaum des unvergleichlichen *Sakya*-Sohnes war ein trefflicher *Assattha*. Sie nahmet ihn und pflanzten ihn ein in dem Garten *Mahāmeghavana*.

Beide Versionen wurden in die *Aṭṭhakathā* aufgenommen und gingen von dieser in den *Dīpavaṃsa* über.

Nach dieser kurzen Abschweifung komme ich darauf zurück, die Spuren volkstümlicher Überlieferungen im *Mahāvamsa* weiter zu verfolgen. Gerade die zweite Hälfte unserer Chronik ist ja von besonderem Interesse. Der Bericht über die Nachfolger des *Uttiya* stimmt in beiden Chroniken überein (*Mv.* XXI, 1—12 = *Dv.* XVIII, 45—48). Über *Eḷāra*, den durch Gerechtigkeitsinn ausgezeichneten *Damiḷafürsten*, geht der *Dīpavaṃsa* (XVIII, 49—52) rasch hinweg; einzelne Verszeilen wären ohne die ausführlichere Darstellung des *Mahāvamsa* kaum verständlich. Dieser dürfte wohl der Hauptsache nach das bieten, was die *Aṭṭhakathā* im Prosatext erzählte. Dass er neuen Stoff aus unabhängiger Quelle beibringt, lässt sich wenigstens nicht mit Sicherheit erweisen.

Nun folgt die lange Episode von *Duṭṭhagāmani*. Weiterhin stimmen im wesentlichen die beiden Chroniken bis *Vaṭṭagāmani* zusammen (*Mv.* XXXIII, 4—13 = *Dv.* XX, 1—7; — *Mv.* XXXIII, 14—16 = *Dv.* XX, 8; — *Mv.* XXXIII, 17—29 = *Dv.* XIX, 11—13; XX, 9—11; — *Mv.* XXXIII, 29—33 = *Dv.* XX, 12—13). Bei der Geschichte des *Vaṭṭagāmani* dagegen weiss der *Dīpavaṃsa* (XIX, 14—20, XX, 14—21) nur eben die Namen der *Damiḷa*-Usurpatoren zu nennen und die Bauwerke aufzuzählen, welche der König und seine Generale errichteten. In den Versen, wo von der schriftlichen Aufzeichnung des Kanons die Rede ist, haben *Dīpavaṃsa* und *Mahāvamsa* charakteristischerweise (cf. S. 16) sogar gleichen Wortlaut. Dagegen verweilt der letztere, der dem *Vaṭṭagāmani* 72 Verse (XXXIII, 34—105) widmet, ausführlich bei den kriege-

rischen Ereignissen. Es ist das eben wieder ein Gegenstand, der für die *Aṭṭhakathā* von untergeordneter Bedeutung war. Die Geschichte, wie *Vaṭṭagāmani*, von den *Damiḷas* besiegt, fliehen und die Königin *Somadevī* zurücklassen musste, wie er Zuflucht bei *Tanasiva*, einem seiner Unterhändler, in *Malaya* fand, wie Königin *Anulā* mit *Tanasivas* Weib in Streit geriet, und wie endlich das Glück sich wieder dem exilierten Fürsten zuwendete und er die *Damiḷas* verjagte: diese Geschichte gehört wieder ihrem ganzen Tenor nach der Volkstradition an, aus welcher der *Mahāvamsa* seine Vorlage ergänzte.

Das gleiche gilt von der Geschichte des *Itanāga*. Der *Dīpavamsa* hat nur 2 Verse (XXI, 42—43), welche den Versen *Mv.* XXXV, 31—32 entsprechen. Alles weitere, was der *Mahāvamsa* bringt (XXXV, 16—30, 33—45) ist neuer Stoff und durchaus romanhaft: Die *Lambakaṇṇas* empören sich gegen den König und nehmen ihn gefangen. Die Königin lässt ihr Knäblein zu den Füßen des Staatselefanten niederlegen und diesem das Leid klagen, das ihr widerfahren ist. Der Elefant zerreisst, rasend geworden, seine Ketten, erbricht den Kerker des Königs und rettet ihn, so dass er über das Meer flüchten kann. Von dort kehrt er zurück und entreisst den *Lambakaṇṇas* die Herrschaft wieder.

Neu ist im *Mahāvamsa* (XXXV, 51—56) die Geschichte vom König *Yasalaḷaka*, der zum Scherz mit einem ihm ähnlich sehenden Thorhüter die Rollen tauschte und schliesslich von ihm überlistet und getötet wurde. Ebenso fehlt dem *Dīpavamsa* die Erzählung vom Aufstande des *Vasabha*, den eine Prophezeiung als künftigen König bezeichnet hatte, gegen *Subha* (*Mv.* XXXV, 59—70). Auch die novellenartige Geschichte von der Tochter des *Subha*, die von einem Maurer verborgen gehalten und schliesslich auf merkwürdige Weise Gattin des Sohnes des *Vasabha* wurde (*Mv.* XXXV, 101—111), ist im *Dīpavamsa* nicht angedeutet. Daran liesse sich weiterhin die Erzählung von *Sanghabodhi* und *Goṭhakaḅhaya* reihen (*Mv.* XXXVI, 57—61, 74—97). Der *Dīpavamsa* erzählt kein Wort von der Weissagung, welche schon zu *Vijayas* II. Regierungszeit dem *Goṭhakaḅhaya* die Königswürde vorher verkündigte, noch auch von den Proben, die *Sanghabodhi* von seiner jede Gewaltthat und jedes Blutvergiessen verabscheuenden Milde ablegte, noch endlich von seinem freiwilligen Tode, durch welchen er den Kampf mit *Goṭhakaḅhaya* vermied.

Wir sehen, dass alle diese dem *Mahāvamsa* eigentümlichen Partien auch ihren besonderen Charakter tragen. Sie gehören der politischen

Geschichte an oder sie sind als echte Volkserzählungen romanhaft gefärbt. Es wäre von Interesse zu erfahren, ob Stoffe, wie etwa die Geschichte der *Kuveṇi*, oder der Krieg des *Vaṭṭagāmani* mit den *Damiḷas*, oder die Liebe der *Cittā* zu *Gāmani*, noch in der gegenwärtigen Volkstradition der Singhalesen fortleben; ob in ihr auch *Duṭṭhagāmani* noch als populäre Heldenfigur erscheint, oder ob alle Verehrung sich auf den späteren Nationalheros *Parākrama-bāhu* konzentriert.

Dīpavamsa und *Mahāvamsa* bieten noch so manches Problem, das der späteren Forschung zu lösen vorbehalten ist. Das gegenseitige Verhältnis der beiden lässt sich aber wohl, was Herkunft und Behandlung des in ihnen überlieferten Stoffes betrifft, im allgemeinen feststellen. Der *Dīpavamsa* repräsentiert ziemlich genau, aber mit dem Charakter eines Auszuges, die Tradition, wie sie in der *Aṭṭhakathā* niedergelegt war. Es ist dies die Tradition priesterlicher Kreise, welche die Ereignisse ausschliesslich oder doch überwiegend vom Standpunkte der kirchlichen Interessen betrachten und sie zu diesen in Beziehung setzen. Die Spuren der ursprünglich mündlichen Überlieferung sind im *Dīpavamsa* noch deutlich zu erkennen, wie wir auch aus seiner Komposition auf die der *Aṭṭhakathā* Rückschlüsse zu ziehen vermögen.

Aber die Schätze volkstümlicher Überlieferung in Ceylon waren durch die *Aṭṭhakathā* und durch den auf ihr beruhenden *Dīpavamsa* durchaus nicht erschöpft. Im singhalesischen Volke zirkulierten noch zahlreiche Legenden und Erzählungen, die von Generation zu Generation mündlich überliefert wurden. Teils waren es uralte Sagen- und Märchenstoffe, welche die arischen Einwanderer unter *Vijaya* aus ihren früheren Wohnsitzen in die neue Heimat mitgebracht hatten, und welche hier ihr besonderes Gepräge erhielten. Teils waren es Sagen, welche erst auf dem Boden Ceylons entstanden. Begreiflicherweise schlossen sich diese Sagen an einzelne hervorragende Persönlichkeiten der altsinghalesischen Geschichte an, vor allem an den Führer der ersten Kolonisten, an *Vijaya*, dessen Name an der Spitze der Königsliste Ceylons steht, dann aber namentlich auch an den kriegsgewaltigen *Duṭṭhagāmani*, welcher als der Repräsentant des Heroenalters erscheint. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, dass der Kranz der Legenden und Sagen, welche Erlebnisse und Thaten des *Duṭṭhagāmani* zum Gegenstande hatten, sich bereits in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung zu einer Art von volkstümlichem Epos zusammengeschlossen hatte.

Welches die Form dieser epischen Erzählungen war, darüber lassen sich natürlich nur Vermutungen aufstellen. Wahrscheinlich waren auch sie der Hauptsache nach prosaisch und zwar in singhalesischer Volkssprache verfasst mit eingestreuten Pali-Strophen, die das Gerippe der Geschichte bildeten. Ebensowenig ist mit Sicherheit zu ermitteln, ob zur Zeit der Abfassung des Dipavaṃsa Teile dieser Volkstraditionen bereits schriftlich fixiert waren. Gewiss aber scheint es zu sein und völlig begreifbar ist es auch bei den bestimmten Zwecken, die sie verfolgten, dass die Verfasser der Aṭṭhakathā an vielen dieser Traditionen, namentlich soweit sie märchenartige und romanhafte Stoffe behandelten oder Kriegs- und Heldenthaten verherrlichten, achtlos vorübergingen. Dass die Heldensage Ceylons uns nicht ganz verloren gegangen ist, dass namentlich das Duṭṭhagāmani-Epos in freier dichterischer Bearbeitung uns erhalten blieb, das ist das Verdienst des Autors des Mahāvāṃsa.

Im Mahāvāṃsa vereinigt sich mit der kirchlichen Tradition, welche im Dipavaṃsa vertreten ist, der Strom volkstümlicher Überlieferung. Die buddhistische Kirche steht noch immer im Mittelpunkt, aber ihr Gemäuer erscheint umspunnen von den Ranken und Zweigen der Sagen und Erzählungen, wie sie im Volksmunde gingen. Der Mahāvāṃsa ist ein Kunstwerk, geschaffen von einem Manne, der den Namen eines Dichters wohl verdient, und der den vielfach spröden Stoff nicht mit Genialität, aber mit Geschmack und Geschick bemeisterte.

ZUR ERKLÄRUNG DES MAHĀVĀṂSA.

Meine Mahāvāṃsa-Studien haben mich naturgemäss auch dazu geführt, die Ṭikā auf ihren Wert für die Feststellung des Textes hin zu prüfen. Ich bin geneigt, ihr durchaus keine geringe Bedeutung beizumessen; aber es ist mir nicht möglich, auf diese Frage hier näher einzugehen. Eine befriedigende Beantwortung hat ja eine umfassende Kenntnis der verschiedenen Mahāvāṃsa-Handschriften zur Voraussetzung, die mir abgeht, und wir haben gegründete Aussicht, von Hardy's Hand in Balde eine kritische Ausgabe der ceylonesischen Chronik zu erhalten, die ein wirkliches Bedürfnis zu befriedigen bestimmt sein dürfte, und in der wohl auch die Ṭikā entsprechende Würdigung finden wird.

Ich möchte hier nur eine einzelne Stelle herausgreifen, weil sie mir geeignet erscheint, die Wichtigkeit der Ṭikā nicht bloss in textkritischer sondern auch in exegetischer Beziehung darzuthun. Es ist dies die Stelle 13, 16–20.

Im vorhergehenden wird erzählt, wie Mahinda, ehe er seine Reise nach Ceylon antritt, in Begleitung von vier Theras und des Novizen Sumaṇa sich aufmacht, um seine Verwandten in Dakkhināgiri zu besuchen. Von da begibt er sich zu seiner Mutter nach Vedisa. Hier empfängt er von Sakka den Auftrag, nunmehr nach Lanka sich zu begeben. Der Text, wie er in die Colomboer Ausgabe aufgenommen ist, fährt nun fort:

- 16b. *Deviyā bhaginādhitu putto Bhaṇḍukanāmakō*
17. *therena Deviyā dhammaṇ sutvā desitam eva tu anāgāmi phalaṇ patvā vasi therassa santike.*
18. *tattha māsaṇ vasi tvāna jettḥamāsass' uposathe thero catuhi therehi Sumanenātha Bhaṇḍunā*
19. *saddhiṇ tena gahatthena naratānāti hetunā tasmā vihārā ākaṣaṇ uggantvā so mahiddhiko*
20. *kheṇen'eva idhāgāmma ramme Missakapabbate aṭṭhāsi Pilukūṭamhi rucir-Ambatthale vare.*

In der Ṭikā fehlt nun der ganze Vers 18. Mir erscheint das sehr bemerkenswert. Lassen wir ihn nämlich bei Seite, so schliesst sich V. 19 ganz ungezwungen an V. 17 an, während bei der vorliegenden Textgestalt V. 16 b und 17 recht unvermittelt und abgerissen dastehen. Dass ausser Bhaṇḍu noch vier Theras und der Novize Sumaṇa sich in Mahindas Gefolge befanden, ist schon oben in V. 4 mitgeteilt. Es begreift sich aber sehr wohl, dass

ein späterer Abschreiber nach V. 17 noch einmal besonders hervorzuheben für nötig hielt, dass die gleichen Persönlichkeiten den Mahinda auch nach Lan̄ka begleiteten. Dies hat dann zu der, wie mir scheinen will, nicht sehr geschickten Interpolation von V. 18 geführt. Die endgiltige Entscheidung über diese Möglichkeit müssen wir zurückstellen, bis wir wissen, wie die einzelnen Handschriften sich verhalten. Ueber eine andere rein exegetische Schwierigkeit der Stelle aber kommen wir, wie ich meine, schon jetzt mit Hilfe der Ṭika ins klare. Diese Schwierigkeit liegt in dem Compositum *narata-ñāti-hetunā*.

Die Uebersetzung Wijesinghas hat "who was a layman, lingering not on account of domestic affections", mit leichter Veränderung der Turnour'schen Wiedergabe „who, though still a layman, had laid aside domestic affections." Ganz anders die Ṭika. Hier ist das Compositum übersetzt durch *manussabhāvajānanāya*. Wir hätten also hier für *ñāti* die Bedeutung „Erkennen, Wissen u. s. w." anzunehmen und zu übersetzen „zu dem Zweck, damit man sie als Menschen erkenne". Dies ist auch in der That richtig, wie sich aus dem folgenden ergibt. Im nächsten pariccheda wird nämlich das erste Zusammentreffen des Königs Devanampiyatissa mit Mahinda geschildert und erzählt, wie der Fürst in den Theras zuerst Yakkhas vermutete. Er erkundigt sich bei Bhaṇḍu über sie, und nun heisst es:

31. *Bhaṇḍussa gihbhāvena gatāsaṅko narissaro
aññāsi narabhāvaṃ so.*

und die Ṭika erklärt dies mit den Worten *so tesaṃ manussabhāvaṃ Bhaṇḍukassa gihbhāvena aññāsi*. Es ist nun wohl sicher, dass diese Stelle direkten Bezug nimmt auf 13. 19, insbesondere dass mit *aññāsi narabhāvaṃ so* das Compositum *naratañāti* aufgenommen wird. Der Sinn des ganzen ist also der, dass die Erscheinung der Theras selbst die Furcht des Königs erregte, Bhaṇḍu aber, der Tracht und Auftreten eines Laien zeigte, hatte menschliches Aussehen, wodurch Devānampiyatissa sich beruhigt fühlte. Alles dies hatte Mahinda vorausgesehen und aus eben diesem Grunde ausser seinem priesterlichen Gefolge auch einen Laien mit sich nach Lan̄ka genommen.

Das interessanteste ist wohl, dass durch die Stelle Mah. 13, 19 somit für p. *ñāti* die Bedeutung = *jānana* bestätigt wird.

ERLANGEN.

WILH. GEIGER.

NOTES.

145

4. *A Copy of the "Mahawansa" in Cambodian Characters.*—Ola manuscript C 7 of the Colombo Museum, being a copy of the Mahawansa in 13 parts in Cambodian characters,* was recently lent to Professor Geiger of Erlangen University for the purpose of compiling his critical edition of the older portion of the Mahawansa.

* Presented by the British Consul at Bangkok, Colombo Museum Catalogue of Manuscripts, 1901, p. 17.

Prof. Geiger supplies the following descriptive note upon the manuscript :—

"It does not contain the original text of the Mahawansa, but an enlarged one. This secondary Mahawansa was first found by the late Prof. Hardy in a Cambodian manuscript kept in the National Library at Paris (*vide* J. R. A. S. 1902, p. 171). I am inclined to believe that all the Mahawansa manuscripts written in Cambodian characters contain the same enlarged text. This is, no doubt, the case with the other Cambodian Mahawansa manuscript kept in the Museum's Library. I conclude it from the information which I got about it from my friend the High Priest Subhuti, who has examined the manuscript.

"2. The writing of lot 1 is tolerably clear and legible. Its text is better and much more correct than that of the Paris manuscript.

"3. It consists of 13 sets of olas comprising 24 olas each. The second set contains 26 olas; the last two olas are signed \mathcal{P} and \mathcal{Q} (ira and irá).

"The first two leaves of the third set bear the same signature. The eighth set comprises only 19 olas. But this set is misplaced. It should be put at the end of the whole manuscript as 14th set, for it contains the last chapters of the Mahawansa from XXXV. 21 to XXXVII. 50 and the author's subscription. The author calls himself Puggallano (in the Paris manuscript Moggallano). The true 8th set is entirely missing comprising the olas \mathcal{Q} to \mathcal{S} (na, tah), and, in the Mahawansa a passage from chapter XXII. to the beginning of chapter XXV. It may be remarked that the set 8 (= *recte* 14) is not signed in the same manner as the leaves of the other sets."

Erlangen, December, 1905.

Noch einmal Dīpavaṃsa und Mahāvāṃsa.

Von

Wilh. Geiger.

In der Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes hat R. Otto Franke (XXI, S. 203 ff., 317 ff.) einen längeren Aufsatz „Dīpavaṃsa und Mahāvāṃsa“ veröffentlicht. Er nimmt darin Stellung gegen die Anschauungen, die ich in meinem gleichnamigen 5 Buche (Leipzig, 1905) über die Entstehung der beiden ceylonesischen Epen vertreten habe. Meine Anschauungen fußen auf einer zuerst von Oldenberg in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Dīpavaṃsa (London, 1879) aufgestellten Hypothese über den Ursprung dieses Werkes. Ich habe diese Hypothese mit den Hilfsmitteln, 10 die uns jetzt zur Verfügung stehen, nachgeprüft und, wie ich glaube, eingehender begründet und weiter ausgeführt. Von ihr ausgehend habe ich dann das literarische Verhältnis zwischen Dīpavaṃsa und Mahāvāṃsa, ebenso das zwischen diesen Werken und anderen Palischriften verwandten Inhalts untersucht. Schließlich habe ich das 15 Fortwirken der so geschaffenen historischen Überlieferung in der singhalesischen Literatur verfolgt. Franke's Aufsatz beschäftigt sich nur mit jener Grundhypothese. Ich kann mich also meinerseits darauf beschränken, die Frage zu prüfen, ob durch die Ausführungen Franke's jene Hypothese erschüttert worden ist. Ich bin 20 Belehrungen nicht unzugänglich und scheue mich durchaus nicht, eine wissenschaftliche Ansicht, wenn ich sie als irrig erkannt habe, zu widerrufen. Aber ich kann doch die vorhin gestellte Frage nicht anders als mit einem runden Nein beantworten.

Der Gedanke, den Oldenberg und ich vertreten, ist dieser: 25 Der Dīpavaṃsa und ebenso der Mahāvāṃsa beruhen auf einem in altsinghalesischer Prosa verfaßten, mit Paliversen untermischten Grundwerke, das einen Teil der Aṭṭhakathā bildete, d. h. der singhalesischen Kommentarwerke, auf denen die Schriften Buddhaghosa's fußen. Dieses historische Stück der Aṭṭhakathā mag ein selbständiges Chronikwerk innerhalb der großen Aṭṭhakathā-Literatur 30 gewesen sein (Ggr.) oder die geschichtliche Einleitung zu einem ihrer Werke nach Art der Einleitung zu Buddhaghosa's Samantapāsādikā. Der Dīpavaṃsa stellt den ersten unbeholfenen Versuch

der Versifizierung des in dem Grundwerk enthaltenen Stoffes dar, der Mahāvāṃsa ist eine eingehendere und bereits kunstmäßige dichterische Bearbeitung.

Dem gegenüber ist Franke der Anschauung, daß für die Existenz eines solchen Grundwerkes keine Beweise zu erbringen 5 seien. Der Dīpavaṃsa sei ein stümperhaftes Machwerk, in der Hauptsache zusammengesetzt aus Versen und Versteilen der kanonischen Literatur, vor allem des Buddhavaṃsa, des Cariyāpiṭaka und der Jātakas. Buddhaghosa habe in seiner Einleitung zur Samantapāsādikā den Dīpavaṃsa ausgeschrieben, und auch der 10 Mahāvāṃsa beruhe auf diesem Werk.

Ich hoffe, daß ich Franke's Ansicht richtig wiedergegeben habe. Er selbst faßt sie in seinem Aufsatz nicht in ähnlicher Weise zusammen, so daß ich ihn nicht wörtlich zitieren kann¹⁾.

Nun muß ich freilich befürchten, daß eine Verständigung 15 zwischen Franke und mir, die ich mit meiner Replik anbahnen möchte, nicht ganz leicht sein wird. Wir sind von zwei ganz verschiedenen Seiten an das Problem herangegangen und haben total andere Wege der Beweisführung eingeschlagen. Es kann Franke doch nicht entgangen sein, daß ich mich vor allem auf die Angaben der Mahāvāṃsa-Ṭikā stütze. Ich bedaure deshalb sehr, daß Franke alle Argumente, die ich der MṬ. entnommen habe, vollständig ignoriert. Er erwähnt sie überhaupt nicht, weder in zustimmendem noch in abweisendem Sinne. Ich muß daher annehmen, daß er die MṬ. für vollkommen wertlos hält 25 zur Entscheidung der Streitfrage, worin ich ihm freilich durchaus nicht beipflichten kann. Offenbar hat ihn das kritische Studium des D. und M. allein so vollständig von der Unhaltbarkeit meiner Anschauungen überzeugt, daß die Würdigung anderer Quellen, welche zu ihren Gunsten sprechen könnten, ihm gar nicht mehr notwendig 30 erschien.

Meine Aufgabe ist nun zu zeigen, daß trotz der von Fr. vorgebrachten Gegengründe der D. und der M. recht wohl auf ein Grundwerk, wie ich es angenommen habe, zurückgehen können. Ist diese Möglichkeit erwiesen, dann kann ich in aller Kürze 35 rekapitulieren, was die in der MṬ. vertretene heimische Tradition über die Frage Positives uns mitteilt.

Ich gebe nun zunächst meinerseits gerne zu, daß ich Fr.'s Aufsatz mit ebensoviel Interesse wie Nutzen gelesen habe. Er ist mir eine sehr willkommene Ergänzung meiner eigenen Beobach- 40 tungen. Ich gebe weiter zu, daß im einzelnen meine Aufstellungen

1) Im folgenden gebrauche ich D. für Dīpavaṃsa; M. für Mahāvāṃsa; VfD. und VfM. für Verfasser des D., bzw. M.; Fr. für Franke, wobei eine folgende Zahl auf die Seite seines Aufsatzes in der WZKM. hinweist; Ggr. für mein Buch über D. und M.; Ak. für Aṭṭhakathā; Smp. für Samantapāsādikā (in Oldenberg's Vinayapīṭaka III, S. 283 ff.); MṬ. für Mahāvāṃsa Ṭikā (meine Ausg. 1908).

da und dort durch Fr. eine Korrektur erfahren, daß manches unter einen neuen Gesichtswinkel gerückt wird. Aber in der Hauptsache, in der Frage nach dem Grundwerk von D. und M. und in allem, was damit zusammenhängt, stehe ich noch vollkommen auf meinem früheren Standpunkt. Ich darf wohl zugleich hinzufügen, daß auch Oldenberg, mit dem ich in Kopenhagen die einschlägigen Fragen durchzusprechen Gelegenheit hatte, die Theorie von dem Grundwerke der Ceylon-Epen durch Fr. nicht für erschüttert hält.

Zunächst stellt Fr. eine Liste von Gāthās und Gāthastücken zusammen, die der VfD. einfach aus der kanonischen Literatur entlehnt hat. In der Aufstellung dieser sehr reichhaltigen Liste sehe ich einen unbedingten Fortschritt. Sie eröffnet uns in die Arbeitsweise des VfD. einen sehr interessanten Einblick. Freilich möchte ich betonen, daß mir nicht alle Parallelen von gleicher Beweiskraft zu sein scheinen.

Mit einer Gleichung wie *upajjhāyassa santike* D. 4, 42 d = *upajjhāyassa santikaṃ* Therag. 175 b (bei Fr. 211) ist wirklich nichts zu beweisen. Ebenso wenig mit einem Versschluß wie *ra-manīyaṃ manoramam* D. 9, 36 f, der bei Fr. 216 auf einen gleichlautenden Pāda des Suttanipāta zurückgeführt wird. Auf derselben Linie stehen Gleichungen wie *ayam nāgo Mahodaro* D. 2, 29 b mit *ayam nāgo mahiddhiko* Jāt. 543, G. 104 a, oder wie *buddhaseṭṭhassa piṭṭhito* D. 2, 19 d mit *buddhaseṭṭhassa santike* und ähnlichen an verschiedenen Stellen des Kanons wiederkehrenden Wendungen (Fr. 207), oder wie *veyyāvaccam karom' aham* D. 2, 46 d mit *v° karonti vā*, bzw. *v° karoti me* (Fr. 208). Andere Beispiele dieser Art sind *abbhutam lomahamsanam* D. 13, 35 b, *sabbe mam anugacchantu* D. 6, 76 e (= *sabbe mam anuvattanti* der angebl. Vorlage), *pattam ādāya khattiyo* D. 6, 80 b (= *pattam ādāya pacchato* der Vorl.), *ekamantaṃ upāvisi* D. 12, 52 b, oder vollends *idaṃ vacanam abravi* D. 12, 29 d (Fr. 220, 214, 218).

Das alles sind Gemeinplätze, auf die jeder, der mit einer mäßigen Kenntnis des Pali ausgerüstet, an eine Komposition in dieser Sprache geht, von selbst verfallen wird. Auch Versschlüsse wie *Piyadassi mahāyaso* ergeben sich ohne weiteres bei dem gleichförmigen Rhythmus des Śloka. Eine gewisse Technik des Baues der Versausgänge wird überhaupt wohl das erste sein, was sich von selber herausbildet. Man sollte da nach meiner Meinung weniger von direkten Entlehnungen als von allgemeinen Reminiszenzen an die Lektüre sprechen.

Allein ich will nicht mit Fr. darüber rechten, wie weit er in den Vergleichen gehen durfte. Es bleibt unter allen Umständen eine stattliche Reihe von Stellen übrig, die als unmittelbare Entlehnungen aus dem Kanon sich charakterisieren, die uns zeigen, wie mechanisch der VfD. gearbeitet hat, wie seine Leseerinnerungen ihm manchen tollen Streich spielten, und wie er ihnen zuliebe Grammatik und Metrik mißhandelte (Fr. 233 ff., 241 ff.). Es ist eine

hübsche Beobachtung, daß z. B. *disvā nisinnatherānam* D. 12, 55 a mit seinem unsinnigen G. Pl. entstanden sei durch Reminiszenz an *disvā nisinnam rājānam* (Fr. 218, 238) oder der Pāda *sasamuḍdam sapabbatam* in D. 17, 57, wo die beiden Worte grammatisch unrichtig auf den N. Sg. *pathavi* sich beziehen, in Anlehnung an einen gleichlautenden Pāda aus den Jāt., wo aber die Akkusative zu einem *pathaviṃ* gehören (Fr. 227, 239). Durch diese und ähnliche Beispiele hat Fr. mit Glück gezeigt, wie viele von den Fehlern des D. sich aus der Arbeitsweise seines Autors verstehen lassen. Es ist mir nur unverständlich, was sich aus allem dem gegen meine Theorie von der Entstehung des D. und des M. ergeben soll. Alle diese Beobachtungen erstrecken sich doch auf die Form, nicht auf den Stoff.

Daß der D. ein unbeholfenes Machwerk ist, daß er einen ersten Versuch darstellt, Pali als Kunstsprache zu handhaben, das ist von mir in meiner Schrift wiederholt betont worden (Ggr., S. 2, 4 usw.).

Es fragt sich nun: verträgt sich damit, trotz Fr.'s Ausführungen, die Annahme, daß der D. die Bearbeitung eines im wesentlichen aus Prosa bestehenden Grundwerkes ist? Ich glaube, recht gut. Woher sollte denn jemand, der im 4. Jahrh. an eine solche Aufgabe ging, sein sprachliches Material sich erholt haben als aus der kanonischen Literatur? Ich gebe Fr. auch darin recht, daß es vor allem die Stücke erzählenden Charakters waren, an die der VfD. sich anlehnte. Das liegt doch außerordentlich nahe. Ich unterschreibe Wort für Wort den Satz: „Zweifellos lebte der Dīp.-Verfasser sehr stark in den Ideenkreisen dieser Werke, und deren metrische Diktion war seinem Empfänger etwas sehr Vertrautes“. Nun gut, damit erklärt sich auch, warum wir in seinem Übersetzungswerke so viele Anklänge an diese Literatur, vielfach sogar die Übernahme von ganzen Wendungen beobachten.

Denn das muß doch betont werden, daß es sich vor allem um die Entlehnung von Phrasen und Wendungen handelt. Die von Verszeilen oder ganzen Śloken ist dem gegenüber doch recht verschwindend. Ich habe mir dafür aus Fr. nur zwanzig Fälle notiert, und darunter befinden sich Verse wie 3, 50 *aniccā vata samkhārā* usw. oder 6, 57 *tevijjā iddhippattā* usw., die so oft zitiert werden, daß es gewiß nicht befremden könnte, wenn sie auch im Grundwerk gestanden hätten.

Eine Korrektur meiner Anschauungen kann ich nur in dem Punkt eintreten lassen, daß ich vielleicht die Zahl der aus dem Grundwerk direkt in den D. übergegangenen Verse jetzt geringer anschlage, als ich früher zu tun geneigt war. Immerhin glaube ich auch jetzt noch, daß es an solchen Versen nicht gefehlt hat. Ich bin geneigt, namentlich die Ggr. S. 8 ff. besprochenen Leit- und Memorialverse des D. dazu zu rechnen. Sie würden sich sonst schwer erklären lassen, verstehen sich aber sehr gut, wenn man sich vorstellt, daß sie im Grundwerk eine Art Überschrift dar-

stellten, der dann die Prosaerzählung unmittelbar folgte. Von anderen Versen, die dann auch in den M. übergangen, wird später die Rede sein. Bestimmtes läßt sich da aber natürlich nicht sagen; es ist eben ein Erklärungsversuch.

5 Mit meiner Beurteilung der von Fr. aufgefundenen Gleichungen ist dann auch die Alternative, die Fr. S. 239 Oldenberg und mir stellt, erledigt. In der schroffen Form, wie dies Fr. tut, braucht sie überhaupt nicht gestellt werden. Daß alle jene Gāthābruchstücke bereits im Grundwerk vorgekommen sein müßten, das
10 lehne natürlich auch ich ab. Aber andererseits sage ich auch nicht, daß der VfD. mit ihnen seine Versifi der Aṭṭhakathā verbrämt habe. Gewiß war die eine oder die andere Phrase bloße Verbrämung. Im übrigen aber bildeten die entlehnten Wendungen einen Teil des sprachlichen Materials, mit dem der VfD. operierte.
15 Ich betone: einen Teil. Denn ich habe mir durch mehrere Kapitel des D. probeweise alle die Verse und Versteile angestrichen, die nach Fr. entlehnt oder wiederholt sind, und habe gefunden, daß sie nicht ein Sechstel des ganzen ausmachen. Und dabei hat Fr. seine Grenzen doch sehr weit gezogen. Es bleibt also noch genug
20 übrig, was vorläufig noch als geistiges Eigentum des VfD. zu gelten hat. Auch davon wird, das bin ich überzeugt, vieles noch entlehnt sein im Sinne Fr.'s. Es versteht sich das bei der Arbeitsweise des VfD. von selber.

Ich muß hier schließlich mit ein paar Worten auf das Prooemium des D. eingehen. Oldenberg hat vermutet, daß das Prooemium direkt aus dem Grundwerk entlehnt sei. Er stützt sich dabei auf die Tatsache, daß in der Mṭ. eine Stanza (D. 1, 5) als aus der Ak. stammend, zwei (D. 1, 1 u. 4) als Aussprüche der *porāṇā* zitiert werden, und daß dann in gleichem Zusammenhang
30 von der *porāṇāṭṭhakathā* geredet wird. Ich habe diese Ansicht akzeptiert, als einen „Hauptpfeiler“ meiner Beweisführung, wie Fr. meint, habe ich sie indessen nie angesehen. Übrigens bin ich selbst immer der Anschauung gewesen, daß auch der D. mit unter den Sammelbegriff der *porāṇā* fällt. Es kann also aus ihm recht wohl
35 unter dieser Angabe zitiert werden.

Fr. nimmt nun aber an, daß VfD. sich mit seinem Prooemium an den *Buddhavaṃsa* I. 79—81 angelehnt habe. In der Tat stimmen an beiden Stellen überein die Ausdrücke *pitṭipāmojjajananam*, ferner *cittikatvā suṇoṭha* (D. °*nātha*) *me* und *sakkaccam*.
40 Hat also Fr. recht, dann würde die Mṭ. ungenau zitiert haben, wenn sie das Prooemium als in der Aṭṭhakathā stehend bezeichnet¹⁾. Allein ich möchte doch noch auf eine Möglichkeit hinweisen, die Fr. entgangen zu sein scheint. Wäre denn nicht denkbar, daß jene Anlehnung an den *Buddhav.* schon in der Ak. stattgefunden

1) Ganz strikte sagt das die Mṭ. allerdings nur von V. 5, der keinerlei Beziehungen zum *Buddhav.* aufweist.

hat? Freilich sagt Fr.: „Wenn man von irgend einer Stelle eines literarischen Werkes, das man ernst nehmen soll, eigenste Worte und Gedanken des Verfassers zu erwarten berechtigt ist, so ist es doch sicherlich diejenige, die das Programm gibt“. Das ist ja wohl unsere Anschauung im allgemeinen, ob aber dem Inder nicht
5 eine gelehrte Reminiszenz noch verlockender war, bleibe dahin gestellt. Tatsache ist, daß der VfM., der doch wohl ernst genommen werden darf, sich in seinem Prooemium wieder an das des D. (bezw. vielleicht der Ak.) anlehnt, und daß darnach für die historische Literatur in Ceylon überhaupt ein stereotypes Schema der Prooemien sich herausgebildet hat. Stets kehrt der Gedanke wieder,
10 es sei der gleiche Gegenstand schon von andern (den Alten) in der Sīhala-Sprache behandelt worden, nun werde er (in besserer Form) in die Māgadha-Sprache übertragen (vgl. Thūpav. Str. 3; Dāṭhāv. 20; Hatthavanagallavihārav. Str. 4 usw.).
15

Fr. hält sich auch über die sprachlichen Mängel des Prooemiums des D. auf. Ich möchte da auf die Variante *narindāgamanāvāsam*, welche die Mṭ. in 1 e statt *narindāgamanam vamsam* bietet, hinweisen. Es bleibt abzuwarten, ob diese Variante eine Bestätigung findet; immerhin würden durch sie die meisten Schwierigkeiten
20 beseitigt. Es bliebe nur noch in 1 b das *dhātu ca bodhiyāgamam*, das ohne Zweifel statt *dhātuāgamanam bodhiyāgamanam ca* steht¹⁾.

Auf S. 246 ff. stellt dann Fr. die Stellen zusammen, wo der VfD. sich selbst wiederholt. Soweit es sich da nun um zweimalige Darstellungen des gleichen Gegenstandes handelt, würde ich daraus
25 geradezu folgern, daß bestimmte literarische Vorlagen vorhanden gewesen sein müssen, die in D. oder in seiner Quelle zusammengearbeitet worden sind. Ganz auszuschließen haben die Selbstwiederholungen in der Königsgenealogie in Kap. 3. Sie lassen sich doch auf das allereinfachste damit erklären, daß eben schon im Grund-
30 werk die Aufzählung in ganz formelhafter und stereotyper Weise geschah. Ich habe das (Ggr. S. 59—62) auch an der Hand der Mṭ., die hier wieder aus der Ak. umfangreiche Anführungen bringt, wahrscheinlich zu machen versucht. Im übrigen bestätigen diese Selbstwiederholungen nur, was niemand bestreitet, daß nämlich der
35 VfD. mit ziemlich dürftigen sprachlichen Kenntnissen an seine Aufgabe heranging. Die Sache liegt da, wie bei einem Schüleraufsatz, dessen Verfertiger eben nur über eine bestimmte Summe von Redensarten und Ausdrücken verfügt und über dieses Maß absolut nicht hinaus kommt.
40

Wenn aber Fr. aus den vielen Wiederholungen S. 246 die Schlußfolgerung zieht: „Wer in solcher Weise sich fort und fort wiederholt und Worte verschwendet, hat sachlich nicht viel zu sagen“, so halte ich das für ganz unzutreffend. Es ist eben doch im D. die ganze Geschichte Ceylons von den legendären Anfängen
45

1) Also etwa wie bei uns „Pflanzen- und Tierreich“ u. dgl.

bis auf Mahāsena behandelt. Hat ja doch, gerade nach Fr., Buddhaghosa seine ganze geschichtliche Einleitung zur Smp. nur aus dem D. abgeschrieben! Daß der D. im Abriß fast den ganzen Stoff enthält, den dann der M. in ausführlicher Fassung bringt, 5 das zeigt ein Blick in meine Analyse der beiden Epen, die auch Fr. anzuerkennen die Freundlichkeit hatte. Ich meine sogar, der VfD. hätte uns sachlich weit mehr zu sagen gehabt, als er uns wirklich sagt. An Stoff hat es ihm durchaus nicht gemangelt. Eher dürfte er unter der Überfülle gelitten haben. Das zeigen 10 wieder mit zwingender Deutlichkeit die sog. Memorialverse, die nach Art einer Inhaltsangabe ganze Erzählungen in Form von Stichworten wiedergeben. Vgl. 1, 29; 17, 3; 19, 2—3, bei Ggr. S. 8 ff. Warum der VfD. auf die Ausführung dieser Materialien verzichtete, das ist eine andere Frage. Es ist gar nicht unmöglich, daß der 15 Grund eben in dem Mangel an sprachlicher Ausdrucksfähigkeit lag.

Nicht völlig klar ist mir, was Fr. aus den Strophen und Strophenteilen, die dem D. und dem M. gemeinsam sind, gegen die Existenz eines Grundwerkes ableiten möchte. Es ist auch gar nicht notwendig, alle diese Verse und Versteile bis 20 in die Ak. zurückzuführen. Vielmehr erklärt sich ein guter Teil der Übereinstimmungen daraus ganz ungezwungen, daß der VfD. und der VfM. den gleichen Grundtext übersetzen. Daher auch wieder trotz der Übereinstimmung manche sprachliche Differenzen im Kleinen. Fr. S. 317 erklärt dies als die bewußte 25 Absicht des VfM., den Wortlaut dessen, was er mit dem D. gemeinsam hat, nach Möglichkeit zu ändern. Wenn dies sein Prinzip gewesen wäre, woher dann doch die Wort für Wort identischen Strophen? Ich denke, meine Annahme ist doch wenigstens ebenso verständlich wie die Fr.'s. Es steht Möglichkeit gegen Möglichkeit.

30 Weiterhin ist zuzugeben, daß der VfM. den D. gekannt hat. Ich habe diese Möglichkeit immer offen gelassen, ja sogar gesagt, es wäre befremdlich, wenn er ihn nicht benützt hätte. Das konnte und mußte zu weiteren Ähnlichkeiten führen.

Indessen halte ich auch jetzt noch daran fest, daß gewisse 35 gleichlautende Verse in der Tat aus der Ak. stammen. Es gilt das namentlich von solchen Versen, die sozusagen ein offizielles Gepräge tragen. Sie sind Ggr. S. 16—17 besprochen.

Zum Schluß behandelt Fr. S. 338 ff. die „Kongruenzen der Samantapāsādikā-Einleitung¹⁾ und des *Dīpavaṃsa*“. Er ist der 40 Meinung, daß Buddhaghosa einfach den D. ausgeschrieben habe, und begründet dies mit dem völlig parallelen Verlauf der Erzählung in Smp. und D., mit der Übereinstimmung auch des sprachlichen Ausdruckes, die sich in vielen Fällen beobachten lasse, und mit dem rhythmischen Fall, der häufig der Prosa der Smp.-Einleitung 45 eigen sei, und der auf eine metrische Vorlage hinweise.

1) Bei Oldenberg, *The Vinaya Piṭakam* III, S. 281 ff.

Wieder kann ich die Beweisführung nicht überzeugend finden. Daß Buddhaghosa den D. gekannt und benützt hat, steht ja ohnehin außer Zweifel. Er zitiert ihn ja sogar. Die Frage ist nur die, ob er neben dem D. auch ein anderes Quellenwerk als Vorlage gehabt hat. Diese Frage kann aber natürlich nicht aus dem 5 beantwortet werden, was D. und Smp.-Einleitung gemeinsam haben. Vielmehr handelt es sich darum, ob die Smp.-Einleitung auch Stoff enthält, der im D. fehlt. Ist das der Fall und liegt der Stoff innerhalb des Rahmens der gleichen Überlieferung, so dürfen wir schließen, daß es zu Buddhaghosa's Zeit neben dem D. noch ein 10 ausführlicheres Werk gegeben, das den nämlichen Gegenstand eingehender behandelte. Die Möglichkeit — nur von einer solchen spreche ich zunächst — der Existenz eines Grundwerkes, aus dem der D., die Smp.-Einleitung und der gleichfalls ausführlichere M. schöpfen, wird uns dadurch wenigstens näher gerückt. 15

Solchen Stoff gibt es in der Tat. Die Unterschiede zwischen Smp.-Einleitung und dem D. sind nämlich doch nicht so geringfügig, wie es nach Fr.'s Worten: „Das eine und andere ist breiter oder skizzenhafter, auf der einen oder der anderen Seite ist etwas ausgelassen, hie und da ist eine Partie an eine andere Stelle ge- 20 setzt“ dem erscheinen möchte, der nicht selber nachprüft.

Ich will das an ein paar Beispielen zeigen. Der D. 6, 32 ff. erzählt die Bekehrung des Asoka. Dieser erblickt vom Palaste aus den Mönch Nigrodha. Es folgt nun 35—41 eine Anzahl von ehrenden Beiwörtern des N., die sachlich nichts besagen. Es sind 25 eben wieder Reminiszenzen an die Lektüre. Asoka (42 ff.) läßt nun den N. rufen und hört seine Predigt. Die gleiche Geschichte wird Smp. S. 301, 17 ff. erzählt. Aber hier fügt Buddhaghosa unmittelbar nach Nennung des Namens Nigrodha einen längeren Passus ein, der dem D. gegenüber stofflich etwas ganz neues bringt. Der 30 Passus beginnt mit den charakteristischen Worten *ko panāyaṃ Nigrodho nāma* und erzählt die ganze Jugendgeschichte des N., die auch im M. 5, 40 ff. wiederkehrt. Ich denke, da ist das Problem doch nicht mit der einfachen Formel gelöst: Buddhaghosa hat lediglich den D. ausgeschrieben. Man muß doch fragen: aus welcher 35 Quelle stammt nun dieser neue Stoff?

Oder weiter: woher hat die Smp. S. 300, 12 ff. die Legende von dem Nāgakönig Kāla, die gleichfalls im D. fehlt? Oder aus welcher Quelle stammt die Erzählung von der Bekehrung von Asoka's jüngerem Bruder Tissa (S. 307, 32—308, 32), die wieder im 40 D. sich nicht findet? Oder woher rührt die Geschichte von den Rätselfragen (S. 323, 27 ff.), durch die Mahinda den Devānampiyatissa prüft? Oder woher hat Buddhaghosa die Geschichte von dem Thera Kontiputtatissa (S. 306, 18 ff.), wo doch der D. nur eben die lakonische Notiz enthält *Kontiputtā ubho therā Tisso cāpi Su-* 45 *mittako | aṭṭhavassamhi 'sokassa parimbbimsu mahiddhikā?*

Dies führt mich auf solche Partien, wo zwar der D. eine kurze

Andeutung hat, die Smp.-Einleitung aber eine ausführliche Darstellung mit allerlei Einzelheiten bringt¹⁾.

Ich verweise z. B. auf die kurze Notiz D. 7, 49 c d *kārāpento pātīmokkham amacco ariyānaṃ aghātayi*. Das erweitert Buddhaghosa zu der ausführlichen Erzählung (Smp. S. 307, 17—31 und 309, 3 ff.) von der Gewalttat, deren sich ein Beamter des Asoka gegen die Mönche schuldig machte. Auch der weitere sehr eingehende Bericht über Vorgeschichte und Verlauf des Konzils unter Asoka fehlt im D. Das Erdbebenwunder, das in Smp. in allen Einzelheiten geschildert wird, ist im D. nur gestreift mit den Worten *pāthīraṃ karivāna rañño kaṅkham vinodayi*. Es ist also nicht einmal gesagt, worin das Wunder bestand. In diesem Abschnitt findet sich übrigens auch eine Episode in der Smp., die sogar im M. fehlt: die Erzählung von dem Traum des Asoka vor dem Zusammentreffen mit dem Thera Moggaliputtatissa (S. 310, 12—18).

So viel dürfte nun doch unbestreitbar sein, daß im D., rein inhaltlich betrachtet, eine bestimmte geschichtliche oder sagenhafte Tradition über Ceylon von der Zeit Buddha's bis Ende des 3. Jahrh. n. Chr. vorliegt. Sollte das nun alles freie Erfindung des VfD. sein? Das ist doch gewiß unglaublich. Wenn aber der VfD. irgendwelches Material schon vorgefunden, so wird, mag er nun aus der mündlichen Überlieferung oder aus schriftlicher Aufzeichnung geschöpft haben, unter allen Umständen jene Tradition in eine ältere Zeit hinaufgerückt.

Und ähnliche Fragen tauchen auf in Bezug auf Smp.-Einleitung und M. für alle die Partien, die nicht aus dem D. genommen sein können. Und wie groß ist doch der Abstand zwischen dem D. und dem M., der z. B. aus einem Dutzend Versen des D. den ganzen umfangreichen Teil seines Werkes geschaffen hat, den ich das „Duṭṭhagamaṇi-Epos“ nenne (Ggr. S. 20 ff.). Haben da die Verfasser lediglich ihre Phantasie walten lassen? Haben sie den Stoff des D. aus der mündlichen Überlieferung ergänzt? Haben sie neben dem D. noch ein anderes Schriftwerk benützt, das den gleichen Gegenstand in ausführlicherer Fassung behandelte?

Die Möglichkeit der Existenz eines größeren Grundwerkes für D., Smp. und M. glaube ich nun doch erwiesen zu haben²⁾. Fr.'s Einwände dagegen kann ich nicht stichhaltig finden. Wenn aber einer solchen Annahme kein irgendwie zwingender Grund entgegen steht, dann darf ich doch wohl auch von neuem mit Nachdruck auf die ganz bestimmten und klaren Mitteilungen der Mahāvāṃsa-Ṭīkā über die Frage hinweisen, und ich muß Fr. bitten, mir nun auch in diesen positiven Teil meiner Beweisführung zu folgen.

1) Übrigens zugleich wieder ein Zeichen daß der VfD. uns sachlich noch viel mehr zu bieten gehabt hätte, als er wirklich bietet.

2) In seiner Rezension meines Buches im Lit. Centralbl. 1906, No. 37 läßt Fr. selbst in dem Satz Sp. 1275, Z. 2 ff. diese Möglichkeit noch offen. Er scheint aber inzwischen seinen vermittelnden Standpunkt aufgegeben zu haben.

Die MṬ. spricht sich an verschiedenen Stellen ganz klipp und klar über den Charakter des Grundwerkes aus. Sie bezeichnet es als *Sīhalatthakathā* oder als *Porāṇatthakathā*. Aus ersterem Namen ergibt sich, daß das Werk in altsinghalesischer Sprache verfaßt war. Es kann also nicht der D. damit gemeint sein. Daß der M. eine Übertragung in die Māgadha-Sprache ist und zwar unter gleichzeitiger Umwandlung in Verse, wird ebenfalls deutlich ausgesprochen. Auch ein genauer Sondertitel des Grundwerkes wird wiederholt genannt: *porāṇako Sīhalatthakathāmahāvāṃso*. Man kann diesen Titel doch nicht anders übersetzen als „der alte Mahāvāṃsa der singhalesischen Atthakathā“. Damit wird das Grundwerk unverkennbar als ein Bestandteil der ceylonesischen Kommentarliteratur zum Kanon charakterisiert, und zwar als ein Bestandteil chronikartigen Inhalts. Wir erfahren sogar, daß es die Chronik in der Fassung der Mönche des Mahāvihāra in Anurādhapura war, die in unseren M. übergegangen ist, und hören, daß es auch im Uttaravihāra einen ganz ähnlichen Mahāvāṃsa gab (Ggr. S. 47 ff.).

Die MṬ. bringt nun aber auch eine ganze Menge neuen Stoffes aus dem Grundwerke bei, das sie dann in der Regel kurzweg als *Atthakathā* zitiert. Nach den Zitaten muß das Quellenwerk umfaßt haben die Legende von den früheren Buddhas, die Geschichte des Gotama Buddha und seiner sagenhaften Besuche auf Ceylon, die große Königsgenealogie, die Geschichte von Vijaya und den auf ihn folgenden Königen. Auch die Geschichte des Asoka muß in ihm gestanden haben, vieles über die Regierung des Duṭṭhagamaṇi und einiges wenigstens über die der späteren Fürsten.

Sollten nun alle diese Angaben auf purer Erfindung beruhen? Ich meine, das wäre eine Skepsis, die an die Leichtgläubigkeit größere Anforderungen stellt, als wenn man annimmt, daß der Verfasser der MṬ., der zwischen 1000 und 1250 gelebt hat (Ggr. S. 37), noch einen Einblick in die Quellenverhältnisse gehabt hat.

Aber noch mehr. Aus der Form verschiedener Anführungen der MṬ. geht, wie mir scheinen will, sogar hervor, daß der Verfasser der MṬ. das Grundwerk auch bei seinen Lesern noch als bekannt voraussetzt. Er weist auf dasselbe hin, in dem Sinne, daß man dort das weitere finden und sich über den Gegenstand eingehender informieren könne.

Ich führe ein paar dieser Stellen an.

M. 4, 37 wird von Kālāsoka erzählt, wie er infolge eines unheilvollen Traumes sehr niedergeschlagen war. Da kommt seine Schwester, die Nonne Nandā, ihn zu trösten. Nachdem nun die MṬ. das Wort *anāsava* (Beiw. der Nandā in 39) durch *khināsava* erklärt hat, fährt sie fort: *tesaṃ vacanapaṭivacanāṃ pana Atthakathāyaṃ eva vuttāṃ* (S. 108, 7): Das hätte doch weder Sinn noch Zweck, wenn nicht damals das Grundwerk noch existiert hätte und zugänglich gewesen wäre.

Ähnliches findet sich in der Geschichte des Sīhabāhu M. 6, 10 ff.

Sihabāhu fragt seine Mutter, warum sie und sein Vater, der Löwe, einander so unähnlich wären. Im M. heißt es nun: *sā sabbam abravī tassa* „sie erzählte ihm alles“. Die Mṭ. paraphrasiert das durch *tassa, attano puttassa sā sabbam taṃ pavattiṃ kathasīti* 5 *attho*. Dann fährt sie fort: *taṃ ubhinnaṃ kathāsallāpaṃ Aṭṭha-kathāya vuttanayena ñeyyam* (S. 169, 20).

M. 5, 75 ff. ist davon die Rede, wie Asoka 60 000 Mönche zur Bewirtung in seinen Palast lädt. Das Wort *bhojetuṃ* wird dabei in der Mṭ. durch *anto rājagehe eva nisidāpetvā bhojanatthāya* 10 erklärt, und weiter heißt es: *yaṃ etaṃ idha saṃkhittaṃ taṃ Aṭṭhakathāya vitthāretvā vuttaṃ, taṃ tato ñeyyam* (S. 138, 33).

Wir haben also keinen Grund, an den Angaben der Mṭ. zu zweifeln. Ihr Verfasser war noch in der Lage an der Hand einer inzwischens verloren gegangenen Literatur die Verhältnisse der Über- 15 lieferung zu überschauen und zu beurteilen. Jedenfalls halte ich es methodisch nicht für richtig, über solche bestimmte und präzise Angaben ohne jede Prüfung zur Tagesordnung überzugehen. Es hat sich herausgestellt, daß sie durchaus wahrscheinlich sind, daß sie mit dem, was wir an dem noch vorliegenden Material beobachten 20 können, in vollem Einklange stehen, und daß sich keine stichhaltigen Einwände dagegen erheben lassen. Auch hier dürfte sich wieder der Wert der heimischen Tradition vollauf bestätigen.

Ich habe nur mit Widerstreben das Wort ergriffen. Allein Franke spricht bereits seine Anschauungen mit einer solchen Bestimmtheit aus¹⁾, daß der Anschein erweckt werden könnte, als sei die ganze Theorie von dem Quellenwerk des D. und M. längst eine abgetane Sache. Und von mir möchte man nach dem Grundsatz *qui tacet consentire videtur* annehmen, daß ich Franke's Versuch mich zu wiederlegen, als gelungen anerkenne, wenn ich geschwiegen 30 hätte. Nein, der *Dīpavaṃsa* und die einheimische Überlieferung in Ceylon stehen — eine vernünftige Kritik ihres Inhalts als selbstverständlich vorausgesetzt — noch immer auf leidlich gesunden Füßen.

1) Im Journ. der Pali Text Soc. 1908, S. 1 sagt Fr. vom D. „the last-named work must be considered as standing unsupported on its own tottering feet“!

NOTES ON THE MAHAVAMSA

In preparing a translation of the *Mahāvamsa* I came, in a few cases, to results which require a slight emendation of the text as given in my edition of 1908. First I beg to correct a few misprints, viz., *saṃghātiṃ* (1. 74) into °*tiṃ*; *jīnasamagamā* (2. 30) into °*samāgamā*; *rajaṅgaṇa* (5. 47) into *rāj°*; *ānāpetvā* (17. 35) into *ānāp°*.

The correct form of the doubtful word in 23. 11 and 35. 11, which puzzled me so much, and which I hesitatingly spelt *sahodda*, has been happily found by Dines Andersen (on a postcard written to me, dated Copenhagen, September 8, 1909). It is, no doubt, *sahodha* = Skr. *sahodha* (BR. s. v.; Manu, ix, 270). Andersen quotes a passage from Dhammapāla's Commentary on the Therigāthās, where the same word occurs in its genuine form: *Satthukaṃ nāma coraṃ sahodham gahevā* (Pischel, Thig. p. 184²⁷). In the MSS. of the Mah. the word is badly corrupted, and neither Turnour, nor Sumangala and Batuwantudawe, nor I, came to the right emendation. The short notice on the word in my edition (p. 356) must, therefore, be changed into “*sahodham gaṇhāti* (*coraṃ*, etc.) = Tī. *sahabhaṇḍakaṃ g°* (Mah. 23. ii, 35. ii), means ‘to catch (a thief, etc.) together with the stolen (goods)’. Cf. Skr. *sahodha*”. See JPTS., 1910, p. 137.

On p. 355, l. 29, I beg to insert the words “Sum. Vil. 1. 80¹⁰ on” before the quotation “*Dīghanik. 1. 1. 10*”.

In 4. 30 I now prefer to read *tampakkhagāhiṃ* instead of °*gāhī*. Cf. Introd., p. xxvi. There can be no doubt that the passage alludes to Cullav. xii, 2. 3, where we are

told that the young monk Uttara, Revata's upaṭṭhāka, accepted the presents refused by his master, and went over to the party of the Vajjian monks. He was, on account of that, dismissed by the Thera. It is now also easily intelligible how the word *sissam* could be interpolated.

In 5. 61, I think the comma must be put after *āsi*, so that *yato tu so patthesi mokkham* forms a connecting sentence.

A more important passage is 5. 169–70. Here the punctuation in the text of my edition is really misleading. The correct translation is: "The nephew of the king, the renowned Aggibrahmā, was the husband of the king's daughter Samghamittā; her and his son was named Sumana. He (i.e. Aggibrahmā) also, having obtained the king's permission, was ordained together with the sub-king." A comma must be put after *sāmiko*, and a full stop after *nāmato* (5. 170b). According to the text, as punctuated in my edition, one might refer the pronoun *so* in 170c to Sumana and not to Aggibrahmā, which would be nonsense.

WILH. GEIGER.

Die Quellen des Mahāvamsa.

Von Wilh. Geiger.

Die Frage der Glaubwürdigkeit der „Großen Chronik“ von Ceylon hoffe ich demnächst in aller Ausführlichkeit beantworten zu können. Es seien mir hier aber einige Bemerkungen gestattet über eine unerläßliche Vorfrage, nämlich die, was wir über die dem Mahāvamsa — ich nehme das Wort ⁵ im weitesten Umfang, so daß es auch den sogenannten Cūlavamsa einschließt — zugrunde liegenden Quellen wissen und auszusagen vermögen.

Für den ältesten Teil der Chronik, der dem Mahānāma zugeschrieben wird, liegt die Sache insofern günstiger, als uns ¹⁰ hier im Dīpavamsa eine ältere Bearbeitung des gleichen Stoffes noch erhalten ist. Es ist, meine ich, von Haus aus wahrscheinlich, daß Mahānāma den Dīpavamsa kannte. Es sprechen dafür schon die gleichlautenden Verse in beiden Chroniken, wiewohl da die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß ¹⁵ die beiden Autoren sie unabhängig von einander aus einer dritten Quelle, aus der in der Tikā des Mahāvamsa so oft zitierten Aṭṭhakathā, entnommen haben. Ich bin aber doch der Meinung, daß Mahānāma in dem Prooemion seines Werkes mit dem *porāṇehi kato p'eso* (*Mahāvamsa*) deutlich genug auf ²⁰ dem Dīpavamsa hinweist. Es paßt ja auch auf ihn der Tadel, den Mahānāma gegen seine Vorlage erhebt, vollkommen, nämlich der, daß sie an manchen Stellen zu ausführlich, an anderen zu kurz sei und daß sie an zu vielen Wiederholungen kranke¹⁾.

Aber der Mahāvamsa Mahānāma's enthält neben dem, ²⁵ was auch im Dīpavamsa sich findet, eine solche Fülle neuen

1) *Ativūthārīto kvaci — atīva kvaci samkhūto — anekapūnaruttako.*

Stoffes, daß nun sofort wieder die Frage entsteht, woher denn dieser Stoff entnommen sei. Ich habe schon vor langer Zeit die Bestandteile zusammengestellt¹⁾, die in der ersten Hälfte von Mahānāma's Chronik als neuer Stoff gegenüber dem Inhalt des Dipavaṃsa zu gelten haben. Sie sind gar nicht unbedeutend. Aber der Unterschied zwischen beiden Chroniken tritt doch erst in der Geschichte des Duṭṭhagāmaṇi in vollem Maße zutage. Sie füllt im Mahāvaṃsa 11 paricchedas mit 841 Versen, im Dipavaṃsa im Ganzen nur 13 Śloken (18. 53 f., 19. 1—10, 23). Es werden in diesen die zehn Krieger Duṭṭhagāmaṇi's erwähnt und der Name seines Elefanten. Es heißt dann noch, daß er die Regierung nach Tötung von 32 Königen übernommen, einen neunstöckigen Pāsāda (den Lohapāsāda) sowie den Mahāthūpa erbaut habe und nach Abschluß seines Lebens in den Tusitahimmel eingegangen sei. Auf die Errichtung des Mahāthūpa entfallen allein 9 Verse. Es sind fast nur „Memorialverse“, die lose aneinandergereihte Wörter und Namen enthalten. Sie zeigen aber, daß dieser Teil der Überlieferung von Duṭṭhagāmaṇi schon dem Verfasser des Dipavaṃsa im großen und ganzen in der Form vorlag, wie sie später im Mahāvaṃsa ausgeführt wird.

Bezeichnen wir den alten Mahāvaṃsa mit A, so können wir die drei Teile, in die der Cūlavāṃsa zerfällt²⁾, B, C und D nennen. A reicht bis Kap. 37. 50, B von 37. 51 bis 79. 84, C von 80. 1 bis 90. 102 oder 104, D von 90, 105 bis Schluß von 100. Kap. 101 ist ein Nachtrag der ersten Herausgeber des Cūlavāṃsa, Sumāṅgala und Batuwantudawa³⁾. A endigt mit dem Tode des Mahāsena (361 n. Chr.), B mit dem Parakkamabāhu's I. (1186 n. Chr.), C mit dem Parakkamabāhu's IV. (1333 n. Chr.) und D endlich mit dem Kittisirirājasīha's (1781 n. Chr.). Als Verfasser von A wird bekanntlich Mahānāma genannt, der von B ist ein Dhammakitti, der von D vermut-

1) Dipavaṃsa und Mahāvaṃsa, S. 24—28.

2) Ich verweise auf die Einleitung zu meiner Ausgabe des Cūlavāṃsa I, 1925, p. Iff. Es sind die Handschriften, die uns die Unterscheidung der einzelnen Stücke der Chronik ermöglichen.

3) *Malalasekera*, Pali Literature of Ceylon, S. 142.

lich der Thera Tibbotuvave Sumangala. Der Autor von C ist unbekannt.

Bei B, C, D liegt nun die Quellenfrage noch schwieriger als bei A. Wird hier wenigstens das Werk der *porāṇā* erwähnt, und bietet der Vergleich mit dem Dipavaṃsa die Möglichkeit zur Unterscheidung verschiedener Überlieferungsströme, so ist andererseits im ganzen Cūlavāṃsa nur für zwei vereinzelte Vorkommnisse auf eine Quelle hingewiesen: für die Geschichte von der Ankunft der Zahnreliquie 37. 93 auf den Dāṭhādhatuvāṃsa; für die der Haarreliquie 39. 49. 53 auf den Kesa-dhatuvāṃsa. Im übrigen sind wir ganz auf Mutmaßungen angewiesen¹⁾.

Ich kehre nun zu der Duṭṭhagāmaṇi-Episode in A zurück. Sie wird, worauf ich früher schon aufmerksam machte²⁾, in einer ganz auffallenden Form eingeleitet. In Kap. 21 ist von 15 den verschiedenen Handlungen des Daṃḍa-Usurpatoren Eḷāra die Rede, durch die er sich als einen *dhammena* regierenden Fürsten erwies. Kap. 22 beginnt dann mit dem Verse:

*Eḷāraṃ ghāṭayitvāna rājāhu-Duṭṭhagāmaṇi
tadattadāpanatthāya anupubbakathā ayaṃ.*

Und nun geht der Verfasser zurück auf die Gründung der Dynastie in Rohaṇa und behandelt die Regierung der Vorgänger des Duṭṭhagāmaṇi, seine Jugendzeit und seinen siegreichen Kampf mit Eḷāra.

Man kann sich, meine ich, kaum dem Eindruck verschließen, daß hier der Chronist von seiner bisher benutzten Quelle abgeht und aus einer neuen zu schöpfen beginnt.

Nun finden sich aber in B zweimal ähnliche schroffe Übergänge.

In Kap. 45 wird berichtet, wie Kassapa II. (7. Jahrh.) vor seinem Tod seinem Schwestersonn Māna, der in Rohaṇa

1) Auf das Vorhandensein und die Benutzung verschiedener Quellen weisen ein paar besondere Fälle hin. So wenn die Geschichte der Gründung der ältesten Niederlassungen auf Ceylon erst 7. 43 ff. und dann wieder mit einigen Abweichungen in anderem Zusammenhang 9. 9 ff. vorkommt. Oder wenn von der Kirchenreform Parakkamabāhu's und von seiner Bautätigkeit zweimal in Kap. 73 und 78 berichtet wird.

2) Dipavaṃsa und Mahāvaṃsa, S. 21.

lebte, die Regierung anvertraute. Māna krönt nach erfolgtem Tod des Kassapa seinen Vater Dappula zum König, muß aber dem Damiḷa-Prätendenten Dāṭhopatissa II. weichen und bringt sich, seinen Vater und das Krongut in Rohaṇa in Sicherheit. 5 Dāṭhopatissa stirbt an einer Krankheit, und nun fährt unsere Chronik (45. 36) fort:

*Dappulo pi tato rājā gato Rohaṇakam sakam
vāsam kappesi tath'eva karonto puññasamcayam |
Ito paṭṭhāya vakkhāma tassa vaṃsam anākulam
10 vuccamānamhi etth'eva tasmim hoti asaṃkaro. |*

„König Dappula begab sich dann in sein Rohaṇa und nahm dort seinen Aufenthalt, eine Fülle verdienstlicher Werke ansammelnd. Von jetzt ab will ich die ganze Geschichte seines Hauses erzählen; denn wenn das hier berichtet wird, 15 gibt es keine Störung.“

Es folgt dann die Geschichte von Dappula's Eltern und von seinem ältern Bruder Aggabodhi, der unabhängiger Beherrscher (*sayamvasī* 45. 41) von Rohaṇa war. Von Dappula selbst wird erzählt, daß er die Tochter des Silādāṭha — so 20 wird Silāmeghavaṇṇa in diesem Abschnitt genannt — zur Frau hatte. Damit wurde er Schwager Kassapa's II., des Sohnes des Silāmeghavaṇṇa, und Māna, Dappula's Sohn, dessen *bhāgineyya*. Dappula stirbt an gebrochenem Herzen, wie sein Sohn bei dem Versuch Dāṭhopatissa die Herrschaft zu ent- 25 reißen, ums Leben kommt.

Die andere Stelle findet sich zu Anfang des 57. Kapitels. Voraus geht die Geschichte der unruhigen Zeiten, die auf die unglückliche Regierung Mahinda's V. folgten. Eine Reihe von Fürsten, denen allen nur eine kurze Regierungsdauer beschieden 30 war, versuchte damals um die Mitte des 11. Jahrhunderts im Süden der Insel sich und die Freiheit der Nation gegen die übermächtigen Coḷas zu behaupten. In 57. 1—2 wird als letzter unter ihnen Loka genannt, der in Kājaragāma, dem heutigen Kataragamuva, seinen Sitz hatte. Dann geht die 35 Chronik auf Kittī über, der später zum Befreier seines Volkes werden und unter dem Namen Vijayabāhu (I.) die Königskrone tragen sollte.

Der Übergang ist nun wieder ganz abrupt:

*Ahū tadā Kittināmo rājaputto mahabbalo,
tassa vaṃsādisampatti 'nupubbena pavuccate |*

„Es lebte damals ein mächtiger Prinz mit Namen Kittī.

Die Geschichte seines Hauses und anderes wird nunmehr 5 der Reihe nach erzählt.“

Im weiteren wird dann von der Abstammung Kittī's, von seinem allmählichen Aufstieg in Rohaṇa und schließlich in Kap. 58 von seinem Siege über die Coḷas berichtet.

Es scheint mir nun doch recht beachtenswert, daß an 10 sämtlichen drei Stellen, wo wir den Eindruck des Überganges zu einer neuen Quelle gewinnen, die Darstellung in der Folge dann auf Rohaṇa und seine Geschichte sich bezieht. Und ich meine, die Annahme liegt nahe, daß die neue Quelle eine Chronik von Rohaṇa war. 15

Rohaṇa ist noch heute reich an volkstümlichen Überlieferungen. Sie knüpfen überwiegend an den Nationalhelden der Singhalesen, an Duṭṭhagāmaṇi an. In Colombo erzählte mir Dr. Hewavitarne, der voriges Jahr auf so tragische Weise durch einen Autounfall ums Leben gekommen, daß in dem 20 Dorfe Bundala zwischen Hambantota und Kirinda Dhobis wohnten, die ihre Abkunft von einem der Krieger (giants) des Duṭṭhagāmaṇi herleiten. Hewaritarne war in der Gegend wohl bekannt, da er dort Grundbesitz hatte. Die Dhobis von Bundala sind angesehenere als dies sonst bei Angehörigen der 25 Wäscherkaste der Fall ist. Sie heiraten nur Mädchen aus einem bestimmten benachbarten Dorf.

Wir selbst kamen, als wir im Januar und Februar 1926 in den Wildnissen des südöstlichen Ceylon fuhren und wanderten, immer wieder auf solche Traditionen. 30

Wo der Weg von Buttala (alt: Guttasālā) nach Vellavaya die Menikganga kreuzt, befinden wir uns unweit der Stelle, wo nach der örtlichen Überlieferung der Kampf der beiden Brüder Duṭṭhagāmaṇi und Saddhātissa ausgefochten wurde, von dem der Mahāvamsa Kap. 24. 32 ff. berichtet. Es liegt 35 dort das kleine nur aus einem Dutzend Hütten bestehende Dörfchen Yudaganava. Der Kampfplatz ist durch einen Vihāra

und einen Stūpa gekennzeichnet. Über diese Dinge plauderte in Vellavaya mit uns ein eingeborener Forstbeamter, Herr A. E. Perera aus Koslanda.

Von Bibile aus besuchte ich das unter dem Namen Majjhi-
5 magāma aus Parakkamabāhu's I. Feldzügen bekannte Dorf Medagama. Ich wollte mich über den möglichen Verlauf der von mir aus theoretischen Erwägungen vermuteten alten Hochstraße Mahāgāma-Kājaragāma-Majjhimagāma-Mahiyaṅgaṇa orientieren, von der ich ein Stück bei Bibile in der Tat auf-
10 gefunden hatte. Östlich von Medagama liegt, ein paar Kilometer entfernt, mitten im Buschwald das kleine Kloster Timbaruka, das ich auf schmalem Fußsteig erreichte. Der einzige Bhikkhu, der in dem Kloster hauste, erzählte mir, daß sich hier Duṭṭhagāmaṇi nach dem über seinen Bruder erfochtenen
15 Sieg aufgehalten habe. Okkampitiya, das einige Meilen östlich von Buttala liegt, gilt in der Lokaltradition als das Kloster, in das nach seiner Niederlage Saddhātissa flüchtete. Hier hätten sich also die Begebenheiten abgespielt, von denen Mhvs. 24. 39 ff. die Rede ist, ohne daß der Name des Klosters ge-
20 nannt wird¹⁾. Für den Rückweg nach Medagama wählte ich einen anderen Pfad. Der Bhikkhu begleitete mich bis zu einer kleinen Lichtung im Wald, auf der ein Stūpa stand. Hier, so berichtete mein Gewährsmann, habe Duṭṭhagāmaṇi
25 einmal gerastet, und es sei daher der Stūpa errichtet worden.

Wo die Quellen der völkischen Überlieferung so reichlich fließen, wie in Rohaṇa, da ist wohl auch die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß die vielen Einzelerzählungen sich einmal zu einer Chronik verdichteten.

Noch an zwei weiteren Stellen des Mahāvamsa finden
30 sich ähnliche Übergänge wie an den drei, die ich besprochen habe. Wir können an sie aber kaum weitergehende Schlüsse knüpfen. Die Stelle 81. 40 *taṃ katham ce kathīyati* „fragt man, wie das kam, so lautet die Antwort:“ ist doch wohl nur eine allgemeine Phrase. Die andere Stelle 47. 1 lautet:

35 *Raṇṇo tass' accaye rājā Mānavammo ahoṣi so
Kimgotto, kassa putto ca, katham rajjam apāpuni* !

1) Auch die Ṭikā hat nur *ekam sāmantavihāram*.

„Nach dem Tode dieses Königs (Hatthadāṭha) wurde Mānavamma König. Welcher Familie gehörte er an? Wessen Sohn war er? Wie kam er zur Regierung?“

Das klingt freilich wieder eher wie ein Übergang zu einer neuen Quelle. Es hieße aber doch zu großes Gewicht auf die
5 vereinzelt Notiz legen, wollte man an eine weitere Chronik denken. Möglicherweise ist die Mānavamma-Episode auch aus der Rohaṇa-Chronik entnommen.

Neben dieser Chronik glaube ich nun aber auch noch Spuren anderer Quellen im Mahāvamsa nachweisen zu können.
10 Es scheint mir nämlich, daß am Königshofe Annalen geführt wurden, in denen irgend ein Beamter (s. unten S. 267) Jahr für Jahr die wichtigsten Ereignisse während der Regierung aufzuzeichnen hatte. Von Vijayabāhu I., früher Kittī genannt, heißt es 59. 7: 15

*Yuvarājapadam yeva sito santo likhāpayi
so sattarasavassāni sapaṇṇo narasattamo* |

Die Übersetzung der Stelle ist bei der etwas verschrobenen Ausdrucksweise nicht ganz leicht. Der Sinn ist aber klar: Vijayabāhu bekleidete¹⁾ die Würde des Yuvarāja 17 Jahre.
20 Er ließ das (in die Annalen) eintragen. Im 18. Jahre wurde er in Anurādhapura gekrönt. Hier wird nun wieder (v. 9) in gleicher Form berichtet: *aṭṭhārasamam vassam likhāpayi*. Die Geschichte des Vijayabāhu wird überhaupt durchaus in
25 annalistischer Weise erzählt und immer wieder das Lebens- oder Regierungsjahr genannt, in welchem die verschiedenen Begebenheiten sich ereigneten. Vgl. 57. 43, 61, 73, 76; 58. 18, 59; 59. 17; 60. 36, 47²⁾.

Eine Einwirkung dieser Annalen dürfen wir wohl in den exakten Angaben über die Regierungsdauer der einzelnen
30 Könige sehen, sowie auch in den nicht allzuzahlreichen Stellen (vgl. 20. 32, 49; 33. 37; 37. 92; 39. 20; 41. 37; 51. 52; 55, 4;

1) *Zu sita* vgl. bei RHYSDAVIDS-STEDER, Pali Dict. s. v. die Bedeutungen „reclining, resting, depending on, attached, clinging to“. Mit Akk. verbindet es sich z. B. *Samy. I, 37*¹².

2) Die einzelnen Daten sind zusammengestellt und ausgerechnet von WICKREMASINGHE, *Epigraphia Zeylanica II, 207/8*.

Zeitschr. f. Ind. u. Iran. Bd. VII.

76. 7), wo für bestimmte Ereignisse ausdrücklich das Regierungsjahr des betreffenden Königs angegeben wird. Ich bemerke, daß es sich da zumeist, aber nicht immer, um Ereignisse handelt, die der Kirchengeschichte angehören, wie etwa das Aufkommen einer Häresie oder die Einführung einer Reliquie.

Von besonderer Wichtigkeit scheint mir aber folgendes zu sein. Die ganze Chronik enthält eine Menge von Einzelheiten, die sich auf verdienstliche Werke der Könige beziehen, durch die sie Laienwelt und Kirche (*lokasāsanam*) förderten. Es werden alle die Vihāras aufgezählt, die sie erbauen oder, wenn sie in Verfall geraten waren, erneuern ließen. Ebenso die Stauseen, die sie anlegten. Vor allem aber die Spenden, die sie dem *saṃgha*, der Gemeinde der Bhikkhus zukommen ließen: Grundstücke, Lebensunterhalt wie Speisen und Getränke, aber auch Kostbarkeiten, wertvolle Tiere wie Elefanten, Pferde, Büffel, Rinder, sowie Sklaven als Klosterdiener. Gewiß laufen da manche Übertreibungen und Ausschmückungen unter. Daß aber in der Tat auf diesem Gebiet eine bis in die kleinsten Einzelheiten gehende Überlieferung vorliegt, wird dadurch erwiesen, daß manche dieser Angaben durch Inschriften in überraschender Weise bestätigt werden. Ich werde auf die Beziehungen zwischen der Chronik und den Inschriften an anderer Stelle einzugehen haben. Hier nur ein paar Beispiele, die für unsere Frage in Betracht kommen.

Mhvs. 39. 10 ff. wird berichtet, daß Kassapa I., der Erbauer von Sigiri, das Issarasamaṇa-Kloster wieder hergestellt und nach seinen beiden Töchtern Bodhi und Uppalavaṇṇā, sowie nach seinem eigenen Namen genannt habe. In einer Inschrift Mahinda's IV. (WICKREMASINGHE, Epigraphia Zeylanica I, 31 ff.) wird nun tatsächlich das Isurameṇu-Bo-Upulvan-Kasubgiri-Vehera erwähnt.

Von Vijayabāhu I. wird 60. 21 berichtet, daß er dreimal eine seinem Körpergewicht entsprechende Gabe (an Geldmünzen) gespendet habe. Dies wird bestätigt durch die Epigraphia Zeylanica II, 242 ff. behandelte Tamil-Inschrift von Polonnaruva. Ebenso findet die Notiz über Nissaṅkamalla's Wallfahrt zum Sumanakūṭa (80. 24) Bestätigung in den Inschriften dieses Königs.

Nun gibt uns möglicherweise eine interessante Stelle im Mahāvamsa Aufschluß, wie das Zustandekommen einer solchen Überlieferung von Einzelheiten gedacht werden kann. Duṭṭhagāmaṇi ist dem Tode nahe. Der Thera Theraputtābhaya, einst einer seiner großen Krieger, tröstet den Sterbenden. Da läßt der König das *puṇṇāpotthaka*, das „Buch der verdienstlichen Werke“ herbeibringen und durch den *lekha*, den „Schreiber“ laut verlesen. Der Anfang ist gleich sehr bezeichnend: „Neunundneunzig Vihāras sind von dem Großkönig erbaut worden, und der Maricavaṭṭi-vihāra mit einem Aufwand von neunzehn Koṭis; der herrliche Lohapāsāda wurde erbaut mit einem solchen von dreißig Koṭis usw. usw.“

Diese Form ist noch heute in Ceylon üblich. In Mulkirigala in der Südprovinz — vermutlich der Dakkhināgirivihāra des Mhvs. 38. 46 — las ich in einem der Höhlentempel, der eben erst erneuert worden war, eine singhalesische Inschrift, die besagte, daß der und der Mann für so und so viel Rupies den Tempel habe neu ausmalen lassen. Die Größe des *puṇṇā* richtet sich eben nach der Höhe des Aufwandes.

Es scheint also, daß bei Hofe Listen geführt wurden über alle die Werke, die der König zum Nutzen von Laienwelt und Kirche verrichtete. Und es liegt wohl die Annahme nahe, daß diese Verzeichnisse in engem Zusammenhange standen mit den oben besprochenen „Annalen“, vielleicht nur einen Teil derselben bildeten.

Möglicherweise ergibt sich aus dem Gesagten auch die Lösung eines archäologischen Problems. In Polonnaruva befindet sich bekanntlich, aus dem anstehenden Felsen herausgehauen, eine Figur von mehr als doppelter Lebensgröße, in der die Lokaltradition ein Bildnis Parakkamabāhus erkennt¹⁾. Daß wir es mit einer Porträtstatue zu tun haben, steht wohl außer Frage. Gegen die Überlieferung aber, daß sie Parakkamabāhu darstelle, schien der Umstand zu sprechen, daß der Mann ein Buch in der Hand hält, auf dem seine Augen ruhen. Nehmen wir nun aber an, dies Buch sei das *puṇṇāpotthaka*,

1) Eine Abbildung s. bei TRAUTZ, Ceylon, Tafel 86.

so erhält die Bedeutung der Statue eine überraschende Beleuchtung. Die Figur steht im Süden des Ruinengebiets und schaut nach Süden in der Richtung, aus der die große Heerstraße aus Rohaṇa kommt. Unmittelbar vor ihr liegt das 5 Potgul-vehera, wahrscheinlich das letzte Bauwerk des großen Königs. Die Geste der Statue sagt also gewissermaßen dem Ankömmling: Seht, ihr tretet nun in die Stadt ein, die ich mit den herrlichen in der Urkunde in meiner Hand verzeichneten Bauwerken geschmückt habe.

10 Ich besprach in Nuvara Eliya diese Deutung mit dem dortigen Mahānāyaka Widurupola Piyatissa, dem gelehrten Verfasser des Pāli-kāvya Mahākassapacaritaṃ, und habe seine Zustimmung gefunden.

Aller Wahrscheinlichkeit nach waren diese *puñṇapottha-* 15 *kāni* in der Hauptsache trockene Reihen von Namen und Zahlen. Es begegnen uns genug solcher nüchternen Aufzählungen im ganzen Mahāvamsa, und man hat den Eindruck, daß sie unmittelbar aus jenen Urkunden herübergewonnen sind. So steht 20. 17—23 eine Liste aller der verdienstvollen Werke Devā- 20 nampiyatissa's als Zusammenfassung seiner ganzen Tätigkeit. Von Duṭṭhagāmaṇi's Vater wird 24. 12 kurz gesagt, er habe 64 Vihāras erbaut und ebenso viele Jahre gelebt. Von Dhātusena heißt es (38. 45), daß er 18 Vihāras erbaut und 18 Stauseen angelegt habe, und es werden im folgenden dann die 25 Namen der sämtlichen Klöster und einiger von den Tanks aufgezählt. Eine ähnliche trockene Aufzählung der von Vijaya- bāhu I. angelegten Stauseen findet sich 60. 48 ff., und 79. 62 ff. eine solche Liste der Werke Parakkamabāhu's I: „Er stellte 22 Reliquienschreine her, 37 Bodhibäume, 100 Bildnishäuser, 30 15 Höhlenzellen, 21 Wohngebäude für die Gemeinde aus den vier Himmelsgegenden und 27 Unterkunftshäuser für fremde Gäste“ usw. usw. Ebenso trocken lautet, was 92. 27 ff. über Viravikkama (2. Hälfte des 16. Jahrh.) berichtet wird: „Gläubig an die Dreizahl der heiligen Gegenstände spendete er 2182 35 Gewänder und mit einem Aufwand von 587 000 (Kahāpaṇas) verrichtete er verdienstliche Werke; 62 Elefanten und Pferde und 450 Rinder und Büffel spendete der Männergebieter als

fromme Gabe“. Die für solche Zwecke aufgewendeten Geldsummen werden 26. 25, 27. 47, 82. 13 f. angegeben und 100. 199 f. heißt es über Kittisirirājasīha wenn man die Summe, die er für Herstellung eines bestimmten Buddhabilnisses und für das Fest der Einweihung des dazu gehörigen Vihāra auf- 5 gewendet habe, ausrechne, so ergebe sich die Zahl 16 150.

Recht bezeichnend ist mir endlich auch die Stelle 37. 40–50, wo die Werke Mahāsena's (4. Jahrh. n. Chr.) aufgezählt werden. Hier heißt es in v. 46 *annapānādīdānānaṃ paricchedo na vijjati* „von den Spenden an Speisen, Getränken und so fort existiert 10 keine Angabe“¹⁾. Man setzte also als Regel auch eine Mitteilung für Almosengaben dieser Art voraus, sie wird aber bei Mahāsena vermißt.

Wir können uns nun, denke ich, immerhin einige Vorstellung machen von schriftlichen Quellen, aus denen die 15 Chronisten des Mahāvamsa schöpften. In manchen Klöstern, namentlich in Anurādhapura, wo auch der Verfasser des Teiles B lebte²⁾, mögen daraus schon chronikartige Werke zusammengestellt worden sein; doch haben wir darüber keine bestimmten Angaben. Als selbstverständlich dürfen wir aber voraussetzen, 20 daß auch die mündlichen Überlieferungen, die überall erzählt wurden und allen bekannt waren, in der Chronik Verwertung fanden. Es gilt das vornehmlich von ihrem ältesten Teil, dem Mahāvamsa im engeren Sinne. Ich kann mich darauf beschränken, auf „Dīpavamsa und Mahāvamsa“, S. 23 ff. hin- 25 zuweisen, wo ich darauf aufmerksam gemacht habe, daß, abgesehen von der Duṭṭhagāmaṇi-Episode, die Stücke des Mahāvamsa, die im Dīpavamsa fehlen, zumeist märchen- oder romanhaften Charakter haben. Sie waren also von der Art, wie gerade Volkserzählungen in der Regel zu sein pflegen. 30

1) Man beachte den Ausdruck *pariccheda*, der zugleich auch „Abschnitt“ des *puñṇapotthaka* bedeuten kann.

2) Es gebraucht für die Stadt 50. 10 den Ausdruck *idha* „hier bei uns, hierher zu uns“.

The Trustworthiness of the Mahāvamsa

The "Great Chronicle" of Ceylon, the *Mahāvamsa*, is generally divided into two main parts, the *Mahāvamsa* in the narrower sense of the word and the so-called *Cūlavamsa*, the "Little Chronicle". The end of the first part is easily recognised at ch. xxxvii, v. 50 where the history of king Mahāsena's reign terminates (362 A.C.). Here in all our manuscripts we read the words *Mahāvamsa nitthito* and in most of them also *Namo tassa bhagavato arahato sammāsubuddhassa* clearly indicating the end of a work and commencement of a new one. The *Dīpavamsa*, which appears to be a groundwork of the *Mahāvamsa*, similarly ends with the death of Mahāsena; the *Mahāvamsa Tikā* also does not extend beyond ch. xxxvii, v. 50.

Nevertheless the end of the *Mahāvamsa* must have been mutilated. Each chapter of the chronicle has a final stanza composed in an artificial metre, and we expect such a stanza also at the end of the whole poem. But its last half śloka simply runs as

evaṃ puññam apuññam ca subhaṃ so upācini,

and the *Cūlavamsa* begins with the verse

*asādhusaṃgamen' evaṃ yāvajīvaṃ subhāsubhaṃ
katvā gato yathākammaṃ so Mahāsena bhūpati.*

It is clear that the compiler of the *Cūlavamsa* has intention-

ally veiled the break, and it is difficult to find it out without the help of the *Dīpavamsa*, the *Tikā*, and the manuscripts.

The *Cūlavamsa*, as far as I now can see, consists of three different portions.¹ According to the opinion which hitherto was generally accepted, the first part of the *Cūlavamsa* ends with the reign of Parakkamabāhu II (end of ch. 85). Tradition calls its compiler *Dhammakitti*. This name occurs more than once. Wickremasinghe² identified our *Dhammakitti* with the Thera bearing that name who is mentioned in 84, 11. He was a famous monk, living in Tambāraṭṭha. King Parakkamabāhu II invited him to Ceylon to help him, no doubt, in purifying the church. Malalasekera following Wickremasinghe says³: "The history of the island from the reign of Mahāsen A.C. 302 [sic] to the time of Paṇḍit Parakkamabāhu of Dambadaniya [= P. II] was compiled by *Dhammakitti* II under royal patronage".

But I succeeded in finding out unquestionable traces of a break in our chronicle after 79, 84. In four of the manuscripts the words *namo tassa bhagavato arahato sammāsubuddhassa* are inserted and a fifth manuscript has three division marks after v. 84, as is generally done at the end of a pariccheda. Now just at 79, 84 the history of the reign of Parakkamabāhu I comes to an end, and the preceding verses contain a summary of the meritorious works performed by the king, probably an extract from his *Puññapotthaka*. It is, therefore, clear that Parakkamabāhu I was the favourite hero of the compiler of the first portion of the *Cūlavamsa*, that this portion ends with his death A.C. 1186, and that the chapters 80 following constitute a second

1 I do not take into consideration the final chapter 101 which has been added by Sumaṅgala and Batuwantudawa, the authors of the *editio princeps*.

2 Catalogue of the Sinhalese Manuscripts in the British Museum, p. 31.

3 The Pāli Literature of Ceylon, p. 142.

part compiled by another chronicler. Further it now becomes probable that the compiler of the first portion of the Cūlavamsa (37, 51—79, 84) was not Dhammakitti II, mentioned in 84, 11, but an older Thera bearing the same name, perhaps the author of the Dāṭhāvamsa, Dhammakitti I, who lived under Parakkamabāhu I about the end of his reign and under his immediate successors. The exact date of the composition of the Dāṭhāvamsa, according to the introductory stanzas compared with Cūlavamsa 80, 49f., is the year 1211 A.D.¹

The second part of the Cūlavamsa does not end with Parakkamabāhu II's reign (89,71), but it extends to ch. 90, v. 102 or 104 (Parakkamabāhu IV, 1303-1333). This is clearly shown by the manuscripts. One of them abruptly ends at v. 102. In another manuscript the portion of the leaf after v. 104 is left blank and the sequel begins on a new leaf. Two manuscripts have a double division mark after the same verse. The difference in the manuscript regarding the final verse of the second part seems to prove that the compiler of the following portion again intentionally mutilated the end of the preceding one and composed the two stanzas 103 and 104 in order to make the break unnoticeable.

The third and last part of the Cūlavamsa extends from the reign of Bhuvanekabāhu III (Ch. 90, v. 5) to that of Kittisirirājasīha (1747-81). We learn from the chronicle itself (99, 76ff.) that it was composed at Kittisirirājasīha's direction, as the Mahāvamsa on examination proved to be deficient. It ended with the kings of Hatthiselapura (now Kurunegala). This perfectly agrees with what I said above about the break in the manuscripts after the history of Parakkamabāhu IV, for, *this king had in fact his residence at Kurunegala.*

The author of the last part of the chronicle probably was

¹ Malalasekera (p. 66) says that the Dāṭhāvamsa was written in the twelfth century. This appears to be a slip of the pen.

the thera *Tibbotuvave Sumaṅgala* who had come from Siam to Ceylon and played an important part in the Buddhist church in the second half of the 18th century.

The whole Ceylon chronicle, therefore, consists of four parts :

I. *Mahāvamsa*—chs. 1—37, 50 ; 544 B.C.—362 A.C.

II. *Cūlavamsa* :

1st portion chs. 37, 51—79, 84 ; 362 A.C.—1186 A.C.

2nd „ „ 79, 85—90, 102 ; 1186 A.C.—1333 „

3rd „ „ 90, 105—100, 292 ; 1333 A.C.—1781 „

The author of I is *Mahānāma*, of II. 1, *Dhammakitti*, of II. 3, *Sumaṅgala* ; the author of II. 2 is unknown.

I need not say that, if we try to inquire into the question of the trustworthiness of the chronicle, each part must be treated separately. As to the *first part* (chs. 1—37, 50) I shall confine myself to a few remarks, as the matter has been fully dealt with in the Introduction to my translation of the poem.¹

1. There is a good number of fables, legends and tales of marvels in the *Mahāvamsa*, and we must in each particular case attempt to find out whether there is in the narrative an historical kernel or not. It is, for instance, evident that the story of the three visits of the Buddha to Lankā in ch. 1 is purely legendary, invented at a later time in the island itself in order to legitimate its sanctity. But we stand on a firmer ground in regard to the report of the three Buddhist Councils (chs. 3-5). It is not necessary to assume that the report is correct in all its details. But the fact itself can hardly be called into question. The Northern Buddhist tradition mentions only two Councils, but the confusion that exists in this tradition regarding the date of the Second Council does not recommend it as more trustworthy than the Southern tradition.²

¹ The *Mahāvamsa* or the Great Chronicle of Ceylon translated, London, Pali Text Society, 1912, pp. xiiff.

² See *Mhvs. trsl.*, pp. lixff.

There is also some discrepancy between the Mahāvamsa on the one side, and the Jaina books and the Purāṇas on the other concerning the list of Indian kings preceding Asoka. Chiefly the name of Kālāsoka occurring only in the Dīpa-vamsa and the Mahāvamsa is much disputed. But at least the names and facts mentioned in Mhvs. 5. 15ff., are accepted as true history even by such scholars who otherwise look upon the Ceylon chronicles with the utmost scepticism.¹

The passage runs thus :

Nava Nandā tato² āsurā kamen' eva narādhipā
te pi dvāvisa vassāni rajjam samanūsāsisaṃ./
Moriyānaṃ khattiyānaṃ vamsa jātaṃ sirīdharaṃ
Candagutto ti paññātaṃ Cāṇakko brāhmaṇo tato/
navamaṃ Dhananandaṃ taṃ ghātetvā caṇḍakodhava
sakale Jambudīpasmim rajje samabhisiñci so./
So catuvīsa vassāni rājā rajjam akārayi
tassa putto Bindusāro aṭṭhaviṣati kārayi/
Bindusārasutā āsuṃ satama eko ca vissutā
Asoko āsi tasma tu puññatejobaliddhiko/

It is sufficiently proved by this and similar passages that the compilers of the Dīpa- and Mahā-vamsa did not arbitrarily invent the narratives, but took their information from a source which not only contained legends and fables but also good historical tradition prevailing in India. We would cast away the good with the bad, if we neglected the Ceylon chronicles in the reconstruction of the Indian history during the period from the Buddha's death to king Asoka.

2. The oldest period of Sinhalese history from Vijaya to Muṭasiva (Mhvs. ch. 6—ch. 11,6) is rather obscure. The story of Vijaya's descent from a lion is a typical legend of totemistic character and explains his clan name Sihala. The colonisation of Ceylon by a group of immigrants from India

¹ Smith, Early History of India, pp. 110ff.

² i. e. after Kālāsoka. I do not lay stress upon the exactness of the numbers.

may be taken as historical, and perhaps also the name of Vijaya as their leader. But not even the question from which part of India the colonists came can be answered in an unobjectionable manner. The reports in the Dīpa- and Mahāvamsa can hardly be harmonised. The chronology is certainly arranged with the purpose of arriving at a chronological coincidence of Vijaya's landing in Ceylon with the year of the Buddha's death. What the chronicle tells us about the deeds of Vijaya and his immediate successors is a mixture of sound tradition and legends, and it is impossible to disentangle all the difficulties.

3. Things change for the better during the reign of Devā-nampiyatissa. There is a widespread tradition in Ceylon, the fundamental tradition of the whole ecclesiastical history, (1) that king Devānampiyatissa was a contemporary of king Asoka, (2) that Buddhism was first preached in Ceylon under king Devānampiyatissa, and (3) that it was preached by Mahinda, a son of king Asoka. We may, of course, criticise the details of the narrative in Mhvs., chs. 13-20, but to contest the fact itself, pure and simple, would not be criticism but sterile scepticism. The missionary work of king Asoka, as it is described in Mhvs. 12, 7-54, has received a striking corroboration in inscriptions of relic-urns discovered in Sāñci where some of the names mentioned in Mhvs. and Dīpa occur.¹ The name of Mahinda as the missionary sent to Ceylon is confirmed by Hiuen-tsang, who, however, calls him not a son but a brother of king Asoka. The planting of the Bodhi-tree at Anurādhapura can also be taken as an historical fact, since sculptures on the East gate of the Sāñci tope seem to be representations of that event.² These representations would only be 100 to 150 years later than the event itself. After all, as to chronology, the date of Devā-

¹ See Mhvs. trsl., p. xix.

² Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien, pp. 72-73; Rhys Davids, Buddhist India, p. 302.

nampiyatissa's coronation, 236 years after the parinirvāṇa, belongs, I think, to those reliable single dates which were handed down by tradition from generation to generation and which, together with the facts that are supported by external testimony, must serve as a skeleton of Sinhalese chronology. We should renounce all attempts of forming an idea of Ceylon history if we reject without hesitation all those dates as worthless invention.

4. We now gradually approach the time which may be called historical in the true sense of the word. The numbers given in the Mahāvamsa for the reigns of the successors of Devānampiyatissa—10, 10, 10, 22 (or 12), 10—appear, it is true, somewhat schematic but it would be altogether groundless to doubt the historical character of the traditions about Elāra and Duṭṭhagāmaṇi. The former was a Damiḷa. He came to Ceylon from the Coḷa country and seized the kingdom (Mhvs. 21, 13). It certainly tells in favour of the fairness of the Sinhalese chroniclers that they judge the usurper from a remarkably objective standpoint by emphasizing that he ruled with even justice towards friend and foe. And they also speak with similar impartiality about less dominating personalities like the Damiḷas Sena and Guttika, who had conquered king Sūratissa : *rajjam dhammena kārayum* (Mhvs. 21, 11).

Duṭṭhagāmaṇi is the national hero of the Sinhalese people. Even today, as I noticed when I was touring in Rohaṇa in January and February 1926, many tales of Duṭṭugāmuṇu are current in this province about the place from which he started and those which are hallowed either by some important event of his life or by his mere presence.

Such popular traditions are also mixed with the historical account in our chronicle but it is easy to separate the two elements, and we have hardly any reason for calling into question the genuineness of the main facts. These facts are (1) the war of Duṭṭhagāmaṇi with his brother Saddhāvissa about the sovereignty of Rohaṇa, and the reconciliation

of the twin brothers ; (2) the campaign against the Damiḷas who had occupied northern Ceylon and Anurādhapura ; (3) the defeat and death of king Elāra in a single combat with Duṭṭhagāmaṇi and the great chivalry exhibited by Duṭṭhagāmaṇi at the time of his burial ; (4) the restoration of the national Sinhalese kingdom ; (5) the foundation at Anurādhapura of the Maricavaṭṭicetiya, the Lohapāsāda, and the Mahāsthūpa.

All these facts are told in the Mahāvamsa in a sober and reliable form. We must not forget, however, that the Mahāvamsa is not a dry chronicle in the modern sense of the word, but a poem. In a poem, embellishments and sometimes also exaggerations may occur. But within these limits I have the strong impression—and whoever reads the Mahāvamsa without prejudice will have the same—that the author at least *wished to tell the truth*. He is perhaps sometimes misled by his education and by his conviction, on account of his priestly mode of viewing things, but he never tells a falsehood intentionally.

5. The same holds good with the last chapters 33 to 37. Nay, the historical character of the account stands forth even in a bolder relief in this part of the chronicle. The dissensions and quarrels within the Buddhist community are, of course, described from the standpoint of an orthodox Theravādin, but we get a vivid picture of them and of the ecclesiastical history of that period. Very few passages only can be found out, indeed, which invite our criticism. Even the greatness of the last king of the old dynasty, Mahāsena, who was no doubt a ruler of high qualities, is not entirely obscured in the chronicle, although he was at a certain period of his reign a reckless adversary of the Theravāda.

Things alter and become more complicated when we pass over to the *Colavamsa*. Mahānāma, the compiler of what we call Mahāvamsa in the narrower sense of the word, was a comparatively simple-minded author. He treated exactly with the same material as his predecessor, the author of the *Dipa-*

vam̐sa. This work chiefly seems to be a collection of verses quoted from the various Aṭṭhakathās and other works of the *Porāṇas* which existed in Ceylon and were composed—in the prose parts—in old Sinhalese language. Mahānāma enlarged and adorned the narration by details which he found in those prose parts of the Aṭṭhakathā, or which he knew by oral tradition. He is entitled to the name of a poet but all refinements of a very high order were far from him.

The compilers of the three parts of the Cūlavam̐sa were to a great extent influenced by the Indian kāvya literature and by the rules of the Indian poetics, the *alaṃkāra*. This influence is considerably stronger in the second part than in the first, composed by Dhammakitti, and stronger again in the third portion than in the second. The reliability of the three portions and their value as historical sources is also different; it decreases, generally speaking, from portion to portion, while on the other hand, the language becomes more artificial and sometimes even abstruse.

Nevertheless there are some features which are common to all the three portions, viz.,

(i) The *want of originality* and the monotony of the representation are remarkable. Nearly all the descriptions of a battle or a festival and so forth are purely schematic and composed after a fixed model. In 78, 56ff. king Parakkamabāhu I is described determining the boundary (*simā*) of a monastery. The passage shows a considerable resemblance, even in the wording, to the description in 15, 188ff. of the same act performed by Devānampiyatissa.¹ In the latest portion of the chronicle the descriptions of processions and feasts performed in honour of the tooth relic (cf. e.g. 99, 42ff., 53ff.; 100, 1ff., 24ff.) are as alike as two peas. They are mere repetitions consisting of a number of conventional phrases, and the compiler clearly imitates similar passages found in the preceding portion (85. 112ff.; 89. 19ff.). At

¹ See my translation of the Cūlavam̐sa, II, p. 108, n. 6.

the same time in one of these descriptions (100, 1ff.) he strives to show also his botanical knowledge or rather his knowledge of the *kośas* and of the botanical names contained therein. Such details of the chronicle must therefore be estimated as only poetical embellishment without any historical value.

(ii) The compilers of the three portions of the Cūlavam̐sa have each *his favourite hero* whom he wishes to extol and to glorify. As already Dr. Rhys Davids has rightly observed,¹ each new chronicler hurries over the kings preceding his favourite and then enlarges at length on the events of that monarch's reign. Dhammakitti's hero is Parakkamabāhu I (1153-86), that of the second chronicler is Parakkamabāhu II (1225-69) with his son and co-regent Vijayabāhu IV, and Tibbotuvave Sumaṅgala's favourite is Kittisirirājasīha (1747-80). In the first portion of the history, Parakkamabāhu's reign occupies 18 chapters (62-79) and 241 pages of my printed translation, that of his predecessors—nearly eight centuries—fills 24 chapters and 231 pages. In the second part of the chronicle the disproportion is still more remarkable. There the history of Parakkamabāhu II and of his co-regent comprises 8 chapters and 58 pages, that of his predecessors, from 1186 to 1225 A.D. 2 chapters and 18 pages. There is also a short appendix belonging to this part which describes the reign of the immediate successors of Vijayabāhu IV (Bhuvanekabāhu I to Parakkamabāhu IV, 1272-1333 A.D.) in 102 verses on 9 pages. Finally in the most recent part of the chronicle the history of the reign of the favourite king Kittisirirājasīha is dealt with in two long chapters (99 and 100) in 45 pages, and that of all his predecessors from 1333 to 1747 A. D. in 8 chapters in 44 pages.

The peculiar character of the chronicle must be kept in mind when we try to criticize its reliability. It is clear that in the passages where the chronicler deals with the deeds of his favourite hero, scepticism is justified, for the

¹ See Malalasekera, Pāli Literature of Ceylon, p. 142.

panegyrist is always prone to make exaggerations, suppress facts or even to invent stories. There can be no doubt, for instance, that in his report of Parakkamabāhu I's campaigns in Southern India, Dhammakitti suppresses the fact of the failure which overtook the expedition after its first success.¹ The narrative in the Cūlavamsa ends abruptly. But we learn from South Indian inscriptions that Parakkamabāhu's general was finally defeated and his head with those of his officers was nailed to the gates of Madhurā.

There is also a great difference between what the Mahāvamsa tells us about Parakkamabāhu II's reign and what we learn from South Indian inscriptions. According to the chronicle the king's army freed the whole island of Laṅkā from the Pāṇḍyas (83.48) and Parakkamabāhu is described as the absolute monarch in Ceylon. But the inscriptions tell us that about the middle of the 13th century, i.e., just at Parakkamabāhu II's time, Ceylon was invaded by the Pāṇḍyas, that several kings were reigning there at that time, that one of them was killed and another was forced to pay tribute. This at least shows that Parakkama could never unite the whole island under his rule.²

Finally I need not add much to the history of Kittisiri-rājasīha, the favourite hero of the last chronicler. Except the very interesting passage 99, 108-139 where the military events of the year 1765 are dealt with,³ chapters 99 and 100 have purely a panegyric character. The king is praised therein as the liberal patron of the Buddhist church and as faithful adherent of the holy doctrine. All the failures during his reign are passed over in silence.

However we must not be hasty in our conclusions. Even such passages, where the favourite king is glorified, may contain a kernel of historical truth. This especially holds good for the chapters dealing with the life and the deeds of

¹ See my translation of the Cūlavamsa, II, p. 100, n. 1.

² See H. W. Codrington, Short History of Ceylon, pp. 77, 87.

³ See also 99, 155-166.

Parakkamabāhu I. He is depicted, no doubt, by Dhammakitti as a model king endowed with all the royal virtues and with a full knowledge of the Nīti literature. Nevertheless I have tried to show¹ by an analysis of the history of the king's youth, how with cautious criticism we can find out the actual course of the events.

Chapters 70 to 79, as even the most careful critic must admit, are rich in historical information about the reign of Parakkamabāhu the great. First the campaigns of the king, (chs. 70-72), his struggle against Gajabāhu and Mānābharaṇa for the kingdom, and then (cha. 74, 22-75), his various expeditions against the rebels in Rohaṇa are described by the chronicler in detail. But obviously he derived his knowledge of all these particulars from reliable documents. A good deal of the numerous geographical names occurring in the report has been identified by Mr. H. W. Codrington.² If with the help of these identifications we carefully examine the statements of the chronicle, we never meet with serious contradictions or with impossible things, but we are able to understand the strategical plan of each campaign and its tactical performance as well as the course of the single events whether the king's army met with good or temporarily even with ill success. It may be sufficient to refer to the explanatory notes which I appended to such passages in my translation of the Cūlavamsa.

Parakkamabāhu's expedition to Rāmañña, i.e. Burma (76.10ff.) is also mentioned in the Devanagala inscription.³ The name of the port *Kusumi*, occurring in both the Cūlavamsa and the inscription, is certainly the same as *Kusumanagara*, in Burmese corrupted to *Kusmaia*, the old denomination of

¹ In the Introduction to my translation of the Cūlavamsa, vol. I, pp. iv ff.

² Mediaeval Topography, Ceylon Historical Association, 4, 1925; Notes on Ceylon Topography in the twelfth Century, JRAS. Ceylon Branch, xxix, No. 75, pp. 62ff, 1922.

³ H. C. G. Bell, the Kegalla District, pp. 73ff.

the town Bassein on the western side of the Irāwadī Delta.¹ The name of one of the two leaders of the expedition, Kittī (76. 60), also occurs in the inscription. The second one, Āditta, seems to have died in Rāmañña or soon after his return to Ceylon, for he is never mentioned again, neither in the chronicle nor in the inscription. It is hardly doubtful that the report in the Cūlavamsa of the Rāmañña campaign is much exaggerated, as the Burmese chronicles have nothing to say about such a catastrophe having overtaken their country.

Regarding the other great military undertaking of Parakkama, his expedition to Southern India under general Laṅkāpura, it has been already said above that its final failure has been suppressed in the Cūlavamsa. The fact itself however is confirmed by South Indian inscriptions.² The name Kulottuṅga of the Coḷa king in these inscriptions corresponds to the Kulasekhara of the chronicle.

Chapters 73. 12 ff. and 78.5ff. contain an account of the church reforms of Parakkama. It is confirmed by an inscription of the king in the Galvehera at Polonnaruva.³ There is also some similarity between the two accounts externally. Both start with the schism of the Buddhist order under Vaṭṭagāmaṇi. Both speak of the intention that the Order now should be stable for 5000 years. In both Mahākassapa is mentioned as president of the council, and a parallel is drawn between the church reform in Pāḷi-putta under Dhammāsoka and that under Parakkamabāhu.

Finally I have to add a few words about the buildings erected in Pulatthinagara (Polonnaruva) by king Parakkamabāhu. They are enumerated in chs. 73, 55ff. and 78, 31ff. The description in our chronicle is reasonable and well intelli-

1 Yule and Burnell, Hobson-Jobson, s. v. Cosmin. See also Major R. C. Temple, Indian Antiquary, xxii, 1893, p. 18.

2 See Smith, Early History of India, p. 340; H. W. Codrington, Short History of Ceylon, pp. 62, 74.

3 Ed. Müller, Ancient Inscriptions of Ceylon, p. 54; Wickremasinghe, Epigraphia Zeylonica, II, 256ff.

gible. Mr. W. Codrington has rightly observed¹ that the arrangement is topographical running from south to north. It is indeed possible to identify most of those buildings with ruins, detected and excavated in Polonnaruva. The *citadel* and the *royal palace* therein (73, 60) can be traced with certainty. The palace was an imposing building although the thousand chambers attributed to it in the chronicle are a poetical exaggeration. To the *Jetavanārāma* (78, 32) correspond the ruins of the so-called Quadrangle, and among them the *Vaṭa-dā-gē* to the "round temple of the tooth relic." The *Ālāhana-parivena* (78, 48) seems to be identical with the group of ruins, now popularly but wrongly called *Jetavanārāma*. To it belongs the image-house *Laṅkātilaka* which even now, as far as I know, bears this name among the inhabitants of the place. The *Uttarārāma* (78, 72) with its three grottos (*guhā*) is no doubt the so-called *Gal-vehera*. Not far from it an immense heap of ruins, overgrown with jungle and looking like a natural hill, represents the site of the *Mahāthūpa* or *Damīlathūpa* (78, 76).

We now come to that portion of the chronicle where in ch. 37, vv. 51-60 the history of seventy four kings is described beginning with Sirimeghavanna who ascended the throne about 362 A. D., and ending with Vijayabāhu I, who died 1194 A. D. It therefore covers seven and a half centuries. The chs. 61, 62, 63 containing accounts of the reigns of Jayabāhu Vikkamabāhu and Gajabāhu make for the transition to the history of Parakkamabāhu I.

I do not hesitate to call just those chs. 37 to 60 perhaps the best and most reliable parts of the whole Mahāvamsa. Its statements are so often confirmed by external testimonies even in details, that, according to my conviction, doubts about its general trustworthiness are not justified. This does not mean, of course, that we must abstain from all historical criticism. But if, for instance, the same events are related

1 Short History of Ceylon, p. 74.

in the chronicle and in a contemporary inscription, we may take this as a sufficient corroboration of the former account.

Thus we learn from the Mahāvamsa that king Vijayabāhu I conquered the Coḷas (58, 59), fetched bhikkhus from Rāmañña (59, 4), erected a beautiful and costly temple for the tooth relic (60, 16), distributed alms three times to the poor of a weight equal to that of his body (60, 21), and took care to improve trade-route from the province of Ūva to the sacred Sumanakūṭa, the Adam's peak (60, 64ff.). Now we read in the Ambagamuva inscription of king Vijayabāhu that he drove away wholly the darkness of Tamil forces and brought the whole island of Laṅkā under one canopy and the same inscription tells us of numerous works performed by him for the furtherance of the worship of the Adam's peak¹. The other particulars mentioned above, are confirmed by a Tamil inscription in Polonnaruva.² There we are told that Vijayabāhu invited priests from Aramaṇa, that he, through his senāpati Deva, had the temple of the tooth-relic built at Vijayarājapura, and that he bestowed thrice his own weight upon the three Nikāyas. I may add that in the Tamil inscription a reign of fifty-five years is attributed to the king in full accordance with the Mahāvamsa (60, 71).

In a similar manner the restoration of the Marīcavaṭṭivihāra at Anurādhapura, done by Kassapa V (908-918 A.D.), according to the Mahāv. 52,45, is confirmed by the slab inscrip-

1 Wickremasinghe, Epigraphia Zeylanica, II, pp. 202ff, 216, 217.

2 The so-called Veḷakkāra-inscriptions, written about thirty or forty years after the king's death. The Veḷakkāra, p. Velakkāra were a group of Dravidian soldiers or a military clan and accompanied king Rajendra Coḷa I to Ceylon. Then they served the Sinhalese kings as mercenaries who had especially taken over the guarding of the tooth relic, Wickremasinghe, II, p. 242ff.; Cūlav., I, p. 257, n. 5. The Veḷakkāra are first mentioned in the chronicle just at Vijayabāhu's time (60, 36).

tion of the king found in his capital.¹ There is also in this inscription (lines 3-4) the interesting notice that the king who was the son of Sena II and his queen Saṅghā immediately after his birth received the consecration of *Yuvarāja*,² and the prince is called *de-bisevā-jā*, the son of the twice-anointed queen.³ In the Mahāvamsa (51, 12) we read that Sena II consecrated his son *uparāja* in the most solemn form already on the day of name-giving,⁴ and in 52, 11 and 37 Kassapa has the surname *dvayābhiseka(saṃ)jāta*.

The tenth century was a stirring time in Ceylon. The chronicler (52, 70ff.) speaks of an expedition to Southern India which was undertaken by Kassapa V (908-918) in order to support the Paṇḍu king against his Coḷa rival. But a disease broke out in the army and Kassapa was compelled to bring his troops back. The campaign therefore ended without success. To these events South Indian inscriptions allude as Hultzsch has shown.⁵ The Coḷa king Parāntaka I, (907-947) actually boasts in the Udayēdiraṃ plates of having defeated the Paṇḍya king and of having routed an army of the king of Ceylon.

1 Wickremasinghe, Epigraphia Zeylanica, I, pp. 41ff, 51.

2 Sinh. : *Yuvarāj bisev siri pāmānū*—Pāli : *Yuvarājābhisekasiriṃ pāpuṇitvā*.

3 Wickremasinghe, Ep. Zeyl. I, p. 46, 50.

4 There is a slight difference between the two accounts. The inscription speaks of a consecration as *yuvarāja*, the chronicle of that as *uparāja*. In this case, I believe, the latter is even more correct than the former. For the *yuvarāja*, as far as I can see, is never consecrated. One becomes *yuvarāja* in virtue of the right of succession or is appointed to that position, if the king has no brother or son as legal successor. See Cūlav. transl., I, Intro. pp. xix f. But the *abhiseka* of an *uparāja* is often mentioned in the Mahāvamsa. The conferring of this title upon a member of the royal family, often upon the *yuvarāja* himself, was apparently a matter of king's pleasure. At the time of Kassapa's youth the younger brother of Sena II, Mahinda, was *yuvarāja* in accordance with the Sinhalese law (51,13).

5 J. R. A. S., 1913, pp. 525 f.

During the reign of Dappula V (918-930), a Pāṇḍya king came to Ceylon to ask for Dappula's help against the Coḷas. Since the assistance was refused he betook himself to the Keraḷa country, *leaving his diadem in Ceylon* (Mahāv. 53, 5ff). Under king Udaya II (942-950) a Coḷa king sent his army to Ceylon to fetch the Pāṇḍya crown (Mahāv. 53, 40ff.) But although the Coḷas were victorious in battle and conquered the northern provinces, Udaya succeeded in escaping to Rohaṇa with the crown and other treasures. The victorious Coḷa king was no doubt again Parāntaka I (907-947), mentioned above, for he calls himself in his latest inscriptions conqueror of Īlam i.e. Ceylon¹.

In A.D. 981 the weak king Mahinda V ascended the throne of Ceylon. Since he was unable to pay them, the Keraḷa and other mercenaries rebelled. Mahinda fled to Rohaṇa, but in Northern Ceylon the mercenaries carried on a military dictatorship. The Coḷa king, turning the confusion in Ceylon to his own advantage, sent troops to the island (Mahāv. 55, 14 ff.). The Coḷas advanced on Rohaṇa, captured the king and the queen alive and brought them with all their treasures to India. This took place in the 36th year of Mahinda's reign, i.e. A.D. 1017.

The victorious Coḷa king was Rājendra Coḷa I, for he boasts in the Tirumalai Rock inscription² of having seized the crown of the king of Īlam (on) the tempestuous ocean; the exceedingly fine crowns of the queens of that (king); the beautiful crown and the necklace of Indra, *which the king of the South* (i.e. the Pāṇḍya) *had previously deposited with that* (king of Īlam); the whole Īla-maṇḍala (on) the transparent sea." Thus by this inscription even that single statement in the Mahāv. 53, 9 *ṭhapetoā makuṭādini* "leaving behind the crown and so forth" is confirmed.

¹ *Epigraphia Indica*, VII, Appendix, p. 115, nos. 691, 692. Hultzsch, l. 1.

² *Epigraphia Indica*, IX, pp. 229, 233. Hultzsch, l. 1, pp. 522 f.

Rājendra Coḷa's predecessor, king Rājārāja I (985-1011) had also made war against the Sinhalese. The conquest of Ceylon is mentioned in an inscription of the twentieth year of his reign, i.e. A. D. 1005. It seems that he, like Parāntaka, tried to capture the Pāṇḍya crown. But we know that the Sinhalese rulers guarded the regalia, the *rāja-sādhana*, with the utmost care, and they were apparently so carefully hidden in those disturbed times that even the great conqueror could not seize them. There is no account of Rājārāja's campaign in the Mahāvamsa, it only relates the later events, the final catastrophe.

Already in the second half of the ninth century king Sena II (846-880), according to Mahāv. 51.27 ff., undertook a campaign against the Pāṇḍyas which ended with the capture and the plundering of their capital Madhurā, and indeed his son Dappula V speaks of the victory obtained by his father over the Pāṇḍyas.¹ In a similar manner king Udaya II's (880-891) struggles in Rohaṇa and Malaya (Mahāv. 51, 94 ff.) are proved as historical by an inscription of his brother Kassapa IV.

Parakkamabāhu I's immediate predecessor Gajabāhu (Mahāv. 62, 19ff.) is, strange to say, not mentioned in most of the Sinhalese books on history. But in the Devanagara inscription³ Parakkama expressly says that he has brought Laṅkā under his dominion after having conquered two rivals, the first of whom is called Gajabāhu; then follows a *lacuna* of about 7 or 8 akkharas which Bell has no doubt rightly supplied by Mānābharāṇa.

Finally I may refer to a number of names of monasteries and of persons, mentioned in the Mahāvamsa—some of them only once—and occurring also in inscriptions. The Kassapa-

¹ Äṭavragollāva pillar inscription, Wickramesinghe, Ep. Zeyl., II, p. 44, 48.

² Ep. Zeyl., I, pp. 200, 204.

³ H. C. P. Bell, Report on the Kégalla District, p. 75.

girivihāra (44,98; 48,24) and the Macchatittha (48,24) are called Kasubgiri and Mastoṭa in the slab inscriptions of Mahinda IV on the Mihintale hill (Ep. Zeyl., I, pp. 216, 221, 227). Maṇḍalagiri (46.29 &c.) or Maṇḍalgiri (71.3) may be identified with the Māḍiligiri in an inscription discovered at that place (Ep. Zeyl., II, p. 28); Virāṅkurārāma (50,68) with the Virāṅkurā in a Vessagiri inscription (Ep. Zeyl., I, p. 23); Saṅghasena (50.70) with the Saṅgsenārāma in an inscription of Kassapa V (Ep. Zeyl., I, p. 51), and Kūṭatissa (51.74) with the Kulutisa-rad-mahavehera in a Polonnaruva inscription (Ep. Zeyl., II, p. 50). From Mahāv. 39.11 we learn that Kassapa I enlarged the Issarasamaṇārāma and that he gave the new vihāra the names of his two daughters Bodhi and Uppalavaṇṇā and of his own. In an inscription of Mahinda IV in Vessagiri we really find the name Isurameṇu-Bo-Upulvan-Kasubgirivihāra (Ep. Zeyl., I, p. 31).

Nālā, the wife of prince Udaya, the brother of Sena I, is mentioned in Mahāv. 50, 9 and in the Mahakalatteva inscription¹. There also occurs the name of king Kassapa IV's chief scribe Sena who is mentioned in Mahāv. 52,33. Kuṭṭhaka, the senāpati of Sena II (51.88) is called senavirad Kuṭṭhā in two inscriptions.² The name of Vajiragga, general of Udaya II (51,105 &c.) also occurs in inscriptions in various forms (Ep. Zeyl., I, p. 193). There is a slight difference between the chronicle (5, 49) and the inscriptions (Ep. Zeyl., II, pp. 184ff., 194ff.) concerning the name of king Vikkamabāhu II's queen Sunāri or Sundarī.

I need not say so much about the third part of the chronicle. Chs. 80 and 81, dealing with the history of Parakkamabāhu II's predecessors, and again Ch. 90 dealing with that of his successors, have the same character as the portion composed by Dhammakitti. They are based on the same or similar documents.

1 Ed. Müller, Ancient Inscriptions in Ceylon, no. 110.

2 Wickramesinghe, Ep. Zeyl., I, pp. 164 and 175.

Of king Sāhasamalla's¹ coronation the exact date is given in an inscription. According to Fleet's calculation it took place on Wednesday, the 23rd August, 1200, and this is the first absolutely certain date in the history of Ceylon.

The two queens Kalyāṇavatī, daughter of Nissāṅkamalla, and Līlāvatī, daughter of Parakkamabāhu I, are mentioned in inscriptions (Ep. Zeyl., II, 94,111, 190; I, 176ff., II, 192ff.). The names of the latter and of her general Parakkama (Mahāv. 80, 50, 52) occur in the introductory stanza of the Dāṭṭhāvamsa² which was composed by Dhammakitti at the general's suggestion.

There is some difficulty concerning king Kittinissāṅka or Nissāṅkamalla (1187-1196). No Sinhalese ruler has left so many inscriptions as he, but in the Mahāvamsa the account of his reign is finished in 9 verses (80, 18-26). There is, however, hardly a fundamental discrepancy between the chronicle and the inscriptions. In the former, several of the meritorious works mentioned in the latter, are enumerated; as for instance, the adornment of the Jambukola-vihāra now Dambul, his liberality towards the Church, and his pilgrimage to the Adam's peak. Others, like his campaigns against the Coḷas and other peoples of Southern India, are passed over in silence. There is no doubt that Nissāṅka was an eminent ruler, but he also was a proud man and the founder of a new Kālīṅga dynasty in Ceylon. The bombastic style of his inscriptions probably had the object of increasing its prestige. The account of the chronicle is in this case, I think, nearer to truth than that of the inscriptions.

Virabāhu, Nissāṅka's son, and Vikramabāhu, his younger brother (80, 27, 28), are mentioned in inscriptions (Ep. Zeyl., II, 111, 92). The decline caused by the usurper Māgha (80, 58ff) also appears to be true history although external testimonies

1 Mahāv., 80.32. See the note in my transl. Cūlav. II, p. 130, n. 1.

2 Cf. Rhys Davids' edition in the Journ. Pāli Text Soc. 1884, p. 109.

are lacking. The rule of Vijayabāhu III (81, 10ff.) represents the national reaction against the tyranny of the foreigner.

The Pāṇḍu king Kulasekhara mentioned in 90, 47 as a contemporary of Bhuvanekabāhu I (1272-1283) is no doubt the Pāṇḍya Kulasekharadeva I (1268-1308), *alias* Māravarman, who has left several Tamil inscriptions in Southern India.¹ In one of them the name of his general Āriyacakkavattin (Mahāv. 90, 44) also occurs.²

The remaining chapters (82-88) however have a different appearance. They are dedicated to the favourite hero of the compiler of this part of the Cūlavam̄sa, Parakkamabāhu II (1225-1269). They resemble more a panegyric than a chronicle. The author intends to draw the picture of an ideal king. Parakkama is chiefly described as the devoted protector of the Buddhist Order who worships the sacred tooth relic and celebrates great sacrificial festivals in its honour.

The description of the miracle performed by the relic (82, 41ff) is clearly the imitation of a similar passage in the old Mahāvam̄sa (31, 96ff) and that of all the meritorious works done by himself or suggested by the king reminds us of a similar description in the latest portion of the chronicle.

There may be an historical kernel in some of the narratives even in this part of the Cūlavam̄sa, e. g. in chapter 83 entitled subjugation of the hostile kings. But Parakkamabāhu's victory is no doubt much exaggerated. We have seen above that he certainly never succeeded in governing over the whole island. The invasion of the Jāvakas, related in 83, 36ff can also be taken as an historical fact, and it is also credible that the king made his son Vijayabāhu co-regent (88, 1ff), as coregency repeatedly occurs in the last centuries of the Sinhalese kingdom. Vijayābāhu's name and that of

¹ See *Epigraphia Indica*, VII, Appendix, pp. 146 ff., nos. 911, 919, 920, 921.

² See Codrington, *Short History of Ceylon*, p. 80.

his brother Bhuvanekabāhu (87, 16) occur in a Yāpahu inscription¹.

From the end of ch. 90, in its fourth and last part (II, 3), the Cūlavam̄sa gradually loses its value as an historical source. The introductory portion (ch. 90, v. 105ff, and chs. 91-93) has a rather fragmentary character. It extends over the time from A.D. 1333 to A.D. 1593, comprising the history of the kings from Bhuvanekabāhu III to Rājasīha I. About the most eminent persons like Alagakkonāra (91, 3ff), or Māyādhanu, the chronicler has little to say. King Dharmapāla is not even mentioned. From the Cūlavam̄sa alone we hardly get a right idea of the disunion at that time of the Sinhalese kingdom; the chronicler pays regard to the Kandy court only.

A very remarkable episode in the history of Ceylon the knowledge of which we owe to Chinese sources is entirely passed over in the chronicle.² King Vijayabāhu VI, a scion of the family of Alagakkonāra, was taken prisoner to China in A.D. 1409, and there was an interregnum of about six years in Ceylon. That we have a gap here in the chronicle clearly appears from the words introducing the history of the next king Parakkamabāhu VI: *tato aparabhāgasmim* then at a later time (91, 15). The heroic figure of Rājasīha I does not also stand forth so prominently as it deserves. In this case the reason is that the king renounced the Buddhist faith, went over to Hinduism and even persecuted the bhikkhus.

It is noticeable that just the most important event within the whole period, the arrival on the island of the Portuguese (A.D. 1505 or 1506) is nowhere related. The Paraṅgī are first mentioned a century later under king Senāratana (95, 4ff.) who was compelled by them to leave Kandy and to bring the tooth relic to a safe place. The chronicle alludes

¹ H. C. P. Bell, Arch. Survey Reports Ceylon, 1911-12, p. 63.

² See my transl. of Cūlav. II, note to 91, 14 (p. 214, n. 2); Codrington, l. 1, p. 85 f., 89.

here to de Azavedo's expedition against the Sinhalese capital A. D. 1611.

In chapter 96 we also hear of victories gained over the Portuguese by Rājasīha II and of his negotiations with the Olandas. The most valuable part of the latest Cūlavam̄sa is however the passage 99, 108-139 dealing with the military events of the year 1765 which were so disastrous for the Dutch troops. But in all these passages we never find any information which is more accurate or more detailed than what we learn from Portuguese or Dutch records. We only see with a mixture of amazement and compassion how Sinhalese eyes looked at those events which initiated the breakdown of their old and glorious kingdom.

We hear of victories only and successful battles whilst in reality the Sinhalese power was rapidly declining. All failures or internal frictions and calamities are suppressed. The standpoint of the chronicle is one-sided to the utmost. It was the fiction in the Dutch period that the Olandas were servants of the Kandy king and entrusted by him with the protection of the coast of Laṅkā (96, 32; 100, 63). In diplomacy the foreigners were no doubt superior to the Sinhalese and perhaps also in recklessness and sometimes even in cruelty.

We fully understand that Tibbotuvave Sumaṅgala paid much more attention to clerical affairs than to foreign politics. Therefore those passages which deal with the *messages sent to Burma and Siam* by the kings Vimaladhammasuriya I and II by Vijayarājasīha and Kittisirirājasīha to fetch bhikkhus from those countries and thus to renew the ecclesiastical life in Ceylon (94, 15ff., 92, 8ff., 98, 87ff., 100, 54ff.) are perhaps of some historical interest. Besides we hear in the last

1 We hear of such clerical relations between Birma and Ceylon already in the Kalyani inscription of king Rāmadhipati of Pegu (1746 A. D.). Cf. Taw Sein Ko, *Indian Antiquary* xxii, 1893, p. 11, 29, 85, 150, 206, 236 (Major R.C. Temple, *ib.* p. 279). The Sinhalese king who invited the theras from Birma to Ceylon is called in the inscription Bhuvanekabāhu (vi, 1473-1480 A. D.)

chapters of the chronicle, chiefly in chs. 99 and 100 which are verbose panegyrics on king Kittisirirājasīha, again and again of splendid feasts and processions ever described with the conventional phrases—of the open-handedness of the kings, of costly presents dedicated to the tooth-relic, of noble monuments and buildings erected here and there—all in sad contrast with the real conditions of the kingdom, so near at that time to its ruin.

To sum up the results of the inquiry: On the whole the Mahāvam̄sa is a trustworthy chronicle and the foremost document of Ceylonese history, though of course a sound and cautious criticism can never be dispensed with. The value of the chronicle is different in its different parts. The first few chapters of its oldest portion (I) contain a mixture of legends and historical truth. It is however not too difficult to separate the two elements from one another; the account of Devānaṃpiyatissa's reign seems to be historical at least in the main features, and with Duṭṭhagāmaṇi's time we reach the firm ground of a trustworthy tradition.

The first part of the Cūlavam̄sa (II, 1) is probably the most reliable portion of the whole chronicle although allowances for some poetical licenses must be made in the description of the character and the deeds of Parakkamabahu I. The second part (II, 2) is hardly inferior to the preceding portion but the exaggerations and embellishments in the account of Parakkamabahu II's reign appear to have increased in comparison with the corresponding passages of II, 1.

The most recent portion of the Cūlavam̄sa (II, 3) is at the same time the most indifferent part. The narrative of the chronicle is incomplete and one-sided. The Portuguese and Dutch reports which now must be considered first, also require criticism, but they are at any rate more ample and exhaustive. Nevertheless even these final chapters of the chronicle are not without interest, as they allow us an insight into the mental condition of the Sinhalese people in that tragic period of decline.

WILH. GEIGER

New Contributions to the Interpretation of the Mahāvamsa

In the following pages, *Mahāvamsa* will mean the whole chronicle, including its more recent continuations generally called *Cūla-vamsa*¹ and not its most ancient part only.

I *Local traditions on Duṭṭhagāmaṇi in Rohaṇa*

When I was myself travelling in Rohaṇa in the winter of 1926 I was surprised to hear legends and popular traditions everywhere concerning King Duṭṭhagāmaṇi (101-77 B.C.) who is, no doubt, the national hero of the Sinhalese. With the help of these traditions I am now able to describe more accurately the topography of Duṭṭhagāmaṇi's war with his brother Tissa (*Mhvs.*, 24, 32 ff.). Duṭṭhagāmaṇi had his residence in Mahāgāma, Tissa in Dīghavāpi. Regarding the situation of Mahāgāma there is no doubt that it is the modern Māgama in the cultivated area of Tissamahārāma NE. of Hambantōṭa on the left bank of the Kirinda-oya not far from its mouth. As to Dīghavāpi I conjectured (*Mhvs.*, trsl., p. 8, n. 1) that this was perhaps a name of the Mahakandiya-veva (Kandiyakaṭṭu-veva), about 30 miles SSW. of Batticaloa. This has been verified by what I learned on the spot to my question referring thereto. The Ratamahatmaya at Bibile told me that the name Dīghavāpi is still well known in the country, and it is nothing but Mahakandiya-veva.

Duṭṭhagāmaṇi's dominion was, therefore, the South-Western part of Rohaṇa i.e. the greater part of the present Province Uva together with the Eastern districts of the Southern Province, that of Tissa the North-Eastern Rohaṇa, the district round the Mahakandiya-veva, what is now called the Eastern Province of Ceylon.

In the first war between the two brothers Duṭṭhagāmaṇi was unsuccessful and fled to Mahāgāma, while Tissa retired to Dīghavāpi.

¹ I may be allowed to publish here a few notes to my translation of this important work (Pāli Text Society, *Mhvs.*, 1912; *Cvs.*, I, 1929; II, 1930) which is still the richest source of the knowledge of Ceylon history.

In the second war the elder brother (styled *rājā* in the *Mhvs.*, while Tissa is referred to as *kumāra*) was victorious. There the popular tradition enables us to give an exact description of the scene of war. According to it the locality of the decisive battle was a place named *Yudaganāva*² a little more than a mile NNW. of Buttala. There is a *pansala* on the spot and a *dāgoba*, no doubt erected in commemoration of the historical event. The tradition suits very well to the topographical facts. Buttala is nearly half-way between Mahāgāma and Dīghavāpi, and the boundary of the two dominions was probably not very far from that place. Duṭṭhagāmaṇi must have approached from Mahāgāma along the old high-road passing through Kataragāma and leading from Buttala to Medagāma-Bibile-Alut-nuvara (old Mahiyaṅgaṇa) on the Mahaveli-gaṅga.

After the battle, prince Tissa fled and came to a monastery the name of which is not mentioned in the chronicle. He was persued by the king. But the priests protected Tissa and helped him in escaping to Dīghavāpi. Local tradition locates the scene of this event at the *Okkampitīyavīhāra*, situated about 4 miles, as the crow flies, east of Buttala.

Finally according to the tradition (which I heard myself on the spot), Duṭṭhagāmaṇi after his victory stayed for some time at a place where later on the *Timbaruvīhāra* was erected. This tradition, too, is quite true. The monastery lies a mile or so East of Medagama in the jungle.³ Medagama is about 20 miles away from Buttala to North, nearly half-way on the road to Dīghavāpi. It appears that after Tissa's escape Duṭṭhagāmaṇi took a new and strong position nearer to the hostile capital in order to watch the further military operations of his brother and eventually to prevent a new attack. When he saw that Tissa's resistance had definitely broken down, he returned to Mahāgāma where afterwards the reconciliation of the two brothers took place.

We do not know, of course, how far such local traditions contain

² The name itself reminds us of the historic event, for *yuda* is the Vedic and Pāli *yuddha*, 'battle.'

³ I visited it on the 10th of February, 1926.

an historical kernel. But they help us at least to understand the text of the *Mahāvamsa* in a more accurate and exhaustive manner.

II Single words and terms

There are in my translation of the *Mahāvamsa* some words and terms which are not precisely or even wrongly explained. This may partly be excused for the long distance which separated me (i.e. during my work) from Ceylon and the lack of reliable sources. To my venerated friend Buddhadatta Thera (Aggarama, Ambalangoda) I owe a series of useful suggestions and corrections some of which I may be allowed to publish here with additional notes of my own.

1 *Udakukkhepasīmā*, lit. 'boundary (made) by throwing up water' (*Mhvs.*, 89. 70; 94. 17; 97. 12) is an interesting Buddhist ceremony, insufficiently described by Wijesinha (*Mhvs.*, trsl., p. 312, n.) and by myself (*Cvs.*, trsl., II, p. 199, n. 3). According to Buddhadatta a note on the term should run as follows: Ecclesiastic acts must be performed within a sacred boundary (*sīmā*) and they can be performed not only on dry ground but also in water, either in a building erected on piles in a river or lake, as we see so frequently in Ceylon, or even in a boat. If the act takes place in water, the boundary must be fixed in the following manner: After the chapter of the *saṃgha* has assembled, one of the priests takes water in a vessel or a handful of water from the lake or the river. He then throws the water with his hands to the four quarters. The boundary is marked by the furthest points where the water has fallen. When doing so the bhikkhu who throws the water must stand within the *hatthapāsa*, in the immediate vicinity of the chapter.

2 *Catubhāṇavāra* (*Mhvs.*, 98. 24). We are told that king Vijayarājasīha (1739-47) invited the sāmaṇera Saraṇaṃkara and had a commentary on the *Catubhāṇavāra* made by him in the language of Laṅkā (*nimantetvāna tass' eva catubhāṇavāraṇṇanaṃ Laṅkābhāsāya kārcvā*). It is well known that *bhāṇavāra* means a section of holy texts, and that the Tipiṭaka, for the purpose of learning and recital, is divided into a great number (2547) of such sections. But I did not know what by *catubhāṇavāra* is meant. Buddhadatta informs me that

this is a name for the *Mahā-pirit-pota*, 'the great Pirit-book', *paritta*, i.e. a collection of holy texts, short hymns or sermons which are publicly recited on certain occasions with a view to warding off the influence of evil spirits. The description of a *Paritta* ceremony is found in my book, *Unter Tropischer Sonne*, p. 28 ff. The *Mahā-pirit-pota* is called *Catubhāṇavāra* because it consists of four such sections. Subsequently I saw that Saraṇaṃkara's commentary on the Paritta-book is even mentioned in L. de Zoysa's *Catalogue of Pāli, Sinhalese, and Sanskrit Manuscripts in the Temple Libraries of Ceylon* (Colombo 1885), p. 6 under the title *Catubhāṇavāra-Aṭṭhakathā*, and that it is common in the island. Finally I may point to the fact that the phrase *pirit satar baṇvar*, the four bhāṇavāras of the *paritta* already occurs in a Sinhalese inscription of the first half of the 10th century (Wickremasinghe, *Epigraphia Zeylanica*, I, p. 48, l. 38). We see from this passage that the *paritta* collections are by no means quite modern as Childers (s.v. *parittā*) has said.

3 *Dhammaghosaka*. In a note on *Mhvs.*, 37, 149 I have suggested that this term (37, 173) means the same as *dhammabhāṇaka* 'preacher of the doctrine'. This is wrong according to Buddhadatta. *Dhammaghosaka* denotes a Bhikkhu who invites people for a sermon proclaiming that such and such a priest will preach on some subject of the *dhamma* on such and such a day at such and such a place. I may add a notice on *dhammakathika* and *dhammabhāṇaka*. Are they synonymous? The first term occurs frequently in Buddhist literature, often in combination with *vinayadhara*, 'one who masters or knows by heart the Vinaya' and *bhussuta*, 'one who has a wide knowledge of tradition'; also with *suttantika*, 'one who is versed in the Suttantas' (cf. Stede, *PTS. Dict.*, s.v. *dhamma*). It must therefore have a general meaning like 'one who is able to converse about subjects of the holy doctrine'. This is quite in concordance with the meaning of *dhammā kathā* or *dhammakathā*, 'ethical discussion, conversation about the Dhamma' (Stede, I. 1) and with that of *dhammaṃ katheti*. On the other hand, *dhammabhāṇaka* does not occur in the older literature. It is entirely missing in Childers' and Stede's Dictionaries, and I have in my own collections the only quotation *Mhvs.*, 37, 173. But we meet terms like *Dīghabhāṇaka*, *Majjhimbhāṇaka*, *Samyuttabhāṇaka*,

Āṅuttarabhāṅaka, *Khuddakabhāṅaka* and *Jātakabhāṅaka*. It appears clearly from *Dīgha Commentary* (ed. PTS., I, 1886, p. 15²⁷) that they denote priests who have learned the *Dīgha*-, *Majjhima-nikāya* etc., who know it by heart, and who are able to recite it from memory.

The same difference of meaning between *kathika* and *bhāṅaka* results from *Milindapañha* (ed. Trenckner, p. 341):

Bhagavato kho, mahārāja, dhammanagare evarūpā janū paṭivasanti: suttantikā venayikā ābhīdhammīkā dhammakathikā Jātakabhāṅakā Dīghabhāṅakā Majjhimbhāṅakā Saṃyuttabhāṅakā Āṅuttarabhāṅakā Khuddakabhāṅakā silasampannā etc.

There are no *dhammabhāṅakā* in this list nor *Jātakakathikā* and so on. In *Mhvs.*, 37, 173, however, *dhammabhāṅaka* is, I believe, simply synonym of *dhammakathika*. But this is a more modern development of meaning influenced by Sinhalese language. Here *baṇa* at present means, accordingly to Buddhadatta, 'a sermon preached in *Sinhalese*' (not a recital of Pāli Texts) so that all laymen understand it. Such a *Baṇa*-preaching lasts two or three hours in the afternoon or first half of the night, sometimes in up-country it lasts for a whole night.

III *Mahāvamsa and the inscriptions*

Finally a short supplement to my article on 'the Trustworthiness of the *Mahāvamsa*' in the present *Journal*, VI, p. 205 ff. We are told in the *Mahāvamsa* (70, 327 ff.) that when Parakkamabāhu after a long campaign had nearly conquered Rājaraṭṭha, the province of his cousin Gajabāhu, the latter in his distress asked the Bhikkhus for intervention, and owing to their admonition Parakkamabāhu indeed stopped the war and returned to his own country Dakkhiṇadesa. It is then stated in 71. 2-4 that after the end of the hostilities Mānābharaṇa, the ruler of Rohaṇa, tried to enter into an alliance with Gajabāhu. But Gajabāhu who desired no treaty with him betook himself to the vihāra by name Maṇḍaligiri. There he had the words 'I have made over Rājaraṭṭha to the king Parakkama', graven on a stone tablet..... The inscription means no doubt: According to the treaty made with him Parakkamabāhu is appointed my successor in Rājaraṭṭha. Maṇḍaligiri is the present Medirigiriya in the Tamankaduva district. In the

ruins there the inscription of Gajabāhu has not yet come to light. But recently the parallel inscription of Parakkama has been discovered by Paranavitana, the epigraphist (now acting Commissioner) of the Archæological Survey of Ceylon, at an ancient vihāra at Saṅgamuva near Gokarella NE. of Kurunegala i.e. on the ground of old Dakkhiṇadesa.

"In this document the two princes (Gajabāhu and Parakkamabāhu) seem to treat each other as independent sovereigns of equal status, but Gajabāhu, being the elder of the two and, moreover, the ruler of the capital city of the Island, is given precedence. The treaty itself consists of four clauses by the first of which the two cousins solemnly declare that they would not wage war against each other till the end of their lives. The second clause lays down that the kingdom of the one who will be the first to pass away will become the property of the survivor. We do not know what the third clause was about, as this part of the record is damaged. By the fourth clause, the two princes enter into an offensive and defensive alliance declaring that a king who was an enemy to one of them was an enemy of both."⁴

Thus again a passage of the *Mahāvamsa* is confirmed and supplemented by an inscription.

WILH. GEIGER

⁴ *Annual Report of the Archæological Survey of Ceylon for 1930-31, May, 1932, p. 5.*

IV. Sprache, Geschichte und Kultur Ceylons und der Maldiven



Singhalesisches.



GH. *ukula* „Hüfte“ ist zu skr. *ukāṣa* zu stellen; die Grundbedeutung ist offenbar „in die Höhe gehend, ansteigend, schwellend.“ Bei Clough findet sich auch ein Wort *ukāṣa* mit der Bedeutung „eminence“ angegeben, sicher Entlehnung eines päli **ukkaṣa*. Bemerkte sei, dass A. Weber skr. *ukāṣe* mit „in die Höhe“ übersetzt (Ind. Stud. 4, 362). Die Kommentare geben *ukula* durch *śronī* oder *jaḡhanasthala* wieder, z. B. *nīsi pulul-ukūṣu riya-saka-yuru . . . me purāṅgana*, Selalihini-sandēś 12 = *rathacakrākāra-vu yogya-vu pṛthula-śroni-ṅṅṅa-vu . . . me purastṛṣṭhu* „die Frauen dieser Stadt mit den anmutigen breiten Hüften gleich Wagenrädern.“ — Für den regulären Übergang von skr. *ṣ* zu sgh. *l* finden sich Beispiele in der bekannten Abhandlung von E. Kuhn, Sitzb. d. Bayer. Ak. d. W., philos.-philol. Kl. 1879, II, S. 416 und öfters. Ich füge hinzu *ṣekūṣu* „dicht, fest, massiv“ = skr. *sai-kāṣa*; *kūṣu* „Felsgipfel“ = skr. *kūṣa*; *killa* und *kili* „menstrual flux“ = skr. *kīṣṭa*; *poṣanava* „fächeln, sieben“ = skr. *sphoṣayati* „er bewegt rasch hin und her“ u. a. m.

2) Sgh. *harakā* „Ochse“, pl. *harak* — Nebenform ist *sarakā*, *sarak* — erklärt sich durch Metathese aus **hakara*, welches ich zu skr. *śakvara*, *śakvara*, *śakkara* stelle. Eine analoge Metathese liegt vor bei *muruva* „klingender Schmuck, von den Frauen an Fuss- und Handgelenken getragen“ statt **muvura* aus skr. *nūpura*, ferner in *manumaraka* „Enkel“, das schon in Inschriften des 2. Jahrh. n. Chr. vorkommt und von P. Goldschmidt (Ind. Ant. VI, 1877) auf skr. *manorama* zurückgeführt wird.

3) Childers (JRAS. N. S. VIII, S. 152) stellt sgh. *hadanava* „machen, verfertigen, bereiten“ zu skr. Wz. *sadh*, *sadhayati*. Man könnte sich auf sgh. *varada* „Fehler, Irrtum“ = skr. *aparādha* (Childers, a. a. O. S. 144) und *vadu* „Frau“ = skr. *vadhū* berufen; allein die Erhaltung von intervokalischem *dh* als *d* entspricht, wie ich glaube, nicht den sgh. Lautgesetzen. Dies beweisen mir sgh. *dī* „Molke“ = skr. *dadhi*; *mī* „Honig“ neben *mihī* „Honig“ = *madhu*; *bīri*, *bihiri* „taub“ = skr. *badhira*. Es wird also wohl *vadu* den Wörtern zuzuzählen sein, welche dem Skr. entnommen und den Lautverhältnissen des Elu mehr oder weniger angepasst wurden. Dasselbe dürfte von *varada* gelten, wie dies auch P. Goldschmidt (a. a. O. S. 325, Anm.) in der That annimmt, welcher vielmehr in dem Wort *boruva* „Lüge“ die echt singhalesische Fortsetzung von skr. *aparādha* erkennt. Beiläufig sei aber bemerkt, dass in dem Verbum *varadinava* „fehlen, irren“ das *d* natürlich lautgesetzlich voll-

kommen richtig ist, da es hier dem *jñh* in p. *aparajñhati* entspricht. Da nun *hadanavā* wegen seiner transitiven Bedeutung doch nur auf das Kausativ *sadh* zurückgehen kann, so müssen wir es entweder jener Gruppe jüngerer Entlehnungen zuzählen oder eine andere Etymologie als die von Childers vorgeschlagene suchen. Eine solche liegt nun auch ausserordentlich nahe; *hadanavā* gehört zu skr. *śj*, *sarjati*. Bedürfte diese Etymologie noch einer Bekräftigung, so würde ich auf Śeḷ. sand. 5 verweisen, wo *suseḍu* im Kommentare wiedergegeben wird durch *susarjita*.

4) Der Abfall eines anlautenden kurzen *a* vor einfachem Konsonanten, wie er in *varadinava* = skr. *apa-rādhi* vorliegt, ist allgemein giltiges Lautgesetz im Singhalesischen. Ich führe ein paar Beispiele an. Sgh. *hō* (oder *hō-paḷu*) entspricht dem skr. Baumnamen *āsoka* (durch **sova*, **hova*); *nurā* „Liebe“ ist skr. *anurāga* (so in vielen Wörtern mit Präp. *anu*), *raṇa* „Wald“ ist skr. *araṇya*, p. *arañña*, pkr. *araṇṇa*. Es ist dabei zu beachten, dass Hemacandra I. 66 ein pkr. *raṇṇa* neben *araṇṇa* gestattet wird, und dass nach Pischel (z. d. St.) auch in Päliversen öfters *rañña* statt *arañña* hergestellt werden muss. Ich erwähne ferner *riṭi*, N. eines Baumes = skr. *ariṣṭa*, p. *ariṭṭha* (*riṭigala*, N. eines Felsens in der Nähe von Polonnaruva = *ariṭṭhapabbata* im Mahāvamsa; DMdZ. Wickremasinghe im JRAS. Ceylon Branch XI, Nr. 39), und endlich das Wort *vaḷa* „Loch, Grube.“ Dieses darf nämlich nicht mit d'Alwis (Sidhat Sangarāva, Introd. S. LIV) unmittelbar zu p. *avaḷa* gestellt werden, da anl. *a* im Sgh. nicht schwindet. Man vgl. u. a. *avala* „voll, angefüllt“ = skr. *akula*. Vielmehr ist *vaḷa* = skr. *avaḷa*, dessen genaues Aequivalent im Pāli m. W. noch nicht bekannt ist.

5) Zum Schluss noch eine etwas gewagte Vermutung. Der Übergang von skr. *n* zu *l* ist für das Sgh. durch *vala* „Wald“ = skr. *vana* gesichert. Childers (a. a. O. S. 144) hat zuerst sgh. *valaha* „Bär“ aus p. *vana* + *accha* erklärt und E. Kuhn (a. a. O. S. 424) diese Etymologie mit Recht gebilligt. Ich vermag ein zweites sicheres Beispiel anzuführen, nämlich *valañña* „geniessen, essen (nur von Priestern)“ = skr. *nand*, vermutlich mit Praep. *abhi*, p. *abhinandati*. Vielleicht dürfen wir nun auch sgh. *lā* „neu“ = skr. p. *nava*, pkr. *nava* ansetzen. Das Wort findet sich in *ladaṭu* „junger Trieb, Schoss“ (= *nava* + *jalaka*), das der Umgangssprache angehört, und wofür nach Clough auch ein *navadala* — dies wohl in der Hochsprache — in der That vorkommt. Häufiger als *lā* ist das verkürzte *la* in der nämlichen Bedeutung. Ist meine Etymologie richtig, so erklärt sie eine ganze Reihe von Bildungen, wie *lahiru* „aufgehende (wörtl. neue) Sonne“, *ladaru* „Kind“ und *ladari* „Mädchen“ (= *nava* + *daraka*, bzw. *darika*), *lapak* „unreife, frische Frucht“ (= *nava* + *pakva*), *lavala* „junge Pflanzung von Betelranken“ (= *nava* + *vana*), sowie *lasañña* „Neumond“ Śeḷ. sand. 83 (= *nava* + *candra*), wofür ebenda 99 auch *navasañña* vorkommt. *La* müsste natürlich durch Kontraktion aus **lava* entstanden sein, wie *lō* „Welt“ aus *lova*. Dagegen scheint freilich das Zahlwort *nava* „neun“ zu sprechen. Allein bei diesem lässt sich immerhin eine konservierende Beeinflussung durch die entsprechende Sanskritform annehmen, wie eine solche sicher auch bei *eka* stattgefunden hat.¹ Für **lava*

¹ Ich bemerke übrigens, dass nach Childers (a. a. O. S. 133) die gebräuchliche Wortform, wenigstens in der Umgangssprache, nicht *nava* ist, sondern *nama*.

kommt diese Möglichkeit, nachdem einmal *n* (durch *ñ*!) in *l* übergegangen war, in Wegfall.

Ich formuliere hier noch meine Anschauung über das Singhalesische in Kürze so: dasselbe ist ein rein arischer Dialekt, wie sich namentlich durch seine Lautgeschichte erweist, und bildet eine direkte Fortsetzung der Pälisprache. Tiefer gehende, den Organismus der Sprache berührende Beeinflussung von Seite dravidischer Dialekte ist kaum zu erweisen, sie zeigt sich nur möglicherweise in dem Verluste der Aspiraten und in der sog. Vokalharmonie.

WILHELM GEIGER.



Reise nach Ceylon

im Winter 1895/96.

Von **W. Geiger** in Erlangen.

(Vorgelegt am 6. Juni.)

Im Nachfolgenden erlaube ich mir Bericht zu erstatten über die von mir im Winter 1895/96 mit Unterstützung der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften unternommene Reise nach Ceylon. Zuvörderst aber spreche ich der Akademie und der Königlichen Staatsregierung wiederholt den ergebensten Dank aus für die gütige Gewährung der Mittel, welche mir die Verwirklichung eines lange gehegten Planes ermöglichten. Die Akademie hat damit ein Vertrauen in mich gesetzt, das ich, wie ich mir wohl bewusst bin, erst zu rechtfertigen habe. Ich hoffe, dass mir das gelingen wird, wenn ich nach Bearbeitung der in Ceylon gesammelten sprachlichen Materialien die Ergebnisse zu veröffentlichen in der Lage sein werde. Allein der Wert und die Bedeutung einer derartigen Reise liegt ja nicht nur in den Einzelresultaten, welche wir in der Form der wissenschaftlichen Abhandlung den Fachgenossen zu unmittelbarer Prüfung vorlegen. Ihre Bedeutung beruht ebenso sehr in dem persönlichen inneren Gewinn, welchen der Reisende selbst aus ihr ziehen muss durch die neuen Eindrücke und Anregungen, die er erhält, und durch die Beobachtungen und Erfahrungen, die er sammelt, in lebendiger Anschauung von Land und Volk, von Natur und Leben. Und auch in dieser Beziehung ist, so hoffe und so empfinde ich, meine Reise nach Ceylon für mich

von ausserordentlicher Wichtigkeit gewesen. Ich darf es wohl der Hohen Körperschaft gegenüber, welche mir die Möglichkeit zu ihrer Ausführung gewährte, und der ich selbst seit nunmehr fast acht Jahren anzugehören die Ehre habe, ohne Rückhalt aussprechen, dass sie für mich einen bedeutsamen Abschnitt bezeichnet in meinem Leben und, wie ich den Wunsch und die Hoffnung hege, auch in meiner Arbeit.

Ich werde nun in Kürze den äusseren Verlauf meiner Reise schildern und dann darauf eingehen, in wie weit es mir gelungen ist, das seinerzeit der Hohen Akademie vorgelegte wissenschaftliche Programm durchzuführen.

Am 12. November 1895 verliess ich Erlangen, und am 18. schiffte ich mich in Genua an Bord des deutschen Reichspostdampfers „Sachsen“ ein. Nach glücklicher Fahrt kamen wir am 6. December in Sicht der Südspitze des indischen Festlandes und erreichten am 7. morgens 2 Uhr den Hafen von Colombo. Des unruhigen und kostspieligen Lebens im Gasthause wurde ich glücklicherweise bald überhoben durch die freundliche Einladung eines bereits seit zwölf Jahren auf Ceylon lebenden deutschen Kaufmannes, Herrn Böhringer, sein Bungalow mit ihm zu teilen. Das Haus war in der Vorstadt Kolpetty gelegen in einer unmittelbar ans Meer grenzenden Kokospalmpflanzung. Hier nun, in einer Umgebung, wie sie charakteristischer nicht gedacht werden kann, begann ich meine Studien. Durch die Vermittelung des Principal am Royal College, Mr. Harward, gelang es mir, einen tüchtigen Kenner der singhalesischen Litteratur, den Mudaliyar Simon de Silva, als meinen Pandit zu gewinnen. Ueber unser gemeinsames Studium, über den Gewinn, welchen ich daraus zog, und über die Beobachtungen, welche ich dabei bezüglich der Methode der einheimischen Pandits machte, werde ich später zu berichten haben. Mein Aufenthalt in Colombo dauerte bis gegen Ende Januar, unterbrochen von Ausflügen in die nähere und fernere Umgebung. Ich besichtigte das Kälani-Kloster am rechten Ufer des gleichnamigen Flusses, bekannt durch seine Dagoba, die zweitälteste auf der Insel. Dieselbe ist der Legende nach an der Stelle erbaut, wo Buddha bei seiner dritten

Anwesenheit auf Ceylon den Nāga's unter König Maniakkhika seine Lehre verkündigte (Mahāvamsa I. 71 ff.). Ich machte ferner Bekanntschaft mit dem gelehrten Priester Dharmārāma in dem von ihm geleiteten Pansala Vidyālaṅkāra unweit der Kālani-Station. Er gilt unter den einheimischen Gelehrten selbst für den besten Kenner des Sanskrit in Ceylon und hat in der That einen glänzenden Beweis seiner Gelehrsamkeit und seines Scharfsinnes abgelegt, indem er die umfangreiche und kunstvolle Sanskritdichtung Jānakiharaṇa des Kumāradāsa auf grund einer erhaltenen singhalesischen Paraphrase rekonstruierte. Auch besuchte ich den high-priest von Waskaduwa Subhūti in seinem Vihāra, das südlich von Colombo bei Kalutara liegt. Mit Subhūti verband mich in der Folge eine Art Freundschaftsverhältnis, welches hoffentlich auch durch die räumliche Entfernung nicht aufgehoben werden wird. Eine sehr wertvolle Buddhafigur aus Bronze, mit der er mich beschenkte, als er, um Abschied zu nehmen, in mein Bungalow kam, ist mir eine der liebsten Erinnerungen an Ceylon. Nach meinem Urteile ist Subhūti der bedeutendste unter den jetzt lebenden buddhistischen Priester-Gelehrten. Seine Stärke ist das Pāli. Ich bin geneigt, ihn selbst über den high-priest Sumangala zu stellen. Ist er demselben vielleicht auch noch nicht ebenbürtig an Umfang und Vielseitigkeit des Wissens — Subhūti ist der jüngere von den beiden —, so habe ich doch den Eindruck, dass er in der wissenschaftlichen Methode der Forschung ihn überragt. Sumangala ist in seinem ganzen Wesen weit mehr der „native“ geblieben; Subhūti nähert sich der europäischen Denk- und Arbeitsweise, eine Annäherung, welche auch äusserlich im Auftreten und Verhalten zu unverkennbarem Ausdrucke kommt.

Es versteht sich von selbst, dass ich auch Sumangalas persönliche Bekanntschaft machte. Ich traf nicht nur in seinem eigenen Pansala, dem Vidyodaya-college in Colombo, mit ihm zusammen, sondern folgte auch einer Einladung zu einer Prüfung, welche Sumangala in einem ihm unterstellten Vihāra bei Dehiwala abzuhalten hatte. Ich verbrachte hier etliche sehr originelle Stunden als einziger Europäer inmitten der gelb-

1896. Sitzungsb. d. phil. u. hist. Cl.

rockigen Schar der Bhikkhus. Die Prüfung erstreckte sich bei den Zöglingen des höheren Kurses vornehmlich auf die Kenntnis der Pāligrammatik des Kaccāyana; von den „juniors“ wurde Verständnis des Dhammapada, einer buddhistischen Spruchversammlung, sowie des dazu gehörigen Commentars Dhammapadatthakathā gefordert. Die Examinanden hatten dabei den Pāli-text in Singhalesisch zu übertragen und zwar nicht satzweise, sondern nach echt indischer Art Wort für Wort.

Mitte Januar unternahm ich einen mehrtägigen Ausflug nach Ratnapura. Die Stadt liegt in prächtiger, durch besonders reiche Vegetation ausgezeichnete Umgebung am Südhang des centralen Gebirgsstockes, unmittelbar unter dem Adams-Pick. Sie ist, wie auch ihr Name andeutet, vor allem wichtig durch die in ihrer Nachbarschaft befindlichen Edelsteingruben und durch ihre Edelsteinschleifereien. Gewonnen werden hauptsächlich Katzenaugen, die ja für Ceylon charakteristisch sind, Rubine und blaue, gelbe und wasserhelle Sapphire. Selbstverständlich wurden wir, als wir abends im Rasthause anlangten, von verschiedenen Händlern heimgesucht, welche uns ziemlich wertlose Steine für teures Geld aufzuschwätzen bemüht waren. Allein ich war durch den Verkehr mit den Verkäufern in Colombo immerhin schon genugsam gewitzigt, und mein Reisegefährte besass überdies einige Fachkenntnis, so dass die Händler ohne Erfolg wieder abzogen.

Was mich freilich zu einem Besuche von Ratnapura veranlasste, lag weit ab von den Zwecken, welche sonst den Reisenden nach der „Juwelenstadt“ führen. Ich hoffte hier mit den „out-casts“ der singhalesischen Gesellschaft, den Rodiya's, um ihren Sonderdialekt zu studieren, in persönliche Beziehung zu kommen. Meine Reise war in dieser Hinsicht freilich erfolglos; denn ich überzeugte mich selbst bei einem Besuche in einem Rodiya-Dorfe, dass die Leute in dieser Gegend ihren Dialekt bereits aufgegeben haben und das gewöhnliche Singhalesisch sprechen. Es gilt dies, wie ich dann von zuverlässiger Seite in Erfahrung brachte, von den Rodiyas des ganzen Bezirkes.

Es sei mir gestattet, hier einige Worte über die Rodiyas einzuschalten. Es sind dies, wie erwähnt, „out-casts“, welche in früherer Zeit eine Art Zigeunerleben in Ceylon führten, jetzt zumeist in kleinen abgelegenen Dörfern oder Weilern zusammenwohnen, besonders zahlreich in den Bezirken von Ratnapura, von Kadugannawa bei Kandy, und von Kurunägala. Der Singhalese hält sie für unrein und vermeidet im allgemeinen jede Berührung mit ihnen. Der nivellierende Einfluss der englischen Verwaltung, welche solche Kastenunterschiede im Princip natürlich nicht anerkennt, macht sich übrigens schon sehr bemerkbar. Es kann, wie sich versteht, nicht ohne praktische Rückwirkung auf das Leben sein, wenn z. B. vor dem europäischen Richter der verachtete Rodiya ebenso viel gilt, wie ein Singhalese hoher Kaste, und Sühne findet, wenn ihm Unrecht geschehen. Mein singhalesischer Diener, den ich bei meinen späteren Reisen im Innern bei mir hatte, begleitete mich denn auch bei Kurunägala ohne Bedenken in ein Rodiya-Dorf, während ein früherer Diener, den ich in der Folge entlassen musste, auf meine diesbezügliche Anfrage erklärte, er könne das nicht thun, ohne seinem Ansehen zu schaden!

Ueber den Ursprung der Rodiyas wissen wir nichts Sicheres. Vermutlich stammen sie ursprünglich von Verbrechern ab, welche aus der Gesellschaft ausgestossen worden waren, und ihre Kaste vermehrte sich durch fortwährenden Zuzug von gleicher Art. Die eigenen Legenden der Rodiyas wissen freilich ihre Herkunft mit einem romantischen Schimmer zu umkleiden. Im Aeusseren unterscheiden sich nach dem Eindrucke, den ich gewann, die Rodiyas nicht wesentlich von den Singhalesen; sie sehen nur noch erheblich schmutziger und verwahrloster aus als selbst ein Singhalese geringster Kaste. Die Männer machen den Eindruck gesunder Kraft. Von der Schönheit, die ihren Frauen und Mädchen nachgerühmt wird, vermochte ich herzlich wenig wahrzunehmen.

Für die Rückreise nach Colombo benützte ich nicht wieder das sehr fragwürdige Beförderungsmittel der Postkutsche. Wir mieteten vielmehr ein grosses Boot und fuhren auf diesem die

Kalu-ganga hinab. Die Fahrt führt durch eine tropische Scenerie, wie sie üppiger und grossartiger in der That kaum gedacht werden kann. Ich rechne die Flussfahrt von Ratnapura nach Kalutara zu dem landschaftlich Schönsten und Fesselndsten, was ich auf meiner ganzen Reise in Ceylon gesehen habe. Wir brachen morgens um 4 Uhr, noch bei Dunkelheit und leicht nebeliger Luft, auf und gelangten abends um 7 Uhr nach Kalutara, wo der Fluss ins Meer mündet. Ich hatte dabei die Gelegenheit, die ausserordentliche Ausdauer und Zähigkeit der Eingeborenen zu bewundern. Die vier Kulis, die wir angeworben hatten, ruderten während der 15 Fahrstunden, auch in der heissesten Zeit des Tages, ohne ein merkbares Zeichen von Ermüdung, und sie unterbrachen ihre Arbeit nur ein paarmal auf wenige Minuten, wenn sie — abwechselnd natürlich — ihren Reis zu sich nahmen. Dabei waren sie immer heiter und guter Dinge, und stets mit wahren Vergnügen bereit, das Boot zu wenden, gegen die Strömung zu halten, ja auch bis an die Brust in den Fluss zu springen, wenn es galt, irgend eine Jagdbeute, die ich vom Schiffe aus erlegt hatte, aus dem Wasser zu holen.

Mit dem 25. Januar beginnt die zweite Periode meines Aufenthalts auf Ceylon: die Zeit meiner Wanderungen, freilich zugleich auch die Zeit, wo ich unter den schädlichen Einflüssen des Klimas zu leiden hatte, und meine Willenskraft zuweilen in hartem Kampfe lag mit körperlichen Beschwerden und Hindernissen. Ich hatte mir noch in Colombo eine Erkältung zugezogen, reiste aber nichts desto weniger am genannten Tage nach dem durch seine schweren Fieber berüchtigten Kurunägala ab. Der dortige Assistant Government Agent, Herr Constantine, hatte mir brieflich mit entgegenkommendster Bereitwilligkeit versprochen, für mich ein paar Rodiyas aus einem etwa 10 km von der Stadt entfernten Dorfe holen zu lassen. Eine so günstige Gelegenheit konnte und wollte ich mir nicht entgehen lassen.

Kurunägala liegt abseits von der nach Kandy ins Gebirge führenden Bahn und ist mit dieser seit einigen Jahren durch

eine Zweiglinie verbunden. Das ganze Vorland des Gebirges ist mit Reis angebaut, unterbrochen von Kokosnuss- und Areca-plantagen; es gehört zu den ungesunden Teilen der Insel. Die Häuser der Stadt Kurunägala sind malerisch unter Bäumen wie in einem natürlichen Parke zerstreut; nur der Bazar bildet eine zusammenhängende aus lauter kleinen Verkaufsbuden bestehende Strasse. Unmittelbar über der Stadt im Osten erhebt sich ein isolierter mächtiger Fels von etwa 300 m Höhe, der mit kahlen von den Niederschlägen glatt gewaschenen Granitwänden nach der Ebene abstürzt; er führt den Namen „Elefant-rock“, weil seine Umrisse, von einer bestimmten Stelle betrachtet, allerdings lebhaft an die eines Elefanten erinnern, der mit gesenkter Stirn gegen einen im Wege stehenden Felsblock anzurennen im Begriffe ist. Mir kam sofort der *vaprakrīḍā-parīnatagaja* Kālidāsa's in den Sinn (Megh. 2). Auf halber Bergeshöhe befindet sich ein buddhistisches Kloster. Die Zelle mit dem Buddhahilde ist in den Felsen hineingebaut; über einer Fusstapfe, welche Imitation der heiligen Fussspur des Buddha auf dem Adams-Pick ist, ist ein Tempelchen errichtet. Herrlich ist der Blick auf die reiche Ebene zu Füssen des Berges. Die Stadt verschwindet völlig unter Bäumen; aber silberhell blitzt aus dem Grünen der Spiegel des buchtenreichen künstlichen Sees im Nordwesten von Kurunägala.

Bei meiner Ankunft in Kurunägala fand ich die bestellten Rodiyas bereits vor. Es waren zwei ganz kluge und intelligente Leute, welche meine Zwecke sofort begriffen und mir dadurch die Arbeit wesentlich erleichterten. Die Hauptschwierigkeit war ohne Zweifel die, den mitunter allzu munter fließenden Strom der Rede einzudämmen. Ich hatte mir übrigens bereits eine bestimmte Technik des Fragens durch frühere Uebung herausgebildet, bei welcher ich meist auf präzise und kurze Antworten rechnen konnte. Als ich am Schluss den beiden Leuten das Versprechen gab, sie am anderen Tage in ihrem eigenen Dorfe aufsuchen zu wollen, waren sie ausser sich vor Vergnügen.

Die Ausführung meines Versprechens fiel mir nicht leicht, da ich an heftigen Gliederschmerzen und Herzkrämpfen litt;

aber ich hatte mir fest vorgenommen, das Leben und Treiben der Rodiyas in ihren eigenen Wohnstätten zu beaugenscheinigen, und ich wollte meinen Vorsatz unter allen Umständen durchführen. Herr Constantine begleitete mich auf meinem Ausfluge und ausser ihm ein Engländer, welcher die gebotene Gelegenheit zu photographischen Aufnahmen benützen wollte.

Schon unterwegs kam uns einer der beiden Männer, die am Tage zuvor bei mir gewesen waren, entgegen, um uns in sein Dorf zu geleiten. Dasselbe liegt abseits vom Wege, versteckt zwischen Buschwerk und Kokospalmen. Ein schmaler Fusspfad führt zu ihm hin. Selbstverständlich versammelte sich die ganze Bewohnerschaft des Dörfchens um uns mit einem Gemisch von Neugierde und Ehrfurcht, und als wir nach etwa zweistündigem Aufenthalt den Rückweg antraten, gaben uns die Männer das Geleite bis zu der Stelle, wo der Fusspfad in die Strasse einmündet.

Mein Plan war gewesen, von Kurunägala zunächst mit der Bahn durch das Gebirge und die wichtigen Theeproduktionsgebiete von Dik-oya und Nanu-oya nach Bandarawela und von hier über Badulla nach Passara und Bibilé an die Grenzen des Gebietes der Vādā's vorzudringen. Ich hoffte hier einzelne Individuen dieses merkwürdigen Volksstammes zu Gesicht zu bekommen und Materialien zu einer näheren Erforschung ihrer Sprache sammeln zu können. Ich konnte mich nicht entschliessen, von meinem Plane abzustehen, sondern reiste trotz meines Uebelbefindens nach Bandarawela. Hier aber brach meine Kraft zusammen; ich blieb mehrere Tage liegen und musste schliesslich, nicht wenig verstimmt und widerwillig, nach Colombo zurückkehren.

Zwei Dinge vermochten mich einigermaßen über mein Missgeschick zu trösten. Meine Krankheit war zwar eine äusserst schmerzhaft Form der Malaria, so dass ich auf Wochen vollkommen an mein Bungalow gefesselt war. Aber das Fieber trat gegenüber den rheumatischen und gichtischen Erscheinungen mehr zurück, so dass ich wenigstens das häusliche Studium mit meinem Pandit wieder aufzunehmen vermochte. Ferner machte

ich später durch eigene Erfahrung die Beobachtung, dass einem eingehenden Studium der Vädä-Sprache besondere Schwierigkeiten im Wege stehen. Dasselbe erheischt, wenn es wirklich erspriesslich sein soll, einen länger dauernden Aufenthalt im Vädä-Gebiete selbst. Die Vädäas sind ausserordentlich scheu und furchtsam und vermöge ihrer ganzen Lebensweise absolut nicht an irgend eine Form von Denkarbeit gewöhnt. Ein länger andauerndes Ausfragen ermüdet sie in hohem Grade. Sind sie aber einmal müde, so hält es äusserst schwer, sie überhaupt noch zu einer Antwort zu bewegen. Freilich ist ein längerer Aufenthalt im Lande der Vädäas eine gar nicht unbedenkliche Sache, weniger, wie ich glaube, wegen mangelnder persönlicher Sicherheit als wegen der sehr ungünstigen klimatischen Verhältnisse.

Ich schalte hier ein, dass es mir am Schlusse meines Aufenthaltes auf Ceylon glückte, drei Vädäas nach Colombo zugeschiedt zu erhalten. Dies ist um so bemerkenswerter, als meines Wissens bisher nur einmal — dem Prince of Wales zu Ehren — Vertreter jener interessanten Menschenklasse nach Colombo gebracht worden waren. Auch mir wäre dies nicht gelungen, hätte ich mich nicht der thatkräftigen und aufopfernden Unterstützung eines Beamten in Badulla, des Registrar of Lands D. S. Jayatilaka erfreut. Mit vieler Mühe vermochte derselbe durch seine persönlichen Verbindungen mit im Vädä-Gebiete verkehrenden Persönlichkeiten drei Vädäas dazu zu bewegen, in Begleitung eines Führers, der ihnen bekannt war und ihnen seinen Schutz zusicherte, sowie eines zweiten Eingeborenen, der ein wenig von ihrer Sprache verstand, nach Colombo herabzukommen. Leider trafen sie hier, infolge eines Irrtumes in einem Telegramme, erst am Tage vor meiner Abreise ein. Immerhin vermochte ich einiges neue sprachliche Material zu sammeln; auch hatte ich Gelegenheit, die viel gerühmte Fertigkeit der Vädäas in der Handhabung ihrer Waffen, des Bogens und der Pfeile, mit eigenen Augen zu sehen und zu bewundern.

Meine Erholung schritt leider nur langsam vorwärts. Da aber keine Zeit mehr zu verlieren war, so beschloss ich, ob-

wohl ich noch nicht wieder hergestellt war und der Arzt nur ungerne seine Zustimmung gab, in der zweiten Hälfte des Februar die geplante Reise nach den Ruinen-Gebieten von Anuradhapura anzutreten. Durch regelmässigen Chinin-Genuss gelang es mir in der That, die Malaria derart zurückzudrängen, dass mein Gesundheitszustand sich während der Reise, trotz der damit verbundenen Strapazen, ganz erheblich besserte.

Reisen im Innern von Ceylon werden, wie ich hier ausdrücklich hervorhebe, dadurch sehr erleichtert, dass die englische Regierung von Anfang an für die Anlegung guter Verkehrswege im besonderen Masse Fürsorge getragen hat. Die Verwaltung von Ceylon kann in dieser, wie in mancher anderen Beziehung geradezu als mustergiltig bezeichnet werden. Ueberdies sind längs der Strassen in regelmässigen Abständen von etwa 15 engl. Meilen öffentliche Rast-Häuser erbaut. Hier findet der Reisende gegen mässige Vergütung ein Nachtquartier; auch pflegt der Eingeborene, welcher als Hausverwalter fungiert, sich Hühner zu halten, so dass er ein einfaches „breakfast“ oder „dinner“ herzustellen vermag, das der Reisende aus den mitgenommenen Vorräten an Conserven ergänzen kann. Ich kann sagen, dass ich in den zahlreichen Rasthäusern, in denen ich einkehrte, nur gute Erfahrungen gemacht habe. Einzelne derselben, wo grösserer Verkehr herrscht, wie z. B. an der Strasse nach Ratnapura, sind so gut geführt wie ein städtisches Hotel.

Unter den Hauptstrassen, welche das Urwaldgebiet im Norden und Osten der Insel durchschneiden, sind namentlich drei von Bedeutung: 1. die Strasse, welche in süd-nördlicher Richtung von Kandy nach Jaffna führt, 2. die bei Dambul davon abzweigende Strasse nach Trincomalee an der Ostküste von Ceylon und 3. die Strasse, welche von Badulla nach dem gleichfalls an der Ostküste gelegenen Batticaloa führt. Für mich kam die erste der genannten Strassen in Betracht, da dieselbe etwa 120 km nördlich vom Endpunkte der Eisenbahn, Matale, die Ruinenfelder von Anuradhapura kreuzt.

Nach einem mehrtägigen Aufenthalt in Kandy, der alten Königsstadt im Innern von Ceylon, begab ich mich mit der

Bahn nach Matale. Hier mietete ich ein eigenes Gefährt, da die Reise mit der Postkutsche, die nach Jaffna geht, ein Abzweigen von der Hauptstrasse, wie ich es beabsichtigte, unmöglich gemacht haben würde. Von der ersten Station Dambul, wo ich nächtigte, stieg ich zu den Felsentempeln empor, die hart unter dem Gipfel eines isolierten Granitberges sich befinden, welcher dem „Elefant-rock“ von Kurunägala verglichen werden kann. In den Tempeln sind mehrere sehenswerte Buddhabilder, zumeist aus dem anstehenden Gestein herausgehauen, darunter die Colossalfigur eines liegenden Buddha von 15 m Länge. Von der Felsenterrasse vor dem Eingange der Tempel, hat man eine grossartige Fernsicht auf die Urwaldgebiete im Norden und Osten, aus denen isolierte Felsen, wie der von Sigiri, hervorragen. Ueber dem Tempeleingang ist am überhangenden Felsen eine kurze Inschrift des Stifters angebracht, und unweit davon eine umfangreiche vom Wiederhersteller des Vihāra, Niṣṣāṅka Malla (bei Ed. Müller, No. 3 und No. 143).

Andern Tages fuhr ich nach Kekerawa und besuchte von hier aus den Kalwāwa-tank, eines der grössten künstlichen Seebecken Ceylons, bemerkenswert auch deshalb, weil die englische Regierung neuerdings durch Wiederherstellung der eingestürzten Schleusenanlagen den tank wieder nutzbar gemacht hat. Der tank wurde angelegt im 5. Jahrhundert von König Dhatu-Sena. Ein Damm, etwa 10 km lang und durchschnittlich 20 m hoch, sperrt das ganze Thal ab und staut das Wasser zweier Flüsse auf. Der den See verlassende Canal speist eine grosse Anzahl kleinerer sogenannter „Dorftanks“, welche die Anlage von Reisculturen ermöglichen, die oasenartig in dem das ganze Land zwischen Dambul und Anuradhapura bedeckenden Dschungel zerstreut sind.

In Anuradhapura traf ich am 26. Februar ein und blieb bis zum 29., das sehr ausgedehnte Ruinenfeld zu besichtigen. Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, eine Beschreibung der Ruinen zu geben; ich werde nur ein paar Punkte mehr allgemeiner Art hervorheben. Die Urteile über Anuradhapura lauten

ausserordentlich verschieden. Werden die Ruinen auf der einen Seite als eine Sehenswürdigkeit ersten Ranges gepriesen und sogar den ägyptischen Bauwerken zur Seite gestellt, so kann man auf der anderen Seite zuweilen wohl den Ausspruch hören, sie verlohnten kaum die weite und immerhin ermüdende Fahrt. Es kommt hier, glaube ich, wesentlich auf die Zwecke an, welche der Besucher verfolgt. Wer von historisch-antiquarischen Gesichtspunkten ausgeht, wird gewiss mit Bewunderung diese Ueberreste verflossener Glanzzeiten Ceylons sehen. Die litterarisch bezeugte Geschichte der Insel, wie wir sie aus dem Mahāvamsa und Dipavamsa und den davon abgeleiteten Quellen kennen, findet hier in den Monumenten Bestätigung und Ergänzung. An die Bauwerke selber knüpft sich eine Reihe von interessanten Problemen: die Identification der einzelnen Bauten mit den im Mv. u. s. w. erwähnten Werken; die Frage der Reconstruction der Monumente und ihres ursprünglichen Zweckes; die Cardinalfrage nach dem Zusammenhange der Baukunst Ceylons mit der südindischen Architectur. Auch Erwägungen mehr allgemeiner Art drängen sich uns auf. Angesichts des grossen Areals, über das die Ruinen von Anuradhapura zerstreut sind, fragen wir uns unwillkürlich, ob hier je eine eigentliche geschlossene Stadt gelegen haben könne. Haben wir es nicht vielmehr mit einer Art heiligen Tempelbezirkes zu thun, der zugleich eine Anzahl dorffartiger Siedelungen mit ihren Culturen einschloss? Dabei wäre ja keineswegs ausgeschlossen, dass an den Plätzen, wo der Marktverkehr mit den umliegenden rein ländlichen Bezirken stattfand, wo die zuwandernden Pilger ihre Bedürfnisse einkauften und in Unterkunftshäusern nächtigen konnten, zusammenhängende Häuserreihen sich bildeten. Ein solcher Teil der Stadt mag auch befestigt und mit Wall und Thoren versehen gewesen sein. Für eine solche Auffassung der Sachlage bieten jedenfalls die modernen Städte auf Ceylon genügende Analogien. Ich denke nicht daran, damit eine irgendwie feststehende Meinung aussprechen zu wollen. Zu einer solchen kann ich naturgemäss erst nach eingehender Prüfung der historischen Quellenschriften und Vergleichung ihrer An-

gaben mit den an Ort und Stelle gemachten Beobachtungen gelangen. Ich wollte hier nur einige der Probleme andeuten, welche dem die Ruinen von Anuradhapura durchwandernden Geschichtsforscher und Geschichtsfreunde sich darbieten.

Etwas anders liegt die Sache für den Reisenden, der Anuradhapura lediglich um der malerischen Wirkung seiner Monumente willen besucht. Die grossen Dagobas mit ihren ausserordentlich schönen Verhältnissen und ihren imposanten Dimensionen werden sicher ihren Eindruck nicht verfehlen. Auch wer für die Einzelheiten der Architektur Interesse besitzt, wird in dem überaus feinen Ornamentenschmuck namentlich der Säulen, Treppen, Terrassengesimse genug des Anziehenden finden. Aber er wird vergeblich und vielleicht nicht ohne Enttäuschung nach einem grösseren Gesamtbilde von monumentaler Wirkung suchen. Es muss auch zugegeben werden, dass manche von den Ruinen des malerischen Reizes überhaupt entbehren. Von dem berühmten Lōhapāsāda, dem „Erzpalast“ des Königs Duṭṭhagāmani, stehen beispielsweise auf einer etwa 70 m im Geviert betragenden Bodenfläche nur noch 1600 monolithische Granitpfeiler von etwa 4 m Höhe aufrecht. Die Pfeiler sind in regelmässigen Abständen reihenweise angeordnet; ursprünglich dienten sie, die Zwischenräume mit Ziegelwerk ausgefüllt, offenbar dazu, die unterste Terrasse des aus mehreren Stockwerken bestehenden Palastes zu tragen. Der Anblick dieses Waldes von Steinpfeilern ist natürlich höchst merkwürdig, aber keineswegs malerisch. Es ist überhaupt für die Ruinen Anuradhapuras — ich sehe hier von den Dagobas selbstverständlich ab — charakteristisch, dass von den Gebäuden nur die Fundamente erhalten sind, welche den Grundriss erkennen lassen, sowie isolierte Steinpfeiler, welche als Gerippe für das unterste Geschoss oder als Träger für die Bedachung dienten. Das Baumaterial bestand im übrigen aus Holz und weichen Ziegeln, wie sie auch zu den Dagobas verwendet wurden, und vermochte der zerstörenden Gewalt des Klimas und namentlich der überall üppig wuchernden Vegetation nicht zu widerstehen.

Zum Schlusse meiner Notizen über Anuradhapura füge ich

einige Bemerkungen bei über die interessantesten der dortigen Bauwerke, die Dagobas, im allgemeinen und gebe im besonderen eine kurze Beschreibung der schönsten unter ihnen, der aus dem 2. vorchristlichen Jahrhundert herrührenden Ruwanwāli-Dagoba. Dieselbe mag als Typus der ganzen Klasse dienen, da die Dagobas meistens nach einem und demselben Plane erbaut sind.

Dagobas gibt es auf Ceylon in grosser Anzahl. Sie sind massiv aus Ziegeln, selten aus Hausteinen, erbaut, haben im allgemeinen kuppelförmige Gestalt und sind errichtet über irgend einer im Innern eingeschlossenen Buddha-Reliquie. Ihre Dimensionen sind überaus verschieden. Die grösste aller Dagobas auf der Insel ist die Abhayagiri-Dagoba in Anuradhapura. Sie hatte ursprünglich eine Höhe von mehr als 120 m, also fast genau so viel wie die Peterskirche in Rom. Auch in ihrem gegenwärtigen stark ruinösen Zustande misst sie noch 70 m. Die zu ihrem Bau verwendeten Ziegelsteine würden das Baumaterial für eine ganze Stadt ergeben.

Die Ruwanwāli-Dagoba steht auf einer quadratischen Plattform, welche etwa $1\frac{1}{2}$ m hoch ist und 600 m Umfang hat. Die Plattform ist nach den Himmelsgegenden orientiert und hat in der Mitte jeder Seite einen Treppenaufgang. Der Hauptzugang ist von Osten. Die eigentliche Dagoba ruht zunächst auf drei concentrischen Stufen, welche, etwa $1\frac{1}{2}$ m breit und nahezu ebenso hoch, einen dreifachen Umgang um das Gebäude bilden. Treppen, die denen der Plattform entsprechen, führen zu ihnen empor; die Seiten der Stufen sind mit äusserst sorgfältig gearbeiteten Ornamentbändern geziert. Bei 15 m Höhe geht der untere cylindrische Teil der Dagoba in den oberen halbkugelförmigen über. Die Gesamthöhe, von der Plattform bis zum oberen Ende der Kuppel gemessen, beträgt etwa 55 m. Gekrönt war das ganze, nach Analogie anderer Dagobas, ursprünglich durch einen hohen, mehrfach tief eingezogenen Spitzkegel, welcher mittels einer quadratischen Basis auf der Kuppel aufruhte. Heutzutage bildet den Abschluss eine erst später auf-

gesetzte Metallspitze, welche durchaus nicht mit den imposanten Verhältnissen der Dagoba harmoniert.

Ein eigenartiges Gefühl beschlich mich, als ich am frühen Morgen des 29. Februar Anuradhapura auf der nach Trincomalee führenden Strasse verliess und die gewaltigen Massen der Abhayagiri-Dagoba hinter den Wipfeln der Bäume versinken sah. Wusste ich doch, dass wohl nie wieder mein Fuss diesen durch tausendjährige geschichtliche Erinnerungen geweihten Boden betreten würde.

Mein Ziel war Mihintale, die Stätte, wo der Legende zufolge zuerst in Ceylon die Buddhalehre von Mahinda gepredigt worden sein soll. Mihintale ist einer jener isolierten Berge, welche unmittelbar aus der Ebene zu beträchtlicher Höhe emporsteigen und für diesen Teil Ceylons so charakteristisch sind. Eine Flucht von Steintreppen — es sollen im ganzen 1800 sein — führt überschattet von den Aesten der zur Seite dieser merkwürdigen Strasse wachsenden Bäume und Büsche den Berg hinan, der natürlich zu allen Zeiten eine heilige Wallfahrtsstätte war. Der Platz, wo der König Dēvānappiyatissa auf der Jagd mit Mahinda zusammentraf und von ihm in der neuen Lehre unterwiesen wurde, ist eine kleine von Felsblöcken umsäumte Fläche dicht unter dem Hauptgipfel des Berges. Auf dieser Fläche steht, von Kokospalmen umgeben, die Ambatthala-Dagoba, welche die Asche des Mahinda bergen soll; der Gipfel des Berges ist gekrönt von der Mahaseya-Dagoba. Hier eröffnet sich ein unvergleichlicher Rundblick, der auf mich einen unauslöschlichen Eindruck machte. Im Westen erblickt man die blitzenden Wasserflächen der tanks von Anuradhapura und aus den Baummassen mächtig hervortretend die Umrisse der vier grossen Dagobas. Gegen Süden erhebt sich der massige Katiwara-Berg, und links von ihm zeigen sich in blauer Ferne die kühn geformten Umrisse des geheimnisvollen Riṭigalla. Nach Norden und Osten zu aber sieht das Auge, soweit es reicht, Dschungel und Urwald, nur hin und wieder unterbrochen von dem Silber Spiegel eines tank oder von dem lichterem Grün der Patnas, der Grasflächen inmitten der Wildnis.

Bei glühender Sonnenhitze — wies doch das Thermometer in Anuradhapura um die Mittagsstunden Tag für Tag 34—36° C. im Schatten auf — stieg ich den Berg hinab, an den eine solche Menge von Legenden und Traditionen sich knüpft. Abends erreichte ich bei Tirápāne wieder die von Matale nach Anuradhapura führende Hauptstrasse und am folgenden Tage Dambul. Nachdem ich noch auf der Theeplantage Happugahalande der liebenswürdigen Gastfreundschaft eines schottischen Pflanzers Herrn Davidson und seiner jungen Gattin mich erfreut, traf ich am späten Abend des 2. März in Kandy und am 4. in Colombo ein. Hier währte mein Aufenthalt nur mehr kurze Zeit. Am 14. März schiffte ich mich an Bord des prächtigen Lloyd dampfers „Prinz Heinrich“ ein und landete nach sehr rascher und glücklicher Fahrt am letzten des gleichen Monats in Genua.

Ehe ich nunmehr im einzelnen darlege, inwieweit es mir gelungen ist, das seinerzeit der Akademie vorgelegte wissenschaftliche Programm durchzuführen, muss ich vor allem mit wärmstem Danke anerkennen, dass ich auf allen Seiten, bei officiellen wie privaten Persönlichkeiten, das denkbar liebenswürdigste Entgegenkommen und thatkräftigste Unterstützung gefunden habe. Ich glaube kaum, dass ich ohne derartige Mithilfe das in so verhältnismässig kurzer Zeit hätte erreichen können, was ich thatsächlich erreichte.

In erster Linie nenne ich den damaligen acting Governor, Sir E. Noël Walker, welcher von Anfang bis zum Schlusse meinen Bestrebungen wärmstes Interesse entgegenbrachte. Am 18. December erwies mir Seine Excellenz die Ehre, mich zum Dinner in das „Queens house“ zu laden; ich hatte bei Tisch den Platz an seiner Seite. Im besonderen war Herr Jevers, damals first Assistant Colonial Secretary jetzt Government Agent in Jaffna, übrigens selbst ein trefflicher Kenner des Singhalesischen, von ihm angewiesen worden, meine etwaigen Wünsche und Anliegen zu berücksichtigen. Herr Jevers hatte die Liebenswürdigkeit, mir sämtliche Publikationen des Governments,

welche sich auf sprachliche, historische und archäologische Dinge bezogen, als Geschenk zu übersenden, darunter eine annähernd vollständige Collection von Bell's Reports über seine im Auftrage der Regierung vorgenommenen Ausgrabungen, das Inschriftenwerk von Edw. Müller, das grosse und sehr wertvolle Werk des Architekten Smither über die Ruinen von Anuradhapura u. a. m. Auch beauftragte er einen gelehrten Eingeborenen, den Mudaliyar B. Gunasekara, first interpreter der Regierung, einen ausgezeichneten Kenner namentlich der altsinghalesischen Inschriften, mir, sobald ich es wünschte, in jeder Weise helfend zur Hand zu sein. Gleiches Entgegenkommen fand ich überall, wo ich, wie z. B. in Kurunägala, mit Beamten der britischen Regierung zu thun hatte.

Zu lebhaftem Danke bin ich auch dem kais. deutschen Konsul, Herrn Ph. Freudenberg, verpflichtet, der mich, selbst eine der angesehensten und hervorragendsten Persönlichkeiten in der Colomboer Gesellschaft, zuerst in den Kreis derselben einführte und mir das Einleben in die fremden Verhältnisse durch Rat und Beistand wesentlich erleichterte.

Unter den einheimischen Gelehrten, die mir von Nutzen waren, habe ich zuerst den Mudaliyar A. Mendis Gunasekara zu erwähnen. Derselbe ist dem Kreise der Fachgenossen bereits wohl bekannt als Verfasser einer „Comprehensive Grammar of the Sinhalese Language“. Mir hat er sich als einen aussergewöhnlich eifrigen und energischen, allezeit dienstwilligen Mann erwiesen. Mit nie ermüdender Gefälligkeit unterstützte er mich in tausend zeitraubenden Kleinigkeiten, wie in der Beischaffung gedruckten Materials, das für meine Zwecke geeignet schien. Aber mehr als dies. Durch seine persönlichen Beziehungen setzte er es durch, dass kurz vor Weihnachten ein Rodiya-Mann aus der Gegend von Kandy zu mir nach Colombo gebracht wurde. Er war es auch, der die Anwesenheit eines Maldivianers in Colombo ausfindig machte und die Beziehungen mit ihm anknüpfte. Ebenso verdanke ich es ihm, dass es mir glückte, selbst Vāddas bei mir in Colombo zu sehen; denn er brachte mich in Beziehung zu Herrn Jayatilaka in Badulla und

leitete persönlich während meiner Abwesenheit in Anuradhapura die zeitraubenden Unterhandlungen. Ich brauche wohl kaum hinzuzufügen, dass es mir auch für die Zukunft von höchstem Wert ist, einen so kenntnisreichen und dienstgefälligen Mann in Colombo zu wissen, der in der Lage und bereit ist, etwaige Anfragen zu beantworten und Wünsche, die ich noch habe, zu erledigen. Nicht vergessen sei auch der junge Schwager des Mudaliyars, H. Valentine de Soysa, welcher mir, jederzeit in der gefälligsten Weise sich zu meiner Verfügung stellend, ausgezeichnete Dienste als Dolmetscher leistete. Auch bei der Niederschrift des Gehörten war er mir von grossem Nutzen; denn ich bekenne offen, dass es mir durchaus nicht leicht fiel, die unserem Organ fremden Laute immer correct zu erfassen, also in jedem Falle beispielsweise Dentale und Cerebrale genau zu unterscheiden. Als charakteristisch sei hier beigefügt, dass gebildete Eingeborene ihre dentalen *t* und *d* dem englischen harten und weichen *th* lautwertlich gleichstellen.

Das wissenschaftliche Programm, welches ich vor Antritt meiner Reise entworfen, zerfiel in einen allgemeinen und in einen speciellen Teil. Im allgemeinen hoffte ich mir durch den Besuch Ceylons jene Lebendigkeit und Unmittelbarkeit der Anschauung anzueignen, deren der Historiker bedarf, um die Erscheinungen des geschichtlichen Lebens richtig zu beurteilen. Inwieweit ich bemüht war, diesen Zweck zu erreichen durch meinen Verkehr mit den Landeseinwohnern, durch meine Reisen im Innern der Insel und namentlich durch meine Fahrt nach den Ruinengebieten des nördlichen Ceylon, darüber gibt der erste Teil meines Berichtes Aufschluss.

Im besonderen wünschte ich mir durch direkten Verkehr mit einheimischen Pandits eine gründlichere Kenntnis der singhalesischen Sprache und Litteratur anzueignen, als dies mit den in Europa zugänglichen Hilfsmitteln möglich ist. Es gelang mir, wie schon kurz erwähnt, den Mudaliyar Simon de Silva, Beamten am Public Instruction Office, gleich zu Anfang meines Aufenthaltes in Colombo für meine Zwecke zu gewinnen. Unverzüglich begannen wir das gemeinsame Studium, das wir —

unterbrochen nur durch meinen kurzen Ausflug nach Ratnapura — bis zu meiner Abreise nach Kurunägala fortsetzten und nach meiner Rückkehr aus Bandarawela wieder aufnahmen. Zur Lektüre wählten wir zunächst einen prosaischen Text, die singhalesische Paraphrase des Ummagga-Jātaka nach der von meinem Pandit besorgten Ausgabe, Colombo 1893. Um dabei mir die Differenz zwischen der litterarischen und der Verkehrssprache recht klar zu vergegenwärtigen, pflegte ich regelmässig Stücke des Ummagga-Jātaka unter der Controle meines Pandit in die letztere zu übertragen. Diese Uebungen, die ja freilich von höchst elementarem Charakter zu sein scheinen, erwiesen sich mir als äusserst instructiv. Sie förderten nicht nur meine praktische Kenntniss der Sprache wesentlich, sondern gaben mir auch Veranlassung zu mancher Beobachtung, zu welcher ich beim Sprechen des Singhalesischen im alltäglichen Verkehr allein schwerlich gelangt wäre. Ich nahm wahr, dass der Unterschied der geschriebenen und der gesprochenen Sprache denn doch nicht so gross ist, als man in der Regel anzunehmen geneigt ist und nach den Grammatiken auch annehmen muss. Es ist z. B. richtig, dass statt der alten Personalformen beim Verbum in der alltäglichen Sprache eine einzige Form für alle Personen beider Numeri eingetreten ist. Statt *karami*, *karahi*, *karayi*; *karamu*, *karahu*, *karat* sagt man nur *karanavā*. Wer Singhalesisch nicht als Muttersprache spricht, wird wohl auch kaum in die Lage kommen, eine andere Form als *karanavā* in Anwendung zu bringen. Die Grammatiken, welche das Singhalesische, wie es jetzt gesprochen wird, darstellen wollen, haben daher in gewissem Sinne recht, wenn sie nur jene eine Form aufführen. Und doch wäre irrig anzunehmen, dass die alten Personalformen vollkommen ausgestorben sind oder überhaupt nur einer künstlich geschaffenen Litteratursprache angehören. Nein, der gemeine Mann versteht sie nicht nur, er wendet sie auch thatsächlich an, aber freilich nur in ganz bestimmten Redensarten und Wendungen. Sprachgeschichtlich ist diese Thatsache keineswegs belanglos; denn sie trägt mit dazu bei, den rein arischen Charakter des

1896. Sitzungsab. d. phil. u. hist. Cl.

Singhalesischen, an dem ich mit Entschiedenheit fest halte, zu bestätigen.

Später gingen wir zur Lektüre einer Kunstdichtung, des Guttala-kāvya, über. Dieses Poem wurde im 15. Jahrhundert von dem Priester Wettewe verfasst; den Stoff entnahm der Dichter dem gleichnamigen Jātaka. Die singhalesische Poesie hat ganz ausserordentliche Freiheiten und entfernt sich oft weit von den Bahnen der normalen Sprache. Die Vocale der Endsilben können um des Reimes willen vielfach wechseln; es tritt metri causa Längung und Kürzung ein; sogar die Personen beim Verbum werden gelegentlich vertauscht. Vollkommen frei ist die Behandlung der Composita. Die Stellung der einzelnen Glieder derselben ist keineswegs immer an ihre grammatische Beziehung gebunden, wie im Sanskrit, sondern vielfach eine mehr willkürliche. Es kann sogar das Compositum — und dieser Fall ist häufig genug — durch ein dazwischen geschobenes Wort auseinander gerissen werden. Der Leser einer singhalesischen Stanza hat, wie bei einem Geduldspiele — der Vergleich ist in mehr als einer Beziehung zutreffend — die mehr oder minder willkürlich durcheinandergeworfenen Einzelwörter zusammenzusetzen, bis sich der entsprechende Sinn ergibt. Ich brauche wohl kaum hinzuzufügen, dass natürlich die Abstufung vom Leichten und Einfachen zum Schwierigen und Complicirten auch in der singhalesischen Kunstdichtung eine überaus mannigfaltige ist.

Die sprachlichen Freiheiten in der singhalesischen Poesie befremdeten mich, wie ich offen bekennen muss, anfangs in hohem Grade. Ich glaube, dass ich meinen Pandit zuweilen durch meine Einwände und kritischen Bedenken in stille Verzweiflung versetzte. Die stereotype Antwort pflegte dann zu sein: „that is allowed in poetry“. Ich hatte übrigens in solchen Fällen Gelegenheit, die ausserordentliche Vertrautheit meines Pandit mit der gesamten singhalesischen Litteratur und die Präsenz seines Gedächtnisses zu bewundern. Hierin liegt zweifellos die hauptsächlichliche Stärke der einheimischen Gelehrten. Sie beherrschen den Stoff in umfassendster Weise. Fast immer, wenn

ich über irgend eine Irregularität bedenklich wurde, war dem Mudaliyar eine Parallelstelle aus einer anderen Dichtung gegenwärtig. Er gab mir die nicht zu bestreitenden Thatsachen, denen ich mich fügen musste, aber er gab keine Erklärung. Das Wissen der Pandits hat eben doch nach unserer Auffassung etwas äusserliches und mechanisches. Die Tradition ist allmächtig. Man kennt die Commentare zu den einzelnen Kāvya mit staunenswerter Genauigkeit, aber man ist nicht gewöhnt, nun auch an den Commentaren Kritik zu üben und nach der Berechtigung ihrer Erklärungen zu fragen. Dass an dieser oder jener Stelle eine sprachliche Unregelmässigkeit, etwas ungewöhnliches, eine besondere Schwierigkeit vorliege, schien meinem Pandit zuweilen erst durch meine zweifelnde Frage klar zu werden; ihm waren eben diese Abweichungen von der Norm geläufig geworden, so dass er sie nicht mehr wahrnahm, und er kannte seinen Commentar und hatte dessen Erklärung sich zu eigen gemacht.

Mir liegt nichts ferner, als damit die indische Gelehrsamkeit verkleinern zu wollen; ich hebe ausdrücklich hervor, dass an umfassender Beherrschung des Stoffes der einheimische Gelehrte dem europäischen ohne Zweifel weit überlegen ist. Ich räume auch ein, dass dem, was ich oben als die Regel angegeben habe, ohne Mühe Ausnahmen werden entgegengestellt werden können. Persönlich endlich denke ich mit dankbarem Vergnügen an das gemeinsame Studium mit meinem Pandit zurück. Aber im grossen und ganzen wird, so glaube ich, meine Characterisierung des Betriebes der Wissenschaft in Ceylon zutreffend sein. Die besten Erfolge werden eben dann erzielt werden, wenn, wie dies bei der Sanskritphilologie schon thatsächlich der Fall ist, indische und europäische Gelehrsamkeit einträchtig und sich gegenseitig ergänzend zusammenwirken.

Aus dem umfassenden Wissen meines Pandit zog ich übrigens auch insofern Nutzen, als ich dadurch die Möglichkeit hatte, mich über die singhalesische Litteratur im allgemeinen zu orientieren. Ich habe auch eine nicht unbedeutende Collection einheimischer Textausgaben mitgebracht, welche mir auf

lange hinaus Stoff zur Arbeit liefert. Für den von Bühler in Wien herausgegebenen Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde habe ich die Bearbeitung des auf das Singhalesische bezüglichen Abschnittes übernommen. Ich habe dabei auch einen Abriss der Litteratur zu geben beabsichtigt. Erst jetzt, nachdem ich selbst in Ceylon gewesen, mich über das Vorhandene orientiert und das einschlägige Material gesammelt habe, glaube ich diesen Teil meiner Aufgabe in einer einigermaßen befriedigenden Weise ausführen zu können. Mit den in Europa zugänglichen Hilfsmitteln allein wäre es wohl unmöglich gewesen.

In meinem Programm habe ich auch davon gesprochen, dass ich besonderes Interesse den dialektischen Abzweigungen des Singhalesischen entgegen brächte. Ich erwähnte dabei speciell die Sprache der Rodiya; äusserte mich jedoch mit aller Vorsicht, da ich ja nicht wissen konnte, ob und wie weit es möglich sein würde, in dieser Hinsicht neues in Erfahrung zu bringen. Ich freue mich nun mitteilen zu können, dass ich gerade auf dem sprachgeschichtlich so wichtigen Gebiete der Dialektkunde weit mehr erreichte, als ich selber je zu hoffen gewagt hatte. Ueber die Sprache der Rodiya hoffe ich eine im wesentlichen abschliessende Arbeit liefern zu können. Es ist mir aber auch geglückt, zum Dialekt der Maldiven neue und, wie ich glaube, nicht unwesentliche Materialien zusammenzutragen. Endlich bin ich auch, wie ich denke, in der Lage, durch eigene Beobachtungen und Aufzeichnungen in Verbindung mit aus zweiter Hand stammenden Materialien die Frage nach dem Charakter der Vädda-Sprache weiter fördern zu können. Ich muss dabei — in Bezug auf die letztgenannte Sprache — freilich hinzufügen, dass zunächst der Stoff von mir lediglich, und zwar unter ziemlich erschwerenden Umständen gesammelt wurde, dass er aber noch der Bearbeitung harret; ich vermag also noch keine bestimmten Angaben über den Umfang und die Art der Ergebnisse zu machen.

I. Mit den Rodiyas wurde ich zuerst im December vorigen Jahres bekannt. Ein Angehöriger dieser Kaste, namens Ridi-

williya aus Uḍu-gal-piṭiya im Distrikte Kadugannáwa bei Kandy, kam mit einem Geleitsmanne nach Colombo. Ich hatte ihn zwei Tage in meinem Bangalow und legte mir nach seinen Angaben ein reichliches Verzeichnis von Wörtern an; auch schrieb ich eine Reihe von Sätzen nieder, die ich mir natürlich vorher zurecht gelegt hatte, und aus denen ich die wichtigsten grammatischen Constructionen kennen zu lernen erwarten konnte. Die Arbeit war eine sehr schwierige und ermüdende. Ich bedurfte, da mein Singhalesisch denn doch nicht ganz ausreichend war, eines Dolmetschers. Mein Rodiya-Mann hatte eine nichts weniger als deutliche Aussprache schon deshalb, weil er ununterbrochen den unvermeidlichen Betel kaute; auch ging er, wie ich bald merkte, mehr darauf aus, die Eigentümlichkeiten des Rodiya-Dialektes zu verstecken und mir dem „mahatmayā“ gegenüber mit seiner Kenntnis des gewöhnlichen Singhalesisch zu prunken. Es ereignete sich mehrfach, dass er, wenn ich ihm irgend einen singhalesischen Ausdruck nannte, mir entgegnete, das heisse in seiner Sprache ebenso. Erst wenn ich weiter in ihn drang, gestand er, es gebe noch einen anderen Ausdruck, der aber niedrig sei; und nun erst brachte er das richtige Rodiya-Wort vor. Ich glaube, dass mein Gewährsmann einigermassen seiner Sprache sich schämte und wohl auch vieles daraus bereits vergessen hatte.

Unter diesen Umständen hatte ich den Wunsch, auch noch andere Individuen der Rodiya-Kaste und aus anderen Bezirken kennen zu lernen. Dieser Wunsch führte mich nach Ratnapura. Meine Reise war, wie erwähnt, erfolglos. Immerhin ersah ich aus dem Umstande, dass die Rodiyas von Ratnapura ihre Sondersprache bereits aufgegeben haben, wie dringend notwendig es ist, auch in Ceylon das vorhandene Material an Dialekten zu sammeln, ehe dieselben gänzlich aussterben. Als Curiosum und um zu beweisen, dass ich keineswegs aufs geratewohl nach Ratnapura reiste, erwähne ich folgendes Vorkommnis. Ehe ich meine Reise antrat, liess ich bezüglich meiner Pläne und Zwecke an einen angesehenen Eingeborenen schreiben, der in Ratnapura eine einflussreiche Stellung einnimmt und mir

voraussichtlich von Nutzen sein konnte. Ich erhielt die Nachricht zurück, ich solle nur kommen. Unmittelbar nach meiner Ankunft in Ratnapura fand der Mann sich im Rasthause ein, um mir mitzuteilen, dass ich in R. — leider nichts für meine Zwecke finden werde. Ich vermute, er hatte sich das Vergnügen, den „German Professor“ mit eigenen Augen zu sehen, nicht entgehen lassen wollen. Uebrigens bereue ich meine Reise keineswegs; denn sie gab mir die Gelegenheit, einen besonders schönen und charakteristischen Teil der Insel kennen zu lernen.

Es blieb mir nun nur noch übrig, mein Glück bei den Rodiyas von Kurunágala zu versuchen. Dass meine Fahrt dorthin von bestem Erfolge gekrönt war, dass ich dort auch das intimere Zusammenleben der out-casts in ihrem abgeschiedenen Weiler Hadiravalāni zu sehen Gelegenheit hatte, wurde schon berichtet. Die beiden Rodiya-Männer Pūla und Appuwa lieferten mir das Material, mit welchem ich die in Colombo angelegten Sammlungen controlieren und ergänzen konnte.

Was nun den Charakter der Rodiya-Sprache betrifft, so kann dieselbe als eigentlicher Dialekt überhaupt nicht bezeichnet werden. Listen von Rodiya-Wörtern sind ja bereits gelegentlich veröffentlicht worden; aber nirgends und von niemand wurde die grammatische Structur der Sprache berücksichtigt. Ich kannte, ehe ich selbst an die Sache heranging, keinen einzigen Satz in Rodiya, keine Notiz über Nominal- oder Verbalflexion. Und doch liegt gerade hier der Schlüssel zur Lösung des Problems. Meine Bemühung ging von Anfang an darauf hinaus, nicht das isolierte Wort zu fragen und zu hören, sondern die Wortform im Zusammenhange des Satzes. Da fand ich denn bald und nicht ohne Erstaunen heraus, dass in Bezug auf Satzbau und Grammatik zwischen dem Singhalesischen und dem Rodiya so gut wie gar kein Unterschied besteht. Der Unterschied liegt nur in den Wörtern, und man kann, lediglich durch Einsetzen der specifischen Rodiya-Ausdrücke, jeden singhalesischen Satz ohne weiteres in einen Rodiya-Satz umwandeln.

Damit ist nun die Charakterisierung der Rodiya-Sprache gegeben. Sie ist kein selbständiger Dialekt, sondern eine Art

„slang“, welche sich etwa mit unserer Gaunersprache vergleichen lässt. Die ziemlich zahlreichen Sätze, die ich mir aufgezeichnet habe, werden für diese Anschauung die ausreichenden Belege bringen.

Die den Rodiyas eigentümlichen Ausdrücke zerfallen in drei Hauptgruppen. Manche derselben haben altes Sprachgut bewahrt. So kommt z. B. das ganz geläufige Verbum *yapenavā* „sein, existieren“, dem sgh. *tibenavā* oder *tiyēnavā* entsprechend, in alten Texten noch in der Form *yepēnavā* vor. In Clough's Dictionary fehlt dieses Verbum allerdings, doch findet sich wenigstens das zugehörige Nomen *yapīma*, *yapēna* angegeben. Andere Rodiya-Wörter decken sich formell mit singhalesischen Wörtern, haben aber eine specielle Ausprägung der Bedeutung erfahren. Im Singhalesischen bezeichnet *uhallā* einen grossen hochgewachsenen Mann, im Rodiya ist *uhella* der „Baum“. Endlich besitzt das Rodiya zahlreiche Neubildungen, die besonders durch Zusammensetzung entstehen. Sehr beliebt sind dabei die vieldeutigen Adjectiva *tēri* „gross, hoch, gut, schön“ und *hāpa* „klein, wenig, gering, schlecht“. So heisst z. B. „er ist blind“ *lāoṭa-hāpayi* d. h. er ist augenschlecht, und dem entsprechend „er ist taub“ *iravu-hāpayi*. Gold- und Silbermünzen werden als *tēri-galaṭu* „grosses Geld“ bezeichnet, Kupfermünzen als *hāpa-galaṭu* „kleines Geld“. Selbstverständlich gibt es im Rodiya auch eine Anzahl von Wörtern, welche vorerst noch der Erklärung harren.

II. Meine Aufgabe dem Maldivischen gegenüber war natürlich eine wesentlich andere als beim Rodiya. Eine Fahrt nach den Maldiven, zu der ich nicht übel Lust verspürte, erwies sich als absolut unausführbar. Allerdings geht in gewissen Intervallen ein kleines Dampfschiffchen nach der Insel Minikoi, um die Leute des dort befindlichen Leuchtturmes mit Vorräten zu versehen. Allein ich konnte nicht wissen, ob Minikoi für mich irgend welche Ausbeute versprach, da die Insel ganz isoliert von der eigentlichen Gruppe der Maldiven mitten in dem Kanal zwischen diesen und den Lakkadiven liegt. Den Verkehr mit den Maldiven selbst aber vermitteln nur Segelschiffe, so

dass eine Fahrt dorthin den grössten Teil meiner für die ganze Reise verfügbaren Zeit absorbiert haben würde. Endlich sind die Maldiven wegen ihres ausserordentlich ungünstigen Klimas berüchtigt, und ein Europäer, welcher etwa dort erkrankte, befände sich in einer sehr unangenehmen Lage.

Es war somit von einem glücklichen Zufalle abhängig, wenn es mir gelingen sollte, neues Material zur Kenntnis des Maldivischen bezuschaffen. Die Gesandtschaft, welche alljährlich nach Colombo kommt, um dem Governor den Tribut des Sultans der Maldiven zu überbringen, hatte kurze Zeit vor meiner Ankunft Ceylon wieder verlassen. Ich machte allerdings den „Moorman“ ausfindig, der dieser Gesandtschaft als Dolmetsch zu dienen pflegte; allein derselbe schien der Sache nicht zu trauen, oder er wollte — der „trickish moorman“ ist eine sprichwörtliche Persönlichkeit — einen möglichst grossen Nutzen herauschlagen: kurz er gebrauchte allerhand Ausflüchte, um sich der Aufgabe zu entziehen. Da bot sich mir im Januar eine äusserst günstige Gelegenheit, auf die ich freilich nicht hatte zählen können. Ich brachte nämlich in Erfahrung, dass zur Zeit ein Maldivianer von hervorragender Stellung, A. Ebrahim Didi Effendi, in Colombo sich aufhielt. Ich suchte ihn in dem Hause seines Gastfreundes auf, das sich nicht sehr weit von meinem eigenen Bangalow befand, und fand ihn bereit, auf meine Wünsche einzugehen.

Ebrahim Didi ist ein Grosskaufmann, der, wie es scheint, den Handel zwischen den maldivischen Inseln und Ceylon der Hauptsache nach in seiner Hand vereinigt. Er ist der Premierminister des Sultans der Maldiven und versieht zu gleicher Zeit die Function eines kaiserl. ottomanischen Consuls in Point-de-Galle. Er empfing mich mit grosser Zuvorkommenheit und nicht ohne eine gewisse Würde in der Veranda seines Hauses, und während dreier aufeinander folgender Vormittage hatte er die Gefälligkeit, mir auf meine Fragen bezüglich der maldivischen Sprache die gewünschte Auskunft zu erteilen. Einer seiner Leute, ein sehr lebhafter und meine Sache mit eifrigem Interesse verfolgender Mann, trat, wenn Ebrahim Didi ermüdet

schien, an seiner Stelle ein und erwies sich als sehr geschickten Interpreten. Da meine beiden Gewährsmänner gut englisch sprachen und auch das Singhalesische beherrschten, so kam ich, trotz der häufigen Unterbrechungen durch eintreffende Besuche, mit meinen Aufzeichnungen verhältnismässig rasch voran.

Wie beim Rodiya, so legte ich mir für das Maldivische nicht nur ein ziemlich umfangreiches Vocabular an, sondern wandte meine Aufmerksamkeit in besonderem Masse der Grammatik, Nominal- und Verbalflexion u. s. w. zu. Ebenso schrieb ich eine Anzahl von Sätzen nieder; maldivisch geschriebene Bücher aber, deren ich gerne eines erworben hätte, soll es nach Aussage meines Gewährsmannes überhaupt nicht geben. Ich vermute jedoch, dass dies nur von gedruckten Büchern gilt.

Abschliessendes kann natürlich über eine so entwickelte Sprache, wie das Maldivische ist, noch lange nicht erwartet werden, wofern nicht ein Europäer eigens zum Zwecke des Studiums der Sprache auf einer der Inseln selbst etliche Monate seinen Aufenthalt nehmen oder etwa handschriftliches Material gefunden werden sollte. Indessen hoffe ich doch durch meine Sammlungen unsere Kenntnis des Wortschatzes wie auch der Laut- und Flexionslehre des Maldivischen nicht ganz unwesentlich fördern zu können.

III. Ich komme schliesslich noch zur Sprache der Väd-das. Es gereicht mir zu besonderer Freude, dass es mir auch auf diesem Gebiete neue Materialien, wenn auch in weit beschränkterem Umfange als für die Rodiya-Sprache und das Maldivische, zu sammeln gelungen ist. Von den besonderen Schwierigkeiten, die dem Studium der Väd-da-Sprache im Wege stehen, habe ich schon gesprochen. Hier ist für einen entsprechend vorgeschulten Forscher, der sich entschliessen würde, ins Väd-da-Gebiet selbst sich zu begeben, noch eine äusserst lohnende und interessante Aufgabe zu lösen. Die Monate Januar und Februar würden für einen Aufenthalt im Väd-da-Distrikte die günstigsten sein; die Rasthäuser Bibile, Taldena oder am besten Bintenna könnten als Standquartier dienen. Nach meinen jetzigen Erfahrungen würde ich es für das geratenste halten,

unmittelbar vom Schiffe weg mit der vollen frischen Kraft, die man von der Seefahrt mitzubringen pflegt, ins Innere zu gehen und etwa Ende Februar nach Colombo zurückzukehren. Hat man einiges Geschick im Verkehr mit den Eingeborenen und halten Kraft und Gesundheit nach, so könnte man, wie ich glaube, in 7 bis 8 Wochen das wesentlichste erreichen.

Meine drei Väd-das hiessen Pēya, Milla-lāna und Kenda. Sie stammten aus dem Distrikte Bintenna. Einer derselben war ein sog. „Village Väd-da“, also ein wenig civilisiert, und hatte auch einige Kenntnis des Singhalesischen; die beiden anderen galten als „wild Väd-das“. Von der Wildheit des einen hatte ich allerdings Gelegenheit mich selbst zu überzeugen. Sämtliche Väd-das waren klein von Wuchs, nur etwa 160 cm gross, von schwärzlich-brauner Hautfarbe, mit langen straff herabhängenden Haaren. Mit ihren schmalen Schultern und dünnen Armen und Beinen machten sie einen entschieden schwächlichen Eindruck; vor Furcht und Aufregung zitterten die armen Kerle am ganzen Leibe. Im Gebrauch ihrer Waffen entfalteten sie aber nicht nur grosse Geschicklichkeit, sondern auch bemerkenswerte Kraft. Bekleidet waren sie bloss mit einem Lendenschurz; als Waffen führten sie ihren Bogen und Pfeile mit sich, im Schurzbande das kleine aber wuchtige Beil. Als Geschenk ihres „headman“ überreichten sie mir Bogen und Pfeil, sowie das Fell eines gefleckten Hirsches. Den Eindruck von geistig und körperlich so ausserordentlich niedrig stehenden Wesen, wie sie wohl gelegentlich geschildert werden, haben die Väd-das auf mich nicht gemacht; doch habe ich keinerlei anthropologischen Messungen vorgenommen und bekenne mich als vollständigen Laien auf diesem Gebiete, auf welchem die Brüder Sarasin ihre Lorbeeren pflückten.

Für die Aufnahme des sprachlichen Materials hatte ich mich in der Weise vorbereitet, dass ich nach dem kürzlich erschienenen Büchlein A. J. W. Marambe's „the Vedda-Language“ mir ein Verzeichnis des schon bekannten Wortschatzes anlegte, um dasselbe dann durch die eigenen Fragen zu ergänzen und nach Stichproben auf seine Verlässigkeit hin zu controlieren.

Besonderes Gewicht legte ich ausserdem wieder auf die Aufzeichnung grammatischer Formen und ganzer Sätze.

Der Verkehr mit den Vädidas war kein ganz leichter. Sie kamen am 13. März abends in Colombo an. Da ich in der gleichen Nacht das Eintreffen meines Steamers erwartete, so ging ich, nachdem ich sie mit Reis bewirtet hatte, ungesäumt ans Werk. Ich fand sie aber durch die Reise und durch die Menge neuer Eindrücke so ermüdet, dass ich früher, als mir selber lieb war, mein Ausfragen einstellen musste. Ich liess sie in einem neben meinem Bangalow stehenden Schuppen mit ihrem Führer nächtigen und fand sie am Morgen weit frischer und munterer. Sie zeigten mir ihre Kunstfertigkeit im Bogenschiessen, und nachdem ich durch kleine Geschenke, Tabak und Handspiegelchen, ihr Herz gewonnen, begann ich von neuem mein linguistisches Verhör und setzte es so lange fort, bis die Ermüdung der Leute ein weiteres Fragen unmöglich machte. Inzwischen lag der Dampfer, der mich in die Heimat bringen sollte, bereits im Hafen. Meinen Vädidas war das Versprechen gegeben worden, dass sie nur eine Nacht in Colombo zuzubringen hätten. Sie verliessen mein Bangalow unmittelbar ehe ich an Bord des Schiffes mich begab.

Das Programm für die Bearbeitung der mitgebrachten Materialien, wie ich es mir für die nächsten Jahre zurecht gelegt habe, ist nunmehr das folgende. Zunächst beabsichtige ich in einer für weitere Kreise verständlichen Form die allgemeinen Eindrücke und Erlebnisse meiner Reise zu schildern. Dann werde ich an die Ausführung der rein wissenschaftlichen Thematata gehen:

1. Die Sprache der Rodiya auf Ceylon. Die Materialien über diesen Gegenstand sind am vollständigsten gesammelt und bedürfen nur mehr der letzten ordnenden Hand.

2. Etymologie der altsinghalesischen Sprache oder des Elu. Auch auf diesem Gebiete habe ich bereits reichhaltigen Stoff gesammelt. Mit Hilfe der von mir aus Ceylon mitgebrachten einheimischen Elu-Glossare hoffe ich ein Ver-

zeichnis des altsinghalesischen Sprachschatzes und eine etymologische Bearbeitung desselben geben zu können.

3. Singhalesische Sprache nebst einem Ueberblick über die singhalesische Litteratur für Bühler's Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. Der Beitrag wird einen Abriss der Flexionslehre bringen und so die Ergänzung bilden zu der „Etymologie“, welche in erster Linie der Lautlehre zu gute kommt.

4. Beiträge zur Kenntnis der Sprache der Maldiven. Sammlung von Wörtern und Sätzen nebst Beobachtungen über Laut- und Flexionslehre.

5. Beiträge zur Kenntnis der Sprache der Vädidas, Wörterverzeichnis und Sätze mit sprachlichen Erläuterungen.

Nach Veröffentlichung dieser Arbeiten hoffe ich, auf hinlänglich gesicherter breiterer Grundlage stehend, meine Kraft dem Studium der Geschichte und Cultur von Ceylon zuwenden zu können, welche so enge verknüpft ist mit der Geschichte der erhabensten Lehre, welche die Welt neben dem Christentume kennt, — des Buddhismus.

Die Sprache der Roḍiyās auf Ceylon.

Von **Wilh. Geiger**.

(Vorgelegt in philos.-philol. Classe am 5. December 1896.)

Die Roḍiyās sind eine Bevölkerungsklasse auf Ceylon, welche ausserhalb der Kaste stehend, den Singhalesen für unrein und verächtlich gilt. Ausgeschlossen vom Verkehre mit der Gesellschaft leben sie in kleinen Dörfern oder Weilern, die abseits vom Wege im Dschungel liegen. Roḍiyās gibt es hauptsächlich im Bezirke Kaḍugannāva unweit Kandy, bei Ratnapura und in der Umgebung von Kurunāgala. Ihre Gesamtzahl vermag ich nicht zu schätzen, sie ist jedenfalls keine bedeutende.

Ueber die sociale Stellung der Roḍiyās, über ihre Sitten und Bräuche, ihren Charakter und ihre Lebensweise werde ich an anderer Stelle ausführlich sprechen. Hier möchte ich nur ein paar Einzelheiten hervorheben.

Die Etymologie des Wortes Roḍiyā ist dunkel, ebenso wie die des Namens Gāḍiyā, welchen sie selber sich beizulegen pflegen. Nicht unwahrscheinlich ist allerdings, dass *roḍiyā* mit sgh. *roḍḍa*, pl. *roḍu* zusammenhängt, wofür Clough (Sinhalese-English Dictionary, Colombo 1892) die Bedeutungen „sawdust, refuse, sediment, rubbish, chaff“ angibt. Die Roḍiyās sind in der That das „rubbish“ der singhalesischen Gesellschaft. Aber wir kommen mit dieser Zusammenstellung doch nicht viel weiter; denn es gilt nun eben, eine Etymologie des Wortes *roḍḍa* aufzufinden. Die Roḍiyās selbst halten dasselbe für den Eigennamen des Stammvaters ihrer Kaste.

Bezüglich des Ursprunges der Roḍiyās, über den wir ebenfalls im Dunkeln sind, verweise ich der Vollständigkeit wegen

auf den natürlich ganz legendären Bericht bei Rob. Knox (Ceylonische Reisebeschreibung, deutsche Uebers. 1680, S. 145 ff.). Derselbe erzählt, es gebe in Ceylon Leute, welche um ihrer Missethaten willen von früheren Königen auf das tiefste erniedrigt worden seien. Dabei seien sie verpflichtet, anderen Leuten in einer Weise Ehre zu bezeugen, wie man sonst nur Königen und Prinzen gegenüber zu thun pflege. Die Vorfahren dieser Leute seien „Dodda-Vaddahs“ gewesen, d. h. Jäger, welche die königliche Tafel mit Wild zu versehen hatten. Einmal hätten sie nun statt des Wildbrets Menschenfleisch in die Küche geliefert, das dem Könige so gut mundete, dass er sie mehr von diesem Wilde zu bringen beauftragte. Allein der Barbier des Königs habe die Sache entdeckt und seinem Herrn hinterbracht. Dieser war so ergrimmt über die ruchlose That, dass ihm sogar die Todesstrafe noch zu gelinde erschien. Er bestimmte, dass von nun an alle Dodda-Vaddahs aus der menschlichen Gesellschaft ausgestossen sein und mit ihren Nachkommen für ewige Zeiten das Leben von heimat- und besitzlosen Bettlern führen sollten.

Dass Knox hier in der That von den Roḍiyās spricht, steht ausser Zweifel; denn er bezeichnet im weiteren Verlaufe seines Berichtes die Leute geradezu mit diesem Namen.

Chitty, in der gleich zu erwähnenden Abhandlung, spricht die Ansicht aus, dass die Roḍiyās eine von der singhalesischen verschiedene Rasse vertreten. Sie seien entweder ein Rest der Urbewohner von Ceylon oder Nachkommen von indischen Wanderhirten, welche vom Festlande auf die Insel herüberkamen.

Wie ich in meinem Reiseberichte (Sitzgsber. 1896, S. 193) bereits bemerkte, vermochte ich äusserlich allerdings zwischen Singhalesen und Roḍiyās keinen wesentlichen Unterschied wahrzunehmen. Wenn die Roḍiyā-Männer im allgemeinen grösser und kräftiger gebaut sind, so lässt sich dies wohl zur Genüge durch die Jahrhunderte hindurch währende Trennung beider Bevölkerungsklassen erklären. Die Roḍiyās haben eben nicht an der Degeneration der singhalesischen Rasse in vollem Masse teilgenommen. Nach den photographischen Aufnahmen, die

ich von Roḍiyās besitze, scheint mir allerdings der Bau der Nase ein anderer zu sein als bei den Singhalesen.

Zur Bekräftigung der Ansicht Chitty's darf man vielleicht auf eine Stelle im Mahāvamsa (10. 91—93) verweisen, wornach König Paṇḍukābhaya (5. Jahrh. n. Chr.) zur Verrichtung der niedrigsten Dienste, wie Strassenreinigung und Leeren der Latrinen, Caṇḍālas aus Indien nach Ceylon kommen liess. Die Annahme aber, dass die Roḍiyās von solchen indischen „Out-casts“ abstammen, ist freilich nicht mehr als höchstens eine Möglichkeit.

Was die Sprache der Roḍiyās betrifft, so stelle ich hier meine Ansicht, für die ich später den Nachweis bringen werde, voran: Das Roḍiyā ist keine irgendwie selbständige Mundart, sondern deckt sich grammatisch vollständig mit dem Singhalesischen niedrigerer Volksklassen. Dabei ist ihm aber eine Anzahl von Wörtern, namentlich Substantiven und Verben, eigen, welche an die Stelle bestimmter singhalesischer Wörter treten. Den Charakter und Ursprung dieser Wörter werde ich später zu besprechen und meine Folgerungen zu ziehen haben. Meine nächste Aufgabe ist, das von mir gesammelte Wörtermaterial mitzuteilen. Meine Quellen für dasselbe sind die folgenden:

1. Ch = S. C. Chitty, Some Account of the Rodiyas, with a specimen of their language. Journal of the Royal Asiatic Society, Ceylon Branch II, Nro. 8, S. 171 ff. Das hier mitgeteilte Vocabular umfasst 123 Roḍiyā-Wörter. Ich bemerke, dass Chitty bereits richtig über den Charakter der Roḍiyā-Sprache urteilt, wenn er S. 177 sagt: „The ordinary language of the Rodiyas is Sinhalese, which they, however, speak with a quick accent, intermixed with a number of words peculiar to themselves, in order to render their speech unintelligible to strangers.“ Leider hat Chitty es versäumt, an Sprachproben dies zu erläutern. Als ich nach Ceylon ging, war meines Wissens überhaupt noch kein einziger Satz in Roḍiyā veröffentlicht, keine grammatische Form mitgeteilt und keinerlei Versuch gemacht, die damals bekannten Wörter irgendwie zu erklären oder zu classificieren.

2. G 1 = A. Mendis Gunasekara Mudaliyar, Comprehensive Grammar of the Sinhalese Language (Colombo 1891), wo auf S. 384 eine Liste von 64 Wörtern sich findet.

3. F = „The Rodiyas of Ceylon“ im Monthly Literary Register . . . for Ceylon, New Series III (1895), Nro. 11, S. 251 ff.; Nro. 12, S. 285 ff.; IV (1896), Nro. 5, S. 103 ff.; Nro. 6, S. 127 ff. Das hier mitgeteilte Vocabular erschien zum Teil während meines Aufenthaltes auf Ceylon, zum Teil erst nach meiner Rückkehr. Der ganze Aufsatz stammt aus früherer Zeit und fand sich unter den nachgelassenen Papieren des verstorbenen A. M. Ferguson vor. Wie mir aber Herr Donald Ferguson schrieb, rührt er nicht von ihm selbst, sondern von einem unbekanntem Autor her. Herr D. F. hatte auch die Güte, mir die betreffenden Nummern des Monthly Register zuzusenden.

4. Eigene Sammlungen, an Ort und Stelle angelegt, und zwar:

a) Rw = Ridī-williya. Es ist dies der Name meines ersten Gewährsmannes, eines Roḍiyā aus dem Dorfe Uḍu-gal-piṭiya im Distrikte Kaḍugannāva.¹⁾ Ich hatte den Mann am 23. und 24. December 1895 in meinem Hause in Colombo. Als Dolmetscher leistete mir der junge Schwager meines Freundes A. Gunasekara Mudaliyar, Valentine de Soysa, dankenswerte Unterstützung.

b) Kur = Kurunāgala. Nachdem ich in Ratnapura mich davon überzeugt hatte, dass die dortigen Roḍiyās ihre Sprache mit dem gewöhnlichen Singhalesisch eingetauscht haben, begab ich mich nach Kurunāgala, um hier die in Colombo begonnenen Sammlungen zu ergänzen und zu controlieren. Es erschien mir dies um so notwendiger, weil ich den Angaben des Ridī-williya nicht völlig traute. Der Mann machte auf mich den Eindruck, als habe er manches von seinem Slang schon verlernt, und als wolle er das, was er wusste, eher ver-

¹⁾ Bemerkte sei, dass der Mann auch von dem Mudaliyar A. Gunasekara ausgefragt wurde, der mir dann seine Aufzeichnungen überliess. Wörter, die diesen entnommen sind, habe ich durch Beifügung von G 2 markiert.

heimlichen als mitteilen. Er schien mir seiner Sprache sich zu schämen und mit seinem singhalesischen Wissen prunken zu wollen. Meine Gewährsmänner in Kurunāgala hiessen Pūla und Appuva und stammten aus dem 10 km entfernten Dorfe Hadiravalāni. Es waren zwei ganz aufgeweckte Leute, die meine Absichten merkwürdig schnell begriffen und mit grossem Eifer und viel Verständnis auf meine Fragen Aufschluss gaben.

Auf diesen Materialien beruht das nachfolgende Wörterverzeichnis, das, wie ich glaube, zwar nicht erschöpfend ist, aber immerhin auf einen hohen Grad von Vollständigkeit Anspruch erheben darf. Ich bemerke schliesslich, dass alle bisher veröffentlichten Vocabulare (Nro. 1—3) lediglich trockene Wörterlisten sind. Sämtliche Worterklärungen und etymologischen Vergleichen, welche ich im folgenden gebe, rühren von mir her, und ich bin dafür verantwortlich. Dass viele derselben sehr problematisch sind, liegt in der Natur der Sache.

A. Wörterliste.

I. Gott und die Welt.

- 1 Gott — *bakurā*. *bakuru-dumanu* „Tempel, Wihāra“ eigtl. Gotteshaus. — Ich trenne *baku* + *rā*; sgh. *bukka* „gross, gewaltig“ und *rā* „Dämon, Geist“. — Sgh. *deviyan-vahansē*.
- 2 Dämon — *mūnusa* (Kur). — Sgh. *yakṣayā*.
- 3 Himmel — *biṅgiri* (Kur). Wtl. Erdberg, der über der Erde sich erhebende Berg, während die Erde selbst als „Erdfäche“ bezeichnet wird. Rw gab mir für „Himmel“ *uhālla* „weil er hoch sei“. Ch hat *teri-āṅgē* „das grosse, hohe Ding“. Kaum richtig ist *hāpaṅgē* bei F. Ich bemerke hier, dass *āṅgaya*, *āṅgē* „Körper, Glied, Ding, Gegenstand“ sehr häufig in Verbindung mit einem Nomen zur Bezeichnung von Sachen verwendet wird, ebenso wie *aiṅgayā* zur Benennung lebender Wesen. — Sgh. *ahasa*.

- 4 Sonne — *īlayat-teri-āṅgē*. Ueber *teri* s. Nro. 182. *īlayut* scheint den Begriff zu verstärken oder „oben, in der Höhe“ zu bedeuten (? zu sgh. *ihala*). „Die Sonne geht auf“ heisst *ī. pāyēnavā* (dieses = *pāvenavā* = *pāṃvenavā* = sgh. *pahanvenavā*); „die Sonne geht unter“ *ī. bahinavā* (= sgh.). — Sgh. *ira*.
- 5 Jahr — *kōṇa*. — Sgh. *avurudda*.
- 6 Tag — *girāva* (G 2). — Sgh. *ḍavasa*.
- 7 Mond — *hāpa-teri-āṅgē* (FG). Eine seltsame Bildung, da *hāpa* (Nro. 183) und *teri* (Nro. 182) Gegensätze sind. Vermutlich soll der Mond als das Ding bezeichnet werden, das bald klein, bald gross erscheint. — Sgh. *haṅḍa*.
- 8 Stern — *dulumu-āṅgaval* (Kur) wtl. Feuerkörper; eine Pluralbildung nach der im Sgh. geläufigen Art. Die Sterne scheiden sich in *teri-āṅgaval* und *hāpaṅgaval* (dieses allein bei Ch, jenes bei F), was möglicher Weise gute und böse Gestirne, vielleicht aber auch bloss die grossen und die kleinen bezeichnet. — Sgh. *tārakāva*.
- 9 Licht — *hurugu*, mir ein zweifelhaftes Wort (? zu *hiru*, *iru* „Sonne“). F Ch G 2 haben *gigiriya*. Im Sgh. bedeutet *gigiriya* „Gerassel, Donner“! — Sgh. *chya*.
- 10 Dunkel, Finsternis — *kalu-vālla*, *-ūli*. *kalu-vāli unā* „es wurde Nacht“. Wohl nur Entstellung aus sgh. *kaḷuvara*. — Sgh. *andhakārakama*.
- 11 Feuer — *dulumu*, „das Feuer anzünden“ *dulumu teri-karanavā*; „das Feuer auslöschten“ *d. hāpa-karanavā*. Nach F soll *dulumu-hāpa-karanavā* auch „anzünden, verbrennen“ bedeuten. — *dulumu* gehört zu skr. *√jval*, p. *jalati* u. s. w., sgh. *dula*, *dulu* „leuchtend, glänzend“, *dūlihenavā* „leuchten“. — Sgh. *gini*.
- 12 Wasser — *nilāṭu*. Auch = „Regen“; *nilāṭu teri-venavā* „es regnet“, nach Rw *valākulen nilāṭu tāvinnenavā* „aus der Wolke läuft Wasser“. — Sgh. *vatura*.
- 13 Wind — (*hulaṅga* = sgh.) „der Wind weht“ gab Rw durch *hulaṅga allanavā*. Sgh. *allanavā* „fassen, angreifen“. Man kann nach A. Gunasekara sgh. sagen

- ruvala-tu hulañ allanavā nū* „der Wind greift nicht in das Segel“. Sonst *h. gasanavā* oder *hamanavā* „der Wind weht“. — Sgh. *hulaṅga*.
- 14 Blitz und Donner — Rw gab mir für „es donnert“ nur den sgh. Ausdruck *hena pipirenavā*; dagegen G 2 *pattikāva teri-venava* (*p. teri-karanavā* = eine Flinte loschiessen Nro. 172). Für „es blitzt“ sagte Rw *viduli koṭanavā*, genauer wohl = „der Blitz schlägt ein“. Vgl. sgh. *koṭanavā* „to cut as with an axe“. — Sgh. *viduliya, gūguma*.
- 15 Erde — *bintalavuva*. Sgh. *bin, bim + talāva, tala*. — Sgh. *poḷova*.
- 16 Berg — *teri-boraluva*. Wtl. grosser Stein. Vgl. das f. — Sgh. *kañdu*.
- 17 Steine — *boralu* (plur.). Auch = „Lehm, Sand, Geröll“. Sgh. *boralu* „kleines Gestein, Geröll“.
- 18 Kalk — *aharabulu*. — Sgh. *huṇu*.
- 19 Fluss — *nilātu-aṅgē*. Nach Rw auch „Bach, Quelle, Teich“. — Sgh. *gaṅya, oya, liñda, taṭākaya*.
- 20 Teich, Tank — *nilātu-aṅgē*, nach F *nilātu-kattinna*. — Sgh. *taṭākaya*.
- 21 Meer — *teri-nilātu-aṅgē* oder (F) *teri-nilātu-kattinna*. — Sgh. *mūda*.
- 22 Wald, Wildnis, Dschungel — *raluva*. Ich leite das Wort von sgh. *ralu* „rough“ ab. — Sgh. *kūlāva*.
- 23 Feld — *paṅgurulla* (F), *paṅgurilla* (Ch). Nach G 2 *atu-aṅgē*, von *atu* „Reis“. — Sgh. *keta*.

II. Der Mensch.

- 24 Mann — *gāvā, aṅgayā*. Zu letzterem vgl. Nro. 3. — Sgh. *minihā*.
- 25 Frau — *gāvī, aṅgī*. — Sgh. *gāṅī*.
- 26 Weib, weiblich — *pālla*. Vielleicht mit sgh. *palli* „Frau niedriger Kaste“ zusammenzustellen. Das masculine Seitenstück zu *pālla* scheint mir *pāllā* (in Nro. 42) zu sein. — Sgh. *strī*.

- 27 Knabe, Kind — *bilāṅdā*. Sgh. *bilāṅdā*, das in der gewöhnlichen Verkehrssprache nicht vorkommt, aber auch von den Vāddā's gebraucht wird (Gunasekara, S. 383). Es gehört wohl dem Kandy-Dialekte an. — Sgh. *lamayā, daruwā*.
- 28 Mädchen — *bilāṅdī*. — Sgh. *gūṇu-lamayā*.
- 29 Vater, Mutter — *hidulu-gāvā, hidulu-gāvī*, (Ch F G) d. i. „weisser (= alter) Mann, weisse Frau“. Vgl. Nro. 181. — Sgh. *tattā, ammā*.
- 30 Sohn, Tochter — *gāḍi-bilāṅdā, gāḍi-bilāṅdī* (respektvoller Ausdruck vgl. Nro. 40) oder (G) *bilāṅdu-gāvā, bilāṅdu-gāvī*, oder (F) *bilāṅdu-aṅgayā, bilāṅdu-aṅgī* (auch für Schwiegersohn und Schwiegertochter). — Sgh. *putā, duva*.
- 31 Bruder, Schwester — *kaṅgē-gāḍiyā* (nach G für beides) oder (F) *kaṅgē-aṅgayā, kaṅgē-aṅgī*. Es bezeichnet die zur gleichen Gruppe oder Familie (*eka + aṅgaya*) gehörigen Leute. Die Ausdrücke werden auch für Schwager und Schwägerin gebraucht. — Sgh. *sahōdarayā, sahōdarī*.
- 32 Grossvater, Grossmutter — *ṛayat-hidulu-gāvā, ṛayat-hidulu-gāvī* (Ch F). S. Nro. 4, 27. — Sgh. *attā, āttā*.
- 33 Onkel, Tante — *loku-appā* oder (*māmā* = sgh.), *nāṅdamā*. *loku-appā* (= „grosser Vater“) bezeichnet den älteren Bruder des Vaters; *nāṅdamā* ist zusammengesetzt aus *nāṅdā* „Tante“ + *ammā* „Mutter“. *nāṅda* allein soll nach Rw eine Waschfrau bezeichnen. Nach F sind für „Onkel, Tante“ auch *hidulu-gāvā, -vī* gebräuchlich. — Sgh. *māmā, bāppā; nāṅdā*.
- 34 König, Königin — *teri-bakurā, teri-bakuru-pālla* (G 2). Vgl. skr. *dēva*. S. Nro. 1 und 26. — Sgh. *raja, bisava*.
- 35 Gouverneur — *ṛayat-teri-gāvā* (G 23). S. Nro. 4 und 24. — Sgh. *utunānanwahansē*.
- 36 Beamter, Vorgesetzter — *teri-kaddiyā* (G 2). — Sgh. *nilakārayā*.

- 37 Priester — *navatā* (entstellt aus sgh. *navatā*), *ratuvuvā* (F). — Sgh. *hāmuduruvō*.
- 38 Buddhistischer Mönch — *gīvā*. — Sgh. *pīviddā*.
- 39 Arzt — *muluhun-aṅgayā* d. i. „Medicin-Mann“. S. Nro. 173. — Sgh. *sallavedā*.
- 40 Roḍiyā — *gāḍiyā*, fem. *gāḍī*.
- 41 Tamil — *hāpayā* (G 2) d. i. „der Schlechte“. — Sgh. *demulā*.
- 42 Malaye — *mūnissān-pāllā* (G 2). Nro. 2 und 26? — Sgh. *jāvā*.
- 43 Moorman — *hurubuvā* (G 2). Zu Nro. 158? — Sgh. *marakkalayā*.
- 44 Schmied — *dulumuvā* (G 2) d. i. der „Feuermann“. Zu Nro. 11. — Sgh. *ūcāriyā*.
- 45 Zimmermann — *vaḍukattiyā* (Rw). *vaḍu* ist sgh. „Zimmermannsarbeit“, *kattiyā* vielleicht ein altes Wort = p. *kattā*, Eḷu *katu*. — Sgh. *vaḍuvā*.
- 46 Wäscher — *potiyā*, *vilibuvā* (G 2). Nach Rw würde ersteres einen Wäscher für Leute niedriger, letzteres für Leute höherer Kaste bezeichnen. Beide Ausdrücke bedeuten „Kleidermann“. *poti*, *potiya* ist im R. „Kleid, Gewand“ schlechthin, zu *vilibuvā* vgl. ich sgh. *vilīṅbu* (ornamented border of a garment, Clough), das — *pars pro toto* — im R. für ein reiches, vornehmes Kleid gebraucht worden sein mag. — Sgh. *apullannā*.
- 47 Kalkbrenner — *aharabuluvā* (G 2). Zu Nro. 18. — Sgh. *hunnā*.
- 48 Tom-tom-Schläger — *nallayā* (G 2) — Sgh. *beravā*.
- 49 Jaggerer (der die Zuckermolasse aus den Palmen gewinnt) — *galmīri-tōkkā*. Zu Nro. 151, G 2 hat *galmīdi-tōkkā*. — Sgh. *hakuru-minihā*.
- 50 Leute niedriger Kaste, wie sgh. *batgamadurayā* und *paduvā*, welche die Palankins zu tragen und das Futter für die Elefanten zu beschaffen haben, — *miḡiṭi-tōkkā*. *miḡiṭi* (Nro. 148) = sgh. *bat*.

- 51 Schiffer — *diyapitakukulā* (G 2). Ist wohl eine scherzhafte Bezeichnung. *ḍiya* „Wasser“ + *piṭa* „Rücken, Oberfläche“ + *kukulā* „Hahn“. — Sgh. *orupadinatoṭiyā*.
- 52 Schneider — *gettumkaṭuvā* (G 2). Sgh. *gettam* ist „Naht, Saum“ erhalten in *gettam-karaṇavā* „nähen“; *kaṭuva* ist „Nadel“ in sgh. *idikaṭuva*. — Sgh. *mahana-minihā*.
- 53 Korbflechter — *hāṇḍayā* (G 2). — Sgh. *kulupottā*.
- 54 Feind, Spitzbube, Dieb — *patiliyā*, *patili-gāvā* (F). Vgl. 105. — Sgh. *horā*.

III. Der menschliche Körper und seine Teile.

- 55 Körper — *aṅgē*. Sgh. *aṅgaya*. Vgl. Nro. 3. — Sgh. *śarīraya*.
- 56 Haut — *piṭavanna* (G 2), *murutu-gāvilla* (F). Vgl. dazu Nro. 138 und Nro. 139. — Sgh. *hama*.
- 57 Fleisch — *murutayaṅ*, *aṅgē-murutayaṅ*. — Sgh. *mas*.
- 58 Blut — *latu*. Wtl. „rot“. Vgl. Nro. 180. — Sgh. *lē*.
- 59 Schweiß — *nilāṭu*, d. i. „Wasser“. *nilāṭu tūvinnenavā* „schwitzen“. — Sgh. *ḍāḍiya*.
- 60 Speichel — *gallē-latu* (Ch F), d. i. „Mundblut“, vgl. Nro. 68. Man bedenke, dass der Speichel der Leute vom fortwährenden Betelkauen blutrot gefärbt ist. — Sgh. *kela*.
- 61 Thräne — *lāvatē-nilāṭu* (F), d. i. „Augenwasser“. — Sgh. *kaṇḍula*.
- 62 Kopf — *kerāḍiya*. Das gleiche Wort wird auch für „Stirne“ und „Angesicht“ gebraucht. — Sgh. *isa*.
- 63 Haar — *kaluvāli*. Vgl. Nro. 10. — Sgh. *isakes*.
- 64 Angesicht — *iravuva*. So nach F, und es liesse sich dann für das Wort eine wenigstens einigermaßen plausible Erklärung geben. *iravuva* kann doch kaum etwas anderes sein als sgh. *ira* + *avuva* „Sonnenschein“. Ich selbst habe für *iravuva* nur die Bedeutung „Ohr“ in Erfahrung gebracht. — Sgh. *mūna*.

- 65 Auge — *lāvaṭē* (*lāoṭe*). „Blind“ ist *lāvaṭa-hāpuyā* „augenschlecht“. — Sgh. *āsa*.
- 66 Ohr — *iravuva*. „Taub“: *iravu-hāpuyā*. Rv gab mir für „Ohr“ *dāṅgulu-aṅgē*, und man sagte mir, dass im Sgh. *dāṅgula* die künstlichen Ohren bezeichne, welche die Teufelstänzer rechts und links an die Wangen zu binden pflegen. Mir scheint *dāṅgula* alle paarweise vorhandenen Glieder zu bezeichnen. — Sgh. *kaṇa*.
- 67 Nase — *nilāṭu-aṅgē* d. i. „Wasserglied“. Nach Ch *iravuva!* — Sgh. *nāhaya*.
- 68 Mund — *galla*. Im Sgh. heisst *gala* „Hals, Kehle“. Man beachte, dass auch im sgh. *kaṭa* die Bedeutungen „Mund“ und „Hals“ vereinigt sind. — Sgh. *kaṭa*.
- 69 Zähne — *gallē-boralu* d. i. „Mundsteine“. — Sgh. *data*.
- 70 Zunge — *gal-gavunu* (F). — Sgh. *diva*.
- 71 Kinn — *allē-aṅgē* (F).
- 72 Bart — *gallē-kaluvāli*; s. Nro. 10, 63. — Sgh. *rāvula*.
- 73 Brust — *pekinitta* (Kur, G 2). Das Wort bezeichnet, wie mir gesagt wurde, den ganzen Rumpf oberhalb des Nabels. Vielleicht mit sgh. *pekaniya* „Nabel“ verwandt. Bei G findet sich *pikiritta*, bei F *pekiritta* für „Bauch“. — Sgh. *papiva*.
- 74 Weibliche Brust — *hidulla*; von *hidulu* „Milch“. S. Nro. 155. — Sgh. *tanaya*, *piyayura*.
- 75 Arm — *dāṅgula*, Kur. *dagula*. Ein sehr vieldeutiges Wort. In den verschiedenen Wörterverzeichnissen finden sich die Bedeutungen „Arm, Hand, Ellbogen, Bein, Hüfte, Fuss“ angegeben. Zur Erklärung s. Nro. 66. Ch hat *ḍagula* „Hand“. — Sgh. *bāhuva*.
- 76 Hand — nach Rv heisst „die rechte Hand“ *dakunē vāmē*, „die linke Hand“ *vāmē-vāmē*. „Hand“ schlechthin wäre *dāṅgulu-vāmē*. — Sgh. *ata*.
- 77 Bein — *dāṅgula*. Dass *d.* sowohl „Arm“ als „Bein“ bedeute, wurde mir in Kur. ausdrücklich versichert. — Sgh. *kakula*.
- 78 Fuss — *bintalanvē dāṅgula* (Ch). — Sgh. *aḍiya*.

- 79 Cholera — *iravāna* (F). Ist wohl das gleiche Wort wie *iravanna*, das F für „Fieber“ angibt. — Sgh. *visūcikāva*, *janarōgaya*.
- 80 Blattern — *teri-bakuru-galu* (F). — Sgh. *vasūriya*.

IV. Tierwelt.

- 81 Elefant — *palānuva*. „Weiblicher Elefant“ *palānuden* (F); „Elefant ohne Stosszähne“ *hāpa-palānuva*, „Elefant mit Stosszähnen“ *teri-palānuva*. — Sgh. *āttā*, *aliyā*.
- 82 Hund — *būssā*, Hündin *bīssī* (Kur). Ch F G haben *bussā*, *bissī*. — Sgh. *ballā*.
- 83 Katze — *buhākavanna* (Ch G). In Kur. hörte ich *dumanē būssā* und so hat auch F neben *buhākavanna*. — Sgh. *balalā*.
- 84 Ochse, Kuh — *lūddā*, *līddī*. — Sgh. *harakā*, *-kī*.
- 85 Kalb — *lūdu-bilāṅḍā*. Das Wort bedeutet auch „Schaf, Ziege“ (Kur). — Sgh. *vassā*.
- 86 Zahmes Schwein — *gal-murutayā* (Kur). Vgl. Nro. 147, 111. — Sgh. *ūrā*.
- 87 Wildes Schwein, Eber — *raluvē gal-murutayā* (Kur F). — Sgh. *ūrā*.
- 88 Pferd — *teri-lūddī* (Kur), F: *teru-lūddū* oder *murutayā*. — Sgh. *āsvayā*.
- 89 Büffel — *mīgīṭi-lūddā* d. i. „Reisochse“; F: *paṅguru-lūddā* d. i. „Feldochse“. Der Aufenthaltsort der Büffel sind die Reisfelder. — Sgh. *mīvā*.
- 90 Bär *muruti-migana-aṅgayā* d. i. das fleischfressende Tier“. Vgl. Nro. 57. Ch hat *murutiviganangayā*, F *mutti-miganangayā*. — Sgh. *valahā*.
- 91 Panter — *raluvē būssā* d. i. „Dschungelhund“. Bedeutet auch „Fuchs“. — Sgh. *kotiyā*, *diviyā*.
- 92 Schakal — *paṅgurulla-būssā* (Ch) d. h. „Feldhund“. — Sgh. *sivāṭā*.
- 93 Hirsch — *raluvē lūddā* d. i. „Waldochse“. F hat *raluvē murutayā*. — Sgh. *muṅvā*.
- 94 Affe — a) Wandura: *būlāvā*; b) Rilava: *nātwā*. — Sgh. *vaṅḍurā*, *rilāvā*.

- 95 Schlange — *ilaṅyā*. Damit oder mit *hāpa-ilaṅyā* wird im besonderen die Cobra bezeichnet. Die Polonga heisst *hāpaṅgayā* „das böse Tier“ oder *galla-hāpayā*, d. i. „das bissige (wtl. bösmaulige) Tier“. — Sgh. *sarpayā*.
- 96 Krokodil — *niḷāṭuwē-galla-hāpayā*. S. d. vor. F hat auch *niḷāṭu-teri-hāpayā*. — Sgh. *kiṁbulā*.
- 97 Iguana — *bimpallā* (F). Der Kabara-goya (Hydro-saurus salvator) heisst *raluwē-bimpalu-aṅgayā*. Zu *bin* „Erde“ und sgh. *palli* „small house lizard“? — Sgh. *kabaragoyā, talagoyā*.
- 98 Eidechse — *aharubuhwā* (Ch). Vgl. weiter unten. — Sgh. *hūnā*.
- 99 Schildkröte — *pālāva*. Eine bestimmte Art wird *hidulu-pālāva* genannt, im Sgh. ganz entsprechend *kiri-ibbā*.
- 100 Spinne — *hāpayō, hāpaṅgō* (F). *hāpayō* (der kleine, böse, hässliche) bezeichnet auch den Moskito, sowie die Ameise. — Sgh. *makuluvī*.
- 101 Glühwurm — *dulumu-aṅgē*. — Sgh. *kanamūdiviyā*.
- 102 Wurm — *bintalavuwē hāpaṅgē*. — Sgh. *paṅuvā*.
- 103 Laus — *keradžiyē patiliyā* (G 2). Vgl. Nro. 62 und 105. — Sgh. *ukunā*.
- 104 Floh — *hāpa-aṅgayā* (G 2). — Sgh. *balumākkā*.
- 105 Vogel — *patiliyī* (F). Vgl. Nro. 108 und 54. Gehört doch wohl zu skr. *patrin*. — Sgh. *kurullā*.
- 106 Nest — *patiliyannē-dumana* (F). Vgl. Nro. 128. — Sgh. *kādālla*.
- 107 Ei — *lāvunna* (F). Vgl. Nro. 114. — Sgh. *bijja*.
- 108 Hahn — *patiliyā* (G F). Auch = Ente, Gans. — Sgh. *kukulā*.
- 109 Henne — *patili-keṭa* (G F). Vgl. sgh. *keṭa* „kleine Frau, Weibchen“. — Sgh. *kikiṭī*.
- 110 Küchlein — *patili-bilāṅdā* (F). — Sgh. *kukul-pāṭiyā*.
- 111 Fisch — *murutayaṅ* (G 2), *murtin* (Kur), weil das Fleisch der Fische mit Vorliebe gegessen wird. Eine andere Erklärung s. weiter unten. Vgl. Nro. 147. F Ch haben *niḷāṭuvā*. Zu Nro. 12. — Sgh. *māhuvā, mas*.

V. Pflanzenreich.

- 112 Baum — *uhālla*. Nach Rw. auch Busch, Gras, kurz alles, was in die Höhe wächst. Vgl. auch Nro. 3. — Sgh. *uhallā* „ein grosser, hochgewachsener Mann“ zu *uha, usa*, p. *ucca* „hoch“. — Sgh. *gaha*.
- 113 Blatt — *rabota*. Auch Blatt eines Buches. F hat *rābot*. — Sgh. *kola*.
- 114 Frucht — *lāvunu*. Gehört, wie ich glaube, zu sgh. *lava* „das Abschneiden, Einernten“, vgl. *lavāṇa, lū*. — Sgh. *geḍiya*.
- 115 Blüte, Blume — *uhulil-aṅgē* (Ch F). Zu Nro. 112. — Sgh. *mala*.
- 116 Ast — *matilla*, auch im Gegens. z. folg. zu genauerer Bestimmung *uhāllē matilla*. — Zu sgh. *matu*. — Sgh. *atta*.
- 117 Wurzel — *bintalavuwē matilla*. — Sgh. *mulaya*.
- 118 Cocosnuss — *maṭabu-lāvuna* (Kur), d. i. „Oelfrucht“. Vgl. Nr. 154. F hat *maṭubu-lāvunu*, Ch *maṭu-lāvunu*. Die Cocospalme heisst *maṭabu-lāvunu-uhālla*. — Sgh. *pol-gaha, pol-geḍiya*.
- 119 Brotfrucht — *murutayaṅ-lāvunu* „die essbare, geniessbare Frucht“. Auch *lāvunu* allein wird für die Brotfrucht und Jackfrucht im besonderen gebraucht (Kur). S. Nro. 147. — Sgh. *kos-gaha, kos-geḍiya*.
- 120 Arecanuss — *poṅgalaṅ* (Kur). — Sgh. *puvak*.
- 121 Banane — *patbarukaṅ* (F G); die Frucht heisst *patbaru-kaṅ-aṅgē*. — Sgh. *kesel*.
- 122 Baniane, indischer Feigenbaum — *matili* oder *matili-uhālla*. Das Wort ist pl. zu *matilla*; man denke an die Luftwurzeln der *Ficus indica*. *matilla* bedeutet aber nicht bloss „Ast“, sondern auch „Stock, Stecken, Stamm“, z. B. *matilla teri-karapan* „lege einen Stamm (als Brücke) über den Bach“. Man sagt auch genauer *matili-uhālla* für „Baniane“. — Sgh. *nuga-gaha*.
- 123 Bambus — *matili*. S. d. vor. — Sgh. *uṅa-gaha*.

- 124 Reis — a) die Pflanze auf dem Felde (*padḍy*) — *atu*; b) die eingeerntete Frucht (sgh. *hāl*) — *madu*; c) der gekochte Reis (sgh. *bat*) — *migiṭi*. — *madu* wird wohl zu sgh. *mada*, *madaya* „Kern einer Frucht“ gehören, und ebenso *atu* nur Entstellung des Synonyms *āṭaya* sein; *migiṭi* ist zu dem Verb. *miganavā* „essen“, Nro. 227, zu stellen. F hat *atumadu* für Reis“. — Sgh. *vī*, *hāl*, *bat*.
- 125 Orange — *āmbaruḷu* (F); zu sgh. *āṅṅul* „sauer“? — Sgh. *doḍama*.
- 126 Betel — *tabala* (Kur); Ch *tobatā*, F *tūbala*. Offenbar skr. *tāmbūla* (E. Kuhn). — Sgh. *bulat*.
- 127 Tabak — *dum-rabota*, d. i. „Rauchblatt“, F *dum-rībot*, Ch bloss *rebut*. — Sgh. *dum-kola*.

VI. Haus und Hausgeräte, Speisen und Getränke, Kleider und Schmuck.

- 128 Haus — *dumana*. Gehört (nach Gunasekara) zu *duma* „Rauch“. — Sgh. *gē*.
- 129 Thüre — *digguva*. „Oeffne die Thüre“ *digguva hāpa-karapan*; „schliesse die Thüre“ *d. teri-karapan*. Das Wort, Angabe des Rw, ist mir zweifelhaft. F hat *dumanē matilla*. — Sgh. *dora*.
- 130 Dach — *pala*, *vahalla*. Jenes (= sgh. *paḷaya*) soll nach Rw das Dach von der Innenseite, dieses (= sgh. *vahala*) das Dach von der Aussenseite bezeichnen.
- 131 Dorf — *raluvē dumañ*, d. i. „Häuser im Dschungel“. Die gewöhnliche Bezeichnung für eine Roḍiyā-Niederlassung ist *kuppāyama* (*-yama* = *gama* „Dorf“). — Sgh. *gama*.
- 132 Stadt — *teri-dumañ*, d. i. „viele Häuser“. — Sgh. *nuwara*.
- 133 Gefängnis — *hāpa-dumana* (G 2). — Sgh. *hira-gē*.
- 134 Brücke — *matilla*, eigtl. „Stamm, Balken“, s. Nro. 122. — Sgh. *pālama*.
- 135 Herd — *dulumu-āṅgē*, d. i. „Feuerstätte“. — Sgh. *lipa*.
- 136 Brennholz — *matili* (s. Nro. 122), *hāpa matili*. — Sgh. *lī*.

1897. Sitzungsbd. d. phil. u. hist. Cl.

- 137 Bett — *lāvaṭa āṅgē matilla* (F). — Sgh. *āṅṅa*.
- 138 Matte — *piṭavanna*. Verw. mit *piṭa* „Korb“, wie denn *piṭavanna* auch „Korb“ und überhaupt alles, was aus Binsen angefertigt wird, bezeichnen kann (F). Dann allgemein „Hülle“. Vgl. Nro. 56. — Sgh. *pādura*.
- 139 Strick, Seil — *gāvilla* (F). Die Roḍiyās fertigen Riemen aus den Häuten gefallener Rinder. Vermutlich ist *gāvilla* (zu sgh. *gava*) ursprünglich „Haut“. Aequivalent zu sgh. *hama*. Vgl. Nro. 56. — Sgh. *kaṁbaya*.
- 140 Becher — *nilāṭu-migana-vāmē* oder (F) *nilāṭu-migana-āṅgē* „Ding oder Gefäss zum Wassertrinken“. — Sgh. *kōppaya*.
- 141 Topf — *vāmē* (Ch). Je nach der Verwendung unterscheidet man dann *nilāṭu-vāmē* „Wassertopf“, *migiṭi-vāmē* „Reistopf“ u. s. w. — Sgh. *valaṅṅa*, *kalaya*.
- 142 Teller — *migiṭi-migana-vāmē*. — Sgh. *piṅṅana*.
- 143 Flasche — *atu-āṅgē* (F). — Sgh. *bōtalē*.
- 144 Schachtel — *bilḍu-āṅgē* (F). — Sgh. *peṭṭiya*.
- 145 Mörser und Stössel — *lukkana-āṅgaval* (Ch F). Zu Nro. 222. — Sgh. *vaṅṅeḍiya*, *mōlgaha*.
- 146 Musikinstrument — *uhālla* (F). Das Tom tom heisst *lukkana-uhālla*. Eine bestimmte Art wird *ekasberē* genannt (sgh. *ekasbera* bei Clough = *eka* + *as* „Seite“ + *beraya* „Trommel“), weil es nur auf einer Seite mit einem Fell bezogen ist. Von einem andern, *bum-māḍiya*, sagt F, es sei „mostly made of clay (?) and a skin tightly drawn over it very much like a tamborine“. Die generelle Bezeichnung *uhālla* erklärt sich aus der Form der Trommeln. — Sgh. *turyabhāṅḍaya*.
- 147 Essen, Speise — *murutayañ*, *murtiñ* (Kur). Man begreift unter *m.* alles, was gekocht und gegessen wird. S. Nro. 57, 111, 119. — Sgh. *kāma*.
- 148 Reis — *migiṭi*. S. Nro. 124. — Sgh. *bat*.
- 149 Rindfleisch — *tūddu-murtiñ* (F). — Sgh. *harak-mas*.
- 150 Honig — *galmīri*, d. h. „Mund süßes“; *mīri* = sgh. *mihiri*. — Sgh. *mī-pāni*.

- 151 Jaggery — *uhüllē-galmīri*. — Sgh. *hakuru*.
 152 Toddy, unvergorener Palmwein — *uhülle-nilāṭu*. — Sgh. *rā, surā*.
 153 Arac, vergorener Toddy — *hāpa-nilāṭu* „schlechtes Getränk“. Man hört wohl auch *teri-nilāṭu* „gutes Getränk“. Verschiedener Standpunkt!
 154 Oel — *maṭubu* (F G 2). S. Nro. 118. Auch für „Ghee, zerlassene Butter“. — Sgh. *tel*.
 155 Milch — *hidulu* „die weisse“. S. Nro. 181. „Melken“ *hidulu-hāpa-karanavā* (F). — Sgh. *kiri*.
 156 Butter — *tūddannē maṭubu*, d. i. „Oel, Fett vom Rinde“. — Sgh. *veṇḍaru*.
 157 Kuchen — *galmīri* (F). S. Nro. 150. — Sgh. *kāvuma, roṭiya*.
 158 Salz — *hurubu*. — Sgh. *luṇu*.
 159 Kleidung — *potiya*. Hängt wohl mit sgh. *pottu* „Rinde, Bast“ zusammen, weil dies das Material war, aus dem die Roḍiyā ursprünglich ihre Kleider herstellten. — Sgh. *ūṇḍum*.
 160 Perlen — *teri-boralu* (F) „die guten, wertvollen Steinchen“. — Sgh. *mutu*.
 161 Armband — *dāṅgul-vāmē* (G 2), *dūgulē-aṅgē* (F). — Sgh. *valalla*.
 162 Ohrschmuck — *iravuvē-aṅgē* (F). — Sgh. *arungolaya*.

VII. Metalle, Waffen, Werkzeuge und ähnliches.

- 163 Gold, Silber — *teri-dulumu* (Kur). Vgl. Nro. 11. Zwischen den beiden Metallen macht der Roḍiyā keinen Unterschied. Gold kommt für ihn nicht in Betracht! Gold- und Silbermünzen: *teri-galaṭu* oder (F) *teri-aṅgaval*. — Sgh. *ratran, riḍī*.
 164 Kupfer — *hāpa-dulumu* (Kur). Kupfermünzen: *hāpa-galaṭu*. Nach F könnte *galaṭu* allein für „Kupfer“ gebraucht werden. — Sgh. *tāmba*.
 165 Messing — *hāpa-teri-aṅgaval* (F). — Sgh. *pittala*.

- 166 Messer — *nāḍuva*. Auch „Dolch“; *nāḍuva teri-karanavā* „stechen“; *nāḍuven lukkanavā* „erstechen“. — Sgh. *pihiyē*.
 167 Schwert — *teri-nāḍuva*. — Sgh. *kaḍuva*.
 168 Beil, Axt — *matili-hāpa-karana-nāḍuva* „Messer zum Kleinmachen von Holz“. — Sgh. *porova*.
 169 Bogen — *āduma* (F). Rw gab mir nur das geläufige Wort *dunna*.
 170 Bogensehne — *gāvilla*. Vgl. Nro. 139. — Sgh. *lanuva*.
 171 Pfeil — *pattikāva* (F). Interessant, wenn richtig. Rw nannte mir das sgh. *italē*. — Sgh. *īya, īgaha*.
 172 Flinte — *pattikāva*. In Kurunāgala hörte ich die hübsche Umschreibung *galu-karana-matilla* „Lärmstock“. Vgl. Nro. 116, 122, 214. — *pattikāva teri-karanavā* „die Flinte abschiessen“. — Sgh. *twakkwa*.
 173 Schiesspulver — *muluhun* (F). — Auch = Arznei. *hun* = sgh. *huṇu*. S. Nro. 39. — Sgh. *veḍibehet*.
 174 Karren, Wagen — *tūddanṭa-bandanagahana-aṅgē* (F) „das Ding, an das man die Rinder spannt“. Rw gab mir nur das sgh. *karattē* und *tūddu-karattē* für „Ochsenkarren“.
 175 Joch, Gespann — *tūddan-de-girāva*. — Sgh. *viyagaha*.
 176 Deichsel — *bōmbuliya* = sgh. *bōmbu* N. eines Baumes, aus dem man vermutlich die Deichseln fertigt, + *īya* „Holz“. Man sagte mir, dass auch im Sgh. der Ausdruck *bōmṭiya* für „Deichsel“ gebraucht werde.
 177 Pflug — *tūddan-hāpakarana-aṅgē* (F). Vgl. Nro. 174, 179. — Sgh. *nagula*.
 178 Treibstachel — *tūddanṭa-lukkana-matilla* (F) „Stock zum Schlagen oder Stossen der Rinder“.
 179 Schiff — *nilāṭuvē-yāpena-aṅgē* „das im Wasser befindliche Ding“. F hat für Boot *nilāṭu-aṅgē-hāpa-karana-matilla* „der in den Teich etc. (s. Nro. 19, 20) verbrachte Balken“. — Sgh. *oruva*.

VIII. Adjective, Adverbien, Partikeln.

- 180 rot — *latu* = sgh. *ratu*.
 181 weiss — *hidulu* (F *hidulu-hāpa-kama*); zu sgh. *sudu*, *hudu*.
 Vgl. Nro. 29. In Kur. wurde mir, wohl missverständlich *potiya* angegeben (auch G 2) = weisses Kleid (Nro. 159). Die übrigen Farbenbezeichnungen stimmen mit den singhalesischen überein.
 182 gross, lang, gut, schön — *teri*. Die Grundbed. von *p. thera*, sgh. *tera* hat sich hier so ziemlich erhalten. — Sgh. *hoṇḍa*, *loku*, *dik*.
 183 klein, kurz, schlecht, hässlich — *hāpa*. Beide Adjektiva, *teri* und *hāpa*, werden im mannigfaltigsten Sinne verwendet und zur Bildung zahlreicher Zusammensetzungen gebraucht. *hāpa* halte ich für identisch mit sgh. *hapa* „anything chewed, rubbish, refuse“ (Clough). — Sgh. *naraka*, *kuḍā*, *puñci*.
 184 ferne — *galuvē* (F). *galuva* ist sonst „Lärm“. Nro. 172, 211, 214. — Sgh. *dura*.
 185 nahe — *bilāṇḍu-galuvē* (F). — Sgh. *laṅga*.
 186 empor, in die Höhe — *uhilla* (G 2). — Sgh. *ihalaṭa*.
 187 hinab, nieder — *pahaḷa* (= sgh.), *bintalavuvē* (G 2) = zur Erde. — Sgh. *pahata*.
 188 ja — *teri* (F) = gut! — Sgh. *ovu*.
 189 nein — *navati* (G 2), *namati* (F). — Sgh. *nā*.

IX. Verba.

- 190 machen, thun, verfertigen — *teri-karanavā*. „Der Zimmermann verfertigte den Tisch“ *vaḍu-kattiyā aṅgē teri-kāruvā* (Rw), wo *kāruvā* offenbar ein grammatischer Schnitzer meines Gewährsmannes ist (Analogie zu *maranāvā: māruvā*). — Sgh. *karanāvā*, *hadanāvā*.
 191 sein, existieren — *yāpenavā*. Wird ganz wie sgh. *tibenavā*, *tīyēnavā* gebraucht. Das Verbum gehört der alten Sprache an: *yāpenavā* „leben, existieren“ (fehlt bei Clough), *yapīma*, *yapena* „Existenz, Lebensunterhalt“.

- 192 gehen — *tävinnenavā*, imp. *täviniyaṇ*, prt. *tāvununā*.
 F hat *tävillenavā* „so walk“. Wechsel von *n* und *l*. Demnach dürfte das Verb. von sgh. *tāvilla* abgeleitet sein und etwa „sich erhitzen, erwärmen“ bedeuten. Für „to go“ hat F *dissenavā*. — Sgh. *yanavā*.
 193 laufen — *hāssāren tävinnenavā*; *h. täviniyaṇ* „spute dich“ = sgh. *sāren palayaṇ*. *hāssāren* (so glaube ich gehört zu haben) ist „pfeilgeschwindigkeit“ = sgh. *hī* + *s*. — Sgh. *duvanavā*.
 194 kommen — *tävinnenavā. koyi galuwen-da tävinnenavā* „woher kommst du?“ (s. Nro. 184) = sgh. *kotanin umba enavā-da*.
 195 sitzen — *yāpenavā*. Nro. 191. — Sgh. *iṇḍinavā*.
 196 stehen — *yapīla-yāpenavā*. — Sgh. *hiṭinavā*.
 197 schlafen — *lāvaṭa-teri-venavā*; nach G 2 *lāvaṭa pānavā*, nach F *lāvaṭa nātvenavā. teri-komaṭa lāvaṭa-teri-veyaṇ* „schlaf wohl“ = sgh. *hoṇḍaṭa nidāganin. l.-teri-venavā* heisst „die Augen geschlossen haben“, vgl. *teri-karanavā* „schliessen“ in Nro. 129. *pānavā* ist sgh. *pahanavā* „zusammenfügen“ = schliessen. *nāt-* dürfte für *navat-* stehen, vgl. sgh. *navatenavā* „to stop“. — Sgh. *nidāgannavā*.
 198 fallen — *hāpa-venavā*, d. i. „klein werden“. — Sgh. *vāṭēnavā*.
 199 tanzen — *kūtāṭu-karanavā*, nach F *kuttaḍu-pānavā*. — Sgh. *naṭanavā*.
 200 geben — *yappanavā*. Caus. zu *yapanavā* aus *yapvanavā*. — Sgh. *denavā*.
 201 bringen — *gena-yappanavā*; nach F *anna-tävinnenavā. mayē pota maṭa gena-yappāpaṇ* „bringe mir mein Buch“ = sgh. *maṭa magē pota genen (aragana-varen)*.
 202 wegnehmen — *yappāgena-tävinnenavā*, d. i. „genommen habend fortgehen“ (= sgh. *geṇa-yanavā*). Nach F *anna-dissanavā*.
 203 fangen — *dāgulu-gahanavā*; z. B. „Fische fangen, fischen“ *niḷāṭu dāgulu-gahanavā* (F). Vgl. Nro. 75 und 111. — Sgh. *allanavā*.

- 204 schicken — *yappanavā* oder mit Umschreibung *yappalā-tāvinnanavā*. — Sgh. *yavanavā*.
- 205 leben — *yīpenavā* = Nro. 195. — Sgh. *hiṭṭinavā*.
- 206 sterben — *likkenavā*, prt. *likkunā*. Intr. zum folg. Sgh. *māreṇavā*.
- 207 töten — *lukkanavā*, prt. *likkuvā*. Ein vieldeutiges Wort, vgl. Nro. 222—224. — Sgh. *maranavā*.
- 208 begraben — *bintalavuvē hāpa-karanavā* (G 2), *tāvanavā* (F). — Sgh. *vaḷa-lanavā*.
- 209 sehen, schauen, erblicken — *pekanavā*. Altes Sprachgut; skr. *īkṣ + pra*, p. *pekhati*. — Sgh. *dakinavā*, *balanavā*.
- 210 sehen lassen, zeigen — *pekavanavā*. — Sgh. *penvanavā*, *dakvanavā*.
- 211 hören — *igillanavā*. Vgl. Nro. 216. Weil im Sgh. *ahanavā* die Bedeutungen „hören“ und „fragen“ hat, wird auch das Äquivalent im Roḍiyā in diesem doppelten Sinne verwendet. *hāpa-galwak pārē igillanavā* „ich höre Streit (= schlimmen Lärm) auf der Strasse“. — *mahāt-mayā igillanavā*, *Gāḍiyā kiyant' ṅnū* „was du mich fragst, muss ich beantworten“ (= der Herr fragt, der Roḍiyā muss antworten). — Vgl. sgh. *illanavā*. — Sgh. *ahanavā*.
- 212 riechen — (*iṃbinavā*) = sgh.; dagegen
- 213 küssen — *hāci-karanavā* mit lautnachahmender Neubildung. — Sgh. wie 212.
- 214 sprechen, reden — *galu-karanavā* (= Laut machen). — Sgh. *katā-karaṇavā*.
- 215 schreien — *iravuva-lukkanavā* (G 2) = das Ohr zerreißen. F hat *iraval* (besser wohl *iravuvā*) *lukkanavā* für „weinen, klagen“. — Sgh. *kā-gahanavā*, *mora-gahanavā*.
- 216 fragen — *igillanavā*. S. unter Nro. 211. Das Wort soll nach G 2 auch „rufen“, nach F „erzählen“ bedeuten. — Sgh. *ahanavā*.
- 217 schreiben — *teri-karanavā* (mit einem Obj. wie *rabotuyu* „Blatt, Brief“). — Sgh. *liyanavā*.
- 218 lesen — *akuru-kiyanavā*. — Sgh. *kiyanavā*.

- 219 verstehen — *teri-venavā*. *uṃbalā teri-unā-da* „hast du verstanden?“ — Sgh. *tērun-gannavā*.
- 220 lachen — *galu-pāhinavā* (G 2). — Sgh. *hinahavenavā*.
- 221 singen — *källāni igillanavā* (F) = schön, lieblich rufen oder erzählen. Sgh. Flussname *kūlaṃṃiya* „der anmutige“. Das Roḍiyā hat die ursprüngliche Bed. (= skr. *kalyāṇa*, p. *kalyāṇa*, *kallāṇa*) bewahrt, die dem Sgh. verloren ging. — Sgh. *gītikā-karaṇavā*.
- 222 schlagen — *lukkanavā*. *mama būsāṭa likkuvā* „ich schlug den Hund“ = sgh. *mama ballāṭa gūswāya*. *uhūlla luk-kāpan* „schlage die Trommel!“ = sgh. *bera gasāpan!*
- 223 brechen — *lukkanavā*. Auch = „einbrechen“. *kaluvāllē dumana lukkan-ṭa ṅnā* „zur Nachtzeit muss man in das Haus einbrechen“ (G 2), ein richtiger Roḍiyā-Satz! Sonst bedeutet *lukkanavā* noch „kämpfen, streiten, graben“. — Sgh. *kaḍḍanavā*.
- 224 schneiden — *nāḍuven lukkanavā* (F). Vgl. Nro. 166. — Sgh. *kanavā*.
- 225 zerreißen — *hāpa-karanavā*. — Sgh. *iraṇavā*.
- 226 kochen — *murutiṅ teri-karanavā*, *migiti teri-karanavā* die Speise (den Reis) zurecht machen. G gibt *navat-karanavā*, ebenso F; nach Rw hätte der Ausdruck obscene Bedeutung. — Sgh. *uyanavā*.
- 227 essen — *miganavā*; *nilāṭu-miganavā* „trinken“. — Sgh. *kanavā*.
- 228 beißen — *miganavā*. — Sgh. *hapākanavā*.
- 229 kaufen — *galāṭu-vāḷaṭa-yappagannavā*. Vgl. Nro. 163, 164. — Sgh. *milāṭa gannavā*.
- 230 verkaufen — *galāṭu-vāḷaṭa-yappanavā*. — Sgh. *vikūṇanavā*.

B. Sprachliche Bemerkungen.

Der Wortschatz der Roḍiyā-Sprache zerfällt offenbar in vier verschiedene Gruppen. Die erste Gruppe umfasst das eigentlich fremde Element in der Sprache, eine Anzahl von Wörtern, deren Etymologisierung zur Zeit noch unmöglich erscheint. Daran reihen sich in einer zweiten und dritten Gruppe solche Wörter, welche aus einer älteren Sprachperiode herkommen oder doch im Roḍiyā eine spezifische Bedeutung angenommen haben, und solche, welche sich als blosse Corruptelen und Verballhornungen singhalesischer Wörter charakterisieren lassen. Die vierte und zahlreichste Gruppe endlich umfasst die Neubildungen durch Zusammensetzung.

1. Zu dem fremden Sprachelement im Roḍiyā zähle ich vor allem die folgenden Wörter: 82 *būssā* „Hund“, 94 *būlāvā* „Affe“, 83 *buhāka* „Katze“, 84 *tūddā* „Ochse“, 95 *ilayā* „Schlange“, 99 *pēlāva* „Schildkröte“, 81 *palānuva* „Elefant“; 57 *murutayañ* „Fleisch“, 113 *rabota* „Blatt“, 154 *maṭubu* „Oel“, 158 *hurubu* „Salz“, 124 c *migiṭi* „Reis“; 5 *kōna* „Jahr“, 6 *girāva* „Tag“, 24 *gāvā* „Mann, Mensch“, 40 *Gāḍiyā* respectvollere Bezeichnung der Roḍiyās, 163 *galaṭu* „Geld“, 166 *nāḍuva* „Messer“, 62 *kerāḍiya* „Kopf“, 222 *lukkanavā* „schlagen“ u. a. m. Einige Wörter sind wenigstens teilweise verständlich, so dürfte z. B. in 12 *nilāṭu* „Wasser“ das adj. *nil* „blau“ enthalten sein, in 18 *aharabulu* „Kalk“ das sgh. *ahara* „Speise“, weil natürlich der mit Betel (*bulat*) und Arecanuss zusammen gekaute Kalk gemeint ist. In 65 *lāvaṭē* „Auge“ scheint *vaṭa* „Kreis“ zu stecken; *murutayañ* erinnert lebhaft an sgh. *muḷutān* „Küche“; aber die Grundbedeutung von diesem ist eben „Platz, wo es *muḷu* d. h. gekochten Reis gibt“. Immerhin hoffe ich, dass mit der Zeit noch das eine oder das andere Wort in obiger Liste befriedigende Erklärung finden wird.

Die Herkunft der „fremden Elemente“ ist dunkel. Eine Liste von Wörtern habe ich Herrn Dr. G. Oppert mitgeteilt und angefragt, ob dravidische Ableitung möglich sei. Die Anfrage wurde mir verneint. Ebenso wenig gelang es mir selber, Beziehungen zur Vāddā-Sprache, zu der ich mir eigene Sammlungen angelegt habe, ausfindig zu machen. Mir ist es das wahrscheinlichste, dass wir künstlich geschaffene Wörter vor uns haben, deren Entstehung und Bildung sich unserem Verständnis entzieht. Da aber die Möglichkeit der Entlehnung aus einer anderen Sprache offen bleibt, so bezeichne ich diesen Teil des Roḍiyā-Wortschatzes als fremdes Element.

Wie solche Neuschöpfungen im Roḍiyā zu stande kommen, dafür habe ich ein sehr hübsches Beispiel gefunden. Das Wort für „Eidechse“ ist *aharabuluvā* (98). Wie lässt sich dasselbe erklären? Offenbar so: im Sgh. heisst die Eidechse *hūnā*. Darin sah man volksetymologisch eine Ableitung von *hūnu* „Kalk“. Infolgedessen hat man aus dem Roḍiyā-Wort für „Kalk“ *aharabulu* ein *aharabuluvā* geschaffen! In ähnlicher Weise liesse sich auch *murutayañ* „Fisch“ (111) erklären. Das Wort bedeutet zunächst „Fleisch“. Da aber im Sgh. *mas* die Wörter für „Fleisch“ (= skr. *māmsa*) und für „Fisch“ (= skr. *matsya*) zusammengefallen sind, so muss auch *murutayañ* beide Bedeutungen übernehmen.

2. Von altem Sprachgut ist vor allem das interessante Verbum *pekanavā* (209) „sehen“ zu nennen, dann *yāpenavā* (191) „sein, existieren“. Aeltere Bedeutung haben *teri* (182) „gross, gut“ und *kālāni* (s. unter Nro. 221) „anmutig, lieblich“ bewahrt. In besonderer Bedeutung werden gebraucht *uhālla* (112) „Baum“ = sgh. *uhallā* „hochgewachsener Mann“, *hāpa* (183) „klein, gering, schlecht“ = sgh. *hapa* „Abfall, Kehrlicht“, sowie *atu* und *madu* „Reis“ (124) = sgh. *āṭaya* und *madaya* „Kern“. Auch *tabala* „Betel“ (126) ist altes Gut.

3. Für blosse Verderbnis singhalesischer Wörter halte ich *latu* (180) „rot“ = sgh. *ratu*, *kalwāli* (10) „Dunkel“ = sgh. *kalwara* mit gleichzeitiger volksetymologischer Anlehnung an *vāli* „Sand“, *atu* „Reis“ (s. eben). Vielleicht wird

gerade durch die Annahme rein willkürlicher Entstellung noch manche Schwierigkeit sich lösen. Es liegt dies schon deshalb nahe, weil Wortspielereien, wie Umsetzung und Einschlebung von Lauten, bei den Singhalesen sehr beliebt sind. So sind auch Silbenzusammenziehungen im Roḍiyā nicht ganz selten: *pānavā* (197) = sgh. *pahanavā*, *mīri* (150) = sgh. *mihiri* (*mīriya*), *nāt-* (197) = sgh. *navat-*; sowie Quantitäts- und Qualitäts-Veränderungen der Vocale: *hāpa* (183) = sgh. *hapa*, *navatā* (37) = sgh. *nuvaṭa*. Hinweisen möchte ich endlich hier auch auf etliche Roḍiyā-Wörter, die, wie es scheint, Diminutivbildungen oder dergl. sind: *matilla*, *-ili* (116) „Ast, Stock“ = sgh. *matu*, *hidulu* (155) „Milch“ zu sgh. *hudu*, *patili-yā* (105) „Vogel“ zu skr. *patrin*.

Ich komme schliesslich zu den Neubildungen, vor allem durch Zusammensetzung. Sie sind für uns von besonderem Interesse; denn sie lassen, meine ich, das Roḍiyā deutlich als das erkennen, was es ist, als eine künstlich zurecht gemachte Sprache, als eine Art Slang oder Gaunersprache. Die Absicht, das, was gesprochen wird, dem ausserhalb der Gemeinschaft Stehenden unverständlich zu machen, wird eben ausser durch die Einmischung fremder Ausdrücke dadurch erreicht, dass man das Ding, das man meint, nicht beim Namen nennt, sondern umschreibt. Ich möchte glauben, dass auch durch die Gebärde nachgeholfen wurde.

Dass bei Zusammensetzungen die Adjective *teri* (182) und *hāpa* (183) mit ihren mannigfaltigen Bedeutungen, sowie die Substantiva *aṅgayā* (24) „Person, Wesen“ und *aṅgē* (55) „Körper, Ding“ eine besondere Rolle spielen, wurde schon gelegentlich (s. unter Nro. 3) erwähnt. So kann *teri-boralwa* = grosser Stein für „Berg“, *teri-boralu* = gute Steine für „Perlen“ gebraucht werden (Nro. 16 und 160); *īlayat-teri-aṅgē* „das grosse Ding droben“ ist die Sonne, *īlayat-teri-gāvā* „der grosse Mann droben“, der Gouverneur (Nro. 4 und 35); *teri-galaṭu* Gold- und Silbermünzen und *hāpa-galaṭu* Kupfermünzen (Nro. 163 und 164) sind einfach „Gutgeld“ (sound money!) und „Schundgeld“.

Von Interesse sind als derartige Neubildungen die Tierbezeichnungen Nro. 87—93 und namentlich 96. Das Gebiet des Humors wird gestreift, wenn die Flinte (172) als „Lärmstock“ bezeichnet wird, sowie in dem Wort für „Schiffer“ (51). In ähnlicher Weise wird in unserer Gaunersprache der Müller scherzweise „Klapper-Isch“ genannt, und der Schmied heisst hier „Flammert“, wie der Roḍiyā ihn als „Feuermann“ (44) bezeichnet. Avé-Lallemant, Das deutsche Gaunerthum 4. S. 540, 559. Ueberhaupt bietet unsere Gaunersprache in ihren Neubildungen, wie auch in der Ausprägung besonderer Bedeutungen, manche Analogie zum Roḍiyā.

Ich habe zum Schluss nur noch in Kürze zu zeigen, dass grammatisch das Roḍiyā sich in nichts vom Singhalesischen unterscheidet.

Bezüglich der Wortbildung verweise ich namentlich auf die Bildung von Personennamen durch angefügtes *-ā*. Das mehrfach erwähnte *dulumuvā* ist aus *dulumu* genau so abgeleitet, wie sgh. *vaḍuvā* „Zimmermann“ aus *vaḍu*. Ebenso deckt sich die Bildung der Feminina auf *-ī* aus Masculinen auf *-ā* mit der singhalesischen Bildungsweise selbst bei Wörtern, die dem „fremden Element“ angehören. Vgl. *lūddā*, *līddī* „Ochse, Kuh“ (84), *būssā*, *bīssī* „Hund, Hündin“ (82) mit sgh. *kukulā* „Hahn“, *kikilī* „Henne“ oder *ukunā*, *ikiṇī* „Laus“ männlich und weiblich.

Beim Substantivum beobachten wir die gleichen Pluralbildungen wie im Sgh., so *boraluwa*, pl. *boralu* (16, 17), wie sgh. *kaṭuwa* „Dorn“, pl. *kaṭu*; *matilla* „Ast, Stock“, pl. *matili* „Baniane, Bambus“ (116, 122, 123), wie sgh. *pātta* „Seite“, pl. *pāti* (Childers, JRAR. N. S. VII, 1874/75, S. 46); *dumana* „Haus“, pl. *dumaṇ* (128, 131), wie sgh. *kada* „Tragstange“, pl. *kat*, *dīga* „Gegend“, pl. *dik* oder *dig*, *aṅga* „Horn“, pl. *aṅ*. Wegen der Declination verweise ich auf die am Schlusse stehenden Sätze, in denen alle wichtigeren Formen vorkommen.

Die Zahlwörter stimmen im Roḍiyā überhaupt völlig mit dem Singhalesischen überein. Hinter das Numerale pflegt man, und zwar sowohl bei Personen wie bei Sachen das Wort *girāva* zu setzen. Dasselbe bedeutet „Tag, Zeit, mal, Stück“. Der Verwendung nach entspricht es dem sgh. *denek* bei Personen. „2 Bäume, 3 Bäume“ heisst im Roḍiyā *uhālla de-girāvayī*, *uhālla tun-girāvayī*. Vor *girāva* erscheint das Numerale in der kürzeren Form; man sagt also *uhālla visi-girāvayī* „20 Bäume“, *uhālla tis-girāvayī* „30 Bäume“, nicht *vissa*, *tīha*.

Die gleiche Uebereinstimmung zeigt sich im Verbum. Ich wähle dabei solche Verba aus, welche zu dem speciellen Inventar des Roḍiyā gehören. Das Causativum zu *pekanavā* „sehen“ (209) lautet *pekavanavā* „zeigen“, wie im Sgh. *vasavanavā* zu *vasanavā* „wohnen“. Zu *lukkanavā* „töten“ (207) ist das Intransitiv *likkenavā* „sterben“ (206), wie sgh. *māreṇavā* zu *maranavā* mit gleichen Bedeutungen, *pireṇavā* „voll sein“ zu *puranavā* „füllen“. Das Praeteritum zu *lukkanavā* ist *likkuvā*, wie sgh. *issuvā* zu *ussanavā* „emporheben“.

Alles weitere zeigt das Verbalparadigma:

I. Praesens: ich esse heute Reis.

Sgh.	Sg. 1.	<i>ada mama bat</i>	}	<i>kanavā</i>
	2.	„ <i>uṃba</i> „		
	3.	„ <i>ū</i> „		
	Pl. 1.	„ <i>api</i> „		
	2.	„ <i>uṃbalā</i> „		
	3.	„ <i>ovhu (un) bat</i>		
Rod.	Sg. 1.	<i>ada-davasa mama migiṭi</i>	}	<i>miganavā</i>
	2.	„ <i>uṃba</i> „		
	3.	„ <i>ū</i> „		
	Pl. 1.	„ <i>api</i> „		
	2.	„ <i>uṃbalā</i> „		
	3.	„ <i>un</i> „		

II. Praeteritum: ich ass gestern Reis.

Sgh.	Sg. 1.	<i>īyē mama bat</i>	}	<i>kāvā</i>
	2.	„ <i>uṃba</i> „		
	3.	„ <i>ū</i> „		
	Pl. 1.	„ <i>api</i> „		
	2.	„ <i>uṃbalā</i> „		
	3.	„ <i>ovhu (un) bat</i>		
Rod.	Sg. 1.	<i>īyē-davasa mama migiṭi</i>	}	<i>miguvā</i>
	2.	„ <i>uṃba</i> „		
	3.	„ <i>ū</i> „		
	Pl. 1.	„ <i>api</i> „		
	2.	„ <i>uṃbalā</i> „		
	3.	„ <i>un</i> „		

III. Futurum: ich werde morgen Reis essen.

Sgh.	Sg. 1.	<i>heṭa mama bat kañṇā</i>	}	<i>kāvī</i> oder <i>kanavā-āti</i>
	2.	„ <i>uṃba</i> „		
	3.	„ <i>ū</i> „		
	Pl. 1.	„ <i>api</i> „ <i>kañṇamu</i>	}	<i>kāvī</i> oder <i>kanavā-āti</i>
	2.	„ <i>uṃbalā</i> „		
	3.	„ <i>ovhu (un) bat</i>		
Rod.	Sg. 1.	<i>heṭa-davasa mama migiṭi migañṇā</i>	}	<i>migāyī</i> oder <i>migāvī</i> ¹⁾
	2.	„ <i>uṃba</i> „		
	3.	„ <i>ū</i> „		
	Pl. 1.	„ <i>api</i> „ <i>migañṇamu</i>	}	<i>migāyī</i> oder <i>migāvī</i> ¹⁾
	2.	„ <i>uṃbalā</i> „		
	3.	„ <i>un</i> „		

¹⁾ Die Form *miganavā-āti* dürfte wohl auch vorkommen.

S ä t z e.

1. Eine Frucht fällt (fiel) vom Baume herab.

Sgh.: *gāḍiyak gahin vātenavā (vāṭunā).*

Roḍ.: *lāvunak uhallen hāpa-venavā (hāpa-unā).*

2. Der Knabe lief und fiel hin.

Sgh.: *lamayā duwanakoṭa¹⁾ vāṭunāya.*

Roḍ.: *bilāṅḍā tāvinnenakoṭa hāpa-unā.*

3. Dieser Baum hat lange Aeste.

Sgh.: *me gaha-ṭa dik atu tibenavā.*

Roḍ.: *me uhallā-ṭa teri matilla yāpenavā.*

4. Dieser Baum ist höher als jener Baum.

Sgh.: *me gaha ara gaha-ṭa vaḍā lokuyi.*

Roḍ.: *me uhallā ara uhallā-ṭa vaḍā teriyi.*

5. Siehst du auf dem Meere ein Schiff fahren?

Sgh.: *uṃba muhudē nāvak yanavā dakinavā-da?*

Roḍ.: *uṃba nilāṭuvē aṅgeyak tāvinnenavā peka-gena-yāpenavā-da²⁾*

6. Ich habe dir einen Brief geschrieben, hierher zu kommen.

Sgh.: *mama uṃba-ṭa me sthānē-ṭa en-ṭa livumak āriyā.*

Roḍ.: *mama uṃba-ṭa me dumana-ṭa tāvinnen-ṭa rabotayak yap-palā-tāvununā.*

7. Schlage den Hund nicht!

Sgh.: *ballā-ṭa gahan-ṭa āpā!*

Roḍ.: *būssā-ṭa lukkan-ṭa navati!*

¹⁾ A. Gunasekara, Singhalese Grammar S. 189 = engl. whilst (when) running.

²⁾ Die Ausdrucksweise ist nicht abweichend, sondern nur umständlicher. Sgh. würde genau *dāka-geṇa-iṅḍinavā-da* entsprechen.

8. Wie heisst dein Vater?

Sgh.: *uṃbē piyā-gē nama mokada?*

Roḍ.: *uṃbē tāta-gē nama mokada?*

9. Wie viele Kinder hast du? — Ich habe drei Kinder.

Sgh.: *uṃba-ṭa lamayi kī-denek tibenavā-da? — ma-ṭa lamayi tun-denek tibenavā.*

Roḍ.: *uṃba-ṭa bilāṅḍō kī-girāva-da? — Gāḍiyā-ṭa bilāṅḍō tun-girāva yāpenavā.*

ART. XXX.—*Etymological Vocabulary of the Māldivian Language.* By WILH. GEIGER.

IN the title of my paper the stress is to be laid upon the word 'etymological.' The vocabulary does not contain all the Māldivian words which I collected during the last five or six years, either from printed books, or from manuscripts hitherto unpublished, or from the lips of Māldivian natives. For it was by no means my intention to compile a Māldivian dictionary for practical use: this would be premature; it may perhaps be done at some future time. For the present my purpose is purely philological. The present object is to publish linguistic materials which may serve as a basis for a scientific phonology of the Māldivian language. My vocabulary is, therefore, both an introduction and a supplement to the third part of my "Māldivian Studies," which deals with that subject. First, I have excluded, of course, from my vocabulary the numerous words borrowed from Arabic, Persian, and Hindustani, as they do not belong to the original stock of the Māldivian dialect. But I have omitted also generally those words which cannot be explained in a satisfactory way by the help of phonetic laws confirmed by other etymologies which are not open to doubt. There remains, nevertheless, a sufficient number of words to show clearly the character of the Māldivian language. It is merely a dialect, and not even a very ancient dialect, of Sinhalese. This result is, I think, also of historical interest; for it appears from it that the Māldive islands were occupied by Sinhalese people, but hardly at an earlier period than about eight or nine centuries ago.

In order to be as short as possible, I have not added to the single Māldivian words all the corresponding words

J.R.A.S. 1902.

from the other Indo-Aryan languages. Only the Sinhalese and Pāli equivalents are given; but with constant reference to my "Etymologie des Singhalesischen," where further material for comparison will be found.

The abbreviations used in my paper are the following:—

- ES. = GEIGER, "Etymologie des Singhalesischen": *Abhandlungen der k. Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Cl. I, vol. xxi, pt. 2, p. 177, etc.
 Chr. = CHRISTOPHER'S Māldivian Vocabulary: *J.R.A.S.*, vol. vi (1841), p. 42 ff.
 Py. = PYREARD'S Vocabulary as arranged and published by GRAY: *J.R.A.S.*, n.s., vol. x (1878), p. 173 ff.
 Ggr. = materials collected by myself.
 KV. = Māldivian Vocabulary (manuscript) in the University Library at Copenhagen.
 LV. = "Vocabulary Persian and Hindoostanee," kept in the India Office Library, with hand-written Māldivian translation of the single words. Cf. my "Māldivische Studien I," *Sitzungsber. der k. Bayer. Akad. der Wissensch.*, philol.-hist. Cl., 1900, p. 649 ff. This vocabulary is by no means valueless, although it must be used cautiously and with criticism.

Finally, I send from a quiet German study my best greetings to those secluded islands, where the blue waves of the Indian Ocean roll up to the coral reefs, remembering with longing pleasure the wonderful tropical night when I saw on board the steamer, shining from afar through the darkness, the signal-fire of Minicoi.

A.

1. *abi*, 'wife,' Chr.; Py. *amby*; *abi-kabulēge*, LV. 13 (with honorific).—Sinh. *aṃbu*, ES. No. 52.
2. *aburan*, 'to turn, to wind,' Chr.; intr. *eburen*, 'to turn, to whirl,' LV. 186.—Sinh. *aṃbaraṇu*, *aṃbareṇu*. Skr. root *bhur* with prep. *sam*.
adiri, 'dark'; see *andiri*.
3. *adu*, 'to-day'; also *mī-adu*, Ggr.—Sinh. *ada*, ES. No. 32, 2;
 P. *ajja*.
adun, 'eye-black'; see *andun*.

4. **aḍu**, 'voice, sound.'—Sinh. *añḍa*, 'voice'; *aḍanu*, 'to cry.'
5. **aga**, 'mouth, beak'; Ggr., Py. *anga*.—Is to be compared, I think, with Sinh. *aga*, *ak*, 'end, extremity, top,' ES. No. 10, 1; P. *agga*.
6. **agu**, 'price, value,' Ggr., LV. 74; *agu-vān*, 'to be worth, to cost.'—Sinh. *aga*, ES. No. 13; P. *aggha*.
7. **aguru**, 'charcoal.'—Sinh. *aṅguru*, ES. No. 19; P. *aṅgāra*.
8. **ahan**, 'to ask, to hear.' *ma ehi*, 'I asked'; *ma ahā-fin*, 'I heard,' Ggr.—Sinh. *ahanu*, ES. No. 110.
ai, 'arm'; see *at*.
9. **akuru**, 'letter.'—Sinh. *akuru*, ES. No. 4; P. *akkhara*.
10. **ali**, 'light, clear, day-down.' *ali-kuran*, 'to kindle, to inflame,' LV. 185; *alifan*, 'fire.'—Sinh. *alu*, *eli*, ES. No. 81; P. *āloka*. The Māld. *alifan* must be compared with Sinh. *elipāna*, 'daylight.'
11. **ali**, 'grey,' Chr.; 'ashes,' LV. 9.—Sinh. *alu*.
12. **amā**, 'mother,' Ggr.; Chr. *amāe*, Py. *amaé*, LV. 12 *amai*.—Sinh. *ammā*.
13. **anden**, 'to dress,' Ggr.—Sinh. *aṅḍinu*. Cf. ES. No. 39.
14. **andiri**, 'dark,' Chr., Ggr.; 'blind,' Chr.; *adiri-vān*, 'to be blind,' LV. 180.—Sinh. *aṅḍuru*, ES. No. 41; P. *andhakāra*.
15. **andun**, 'eye-black, collyrium,' Ggr.; LV. 34, *adun*.—Sinh. *aṅḍun*, ES. No. 39; P. *aṅjana*.
16. **annan**, 'to come,' Ggr.—It is difficult to compare Māld. *annan* with Sinh. *enu*; but the pret. *ai* '(he) came,' *aū* '(they) came,' is clearly the same as Sinh. *ā*, P. *āgata*. Cf. Geiger, *Litteratur und Sprache der Singhalesen*, p. 39, § 13, 5.
17. **aran**, 'to ascend, to rise, to mount'; caus. *aruwan*, 'to lift, to bear; to erect, to build.'—The Sinhalese has preserved the gerund *arā*, 'having ascended.' Clough, *Sinhalese-English Dictionary*, s.v.
18. **aṛa**, 'eight'; *avvana*, 'the eighth,' Ggr.; *aṛāvis*, '28'; *aṛutiris*, '38.'—Sinh. *aṛa*, ES. No. 21, 2; P. *aṛṭṭha*.
19. **aṛi**, 'under, below'; *aṛibodu*, 'the lowest seat of a house, with reference to the rank of persons present,' Chr.—Sinh. *yaṭi*, ES. No. 1155. Cf. P. *heṭṭhā*.

20. **as**, 'horse'; *ahan-bēs-kurā-mīhu*, 'horse-doctor,' LV. 83.—Sinh. *as*, ES. No. 99, 1; P. *assa*.
21. **as**, 'goose'; *rāda-as*, 'goose (in general),' Chr.—Sinh. *has*, ES. No. 1618, 1; P. *haṃsa*.
22. **at**, Py., LV. 20, pronounced *ai*, Chr., Ggr., 'arm'; *aitila*, Chr., *atutilla*, LV. 20, *attili*, KV., 'hand.'—Sinh. *at*, ES. No. 27, 3, and *alla*, ES. No. 84; P. *hattha*.
23. **avi**, 'sunshine,' Ggr., LV. 2, KV.—Sinh. *avu*, ES. No. 98; P. *ātapa*.

B.

- baḍu**, 'belly'; see *baḍu*.
24. **baffa**, 'father' (lower language), Chr.; Ggr. *bafu*, Py. *bapa*.—Sinh. *bapa*.
bagu, 'hemp'; see *bangū*.
bai, 'rice'; see *bat*.
 25. **bai**, 'part, share'; *de-bai*, 'twice, double,' LV. 156; Chr. *bāe*.—Sinh. *bā*, ES. No. 983, 3; P. *bhāga*.
 26. **balan**, 'to see, to look, to enquire'; intr. *belen*, 'to be seen, to be visible,' Ggr.—Sinh. *balanu*, ES. No. 973.
 27. **baḷu**, 'dog.' *hiyalu-baḷu*, 'fox'; *valu-baḷu*, 'wolf,' LV. 40.—Sinh. *baḷu*, ES. No. 976; Skr. *bhalluka*.
 28. **baḍu**, 'belly, womb,' Ggr.; Chr., LV. 19, KV. *baḍu*. Cf. *mā-baḍu*, 'pregnant,' Ggr.—Sinh. *baṅḍu*, ES. No. 952; P. *bhaṅḍa*.
 29. **bangū**, 'hemp' (P). Cf. *bangū-rā*, Ggr.; *bagū-rā*, Chr., LV. 55, 'arrack, wine.'—Skr. *bhaṅgā*. Cf. ES. No. 949. See also s.v. *rā*.
 30. **bari**, 'weight or sink (for a net),' Chr.; *buri*, the same, Chr.—Sinh. *baru*. See also s.v. *bura*.
 31. **bas**, 'word, speech, language.'—Sinh. *bas*, ES. No. 978; P. *bhāsā*.
 32. **bat**, LV. 54, pronounced *bai*, Ggr.; *bāe*, Chr., 'cooked rice.'—Sinh. *bat*, ES. No. 955; P. *bhatta*.
 33. **bā**, 'arm,' in *bāmati*, 'shoulder-blade,' LV. 18.—Sinh. *bā*, ES. No. 983, 2; P. *bāhu*.

34. **bāra**, 'twelve,' Ggr.; *bāravana*, 'the twelfth,' LV. 120.—Sinh. *bara*, ES. No. 969, 2; P. *bārāsa*.
35. **bāri**, name of a plant, kind of *Solanum*, Chr.—Sinh. *baṭu*, 'nightshade,' ES. No. 951; Skr. *bhaṅṭāki*.
36. **bebulun**, 'to shine, to glitter,' Ggr.—Sinh. *bābilenu*.
37. **bera**, 'outside,' Chr.; LV. 165, *bēru* (more correct).—Sinh. *bāhāra*, ES. No. 1029; P. *bāhiram*.
38. **beru**, 'drum.'—Sinh. *bera*, ES. No. 1013; P. *bheri*.
bes, 'medicine'; see *bēs*.
bēru, 'outside'; see *bera*.
39. **bēs**, 'medicine,' LV. 32; Chr. *bes*. Cf. *bes-kuran*, 'to cure,' Chr.—Sinh. *behet*, n.s.g. *-da*, ES. No. 1015; P. *bhesajja*.
40. **bilat**, 'betel-leaf,' LV. 68; Chr. *bile*, 'leaf, eaten with betel.'—Sinh. *bulat*, ES. No. 1005; P. *tambūla*.
41. **bin**, 'earth, ground.'—Sinh. *bim*, ES. No. 990; P. *bhūmi*.
42. **biru**, 'fear,' LV. 95; *birun*, 'to fear,' Chr.; *birun gannan*, 'to be frightened, to be alarmed,' Chr.—Sinh. *biri*, *biru*, ES. No. 991, 2; P. *bhīru*.
43. **biru**, 'difficult, impossible,' LV. 157, 162.—Sinh. *bāri*, ES. No. 1024.
44. **bis**, 'egg,' Chr.; LV. 45.—Skr. *bija*.
45. **biru**, 'deaf.'—Sinh. *bihiri*, ES. No. 998; P. *badhira*.
46. **boli**, **boḷi**, 'shell (in general), money cowrie.'—Sinh. *boḷu*.
47. **bolu**, 'skull,' in *bolu-duli*, 'pia mater,' LV. 22; Chr. *bō*, Py. *bolle*.—Sinh. *boḷu*.
48. **bon**, Chr.; **bōn**, Ggr., 'to drink, to smoke.' *ma būin*, 'I drank.'—Sinh. *bonu*, ES. No. 1018.
49. **bō**, 'thick, coarse,' Chr., LV. 156.—Sinh. *bol*.
bō, 'skull'; see *bolu*.
bōn, 'to drink'; see *bon*.
50. **budu**, 'Buddha'; *budu-koiḷu*, 'monastery,' LV. 116, lit. court of Buddha.—Sinh. *budu*, ES. No. 1001. Christopher's *buḍu*, 'image,' is, I suppose, the same word, but by mistake spelt with *ḍ* instead of *d*.
51. **buḷau**, 'cat,' Chr.; Py. *bulau*, Ggr. *bula*.—Sinh. *baḷal*, ES. No. 982; P. *biḷāla*.

52. **buma**, 'eyebrow.'—Sinh. *bāma*, ES. No. 1023; P. *bhama*.
53. **bunan**, 'to speak.'—Sinh. *baṇinu*, ES. No. 954; P. *bhaṇati*.
54. **bura**, 'heavy.'—Sinh. *bara*, ES. No. 969, 1; P. *bhāra*.
huri, 'weight (for a net)'; see *bari*.
huri-kaṛi, 'back'; see *kaṛi*.
55. **buru**, 'exact, proper, right, suitable,' Chr.—Cf. Sinh. *bara*, 'best, excellent.'
56. **buruma**, 'screw,' Chr.—Sinh. *buruma*, 'wimble, gimlet.'

D.

- daḍi**, 'stick'; see *dandī*.
57. **dagaḍu**, 'iron,' Chr.; Ggr. *-gandu*, Py. *-gande*, KV. *dā*.—Seems to correspond to Sinh. *yakaḍa*, ES. No. 1152.
dai, 'tooth'; see *dat*.
58. **dakkan**, 'to show,' Chr.; *ruḷi-dakkā-mīhā*, 'proud, arrogant,' LV. 170, lit. a man who shows arrogance.—Sinh. caus. *dakvanu*. Cf. *dakinu*, ES. No. 549.
59. **dala**, 'beam, ray of light'; *iru-ge dala*, *iru-dala*, 'sun-beam,' Ggr.—Sinh. *dala*, ES. No. 575, 4; P. *jālā*.
60. **dalū**, **daḷu**, 'horn,' Ggr., LV. 41. The original meaning 'tooth' is preserved in *eddaḷu* (*et-d°*), 'ivory,' Chr.—Sinh. *daḷa*, ES. No. 588, 1; P. *dāḷhā*.
61. **daman**, 'to draw,' LV. 190; *dagaḍu-nāru-damā-mīhu*, 'wire-drawer,' LV. 80.—Sinh. *damanu*.
62. **dan**, 'watch,' as part of the day or of the night, LV. 119; Py. *dam*, 'hour.'—Skr. *yāma*. The Sinhalese has the borrowed word *yāmaya*.
63. **dan**, **dān**, 'to go,' Ggr., LV. 182.—Sinh. *yanu*, ES. No. 1158; P. *yāti*.
64. **dandī**, Ggr.; **daḍi**, Chr., 'stick.' *ud-daḍi*, 'sugar-cane,' Chr.; *kāru-dandī*, 'yoke,' Ggr.—Sinh. *daṅḍu*. Cf. *daṅḍu-vāṭa*, 'fence of sticks'; P. *daṅḍa*.
65. **dannan**, 'to know.'—Sinh. *dannu*, ES. No. 562; P. *jānāti*.
66. **dari**, 'child.' *anhen-dari-fulu*, 'daughter'; *firihen-dari-fulu*, 'son,' Ggr.—Sinh. *daru*, ES. No. 573; P. *dāraka*.

67. **daru**, 'firewood, fuel,' Ggr., LV. 9.—Sinh. *dara*, ES. No. 570, 3; P. *dāru*.
68. **dat**, LV. 18, KV., Py.; pronounced *dai*, Ggr., Chr. 'tooth'; *dai-gannan*, 'to bite,' Chr.—Sinh. *dat*, ES. No. 554; P. *danta*.
69. **daturu**, 'voyage,' LV. 112; *kaḍu-daturu*, 'sea-voyage,' LV. 87.—Sinh. *yaturu*, ES. No. 1156, 2; P. *yātrā*.
70. **dau**, 'fishing net,' LV. 154.—Sinh. *dāl*, ES. No. 648, 1; P. *jāla*.
71. **davan**, 'to burn, to roast, to fry,' LV. 53.—Sinh. *davanu*, ES. No. 579.
72. **dekunu**, 'southern, south,' Ggr., LV. 5.—Sinh. *dakunu*, ES. No. 550; P. *dakkhiṇa*.
73. **deli**, 'charcoal, ink,' LV. 9, 127, Chr.—Sinh. *dāli*, 'black, charcoal.'
74. **den**, 'then, afterwards,' Ggr.—Sinh. *dān*, ES. No. 646; P. *dāni*.
75. **dennan**, 'to give,' Chr.; LV. 186, *dēn*.—Sinh. *denu*, ES. No. 632; P. *deti*.
76. **dē**, 'two'; Ggr. *dēi*, LV. 148 *dēn*, Py. *dec*. *dēvana*, 'the second,' Ggr.—Sinh. *de*, ES. No. 627; P. *dve*.
77. **dida**, 'flag,' Ggr., LV. 86; Chr. *dīdā*.—Sinh. *dada*, ES. No. 555, 1; P. *dhaja*.
78. **digu**, 'long, tall,' Ggr., LV. 146; Chr. *dīgu*.—Sinh. *digu*, ES. No. 590; P. *dīgha*.
79. **dīha**, 'ten'; Ggr. *dihaye*, LV. 148 *dihayen*, Py. *-yet*; *dīhahās*, '10,000,' LV. 150.—Sinh. *daha*, ES. No. 586; P. *dasa*.
80. **diri**, 'cummin seed,' Chr.; LV. 37.—Sinh. *duru*, ES. No. 621, 1; Skr. *jīra*.
81. **diva**, 'island,' esp. the Māldives. Cf. *divehi mīhun*, 'Māldivian native'; *divehi akuru*, 'the old Māldivian alphabet.'—Sinh. *div*, ES. No. 601, 1; P. *dīpa*.
82. **diya**, 'juice, sap,' Chr.; 'water,' in *boḍu diya*, 'high water,' LV. 8.—Sinh. *diya*, ES. No. 595, 2; P. *daka*.
83. **diya**, 'daughter.'—Sinh. *dū*, ES. No. 626, 1; P. *dhītā*. *dīdā*, 'flag'; see *dida*. *dīgu*, 'long'; see *digu*.

84. **dolos**, 'twelve,' Py. *dolohet*.—Sinh. *doḷos*, ES. No. 627; P. *dvādasā*.
85. **doru**, 'door.'—Sinh. *dora*, ES. No. 637; P. *dvāra*.
86. **dōni**, 'small boat, punt' (used in some islands, in others *oruva*), Chr., Ggr.—P. *doṇi*, Skr. *droni*. The long *ō* is irregular.
87. **duas**, **duvas**, 'day'; *duvāhaku*, 'every day, always,' LV. 215.—Sinh. *davas*, ES. No. 580; P. *divasa*.
88. **duḷu**, 'light,' LV. 2.—Sinh. *duḷu*, ES. No. 575, 4. Cf. *dala*.
89. **dun**, 'smoke.' *dun-fini*, 'fog, mist' (lit. smoke-dew), LV. 9; *dun-fai*, 'tobacco' (lit. smoke-leaf), Chr., LV. 36.—Sinh. *dum*, ES. No. 620, 1; P. *dhūma*.
90. **duni**, 'bow,' Ggr.; *dunīvaru*, 'bow-string,' Ggr.—Sinh. *dunu*, ES. No. 617; P. *dhanu*.
91. **duru**, 'far.'—Sinh. *duru*, ES. No. 621, 2; P. *dūra*.
92. **duṛin**, pret. of *balan*, 'to see'; *ma duṛin*, 'I saw,' Ggr.—Sinh. *duṛu*, ES. No. 611, 1; P. *ditṭha*.
93. **duvan**, 'to run, to flow, to sail.'—Sinh. *duvanu*, ES. No. 625; P. *javati*. **duvas**, 'day'; see *duas*.
94. **dū**, 'tongue,' Chr., KV.; Ggr. *du*, Py. *douls*.—Sinh. *div*, ES. No. 601, 2; P. *jivhā*.
95. **dūla**, 'carpet,' Chr.—Sinh. *duhul*, ES. No. 597; P. *dukūla*.

E.

96. **e**, pronoun, 'that,' oppos. *mi*. Cf. *etā*, 'there, at that place,' Chr.; *ehindu*, 'at that time,' Ggr.; *ehen*, 'thus,' Chr.—Sinh. *ē*, ES. No. 216; P. *ayam*. **e'**, **ēg**, **et**, 'elephant'; see *et*.
97. **e'**, num., 'one'; Ggr. *ekē*, LV. 148 *eken*. Cf. *ek-kuran*, 'to collect,' frequently in compositions like *en-gotu*, 'of one and the same kind,' *en-aḍu*, 'harmonious.'—Sinh. *ek*, ES. No. 208.

98. **ebbaḍu**, 'genuine,' e.g. *daitā ebbaḍu*, 'genuine (not step-) daughter,' LV. 12: lit. of the same womb, *ek*, *e'* + *baḍu*.
eburen, 'to turn'; see *aburan*.
99. **eddaḷu**, 'ivory,' Chr.—*et* + *daḷu*, q.v.
100. **edu**, 'bed,' Ggr., LV. 9, KV. Chr. has by mistake *edu*.—Sinh. *āñḍa*, ES. No. 245.
101. **edurn**, 'teacher.'—Sinh. *āduru*, ES. No. 244; P. *ācāriya*. *eḡ*, *e'*, 'elephant'; see *et*.
102. **eluvan**, 'to hang, to suspend,' Chr., LV. 184, 189.—Sinh. *ālavanu*, caus. of *ālenu*, ES. No. 260.
103. **emme**, 'each'; *emmehai*, 'all,' LV. 140.—*ek* + emphatic particle *-me* = Sinh. *-ma*.
104. **es**, 'eye'; *es-fiya*, 'eyelid,' LV. 17.—Sinh. *ās*, ES. No. 265; P. *acchi*.
105. **et**, LV. 39, *e'*, Ggr., *eḡ*, Chr., *el*, Py., 'elephant; bishop (in chess).'—Sinh. *āt*, ES. No. 239; P. *hatthi*.
106. **etere**, 'in, inside.'—Sinh. *atarehi*, *ātul*, ES. No. 249; P. *antare*.
107. **-eti** at the end of compounds, 'having, possessing.' Cf. *riv-eti*, 'beautiful,' *nian-eti*, 'sagacious.'—Sinh. *-āti*, ES. No. 240.

F.

108. **fahan**, 'to sew'; *fahā-māhun*, 'tailor,' LV. 82.—Sinh. *pahanu*, 'to solder, to fasten.' Cf. Skr. *pāsa*, *pāsayati*; P. *pāsa*, 'noose, snare, fetter.'
109. **fahun**, 'afterwards'; *kuda iru-kolu fahun*, 'after a short time.'—Sinh. *pas*, *pasu*, ES. No. 810; P. *pacchā*.
fai, 'leaf'; see *fat*.
110. **fai**, 'leg,' LV. 20; Chr. *fā*, KV. *fāi*, Py. *paé*. Cf. *fāetila*, 'foot,' Ggr.—Sinh. *pā*, ES. No. 785, *palla*, No. 798; P. *pāda*, *pādātala*.
111. **fala**, 'blunt, coarse, thick, fat, corpulent,' Chr., LV. 23; *fala-nāru*, 'artery' (lit. thick vein), LV. 16.—Sinh. *pala*, *paḷa*, Sāḷalihīṇi-sandesa 29, Muvadevdāvata 12.

112. **falan**, 'to split, to rip'; *falālan*, trans., 'to tear.'—Sinh. *paḷanu*, *pāḷenu*, ES. No. 833; P. *phalati*.
113. **falō**, 'fruit, mango-fruit,' Ggr.; also *faffalō* (from *fal-falō*).—Sinh. *pala*, ES. No. 792, 1; P. *phala*. The termination *-ō* is obscure. Perhaps *ō*, 'kernel, seed.'
114. **fan**, 'leaves'; Py. *pan*.—Sinh. *pan*, ES. No. 778; P. *paṇṇa*.
115. **fanara**, 'fifteen,' Ggr.; *fanaravana*, 'the fifteenth.'—An interesting word. It corresponds to Pkr. *pañārāsa*, *pañārāsa*, but not to P. *pañcadasa*.
116. **fani**, 'maggot, worm.' *fani-baḍu*, 'worms in the bowels,' LV. 31; *fani-diri*, 'the worm seed plant,' LV. 34, 68.—Sinh. *panu*, ES. No. 769; P. *pāṇaka*.
117. **fansās**, 'fifty,' Ggr., LV. 151.—Agrees with Skr. *pañcāśat*, but not with P. *paññāsa* (*-ṇṇ-*), Pkr. *pañmāsam*, Sinh. *pañas*, ES. No. 768. Py., however, has *panas*.
118. **faṇan**, 'to begin, to commence,' Ggr., LV. 186.—Skr. root *sthā* with *pra*. Cf. Sinh. *paṭan*, 'beginning,' ES. No. 761.
119. **faṇui**, 'silk,' Ggr., LV. 49; Chr. has *farui*.—Cf. Sinh. *paṭa*. The word is composed with *ui*, 'thread,' q.v.
120. **fas**, 'five'; Ggr. *fahēi*, Py. *pahet*. Cf. *fansavis*, '25'; *fasdoḷos*, '5 × 12 = 60.'—Sinh. *pas*, ES. No. 823; P. *pañca*.
121. **fas**, 'mould, earth,' LV. 7.—Sinh. *pas*, ES. No. 808; P. *pamsu*.
122. **fat**, LV. 65, pronounced *fai* (Chr.), 'leaf (of a tree or of a book).' *kan-fat*, 'ear'; *nē-fat*, 'nose,' etc.—Sinh. *pat*, ES. No. 770, 1; P. *patta*.
123. **fatas**, 'ditch, trench,' LV. 92.—Sinh. *patas*.
124. **faturan**, 'to spread (e.g. a cloth over a chair),' Ggr., LV. 190.—Sinh. **paturanu*, to be concluded from *paturuvanu*, ES. No. 774; P. *pattharati*.
125. **faulū**, 'clear, manifest,' LV. 158.—Sinh. *pahaḷa*, ES. No. 832; P. *pākāṭa*.
126. **fauru**, 'wall,' Ggr., Chr.; Py. *paore*.—Sinh. *pavuru*, ES. No. 807; P. *pākāra*.

- fā, 'leg'; see *fai*.
127. fālan, 'bridge,' Ggr., LV. 7.—Sinh. *pālam*.
128. fāru, 'wound'; Chr. *faru*, Ggr. *fāru-gaṇḍu*.—Sinh. *pahara*, 'knock, blow, stroke,' ES. No. 830; P. *pahāra*.
129. felan, 'to press, to squeeze,' LV. 189.—Sinh. *piṭa*, *peḷenu*, ES. No. 875, 2; P. *pilā*, *pīḷeti*.
130. feli, 'cotton cloth'; Py. *pellé*.—Sinh. *pīḷi*, ES. No. 876, 2; P. *paṭi*.
131. fen, 'water'; Py. *penne*. Cf. *fen-vaḷu*, 'cistern,' LV. 60, lit. water-hole.—Sinh. *pān*, ES. No. 941; P. *pāniya*.
132. feni, 'sight, vision.'—Cf. Sinh. *peṇenu*, ES. No. 904; P. *paññayati*.
133. filā, 'herbs'; *bagu-filā*, 'hemp,' LV. 70.—Sinh. *palā*, ES. No. 795; P. *palāsa*.
134. flā, 'plank.'—Sinh. *paḷiha*, 'shield,' ES. No. 796; P. *phalaka*, 'plank.'
135. fini, 'dew,' Chr., Ggr.; 'cold,' LV. 179; Py. *pini*. Cf. *fini-fen-mau*, 'rose,' Chr., lit. dew-water-flower.—Sinh. *pini*.
136. fri-, frihen-, frihenun, 'man, male.' *frihen-dari*, 'son,' LV. 12; *firi-mihā*, 'husband,' Chr.; *firi-kalēge*, the same, LV. 13. — P. *purisa*, but Sinh. *pirimi*, ES. No. 863.
137. fiya, 'foot,' in *fiya-vaḷu*, 'footprint,' Ggr.—Corresponds to Sinh. n.sg. *piya*, as M. *fai* to Sinh. *pā*. I believe that *fiya-piya* is derived from *pada*, but *fai-pā* from *pāda*.
138. fiya, 'cover,' in *es-fiya*, 'eyelid,' LV. 17. Chr. has *esfiya*.—I think we have to read *fiya'* or *fiyan* = Sinh. *piyan*, 'cover, eyelid,' ES. No. 851; P. *pidhāna*. Cf. M. *fiyan-kariḡaḍu*, 'kneepan,' LV. 19.
139. fiyā, 'feather, wing'; *dūni-fiyā*, the same, LV. 44 (*dūni* = bird).—Sinh. *piyā*.
140. fiyohi, 'knife'; Py. *piohy*.—Sinh. *pihiya*.
141. fīru, 'file,' LV. 84.—Sinh. *pihiri*, *pīri*.
142. fī-vān, 'to become putrid, to rot, to stink,' LV. 181, 190.—Skr. *pūta* (*pūyati*).

143. foḷan, 'to spread, to scatter, to dust'; *foḷai-lan*, the same, LV. 188.—Sinh. *poḷanu*, ES. No. 932; Skr. root *sphuḷ*.
144. foni, 'sweet'; *foni-tori*, 'cinnamon,' LV. 34 (Chr. -*tori*).—Sinh. *pāni*.
145. foruvan, 'to cover.'—Sinh. *poravanu*, ES. No. 923; P. *pārūpati*.
146. fot, pronounced *foi*, 'book.'—Sinh. *pot*, ES. No. 920; P. *potthaka*.
147. fuhen, 'to ask, to question,' LV. 189.—P. *pucchati*.
148. fulangi, 'flying fish,' Chr.; 'grasshopper,' Ggr.—Sinh. *poloṅgu*, ES. No. 925; P. *paṭaṅga*.
149. fuḷau, 'broad, wide,' Chr., LV. 156; *fuḷali*, 'width.'—Sinh. *palal*, *pulul*, ES. No. 794; P. *puṭhula*.
150. funā, 'comb'; LV. 63, -*ai*.—Sinh. *panā*.
151. furan, 'to fill'; *furai-eḷun*, the same, LV. 211; *furi*, 'full,' Ggr.—Sinh. *puranu*, *pīri*, ES. Nos. 889 and 860; P. *pūrayati*, *pūrita*.
152. furō, 'axe.'—Sinh. *porava*, ES. No. 922.
153. fuṛu, 'side'; *ef-fuṛu* (= *ek-f.*), 'on one side,' J.R.A.S. Ceyl. Br. 24, p. 123.—Sinh. *piṭa*, ES. No. 840. Cf. *fuṛumati* = Sinh. *matupīṭa*. P. *piṭṭha*.
154. futu, 'son.'—Sinh. *put*, *pit*, ES. No. 848; P. *putta*.
155. fuvan, 'areca-nut,' LV. 68; Chr. *fuwaj*.—Sinh. *puvak*.

G.

156. gai, 'body,' Chr.—Sinh. *gat*, ES. No. 425, 1; P. *gatta*.
157. gannan, 'to take, to buy.' *birun gannan*, 'to be frightened, to be alarmed,' Chr.; *tadu g.*, 'to be ashamed,' LV. 100; *dai g.*, 'to bite,' Chr.—Sinh. *gannu*, ES. No. 430; P. *gaṇḥāti*.
158. gas, 'tree'; *gahu-fat*, 'leaf on the tree,' LV. 65.—Sinh. *gas*, ES. No. 438; P. *gaccha*.
159. gau, 'stone, a weight'; *bin-gau*, 'foundation stone,' LV. 56.—Sinh. *gal*, ES. No. 434, 1.

160. **ge**, affix of the genitive. Cf. Mālvische Studien II, ZDMG. 55, S. 374.—Sinh. *gē*, ES. No. 462.
161. **gendān**, 'to take away.'—Gerund *gena* = Sinh. *geṇa* (v. *gannan*) + *dān*, lit. to take and go; Sinh. *geṇayanu*, ES. No. 458.
162. **gennan**, 'to bring.'—Ger. *gena* + *annan*; Sinh. *geṇenu*, ES. No. 458.
163. **geri**, 'cow.' *frihen-geri*, 'bull,' Chr.; *gon-geri*, 'ox,' Ggr.; *geri-mas*, 'beef,' Ggr.; *la-geri*, 'calf,' LV. 38; *kaḷu-geri*, 'buffalo,' LV. 38.—Sinh. *geri*, ES. No. 459.
164. **gē, ge**, 'house.'—Sinh. *gē*, ES. No. 461; P. *geha*.
165. **giguni**, 'bell,' LV. 61.—Onomatopœtical like Sinh. *kikiṇi*.
166. **gī** in *gīteu* = Sinh. *gītel*, 'ghee.'—Sinh. *gī*, ES. No. 451, 2; P. *ghata*.
167. **goi**, 'state, condition,' Ggr. Cf. *en-goi*, 'same, identical.'—Sinh. *got*, ES. No. 465; P. *gotta*.
168. **gon**, 'ox,' in *gon-geri*; see *geri*.—Sinh. *gon*, ES. No. 464; P. *gona*.
169. **govi** in *as-govi*, 'horse-keeper, groom,' LV. 63.—Sinh. *govi*, *goyi*, ES. No. 471; P. *gopaka*.
170. **gudu**, 'crooked,' Chr., Ggr.; *gudu-mīhu*, 'hunchbacked,' LV. 10.—Sinh. *kudu*, ES. No. 358; P. *khujja*.
171. **guguri**, 'thunder,' Chr., Ggr., LV. 10; Py. *gougourou*.—Sinh. *guguranu*, *gigiri*, ES. No. 441; Skr. *ghurghura*.
172. **gui**, 'excrements, fæces,' LV. 23.—Sinh. *gū*, ES. No. 456; P. *gūtha*.
173. **gunan**, 'to count,' Chr., LV. 190.—Sinh. *ganinu*, ES. No. 424; P. *gaṇeti*.
174. **gurai**, 'parrot,' LV. 43; Py. *gouray*.—Sinh. *girā*.

H.

175. **ha**, 'six'; Ggr. *hayēi*, Chr. *hai*, Py. *ahet*, LV. 148 *hayen*. Cf. *havana*, 'the sixth'; *sabbīs*, '26'; *satirīs*, '36,' etc., Ggr.—Sinh. *ha*, *sa*, ES. No. 1608; P. *cha*.

176. **hadan**, 'to make, to create, to do'; caus. *hadavan*, the same.—Sinh. *hadanu*, ES. No. 1595.
177. **hafan**, 'to chew,' LV. 181.—Sinh. *hapanu*, ES. No. 1600.
178. **hakuru**, 'sugar.'—Sinh. *hakuru*, *s°*, ES. No. 1589; P. *sakkharā*.
179. **halan**, tr., 'to shake'; *helen*, intr., 'to tremble'; *bin heleni* = 'earthquake,' LV. 6.—Sinh. *halanu*, ES. No. 1615; P. *calati*, *cāleti*.
180. **han**, 'skin, hide'; *han-fahā-mīhu*, 'worker in leather,' LV. 82.—Sinh. *ham*, ES. No. 1603; P. *camma*.
181. **handu**, 'moon,' Ggr.; LV. 3, *hadu*; Chr. by mistake *haḍu*.—Sinh. *haṇḍa*, ES. No. 1596; P. *canda*.
182. **hanu**, 'whetstone'; *hanu-lān*, 'to whet,' J.R.A.S. Ceyl. Br. 24, p. 124.—Sinh. *haṇa* (-*gala*), ES. No. 1591; P. *sāna*.
183. **hat**, 'umbrella,' LV. 111.—Sinh. *hat*, *sat*, ES. No. 1434, 1; P. *chatta*.
184. **hat**, 'seven'; LV. 148 *haten*, Py. *atec*. Cf. *hatvana* (Ggr. *haivana*), 'the seventh,' LV. 148, 150; *hatāvis*, '27'; *satutirīs*, '37,' etc., Ggr.—Sinh. *hat*, *sat*, ES. No. 1592; P. *satta*.
185. **hataru**, 'four'; Ggr. *hatarēi*, LV. 148 *hataren*. Cf. *hataruwana*, 'the eighth'; *sauravis*, '24'; *sauratirīs*, '34,' etc.; Ggr. *sālīs*, see s.v.—Sinh. *hatara*, *s°*, ES. No. 1593; P. *cattāro*. M. *saura* = P. *catur*.
186. **hau**, 'cock,' Chr.; LV. 42 *hāu*, Py. *aule*.—Sinh. *sāvul*, ES. No. 1585.
187. **hās**, 'thousand'; Ggr. *hāhē*. Cf. *hāsfat*, 'centipede,' LV. 46.—Sinh. *dahas*, ES. No. 587; P. *sahassa*.
188. **heki**, 'witness,' Chr., LV. 105, 116.—Skr. *sākṣin*; P. *sakhi*.
189. **hen**, 'to laugh.'—Sinh. *senu*, ES. No. 1560.
190. **hiki**, 'dry,' Ggr., LV. 6; *hikan*, 'to dry,' Chr.—Sinh. *siku*, ES. No. 1496; P. *sukkhā*.
191. **hila**, 'stone, rock.'—Sinh. *sal*, *sel*, *hel*, ES. No. 1477, is derived from P. *sela*, Skr. *śaila*; M. *hīla* from P. *śilā*, Skr. *śilā*.

192. **hitun**, 'wish, desire.'—Sinh. *hit*, ES. No. 1628; P. *citta*.
 193. **hiya**, 'hundred,' LV. 149; but Ggr. *satēka*.—Sinh. *siya*, ES. No. 1507; P. *sata*.
 194. **hiyalu**, 'jackal.'—Sinh. *hival*, *s*^o, ES. No. 1634; P. *sigāla*.
 195. **hiyani**, 'shadow,' LV. 26, 144; Chr. *hīyeni*.—Sinh. *sevana*, *seveni*, *h*^o. Cf. ES. No. 1633; P. *chādana*.
 196. **hoḍu**, 'proboscis.'—Sinh. *hoṇḍa*, *s*^o, ES. No. 1655; P. *sonḍā*.
 197. **honihiru**, 'the planet Saturn,' LV. 2; *honihiru-duas*, 'Saturday,' Ggr.—Sinh. *senasurā(-dā)*.
 198. **honu**, 'lizard,' Chr.; Ggr., LV. 40, *hōnu*.—Sinh. *sūnu*, *h*^o, ES. No. 1642.
 199. **honu**, 'lightning,' LV. 10; Chr. *hōnu*.—Sinh. *hena*.
 200. **hodu**, 'white.'—Sinh. *hodu*, ES. No. 1638; P. *suddha*.
 201. **hugu**, 'asafetida,' LV. 33.—Sinh. *hiṅgu*.
 202. **hukuru**, 'the planet Venus,' LV. 2; *hukuru - duas*, 'Friday,' Ggr.—Sinh. *sikurā(-dā)*.
 203. **hulangu**, *huḷ.*, 'sea-breeze, west,' Ggr., LV. 5.—Sinh. *hulan* (n.sg. *-aṅga*), 'wind.'
 204. **hun**, 'fever.'—Sinh. *uṇu*, *huṇa*, 'hot,' ES. No. 168; P. *uṇha*.
 205. **huni**, 'lime, chunam.'—Sinh. *hunu*, ES. No. 1637; P. *cunna*.
 206. **hunnan**, 'to remain, to stay, to live, to reside'; *raṛu-gai hunna miḥā*, 'people living in the country, inhabitants,' LV. 110.—It is difficult to explain the connection with Sinh. (*h*)*iṇḍinu*, pret.-stem *hun* (= P. *sanna*). Cf. ES. No. 132.
 207. **hus**, 'empty.' *hus-kuran*, 'to empty'; *hus-bin*, 'land that lies fallow,' LV. 71.—Sinh. *his*, *sis*, ES. No. 1635. Cf. Pkr. *cuccha*, *chuccha*.
 208. **huvadū**, 'jasmine.'—Sinh. *suvaṇḍa*, ES. No. 1547; P. *sugandha*.
 209. **huvai**, LV. 106, 'oath'; Chr. *-vāe*.—Skr. *śapatha*, P. *sapatha*.

I, Ī.

- igili**, 'finger'; see *ingili*.
iguru, 'ginger'; see *inguru*.
 210. **iha**, 'before, previous, formerly'; Chr. *ihaj*, Ggr. *iha*.—Sinh. *ihata*.
 211. **ingili**, 'finger, toe,' Ggr.; Chr., KV., LV. 20, *igili*.—Sinh. *āṅgili*, ES. No. 237; P. *aṅgulī*.
 212. **inguru**, 'ginger,' Chr.; LV. 34, *iguru*.—Sinh. *iṅguru*, ES. No. 121; P. *siṅgivera*.
 213. **iran**, *irālān*, 'to tear,' Ggr.—Sinh. *iranu*.
 214. **iru**, 'sun, east, time'; *iru-vā*, 'land-breeze, east,' Ggr.—Sinh. *iru*, *hiru*, ES. No. 141; P. *sūriya*.
 215. **iṛinna**, 'to sit'; LV. 183 *iṛina*, Sh. A. *iṛinnān*.—Seems to be connected with Sinh. *hiṭinu*, ES. No. 1627; Pkr. *ciṭṭhai*.
 216. **is**, 'head,' in *is-tari* or *is-tari*, 'hair,' Chr., Ggr., LV. 16.—Sinh. *is*, *his*, *sis*, ES. No. 149; P. *sisā*.
 217. **ituru**, 'resting, rest,' Ggr.—Sinh. *itiri*. Cf. ES. No. 170.
 218. **iyye**, 'yesterday'; LV. 216, *iyya*.—Sinh. *iyē*.

K.

219. **kaburu**, 'smith'; *kaburu-udun*, 'smith's forge,' LV. 83.—Sinh. *kaṁburu*, ES. No. 300; P. *kammāra*.
 220. **kaduru**, 'date.'—Sinh. *kaduru*, ES. No. 283; P. *khajjūrī*.
kaḍan, 'to cut'; see *kandān*.
kaḍi, 'sword'; see *kandī*.
kaḍu, 'channel'; see *kandū*.
 221. **kafa**, 'cotton.'—Sinh. *kapu*, ES. No. 294; P. *kappāsa*.
 222. **kahabu**, 'turtle,' Chr.; *-ambu*, 'sea-tortoise,' Ggr.—Sinh. *kāsubu*, *-uṁbu*, ES. No. 420; P. *kacchapa*.
 223. **kahan**, 'to scratch.'—Sinh. *kasānu*, *kahanu*, ES. No. 319, 2.
 224. **kakuni**, 'crab, sea-crab,' Chr., LV. 45.—Sinh. *kakuḷu*, ES. No. 270; P. *kakkaṭaka*.

225. **kakū**, 'knee,' Chr., Ggr.; 'sole of the foot,' KV.; 'ankle,' LV. 16.—Sinh. *kakul*.
226. **kaļu**, 'black, crow'; *kaļu-geri*, 'buffalo.'—Sinh. *kaļu*, ES. No. 324; P. *kāla*.
227. **kambali**, 'wool,' Py.; 'blanket,' KV.—Skr., P. *kambala*.
228. **kan**, 'work'; *kan-kuran*, euph. = 'coire cum femina,' Chr.—Sinh. *kam*, ES. No. 302; P. *kamma*.
229. **kaṇḍan**, 'to cut, to reap'; Chr. -*ṇḍ*- and -*nd*-; LV. 104, *kaḍān*.—Sinh. *kaḍanu*; P. *khaṇḍeti*. Cf. ES. No. 275.
230. **kandī**, 'sword,' Ggr.; Chr. *kaḍi*.—Sinh. *kaḍu*. Cf. ES. No. 271.
231. **kaṇḍu**, 'channel between the Atolls; open sea, ocean,' Ggr.; Chr., LV. 8, *kaḍu*. Cf. *kaṇḍu-mas*, 'sea-fish,' Ggr.; *kaḍu-daturu*, 'sea-voyage,' LV. 87.—Is to be derived from *kaṇḍan*, lit. 'crack.'
232. **kan-fat**, 'ear,' LV. 17; pronounced -*fai*, Chr., Ggr.; Py. *campat*.—*kan* = Sinh. *kan*, ES. No. 276, 1; P. *kaṇṇa* + *fat*, q.v.
233. **kanu**, 'blind,' Ggr., LV. 23.—Sinh. *kaṇa*, ES. No. 276, 2; P. *kāṇa*.
234. **kaṛi**, 'thorn, sting.' Cf. *kaṛi-ūru*, 'porcupine'; *kaṛi-fai*, 'sting (of an insect),' LV. 41, 47.—Sinh. *kaṛu*, ES. No. 247; P. *kaṇṭaka*. The usual meaning, however, of the word is 'bone.' Cf. *burī-kaṛi*, 'back.'
235. **kas**, 'itch.'—Sinh. *kas*, ES. No. 319, 2. Cf. *kahan*.
236. **katuru**, 'scissors.'—Sinh. *katuru*, ES. No. 279; Skr. *kartarī*.
237. **kān**, 'to eat.'—Sinh. *kanu*, ES. No. 288; P. *khādati*. Pret. *kei* = Sinh. *kā*, P. *khāḍita*.
238. **kekkuḷa-vān**, 'to endure, to tolerate,' Ggr.—A better spelling will be, I think, *kekulu-vān*. Cf. Sinh. *kākuḷu*, 'hard,' ES. No. 408; P. *kakkhaḷa*.
239. **kekuri**, 'cucumber,' LV. 69.—Sinh. *kākiri*, ES. No. 407; P. *kakkārī*.
240. **kessan**, 'to cough.'—Sinh. *kahinu*, ES. No. 323; P. *kāsa*.
241. **keti-mūsum**, 'season of the harvest,' LV. 71.—*keti* may either be = Sinh. *ket*, 'field,' ES. No. 378, P. *khetta*, or = Sinh. *kāti*, 'the Pleiades,' ES. No. 410, P. *kattika*.

J.R.A.S. 1902.

242. **kibū**, 'crocodile,' LV. 45.—Sinh. *kiṃbul*, ES. No. 334; P. *kumbhīla*.
243. **kihili**, 'armpit,' KV.—Sinh. *kihili*, *kisili*, ES. No. 349.
244. **kilau**, 'mud, clay'; *kilau-fani*, 'earthworm,' LV. 46.—Sinh. *kalal*.
245. **kiran**, 'to weigh, to measure,' LV. 205.—Sinh. *kiraṇu*.
246. **kiru**, 'milk, gum'; *kiru-mai*, 'wet-nurse,' LV. 11.—Sinh. *kiri*, *kiri-mav*, ES. No. 339; P. *khīra*.
247. **kiyan**, 'to say, to recite.' *lava kiyā miḥā*, 'songer,' LV. 122; *kiyavan*, 'to read, to repeat.'—Sinh. *kiyanu*, ES. No. 336; P. *katheti*.
248. **kis**, Ggr., **kis**, Chr., **kiyas**, LV. 84, 'saw.'—Sinh. *kiyat*. **koḍu**, 'shoulder'; see *koṇḍu*.
249. **kolu**, Ggr., or better **koḷu**, 'end'; *koḷu-fas*, 'stern,' Chr.—Sinh. *keḷa*, ES. No. 388, 2; P. *koṭi*.
250. **koṇḍu**, 'shoulder,' Ggr.; Chr., LV. 18, KV., *koḍu*; Py. *condou*.—Sinh. *koṇḍa*, 'socket of the arm where it joins the shoulder' (Clough).
251. **konnān**, 'to plough, to dig,' Chr., LV. 187.—Sinh. *kaninu*, ES. No. 290; P. *khanati*. Chr. has *konnān*, 'to plough,' but *konan*, 'to dig.'
252. **koru**, 'lame,' LV. 74.—Sinh. *koru*, ES. No. 401; Skr. *khora*.
253. **koṛān**, 'to cut, to reap,' Ggr., LV. 71.—Sinh. *koṭānu*, ES. No. 394; P. *koṭṭeti*.
254. **koṛi**, 'cage,' Chr.; *mau-koṛi*, 'garden,' LV. 64; *dari-koṛi*, 'womb,' LV. 22.—Sinh. *koṭu*, 'surrounded, fenced in, enclosure,' ES. No. 393; P. *koṭṭha*.
255. **koṭabiri**, 'coriander,' LV. 37.—Sinh. *koṭāmburu*.
256. **koveli**, 'cuckoo.'—Sinh. *kovulu*, ES. No. 402; P. *kokila*.
257. **kubu**, 'mast.'—Sinh. *kuṃba*, ES. No. 361, 2; P. *kūpa*.
258. **kudi**, 'little, small,' LV. 60; -*ḍin*, 'child,' Chr., LV. 10.—Sinh. *kudu*, ES. No. 357; P. *khudda*.
259. **kuḍa**, 'little, small.'—Sinh. *kuḍu*, ES. No. 357; Pkr. *khudda*.
260. **kukuḷu**, 'fowl (in general), hen.'—Sinh. *kukuḷu*, ES. No. 356; P. *kukkūṭa*.
261. **kukun**, 'saffron,' LV. 69.—Skr., P. *kuṅkuma*.

262. **kuli**, 'game.'—Sinh. *keli* or *keḷi*. Cf. ES. No. 327.
 263. **kuḷu**, 'spittle.'—Sinh. *kela* or *keḷa*, ES. No. 388, 1; P. *khela*.
 264. **kumaru**, 'potter,' LV. 81.—Sinh. *kumbal*, ES. No. 361; P. *kumbhakāra*.
 265. **kuni**, 'dirt, filth,' Chr.—Sinh. *kunu*.
 266. **kurafat** (Chr. *-fai*), 'knife, razor.'—*kura* = Skr. *kṣura*, P. *khura + fat*, q.v.
 267. **kuran**, 'to make, to do.' *us-kuran*, 'to raise,' LV. 185; *hus-k°*, 'to empty,' Chr., etc.—Sinh. *karaṇu*, ES. No. 306, 1; P. *karoti*. Pret. *kuḷa* = Sinh. *kaḷa*, P. *kaṭa*; ger. *ko'* = Sinh. *koṭa*.
 268. **kuren**, postpos., 'from, out of,' indicating the abl. case, Ggr.—Sinh. *keren*, ES. No. 381.
 269. **kuru**, 'short'; *kuru-mihā*, 'dwarf,' LV. 11.—Sinh. *kuru*, ES. No. 366.
 270. **kurumba**, Ggr. (*-bā*), **kurubai**, LV. 66, 'unripe or green cocconut.'—Sinh. *kurumbā*.

L, I.

271. **ladu**, 'shame, bashfulness,' Chr. *-dun. laduveri*, 'shameful.'—Sinh. *lada*, ES. No. 1235, 3; P. *lajjā. lahun*, 'slow'; see *las*.
 272. **lakuṇu**, 'spot, mark,' LV. 28.—Sinh. *lakuṇu*, ES. No. 1229; P. *lakkhaṇa*.
 273. **lan** or **lān**, 'to apply, to put, to build'; *vaḷu-lān*, 'to bury.' Frequently used in compound verbs as *kaḍai-lān*, 'to cut,' LV. 188, etc.—Sinh. *lanu*, ES. No. 1236; P. *lāti*.
 274. **las**, 'delay,' Chr.; *lahun*, 'slow, tardy,' Chr., LV. 158.—Sinh. *las*, ES. No. 1240; P. *alasa*.
 275. **lē**, 'blood'; LV. 22, *lei*.—Sinh. *lē*, ES. No. 1252, 2; P. *lohita*.
 276. **liyan**, 'to write,' Ggr., LV. 187; Chr. *lian*.—Sinh. *liyanu*, ES. No. 1245; P. *likhati*.
 277. **lolu-bodī**, 'eyeball'; see *lō*, No. 279.

278. **lonu**, 'salt.' *lonu-fen*, 'salt water'; *lonu-tarī*, 'salt-cellar,' LV. 55.—Sinh. *luṇu*, ES. No. 1247; P. *loṇa*.
 279. **lō**, 'eye'; *lō-maran*, 'to blind.' Py. writes *lols*. In LV. 17 we find *lohu-bodī*, 'eyeball.' Chr. has *lohu-mau*, 'cataract (disease of the eye).'—Sinh. *lol, lel*, 'unfixed, unsteady, wavering,' ES. No. 1250; P. *lola*.
 280. **lō**, 'copper, metal,' KV., Ggr. *ratu-lō*, the same, Chr.; *hudu-lō*, 'German silver,' Ggr.—Sinh. *loho, lō*, ES. No. 1258; P. *loha*.
 281. **lui**, Chr., **lūi**, LV. 164, 'light, fragile.'—Sinh. *luhu*, ES. No. 1248; P. *lahu*.
 282. **ḷa**, 'unripe, green, young, fresh.' *ḷa-as*, 'colt,' LV. 38; *ḷa-geri*, 'calf,' ibid.; *ḷa-darin*, 'babe,' Chr.—Sinh. *la*, ES. No. 1226, 1.

M.

283. **maburu**, 'bee.'—Dissimilation. Sinh. *baṃbara*, ES. No. 964; P. *bhamara. mačag, mačag*, Chr., 'on, upon'; see *mati*.
 284. **madiri**, 'mosquito,' Chr.—Sinh. *maduru*, ES. No. 1049, 2.
 285. **madōri**, a weight = 4 grains, LV. 120.—Sinh. *madata*, ES. No. 1046; P. *mañjīṭṭhā*.
 286. **madu**, 'pith.'—Sinh. *mada*, ES. No. 1045, 1; Skr. *majjan*.
 287. **madu**, 'calm, smooth; less, few.' *madun*, 'calmly, slowly'; *madu-vān*, 'to become less, to decrease,' LV. 112.—Sinh. *mada*, ES. No. 1045, 3; P. *manda*.
 288. **maḍi**, 'skate, flatfish.'—Sinh. *maḍu*.
 289. **maḍu**, 'mud, scum.' *kanfatu-maḍu*, 'ear-wax'; *nēfatu-maḍu*, 'snot,' LV. 17.—Sinh. *mada*, ES. No. 1038; P. *maṇḍa*.
 290. **maḍulu**, 'district,' occurring at the end of geographical names (Bell, The Maldive Islands, p. 19).—Sinh. *maḍulu*, 'circle, ring,' ES. No. 1040; P. *maṇḍala*.
 291. **magu**, 'road, passage, way, path.'—Sinh. *maga*, ES. No. 1034; P. *magga*.

292. **mahānu**, 'mound, raised over a grave,' Chr. — An interesting word. It corresponds to Pkr. *masāṇa* = Skr. *śmaśāna*. The Sinh. *sohon*, *hōn*, comes from P. *susāna*, Pkr. *susāṇa*. Cf. ES. No. 1659.
mahu-teu, 'fish-oil'; see *mas*, No. 297.
293. **mai**, **māi**, 'mother'; *kiru-mai*, 'wet-nurse,' LV. 11.—Sinh. *mav*, *mā*, ES. No. 1065; P. *mātu*.
294. **makunu**, 'spider.'—Sinh. *makuṇu*.
295. **mali**, 'snare,' Ggr.—Sinh. *mal*.
296. **maran**, 'to kill'; *maru*, 'death, dead,' LV. 27, 175; *maruṅān*, 'to die,' LV. 11.—Sinh. *marāṇu*, *maru*, ES. No. 1057, 1060; P. *māreti*, *māraka*.
297. **mas**, 'fish.' *kō-mas*, 'porpoise, whale,' Chr., Ggr.; *mahu-teu*, 'fish-oil, cod-liver oil,' Ggr.—Sinh. *mas*, ES. No. 1068, 1; P. *maccha*.
298. **mas**, 'month,' Ggr., LV. 119. — Sinh. *mas*, ES. No. 1068, 3; P. *māsa*.
299. **mas**, 'flesh.' *geri-mas*, 'beef,' *kambali-bakari-mas*, 'mutton,' Ggr.; *kuḍi-mas*, 'hashed meat,' LV. 53.—Sinh. *mas*, ES. No. 1068, 2; P. *mamsa*.
300. **mas**, 'beard,' in *mati-mas*, 'mustachios' (cf. *mati*), Chr., Ggr., LV. 18, KV.—Sinh. *mas*, ES. No. 1068, 4; P. *massu*.
301. **mati**, 'upper, above, high; top, lid, cover.' *mati-gaḍu*, 'the upper millstone,' Chr.; *mati-mas*, 'mustachios'; *mačāḡ*, *maččāḡ*, Chr., *mačā*, Ggr., 'on, upon'; as *mačā aran*, 'to ride,' Ggr. — Sinh. *matu*, ES. No. 1043, 1.
302. **mau**, 'flower,' Chr., LV. 64; *male*, 'a flower,' *mā*, 'flowers,' Ggr.; *mau-koṛi*, 'garden,' LV. 64.—Sinh. *mal*, ES. No. 1062, 2; P. *mālā*.
303. **mā**, 'large, great.' Cf. *mā-banḍu*, 'pregnant,' Ggr., lit. having a large womb.—Sinh. *maha-*, *mā-*, ES. No. 1071, 1; 1077, 1; P. *mahā-*.
māi, 'mother'; see *mai*.
304. **medu**, 'middle'; *de mihun medu*, 'between two persons,' LV. 214.—Sinh. *māda*, ES. No. 1144; P. *majjha*.
305. **mehi**, 'fly.'—Sinh. *māsi*, ES. No. 1151; Pkr. *macchiā*.

306. **mi**, pron., 'this.' *mi-tan*, 'here, at this place'; *mihen*, *mihidan*, 'thus.'—Sinh. *mē*, *metana*, etc.
307. **minan**, 'to measure,' Chr., LV. 120.—Sinh. *maninu*, ES. No. 1054; P. *mīnāti*.
308. **mirus**, 'pepper.'—Sinh. *miris*, ES. No. 1093; P. *marica*.
309. **miyaru**, 'shark,' Chr., Ggr.—Skr., P. *makara*.
310. **mīru**, 'pleasant, delightful, sweet'; *mīru-fen*, 'fresh water.'—Sinh. *mihiri*, *miyuru*, ES. No. 1091, 2; P. *madhura*.
311. **moiya**, **moya**, 'foolish, silly; insane, mad.'—Sinh. *moho*, *mō*, ES. No. 1136; P. *mogha*, *moha*.
312. **mō**, 'pestle.'—Sinh. *mohol*, *mōl*, ES. No. 1135; P. *musala*.
313. **mudi**, 'ring, earrings'; *sikka-mudi*, 'seal-ring,' LV. 81.—Sinh. *mudu*, ES. No. 1109; P. *muddā*, *muddikā*.
314. **mugoṛi**, 'mongoose' (?), LV. 41.—Sinh. *mugaṛi*.
315. **mugu**, 'kind of pulse, lentil,' Chr., LV. 79. — Sinh. *muṅgu*, ES. No. 1103; P. *mugga*.
316. **mui**, Chr., **muti**, LV. 49, moul, Py., 'pearl.'—Sinh. *mutu*, ES. No. 1106; P. *muttā*.
317. **muli**, **muḷi**, 'all, complete, whole.'—Sinh. *muhu*, *muḷu*. Cf. ES. No. 1110.
318. **muṛi**, 'mallet, hammer,' Ggr. (Chr. *muri*).—Sinh. *miṛi*, ES. No. 1081; P. *mutṭhi*.
muti, 'pearl'; see *mui*.
319. **mū**, 'root,' LV. 65; Py. *moul. mule*, 'a root'; *mū*, 'roots,' Ggr.—Sinh. *mul*, ES. No. 1110; P. *mūla*.
320. **mūdu**, '(shallow) sea.'—Sinh. *muhudu*, *mūdu*, ES. No. 1118; P. *samudda*.
321. **mūnu**, 'face.'—Sinh. *muhunu*, *mūnu*, ES. No. 1119.

N.

322. **nagan**, 'to lift, to raise, to take'; *negi*, 'upright,' Chr.—Sinh. *naganu*, ES. No. 657; P. *laṅghati*.
323. **nagili**, 'anchor,' Chr., LV. 86.—P. *naṅgala*, Sinh. *nagul*, 'plough,' ES. No. 659.

324. *nagu* (recte *-gū* or *-gu*), 'tail,' Ggr.; *nagulan dāri*, 'scorpion,' Ggr.—Sinh. *nagal*, *naguṭa*. Cf. ES. No. 656.
325. *nakat*, 'planet,' LV. 2, 146.—Sinh. *nakat*, *nākat*, ES. No. 654; P. *nakkhatta*.
326. *nama* (LV. 26, 130, *na*), 'name'; *na' kuran*, 'to praise,' LV. 187.—Sinh. *nam*, ES. No. 666; P. *nāma*.
327. *naṛan*, 'to dance,' LV. 183.—Sinh. *naṭanu*; P. *naṭṭa*, 'the dance.'
328. *nau*, 'ship, vessel.'—Sinh. *nāv*, ES. No. 755; P. *nāvā*.
329. *nāru*, 'muscle, sinew, artery, vein.'—Sinh. *nahara*, ES. No. 678; P. *nahāra*.
negi, 'upright'; see *nagan*.
330. *neti*, 'not possessing, not having'; *buddi-neti*, 'without intelligence,' LV. 27.—Sinh. *nāti*, ES. No. 749.
331. *nēfat*, pron. *-fai* (Py. *nepat*), 'nose'; *nēfatu maḍu*, 'snot,' LV. 17.—*nē* = Sinh. *nā*, *naha*, ES. No. 677; P. *nāsā* + *fat*, q.v.
332. *nēvā*, Chr., *nēvai*, LV. 21, 'breath, soul, life.'—*nē*, 'nose' (see *nēfat*), + *vā*, 'wind' = Sinh. *vā*, ES. No. 1327; P. *vāta*.
333. *niafati*, 'nail (of the finger),' Chr., Ggr.; KV. *niyaḥ*, Py. *niapaty*.—*nia* = Sinh. *niya*, *nī*, ES. No. 700; P. *nakha* + *fat*, q.v.
334. *nianeti*, 'sagacity,' or better, 'sagacious,' LV. 135.—Sinh. *nuvanāti*. Cf. ES. No. 739.
335. *nidan*, 'to sleep'; *nidi*, 'sleep.'—Sinh. *nidi*, *nidu*, *nidā-ganmu*, ES. No. 692; P. *niddā*.
336. *nivan*, 'to become extinct, to end'; tr. *nivāilān*, 'to extinguish, to put out.'—Sinh. *nivenu*, ES. No. 698; P. *nibbāti*. The LV. 186 has also a verb *nimmān*, 'to end,' corresponding to Sinh. *nimenu*.
337. *niyā*, 'judgment,' LV. 104. *niyākan*, the same, Ggr.; *niyāveri*, 'judge.'—Sinh. *niyā*, ES. No. 704; P. *ñāya*.
338. *nu*, *nū*, neg., 'not.' *nume* . . . *nume*, 'neither . . . nor' (with emph. part. *-me* = Sinh. *-ma*), LV. 180.—Sinh. *no-*, *nu-*, ES. No. 653; P. *na*.

339. *nuva*, 'nine,' LV. 148. *nuwayen*, Py. *nouahet*; *nuvavana*, 'the ninth'; *nuvadiha*, 'ninety,' Ggr.—Sinh. *nava*, *nama*, ES. No. 667; P. *nava*.
340. *nū*, 'blue, green'; *nūhila*, 'lapis-lazuli,' LV. 48.—Sinh. *nil*, ES. No. 710; P. *nīla*.
nū, 'not'; see *nu*.

O, Ō.

341. *o*', Ggr., *on*, LV. 78, *ōg*, Chr., 'seed, kernel, bean.'—Sinh. *āṭa*, ES. No. 238; P. *aṭṭhi*.
342. *oi*, 'stream, rivulet,' LV. 3.—Sinh. *soya*, *hoya*, *oya*, *sō*, *ō*, ES. No. 225; P. *sota*.
343. *ona-*, 'less, deficient,' in *ona-vihi* '19,' *ona-tiris* '29,' etc.—Cf. Sinh. *ek-un-visi*; Skr. *ūnavimśati*.
344. *oruva*, 'boat,' Ggr.—Sinh. *oru*, ES. No. 226; P. *uḷumpa*.
345. *ō*', Ggr., *ōg*, Chr., *on*, LV. 38, *ol*, Py., 'camel.'—Sinh. *oṭu*, ES. No. 220; P. *oṭṭha*.
ōg, 'seed, kernel'; see *o*'.

R.

346. *ra*', Ggr., LV. 111, *raḡ*, Chr., *ral*, Py., 'country, land.' Cf. *raṛu gai hunna mihā*, 'inhabitant,' LV. 110.—Sinh. *raṭa*, ES. No. 1186; P. *raṭṭha*.
347. *raha*, 'taste; quicksilver.'—Sinh. *raha*, *rā*, ES. No. 1197; P. *rasa*.
rai, 'red'; see *rat*.
348. *rakisboḍu*, 'bat,' LV. 41; *rakasboḍu*, 'bloodsucker,' J.R.A.S. Ceyl. Br. 24, 123.—*rakis* or *rakas* corresponds to Sinh. *rakus*, ES. No. 1184; P. *rakkhasa*.
349. *ran*, 'gold'; *ran-van-lō*, 'brass,' Chr., Ggr., lit. the gold-coloured metal.—Sinh. *ran*, ES. No. 1187; P. *hirañña*.
350. *rat*, Py., LV. 25, pronounced *rai*, Chr., Ggr., 'red'; *ratu-lō*, 'copper.'—Sinh. *rat*, ES. No. 1188, 1; P. *ratta*.
351. *rā*, 'sweet toddy,' Chr., Ggr.—The same as *raha*. Edw. Müller, however, derives the word from *surā* (cf. ES. No. 1195), but Pyrard has still the form *ras*.
rei, 'night'; see *rē*.

352. **res-kuran**, 'to assemble.'—*res* = Sinh. *rās*, ES. No. 1224, P. *rāsi* + *kuran*, q.v.
353. **rē**, Chr., Ggr., *rei*, LV. 9, 'night.'—Sinh. *rā*, ES. No. 1225; P. *ratti*.
354. **rihe**, 'ache, pain,' Chr.—Sinh. *rudā*, *ridenu*, ES. No. 1210; P. *rujā*.
355. **rihi**, 'silver.'—Sinh. *riḍi*, ES. No. 1201; P. *rajata*.
356. **riveti, rieti**, Chr., 'becoming, pretty, beautiful,' Chr., LV. 159.—Sinh. *ruvāti* = *riv*, Sinh. *ruv*, *rū*, ES. 1212; P. *rūpa* + *eti*; see s.v.
357. **riyan**, 'cubit,' LV. 121; Chr. *riyaj*.—Sinh. *riyan*, ES. No. 1204; P. *ratana*.
358. **riyāu**, 'sail,' Chr., LV. 86.—Sinh. *ruval*.
359. **rodi**, 'thread (for sewing),' LV. 51.—Sinh. *rodu*, *rada*, ES. No. 1189, 3; P. *rajju*.
360. **ron, ronān**, 'to cry, to weep.'—Sinh. *ravanu*; P. *ravati*.
361. **rō**, 'light, clear, luminous.' Cf. *alifan rō-kuran*, 'to kindle a fire,' Ggr.—P. *rohita*, 'red.' The word *rō* has also the meaning 'unripe, green,' Ggr., as in *rō-fan-fulangi*, 'green grasshopper,' oppos. *hiki-fan-fulangi*, 'brown grasshopper,' Ggr.
362. **ru'**, Ggr., KV., *rū*, Chr., *roul*, Py., 'cocoanut-tree.'—Sinh. *ruk*, ES. No. 1207; P. *rukka*.
363. **rusavun**, 'to wish, to will'; *ruhun*, 'wish, will,' Ggr. *māt-kalāge russeviyāi*, 'if God permits, if it is God's will' (conditional mood), Geiger, Māld. Studien I, Sess. Pap. R. Bav. Ac. 1900, p. 679.—Sinh. *risi*, *russanu*, ES. No. 1206; P. *ruci*, *ruccati*.
rū, 'cocoanut-tree'; see *ru'*.

S.

- sa**, 'six'; see *ha*.
satēka, 'hundred'; see *hiya*.
saura, 'four'; see *hataru*.
364. **sālīs**, 'forty,' Ggr.—Sinh. *satalīs*, *h°*; P. *cattālīsam*. Cf. ES. No. 1593.

T.

- tabu**, 'pillar'; see *tambu*.
365. **taburu-mau**, 'lotos-flower,' LV. 68.—Sinh. *taṁburu*, ES. No. 491; P. *tamba*, Skr. *tāmra*.
366. **taḍu**, 'pain,' Chr., LV. 27, 94; *taḍu-kan*, 'misery,' Ggr.—Sinh. *tada*, ES. No. 487; P. *thaddha*. The original meaning of *taḍu* was probably 'pressure.'
367. **tala**, 'palate,' LV. 18.—Sinh. *taḷu*, n.sg. *talla*; Skr., P. *tālu*.
368. **taḷan**, 'to beat, to castigate.'—Sinh. *taḷanu*, ES. No. 506; P. *tāḷeti*.
369. **taḷu**, 'lock.' *taḷu-dadi*, 'key,' Chr., LV. 57, KV.; *taḷu-muharu*, 'ring or knocker of a door,' LV. 57; *taḷu-vaḷu*, 'lock-hole,' ibid.—P. *tāla*, Skr. *tāla*.
370. **tambu**, Ggr., **tabu**, LV. 56, 'pillar.'—Sinh. *ṭāmba*, ES. No. 482; P. *thambha*.
371. **tan**, 'place, residence.'—Sinh. *tan*, *tān*, ES. No. 488; P. *ṭhāna*.
372. **tan**, 'body,' in *tan-makunu*, 'bug,' Chr., 'flea,' LV. 46.—Sinh. *tunu*, ES. No. 520, 1; Skr., P. *tanu*.
373. **tari**, 'star.'—Sinh. *taru*, ES. No. 497; P. *tārā*.
374. **taṛi**, 'plate, basin'; Chr. *tari*, 'cup.' *fen-bō-taṛi*, 'cup,' LV. 35; *lonu-taṛi*, 'salt-cellar,' LV. 55.—Sinh. *taṭu*.
375. **teli**, 'pot,' LV. 60.—Sinh. *tali*, *tāli*, ES. No. 502; P. *thālī*.
376. **teman**, 'to be wet'; tr. *temāilān*, 'to wet.'—Sinh. *temenu*, ES. No. 532; P. *temeti*.
377. **teu**, LV. 55, Ggr., **tēu**, Chr., 'oil.'—Sinh. *tel*, ES. No. 535; P. *tela*.
378. **tēra**, 'thirteen,' Ggr.—P. *terasa*, but Sinh. *teḷesa*.
379. **tiben**, 'to continue, to be, to live, to belong.'—Sinh. *tibenu*, ES. No. 512.
380. **tiki**, 'somewhat, a little'; *fen tiki*, 'a drop of water,' LV. 9.—Sinh. *tika*, ES. No. 480.
381. **tīla**, 'surface.' *fāetila*, 'foot,' see *fai*; *aitila*, 'hand,' see *at*.—Sinh. *tala*, ES. No. 499, 2; P. *tala*.

382. tileu-on, 'sesame,' LV. 54.—Sinh., Skr., P. *tila*, cf. *o*.
 383. timā, 'he, himself.'—Sinh. *tamā*, ES. No. 493.
 384. tin, 'three'; Ggr. *tinēi*; *tinvana*, 'the third'; *tēvis*, '23';
tettirīs, '33,' Ggr.—Sinh. *tun*, ES. No. 519.
 385. tuḍu, 'edge, point'; *tīra-tuḍu*, 'arrow-head,' LV. 91.—
 Sinh. *tuḍa*, 'beak, mouth,' ES. No. 518; P. *tunḍa*.
 386. tuni, 'thin.'—Sinh. *tunu*, ES. No. 520, 2; P. *tanu*.

U, Ū.

387. udun, 'fireplace,' Ggr., LV. 60. — Sinh. *udun*, ES.
 No. 174; P. *uddhana*.
 388. uḍu, 'high,' Ggr.; 'sky, firmament,' Chr., Ggr., LV. 2,
 KV.—Sinh. *uḍu*, ES. No. 167; P. *uddha*.
 389. ufadinun, 'birth,' Ggr.—Nom. verb.; cf. Sinh. *upadinu*,
 ES. No. 180; P. *uppajjati*.
 390. ufulyan, 'to raise, to lift up,' Ggr.—Sinh. *upulvanu*.
 391. ufuran, 'to pluck out, to eradicate,' Ggr. — Sinh.
upuranu, ES. No. 181; P. *uppāṭeti*.
 392. ugen, 'to learn,' LV. 185.—Sinh. *ugannu*, ES. No. 162;
 P. *uggaṅhāti*.
 uguli, 'scarlet'; see *ungulu*.
 393. uhulān, 'to raise, to bear, to carry,' LV. 187.—Sinh.
usulanu, ES. No. 204; P. *uccāleti*.
 394. ui, 'thread,' Chr., Ggr., LV. 85; *ui-dau*, 'net,' LV. 85.
 —Sinh. *hū*, ES. No. 1640.
 395. ukān, 'to heave, to raise, to carry'; *duni-ukā-mīhu*,
 'hunter,' LV. 85.—Sinh. *ukanu*, ES. No. 157.
 396. ukuḷu, 'groins,' LV. 19.—Sinh. *ukul*, ES. No. 160;
 Skr. *utkaṣa*.
 397. ukunu, 'louse.'—Sinh. *ukunu*, ES. No. 159; Skr. *utkana*.
 398. ullū, 'owl,' LV. 43.—Skr., P. *ulūka*.
 399. ulai, 'bracelet, ring,' LV. 52; Chr. *ulaḡ*, Py. *oula*.—
 Sinh. *valalu*. Cf. ES. No. 1305, 1.
 400. umagu, 'hollow,' LV. 153.—Sinh. *umaga*, ES. No. 184;
 P. *ummagga*.
 401. ungulu, 'vermilion, scarlet,' Ggr., LV. 34; Chr. *uguli*.
 —Sinh. *iṅgul*, ES. No. 122; P. *hiṅguli*.

402. uni, 'bamboo,' Bell, The Maldives Islands, p. 2.—Sinh.
uṇa.
 403. ura-mati, 'breast, chest, bosom,' Chr., LV. 18; 'the
 nipples,' Ggr.—Sinh. *ura*, ES. No. 193; P. *ura*. Cf.
s.v. mati.
 404. us, 'high.' *us-kuran*, 'to raise,' LV. 185; *us-māi*,
 'mother-in-law,' LV. 13; *us-bin*, 'cultivated land,'
 LV. 70.—Sinh. *us*, ES. No. 200; P. *ucca*.
 405. us, 'sugar-cane'; *us-sakuru*, *us-hakuru*, '(common)
 sugar,' Chr., Ggr., LV. 55, KV.—P. *ucchu*; but Sinh.
uk, ES. No. 155.
 406. uturu, 'north, northern,' Ggr., LV. 166; Py. *outourou*.—
 Sinh. *uturu*, ES. No. 171; P. *uttara*.
 407. ū, 'fork,' Ggr.—Sinh. *ul*, ES. No. 194; P. *sūla*.
 408. ūru, 'pig.'—Sinh. *ūru*, ES. No. 207; P. *sūkara*.

V.

409. va, 'round' (Chr. writes *vag*).—Sinh. *vaṭa*, ES. No.
 1266; P. *vaṭṭa*.
 410. vaḍan, 'carpenter's work,' in *vaḍan-kurā-mīhun*, 'car-
 penter,' Chr., LV. 80; *vaḍan-kaṛi*, 'chisel,' LV. 81.—
 A Prākritic **vaddhana* is to be supposed. Cf. Sinh.
vaḍu, 'carpenter,' ES. No. 1270 = P. *vaddhaki*.
 411. vaḍāigennavān, 'to walk' (highest language), Chr.—
 Sinh. *vaḍinu*, ES. No. 1269; P. *vaḍḍhati*.
 412. vagu, 'leopard; thief,' Ggr. *valu-vagu*, 'tiger,' LV. 39;
vakkan (= *vag-kan*), 'theft,' Ggr.—Sinh. *vag*, ES.
 No. 1262; P. *vyaggha*.
 413. vaha, 'story, tale, legend.'—Sinh. *vasa*, ES. No. 1309, 1;
 P. *vācā*.
 vai, 'left arm'; see *vāt*.
 414. vai, 'wind,' LV. 9; Ggr., Chr. *vāe*, Py. *vaé*.—Sinh. *vā*,
 ES. No. 1327; P. *vāta*.
 415. vaḷu, 'grave, pit, hole, well.' *vaḷu-lān*, 'to bury,' Chr.,
 LV. 118; *fen-vaḷu*, 'cistern,' LV. 61; *fiya-vaḷu*, 'foot-
 print,' Ggr.—Sinh. *vaḷa*, ES. No. 1326; Skr. *avata*.

416. **van**, 'colour,' or according to the Sinh. 'like, similar.'
Cf. *ran-van-lō*, 'brass,' lit. golden-coloured or gold-like metal, Chr., Ggr.—Sinh. *van*, ES. 1286; P. *vaṇṇa*.
417. **vannan**, 'to enter,' Chr.—By assimilation from **vadnan* = Sinh. *vadīnu*, ES. No. 1281; P. *vajati*.
418. **vaṛan**, 'to twist'; *rōnu-vaṛā-mīhu*, 'rope-maker,' LV. 81.—Skr. *vartayati*. The Sinh. has not preserved the corresponding verb, but cf. *vāti*, 'wick'; P. *vaṭṭi(kā)*.
419. **vau**, 'forest,' LV. 71; *valu-vagu*, 'tiger,' LV. 39.—Sinh. *val*, ES. No. 1301.
vāe, 'wind'; see *vai*.
420. **vān**, 'to become, to be,' LV. 182, 186. *gina-vān*, 'to increase'; *madu-vān*, 'to decrease,' LV. 112.—Sinh. *venu*, ES. No. 1387.
421. **vārē** (*-ei*), 'rain,' Chr., Ggr., LV. 7; *vare-pene*, 'rain-water,' Py.—Sinh. *vaharē*.
422. **vāt**, LV. 20, **vā**, J.R.A.S. Ceyl. Br. No. 24, p. 124, **vai**, Chr., 'left arm.'—Contracted from *va* = Sinh. *vam*, ES. No. 1288, 1; P. *vāma* + *at*.
423. **vedun**, 'offering, present,' Chr. — Sinh. *vāṇḍum*, 'worship, adoration'; *vaṇḍīnu*, ES. No. 1284 = *vandati*. Cf. Māld. *vedun kuran*, 'to be attached,' LV. 101.
424. **vehēn**, 'to rain,' LV. 185. *vārē vehēni*, 'it rains'; *fini vehēni*, 'it dews,' LV. 9, 10.—Sinh. *vahīnu*.
425. **veli**, 'earth, mould, sand.'—Sinh. *vāli*, ES. No. 1412; P. *vālukā*.
426. **veṭṭan**, 'to fall,' Chr.; *-en*, LV. 183; *veṭṭāilān*, 'to fell,' Chr.—Sinh. *vātenu*, ES. No. 1404.
427. **veu**, 'tank.'—Sinh. *vāv*, ES. No. 1413; P. *vāpi*.
428. **vidu**, LV. 2, **vidani**, Chr., Ggr., 'flame, flash, lightning'; *vidu-vidu-ḡahan*, 'to shine, to flash,' LV. 188.—Sinh. *vidu*, *viduli*, ES. 1388; P. *vijju*, *vijjullatā*.
429. **viha**, 'poison.'—Sinh. *visa*, ES. No. 1320; P. *visa*.
430. **vihi**, **vis**, 'twenty,' Ggr. *onavihi*, '19'; *ekāvīs*, *bāvīs*, '21, 22,' etc., Ggr.—Sinh. *visi*, ES. No. 1375; P. *visati*, *visam*.
431. **vikkan**, 'to sell.'—Sinh. *vikūnanu*, ES. No. 1328; P. *vikkināti*.

432. **vilā**, 'cloud.'—Sinh. *valā*, ES. No. 1305; P. *valāhaka*.
433. **viyan**, 'to weave,' Chr., LV. 139.—Sinh. *viyanu*, ES. No. 1348; Skr. *vayati*.
434. **vī**, 'rice.'—Sinh. *vī*, ES. No. 1378; P. *vīhi*.
vīs, 'twenty'; see *vīhi*.
435. **vo**, **voḡ**, Chr., **von**, LV. 60, 'lamp.'—Sinh. *vāṭa*.

ZUR KENNTNIS DER SPRACHE DER VÄDDĀS.

Von WILH. GEIGER, Erlangen.

Meine Versuche, während meines Aufenthalts in Ceylon auch über die Sprache der Vāddās Erkundigungen einzuholen, standen unter keinem sehr glücklichen Stern. Als ich Ende Januar 1896 in das Gebiet der Vāddās mich zu begeben im Begriff war, nötigte mich in Bandarawela ernste Erkrankung zur Umkehr. Die folgenden drei Wochen unfreiwilligen Aufenthalts in Colombo konnte ich wenigstens zur Fortsetzung meiner singhalesischen Studien verwenden. Dann erzwang ich vom Arzt die Erlaubnis zur Reise nach dem Norden der Insel, die ich unter allen Umständen durchzuführen wünschte. Zugleich knüpfte ich Verhandlungen an, um Vāddās wenigstens außerhalb ihres Gebietes zu Gesicht zu bekommen. Die Verhandlungen führten zum Ziel; aber meine Vāddās trafen, wohl eskortiert, in Colombo genau am Vorabend des Tages ein, an welchem der Dampfer auslaufen sollte, auf dem ich mir den Platz für die Heimfahrt gesichert hatte. So blieben mir für meine Versuche nur ein Abend und ein Vormittag, und meine Sammlungen sind so fragmentarisch, daß sie eine zusammenhängende Behandlung der Vāddā-Sprache nicht gestatten.

Ich möchte hier nur auf einen Punkt eingehen, der zugleich da und dort einen Seitenblick gestattet, nämlich auf den Gebrauch zusammengesetzter Nomina. Mit ähnlichen Erscheinungen im Pāli, von denen Franke BB. XXII, S. 207 gesprochen, hat jene Zusammensetzung im Vāddā meines Erachtens weder sachlich noch geschichtlich etwas zu tun. Sie geht von ganz anderen Gesichtspunkten aus und hängt mit der allgemeinen Unbeholfenheit des Ausdrucks zusammen. Sie besteht darin, daß dem Nomen, das die eigentliche Bezeichnung des Gegenstandes enthält, ein zweites Nomen von allgemeiner Be-

deutung angehängt wird. Etwa wie wenn wir „Pantertier“, „Tigertier“, „Sommerszeit“, „Nachtzeit“ sagen. Ich möchte glauben, aber ich sage das mit Vorbehalt, daß die Zusammensetzung fakultativ ist. So gibt z. B. Marambe in seinem Wörterverzeichnisse (The Vedda Language, 1893) für „Betel“ (sgh. *bulat*) zwei Wörter an *peṅgiri-kola* (d. i. Sauerblatt) und *peṅgiri-kola-pojja*. Das Wort *pojja*, über das sich verschiedene Vermutungen aufstellen lassen, ist eins von denen, die gerne in Zusammensetzungen gebraucht werden. Es findet sich mehrfach in meinen Listen, so in *irā-pojja* „Sonne“, *handā-pojja* „Mond“, wo *irā* und *handā* natürlich = sgh. *iru*, p. *suriya* und sgh. *hāida*, p. *canā* sind. Auch in dem von mir aufgezeichneten Sätzchen *irā-pojja māi-gacaṇa*, *irā-pojja la-veṇa* „die Sonne geht auf, die Sonne geht unter“. Ferner habe ich notiert *at-pojja* „Arm“, *alla-pojja* „Handfläche“ (*piṭi-alla-pojja* „Handrücken“), *angili-pojja* „Finger“. Die entsprechenden Wörter im Sgh. sind hier *at*, *alla*, *ṅgili* (vgl. meine Etymologie des Sgh. Nr. 27. 3, 84, 237). Aber auch *mal-pojja* „Blume, Blüte“ in dem Sätzchen *ē gayē mal-pojja tibeṇa* „an diesem Baum sind Blüten“. Endlich *polava-pojja* „Erde“, *gini-pojja* „Blitz“, *lē-pojja* „Blut“ usw. Immer haben wir Grundwörter, die auch im Sgh. vorhanden sind: *mal*, *poḷova*, *gini* „Feuer“, *lē* (Etym. d. Sgh. Nr. 1062. 2, 933, 10. 3, 1252. 2).

Ein anderes in Zusammensetzungen verwendetes Wort ist *rukula*, offenbar = sgh. *rukul*, für das bei Clough die Bedeutungen „prop, stay, support“ angegeben sind. So in *kaṭa-rukula* „Mund“ (sgh. *kaṭa*, p. *kaṇṭha*, Nr. 272. 1), *kana-rukula* „Ohr“, *ayi-rukula* „Auge“: *mayē ayi-rukulaṭa peneṇa*, *mayē kana-rukulaṭa aheṇa* „ich sehe mit meinem Auge, ich höre mit meinem Ohr“. Es ist natürlich *kana* = sgh. *kana*, p. *kanna* Nr. 276 und *ayi* = sgh. *es*, p. *acchi* (neben *akkhi*) Nr. 265. 1. Das *s* ist hier intervokalisches ganz ausgefallen, wie auch in *gayi* „Baum“ (neben *gaca*) = sgh. *gas* (N. Sg. *gaha*), p. *gaccha* Nr. 438. Andererseits kann sgh. *s*, ob es nun aus ursprünglichem Palatal oder aus *s* entstanden ist, durch *c* vertreten sein. So steht z. B. in einem bei L. de Zoysa (JRAS. Ceyl Br. Nr. 24, S. 98—99) überlieferten Vāddā-Lied *conda conda neṭum naṭāpo* „schön, schön, tanze den Tanz“, wo *conda* (sonst auch *honda*) = sgh. *soṇḍa*, *hoṇḍa* ist, das doch wohl zu skr. p. *sundara* gehört. In dem gleichen Lied findet sich *rūbara bera-pada gacāpo* „schlage schön die Trommel“ (*gacāpo* = sgh. *gasāpan* zu *gasanu*, p. *ghaṇṣati* Nr. 439). Und in einem Zauberspruch zur Abwehr des Elefanten heißt es (Marambe, S. 26): *ciṭu appā ciṭu* „halt, Väterchen, halt“. Hier ist *ciṭu* der Imper. zu dem sgh. V.

siṭinu, *hiṭinu* und ist ganz wie p. *tiṭha* verwendet, das auch z. B. Mah. 7. 13, 31. 68 als eine Art Zauberwort gebraucht wird. Den gleichen Spruch wie Marambe gibt auch de Zoysa (a. a. O. S. 103) wieder: er schreibt aber *siṭu* statt *ciṭu*. Ein *c* für *s* begegnet uns ferner in *raca* „Geschmack“ = sgh. p. *rasa*. Ich habe den Satz *gayarini hondama-racayi* „Honig ist süß“ aufgezeichnet. In *maṇ-gacanu* „gehen, kommen“ ist gewiß nicht p. *gacchati* erhalten, wie ich Lit. und Spr. der Singhalesen § 73. II angenommen habe. Vielmehr liegt eine Zusammensetzung aus *maṇ* = sgh. *maga* (*mag*, p. *maggā* Nr. 1034) mit *gasanu* = sgh. *gasanu* vor.

Ein drittes in solchen Zusammensetzungen beliebtes Wort ist *daṇḍa*, natürlich = sgh. *daṇḍu*, p. *daṇḍa*. Vgl. sgh. *daṇḍu-veṭa* „Steckenzaun“. Es findet sich besonders bei den Namen von stab- oder röhrenartigen Körperteilen gebraucht. Ich habe mir folgende notiert: *uguru-daṇḍa* „Kehle“ (sgh. *uguru*, das ein p. **uggāra* zur Voraussetzung hat; vgl. skr. *udgāra*); — *billa-daṇḍa* „Nacken“ (sgh. *beli*, N. Sg. *bella*); — *nāyi-daṇḍa* „Nase“ (sgh. *nas*, *nē*, p. *nāsā* Nr. 677); — *kakula-daṇḍa* „Bein“ (sgh. *kakul*, das ich zu p. *kaṅkala*, in *aṭṭhikaṅkala* „Gerippe“ Therag. 1150, Therīg. 488, M. I. 132 16, 364 14, 16, S. II. 185 11, Vin. IV. 134 19–20, It. 17 8, skr. *kaṅkāla* stelle; es liegt der gleiche Bedeutungsübergang vor, wie in unserem Wort „Bein“). Aber auch *hel-daṇḍa* „Berg“ (sgh. *sel*, *hel*, p. *sela* Nr. 1477) habe ich verzeichnet.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß im Gebrauch von verbalen Zusammensetzungen die Vāddā-Sprache durchaus auf der Stufe des Singhalesischen steht. Ich führe zum Beweis zwei Sätzchen aus meinen Sammlungen an, die das deutlich zeigen. Sie zeigen zugleich, daß die ganze Diktion der Vāddā-Sprache vollkommen mit der des Singhalesischen übereinstimmt.

1. *Mama keḷe maṇ-gacālā gayi-meḷe rē meḷe nidā-damāpin*, d. i. wtl. „ich in die Wildnis gegangen seiend auf (an, bei) einem Baume in der Nacht habe geschlafen“. Im einzelnen ist dazu zu bemerken: *keḷe* ist L. Sg. = sgh. *keḷe* (*-ehi*) „im Wald, im Jungel“. — Zu *maṇ-gacanu* s. o. Die Form ist = sgh. *gasālā* nach LSprS. § 56. 2c. — *meḷe* gehört zu sgh. *meḍa* (L. Sg. *meḍehi*, *meḍē*); es ist aber in *j* nicht etwa der alte Palatal von p. *majjha* erhalten, sondern das *j* sekundär durch die im Vāddā häufige Mouillierung aus *d* entstanden. — *nidā-damāpin* ist Zusammensetzung aus sgh. *nidanu* mit *damanu* + *piyanu* (LSprS. § 67. 3, 4). Zur Form vgl. im Singhalesischen Bildungen wie *Jantu-kumarayā-ṭa rājjaya pāvā-di-pimi* „ich habe dem Prinzen Jantu die Herrschaft übertragen“, Rājāvali, ed. B. Guṇasékara (Colombo

1899), S. 9 2. Das Verb *piyanu* drückt, wie auch *damanu*, den Abschluß einer Handlung aus; s. A. Guṇasékara, Gram. of the Sinh. Language (Colombo 1891), S. 292.

2. *Keriyā malāṭiyen gacāpuva-ma bima-ṭa boṭa-damāpi*, wtl. „der Bär, mit dem Bogen wenn (als) getroffen zur Erde niederfiel“. Einzelnes: *keriyā* „Bär“ scheint eines der genuinen Wörter der Vāddā-Sprache zu sein. Ich kenne keine Anknüpfung an das Singhalesische. — *malāṭiya* bedeutet wtl. „Schlingenholtz“, das Holz, um das die Bastseilne geschlungen wird; sgh. *malā* + *liya* = p. *latā*. — *gacāpuva* ist Part. Praet. Pass. Es wäre sgh. *gasāpu*. S. LSprS. § 55. 2c. Über den Gebrauch des konditionalen und temporalen *ma* im Sgh. (so *dī-puvā-ma* „wenn gegeben“) s. A. Guṇasékara, a. a. O. S. 189, Note †. — In *boṭa-damāpi* (die Zusammensetzung und die Form ist wie im vorigen Satz bei *nidā-damāpin* zu erklären) ist *boṭa* (statt *baṭa* unter dem Einfluß des Labials) das alte Gerund zu *basinu* = p. *bhassati* vom St. des Praet. p. *bhaṭṭha*. Auch im Sgh. ist dieser Stamm in der Literatursprache erhalten. Vgl. *tidisin baṭu suraṅgana mena* „wie eine vom Himmel herabgestiegene Götterfrau“ Mohoṭṭāla's Kusajātaka ed. A. Guṇasékara, V. 182; *baṭuya* „er stieg (vom Elefanten) ab“, ebda. S. 179 11. Die Vāddā-Sprache zeigt hier, wie auch sonst, altertümlichen Charakter.

Ob die Zahl der Vāddās in Ceylon wirklich, wie man zumeist sagt, in Abnahme begriffen ist, steht keineswegs fest. Nach dem Zensus von 1881 belief sich ihre Zahl auf 2228, nach dem von 1901 auf 3971. Der Zensus von 1911 ist mir leider nicht zugegangen. Aber das ist sicher, daß die Eigenart des Völkchens in Sprache und Sitte mit zunehmender Erschließung des Landes rasch dahin schwinden muß. Der wachsende Verkehr wird es mit sich bringen, daß die Vāddās mehr und mehr ihrer singhalesischen Umgebung sich anpassen werden. Da ist es denn eine der schönen und dankbaren Aufgaben, die auf dem Boden Ceylons gelöst werden können und gelöst werden müssen, das noch erreichbare Sprachmaterial unter den Vāddās in wissenschaftlichem Sinne und nach wissenschaftlicher Methode zu sammeln, ehe es zu spät ist.

Hūniyam.

Ein Beitrag zur Volkskunde von Ceylon.

Von

Wilhelm Geiger (Erlangen).

Unter *hūniyam* oder *sūniyam* versteht man gegenwärtig in Ceylon die bestimmte Form des Schadenzaubers, die als „Bildzauber“ zu bezeichnen ist. Für diese Form des Zaubers bietet die vergleichende Religions- und Sittenkunde zahlreiche Analogien¹⁾. Ihr Wesen besteht darin, daß der Zauberer ein Bild der Person, die er schädigen will, anfertigt, und an ihm symbolisch Handlungen wie Durchstechen, Verbrennen, Festnageln an einem Baum usw. vornimmt, die dem Original zugebracht sind und ihm den entsprechenden Schaden zufügen sollen. Man glaubt in Ceylon, daß der Hūniyam-Zauber in der Regel zum Tode des Opfers führe. Diese Form des Zaubers steht in Ceylon ohne Zweifel im Mittelpunkt des ganzen Zauberwesens; sie ist der Zauber schlechthin, der potenzierte Zauber. Ich glaube daher, daß wir, wenn wir nach einer Erklärung des Wortes suchen, wir eine allgemeinere Bedeutung zum Ausgangspunkt nehmen müssen. Es spricht dafür auch der Umstand, daß das Wort *h.* nicht bloß von dem Schadenzauber selbst gebraucht wird, sondern auch von dem Gegenzauber, durch den man seine Wirkung aufzuheben vermag. Man unterscheidet demgemäß zwischen *hūniyam kārīma*, der Ausübung des Zaubers und *h. kārīma*, seiner Abwehr.

So viel ich weiß, wurde bisher nur eine Etymologie des Wortes versucht. Sie findet sich im Monthly Literary Register, New Series (Colombo) III, p. 251. Darnach wäre es eine Zusammen-

setzung aus *hun* oder *sun* „pulverisierte Substanz“ (skr. *cūrṇa*, p. *cūrṇa*) und aus *yama*, dem Namen des Todesgottes. Die Deutung ist in sachlicher wie in formeller Bedeutung unbefriedigend. Man sieht nicht, wie das Kompositum zu einer vernünftigen Bedeutung gelangen kann. Auf die Länge des *ū* ist bei der Etymologie überhaupt keine Rücksicht genommen.

Ich möchte nun meinerseits das Wort in *hū-niyam* zerlegen und mit „Schnurverfahren“ übersetzen. Über *hū* ist meine „Etymol. des Sgh.“ Nr. 1640 zu vergleichen: es ist = skr. *sūtra*, hat aber, entgegen p. *sutta* eine Zwischenstufe **sūta* zur Voraussetzung, wie auch *mū* „Urin“ = skr. *mūtra* nicht auf ein *mutta*, sondern auf ein **mūta* und *rā* „Nacht“ = *rātri* nicht auf ein *ratti*, sondern auf ein **rāti* zurückgeht¹⁾. Das Wort *niyam*, für das Clough die Bedeutungen „appointment, fixing, settlement; ordinance, religious observance“ usw. angibt, ist = p. *niyāma* „Art und Weise“. Vgl. z. B. *gihiniyāmena paridahivā* „nach Laienart sich kleidend“ im Dh. Comm. ed. Norman I, 16¹⁰ oder den philosophischen Terminus *cittaniyāma* „Order of Thought“ bei Shwe Zan Aung, Compendium of Philosophy, PTS 1910, p. 25. Ich bemerke noch, daß *hū* ein Elu-Wort ist (vgl. z. B. *hū-lanuwa* „string of thread“, Sgh. Ummagga Jātaka, ed. S. de Silva p. 21²¹), das in der Verkehrssprache durch *nūl* ersetzt wurde. Wir haben es also bei *hūniyam* mit einem altertümlichen Worte zu tun.

Es fragt sich nun, ob von der Bedeutung „Schnurverfahren“ sich zu der des Zaubers im allgemeinen und des Schadenzaubers im besonderen ein Übergang finden läßt. Die Frage darf, wie ich glaube, bejaht werden. Der Zauber wird in Ceylon als ein „Binden“ der Dämonen aufgefaßt, und eine bestimmte Form des *hūniyam* heißt geradezu *bandana*. Bei einem Zauber, durch den die Teufel veranlaßt werden sollen, ein bewohntes Haus so lange unausgesetzt mit Steinen zu bewerfen, bis die Insassen es verlassen, heißt es in dem Spruche: „Euch Teufel und Teufelinnen alle binde ich. Ich binde euch durch die Macht des Gottes Lokanātha; ich binde euch durch die Macht des glorreichen Gottes Viṣṇu; ich binde euch durch die Macht der weltberühmten Gottheit Pattinī.“ Und in der gleichen Formel geht es dann weiter unter Nennung

¹⁾ Frazer, The Golden Bough, Part I: The Magic Art, Vol. I, p. 55ff.

¹⁾ Vgl. meine Litt. und Spr. der Singhalesen, § 15. 5 b.

anderer Gottheiten bis zu dem Schluß: „Ich binde euch durch die Macht aller dieser Götter . . . Tut, wie ich tue! Stehet, wo ich euch stehen heiße! Gehet, wo ich euch gehen heiße! Fresset, brennet, zerstöret, wo ich euch fressen, brennen, zerstören heiße. So möge geschehen ¹⁾!“ Ein anderer Zauberspruch, der an den Riri-Yakṣayā, den „Blutteufel“²⁾, gerichtet ist, schließt mit den Worten: „Darum, durch die Macht des Viṣṇu und kraft der Niederlage, die er dir beigebracht an jenem Tage, zwingen ich dich, dich binden zu lassen, du Teufel R.-Y., durch meinen Spruch. Ich binde dich! Sei gebunden, gebunden, gebunden! Ich gebiete dir, sofort die Krankheit zu heilen, die du über dieses Menschenwesen gebracht hast. Möge so geschehen ³⁾!“

Dieser Auffassung von dem Wesen des Zaubers entspricht es nun auch, wenn das Bindemittel, das Band, die Schnur oder der Faden, beim Zauber im Allgemeinen, wie auch in der Hūiyampraxis im besonderen außerordentlich häufig Verwendung findet. Es handelt sich dabei meist, oder vielleicht immer um *kanyā-nūl*, d. h. um einen Faden, der von einer Jungfrau gesponnen worden.

Zunächst wird Schnur oder Faden als Amulett gebraucht. Das ist uralter Brauch. Bereits im Jātaka-Buche (ed. Fausböll I. 396¹⁵, 399¹⁵) wird neben *parittavālikā*⁴⁾ als Mittel zur Abwehr dämonischer Einflüsse das *parittasutta(ka)* „Schutzschnur, Zauberschnur“ erwähnt. Der Bodhisatta bedient sich seiner zum Schutz gegen die im Walde hausende Yakkhinī. Nach dem Mahāvamsa 7. 8—9 schirmt der Gott Viṣṇu den Vijaya und seine Gefährten nach ihrer Ankunft in Lankā vor den daselbst wohnenden Yakkhas dadurch, daß er sie mit (geweihtem) Wasser besprengt und eine Schnur an ihrem Handgelenk befestigt (*suttañ-ca tesam hatthesu laggetvā*). Die Schnur bewahrt denn auch (7. 14) in der Folge die Leute des Vijaya vor dem Schicksal, von der Yakkhinī Kuvannā aufgefressen zu werden. Selbstverständlich handelt es sich immer um Schnüre, die durch irgendwelche Riten und Zeremonien zauberkräftig gemacht worden sind.

¹⁾ Ddṣ. Gooneratne, JRAS Ceylon Branch, IV (Nr. 13), p. 66.

²⁾ *riri* = *rihiri* = skr., p. *rudhira*: Etym. des Sgh. Nr. 192.

³⁾ JRAS C. Br., a. a. O. p. 64.

⁴⁾ „Zaubersand“. Auch bei den heutigen Singhalesen gilt Sand von einem Platze, den noch kein menschlicher Fuß betreten hat, als wirksames Zaubermittel. Vgl. Parker, Village Folk-Tales of Ceylon II, p. 312, 313, 321, 326.

Und ähnlich in den modernen Riten. In dem bei Callaway, Yakkun Nattanawā and Kōlan Nattanawā p. 16 ff. mitgeteilten polemischen Gedicht „The Practices of a Capua“ verheißt der Kapuvā, der Shamane, dem Gesuchsteller, der ihn in einem Krankheitsfalle um seine Unterstützung angeht, er werde den Kranken mittels einer Schnur heilen (v. 4). Seine erste Handlung besteht dann darin, daß er eine Schnur nimmt, unter Gemurmel und Drohungen sieben Knoten knüpft, die Schnur dann mit Safran gelb färbt und um den Kopf des Kranken bindet (v. 8). Wirkt das nicht, so kommt der Zaubertanz — der „Teufelstanz“, wie in der Regel der Ausdruck in den europäischen Berichten lautet — an die Reihe (v. 9, 14). Die Siebenzahl weist hier auf die sieben Planeten hin¹⁾, und die gelbe Farbe gilt neben der roten und der weißen als besonders dämonfeindlich²⁾.

Das Tragen von Amuletten, die mittels einer Schnur um den Arm gebunden werden, ist bei den Singhalesen, namentlich bei den Frauen, ganz allgemein Brauch. Das Amulett selbst besteht aus einem kleinen in einem kupfernen Röhrchen untergebrachten Palmblattstreifen, auf den ein magischer Spruch geschrieben ist. Nicht selten trägt eine Person zehn bis zwanzig solcher Amulette bei sich, die gegen den bösen Blick (sgh. *ās-vaha* „Augengift“) sichern sollen³⁾.

In einer singhalesischen Volkserzählung⁴⁾ kommt eine Frau vor, die eine (neunfach oder siebenfach) geknotete Schnur, die durch magische Sprüche bezaubert ist, gegen die von ihr vorgegebene *kaḍavara*-Krankheit verwendet. In einer anderen⁴⁾ wird einem Kind, das an bösen Träumen leidet, eine Zauberschnur um den Arm gebunden. Das Knoten von Schnüren (*nūl-bādīma*) ist ferner in Ceylon üblich bei schwangeren Frauen, da ja Schwanger-

¹⁾ Vielfach erscheint aber bei Zauberriten in Ceylon die Neunzahl, da neben Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus und Saturn auch Ketu und Rāhu, welche Sonnen- und Mondfinsternis bewirken, als (unsichtbare) Planeten gelten. Vgl. das Gedicht *Navagrahaśāntiya* (Colombo 1893), in dem 110 Strophen den neun Planeten gewidmet sind.

²⁾ Auch in Nordindien wird daher Safran als apotropäisches Mittel verwendet: Crooke, Popular Religion and Folklore of Northern India II, p. 28 f.

³⁾ S. Callaway a. a. O. p. VI.

⁴⁾ Parker a. a. O. II, p. 204 f., 207.

schaft für die Einwirkung böser Geister prädisponiert. Ferner wird unmittelbar nach der Geburt eines Kindes eine solche Schnur, die mit Safran gelb gefärbt ist, um den rechten Arm der Mutter gebunden und ebenso um den der Geburtshelferin¹⁾. Am Tage der Namengebung wird dem Kinde ein Metallring, der aus einer Komposition mehrerer Metalle hergestellt ist und die schädigenden Einflüsse der Dämonen abzuwehren den Zweck hat, um den Leib gebunden. Das Amulett heißt *sima-nūl*²⁾. Ich erinnere mich noch mit lebhaftem Vergnügen eines prächtigen kleinen Bengels mit großen schwarzen Augen, den ich in der Nähe von Colombo in einem Eingeborenengarten stehen sah: er hatte nichts, aber auch gar nichts von Bekleidung auf seiner schokoladebraunen Haut als solch eine um das etwas angetriebene Bäumlein geschlungene Zauberschnur.

Die Verwendung der Schnur als Amulett würde kaum ausreichen, meine Deutung des Wortes *hūniyam* sachlich zu begründen. Von größerem Gewicht ist schon ihr Gebrauch bei Zauberriten. Sogar in die Pirit-Zeremonie der buddhistischen Mönche hat die magische Schnur Eingang gefunden. Es ist das die einzige gegen die Dämonen und ihre verderbliche Einwirkung gerichtete Zeremonie, die im offiziellen Kult der buddhistischen Kirche anerkannt ist. Sie besteht in der mehrere Tage hindurch dauernden Rezitation gewisser kanonischer Texte, die im Parittā-Buche zusammengestellt sind. Am Abend, ehe damit begonnen wird, findet eine vorbereitende Zeremonie statt, die Spence Hardy³⁾ so beschreibt: „A relic of Budha, enclosed in a casket, is placed upon a platform erected for the purpose; and the presence of this relic is supposed to give the same efficacy to the proceedings as though the great sage were personally there. For the priests who are to officiate another platform is prepared; and at the end of the conclusion of the preparatory service a sacred thread called the pirit nūla is fastened round the interior of the building, the end of which, after being fastened to the reading platform, is placed near the relic“. Es stimmt dazu die Schilderung, die Le Mesurier von der Pirit-Zeremonie gibt, wie sie in Kandy

¹⁾ Nevill im Taprobanian II, April 1897, p. 47.

²⁾ H. W. Alahackoon im M. L. R., Nr. 1, I, 129.

³⁾ Eastern Monachism p. 241.

vollzogen zu werden pflegt¹⁾: Auf einem Tische steht ein Reliquienkästchen, auf einem anderen liegt das Parittā-Buch. Die Pirit Schnur verbindet zunächst Reliquie und Buch, ist dann durch einen Ring in der Decke geführt und läuft von hier rund um den ganzen Raum, wo ihn die sämtlichen Bhikkhus, die im Kreise sitzend an der Zeremonie teilnehmen, während ihrer ganzen Dauer in der Hand halten.

Man sieht deutlich, daß hier die Schnur neben der bindenden zugleich auch die verbindende Kraft hat. Sie leitet die Zauberkraft von der Reliquie zunächst zu den Sprüchen und von hier auf die ganze Versammlung, deren Teilnehmer dadurch alle zu wirkenden Zaubern werden. Die Pirit-Zeremonie ist ein Exorzismus. Sie wird angewendet in einem Krankheitsfall oder bei einer Seuche, die natürlich durch Teufel verursacht ist, auch zur Austreibung der Gevala-Yakṣayā, der Geister, welche die menschlichen Behausungen unsicher machen²⁾.

Beides, die bindende wie auch die verbindende, den ganzen Zauber zu einer wirksamen Einheit zusammenschließende Kraft der geweihten Schnur, zeigt sich nun ebenso auch in den Zeremonien des Berufszaubers aus Laienkreisen. Bei einem Zauberritus, durch den die Ratten von den Reisfeldern ferngehalten werden sollen, wird ein *kanyā-nūl* siebenmal geknotet und bei jedem Knoten ein bestimmter Zauberspruch gesprochen³⁾. Die geknotete Schnur bindet den Teufel, der die Ratten schickt.

Der Spruch an den Riri-Yakṣayā, den ich oben erwähnt habe, hat den Zweck, eine Schnur (*kanyā-nūl*) zauberkräftig zu machen. Die Schnur wird dann einem Kranken, der an einer der vom Bluteufel verursachten Krankheiten leidet und von ihr geheilt werden soll, um Arm oder Hals gebunden. Auch hier handelt es sich um die bindende Wirkung der Schnur. Solch eine Heilschnur ist nicht ohne weiteres dasselbe wie eine als Amulett getragene Schnur⁴⁾. Die letztere wirkt lediglich präservativ und ihre Bezauberung ist weit weniger schwierig und umständlich.

¹⁾ A short Account of the principal Religious Ceremonies observed by the Kandians in Ceylon, JRAS C. Br. VII, Nr. 23, p. 38.

²⁾ JRAS C. Br. IV, Nr. 13, p. 37 Anm. und p. 68 Anm. Vgl. auch Seidenstücker, Khuddaka-Pāṭho. übers. p. 3, Anm. 1.

³⁾ A. K. Çoomaraswamy, JRAS C. Br. XVIII, Nr. 56, p. 423.

⁴⁾ Sie heißt *ārakṣā-nūl*. Vgl. JRAS C. Br. IV, Nr. 13, p. 60.

Wichtiger noch ist folgendes: Krankheiten werden nicht nur durch die Yakṣayā, sondern auch durch die Planetengötter, die Graha, verursacht. Der Heilung solcher Leiden dienen die Bali-Zeremonien. Es wird bei ihnen der ganze für die Zeremonie bestimmte Platz mit einem dreifachen *kanyā-nūl* umspannt. Das eine Ende der Schnur ist oben an dem aufgestellten Bildnis des Planetengeistes befestigt, das andere Ende, an das ein Bündel der roten Blüten von *Ixora coccinea*, im Sgh. *rat-mal* „rote Blume“ geheißen, befestigt ist, hält der Kranke in der Hand¹⁾. Der Grundgedanke ist hier ein ganz ähnlicher, wie bei der Pirit-Zeremonie. Auch bei der Netra-maṅgalyaya genannten Zeremonie wird um den ganzen Raum ein *kanyā-nūl* gezogen²⁾.

Schließlich einiges über die Hūnyam-Zauberriten im engeren Sinn, über die DdS. Gooneratne³⁾ wertvolle Mitteilungen gemacht hat. Es gibt zahlreiche Zeremonien dieser Gattung. Sie unterscheiden sich je nach dem Zwecke durch Einzelheiten, haben aber, außer der Verwendung eines Bildes oder Phantoms, manches gemeinsam. Hierzu gehört der Gebrauch der *rat-mal*-Blüten, der von Räucherwerk, die Errichtung von zwei altarartigen Gestellen. Das eine heißt *Mal-bulat-taṭuwa* „Blumen- und -Betel-Altar“. Hier werden, wie es scheint, die bei jedem Zauber nötigen geheimnisvollen Gegenstände niedergelegt. Der andere wird *Pidenna-taṭuwa* „Darbringungs-Altar“ genannt. Auf ihm liegen die ans Reis, Fleisch, Eiern usw. bestehenden Spenden, die für die Dämonen bestimmt sind, welche erscheinen, um den Zauber zu stören und den Zaubern den zu schädigen. Der Platz, auf dem ein Hūnyam-Zauber vollzogen wird, ist in der Regel ein Grab.

Bei einem Hūnyam, durch den das Opfer dem Wahnsinn verfallen soll, wird das Bild auf eine Areka-Blüte gelegt und beides dann siebenfach mit der siebenmal geknoteten Schnur umwickelt. Das Bild ist hierauf an einer bestimmten Stelle des Hauses niederzulegen⁴⁾. Eine andere Hūnyam-Zeremonie gilt einem Ehepaar, dem sie Streitsucht, Irrsinn und Tod bringen soll. Hierbei werden die beiden Bilder auf Stücke Tierhaut gezeichnet und die Stücke

¹⁾ W. A. de Silva, JRAS C. Br. XXII, Nr. 64, p. 143.

²⁾ H. W. Codrington, ebenda XXI, Nr. 61, p. 249.

³⁾ Demonology and Witchcraft in Ceylon, ebenda IV, Nr. 13, p. 68ff.

⁴⁾ A. a. O. p. 63.

dann mittels eines siebenmal herumgeschlungenen *kanyā-nūl*, über dem 49mal ein bestimmter Zauberspruch gesprochen worden, zusammengebunden. Die Hūnyam-Figur, deren Abbildung Nell veröffentlicht hat¹⁾, ist ebenfalls mehrfach mit einer Schnur umwickelt.

Ebenso kommt die verbindende Kraft des *kanyā-nūl* beim Hūnyam zur Geltung. Bei einer Angam-Zeremonie — es ist das eine Abart des Hūnyam — wird ausdrücklich vorgeschrieben, den Raum so mit einem *kanyā-nūl* zu umgeben, daß dadurch die beiden *taṭuwa* und die Person des Zaubern den eingeschlossen sind²⁾. Bei einer anderen Zeremonie, die uns ausführlich beschrieben wird³⁾, ist der *Pidenna-taṭuwa* siebenfach mit einer weißen Schnur, die *kanyā-nūl* sein muß, zu umwinden.

Es ließen sich die Beispiele leicht weiter vermehren. Gooneratne (p. 60) sagt ausdrücklich, daß vier Dinge bei keiner Zauberhandlung fehlen: die magische Schnur, die beiden Altäre, Blumen, sowie ein Feuertopf mit Räucherwerk. Das Mitgeteilte dürfte aber für den Nachweis genügen, daß es bei der bedeutenden Rolle, welche die magische Schnur bei allen Zauberriten und beim Hūnyam im besonderen spielt, gerechtfertigt erscheint, wenn dieser als „Schnurverfahren“ bezeichnet wird.

¹⁾ A hūnyam Image, JRAS C. Br. VII, part 2, Nr. 24, zu p. 118.

²⁾ JRAS C. Br. IV, Nr. 13, p. 83.

³⁾ Monthly Literary Register, New Ser. III, p. 251f.

Kenntnis der Indischen Nītiliteratur in Ceylon

Von

Wilhelm Geiger (München)

Daß die indische Nītiliteratur auch in Ceylon bekannt war, ist bei dem regen Verkehr, der zwischen der Insel und dem Festlande bestand, an sich selbstverständlich. Es wurden aber meines Wissens noch keine Beobachtungen darüber angestellt, welchen Einfluß sie auf die Literatur in Ceylon ausgeübt hat. Es mag daher von Interesse sein, auf einen Abschnitt im Cūlavamsa (66. 129 ff.) hinzuweisen, wo diese Beeinflussung sich deutlich erkennen läßt.

Dem jungen Parakkamabāhu werden die Verhältnisse am Hofe seines Pflegevaters im Dakkhinadesa zu enge. Er trägt sich mit dem Gedanken, dereinst wieder ganz Ceylon unter seiner Herrschaft zu vereinigen; aber er hält seine Pläne geheim. Die Voraussetzung für ihre Erfüllung ist der Besitz der Nordprovinz, des *rājarat̥ṭha*, und der Hauptstadt Pulatthinagara. Heimlich verläßt er nächtlicherweise den väterlichen Palast und kommt unter mancherlei Abenteuern nach Pulatthinagara, wo er bei dem Könige Gajabāhu gastliche Aufnahme findet. Nun heißt es weiter:

Um nun unter den Untertanen des Königs, die in den auswärtigen Bezirken¹⁾ wohnten die zu unterscheiden, die ihm zugetan und die ihm abgeneigt waren, suchte er etliche an (ihn,) ihren Herren besonders anhängliche Leute aus, die sich auf mancherlei Schliche verstanden und die Mundarten der verschiedenen Landstriche kannten. Von ihnen ließ er, kundig der rechten Methode, einige Leute, die sich auf die Lehre von den Giften verstanden, die Tracht von Schlangenbeschwörern annehmen. Andere, die der Deutung der Handlinien und der verschiedenen sonstigen Körpermerkmale kundig waren, ließ er als fahrende Musikanten, als Caṇḍālas oder als Brahmanen sich verkleiden. Unter

1) Unter den *bahimaṇḍalāni* sind die ländlichen Bezirke außerhalb der Stadt verstanden, im Gegensatz zu den *antomaṇḍalāni* des Stadtgebietes von Pulatthinagara selber (v. 140).

den *Damiḷas* und anderen ließ er solche, die auf Tanz und Gesang sich verstanden, als Personen auftreten, die Spiele mit Lederfiguren und dergleichen aufführen. Wieder andere beauftragte er, nachdem sie die eigene Gewandung abgelegt, mit gläsernen Ringen, Armbändern und anderen Handelswaren umherzuziehen. Andere wies er an, als Ordensbrüder in der angenommenen Tracht von Asketen, ausgestattet mit dem (üblichen) Rüstzeug, wie Schirm und Bettelstab, von Dorf zu Dorf herum zu wandern, als wollten sie den Heiligtümern Verehrung zollen, und schickte sie so aus. Einige, die der Heilkunst kundig waren, beauftragte er, Dörfer und Marktflecken aufzusuchen und die ärztliche Tätigkeit auszuüben. Auch solche, die Erfahrung hatten im Unterricht der Knaben in der Schreibkunst und im Gebrauche der Waffen, und solche, die auf die Zubereitung von Zauberkünsten sich verstanden und der Hexerei kundig waren, sowie auch Künstler, die in der Goldschmiedekunst und anderen Fertigkeiten geübt waren, wies er an, ihre verschiedenen Künste ausübend umherzuziehen. Um selber die Verhältnisse, wie sie im inneren Bezirke tatsächlich gelagert waren, kennen zu lernen, suchte er bei den Leuten des Königs, die, wenn sie unter dem Vorwand einer Unterhaltung zu ihm kamen, immer die Schwächen (am König) aufsuchten, indem er eine große Harmlosigkeit, begründet in seiner Jugend, zur Schau trug, unter den obersten Beamten, den Generälen und Offizieren, die hochmütigen, die gekränkten, die ängstlichen und die habsüchtigen zu unterscheiden. Auch trug er Sorge, daß Spione, die in den bei den verschiedenen Schulen üblichen Riten und Bräuchen sich auskannten, und die in allerlei Geschichten aus den *Itihāsas*, den *Purāṇas* usw. zu Hause waren, in der Tracht von Ordensbrüdern die verschiedenen Häuser aufsuchten; wenn dann das Vertrauen zu ihnen sich gefestigt hatte, und wenn sie Zuneigung und Verehrung genossen, träten sie als (geistliche) Ratgeber auf, machten die Leute abspenstig, unterhielten ständigen Verkehr und gewannen entscheidenden Einfluß. In dem Gedanken, daß er, wenn der König sorglos gemacht sei, sich nach Belieben bewegen und bequem die Verhältnisse, wie sie im Inneren wirklich lagen, erkunden könne, schickte er ein Schreiben an seine in *Rohaṇa* lebende Mutter und ließ von dort seine jüngere Schwester, die anmutige Prinzessin *Bhaddavatī*, kommen, sowie reichliche Geldmittel unter dem Vorwand, es sei das ihr Vermögen. Das Geld behielt er in seiner Hand, die Prinzessin aber verheiratete er an den König *Gajabāhu* und bewirkte so, daß der Fürst ihm vollkommen vertraute, und ebenso die königliche Familie. Er pflegte auch mit einem tolleren Elefanten, dem der Brunstschaft ausfloß, unter dem Schein, als wäre dies sein Sport, auf den Straßen sich umherzutreiben; wenn er (von dem Tier) verfolgt wurde, flüchtete er mit dem Vorwand, es sei

nur schwer ein sicherer Ort zu finden, immer schnell in das Haus von
 152 solchen Leuten, auf die er Einfluß gewinnen mußte, gab ihnen eine
 angemessene Entlohnung, wie etwa einen wertvollen Schmuck, und
 153 brachte sie so in unauffälliger Form unter seinen Einfluß. Alle Leute,
 bis auf die unteren Schichten herab, Soldaten und Bürger der Stadt,
 154 dachten jeder für sich, daß ihm gerade diese Gunstbezeugung gelte.
 155 Sodann beauftragte er geschickte Schreiber mit den Worten: „schleicht
 euch in die verschiedenen Schreibersparten ein und macht euch Auf-
 zeichnungen“ Aufnahmen zu machen von den Geldmitteln des Königs,
 von seinen Getreidevorräten, von seinen Truppen, von den verschie-
 156 denen Kriegsgeräten usw. Andere stellte er dafür auf, die innersten
 Gedanken der mit der Obhut der Stadt betrauten Leute und der
 157 Truppenführer zu erkunden. Unter dem Vorwand jugendlichen Sports
 trieb er sich selber überall umher und erforschte so, jede Gefahr ver-
 meidend, die Verhältnisse in den beiden Bezirken.

Man sieht deutlich, wie hier dem Verfasser das Ideal eines der
niti kundigen Fürsten vorschwebte. Es versteht sich von selbst, daß
 Parakkamabāhu, der dem Singhalesen der „große“ König schlechthin
 ist, auf den er alle Eigenschaften eines solchen vereinigt denkt, *nitimā*
 sein muß. Die Spionage ist aber ein Bestandteil der *niti*. Daß für
 unsere Begriffe Parakkamabāhu, der, als Gast an Gajabāhus Hof weilend,
 mit kalter Überlegung die Vorbereitungen zu dessen Vernichtung trifft,
 eine wenig ehrenvolle Rolle spielt, fällt für den Verfasser der über-
 setzten Stelle demgegenüber wenig oder gar nicht ins Gewicht. Es ist
 das wohl überhaupt für das indische Denken von keinem Belang. Die
 indische Politik, die wie die altrömische und wie die der italienischen
 Stadtrepubliken im Mittelalter „nicht das Recht, sondern Wachstum und
 Vorteil des eigenen Landes anstrebt“¹⁾ — oder den Nutzen des Königs,
 in dem Wohl und Wehe des Staates verkörpert sind —, ist ganz ohne
 Sentimentalität.

Daß der Autor unserer Stelle aus einem Werke, wie es etwa das
 Kauṭīliya Arthaśāstra (I. 11 ff.) ist, geschöpft hat, liegt wohl auf der
 Hand. Es sind durchaus die nämlichen Typen von Spionen, die dort
 wie hier auftreten, die nämlichen Methoden, die in Anwendung kommen.
 Auch in der Terminologie fehlt es nicht an Übereinstimmungen. Unter
 den zur Spionage geeigneten Masken erscheinen im Kauṭīliya wie im
 Cūlavamsa der Asket (*tāpasa* K. 1. 11. 6; Cv. 135), der Giftmischer
 (*rasada* K. 1. 11. 1; *rasakriyābhīṅṅā* Cv. 135), der Zauberer, Zeichen-
 deuter und Wahrsager (*sāmedhika*, *aṅgavidyā* K. 1. 11. 6, 12. 1; *samud-*

1) HILLEBRANDT, Altindische Politik, S. 154.

dikānekalakhaṇaṅṅū Cv. 132, *bhūtavijjavidū* Cv. 138), der wandernde
 Händler (*vaidhakavyaṅṅana* K. 1. 11. 5; Cv. 134). Von besonderem
 Interesse aber ist das Folgende. Nach dem Cv. 142 bemüht sich Parak-
 kamabāhu unter den Beamten des Gajabāhu zu unterscheiden: *abhimā-*
nino, *saṃkuddhe*, *bhūte* und *luddhe*. Dies entspricht, auch im Wort-
 laut, dem *kruddhavarga*, dem *bhūtavarga*, dem *lubdhavarga* und dem
mānivarga, wie sie im Kauṭīliya unterschieden werden.¹⁾

An zwei Stellen nun wird im Cūlavamsa die Nītiliteratur direkt
 erwähnt. Nach 64. 3 wird der junge Parakkamabāhu *kocallādisu nītisu*
 — so ist die Lesung der Colomboer Ausgabe — am Hofe seines Oheims
 und Pflegevaters Kittisirimegha unterrichtet. Und vor dem Beginn des
 Entscheidungskampfes gegen Gajabāhu heißt es (70. 56) von Parakka-
 mabāhu, daß er eifrig die kriegswissenschaftliche Literatur *kocallasat-*
thayuddhaṅṅavādikaṅṅ studiert habe. Die Handschriften schwanken nun
 in der Wiedergabe des Namens. Eine Gruppe hat an der ersten Stelle
 (64. 3) *kosalla*, was ich für eine spätere Ausdeutung (Anlehnung an
 p. kusala „geschickt“, *kosalla* „Geschicklichkeit“) halte; die anderen Hss.
 haben *kocalla* oder *komalla*. Letztere Lesung geht vermutlich auf *kocalla*
 zurück, da *c*, *m*, *v* außerordentlich häufig vertauscht werden. An der
 zweiten Stelle (70. 56) bieten sämtliche Hss. *kovalla*. Nur bei einer
 Hs. kann man im Zweifel sein, ob nicht *kocalla* zu lesen ist. Jeden-
 falls sehen wir, daß die Form des Namens keineswegs feststand. Es
 ist wohl nicht zu kühn, wenn ich vorschlage, *koṭalla* zu lesen, zumal
 da in der singhalesischen Schrift *t* und *c*, bzw. *v* sich sehr nahe stehen.
 Wir kommen dann auf die von Hemacandra, Abhidhānacintāmaṅṅi 853
 bezeugte Namensform *kaṭṭalya*. Sie hat auf mich — ich sage das mit
 allem Vorbehalt — immer den Eindruck der größeren Altertümlichkeit
 gemacht, während mir die Form *kaṭṭilya* wie eine Umdeutung mit Rück-
 sicht auf Inhalt und Charakter des ihm zugeschriebenen Arthaśāstra
 erschien.²⁾

1) Bei JOLLY, ZDMG. 74, 1920, S. 339 f.: Gruppe der Erzürnten (oder Gereizten),
 der sich Fürchtenden, der Habsüchtigen und der Stolzen.

2) Inzwischen hat sich bestätigt, daß die Namensform *kaṭṭalya* in der Tat die
 besser beglaubigte und die ursprüngliche ist. GAṆAPATI hat sie auch in seiner Neu-
 ausgabe des Arthaśāstra durchgeführt. Vgl. ferner J. JOLLY und R. SCHMIDT, Artha-
 śāstra of Kauṭīliya, II, S. 3 oben.

MEMORIES OF CEYLON

By GEHEIMRATH DR. W. GEIGER

ONE of the excursions that we took, my wife and I, in Ceylon during the month of January, 1926, was along the south-east coast, the very line of march taken by the Kañcukināyaka Rakkha General of Parakkamabāhu (*Mahāvamsa*, 75, 20 sqq.) on the expedition against the rebels at Rohaṇa. Passing Wæligama (Valukagāma) and Matara, we got as far as Dondrahead (Devanagara), then turning north-east we penetrated inland to lonely Mulkirigala and its splendid rock-temples. On the return to Colombo we halted at Balapitiya to visit my old friend, Mudaliyar A. Mendis Gunasekara, at his home. Through the courteous arrangements made by our host we were enabled to see and hear much of Sinhalese folk-usages and customs and rites. One of these I should like to give in detail.

Not far from the Mudaliyar's family residence stands the monastery of Subhadrārāma. We paid a visit to this in his company, and there we passed an hour not easy to forget. In our honour, and for the happiness and success of our journey, the monk-fraternity held a Paritta-ceremony. As it is hardly likely that this falls within the experience of many Europeans, it will not be out of place to describe what took place.

The ceremony took place in a hall, to which only the priests, we two, and the Mudaliyar were given admission. Two low seats had been placed for us against the wall. Our friend knelt during the whole ceremony, a little to our right on a mat, in the position of a man praying, his head bowed, his hands clasped in front of his forehead (*katañjali*), facing the priests. The monks, twelve in number, sat down in regular order, evidently according to age, on seats arranged horseshoe-fashion round a table. The open end of the horseshoe was facing us and the Mudaliyar. The first place on the right

was occupied by the Mahāthera, the abbot of the monastery. On the middle of the table stood a carafe of water. From it there ran a string which was passed through the hand of each monk till it reached the Mahāthera, hereby bringing the partakers in the rite into a unity.

The Mahāthera began by saying in Pali some introductory words describing the object and meaning of the ceremony. This was repeated in English by a novice, an elderly man, who had till recently been a layman of the middle class and then left the world—*agārasmā anagāriyaṃ pabbajitvā*. But as he had not yet been given full orders, or *upasampadā*, he took no further part in the proceedings. We saw him again later, when he was attending a monk on the alms-round, and came to the Mudaliyar's house to receive the food offered to the monks.

The ceremony began by the monks reciting three times the confession of faith—*buddhaṃ . . . dhammaṃ . . . saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi*. Then followed the repetition of the five precepts, or, rather, the five chief veṭoes, to the observance of which the monk is pledged. Then all in unison recited the Mangala-Sutta from the Khuddakapāṭha and Sutta-Nipāta. In Subhūti's edition of the 'Siamese Standard Parittas' this is printed first. It begins with the words: 'Many devas and men desiring salvation have pondered over what brings luck:—tell me the highest luck.' And each verse ends with the words: 'that is the highest luck.'

The recital was carried out in that strongly rhythmic intoning which never fails to impress the musical and extraordinarily finely developed rhythmical sensibility of the native listener. In conclusion, after one of the monks had wetted the forehead of each person present with water from the carafe on the table, the Mahāthera addressed a few words in Pali to us two, to which I made response in the same language. The priests then rose, the Mudaliyar stood up, and the ceremony was over.

I do not hesitate to confess that the little ceremony made a deep impression on us both. The demeanour of the priests was so serious and dignified, the quiet devotion of my friend

was so sincere, that we told ourselves: here is yet true and genuine piety; the Buddha-teaching has here yet spiritual force.

It has always been my endeavour to note how Buddhism is working in our time in lay and religious circles. Judging the religion from the standpoint of historical evolution, I cannot call myself a friend of the attempts to graft Buddhism on to our conditions, which are so foreign to it. The result is inevitably a distortion. Buddhism had its origin in India; it was conditioned by Indian ways of thought and Indian nature; it was adapted to the Indian climate and Indian modes of life. Where it was transplanted to other countries still on Asiatic soil, it has forfeited much of its specific character, perhaps just its very essence.

Nor can I avert a certain amount of mistrust when Europeans resort to Ceylon, Burma, or Siam to lead there the life of a 'bhikkhu.' To my mind the present brings us other tasks, from which duty demands that we do not withdraw ourselves. If we do, we make the impression of shipwrecked men, or, at the best, of men who have given up.

However, it must be for the historian to consider what part in India and among Indians Buddhism plays to-day. I speak only of Ceylon, to which island and the people of it my observations have been confined. Many are the judgments floating around, friendly and unfriendly, favourable and deprecatory. To a certain extent each can be justified; it all depends at what places the observations were made, and what is the range assigned them. Complaints about unworthy members of the Sangha, or about their unworthy conduct in certain places, can be heard often enough, even in Buddhist circles. This is chiefly the case perhaps in the districts about and south of Point-de-Galle, which are looked upon as the home of strictly orthodox Buddhism. In any case one's observations should not be limited to places like Colombo or Kandy. Here international intercourse has in many ways corrupted the good old customs. The European is himself largely to blame for that which he censures. I must, for example, confess that our visit to the caves of Dambul has left in me a very unrefreshing memory. How

very different, how infinitely more impressive was it there thirty years ago, when I visited the 'Golden Cave' (Suvanna-guhā) for the first time! The wondrous wooden veranda at the entrance to the caves, so picturesque in the dark brown of its old timber, had been made to give place to a brick edifice plastered in crude white. To me it was almost as a symbol. In those days a bhikkhu, bearing a gigantic key on his shoulder, climbed up with me over the gneiss-slabs, opened the cave-temple, and showed it me with ready courtesy. To-day globe-trotters in motor-cars go tearing by, 'Murray' in hand, from Kandy through Matale to Dambul. There in each particular cave a bhikkhu is told off to wait for them and place a book before every visitor, in which the name is to be inscribed and—the regulation charge. This is modern industry!

I hasten here to add that, at the neighbouring Alu-vihāra, standing near the road from Matale to Dambul, and built so wonderfully into the wildest of rock-chasms, I got an utterly opposite impression. We visited the Vihāra, famous from the tradition that it was there the Piṭakas were first committed to writing. But it never occurred to any of the inmates to make business out of our visit. The monastery servant who escorted us back to the road refused to accept the trifle I offered him. The motor traffic races past this monastery.

In Kandy also the business sense of the bhikkhus obtrudes itself; still more irksome are the numerous and obtrusive beggars in the streets of Kandy. However, it was here that I had the pleasure of making the acquaintance of both the Mahānāyakas who are considered to be in authority over all the monasteries of the island. One of them resides at Asgiriya Vihāra, the other at Malvatte Vihāra. Both personalities impressed me as highly dignified and provocative of reverence.

I have come into contact with many monks, often of course only in a momentary way. With some of them a streak of vanity displeased me. Learned culture in them was very diverse. But I am far from affirming that the monks in whom

this was wanting were bad Buddhists. In Mulkirigala we had the sense of being in a genuinely Buddhist atmosphere, and enjoyed genuine Buddhist hospitality, albeit not one of the monks—the head of the monastery was absent—appeared to understand Pali. Intercourse with monks has to be in Sinhalese or in Pāli. Speaking in Pali was at first a pretty hard matter. When acquaintance with so old a tongue is derived entirely from literature, the words for quite everyday things are apt to fail us. Moreover, when we are accustomed only to read, it is hard at first to understand the words when spoken. But to both speaking and hearing I got quickly and easily accustomed. In any case I had the satisfaction of observing that the monks evinced great pleasure when I addressed them in Pali, and showed and told me most willingly what I wanted to see and know.

I need hardly say that there is every variety of degree in the knowledge of Pali. The 'High-priest' of the Dambul Vihāra, Sri Dhammasiddhi, whom I met in Asgiriya, spoke it so fluently that I was scarcely able to follow him. Another good Pali-ist is Gopatissa Thera, who is engaged as teacher of Pali at the Mahinda College at Point-de-Galle. The Mahānāyaka of the Amarapura sect, Widurupola Piyatissa, with whom I had much talk at Nuwara Eliya, is the author of a Pali-kāvya on the life and work of Mahā-Kassapa. And once more I found in the High-priest of the Dharmasāla College at Ratnapura, Urapola Ratanajoti, a very well-informed man.

But I will not conceal the fact that repeated laments came to my ears of the regress of the monks in learned culture. This is to me the more regrettable, in that I have come more and more to the conviction that an ungrudging collaboration between European and Indian scholars would bring about the best of results.

In conclusion a word on the laity. That here too Buddhism has significance was shown me by the really profound demonstration to which the untimely death of Senanayaka gave rise. Senanayaka was unquestionably one of the most prominent personalities in Buddhist Ceylon—a rich man, whose reputation

it was that he, *dānaparāyano*, spent the half of his income in acts of benevolence. It is certainly not easy to say how much of the imposing sympathy in his fate was due to the boundless reverence of the people, resembling an incipient hero-cult for him personally, and how much to Buddhist sodality.

The department of the staff at our hotel gave me occasion for observing much that was of interest. Colombo was overfull, and by a change of plan we got in at the Bristol Hotel. We had no reason to regret it; we were excellently accommodated, and made the hotel our headquarters, from which we made excursions to the interior of the island. The hotel servants were almost entirely orthodox Buddhists. The visits which different Buddhists were good enough to pay me at the hotel caused us to rise considerably in their esteem, and they were evidently at pains to carry out every little wish as soon as it was uttered. Moreover, it became a real joy to witness the interest and also the intelligence shown by the staff in our work and our enterprise. Here, I said to myself, is the real ancient culture. When we came back from our expeditions, all the dark faces were beaming, and everyone had some cordial inquiry to make about what we had seen and done.

Again, at this and that sacred spot there were always to be witnessed scenes of real piety and fervent faith. One such scene is especially in my memory. Before the Bodhi-tree opposite the Dalada temple in Kandy we came upon a man with his little daughter. He was kneeling with the child before the tree, and folding her hands and rehearsing a prayer to her, she repeating it word for word after him. Our coming did not disturb their devotions.

That side by side with this there are thousands who are tepid and indifferent goes without saying. The same, for that matter, may be said of so-called higher civilizations—more properly to be called younger civilizations—and of these perhaps in a higher proportion.

One thing I do much deplore, and this is that the highest circles of Sinhalese society attach so little weight to the maintenance of their national ways. While I was yet on the

steamship, the *Lancashire*, an official of the C.C.S., when I told him I had last been in Ceylon thirty years ago, said I should find things very much changed, 'Anglicized but not improved.' And in fact the uppermost strata, especially at Colombo, seem to lay themselves out, in mode of life, clothes and language, to be as far as possible like the English. The children of such families often can no more understand Sinhalese. It is the British Government which is at pains to maintain the Sinhalese language in the schools, and is at present planning, efficiently supported by the Legislative Council, to bring out a great scientific dictionary of the Sinhalese language.

It gave me a real shock when one of the most highly educated and eminent of the Sinhalese, calling upon me, remarked: 'You see me here in English dress; I speak English with you. That's how it is with us now. My mother was a thorough Sinhalese.' While in these words a man whom I highly esteem clearly revealed—with much regret, of course—a certain state of decadence, there are nevertheless many in the same social circle who know how to ward their 'Ceylonianity.' Among the people several associations have arisen to serve the same object. Let us hope that the Sinhalese people will as such take heed to itself while yet there is time. I have learnt to appreciate and love it; for a generation and more I have loved its history, its culture, its language. May it never lose a just pride in its own way of being and in its past!

WILLIAM GEIGER.

A Short History of Ceylon

(from the 5th century B. C. to the 4th century A. D.)

INTRODUCTION: THE SOURCES

The chief sources from which we gather our knowledge of the history of ancient Ceylon are the two Pāli chronicles *Dīpavaṃsa* and *Mahāvāṃsa*¹. They are supplemented in some details by the younger literature, chiefly by the *Mahāvāṃsa-Ṭīkā*, and by the Sinhalese books, like *Pūjāvali*, *Nikāya-saṅgraha*, *Dhātuvāṃsa*, *Rājaratnākara*, *Rājāvali*. Among all these works the *Dīpavaṃsa*² is by far the oldest, and the time of its composition is fairly well to be determined. The last Sinhalese king mentioned in the Dv. is Mahāsena, who died in the first half of the fourth century A. D.; in the introduction of Buddhaghosa's commentary on the *Vinaya-Piṭaka* the chronicle has been quoted³. As Buddhaghosa lived in the first half of the fifth century A. D.⁴, we can say, with some confidence, that the Dv. was composed between the years 350 and 400 A. D. The Dv. can hardly be called a

1 W. Geiger, *Dīpavaṃsa und Mahāvāṃsa und die Geschichtliche Ueberlieferung in Ceylon*, Leipzig, 1905 (= *Dīp* and *Mah.* by W. Geiger, transl. by Ethel M. Coomaraswamy, Colombo, 1908); Winternitz, *Gesch. der Indischen Litteratur*, II, 166ff.

2 *Dīpavaṃsa*, an ancient Buddhist Historical Record, ed. and transl. by H. Oldenberg (1879).

3 *Samanta-Pāsādikā*, ed. J. Takakusu, assisted by M. Nagai (P.T.S., 1924), pp. 74, 75. The quoted verses are Dv. XI, 15-16; XII 1-4.

4 B. C. Law, *Life and Work of Buddhaghosa*, Calcutta and Simla, 1923, p. 9.

I. H. Q., MARCH, 1926

poem. It is rather a clumsy composition which often consists of mere enumeration of proper names or terms, apparently to serve as a support for the memory. Very often the same subject is narrated twice or even three times in a slightly different manner, as if two or three recensions of the chronicle were knit together. This all shows the compiler's want of literary fitness, but it does by no means touch the value of the Dv. as a source of historical information.

As to the contents of the Dv., it starts from the *abhisambodhi* of the Buddha, the legend of his visits to Ceylon, and the lineage of his family. In chs. iv to viii are related the story of the Buddhist councils and that of the missions sent in king Asoka's time to the various countries to preach the Buddhist doctrine including that of the king's son Mahinda's mission to Ceylon. Now the history of Laṅkā is told from the first Aryan immigration under Vijaya up to Devānampiyatissa, who was a contemporary and friend of king Asoka (chs. ix-xi). Mahinda arrives in Ceylon and preaches the *dhamma*. He is joyfully received by the king and his subjects, and the Mahāmegha-vana garden, the later Mahāvihāra, is dedicated by the king to the fraternity, as well as the *ārāma* on the Cetiya mountain (chs. xii-xiv). The holy relic of the Buddha's right collar-bone is brought from India to Ceylon, and is deposited in a stūpa, erected on the Cetiya hill. In connection with this fact the legend of the three former Buddhas and of their relics is told (ch. xv. 1-73). Saṅghamittā, Mahinda's sister, comes to Laṅkā, to confer there the ordination on queen Anulā and other women who were converted to the Buddha's faith (ch. xv. 74-80). Aritṭha is sent to India to fetch a branch of the holy Bodhi-tree; the branch arrives and is planted in the Mahāvihāra. The story of the holy trees of the former Buddhas is related in this connection, and the Bhikkhunis living in Ceylon are enumerated (ch. xv. 81 xviii. 44). The rest of ch. xviii and the last four chapters are filled with a succinct history of the Sinhalese kings from Devānampiyatissa's successors up to Mahāsena.

The character of the *Mahāvamsa*¹ differs widely from that of the Dv. although the arrangement of the legendary and historical materials is almost the same in both chronicles and has become typical for all similar compilations of later date. But the Mv. is a real *kāvya*, and its author Mahānāma deserves the poet's title. In the introductory verses of his poem he explicitly refers, I believe, to the Dīpavamsa with the words: "That (*Mahāvamsa*) which was compiled by the ancient (sages) was here too long drawn and there too closely knit; and contained many repetitions. Attend ye now to this (*Mahāvamsa*) that is free from such faults, easy to understand and remember, arousing serene joy and emotion and handed down (to us) by tradition". Indeed, the author of the Mv. avoids the faults censured by him, in the older chronicle. Legendary chapters are not wanting, of course, but they are reduced to the right proportion. In the description of Mahinda's arrival in Ceylon and of Devānampiyatissa's conversion to Buddhism, the Mv. generally agrees with the Dv. The reign of king Duṭṭhagāmaṇi is described with great details. Its history occupies in the Mv. altogether eleven chapters (xxii-xxxii), whilst in the Dv. only thirteen verses are devoted to it. We are entitled to speak of the Epic of Duṭṭhagāmaṇi as forming the centre of Mahānāma's poem as the "Epic of Parakkamabāhu"² is that of the Cūlavamsa, the later continuation of the Mv.

Concerning the source from which both the Dv. and the Mv. have taken their subject-matter, we are well informed

1 The *Mahāvamsa* in Roman characters with the translation subjoined by G. Turnour, 1837 (the translation has been revised and reprinted in the *Mahāvamsa* by Wijesinha, 1889).—The *Mahāvamsa* from first to thirty-sixth chapter, revised and edited by H. Sumaṅgala and DADS. Batuwantudawa, 1883.—The *Mahāvamsa*, edited by Wilh. Geiger, Pali Text Society, 1908.—The *Mahāvamsa* or the Great Chronicle of Ceylon, transl. by Wilh. Geiger, assisted by M.H. Bode, P. T. S., 1912.

2 R. S. Copleston, *JRAS.*, Ceylon Br. XIII, 44, 1893, pp. 60 ff.

of by a later work the *Mahāvamsaṭṭikā*¹, which was probably composed in the 12th century A. D. There existed in Ceylon an extensive commentary on the holy Buddhist scriptures, composed in old Sinhalese language and preserved in various recensions in the monasteries of the Island. It was called *Aṭṭhakathā* or *Sihalatṭhakathā* or *Porānatṭhakathā*. Buddhaghosa went to Ceylon, according to tradition, to study the *aṭṭhakathā* in the Mahāvihāra at Anurādhapura. It seems that a historical introduction of great length belonged to that *aṭṭhakathā* or perhaps even a separate part of historical character, an old chronicle mixed of prose and verses, and it can be taken for certain that on the *aṭṭhakathā* or, more accurately on the legendary and historical part of it, the *Dīpavaṃsa*² is based as well as Buddhaghosa's introduction to his *Samantapāsādikā* and the *Mahāvamsa* together with its *Ṭikā*. The *Dv.* is merely a dry summary of it or as we may gather from the numerous repetitions, of its various recensions, Buddhaghosa's introduction to the *Samantapāsādikā* is chiefly based on the *Dv.* with some details and supplementary additions taken from the *Ak.* The *Mv.* contains plenty of new materials, taken also directly from the *Ak.* and sometimes also, I believe, from popular tradition. The same holds good with regard to the *Mv.-Ṭikā*. In the younger Sinhalese literature chiefly the account of the *Mv.* is repeated and supplied by a few additions of no great significance.

As to the trustworthiness of the Sinhalese chronicles, I think that now the majority of experts will agree, in the main at least, with what I said on this subject in my *Mv.* transl. (pp. xii ff.) *Dv.* and *Mv.* are a mixture of legends and of historical truth, and they must be used, of course, with caution and with criticism. They are by no means infallible.

1 *Mahāvamsa Ṭikā* or *Wansatthappakāsini*, revised and edited by Paṇḍit Batuwantudawa and M. Nāṇissara Bhikkhu, Colombo, 1895. Cf. W. Geiger, *Zeitschr. D. Morgenl. Gesellsch.*, 63, 1909, pp. 540 ff., 548 ff.

2 Cf. also Oldenberg's *Dv.*, Introduction, pp. 1-9.

In the account of the oldest period the legends prevail, but it is not very difficult to isolate them, and the more we approach to the last centuries B. C., the greater is the trustworthiness of the chronicles. Their authors tried at least to tell the truth, and they did never consciously fabricate, I believe, the historical facts. It must be borne in mind that they were no doubt Buddhist monks, and that they wished to write an ecclesiastical rather than a secular history of Ceylon but they were impartial enough to acknowledge even the virtues of a *Damīla* ruler like *Elāra*. Moreover the Ceylonese tradition is supported to a considerable extent by external testimonies. I have collected some of them (l. l. p. xvff) and I may add here that the names of several kings of Ceylon also occur in ancient Sinhalese inscriptions in the same or a very similar form and in the same sequence as in *Dv.* and *Mv.*¹. Professor S. Lévi by comparison with the Chinese annals attains to the result that from the 4th century B. C. the Sinhalese chronicles may be called a solid source of historical information².

I. FIRST PERIOD : FROM VIJAYA TO MUṬASIVA

The history of Ceylon begins with the first Aryan immigration into the island. The name of the leader of the immigrants *Vijaya*, is certainly historical, but the details of the event are veiled in legendary darkness. We do not know the exact time when it took place, nor the part of India where *Vijaya* came from. Tradition tells us³ that *Vijaya* arrived just on the day, or at least, as it is said in the *Dv.* (ix. 21 f.)

1 See below towards the end of this article.

2 *Journal des savants*, 1905, p. 539.

3 *Mv.* 6, 47. As to the date of the Buddha's death I refer chiefly to Fleet, *Journ. Roy. As. Soc.*, 1906, pp. 984 ff.; 1909, pp. 1 ff., 323 ff. V. A. Smith accepts 487 or 486 B. C. as the year of the parinirvāṇa (*Early History of India*, pp. 41 ff.); Gopala Aiyer (*Ind. Ant.* 37, 1908, pp. 341 ff.) 486 B. C. See Geiger, *Mv.* transl. pp. xxii ff.

at the time, of the Buddha's death, that would mean in or about the year 455 B.C. according to the Ceylonese chronology, or 483 B.C. according to the results of modern calculation. But this coincidence of the two events is, no doubt, a later combination, and we must confine ourselves to the statement that the arrival of Vijaya and his companions in Ceylon may probably have taken place in the fifth century B. C. It would be of interest to know exactly from which part of India the first Aryan immigrants came. But this question is still open to controversy. According to the Mv. (vii. 1ff.), Vijaya's great-grandmother was a Kalinga-princess and was married to the king of Vaṅga (Bengal). Her daughter was carried away by a lion when wandering in Lāla on the road from Vaṅga to Magadha, and the lion begot on her a son Sihabāhu, the father of Vijaya. Afterwards Vijaya, banished for his lawless behaviour, came to Suppāraka and from here to Ceylon. In the Dv. (ix. 1ff.) Vaṅga is mentioned as the home of Susīmā, Vijaya's great-grandmother, but in the story of Vijaya himself only the names Lāla, Suppāra and Bhārukaccha occur.

It is clear that the author of the Mv. believed Lāla to be situated in the NE. of India, although the name is ordinarily used as the designation of a country corresponding approximately to the modern Gujarat. Moreover all the other names point towards the NW. of India as the country from which Vijaya started for Laṅkā. Suppāra is the modern Sopāra, and Bhārukaccha the Barygaza of the Greek geographers, the modern Broach. Both these towns are situated in the Bombay Presidency.

It is not impossible as Dr. L. D. Barnett¹ assumes that the tradition of two different streams of immigration was knit together in the story of Vijaya. One of these streams may have started from Orissa and the southern Bengal, the other from Gujarat. Still more probable seems to be the hypothesis that

¹ Cambridge History of India, I, p. 606.

the tale in the Dv. represents the older form of the tradition, that of the Mv. the later one which shows the tendency of establishing a connection of Vijaya's story with the home of the Buddhist creed. The members of the clan, to which Vijaya belonged, appear to have been called Sihalā the "Lion-men". Hence comes the name of the new inhabitants of the island. To explain this name the popular fantasy invented the story of Vijaya's father having been begotten by a lion to a human wife. Similar tales which are, of course, of totemistic origin are spread all over the world.

When the immigrants arrived in Laṅkā, they met in the island inhabitants of a different race and called them *yakkhā* (Sk. *yakṣāḥ*), i.e. demons because they ascribed to them the supernatural faculty of witchcraft. The Mv. (vii. 9 ff.) tells a legend, according to which Vijaya married a Yakkhiṇī named Kuvanṇā, with whose help he overcame the Yakkhas. But afterwards he divorced her in order to marry a princess of equal birth, the daughter of the Paṇḍu king in Madhurā. The historical nucleus of this tale may be the fact that from the first times an intense mixture of blood took place between the Aryan immigrants on one side and the aborigines as well as the inhabitants of Southern India on the other side.

Ethnologists generally assume that the Vāddas are the remnants of the original inhabitants of Ceylon called *yakkhā* by the Aryan conquerors, and that they are of the same race as the pre-Dravidian population of the Indian continent or as the aborigines of the islands of Farther India. Some hundreds of Vāddas are, indeed, still living as hunters in the primeval forests of Eastern Ceylon in a very low stage of civilization¹.

¹ I must, however, point out that the derivation of the name from Skr. *vyādha* "hunter" offers serious phonological difficulties. The stem form (and plural also) is *viidi*. This seems to point to a Pāli *vijjita* = Sk. *varjita* meaning "excluded, isolated", as Sinh. *sādi* is derived from *sajjita*. Dr. Barnett, (l. l. p. 604) spells the name Vādḍa,

Another name of pre-historic inhabitants of Ceylon seems to have been Nāga. It occurs in the story of the Buddha's three legendary visits to the islands. Whilst the purpose of the first visit was to frighten the Yakkhas and to transport them to Giridīpa he arrived in Laṅkā, the second time in order to settle a dispute between two Nāga kings, and he had to do with the Nāgas also at his third visit. There can be no doubt that, according to the tradition preserved in Dv. and Mv., the Nāgas were of higher civilization than the Yakkhas. It would, however, be too hazardous to draw from those legendary tales any conclusion as to the ethnic relation between the two groups. The Nāgas never recur in the history of Ceylon as the Yakkhas do. But it is remarkable that even as late as the third century A. D. Nāgadīpa is used as the name of a district or province in Northern Ceylon¹.

According to the Mv. (vii. 39ff.) Vijaya founded in Ceylon the city of Tambapaṇṇī, and by his followers here and there villages were built, called Anurādhagāma, Upatissagāma, Ujjenī, Uruvelā, Vijitapura. All these settlements were situated, I think, in the north-western parts of Ceylon, although we do not exactly know the spot, except that of Anurādhagāma which is, no doubt, the later Anurādhapura built near the Kadamba-river, the modern Malwatu-oya.

Vijaya died having reigned in the city of Tambapaṇṇī thirty-eight years. His successor was, after a short interregnum, his nephew Paṇḍuvāsudeva, the youngest son of his brother Sumitta. In order to obtain the solemn abhiseka which is said to be impossible without a queen, he afterwards married Bhaddakaccānā, a princess born in the Sakya clan. Her brothers followed her to Ceylon and lived in the court of her husband. By all these tales, which in their details bear a legendary character, at least a constant intercourse is but this is, I believe, not in concordance with the Sinhalese pronunciation.

¹ See Mv., xxxvi. 9 and 36.

proved to have existed between Ceylon and India even in those earliest times.

The history of the next kings is also a mixture of truth and legendary fiction. Paṇḍuvāsudeva died after a reign of thirty years and was followed by his eldest son Abhaya who himself reigned for twenty years¹. Their capital was Upatissagāma. Abhaya's successor was his nephew Paṇḍukābhaya². His father was Dīghagāmaṇi, the son of one of Bhaddakaccānā's brothers, and his mother the sister of Abhaya named Cittā. The story of Dīghagāmaṇi's and Cittā's secret love and of the birth of their son is a romantic one and tales of similar kind occur also elsewhere in popular poetry. With Paṇḍukābhaya's accession to the throne the royal dignity passed over to the maternal-line, and this was preceded, it seems, by serious combats. Abhaya was dethroned by his brothers, after a reign of twenty years, because he was inclined to come to an arrangement with his nephew. But in the war Paṇḍukābhaya defeated and killed all his uncles, sparing only the life of Abhaya, to whom he left a fictitious royalty. The new king made Anurādhapura his capital and adorned it with various buildings. From the account of the Mv. (x. 84 ff.) we may perhaps conclude that he had been supported in the war with his uncles by the aboriginal tribes of Ceylon, for he seems to have regarded them as his friends and allies.

According to Mv. and Dv. there was an interregnum of seventeen years between the dethronement of Abhaya and the succession of Paṇḍukābhaya. During this time a brother of Abhaya, Tissa, called Gaṇatissa in the later books³, was regent. A reign of seventy years is ascribed to Paṇḍukābhaya, and a reign of sixty years to his son and successor Muṭasiva. The

¹ According to *Rājāvali* 32 and 22 years. The round numbers given in Mv. (and Dv.) "have in themselves the appearance of a set scheme" (Mv. transl., p. xxi).

² In the Dv. he is called Paṇḍuka (x. 9) or Pakuṇḍaka (xi. 1, 2, 4).

³ The *Rājāvali* makes Gaṇatissa Paṇḍukābhaya's successor and ascribes to him a reign of 40 years.

chronology is, of course, pure fiction. Paṇḍukābhaya was born just when Abhaya ascended the throne. He was therefore thirty-seven years old, when he himself became king, and would have reached an age of 107 years. Moreover it is impossible that Muṭasiva reigned sixty years, for he was the son of Suvannapālī, whom his father had married before he won the royalty. I still adhere to the opinion that the names of the kings from Vijaya up to Muṭasiva may be taken as historical, and that the reigns of the last two kings were lengthened by the chronologists in order to make Vijaya and the Buddha contemporaries.

II. SECOND PERIOD : DEVĀNAMPIYATIṢṢA AND HIS SUCCESSORS

When dealing with the history of Muṭasiva's son and successor Tissa called Devānampiyatissa we are standing on firmer ground. He was the contemporary of king Asoka, and he assumed his surname Devānampiya, or it was afterwards attributed to him, in imitation of Asoka. In our chronicles great stress is laid upon the fact that the two kings were intimate friends, though they had never seen each other (Dv. xi. 25 ; Mv. xi. 19). This seems to prove again that there was always some intercourse between India and Laṅkā, and the most important event, during Devānampiyatissa's reign, the conversion to Buddhism of the king and his people is well prepared and motivated by that tradition. The fact of this conversion as well as the personality of Asoka's son Mahinda and of the bhikkhu who converted the king is, no doubt, historical. I even believe that the Missaka-mountain, now called Mihintale¹, which is situated about ten miles east of Anurādhapura, was really the locality, whence the extension of the Buddhist faith over the island started. The whole

¹ According to A. Guṇasekara the name is derived from *Mahinda-tala* and contains, therefore, the name of Asoka's son,

story is confirmed by the local tradition which seems to be very old, as well as by the account of Hiuen-tsang.¹

The chronicles fully describe the further progress which the young Buddhist community made in Laṅkā under the patronage of Devānampiyatissa. The first monastery, the Mahāvihāra, was dedicated by the king to Mahinda and his followers in Anurādhapura. Here a branch of the Buddha's holy Bodhi-tree was afterwards planted which was brought from India to Ceylon by Mahinda's sister Saṅghamittā. Other vihāras were built and thūpas erected at various places and when Mahinda entered Nirvāṇa. In the eighth year of king Uttiya, the Buddhist church was well established in the island.

Devānampiyatissa died after a reign of forty years about 207 B. C. and was succeeded by his son Uttiya who himself reigned for ten years.

The next two kings Mahāsiva and Sūratissa were younger brothers of Uttiya. But now serious troubles arose in Ceylon caused by the invasions of the Damiḷas. The first two Damiḷa usurpers, Sena and Guttika, reigned twenty-two years. They were followed by a Sinhalese king, Asela², but Asela himself was overpowered by Eḷāra who came from the Coḷa country to seize the kingdom of Laṅkā (145-101 B. C.). It is a remarkable proof of the impartiality and trustworthiness of the older chronologists that they acknowledge without restraint the even justice shown by Eḷāra to friend and foe on occasions of disputes at law (Mv. xxi. 14 ; cf. Dv. xviii. 49-50). In the younger Sinhalese chronicles, however,

¹ St. Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales, par Hiuen-tsang*, II, p. 140 ; Beal, *Si-yu-ki, Buddhist Records of the Western World*, II, pp. 246-247. Hiuen-tsang, however, calls Mahinda the younger brother, not the son, of Asoka.

² Asela is called in Mv. a son of Muṭasiva and the youngest brother of Devānampiyatissa, born of the same mother (Mv. xxi. 12). See also Dv. xviii. 48.

this fact, as far as I know, is suppressed, and the author of the *Rājāvali* even explicitly says that he ruled badly for forty-four years¹.

III. THIRD PERIOD: FROM DUṬṬHAGĀMAṆI TO VAṬṬAGĀMAṆI

The national restoration started from the south-eastern province of Ceylon called Rohaṇa—a fact that repeatedly occurs in Sinhalese history. Rohaṇa was always the refuge of princes who were at enmity with the ruling king, or of Sinhalese kings who were conquered and dispossessed by external foes. In this province Mahānāga, a brother of Devānampiyatissa who was banished, it seems, from court on account of some offence had founded an independent dynasty which was never overcome by the Damiḷas. His grandson was Kākavaṇṇatissa, the famous founder of the Tissamahāvihāra and many other monasteries in Rohaṇa, and his great-grandson was Duṭṭhagāmaṇi, the national hero of Sinhalese people in the ancient period of their history just as Parakkamabāhu is in medieval times. Marvellous stories are told about his mother and about his birth and his youth which clearly bear the character of popular tradition. He became ruler of Rohaṇa after a war with his own brother Tissa and when he had collected a sufficient quantity of well equipped troops, he opened the campaign against the Damiḷas. This campaign is lucidly described in the Mahāvamsa. It ended with the complete defeat of the Damiḷas, and with the death of Eḷāra who was killed by Duṭṭhagāmaṇi in single combat near the southern gate of Anurādhapura².

¹ *Rājāvaliya*, ed. B. Guṇasekara, p. 219: *adharmmayen sūsāḷis avuruddak rājyaya kaḷaya*. See *Rājaraṭnākaraṇa*, ed. Saddhānanda, p. 11; a contribution to the History of Ceylon, transl. from "*Pujāvaliya*" by B. Guṇasekara, p. 15.

² A cluster of ruins not far from the Mahāvihāra are called in popular tradition the tomb of Eḷāra. Excavations, however, have

Duṭṭhagāmaṇi was clever enough in politics to appreciate the importance and the influence on people's mind of the Buddhist doctrine. Thus after having established his kingdom in Anurādhapura he became a zealous protector of the church. He built in his capital the Maricavaṭṭivihāra and the Lohapāsāda, and the most celebrated monument of Ceylon, the Mahāsthūpa, now called Ruwanwāli-Dagoba, was his work. His numerous meritorious acts are highly praised in the historical books. He died in the year 77 B.C. after a reign of twenty-four years.

The influence on politics of the Buddhist church seems to have increased since the time of Duṭṭhagāmaṇi, for when after the decease of his immediate successor Saddhātissa (77-59 B.C.) a new king was to be elected, the counsellors consecrated the prince Thūlathana as king "with the consent of the brotherhood"¹. Thūlathana, however, was soon supplanted by Laṅjatissa who himself after a reign of nine years (59-50 B.C.) was succeeded by his brothers Khallāṇa-nāga (50-44 B.C.) and Vaṭṭagāmaṇi.

During Vaṭṭagāmaṇi's reign the Damiḷas renewed their efforts to take possession of Laṅkā. The king was defeated in a battle which seems to have taken place near the northern gate of his capital, and was compelled to hide himself fourteen years in the house of one of his faithful subjects. Afterwards he resumed the war with the invaders. He conquered the Damiḷa usurper Dāṭhika and reigned for twelve years more. Vaṭṭagāmaṇi is the founder of the Abhayagirivihāra in the north of Anurādhapura². The

shown that these ruins never were a tomb, but rather a Vihāra, probably the Dakkhinavihāra of Mv. See A. M. Hocart, *Memoirs of Arch. Surv. Ceylon*, I, 1924, p. 54; Parker, *Ancient Ceylon*, p. 312.

¹ Mv. xxxiii. 18: *saṅghānuṭṭhāya*.

² As the names of Jetavana and of the Abhayagirithūpa have no doubt been interchanged in modern times, I fully agree with Mr. Hocart that it will be advisable to speak of a Northern Stūpa and of an Eastern Stūpa. The former is the Abhayagiri, the latter the Jetavana.

fraternity of this monastery afterwards seceded from that of the Mahāvihāra, and from it the monks of the Dakkhinavihāra separated, thus the Theravāda split up into several groups. The Abhayagiri monks afterwards accepted the doctrine of a teacher of the Mahāsaṅghika school and were called Dhammarucikā after his name¹. It was at Vattagāmaṇi's time that the Tipiṭaka and its Aṭṭhakathā, orally handed down in former times, were written down in book-form. (Dv. xx. 20-21 ; Mv. xxxiii. 100-101).

Vattagāmaṇi died in the year 17 B.C. The chronology of his reign is fairly well established. According to Mv. (xxxiii. 80-81) an interval of 217 years 10 months and 10 days lies between the foundation of the Mahāvihāra and that of the Abhayagiri. As the former event can be fixed on May 18, 246 B.C.², we are brought to the end of March, 28 B. C. for the founding of the latter monastery.

IV. FOURTH PERIOD : FROM MAHĀCŪLI MAHĀTISSA TO MAHĀSENA

Vattagāmaṇi's successor was Mahācūli Mahātissa, son of his elder brother Khallāṭa-nāga. He was followed by Vattagāmaṇi's son Coranāga who was killed by his own consort Anulā. This wicked woman murdered also Coranāga's successor Tissa and her four paramours, when she became weary of them. She was herself killed by Mahācūli's son Kūṭakaṇṇatissa—a bloody picture, indeed of the Sinhalese court at that period. But it is hardly necessary to mention the names of all the kings reigning in Ceylon during the first three centuries A.D. Some of them are highly praised in the chronicles as being devoted patrons of the Buddhist church, thus e.g. Bhātikābhaya (38-66 A.D.), Mahādāthikamahānāga (66-78 A.D.), and Vasabha (124-168 A.D.). They founded many monasteries and restored or embellished the ancient

¹ *Nikāya Saṅgraha*, ed. Wickremasinghe, p. 11 ; A. M. Hocart, Mem. Arch. Surv. of Ceylon, I, pp. 15ff.

² Fleet, J.R.A.S., 1909, p. 25 ; Geiger, Mv. transl., pp. xxxiv-li.

buildings. Great internal troubles appear to have been caused by the rebellion against king Iṅānāga (95-101 A.D.) of the Lambakaṇṇas (Mv. xxxv. 16ff.) but the rebellion was suppressed with cruelty. The Lambakaṇṇas were one of the most distinguished Sinhalese clans, from which also sprang several kings of Ceylon, e.g., Vasabha, Saṅghatissa, Saṅghabodhi and Goṭhakābhaya. The last three kings reigned from 296 to 315 A.D. Even Lañjatissa was a Lambakaṇṇa, for he is called Lāmāni Tissa in later books, and his brother Vattagāmaṇi therefore was also a descendant of the same clan. The kings mentioned, as I said above, in ancient Sinhalese inscriptions are Vasabha, Vaṅkanāsika Tissa (168-171 A.D.), Gajabāhugāmaṇi (171-193 A. D.), Mahallanāga (193-199 A.D.), and Kaniṭṭha Tissa (223-241 A.D.). They are called in the inscriptions successively Vasaba or Vahaba, Devānapiya Tissa, Gajabāhu Gāmaṇi Abaya, Devānapiya Naka, and Maḷu Tisa¹.

The last king of the so-called "Greater Dynasty" was Mahāsena who may have reigned in the first half of the fourth century A.D. Misled by the wicked thera Saṅghamitta and by the minister Soṇa the king vexed the monks of the Mahāvihāra and compelled them to abandon it so that it was desolate for nine years. Though he afterwards caused it to be restored, he built within its boundaries the Jetavanavihāra, thus again encroaching upon the rights of the older monastery. There was always a rivalry between the two fraternities just as even now the Jetavana Thūpa rivals in grandeur and beauty the Mahāthūpa and the Abhayagiri.

W. GEIGER

¹ Edw. Müller, *Ancient Inscriptions in Ceylon*, p. 25ff.; H. C. P. Bell, *Arch., Survey of C.*, xiii. 1896, p. 47-48 ; Wickramasinghe, *Epigraphia Zeylanica*, I, pp. 58ff., 67, 140ff., 148f., 208ff., 252f. See also above p. 100.

Königsnamen in den Brāhmī-Inschriften Ceylons.

Von

WILHELM GEIGER.

Die Königsliste des älteren Mahāvamsa umfaßt von Duṭṭhagāmaṇi (Nr. 15) bis auf Mahāsena (Nr. 58) im ganzen 44 Namen. Von diesen vierundvierzig singhalesischen Königen findet eine beträchtliche Zahl Erwähnung in den alten Brāhmī-Inschriften Ceylons, soweit sie uns durch die Arbeiten EDUARD MÜLLERS, H. C. P. BELLS, DON M. DE Z. WICKREMASINGHEES, S. PARANAVITANAS und anderer Epigraphiker zugänglich geworden sind. Es verlohnt sich wohl, diese Namen zusammenzustellen, weil auch das ein Streiflicht wirft auf die Glaubwürdigkeit des Mahāvamsa.

Der Identifikation der Namen stehen nun freilich gewisse Schwierigkeiten im Wege, vor allem weil einige Namen wie Tissa, Abhaya, Gāmaṇi, Nāga mehrfach wiederkehren und vielfach weniger den persönlichen Namen des Fürsten als vielmehr seinen Beinamen bedeuten. Es müssen solche Schwierigkeiten von Fall zu Fall mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit beseitigt werden. Am wenigsten Bedenken dürften sich bei der mehrfach wiederkehrenden Trias Vahaba, Tisa, Gamiṇi Aba ergeben. Die drei werden als Großvater, Vater und Enkel aufgeführt, u. a. a) in der Felsinschrift von Palu Mākiccāva¹⁾. Sie beginnt mit den Worten *Maharajaha Vahabayaha maṇumaraka Tisa-maharajaha puti maharaji Gamiṇi Abeya* „Des Großkönigs Vahabaya Enkel, des Großkönigs Tisa Sohn, der Großkönig Gamiṇi Abaya . . .“. Der nämliche Stammbaum findet sich in der Galvana-Inschr. (A. I. C., Nr. 10), in der Tāmaragala-Inschr. (A. I. C., Nr. 12) und in der Felsinschrift Nr. 2 von Viharegala (A. I. C., Nr. 11 b; Ep. Zeyl. III, 166). b) In einer der Inschriften des Ruvanvāli-Dagoba steht *Gayabāhu Gamiṇi Abaya* statt des bloßen *Gamiṇi Abaya* (A. I. C., Nr. 5). Es ist klar und es wurde dies schon von ED. MÜLLER richtig erkannt, daß es sich hier um die drei Könige Nr. 41 Vasabha

¹⁾ ED. MÜLLER, *Ancient Inscriptions of Ceylon*, Nr. 10; BELL, *Archaeolog. Survey Ceylon XIII*, 1896, p. 44; WICKREMASINGHE, *Epigraphia Zeylanica I*, 211.

(127—171 n. Chr.), Nr. 42 Vaṅkanāsika Tissa (171—174) und Nr. 43 Gajabāhu Gāmaṇi (174—196) handelt, die auch im Mhvs. 35. 59, 112, 115 als Großvater, Vater und Sohn aufgeführt werden. Der Name des Königs Vasabha findet sich auch in der Felsinschrift von Perumāiyankulam (*Vahaba-maharaji*, Ep. Zeyl. I, 69), sowie in der freilich stark verstümmelten Inschrift von Aluthalmillāva (BELL, A. S. C., XIII, 1896, p. 66) und sonst.

Dagegen hat PARANAVITANA (Ep. Zeyl. III, p. 166) richtig gesehen, daß mit Vasabha-Vahaba ein anderer König Saba nicht verwechselt werden dürfe. Mit Saba ist vielmehr Vasabhas Vorgänger Subharājā (Nr. 40; Mhvs. 35. 55ff.) gemeint, der 120—126 n. Chr. regierte. Er ist genannt in der Inschrift von Pahala Kayinattama (*Sabaraje*, Ep. Zeyl. III, p. 162) sowie in der Viharegala-Inschrift Nr. 1 (Ep. Zeyl. III, 165), wo auf die Beziehungen des Königs zu dem Eka-dvārika-Vihāra hingewiesen wird, die auch dem Mahāvamsa (35. 58) bekannt sind. Die Entscheidung für PARANAVITANAS Ansicht bringt die Viharegala-Inschr. Nr. 2 (Ep. Zeyl. III, 166), wo *Sabaraja* neben *Vahaba* genannt wird.

Der Name *Gamaṇi* (oder *Gamiṇi*) *Abaya* begegnet uns mehrfach allein, ohne Nennung von Vater und Großvater, in Inschriften. So auf der Tafel des Thūpārāma in Anurādhapura (Ep. Zeyl. III, 114ff.), wo die Identität mit Gajabāhugāmaṇi durch den Schriftcharakter erhärtet wird, der nach PARANAVITANA auf das 2. nachchristliche Jahrhundert hinweist. Ferner nenne ich die Vilevāva-Inschr. (BELL, A. S. C. XIII, 1896, p. 58), die Periyakaḍu-Inschr. (A. I. C., Nr. 8) und zwei Höhleninschriften von Mihintale (BELL, *Annual Report A. S. C.*, 1911—12, p. 96 und 97, Höhle 13 und 23). Es ist nicht gewiß, aber wahrscheinlich, daß stets Gajabāhugāmaṇi gemeint ist. Sonst wäre möglicherweise an Vaṭṭagāmaṇi (Nr. 20) des letzten Jahrhunderts v. Chr. zu denken.

Eine andere Trias von Königsnamen bietet eine Inschrift vom Dimbulagala, die Molahitiyavelegala-Inschr. Nr. 1 (Ep. Zeyl. III, 154): *Devanapiya Tisa maharaja* (Großvater), *Kuḍakaṇa raja* (Vater), *raja Abaya* (Sohn). Gewiß hat PARANAVITANA recht, wenn er diese drei (a. a. O., p. 155f.) mit Nr. 26 Mahācūlika Mahātissa (17—3 v. Chr.), Nr. 30 Kuṭakaṇa Tissa (16—38 n. Chr.) und Nr. 31 Bhātikābhaya (38—66 n. Chr.) identifiziert. Die Deutung BELLS (*Ceylon Antiquary III*, p. 76) wird mit guten Gründen zurückgewiesen. Nun befindet sich unmittelbar unter der ersten Inschrift eine zweite, die offenbar — BELL hebt das in seiner Beschreibung stark hervor — mit jener in

engstem Zusammenhang steht. Sie lautet kurz *Naka-maharaje dine sagasa* „Der Großkönig Naka hat es der Gemeinde gestiftet“. Es liegt wohl die Vermutung sehr nahe, daß mit diesem Naka¹⁾ der jüngere Bruder und Nachfolger des Bhātikābhaya, Nr. 32 Mahādāthika Mahānāga (67—79 n. Chr.) gemeint ist. In der ersten Inschrift wird Abaya als *jeṭa-puta* „ältester Sohn“ des Kuṭakanna bezeichnet.

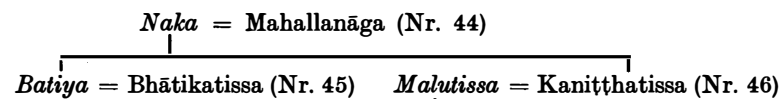
Nun begegnen wir aber in der Maharatmale-Inschr. (Ep. Zeyl. I, p. 61—2) der Trias *Devānapiya Tisa maharaja* (Großvater), *Devānapiya Puṭikāna Gamini Abhaya maharaja* (Vater), *Devānapiya Naka maharaja* (Sohn). Ich glaube, daß PARANAVITANA recht hat, wenn er in dieser Trias den Puṭikāna dem Kuṭakanna gleichstellt (Ep. Zeyl. III, p. 155), so daß wir nur eine Variante der obigen Trias mit Nennung des jüngeren der beiden Söhne Kuṭakanna's vor uns haben. Ich möchte hier darauf hinweisen, wie schon WICKREMASINGHE (Ep. Zeyl. I, p. 64) getan hat, daß wir auch in der großen Felsinschrift von Mihintale (A. I. C., Nr. 20) in Z. 4 *Devanapiya Puṭakāna Gāmini [Abhaya]* zu lesen haben, so daß also hier der gleiche Name wie in der Maharatmale-Inschr. wiederkehrt. Und ich füge hinzu, daß auch sonst ein engerer Zusammenhang zwischen beiden Inschriften zu beobachten ist. Hier wie dort werden Vihirabijaka und Muḷagutika (Muḍa^o) als Örtlichkeiten erwähnt.

Der Name *Kuṭakanna* ist ein Scherzname für einen, der besonders große Ohren hat, Ohren groß wie ein Krug (*kuṭa*). Es ist bemerkenswert, daß solche von körperlichen Eigentümlichkeiten hergenommenen Beinamen gerade in ältester Zeit mehrfach vorkommen. *Mahācūlika* bedeutet einen, der einen großen Haarschopf hat, *mahādāthika* einen, der große Eckzähne besitzt, wie die Teufel, *vaṅkanāsika* bedeutet „krummnasig“. Mit *puṭikāna* ist nun anscheinend sachlich das gleiche ausgesagt, wie mit *kuṭakanna*: „der Ohren hat groß wie ein Sack (*puta*)“.

Nun mag man einwenden, daß Kuṭakanna den Namen Tissa führt, Puṭikāna aber den Namen Abhaya, daß also die beiden doch verschiedene Persönlichkeiten sein müßten. Da hilft uns nun die Tirappan-kadavala-Inschr. (A. S. C. XIII, 1896, p. 58) weiter. Hier wird ein *Abaya Kuṭakāna raja* als Vater eines *Gamini Abaya* erwähnt, anscheinend doch König Kuṭakanna Abhaya (oder Tissa) (Nr. 30) mit seinem Sohn Bhātikābhaya (Nr. 31).

¹⁾ Die Schreibung *naka* für *naga* ist nicht auffallend. Sie findet sich häufig in den älteren Brāhmī-Inschriften, wie z. B. auch *nakara* für *nagara*.

Ich habe oben *Naka* der Dimbulagala-Inschr. mit Mahādāthika-Mahānāga (Nr. 32) identifiziert. Ein anderer Naka scheint der *Naka maharaja* der Tammanekanda-Inschr. Nr. 2 (A. I. C., Nr. 55; A. S. C. XIII, 1896, p. 47) zu sein. BELL vermutet in ihm den Mahallanāga (Nr. 44, 196—202 n. Chr.), und es wird dies wahrscheinlich gemacht durch die Inschr.-Nr. 3 (p. 47—48), die einen *Malutissa maharaja* nennt. Dies ist ohne Zweifel der Kanitṭhatissa (Nr. 46, 227—245 n. Chr.) des Mahāvamsa, der jüngere Sohn Mahallanāga's¹⁾. Die drei Inschriften von Tammanekanda gehören enge zusammen. In Nr. 1 ist kein Königsname enthalten, der Schriftcharakter weist aber auf die gleiche Zeit mit Nr. 2, 3 hin. Es liegt also offenbar eine Familienstiftung vor. Von Wichtigkeit ist da nun die Inschr. des Cittalapabbata-vihāra, Singh. Situlpav-vehera (A. I. C. 16). Hier lesen wir drei Namen: *Naka maharaja*, *Batiya maharaja* und *Malutissa maharaja*. Der erste wird als Vater des zweiten bezeichnet, das Verwandtschaftsverhältnis zwischen den beiden anderen wird durch das Wort *malu* bestimmt: der dritte ist der jüngere Bruder des zweiten. So ergibt sich der Stammbaum, der vollkommen zu den Angaben Mhvs. 36. 1, 6 stimmt:



Der Name *Batiya* mit dem Titel *Devanapiya maharaja* davor kehrt auch in einer Mihintale-Höhleninschrift (A. I. C., Nr. 28e, p. 33; Ann. Rep. A. S. C., 1911—12, p. 94) wieder. Es ist mir indessen zweifelhaft, ob damit der König Bhātikātissa des 3. nachchristlichen Jahrhunderts gemeint sein kann. Nach einer hübschen Beobachtung WICKREMASINGHES (Ep. Zeyl. I, p. 147) ist die Voraussetzung des Titels *Devanapiya maharaja* vor den Namen ein chronologisch zu wertendes Kennzeichen der älteren (vorchristlichen) Inschriften. Man könnte in zweiter Linie an den in der Dimbulagala-Inschr. *Abaya* genannten älteren Sohn des Kuṭakanna, Bhātikābhaya, denken. Aber auch da müßte bei der Titulierung *Devanapiya maharaja* ein bewußter Archaismus angenommen werden. Dagegen ist es höchst wahrscheinlich, daß der in der Galgirikanda-Inschr. (A. I. C., Nr. 17)

¹⁾ Singh. *malu* bedeutet „jüngerer Bruder“. Davon ist *kanittha* die Pāli-Übertragung. Die Identifikation beider Namen schon bei ED. MÜLLER (A. I. C., p. 29). *Malutissa* ist auch der Urheber einer Inschr. im Jeta-vanārāma (Ep. Zeyl. I, p. 252ff.).

genannte *Batiya-rajā* kein anderer ist als der *Batiya maharaja* der Cittalapabbata-Inschrift.

In höheres Altertum führt uns die Brāhmi-Inschrift von Dambul (A. I. C., Nr. 3) zurück. Sie befindet sich an wohl geschützter Stelle über der ersten Höhle und lautet *De va na pi ya ma ha ra ja sa ga mi ni ti sa sa ma ha le ne a ga ta a na ga ta ca tu di sa sa ga sa di ne* „Die große Höhle des Großkönigs Devanapiya Gamini Tisa der gegenwärtigen und der künftigen Gemeinde aus den vier Weltgegenden gewidmet.“ Der gleiche *Devanapiya maharaja Gamini Tisa* ist auch in einer Inschrift des Riṭigala (Ep. Zeyl. I, p. 144, Nr. 1) als Vater eines *Devanapiya Tisa Abaya* genannt und kommt mit Weglassung des Wortes *Devanapiya* in einer Höhleninschrift von Mihintale (Ann. Rep. A. S. C., 1911—12, p. 97, cave Nr. 25) vor, in der es sich um die Stiftung einer Frau des Königs handelt.

Ich glaube nun, daß WICKREMASINGHE (Ep. Zeyl. I, p. 142) recht hat, wenn er in Gamini Tisa den jüngeren Bruder Duṭṭhagāmaṇi's Saddhātissa (Nr. 16; 77—59 v. Chr.) erkennt und in Tisa Abaya den ältesten Sohn dieses Königs, Lañjatissa (Nr. 18, 59—50 v. Chr.). Es ist hier wieder die Vorausstellung des Titels *Devanapiya maharaja* vor den Namen Gamini Tisa zu beachten, und wenn bei dem Sohne der Königstitel fehlt, so dürfte dies darauf hinweisen, daß die Inschrift bei Lebzeiten des Vaters vor der Thronbesteigung des Sohnes verfaßt wurde.

Für die Geschichte der Dambulhöhlen, die im Ausgang des 12. Jahrhunderts von Nissanka Malla in so glänzender Weise ausgebaut wurden, ergibt sich aber aus der Identifikation Gamini Tisa = Saddhātissa, daß ihre Verwendung als Vihāra in die vorchristliche Zeit zurückgeht. Der Titel *Gāmaṇi* stammt sicher aus Rohana¹⁾ und sein erster Träger in der Reihe der singhalesischen Könige war Duṭṭhagāmaṇi. In eine ältere Zeit dürfen wir also keine Inschrift hinaufrücken, in der diese Bezeichnung vorkommt.

Dies führt mich auf die Gallena-Inschr. (A. I. C., Nr. 2). Ihr Urheber ist ein *Tisa*, Sohn des *Devanapiya maharaja Gāmaṇi Abhaya*. Bereits ED. MÜLLER (a. a. O. p. 26 N.) hat in letzterem den König Vattagāmaṇi Abhaya (Nr. 20; 43 und 29—17 v. Chr.) und in ersterem seinen Neffen und Adoptivsohn Mahacūli Mahātissa (Mhvs. 33. 35) erkannt, und seine Ansicht ist auch meines Wissens nie bestritten

¹⁾ Wenn auch die Mhvs. 22—71 gegebene Erklärung, die den Titel auf die Beherrschung von Mahāgāma zurückführt, etwas zu enge ist.

worden. Dagegen besteht über die letzte Trias von Personennamen noch große Unsicherheit. Sie ist überliefert in der Tonigala-Inschr. (A. I. C., Nr. 1).

Das hier gemeinte Tonigala — es gibt vier Orte dieses Namens, wo Inschriften gefunden wurden — liegt 14 Meilen SO. von Puttalam unweit der Straße nach Kurunāgala in der Nordwest-Provinz. Sie liegt in zwei Varianten (A und B) vor und bietet mancherlei Schwierigkeiten. Die Übersetzung ED. MÜLLERS vermag ich in mehreren Punkten nicht mit dem Text zu vereinbaren. Dieser lautet:

A) *pa ru ma ka a ba ya pu ta pa ru ma ka ti śa ha va pi a ca gi ri ka | ti śa pa va ta hi a ga ta a na ga ta ca tu di śa śa ga śa di ne xx¹⁾ | de va na pi²⁾ ma ha ra ja ga mi ri a ba ya ni ya te a ca na ga ra ka | ca . . .³⁾ ri ki ya na ga ra ka ca pa ru ma ka a ba ya pu ta pa ru ma ka | ti śa ni ya ta pi te ra ja ha a ga ta a na ga ta ca tu di śa śa ga śa.*

B) *pa ru ma ka a ba ya pu ta pa ru ma ka ti śa ni ya te i ma | va pi a ca gi ri ka ti śa pa va ta hi a ga ta a na ga ta ca tu | di śa śa ga śa xx⁴⁾ de va na pi ya ma ha ra je ga mi ri | a ba ye ni ya te a ca na ga ra ka ca ta vi ri ki ya na ga | ra ka ca a ca gi ri ka ti śa pa va ta hi a ga ta a na ga ta | ca tu di śa śa ga śa pa ru ma ka a ba ya pu ta pa ru ma ka | ti śa ha vi śa ra ni ya ta pi te.*

Nach der Übersetzung ED. MÜLLERS möchte es scheinen, als wären Abaya und Tisa⁵⁾ Großvater und Vater des Königs Gamini Abaya. Ich kann das nicht finden. Die Streitfrage ist, ob unter diesem Duṭṭhagāmaṇi (Nr. 15; 101—77 v. Chr.) oder Vattagāmaṇi (Nr. 20; 43 und 29—17 v. Chr.) zu verstehen ist. Vater und Großvater des ersteren waren die Rohanafürsten Kākavannatissa und Gothābhaya, die des letzteren Saddhātissa (Nr. 16; 77—59 v. Chr.) und Kākavannatissa. Die Namen würden also auf Duṭṭhagāmaṇi besser passen als auf Vattagāmaṇi. Aber ich vermag mir nicht vorzustellen, wie der Enkel und Sohn den Großvater und Vater als *parumaka* (= *pramukha*) bezeichnen konnte. Das Wort kommt oft genug in den Brāhmi-Inschriften vor⁶⁾. Es ist ein Titel, anscheinend eines höheren Beamten,

¹⁾ Es folgen zwei mir unverständliche Symbole.

²⁾ Hinter *pi* ist aus Versehen *ya* ausgefallen. Vgl. B.

³⁾ Die zwei unleserlichen Zeichen sind, wie B zeigt, *ta vi*.

⁴⁾ Dieselben Symbole wie oben in ¹⁾, aber in umgekehrter Folge.

⁵⁾ Die Inschrift gebraucht durchweg das Zeichen *ś* für den Zischlaut.

⁶⁾ Vgl. Ep. Zeyl. I, p. 17, 19, 20, 144ff. usw.

aber von fürstlichen Persönlichkeiten wird er, so viel ich sehe, nie gebraucht¹⁾.

Wenn ich nicht irre, zerfallen die beiden Versionen der Inschrift in je drei Teile. Der erste handelt von einer zeitlich zurückliegenden Stiftung der beiden Parumakas, der zweite von einer Zustiftung des Königs Gāmaṇi Abhaya, der der Urheber der Inschrift ist, der dritte anscheinend von einer Bestätigung oder Erneuerung der älteren Stiftung, die durch den Vater des genannten Königs erfolgt war. Ich übersetze also so:

A 1. Der Teich des Parumaka Tissa, des Sohnes des Parumaka Abaya, wurde der gegenwärtigen und künftigen aus den vier Himmelsgegenden stammenden Gemeinde im Acagirika-Tissa-pavata(-Kloster) geschenkt. 2. Der Großkönig Devānampiya Gāmaṇi Abhaya hat Aca-nagaraka und Tavirikiya-nagaraka gewidmet. 3. Das von dem Parumaka Tissa, dem Sohn des Parumaka Abhaya, gewidmete (überwies) der Vater des Königs der gegenwärtigen und künftigen aus den vier Himmelsgegenden stammenden Gemeinde.

B 1. Der Sohn des Parumaka Abhaya, der Parumaka Tissa hat diesen Teich der gegenwärtigen und künftigen aus den vier Weltgegenden stammenden Gemeinde im Acagirika-Tissa-pavata(-Kloster) gewidmet. 2. Der Großkönig Devānampiya Gāmaṇi Abhaya hat Aca-nagaraka und Tavirikiya-nagaraka der gegenwärtigen und künftigen aus den vier Himmelsgegenden stammenden Gemeinde im Acagirika-Tissa-pavata(-Kloster) gewidmet. 3. Das Gebreite des Parumaka Tissa, des Sohnes des Parumaka Abhaya, hat der Vater gewidmet.

Ich bemerke dazu, daß ich die Namen in die gebräuchliche Form umgesetzt habe, also Tissa statt Tiśa, Abhaya statt Abaya usw. Im einzelnen füge ich hinzu: A 1. *acagirika* bedeutet ohne Zweifel „Bärenberg“ (*aca* = p. *accha*, skr. *ṛkṣa*) und vergleicht sich dem Namen des über Kandy gelegenen Asgiriya-vihāra. Der Lokativ *-pavatahi* gehört zum folgenden; denn ein Teich auf einem „Berg“ ist ein Uning. *Agata-anagata* fasse ich als Zeitbezeichnung: *anagata* ist = p. *anāgata*, und *agata* (= *āgata*) begreift das, was sonst *atīta* und *paccuppanna* heißt. Die Übersetzung ED. MÜLLERS und WICKRE-

¹⁾ Allerdings findet sich im 10. Jahrh. *mapurmuka* — aber nur dieses = *mahāpramukha*! — als Königstitel gebraucht und scheint sich auch in einer Inschrift des 4. Jahrh. (Ep. Zeyl. III. 122) auf den damals regierenden König zu beziehen.

MASINGHES „present and absent“ „present and not present“ halte ich für unrichtig. — 2. *Niyate* hat aktive Bedeutung, wie dies beim part. praet. häufig ist. Es ist aber beachtenswert, daß *niyata* (natürlich = skr. *niyata* von Wz. *yam* + *ni*) sonst m. W. in solchen Kurzinschriften nicht vorkommt. In einigen steht *ya* am Schluß, worin WICKREMASINGHE eine Abkürzung für *yate* vermutet¹⁾. — 3. Hier hat *niyata* substantivische Bedeutung angenommen: das Gewidmete = die Widmung, Stiftung. Den Gen. *rajaha* sähe ich lieber vor *pite*, indessen wird er davon keinesfalls getrennt werden dürfen und scheint sich auf den in 2 genannten König zu beziehen. Das Verbum „überwies“ oder ähnlich ist aus dem vorhergehenden *niyata* zu ergänzen.

B 1. Ich halte *ima vapi* für einen Akkusativ und Objekt zu dem wieder aktivisch gebrauchten *niyate*. — 2. Die Konstruktion ist die gleiche wie in 1. Die Schlußworte *acagirika-tiśa-pavatahi agata-anagata-catudīśa-śagaśa* sind Ergänzung zu A 2. — 3. Die Schlußworte von *rajaha* ab sind (gegen A 3.) weggelassen. Vielleicht sind sie nur auf dem Stein zerstört. Das Wort *visara* muß, wenn man *Tisaha vapi* in A 1. zum Vergleich heranzieht, etwas wie „Teich“ bedeuten. Man könnte an skr. p. *visara* (*vi-sar* „sich ausbreiten“), singh. *visaraya* denken, oder es ist im zweiten Teil des Wortes skr. *saras* enthalten.

So wie ich die Inschrift verstehen zu müssen glaube, gibt sie keine Möglichkeit an die Hand, welcher König mit Gamaṇi Abaya gemeint ist. Für Duṭṭhagāmaṇi könnte die kurze Inschrift von Paramakaṇḍa²⁾ sprechen, von der die Worte *pa ru ma ka a ba ya pu ta pa ru ma ka ti sa ha du ṭa ka* zu lesen sind, indem man *duṭaka* etwa zu *duṭaka-gamaṇi-abaya* ergänzte. Wir hätten dann die nämlichen drei Namen, wie in der Tonigala-Inschrift. Aber es ist doch bedenklich, zu viel aus solch einem Fragment zu folgern. Zudem kommt der Name Duṭaka als der eines *gamika*, eines Dorfbewohners, in einer anderen Inschrift vor³⁾. Endlich sei bemerkt, daß, wenn meine Deutung von *pite rajaha* richtig ist und damit Kāvakannatissa gemeint wäre, man nicht recht verstünde, wie dieser Fürst in Zusammenhang gebracht werden könnte mit einer Stiftung bei Tonigala. Er war ausschließlich Beherrscher von Rohaṇa, also des südöstlichen Ceylon, und über dieses Gebiet hinaus können sein Einfluß und seine Wirksamkeit sich nicht erstreckt haben.

¹⁾ Ep. Zeyl. I, p. 20, N. 6.

²⁾ A.I.C., Nr. 25, p. 32.

³⁾ A.I.C., Nr. 31, p. 35.

Wir müssen also — wenigstens vorläufig — darauf verzichten, Dutthagāmaṇi unter den in Brāhmī-Inschriften Ceylons erwähnten Königen zu nennen. Der älteste ist bis jetzt Saddhātissa (Nr. 16), ihm folgen Lañjatissa (Nr. 18), dann Vattagāmaṇi (Nr. 20), dem die Tonigala-Inschrift zugehört, dann Mahācūlimahātissa (Nr. 26), Kuṭakannatissa (Nr. 30), Bhātikābhaya (Nr. 31), Mahādāthikamahānāga (Nr. 32), Subharāja (Nr. 40), Vasabha (Nr. 41), Vañkanāsikatissa (Nr. 42), Gajabāhugāmaṇi (Nr. 43), Mahallanāga (Nr. 44), Bhātikātissa (Nr. 45), Kanitṭhatissa (Nr. 46). Zweifelhaft ist mir die Identifikation von *Alunaka* in einer Tissamahārāma-Inschr., in dem Ed. MÜLLER¹⁾ den *Īlanāga* (Nr. 37) des Mahāvamsa erkennen zu dürfen glaubt.

Zum Schluß aber ist noch Mahāsena (Nr. 58, 334—362 n. Chr.) zu nennen, der letzte König aus der sog. „Großen Dynastie“ und Vater des Sirimeghavanna (Nr. 59), des ersten Vertreters der „Kleinen Dynastie“. Er wird erwähnt in einer Tonigala-Inschr. (Nordprovinz²⁾) des *Sarimekavana Aba*, der sich als *Puviya Mahasena-maharajaha puta* bezeichnet. In einer anderen Inschrift, die in Anurādhapura auf der Plattform des Ruvanvāli-Dagoba eingegraben ist³⁾, wird der Vater des *Mekavana* mit dem Namen *Naka raja* bezeichnet. Ein *Puvaya Naka maharaja* wird auch in Timbirivāva-Inschriften erwähnt, und schon BELL⁴⁾ hat darin Mahāsena, den Vater Sirimeghavanna's, richtig gesehen.

Es werden somit von den 58 Königen der „Großen Dynastie“ (von Vijaya bis Mahāsena) oder von den 43 Königen dieser Linie nach Dutthagāmaṇi im ganzen 15 (oder 16) in Brāhmī-Inschriften mit Namen genannt, und die Angaben über die Verwandtschaftsverhältnisse, wo sie angegeben sind, stimmen bei allen fünfzehn vollkommen mit denen des Mahāvamsa überein.

¹⁾ A.I.C., Nr. 4; vgl. p. 26.

²⁾ Es ist dies das vierte der oben erwähnten Tonigala. Siehe PARANAVITANA, Ep. Zeyl. III, p. 172ff.

³⁾ A.I.C., Nr. 21.

⁴⁾ A.I.C., XIII, 1896, p. 55.

The Language of the Vāddās

The *Vāddās* are believed to belong to the aboriginal population of Ceylon. Their present home is the eastern part of the Island between the central highlands and the sea. They are generally divided into three groups: (1) The *Rock-Vāddās* are the most primitive of them. They live entirely on hunting and dwell in natural caves in the forests east of Batticaloa between Bibile and Maha-oya. (2) The *Village-Vāddās* are living in the frontier districts of the old Vāddā-country. They have some intermixture with Sinhalese blood and are a little more civilised than the Rock-Vāddās. They have learnt to build huts for dwelling in and roughly to cultivate the soil. (3) The *Coast-Vāddās* inhabit small villages along the eastern coast between Trincomalee and Batticaloa. They have intermarried with Tamils and adopted their language and partly their manners and customs.

But I shall not enter here into a discussion of the racial problems connected with the Vāddās. Queries of such a kind must be answered by ethnologists and anthropologists, not by a linguist, and by scholars who had opportunity of observing the life of those people in their own country and of inquiring into their physical and psychical character. It may be sufficient, therefore, to refer to the standard works of T. and S. S a r a s i n, *Die Veddas von Ceylon und die sie umgebenden Völkerschaften*, Wiesbaden 1893; H. P a r k e r, *Ancient Ceylon*, London 1909; and C. G. and Br. Z. S e l i g m a n n, *The Veddas*, Cambridge 1911, where also more literature may be found. I confine myself to the short notice that according to my opinion which, I think, is in general agreement with that of the Seligmans, the unsophisticated Vāddās represent, in fact, the remnant of aboriginal inhabitants of Ceylon. Their life as hunters is probably the same as led by their ancestors at the time of the arrival in Ceylon of the first Aryan immigrants about five centuries B.C. It is not certain, however, if they are identical with the *Yakkhā* mentioned in the *Mahāvamsa* as aboriginal population of the Island. For it is not impossible that people of different race and origin were living in Ceylon even at that early period (cf. A. M. H o c a r t, *Yakshas and Vāddās*, *Studia Indo-Iranica*, p. 3 sq.). At present the Vāddās denote by *yaku* the spirits of the deceased persons of their own race.

The Vāddās speak now a *Sinhalese dialect of a peculiar character*. Very often races or tribes have adopted another language, that of their conquerors or that of those they have conquered. I shall now try to describe the character of the Vāddā language in connection with similar dialects spoken in the Island. The linguistic material for the study of the Vāddā language (abbrev. VL), as far as it is accessible to me, is contained in the following works:

- (a) L. de Zoysa, Note on the Origin of the Veddas, with a few specimens of their songs and charms, *JRAS.*, Ceylon Br., VII, No. 24, 1881, p. 93 sq. (abbrev. Z).
- (b) H. Nevill, The Vaedda Dialect, *The Taprobanian*, I, 1885, p. 13 sq.; and The Vaeddas of Ceylon, *ibid.*, II, 1887, p. 121 sq. (abbrev. N I, II).
- (c) A. T. W. Marambe, *The Vedda Language*, Kandy 1893 (abbrev. M).
- (d) H. Parker, *Ancient Ceylon*, p. 123 sq. (abbrev. P).
- (e) C. G. and Br. Z. Seligmann *The Veddas*, through the whole work and especially pp. 380 sq., 423 sq. where in the Vocabulary, I suppose, the words collected by the Sarasins are included (abbrev. S).
- (f) I collected myself some materials in 1896 (abbrev. G) from Bintenne-Vāddās, show-Vāddās according to the Seligmanns.

Wherever it seems advisable to distinguish the various groups of the Vāddās I differentiate between (a) SV. (Southern Vāddās, V.'s of Nilgala and Sita Vanniya); (b) NV. (Northern Vāddās, V.'s of Bintenne and the degenerated groups near the Bibile-Batticaloa road); (c) EV. (Eastern Vāddās, Coast-Vāddās).

It is hardly possible to arrive at a fully satisfactory result concerning the Vāddā language. The texts, we know, are chiefly songs, invocations (of the *yaku*) and charms. Such texts, however, are a very weak base for linguistic investigations. They are sometimes partly unintelligible to the reciter himself (cf. S. 289-90, 298, 301) and we know from other languages that verses of popular or nursery songs and the like often become so corrupt that they may consist of words and syllables and sounds without any sense. The two invocations (NV., S. 280-1) are given by the Seligmanns themselves with all reserve. Very often in such verses the pronunciation is influenced by the musical recitation: short vowels may be lengthened and long vowels shortened. I refer to rhymes like *vāḷigo-gācāpo-bendāpo* (S.311) or *gācāpo-naṭāpo-bedāpo* (Z.99). Our informers are also

I.H.Q., SEPTEMBER, 1935

inconsistent and perhaps sometimes inaccurate in their transliteration. The vowels *e* and *a* are often not distinguished: N I 30 has *kāriyā*, bear (spelt *kaeriyā*), but P. 125 *keriyā*; S. 293 *āṅga*, body, (spelt *aenga*), but S. 428 *enge*; S. 276 *pāngiri-kola*, betel leaf, but S. 427, No. 19 *pengiri-k°*. The vowel *a*, apparently pronounced as indifferent vowel *ə* after the accentuated syllable, is frequently written *e*: *mangacēnawa*, to go, S. 437, No. 88; *humbeta*, to this place, S. 429, No. 32, but *humbate* S. 431, No. 50. The cerebrals *ṭ*, *ḍ*, *ṇ* are not separated from *t*, *d*, *n*, nor the lingual *ḷ* from *l* in the vocabulary S. 424 sq. P. 126 spells *boṭā*, beast, S. 276 *boṭa*, but N I. 30 *botāh*. The word for 'fruit' is often spelt *gediya*, often *geḍiya*: that for 'elk, sambar,' S. 287 *gōna*, but S. 289 *gōṇā*.

In all these cases we can also assume that the distinction of these sounds has entirely disappeared in the VL and the informers in their transliteration arbitrarily follow the Sinhalese spelling, or that the single Vāddās themselves pronounced the sounds in a different manner.

In spite of all such difficulties the fact is indisputable that the VL is a kind of colloquial Sinhalese. Parker (p. 123) says: "The Vaedi dialect is to a great extent the colloquial Sinhalese tongue, but is slightly changed in form and accent. Yet closely as it resembles the latter, these differences and the manner in which it is pronounced render it quite an unknown language to one who has not a special acquaintance with it."

The correctness of this statement is shown by the following conversational sentences which I quote from S. 388-9 and from my own collection. To the sentences quoted from S. I shall add in brackets a transliteration according to the system adopted by myself for the sake of uniformity. As to pronunciation we must keep in mind that the accent generally lies on the first syllable of the word and that the vowel *a* after the accent is = *ə* (i.e. indifferent vowel). In compounds each word has its own accent.

- (1) *ham hanikete mangacapa*, go (come) quickly, S. 388 (*hañ. hanikaṭa mañ-gacapañ*)=Sinh. *hani-hanikaṭa varen*.
- (2) *heminkaṭa katā-kara-damāpañ*, speak slowly, G.=Sinh. *hemin* (or *hemihita*) *kathā-karapan*.
- (3) *me galreke maieme*, this axe belongs to me, S. 388 (*me gal-rākka mayē-ma*).
- (4) *kankuna patagacala ginaucala pucakadala kavilanya*, having killed the sambar, having kindled a fire, having roasted and cut (it) he eats, S. 389 (*kan-kuṇā paṭa-gacalā, gina-ucalā, puca-kaḷa-lā kavilaña*).

- (5) *me gaye kavilana geḍi koḍoyi*, there are no (eatable) fruits on this tree, G. = Sinh. *me gahe giḍi nāhā*.
 (6) *maye ayi-rukulaṭa peneṇa*, *mayē kana-rukulaṭa aheṇa*, I see with my eyes, I hear with my ears, G.
 (7) *keriyā malāliyen gacapuva-ma boṭa-damāpi*, the bear when killed with the bow fell down, G.
 (8) *mama kāle mañ-gacalā gayi-mājē rā-mājē nidā damāpiṇ*, having gone to the forest I slept on a tree during the night, G.
 (9) *vāl-kobā-vālin mayē malāliya mando-karalā tibeṇa*, my bow is made of v.k.v. (wood), G.
 (10) *balumaṇaṭa āna-damaṇa epā balumaṇa tā kavilayi*, do not beat the dog, the dog will bite you, G.

I also add two verses from a song of the Harabora-vāva Vāddās in Bintenne :

Sorabora-vāvē sonda olu nelum ātī
mivā nelannaṭa sonda sonda liyo eṭī

“In the Sorabora tank there are beautiful water-lilies and lotuses. Most beautiful women come to pluck them off.”

Though some details, and chiefly the single expressions in these sentences require further explanation, we can say that on the whole their structure as well as the grammatical forms are Sinhalese. After this preliminary remark we can enter into the details of phonology, morphology and vocabulary by which the Sinhalese character of the VL is confirmed or by which the VL is distinguished from regular colloquial Sinhalese.

PHONOLOGY.

In *vocalism*, the alternation of *u* and *i* (*puda*, offering, M. 23 or *pida* M. 26 ; *kiri*, something good and precious, or *kuru-*, Z. 100) seems to prove the existence in VL of the intermediate sound *ū*. Adv. *nimba*, quickly, is probably connected with v. *numana*, to go ; *mini*, men, alternates with *minu* ; *peratu*, in front, S. 308 with *perati*, S. 312 ; v. *pucana*, to cook, roast, is perhaps = Sinh. *pisanavā*. The vowel *e* alternates with *o* in *polaṅgi*, female viper, G. *pelaṅgi* M. 15 so that we may also suppose the existence of *ō*. The inaccuracy of the vowel pronunciation is shown by the fact that sometimes *ō*, *o* is spelt for *ā*, *a*. But the final diphthong in forms like *kiyālay*, having said, for *kiyālā*, or in *vey*, is, becomes, for *ve* Z. 101, 100 (also spelt *-ai*, *-ayi*, *-eyi*) represents an archaic pronunciation. The same occurs in mediæval Sinhalese inscriptions.

In the weakening and elision of *consonants* the VL goes farther than Sinhalese. Cf. *dayi*, tooth, side by side with *dat*, S. 448. No. 170 = Sinh. *dat* ; *gayi*, tree, in *gayi-geḍiya*, areca nut, for Sinh. *gas* ; *gayi*, rock, in *gayi-gē* M. 14 for Sinh. *gal-gē*, cave. Also *iya*, head, *ayi*, eye, for Sinh. *isa*, *āsa*. Initial *b* alters with *v*, (*bandurā*, monkey, or *vandurā*) ; *m* with *v* (*mimā*, buffalo, Z. 98, generally *mivā*) ; final *n* with *m* (*andan*, form, *nelun*, lotus, = Sinh. *andam*, *nelum* etc.). A peculiarity is the sound *c*, frequently alternating with *s* : *ica*, *isa*, head ; *maca*, *masa*, meat or fish. Cf. *pucana*, *pusana* S. 276, to cook. In Z *c* is very often spelt for *s*, even in genuine Sinh. words : thus *conda*, good, for *sonda*, *honda* ; *āca*, *āsa*, sky. = Sinh. *ahasa* etc.’ The verb *gacana* in *mañ-gacana*, to go, has nothing to do with Pāli *gacchati*, as I wrongly assumed in my *Sinhalese Grammar*, 1900, p. 89. It is = Sinh. *gasanavā*, Pāli *ghaṇṣati* and the phrase means literally ‘to rub the road.’ The double *cc*, *jj* stands for *tiy*, *diy* (cf. Sinh. coll. *gejja*, small bell, for *geḍiya*) in words like *peccā* P. 126 for *petiyā*, the little one ; *pojja*, for Sinh. *poḍiya*, small bit.

MORPHOLOGY

The *declension* is the same in the VL as in Sinhalese. All the Sinhalese forms are met with in our Vāddā texts : Pl. forms (=stem) are *ās*, eyes ; *is*, heads ; *atu*, branches, S. 198, 200 ; the Pl. in *val* occurs in *gini-pojjā-val*, stars, S. 448 ; that in *-lā* in *lamā-lā*, boys M. 21¹⁴. Obl. cases pl. *nayin*, of snakes ; *polaiṅgun*, of vipers ; *gal-gavarun*, of sambar deer, S. 198, 283. The instr. sg. or abl. ends in *-en*, *-in* : *vāssen*, with rain ; *kanden*, from the hill ; the loc. sg. in *-e* : *baḷe*, in the womb, S. 194, *gaye* (=Sinh. *gahe*), on the tree, G. The case-affixes *-ṭa* (dat.), *-ge* (gen.), *-gen* (abl.) are used as in Sinh : *yaka-ṭa*, to the Yakā, S. 271, *petiyā-ge*, of the little one, N II. 124, *kaṭṭuva-gen*, from the mass, M. 26²⁵. The sentence *me gayi ara gayi-ṭa lokuyi*, this tree is higher than that tree, G., exactly corresponds to Sinh. *me gaha ara gaha-ṭa vaḷlā lokuyi*. The form *deyiyanne* is to be understood as voc. and compared with Sinh. forms like *pīyāneni* or *°nani*, oh father. The charm

iri-deyiyanne okmā
sanda-deyiyanne okmā
pase-budunne okmā
siṭu okmā siṭu

must be translated

Oh sun-god buffalo,
 Oh moon-god buffalo,

Oh solitary Buddha buffalo,
Stop, buffalo, stop.

The buffalo is addressed with a honorific title, as in another charm the elephant is addressed with *appā*, oh daddie.

It seems that the syntactical use of the cases is more loose than in Sinhalese. I refer to sentence No. 6 where dat. forms in *-ṭa* occur as instrumentals.

As to the *numerals* often stress has been laid on the fact that the Vāddās do not count to show the low stage of their intelligence. It is true, they have no practice in counting but simply because they do not need it in their daily life. Sinhalese numerals frequently occur in the texts: *sat*, *hat*=7, S. 287, 288; *hāṭa*, =60 S. 285; *pansiya*=500, S. 198; *dāsa*=1,000, S. 287; *patul-deka*, the two feet, S. 317 etc. The *pronouns* are also the same as in Sinhalese. It is sufficient to quote the personal pronouns *mai*, I; *to*, thou=Sinh. *mama*, *to*; gen. *maye*=Sinh. *ma-gē*; pl. *api*, *topi*. C. obl. *apa*, *topa*. Demonstrative stems are *me*, *e*, *ara*; interr. *kavuda*, who, S. 316 etc.

In the *verbal inflection* there are more differences between the two languages. The colloquial Sinhalese forms of the *present tense* in *-anavā*, *-inavā*, *enavā* are not unknown (cf. S. 275. M 21¹⁵) but the *paradigm* (v. to eat) noted down by myself is

<i>mañ kavilaña</i>	<i>api kavilaña</i>
<i>topa</i> ,,	<i>topi</i> ,,
<i>e-ātto</i> ,,	<i>e-ātto</i> ,,

Here the pron. of the 2nd and 3rd per. sg. would perhaps be more correctly *to*, *e-āttā* (this person). More archaic forms like *eyi*, he comes, S. 282; *ganiyi*, he takes, M. 279; *yanamo*, we go, N II, 126; *penemo*, we see, *ibid.* (Sinh. *penemu*) are not infrequent.

As to the *moods* the imperative ends in *-pan* (plu. *-pav*) or is the pure verbal stem: *kiyāpan*, *-pav*, say (Sinh. *idem*), but also *nāclav*, make a sound, S. 297. The *infinitive* (see below) may also be used as imperative. Cf. also the negative imp. *damaṅṭa epā* (see above sentence 10), in Sinh. the same; but also *no-kiyā*, do not say S. 299. An interesting form is *siṭu* (or *ciṭu*), stop, used in charms to prevent a dangerous beast from approaching. It is=Sinh. *siṭu* < **ciṭṭha*, Pāli *tiṭṭha*, which occurs in *Mahāvamsa*, 31.68 in the same association. The conditional mood is also not unknown in the VL: *danitot*, if you know, S. 299; *vāḍiyot*, if you come, S. 301 (=Sinh.).

The formation of the *preterite* is more complicated. Many forms in our texts agree with those of the Sinhalese language: *bālimi*, I looked, M. 25²¹=Sinh. *bālimi* (y. *balanavā*); *dāka-gattem*, I have

seen, Z. 100, No. 4 (compd. v. *dāka-gannavā*), *divuvā*, he ran, N II. 125 (v. *duvanavā*); *vihidune*, is spread out, S. 287 (v. *vihidenavā*); *topi-t giyo-da*, did you also go, S. 311²³ (v. *yanavā*, part. *giyā*). The forms ending in *-pan* (*-pin*) must also be understood as shorter forms of the 1st sg. pres: *dāka-pin*, I saw, M. 21¹⁸, 22² (compd. v. *dāka-piyanavā*); *-pin* stands for **pīm*, **piyim* (Sinh. pret. *piyuvā*, *pivvā*). In the invocation S. 276 (II) I translate *depaṭullan ānō kālāpin*, I have offered rice, (not, take the rice). Cf. S. 277 (IV): *depaṭullan ānō kālāññā*, I am offering rice or I shall offer rice. But other forms can hardly be explained in a satisfactory way. Among my own collections there is, for example, the sentence *gayi-geḍiya bima-ṭa vāṭicca*, the fruit fell (from the tree) to the ground, (Sinh. *vāṭunā*) and I refer to *mākicci*^o, destroyed, S. 294 (Sinh. *mākuṭu*). But especially I mention the forms ending in *-ga*, *-go*; *nāgiga*, ascended, (spelt *negige* S. 388); *palaga*, fell down (**ge ibid.*); *inigo*, loosened M. 13 (v. *unanavā*); *vāṭigo*, fell; M. 18, Z. 98, S. 311³⁷. Is here *g* perhaps a rough pronunciation of *y*?

The *present participle* has the ending *-na* (*-āna*), or extended *-nna* (*-ānaka*): *duvana*, jumping, S. 279; *bonna*, drinking, S. 281; *yanna*, going (=Sinh.). The *preterite part. pass.* ends in *-pu*: *marāpu*, killed; *sarasāpu*, adorned (both=Sinh.); the termination *-pu* alternates with *-po* (*kiyāpo*, said, N II. 124) or *-pi* (*tanāpi*, made, formed, S. 279). The *infinitive* ends in *-na*, or extended *-nna*, or (dat.) *-nṭa* (often spelt *-nḍa*); *dena heki*, able to give, S. 287; *denna ṅnā* or *denṭa ṅnā*, ought to give, S. 278, 276 in conformity with Sinh. Cf. also *yana issarāṭa*, before going, S. 271; *kannaṭa*, to eat, Z. 102. In imperative meaning: *balanna*, look, S. 306; *denṭa*, give, S. 297 etc.

The formation of the *gerunds* also corresponds to that in Sinhalese. Forms of the ger. pres. are *tibamin*, while placing; *bomin*, while drinking; forms of the ger. pret. 1st conj. *gasā*, having struck, S. 271; 2nd conj. *hāra*, having dismissed, S. 290, *gena* (Sinh. *idem*, v. *gannavā*) having taken, N II. 125; 3rd conj. *nāgī*, having ascended, (*ibid.*). The latter forms occur as first part of composite verbs, the second part being a verb of general meaning like *lanavā*, to put; *damanavā* (*idem*), *tibenavā*, to be placed; *gannavā*, to take, etc. One says *bānda-lanava*, *bānda-gannavā* for simple *bandinavā*, to bind; *āna-damanavā* for *aninavā*, to beat. Such formations are as frequent in VL as in Sinhalese, perhaps even more frequent. The v. *tibena* seems to be used to express the passive meaning (see sentence 9), as *yedenavā* in coll. Sinh. The imp. forms in *-pan*, the participles in *-pu* have such a composite character, and the gerunds pret. end in the

most cases in *-lā*; *nāgīla* N II. 125; *kiyālā*, S. 201, *dīlā*, having given, S. 311¹⁸, i.e., they are formed from the ground-verb composed with the gerund of *lanavā*.

VOCABULARY

We must say, therefore, that in phonology as well as in morphology the VL generally conforms with Sinhalese. The chief difference is the *vocabulary*. I have collected more than 600 genuine Sinhalese words which occur in our VL-texts, besides some loan-words from Sanskrit, Pāli and Tamil. Nevertheless there are many words peculiar to VL. They consist for the most part in *periphrastic expressions*. Thus we meet many compounds with the words *pojja*, possibly =Sinh. *poḍiya*, little bit. However the meaning 'little bit' has changed to a more general one=thing, object. Such compounds are *aṅgīlipojja*, finger; *at-p°*, hand; *kanda-p°*, hill; *gini-p°*, fire; *diya-p°*, water; *bim-p°*, ground; *mal-p°*, flower; *le-p°*, blood, etc. even *ira-p°*, Sun; *handa-p°*, Moon. Another word used in such compounds is *rukula* (Sinh. stay, support). It occurs in words which denote parts of the body: *ayi-rukula*, eye; *kan-r°*, ear; *kaṭa-r°*, mouth. Finally I mention *daṇḍa*, stick, in *uguru-daṇḍa*, throat; *nāyi-d°*, nose: *kakula-d°*, leg. In all these compounds the first part is the Sinhalese denomination of the object and the second a word of general meaning, as if we say *summer-time* for simply *summer*, or in German *tigertier* (tiger-beast) for *tiger*.

Another group of periphrastic expressions has a *descriptive* character. I first quote names of animals like *uḍa-keḷinnā*, lit. playing on high, and *mūna-kunā*, lit. face-dirty for 'monkey'; *kan-kunā*, lit. ear-dirty for 'elk, sambar deer'; *hocca-dikkā*, lit. snout-long, or *hossa-ullā*, lit. snout-pointed for 'pig'; *māhi-keli*, lit. honey-girls for 'bees'; *hatara-pā-āttā*, lit. four-feet-owner for 'dog'. A name of the axis deer is *kabara-boṭā*, i.e. spotted animal, and I think that *kapuru-ballā*, leopard, P. 126, is incorrectly spelt for *kabara-b°*, i.e. spotted dog. The name of the sambar deer, *hulica*, S. 433 is probably *hul*=Sinh. *hula*, *ula*, Pāli *sūla*+*ica*, lit. pike-head; another name *ambera* (NV.) is certainly not=Sk. *Śambara*, but=*aṅ-bara*, horn-bearer. Other descriptive periphrases are *pāṅgiri-kola*, lit. sour-leaf for 'betel': *kiri-daluva*, lit. milk-bud for 'cocoanut'; *rat-geḍiya*, lit. red-fruit for 'banana', *de-paṭulan*, lit. having two pointed ends for 'rice'. Also *bol-pini*, lit. thick-dew for 'fog, mist'; *la-aṭe*, lit. heart-bone for 'breast' etc.

There remains a considerable number of words in the VL which

are of a quite different character. They are no compounds, and it is impossible to explain them as derived from an Aryan dialect. I believe they are, at least partly, *remnants of the aboriginal language* of the Vāddās. For some of them an Aryan etymology may perhaps be found in future time. It is remarkable that those peculiar words are chiefly names of animals which play an important part in the life of the Vāddās. Such words are *okmā*, buffalo, (SV.): *kadira*, bat, (SV.); *kanave*, a kind of bee, Z. 101; *kike* (small) lizard (SV.); *kāṭā*, dog, M. 14, 17; *keriyā* or *kāriyā*, bear, (general); *kokkā*, monkey, (SV.); *cappi* or *sappi*, bird, (general); *tingitiya*, viper, N; *duse*, mouse-deer (SV.); *polacca*, leopard (SV.); *māgāl*, sambar deer, N,P. 126; *manyā*, buffalo, N,P. 125 (NV); *mārālu*, a kind of bird, kite, S. 278 (NV); *leṇḍi*, hare, M. 17, 23²¹; *lembā* mouse-deer, N,P. 125, M. 17; *vadena*, buffalo (NV.); *velina*, owl, (SV). The word *molā*, elephant, N,P. 126 (SV) is perhaps of Sinhalese origin and connected with *mohola*, *mōla*=Pāli *musala*, pestle (for pounding rice), the elephant's legs being compared to such pestles: the elephant is the pounder. Among the SV.s there exists a word *mita* for 'leopard'. As *i* and *u* sometimes alternate, we can compare it with *bādi-mutā* of the jungle-language (see below). This is explained by A. M. Gunasekara (S. 453) as grandfather (Sinh. *muttā*) of the forest (Sinh. *bādda*).

Other words which seem to be of *non-Aryan origin* are *itiya*, name of an ancient weapon (SV); *kaḍāne*, thicket, Z. 98; *kukuru*, n. of a tree N. II. 125; *gāla*, forest, wilderness, N,P. 123 (the identification with Sinh. *gāla*, cattle-fold, would be justified if we assume an inversion of the meaning); *guvā*, word, speech, N,P. 132; *tutā*, son, and *tutī*, daughter, S. 64; *tekkiya*, axe, (NV); *puvala*, well, M. 15; *mōru*, mushrooms, M. 16; *varadana* or *varadāne* M. 18¹⁶, N. II 124 or *varadamanana* M. 17, 19¹² f., hena cultivation. A word of Sinhalese origin is *rattā*, lit. the red one for 'fire' M. 16, 18¹⁶. However the Sinhalese language itself contains many words which also occur in VL, but which have no Aryan appearance and cannot be etymologically derived from Old or Middle-Indian. It is not impossible that some of them belong to the aboriginal language and were borrowed from it by the Aryan immigrants. I mention words like *kola*, leaf (NV); *dola* in VL. pig (general), in Sinh. *doḷa*, offering to demons; *rerā*, wild duck, S. 311²², or tree-names like *kobbā*, *palu*. I am also inclined to believe that *gala*, stone, rock, is such an old word. It occurs in the Vāddā texts in many topographical names (*Monara-gala*, S. 303 *Urā-g°*, *Iriya-g°*, *Dāhesiyā-g°*, *Hērā-g°*,

Mārā-g°, *Kumbuhu-g°*, M. 23-5) and is certainly not=Sk. and Pāli *giri*. Perhaps the word *hena*, *sena*, *cena* is also the ancient name of the rough mode of agriculture by burning down the forest which was in use among the aboriginal tribes and imitated under similar conditions by the immigrant Aryan people.

We can hardly say the VL has preserved many ancient Aryan words from pre-Sinhalese times. We should be compelled to assume it, if we could approve the various etymologies of A.M. Gunasekara in the vocabulary S. 424 sq. But wherever the learned Mudaliyar tries to derive an obscure Vāddā word from ancient Sanskrit without an intermediate Pāli and Sinhalese form his explanations are not in keeping with the rules of linguistic method. It is more advisable to abstain from the solution of a problem than to make random guesses. The words which I can quote are very few and by no means all indubitable. Thus *u*, water, in *u-kana*, to drink, N,P. 130, the same as *diya-kana* M. 15, may perhaps be derived from Sk. and Pāli *udaka* which however has disappeared in Sinhalese while the shorter form *daka* is preserved as *diya*. Remarkable is also *vanne* in *culaiyak vanne*, wind is blowing, Z. 103, M 23¹⁸⁻²¹. We might suppose that the Root *vā* existed in Ceylon in Pre-Sinhalese time and was borrowed by the Vāddās at an early period. In Sinhalese derivatives of the Root *vā* do not exist. Doubtful is also *rusa*, tree, S. 306. Its prototype would be a Middle-Indian **ruccha*. This would be a form of a North-Western Indian dialect, while in all the other Indo-Aryan vernaculars the word for 'tree' is derived from *rukka*. Thus also Sinh. *ruka*. I think that such isolated examples will hardly allow us to draw from them conclusions of some bearing.

Before I summarize the results of my observations I must notice the fact that the various peculiar expressions are by no means arbitrarily used by the Vāddās. Thus (cf. S. 382) among the unsophisticated Vāddās of Sitala Vanniya the word *kāriyā*, bear, might be used when the beast is at a distance i.e. in the daily conversation when the people are at home, dwelling in their caves. But they use *hatera* (*hatarā*), the enemy, (Sinh. *haturā*), if the animal is suspected to be near, i.e. when they are wandering or hunting in the forest. We must assume, therefore, a difference between the *daily speech* and the *jungle language*. But we hear (S. 386) also that peculiar expressions are confined to the invocations i.e. to the *ritual language*. The pig, *dola*, is spoken of as *hossa-dikkā*, lit. snout-long; the betel leaf, *pāṅgiri-kola*, as *nīl-kola* (dark-leaf); the rice, *de-paṭulan* as *hudu-hamba*. The word *uḍa-keḷinnā* (see above), monkey, occurs at Sitala Vanniya only in invocations.

I.H.Q., SEPTEMBER, 1935

Now the character of the VL becomes manifest, I think. It was originally, and is now in charms, invocations &c, a conventional *secret language*. Other languages of similar kind exist in Ceylon, and it is in connection with them that the VL must be judged and understood. Such languages are (1) the dialect of the Roḍiyās (RL), low-caste or out-caste people who are living in separate hamlets chiefly in the NW. Province; (2) the *goji-basa* (GB), the language of the threshing-floor, used by Sinhalese and Tamils throughout the Island during their agricultural work; (3) the *kālā-basa* (KB), the jungle language, spoken by hunters during their trips in the forest. The purpose of these languages is not quite the same. The RL is comparable to the German *gaunersprache*, (language of thieves). Distrusted and despised by the Sinhalese the Roḍiyās intend to conceal from them the ideas and plans they discuss in their conversation. The intention of the GB is to keep off the noxious influence of the ubiquitous malevolent spirits; the *yaku* are believed not to understand the expressions for implements and actions used in the GB so that they cannot disturb the work. By the KB the hunters wish to avoid a similar influence of the *yaku* and the encounter with dangerous beasts. Wild animals will approach if they hear their names, they keep out of the way if they do not hear it.

In the *Roḍiyā-language* (H. Nevill, The Taprobanian, II. 81 sq., 103 sq., W. Geiger, Stzb.d. B. Ak. d. W. 1897, p. 1 sq.) periphrastic words are as frequent as in the VL: for sky *bin-giri*, lit. earth mountain is used; for mountain *teri-boraluva*, lit. big stone; for adze, *matili-hāpakarana-nāḍuva*, lit. knife for cutting fire-wood. The word *aṅge* is added to many words in the same manner and with a similar general meaning as *pojja* in the VL: *dulumu-aṅge*, hearth, lit. fire-thing, *galukarana-aṅge*, gun, lit. noise-making-thing etc. There are also words in the RL which appear to be of non-Aryan origin, as *būssā*, dog; *lūddā*, bullock; *kerāḍiya*, head, etc., and perhaps even more archaic forms than in the VL. It is probable that the Roḍiyās like the Vāddās are not of Aryan race.

In the *Goji-basa* (F. P. Lewis JRAS., C.B. VIII, No. 29, 1884, p. 237) composite words are not so numerous as in RL and VL, but they are not entirely missing. Cf. *maha-bolā*, the great animal, for 'elephant'. Expressions of descriptive character are, for instance, *liyanavā*, the cutter, for 'sickle'; *suduvā*, the white one, for 'lime'. Sometimes the meaning is inverted as in *miriya*, sweetness, for 'salt' or the words have simply the character of nick-names: the house is spoken of as *kūḍuva*, nest. A few words of the GB also occur in the VL, as *pāṅgiri-kola*, betel leaf (see 17); *kalu-dāvā*, bear

&c. Non-Aryan words do not exist in the GB which appears to be of later origin.

The *Kālū-basa* (Parker, *Ancient Ceylon*, p. 123 sq.) is nearest to the VL. It is according to the common opinion invented by the Vāddās and by the Vanniyās, a small tribe of hunters who are living in the NW. Province. Like RL and GB and like VL it is Sinhalese in grammar and construction, but differs from it in the vocabulary. Periphrastic or descriptive expressions are *gas-gonā*, lit. tree-bullock, for the Vandura monkey; *kandan-paninnā*, lit. hill-jumper for the Rilava monkey; *bādi-mutā*, lit. grandfather of the forest (see above) and *sivvupāvā*, lit. quadruped, for 'leopard'; *uyan-govuvā*, lit. garden-warder, for 'bear'; *kiri-pāra*, lit. milk-road, for 'track' (*kiri* here=*lē*, blood); *ādurā*, lit. master, for 'dog'; *kaluvā*, lit. the black one, for 'bear' &c. There are also many words of non-Aryan appearance in the KB. like *kekka*, mouse-deer, *pollā*, sambar deer; *bora*, honey; *gembō*, fish; *tōḍu*, horn; also verbs like *tamananavā*, to walk; *manduranavā*, to tie. The word *galu*, noise, speech, is common to GB and KB. (Aryan words in archaic form are *sūrya*, Sun (Sk. *idem*); *himāla*, jungle (Sk. *himālaya*); *pahāsu venavā*, to come to please by a visit, (Pāli *phāsu*, pleasant). They may have been brought to the jungle people by bhikkhus who dwelt in a forest hermitage. Finally I mention some words which are identical with, or similar to, words of the VL, KB, GB, VL. *rattā*, fire, (see above); KB. *ittāyā*=VL. *iddāyā* N, porcupine; KB. *kaluvā* (see above)=VL. *kalu-dāvā* N. bear; KB. *uhallā*, *us*^o (the tall one)=VL. *gombara uhallū* HP 126 elephant; KB. *ambaruvā*=VL. *ambera* (see above), sambar deer; KB. *hatara-bāga-āttā*=VL. *hatarak-pā-āttā* (see above), dog; KB. *bubbara*=VL. *pubbura* N. (cooked) rice.

I shall now sum up my opinion concerning the origin and evolution of the Vāddā language, ascertaining with satisfaction that in all the main points I believe to be in agreement with what the Seligmanns have said in their excellent work on the Vāddās, p. 387.

- (a) The Vāddās were an aboriginal tribe, perhaps related to the most ancient tribes of Southern India. They were inhabitants of Ceylon before the first Aryan immigration and spoke a non-Aryan language. The last remnant of this language is a small number of words which survive up to the present day.
- (b) The Vāddās used, even in that pre-Aryan period, a secret language when they were wandering or hunting in the wilderness, and this was afterwards imitated by the Sinhalese and Tamils.

- (c) When the Vāddās came into contact with the Sinhalese they first adopted from them a number of Aryan words which they used in their secret language.
- (d) By the lasting intercourse with the Sinhalese people the loan-words became more and more numerous, and the aboriginal language was gradually displaced by colloquial Sinhalese. Now the Vāddās had need of new words for their secret language, and this may have been the period when they invented the numerous periphrastic expressions.
- (e) In connection with the general disappearance of the aboriginal language by the substitution of Sinhalese words the difference between the conversational and the secret (and ritual) language may often have changed, and the adopted words underwent the same phonetic alterations as in Sinhalese itself.
- (f) This is the present state of the Vāddā language. The most unsophisticated Vāddās, we know, are those of Nilgala and Sita Vanniya, the Southern Vāddās. But also the sophisticated Village-Vāddās of Bintenne cling with tenacity to their old customs and to their language. There will live, I suppose, still a small number of wild Vāddās in the forests of innermost Bintenne, uninfluenced by Sinhalese civilisation. The Coast-Vāddās or Eastern Vāddās have lost much of their original character by continual intercourse with Tamils and given up their language. The unsophisticated Vāddās do mentally by no means stand on the lowest stage of humanity. They are proud people, and the Sinhalese look on them with respect and acknowledge them as the original owners of the country by ascribing them the rank of the highest caste.

WILH. GEIGER

SINHALESE LANGUAGE AND LITERATURE

I

1) It is an indisputable fact that the **Sinhalese Language** is one of the Modern Indo-Aryan Vernaculars and stands in a line with Gujarāṭī, Marāṭhī, Bengālī, Hindostānī etc. The fact is sufficiently proved by Sinhalese phonology and morphology and it is acknowledged without reservation in the Linguistic Survey of India I. 1, p. 145, though Sinhalese is not dealt with in the Survey, as it is not a language of India proper, but confined to the Island of Ceylon. But although the general character of the Sinhalese language is beyond a doubt, it is nevertheless very difficult to answer the question as to which group of the Indian vernaculars it must be assigned. This difficulty will be understood if we consider the origin and development of the language and its isolated geographical position.

2) The tradition concerning the first Aryan immigration into Ceylon, as it is told in the old Pāli Chronicles, *Dīpavaṃsa* 9, 1 sq., *Mahāvāṃsa* 6, 1 sq., is no doubt a mixture of many legends and little history. It is not necessary to repeat here all the details of that tradition. They are amply discussed by H. W. COBRINGTON. *A Short History of Ceylon*, p. 6 sq. If we try to find out the truth contained in the tradition, much will, of course, remain hypothetical, but we may arrive at results which may at least serve as a safe basis for future investigations. First and foremost, it appears to be certain or, at any rate, very probable, that the first settlers who, under the leadership of Vijaya, "the Conqueror," founded an Aryan colony in the Island, came from North-Western India. This conclusion, which is confirmed by linguistic evidence, is based upon names *Suppāraka* and *Bhārukaccha*, which are mentioned as the places from which Vijaya started on his voyage and finally arrived in Ceylon. *Suppāraka* (Sk. *śūrpāraka*) was a seaport near the mouth of the Taptī river, and *Bhārukaccha*, the Barygaza of the Greeks, the modern Broach, is situated some thirty miles north of *Suppāraka* where the Nerbudda river falls into the sea. Both these names occur in the Buddhist canonical literature: *Suppāraka* in *Udāna* I, 10, *Bhārukaccha* in *Suttavibhaṅga* I, 10:22 of the *Vinaya* (III, p. 39¹⁰). Cf. RHYSDAVIDS, *Buddhist India*, p. 31.

3) Furthermore, COBRINGTON rightly says that the connection of Vijaya with Eastern India is very improbable. According to the *Mahāvāṃsa* account the kingdom of Vijaya's father, Lāla, should be located near Vaṅga, i.e. Bengal, and Magadha, i.e. Bihār. But then how could Vijaya come from there by sea to *Suppāraka* as the Chronicle says? Nay, this part of the tradition is inexplicable and is, no doubt, the result of a later combination. Lāla where Vijaya came from is certainly identical with the Larika of the Greeks which just indicates that part of India where *Suppāraka* and *Bhārukaccha* are situated.

4) The immigrants from NW. were the substratum of the Aryan population of Ceylon. They spoke, no doubt, one of the dialects peculiar to that part of India. But it is remarkable

xvii

that immediately after the death of Vijaya the Chronicles speak of a lively intercourse between Ceylon and North-Eastern India. Vijaya's successor Paṇḍuvāsudeva came from Sihapura (*Dīpavaṃsa* 9. 43 sq., *Mahāvāṃsa* 8. 6 sq.). In the latter part of the *Mahāvāṃsa* (59. 46, reign of King Vijayabāhu I, 1059-1114) this town is mentioned as the capital of Kāliṅga. Paṇḍuvāsudeva's queen, Bhaddakaccānā, is said to have been the daughter of a Śākya prince who had founded a kingdom in the Ganges valley (*Dīpavaṃsa* 10. 1, *Mahāvāṃsa* 8. 18 sq.). She was followed by six brothers who settled in different parts of the Island (*Dīpavaṃsa* 9. 35 sq., *Mahāvāṃsa* 7. 43 sq.).

5) We must understand all these accounts as a new tradition of a second stream of immigration. We must also assume that the new immigrants spoke another Indian language so that a mixture of different dialects in Ceylon was the inevitable result. It is significant that the two traditions are sometimes contradictory and incompatible. The foundation, for example, of Anurādhapura, of Uruvelā and of Vijitapura is ascribed in *Dīpavaṃsa* 9. 35 sq. and *Mahāvāṃsa* 7. 43 sq. to companions of Vijaya, but in *Mahāvāṃsa* 9. 9 sq. to the Śākya princes mentioned above. Whilst immigration from North-Western India happened but once, intercourse with Kāliṅga, Vaṅga and Magadha was continued more or less intensively through many centuries.

6) It was probably in the period between Paṇḍuvāsudeva and the conversion of Ceylon to the Buddhist faith (3rd c. B.C.) that the desire became manifest to knit together the two traditions concerning the colonisation of Ceylon and to connect the story of Vijaya with Eastern India. He is now believed to be a son of king Sihabāhu, the legendary founder of Sihapura, and the clan-name Sihaḷa which probably belonged originally to the later immigrants who had come from NE. India, became the denomination of the whole Aryan population of the Island. The name itself was explained by a legend of purely totemistic character, according to which the ancestor of the clan was the offspring of a human wife who had intercourse with a lion (*siha*). As the Sinhalese language sprang up, therefore, from at least two different sources, it must exhibit, in its grammar and chiefly in its vocabulary, the character of a mixed dialect. In addition to its twofold origin Sinhalese was during many centuries constantly influenced by the dialects spoken by new immigrants who came to the Island from different parts of the Continental India for commercial or religious purposes. This influence cannot be compared with that of a regular and continuous frontier intercourse as it existed, for instance, between the Panjāb and Hindostān or between Hindostān and Bihār. Despite such waves of immigration the Sinhalese language remained isolated and separated from the other Aryan dialects by the broad wall of Dravidian races that occupied South India. It had, therefore, its peculiar development and shows characteristic features which do not occur, at least to the same extent, in the other Modern Indo-Aryan Vernaculars.

7) With regard to phonology it may be sufficient to refer to the loss of the old aspirates which is perhaps due to the influence of Tamil, to the general shortening of long vowels, to the regular simplification of conjunct consonants, and to the change of the voiced palatal *j* to *ḍ*. It is, no doubt, a splendid proof of the proud national feeling of the Sinhalese people that they were able to preserve the Aryan character of their language in spite of their geographical

isolation. Under such conditions we can well understand that it is very difficult to fix upon one of the Middle Indian dialects as the mother tongue of Sinhalese, or to assign to Sinhalese a definite place among the modern Aryan languages of India. There exist in Sinhalese analogies and similarities to various Indian dialects and we may place it in the line of this dialect or that according as we lay more stress on this or that analogy.

8) Often Sinhalese appears to be connected with the Pāli language. It has a number of words which exist in Pāli, but not in Sanskrit, as e.g., *akuṇu* lightning=P. *akkhaṇa* (in *akkhaṇa-vedhin* hitting the target by the aid of a lightning-flash); *ikilī* vessel=P. *ukkhali* (Cf. Sk., P. *ukhā*); *isba* a measure of length=P. *usabha*; *pasuru*, *pakuru* raft=P. *paccari*; *pās* basket=P. *pacchi*. Or Sinhalese agrees with Pāli where Pāli differs from Sk. Thus Sinh. *agal* aloe-wood corresponds to P. *agalu*, not to Sk. *agaru* (the MIAVs have all *r*; Sinh. *agil* is derived from P. *aggalu*); *deḍḍubu* water snake to P. *deḍḍubha*, not to Sk. *duṇḍubha*; *riyan* cubit to P. *ratana*, not to Sk. *aratni*; *sikal* mud, mire to P. (and AMg. Pk.) *cikkhalla*, not to Sk. *cikkhalla*. Like Pāli, Sinhalese also has some words in double form, which are derived from one Sk. word. Cf. Sinh. *aga* and *gini* fire=P. *aggi*, *gini*, both=Sk. *agni*; *at* wealth and *aṭa* dispute, quarrel=P. *attha*, *aṭṭha*, both=Sk. *artha*; *tik* and *tiyuru* sharp=P. *tikkha*, *tikkhina*, both=Sk. *tikṣṇa*.

9) On the other hand, there are differences between Pāli and Sinhalese which show that the latter cannot be directly derived from the former. Instead of *vv* Pāli has *bb*, but Sinhalese *v*, not *b*. Sk. *parvata* mountain is P. *pabbata*, but Sinh. *pavu*; *nirvāṇa* Nirvāṇa is P. *nibbāna*, but Sinh. *nivan*. Words like *yaturu* machine, *maturu* charm, *baduru* good, excellent, *bāmburu* tawny, *visituru* variegated, *vasuru* (< **varusu*) faeces=Sk. *yantra*, *mantra*, *bhadra*, *babhru*, *vicitra*, *varcas* cannot be compared with P. *yanta*, *manṭa*, *bhadda*, *babbu*, *vicitta*, *vacca*, but we must assume primary forms with the conjunct consonant split up: **yantara*, **mantara*, **bhaddara*, **babbaru*, **vicittara*, **varaca*. The svara-bhakti vowel was probably *a* as in Ardh-Māgadhī. Cf. PISCHEL, Prakrit-Sprachen, § 132 (for **bhaddara*, **vicittara*, see § 195). Finally must be mentioned the verb *siṭṭinu*, *hiṭṭinu* to stand which does not correspond to P. *tiṭṭhati* < Sk. *tiṣṭhati*, but to Pk. *ciṭṭhai*, occurring in all dialects (PISCHEL, § 483).

10) A remarkable analogy with the Mahārāṣṭri-Prākṛit (and Pāli) has already been noticed by E. KUHN. The numeral 𑀧𑀺𑀢𑀺 *panasa* fifty has lost the palatal (Sk. *pañcāśat*) like M. *paṇṇāsa* (P. *paññāsa* or *paṇṇāsa*) and among the modern dialects Marāṭhī *pannās*, whilst Sindhī has *pañjāha*, Pañjābī and Lahndā *pājāh*, Oriyā *pañcāsa*, Bengālī *pañcās*, Hindī and Nepālī *pacās*. Cf., however, below § 16.

11) Of Ardh-Māgadhī we are reminded by the peculiar treatment of the suffix *-tra*, *-trī*. Sinhalese has *pā* alms-bowl, *dā(-kāti)* sickle, *rā* night, *mū* urine, *hū* thread=Sk. *pātra*, *dātrī*, *rātrī*, *mūtra*, *sūtra*. The base-form here is not **patta* etc. with the regular assimilation, but **pāta*, **dātī*, **rātī*, **mūta*, **sūta*, just as in AMg. *pāya*, *rāyī*, *mūya* (PISCHEL, § 87). With AMg. Sinhalese also shares the tendency of developing *n*

where Pāli has *ññ* or *ñ* < *jñ* (DE LANEROLLE, The Uses of *n*, *ṇ* and *l*, *ḷ* in Sinhalese Orthography. II § 4). Cf. 𑀧𑀺𑀢𑀺 *penenu* to be visible, to appear=Sk. *prajñāyate*, P. *paññāyati*. Cf. AMg. *pannā*=Sk. *prajñā*, P. *paññā*, Sinh. 𑀧𑀺𑀢𑀺 *pānās* eye of wisdom; *savana* omniscient=Sk. *sarvajña*, P. *sabbāñña*, Pk. Mg. *savvañña*, but AMg. *kālanna*=Sk. *kālañña* etc. (PISCHEL, § 276, 105), side by side with *-ṇa*. At the beginning of a word: *nāṇa* wisdom=Sk. *jñāna*, P. *ñāṇa*, but AMg. *nāṇa*. In the same manner Sk. *ṇy*, *ny* becomes *ññ* in P. and *ṇṇ* generally in Pk., but AMg. (with JM. and JŚ.) spells also *nn* (*punna* or *puṇṇa* merit=Sk. *puṇya*; *anna* or *aṇṇa* other=Sk. *anya*), and Sinh. has always *n* (𑀧𑀺𑀢𑀺 *pin*, 𑀧𑀺𑀢𑀺 *anik*), DE LANEROLLE, II § 5. Here Sinhalese agrees with the eastern dialect of the Asoka inscriptions. We know that in the edicts of Kāśī, Dhauli and Jaugada *jñ*, *ny*, *ny* (P. *ññ*) are represented by *n* (=nn) or *ṇn* (*kiṭṭanūtā* K.=Sk. *kiṭṭanūtā*; *puna* K.=Sk. *puṇya*, P. *puñña*; *ana* or *aṇṇa*=Sk. *anya*, P. *añña*). But in the western dialect (Girnār, Shāhbāzgarhi) *jñ* and *ny* become *ñ* (*ṇñ*), *ny* becomes *ṇ* (*ṇṇ*). Cf. HULTZSCH, Inscriptions of Asoka, p. LX. sq.; LÜDERS, Bruchstücke buddhistischer Dramen! p. 38 sq.

12) With AMg. (and often P.) Sinhalese shares a number of words which have a different form in other Prākṛits and in the MIAVs. Thus in two words, Sk. *ṛkṣa* bear and *ṛṇa* debt the initial *r* is represented by a vowel, in other Pk. dialects and in the Indian vernaculars by *ri-*. Cf. Pk. AMg. (and P.) *accha*=𑀧𑀺𑀢𑀺 *as* (*val-ahā* or *°asā*, ancient *aca*), but in M. JM. Ś. *riccha* or *rikkha* (the same optionally also in AMg., PISCHEL, § 56, 318), and Pk. AMg. *aṇa*, P. *iṇa*=Sinh. 𑀧𑀺𑀢𑀺 *ṇaya* (for **iṇaya*), but M. JM. *riṇa*. The MIAVs have si. *ricchu*, g. *ričh*, m. *ris*, rīms, h. *ričh*, pj. *ričh* bear and m. *riṇ*, h. pj. *riṇ* debt (BLOCH, Formation de la langue marathe, s.vv.). Kāśmīrī alone has *ičh* and *iṇ*. The apocope of an initial *a* is also more frequent in AMg. than in other Prākṛits and admits comparison with Sinhalese. Cf. AMg. *ṇanta* enclitics=Sin. 𑀧𑀺𑀢𑀺 *nat* (Sk. *ananta*) and prep. *va-*=Sk. *apa-* (*vakkamati* PISCHEL, § 122)=Sin. *va-* (*varadinu* to do wrong=P. *aparajjhati*).

13) A connection with Māgadhī is observable in the old Brāhmī cave inscriptions of Ceylon. Here the nom. sg. masc. and nt. of the *a-* stems has the termination *-e*: *pute*=P. *putto* son; *lene*=P. *leṇaṇ* cave; *dine*=P. *dinnaṇ* given; *dane*=P. *dānaṇ* gift. This termination is peculiar to Māgadhī (also to Ardh-Māgadhī prose-texts) and to the dialect of the inscriptions of Kāśī, Dhauli, Jaugada. The terminations *-asa* and *-aha* of the gen. sg. also exactly correspond to the alternating terminations *-assa* and *-āha* in Māgadhī (PISCHEL, § 366). See also below § 36. These Māgadhisms were probably brought to Ceylon by Bhikkhus who came from the Magadha country. Perhaps in the frequent use of *ś*, sometimes even for Sk. *s* a Māgadhian influence may be assumed. Cf. below § 37.

14) Finally the fact is noticeable that Sinhalese, like Māgadhī (and Pāli), has preserved an initial *y* which is changed to *j* in the other Prākṛits and in all the modern languages of India. To Sk. *yukta*, P. *yutta* corresponds Sinh. 𑀧𑀺𑀢𑀺 *yutu*, but in all Prākṛits except Mg. we meet with *jutta*, in the MIAVs si. *juṭī* pair of shoes etc. See TURNER, Dictionary of the Nepali Language, s.v. *juto*.

15) Among the Modern Indo-Aryan Vernaculars there is a characteristic difference between those which have conserved the original initial *v* (of Sk. P. Pk.), and those which have changed it to *b*. The former group are the western dialects : Sindhī, Pañjābī. Lahndā, Gujarātī with Marāṭhī, the latter are the eastern and central dialects : Oṛiyā, Assamese, Bengālī. Bihārī, Hindi, Nepālī. Sinhalese goes with the first group. Sk. *viṃśati* t w e n t y, P. *viśati* or *viśa*, Pk. *viśa* is si. *viha*, pj. l. *vih*, g. *viś*, m. *viś* and Sinh. වෛ *viśi*, but or. *biṃśa*. ass. *biḥā*, b. *bis*, bg. *bis*, h. *b̄s*, nep. *bis*. It is strange that the Dardic dialects in the extreme NW. agree with the eastern and central group : kalāshā *biṣi*, gārvī *biṣ*. Sk. P. *vāla* is si. *vāru*, pj. l. *vāl*, g. *vāl* and Sinh. වෛ *val*, but or. *bāla*, ass. bg. h. nep. *bāl*. Dardic gārvī, torvālī *bāl*. Kāśmirī shares with Sinh. the “umlaut,” GRIERSON, Essays on Kāçmirī Grammar, p. 9, 11 sq.

16) With Marāṭhī and (in some words) with Gujarātī, Sinhalese shares the change of MInd. *ch*, *cch* to *s*. The same change occurs, strange to say, in the extreme east. in Assamese. Sinh. සෙය *seya* or සෙවණ *sevaṇa* shade (P. *chāyā*) is m. *sāvlī*. ass. *sā* : Sinh. සිද්ධිනව *siḍḍinavā* to cut (P. *chindati*), m. *çāññē* ; Sinh. කුස *kusa* w o m b (P. *kucchi*), m. *kūs* ; මස් *mas* fish (P. *maccha*), m. *māsū*, ass. *mās*. See TURNER, s.v. *mācho* ; BLOCH, § 104. The conformity of Sinh. with Marāṭhī (P. MPk.) in the form of the numeral f i f t y පනස *panasa* has been mentioned above. However, the loss of the palatal also occurs in a sub-dialect of Gujarātī *pannās*, and in Khāndēsī *pannās* alternates with *pacās*. LSI, I, 2, p. 25 ; TURNER, s.v. *pacās*.

17) The composite character of the Sinhalese language becomes manifest chiefly in the vocabulary. We may take no account here of the more modern loan-words which are immediately taken from Sk. without any change like අසවය *asavayā* horse or සමුද්‍රය *samudraya* o c e a n, and which are used equally with or even more than genuine Sinh. words (අස් *as*, මුද *mūda*). But leaving them out of consideration we meet with numerous words which are borrowed from outside and have undergone changes peculiar to Sinhalese phonology, or which show a form deviating from it, and also with many words occurring in a different form. All these facts are well known in the MIAVs also, but in Sinh. they are of peculiar interest owing to the isolated position of the language, for here, as we have seen above, such foreign elements must have been brought to the Island either by visitors, traders or monks etc., who came over for a limited space of time only, or by new immigrants who arrived in groups of more or less considerable numbers.

18) The genuine Sinh. word for e y e is ඇස *āsa*. It is derived, no doubt, from MInd. *acchi* and has parallels only in the Dardic languages (e.g., kalāshā *ech*) and in a local dialect of Gujarātī (*ēś*). It is, therefore, of western origin. But in all the other languages the corresponding words must be traced back to MInd. *akkhi*. (Cf. TURNER, s.v. *ākho* : LSI, I, 2, p. 59). Such a form exists also in Sinh. අක්ක *ak*, KovS 65. Such double forms are met with in Sinh. more frequently where we have to do with Sk. *kṣ*=MInd. *kkh* or *cch*. මැස්ස *māsā* f l y corresponds to Sk. *makṣikā*, P. *makkhikā*, Pk. *macchiā*. It is derived from **macchi* (**ikā*), and just so the Dardic words (e.g. kāśmirī *machi*) and also m. *mās*, *māsi* and or. bg. *māchi*. But si. *mākhi*, l. *makkhi*, pj. *makkhi*(i) are derived from **makkhi*. However, in Sinh.

also there exists a derivation of **makkhikā* in the compound බලුමැස්ස *balu-mākkā*, lit. dog-fly, f l e a, and likewise alternating forms *mākhi*, *māchi* occur in Hindi.

19) It is generally assumed that the difference *kkh*, *cch* < Sk. *kṣ* is dialectal (BLOCH, § 104), *kkh* belonging to the eastern, *cch* to the western languages, but a mixture of the two types appears to have taken place at an early period.

20) With the Eastern languages Sinhalese is connected by the word ගස *gaha* (st. f. *gas-*) t r e e (Sk. *gaccha*)=bg. b. h. nep. *gāch* (TURNER, s.v.). No corresponding word exists in the Western dialects. The word ගොට *goṭa* b e a k, b i l l, m o u t h, differs from h. b. m. *cōc*, but agrees with or. bg. *cōt*. GRIERSON, ZDMG, 49. 404 ; TURNER, s.v. *cuco*, quotes also si. *cōṭa*. The word ගොට *goṭa* f o r d corresponds to or. *tuṭha* ; it occurs frequently in geographical names like Bentota, Dāstota, Hambantota etc. It seems that the settlers who originated these names came from the Kāliṅga country. HELMER SMITH justly says that the home of the people who introduced *ganṅā* as designation of a great river (like Mahavāliṅga the g r e a t s a n d r i v e r, Kaḷugaṅga the b l a c k r i v e r) was certainly not NW. India. Regarding *toṭa* it must be remarked that according to MORGENSTIERNE (see TURNER, s.v. *turnu*) the form *tūrt* occurs also in the Dardic dialect Khovār. As base-form we must, with TURNER, assume **tūrtha*, whilst Sk. *tūrtha* is represented by the Sinhalese term තීර්ථ h e r e t i c.

21) There occur alternative forms with dental or cerebral of words which in Sk. contain *rd*, *dr*. Cf. ගදුබුව *gadubuvā* or ගදුබුව *gādumbuvā* a s s (Sk. *gardabha*). The former corresponds to ass. *gādh*, bg. *gādhā*, h. pj. or. *gadhā*, nep. *gadoho* of the eastern group, the latter to si. *gāddahu*, m. *gādhav* of the western group (GRIERSON, ZDMG, 50. p. 31). According to Hemacandra (2, 37) in Pk. both forms *gaddaha* and *gadhaha* are allowed, and in Marāṭhī *gadhā* =g. *gadhādo* exists side by side with *gādhav* (BLOCH, § 170). Similarly Sinh. has කුදු *kudu* or කුඳු *kuḍu* s m a l l =Sk. *ksudra*, P. *khudda-ka* ; but Pk. *khudda* ; *khudda* is rare in Pk. and occurs only in AMg. Sinh. s. කුඳු *kuḍu* means s m a l l p a r t i c l e s, p o w d e r.

22) In a few words which contain conjunct consonants + *r* or *r* + consonant, the group is often assimilated or split by a svarabhakti-vowel. Cf. ඉදු *iṅdu* or ඉදුර *iṅdurā* the g o d I n d r a, the ruler of the East ; යන්ත *yatta* (st. f. *yatu-*) c a r p e n t e r ' s p l a n e or යතුර *yatura* m a c h i n e (=Sk. *yantra*, P. *yanta*) ; වැසි *vāsi* (in *vāsi-kīṭṭiya* latrine) or වසුරු *vasuru* (for **varusu*) o r d u r e (=Sk. *varcas*, P. *vacca*). The forms with svarabhakti-vowel are probably loan-words of later times.

23) Remarkable doublets among the numerals also clearly show, as HELMER SMITH has observed, the mixed character of the Sinhalese language. For e l e v e n, t w e l v e, t h i r t e e n and e i g h t c e n ඵර *era*, බර *bara*, තෙර *tera* and අටර *aṭara* exist side by side with එකොළස *ekolasa*, දොළස *dolasa*, තෙළස *telesa* and අටළස *aṭalosa*. *era* is probably=pj. *yārā*, l. *yāhrā*, si. *yārāhā* (Pk. *ēāraha*) ; *bara*=or. ass. bg. nep. *bāra*, pj. *bārā* (Cf. Pk. AMg. JM. *bārasa* or *duvālasa*) ; *tera*=or. ass. bg. nep. *tera*, h. *terah*, g. *tera*, m. *terā*, pj. *terā*, l. *tehrā*, si. *terāhā* (P. *terasa*, Pk. *terasa*, *teraha*) ; *aṭara*=g. *arāḷ*, m. *aṭharā*, or. *aṭhara*, h. *aṭhārah*, nep. *aṭhāra* (**rah*, **rha*), pj. *aṭhārā*. But *ekolasa* (**aha*) corresponds to Pk. *ekkāḍasha*, *ekkārasa* (Sk. *ekādāśa*, P. *ekādāśa*), *dolasa* to *duvāśa* in Asoka inscriptions (Pk. AMg. *duvāśa*, P.

dvādaśa), *teḷesa* to P. *teḷasa* and *treḷaśa* in Asoka inscriptions and *ataḷasa* to **aṭṭhāśa* (Pk. P. *aṭṭhārasa*).

24) Finally the striking fact must be noticed that Sk. *c* is represented in Sinhalese not only by *s*, but in a number of words also by *d*. The *d* (< *c* or, after dropping of the nasal, < *ñc*) is always intervocalic; the change to *s* comprises also initial *c* and *ch* and the groups *cc* and *ccḥ*. The intermediate sound between *c* and *s* was probably *č* (*ts*), as it is peculiar to Kāśmīrī (*čūr* thief < Sk. *cora*; GRIERSON, Essays on Kāśmīrī Grammar, p. 29) and occurs also under certain circumstances in Marāṭhī (BLOCH, § 100), and in sub-dialects of Gujarātī, Bengālī, Pahārī (Cf., e.g., LSI, I, 2, p. 9; CHATTERJI, Origin and Development of the Bengali Language, I, § 255 sq.). Examples for *c* > *s*: සැස *saṅḍa* (or *saṅḍa*) moon (Sk. *candra*); පැස *pāsi* cooked (Sk. √ *pac*, P. *pacita*); මිරිස *mirisa* pepper (Sk. *marica*); රිසියා *risiya* wish, desire (Sk. *ruci*). Also for *ñc*: පස *pasa* (or *paha*) five (Sk. *pañca*); ඉසිනවෑ *isinavā* (or *ihinavā*) to sprinkle (Sk. *siñcati*). Examples for *c* > *d*: ඇඳුරු *ādura* teacher (Sk. *ācārya*); ගොඳුරු *godura* food, prey (Sk. *gocara*); නරද *narada* arrow (Sk. *nārāca*); නිදු *nidū* low, outcast (Sk. *nica*); පැදුම *pādum* eastern (Sk. *pr.īcina*); යාදිනවෑ *yadinavā* to pray (Sk. √ *yāc*). Also අවුරුද්ද *avuruḍḍa* year through **avudura* < P. *saṅvaccāra*. For *ñc*: මුද්ද *mudana* to release (Sk. *muñcati*). Both forms alternate in කස *kavasa* and කද *kavada* armour (Sk. *kavaca*). This double development of *c* can perhaps be explained by the following hypothesis. The MInd. *c* remained unaltered, at least in script, during many centuries. About the year 500 A.C. *ceya* holy shrine = P. *cetiya*, *ca* and = P. *ca* still occurs in a Kataragama inscription EpZ, III, p. 218^s. ⁸. ⁹. We must, however, leave it open whether the pronunciation was not already *č* (*ts*). We can only say that at the end of the 9th century the process of development (*c* > *s*) was concluded. In the Iripinniyāva insc., probably one of Kassapa IV (896-913) (WICKREMASINGHE, EpZ III, p. 19: 891-908), we read *sirit* custom = P. *carita* (EpZ I, p. 168, A²⁴) and *sorun* obl. pl. of *sorā* thief = P. *cora* (ib. p. 169, C¹⁹), and in the Mihintale tablets (Mahinda IV: 956-972) *pisana*, *pisā* ppres. and ger. of *pisanavā* to cook = P. *pacati* (EpZ I, p. 95, B²², ²⁴); in the Eppāvaḷa insc. (probably later half of the 10th century, PARANAVITANA, EpZ III, p. 192) *miris* pepper = P. *marica* (ib. p. 193, A¹³). But as to the change *c* > *d* we may assume that a later wave of immigration brought to Ceylon a dialect in which *c* between vowels was softened to *j*, as also *k*, *t*, *p* are dialectically softened to *g*, *d*, *b* in Prākṛit (PISCHEL, § 192, 202) under the same conditions. The exact date of that immigration is unknown, but we meet with *pajina* eastern = P. *pācinaka* already about the year 200 A.C. (ASC, XIII, 1896, p. 47, 11⁸) and then again in an inscription of the 5th century (EpZ, III, p. 250¹, PARANAVITANA 1. 1.). The words originally containing intervocalic *c* (*ñc*) fell into two groups. In some of them *c* (or *č*) remained unaltered and finally became *s*, in others *c* was altered to *j* and the development of this *j* coincided with that of original *j*: both became *d*.

25) Summarising the discussion we may say that, owing to the geographical isolation and peculiar development of the Sinhalese language, it is extremely difficult and perhaps impossible to assign it a definite place among the Modern Indo-Aryan dialects. It has a decidedly composite character. The base seems to be a Western Dialect brought to the Island

by the first Aryan colonists. But this base is overgrown with new elements imported into Ceylon at various times, probably already soon after the colonisation, and from different parts of the continental India, chiefly from the East (Kāliṅga).

26) In conclusion one interesting word may be quoted which shows that Sinhalese has now and then in its vocabulary preserved Old Aryan words which are lost or at least have become obsolete in the other dialects. Sk. *aśva*, P. Pk. *assa* horse is nearly forgotten in modern India and has been substituted for by derivatives of Sk. *ghoṭaka*, which itself, as the cerebral proves, is borrowed from the native language. See BLOCH, s.v. *ghoḍā*; TURNER, s.v. *ghoṭā*. But Sinhalese has අස් *as* in the literary language and in several compounds like අස්කන් *as-kan*, lit. horse-ear, name of a plant, අස්ගොවු *as-govvū* horse-keeper, අස්වල *as-val* horse-hair, අස්හල *as-hala* stable etc. In the modern Sinhalese the Sk. lw. අස්වයා *aśvayā* is in use. Sporadically derivatives of Sk. *aśva* occur in the Dardic dialects and e.g. in m. *āsupāṭhī* on horseback (BLOCH, s.v.). In Sinhalese ගොඳු *goḷu* etymologically corresponds to Sk. *ghoṭaka*, but the word occurs in proper nouns only¹ (Cf. *Goḷu-abā* = P. *Ghoṭābhaya*, *Goḷu-muhuda* = P. *Ghoṭa-samudda*) and its exact significance has not yet been ascertained.

II

27) The importance of the Sinhalese language lies in the fact that we are able to trace its development through more than two thousand years, first in inscriptions only and from the 10th century onwards also in literary works. We may divide the history of the language into four great periods:

1. Sinhalese Prākṛit from the 2nd c. B.C. to the 3rd or 4th c. A.C. (Ancient Brāhmī inscriptions).
2. Proto-Sinhalese from the 4th c. to the 8th c. A.C. (Later Brāhmī inscriptions).
3. Mediaeval Sinhalese from the 8th c. to the middle of the 13th c. (Inscriptions of that time and the most ancient literature).
4. Modern Sinhalese from the middle of the 13th c. to the present time:
 - (a) the whole classical literature and (b) the modern works.

Owing to the absence of preliminary studies at the present time a description of the development of the Sinhalese language can only be an imperfect sketch which is liable to future corrections and additions. Nevertheless it is perhaps possible to trace the main lines of that development, whilst the details must be reserved to a future historical Sinhalese Grammar.

28) 1. **Sinhalese Prākṛit** is the language of the more ancient Brāhmī inscriptions. They are either cave or rock inscriptions. Numerous cave inscriptions have been found in almost all parts of the Island. Their style is nearly always the same. First the name and generally also the title and descent of the donor is mentioned and then the inscription ends with the typical phrase *leṇe agata-anagata-catudisa-sagāsa* cave dedicated to the present and future community of the four quarters. Many of such inscriptions

were published by H. C. P. BELL in the Reports of the Archaeological Survey (e.g. XIII, 1896, p. 48 sq.), and those of Vessagiri and Riṭigala by WICKREMASINGHE in the Epigraphia Zeylanica, I, p. 12, sq., 139 sq.

29) The age of cave inscriptions can be determined with more or less certainty if the name of a king as donor occurs therein or by their palaeographic character. WICKREMASINGHE (I. I.) has shown that the most ancient cave inscriptions probably belong to the 2nd century B.C., and that the development of the Brāhmī lipi, down to the close of the 2nd c. A.C. was "to a considerable extent the same as that of India—more especially as that of Western and Southern India." This seems to prove a continuous intercourse between continental India and Ceylon and an uninterrupted influx of Buddhist monks into the Island during those four centuries.

30) The oldest rock inscriptions are of a somewhat later date than the cave inscriptions. "They are generally found near tanks and relate the construction of the tank and the dedication of the same to a temple. There is, however, a greater variety of names and also of grammatical forms which enable us to form an idea about the language of that time which would be impossible from the cave inscriptions alone" (ED. MÜLLER, Ancient Inscriptions of Ceylon, p. 24-5). The inscription of Tōṅigala (situated about 16 miles south-east of Puttalam) seems to be one of the earliest rock inscriptions. The King Gāmaṇi Abhaya mentioned therein as donor is probably King Vaṭṭagāmaṇi who ascended the throne 43 B.C. and, after an interregnum of five Tamil usurpers, reigned 29-17 B.C.

31) The language of the early Brāhmī inscriptions in Ceylon is an Old-Prākṛit, to use the term proposed by LÜDERS (Bruchstücke buddhistischer Dramen, p. 62). The single velar and dental mutes between vowels are preserved as in Pāli: *agata* having arrived = P. *āgata*, but Pk. *āaa*, mod. Sinh. *ā*; *catu-* four = P. *catu-*, mod. Sinh. *siv-* (*sivū-*). Still in the 4th c. A.C. we meet with *hakata* cart-load = P. *sakata* (EpZ, III, p. 178¹¹), and about the year 500 *sataka* hundred = P. *sata* (ib. III, p. 250⁴).

32) Among the phonetical rules peculiar to Sinhalese the de-aspiration of all aspirates must be mentioned in the first place. It had taken place already at the earliest period: *Damarakita* = P. *Dhammarakkhita*, *tera* = P. *thera*, *bariya* wife = P. *bhariyā* in Vessagiri cave inscription EpZ, I, p. 18, No. 1); *cata* umbrella = P. *chatta* (3rd c., ASC, XIII, 1896, p. 47, 111¹¹).

33) The optional change *s* > *h* also occurs in the earliest inscriptions. Cf. the pron. *Yahaṣini* = P. *Yasassin* in a Vessagiri cave insc. (EpZ, I, p. 21); *hāṭhika* = P. *sāṭhikā* (ib. I, p. 62⁴, about 200 A.C.); *pohata* = P. *posatha*, Pk. *posaha* (ib. III, p. 165⁴, 166³, 2nd c.). The gen. sg. termination *-aha* must, however, be explained differently. See §§ 13, 36.

34) Long vowels are regularly shortened. But WICKREMASINGHE has already noticed (EpZ, I, p. 15 sq.) that the same often occurs in Indian inscriptions, and it is not to be doubted that in Ceylon also this peculiarity is merely graphic. This is shown by the fact that in the Proto-Sinhalese period vowels which originally were long and vowels which were short already in Middle-Indian are treated differently. Thus *vapi* (*vavi*) tank = MInd. **vāpi* becomes

vāv (umlaut), but *kapi* monkey = MInd. **kāpi* becomes *kivi* (vowel assimilation). We see, therefore, that the two vowels *a* were pronounced differently up to the 4th or 5th c. A.C.: the former long, and the latter short.

35) Nasals (and anusvāra) before a consonant are not expressed in the script of the Brāhmī inscriptions. But this too is graphical. Words like *sataka* belonging to = MInd. **santaka* and *sata* hundred = MInd. **sata* are treated differently in the Proto-Sinhalese period. The former becomes *satu*, the latter *siya*; and before a voiced mute an original nasal is preserved as half nasal even in the modern language. MInd. **saṅgha* community is spelt *saga* in the Brāhmī inscriptions, but is *saṅga* in the modern language. On the other hand, MInd. **maga* (Sk. *mṛga*) deer becomes *ṃṃ muva* in mod. Sinh. The omission of the final anusvāra is also merely graphic.

36) Double consonants are always made single (Cf. *puta* son = P. *putta*, *-guta* pro- tectacle = P. *-gutta* Sk. *-gupta*). That this is merely graphical, as in the Asoka inscriptions, can again be proved by the different treatment of such consonants and of consonants which were originally single: *bata* boiled rice, food = P. *bhatta* becomes *bat* in Proto-Sinh., but *sata* hundred, as we have mentioned in § 35, becomes *siya*. Up to that period the pronunciation was apparently different; and the simplification of double consonants belongs to the Proto-Sinhalese period, whilst at the same time, single velar and dental mutes between vowels were abolished. We understand now that in the terminations *-asa* and *-aha* (§ 13) a simple alternation of *s* and *h* cannot be assumed, for *-asa* was actually *-assa* and *ss* could never become *h* without an intermediate simplification which, however, did not take place before the Proto-Sinhalese period.

37) Sinhalese has only one sibilant (*s*) instead of three (*ś ś ś*) in Sanskrit. But in the earliest inscriptions *ś* alternates with *s*, *ś* often being used even in words which have *s* in Sk., e.g. *śaga* = *saṅgha*. It is evident that the whole Brāhmī lipi was brought to Ceylon with the two symbols for *ś* and *s*, but in pronunciation there was no differentiation between the sibilants and the spelling therefore became arbitrary. The predilection for *ś* may perhaps be explained by the influence of Buddhist monks who came from Magadha. In Māgadī all sibilants become *ś*.

38) As for the rest vocalism and consonantism of Sinh. Prākṛit correspond to the stage of Old-Prākṛit. They do not show the peculiar innovations of the later time. Vowel-assimilation, vowel-balance, umlaut are unknown as general rules. The palatals *c, j*, are well preserved; the cerebrals *ṭ, ḍ* not changed to *ḷ*, when single between vowels. Cf. *vapi*, *vavi* tank = P. *vāpi*, now *ṃṃ vāva* (see below); *paṭi-* (2nd c. A.C., EpZ, I, p. 69¹) = P. *paṭi-*, now *ṃṃ piḷi-*; *ceta* (2nd c., EpZ, III, p. 215³) = P. *ceṭiya*, now *ṃṃ sāya*; *aca* (*girika*) bear (-hill) = P. *accha*, now *ṃṃ as(giriya)*; *jina* dilapidated (2nd c., EpZ, I, p. 69¹) = P. *jīṇa*, Sk. *jīṇa* now *ṃṃ dunu* etc. For an explanation of *ṃṃ rṇ, > n* see DE LANEROLLE, Sinh. Orthography I, § 3 (5). An exceptional example of vowel-balance is *vihera*, *vehera* (2nd c. A.C., No. 5, 8) = *vihāra*, although also *vihara* occurs still about the year 400 (EpZ, III, p. 250²). An old change in consonantism is the softening between vowels of *p* > *v*. The Tōṅigala¹ insc. has *vapi*, but the common form was *vavi* in the 2nd c. A.C., if not earlier (AIC, No. 8).

Cf. also *kahavaṇa* N. of a coin = P. *kahāpaṇa* and *wanikeva* deposit = *upanikkhepa* (EpZ, III, p. 250⁴, 3).

39) In nominal and verbal inflection the language of the ancient Brāhmi inscriptions agrees also much more with the Middle-Indian dialects than with modern Sinh. With this it shares the termination of the instr. sg. *-ena* (now *-en*, *-in*) and of the loc. sg. *-ahi* (now *-ehi*); but the former is in Sinh. Prākṛit not confined to the neutral declension. Cf. *Puṣagutena* (EpZ, I, p. 150, Rīṭigala) = Sk. **Puṣyaguplena*. The obl. pl. ends in *-an* in the modern language. This termination is derived from MInd. *-ānaṃ* (gen. pl.) and occurs in the form *-ana* (for *-ānaṃ*) in the 2nd c. A.C. (*biku'jarana* the masters among the monks = P. **bhikkhu-ācariyānaṃ*, EpZ, III, 215⁴) already with the meaning of an acc. pl.

40) Peculiar to the ancient language is the nom. sg. in *-e* (*pute*, *raje*, later often spelt *puti*, *raji*) in concordance with Pk. Mg. and Old-AMg. (PISCHELL § 345); also in neuters (*lepe* = P. *leṇaṃ*, *dane* = P. *dānaṃ*). The acc. sg. ends in *-a* (graph. for *-aṃ*), and accordingly in *-i* (= *-iṃ*) of *i*-stems (*vavi* . . . *kaṇavaya* having caused the tank to be dug, EpZ I, p. 211⁴, 2nd c. A.C.). Regarding the gen. sg. in *-asa* and *-aha* = MInd. *-assa* see above § 13. This case is now lost, but is preserved in literature in forms like *put haṭa* to a son = Sinh. Prākṛit **putaha aṭa* or *putah'aṭa* = MInd. **putassa atṭhaṃ*. This derivation was, however, not understood, but *-haṭa* taken as a dative suffix. Very interesting is the dat. sg. *aṭaya* or *aṭaye* in *sagaha aṭaya* or *s' aṭaye* for the community's sake with Sandhi: *sagah'aṭaya* or *°ye*. Cf. also *sagaya* to the community (EpZ, III, p. 154³, 1st c. A.C.) = Sk. *saṃghāya*, an example of a very archaic form, if the reading is correct. BELL (Ceylon Antiquary III, p. 76) reads *sagaye*. The termination *-aya* would correspond to Old-AMg. *-āya*; *-aye* to AMg. JM. *-āe* (PISCHELL, § 364). Cf. also *aṭhāya* and *aṭhaye* (Girnār *aṭhāya*) in the Asoka inscriptions (HULTZSCH, p. lxii, lxxvi sq.). Finally the instr. pl. in *-ehi* is to be mentioned: *etehi* (EpZ, I, p. 152, Rīṭigala), *paca-satehi* with five hundred = P. *pañca-satehi* (2nd c. A.C., EpZ, III, 165²). The form *-satehiya* in the same inscription is difficult to explain.

41) Concerning the verbal inflection the material offered by the inscriptions is scanty with the exception of pret. and ger. But isolated forms like *cira cīṭati* lasts for a long time (= MInd. **ciraṇi cīṭhati*) in the great Mihintale insc. (AIC, No. 20) show their archaic character. Examples of the pret. are *niyate* dedicated (AIC, No. 1) = P. *niyata*; *dīne* given (e.g. EpZ, I, p. 148, b¹) = P. *dinna*, now *dun*, *agata*, *anagata* (see above) etc. The gerunds end in *-aya*, *-iya*: *karaya* having made (AIC, No. 5), *kaḍaya* having divided (ASC, XIII, 1896, p. 47, 11⁷); frequently also from causative stems: *kaṇavaya* (see § 40), *rakaviya* having caused to be protected (AIC, No. 5); *samatavaya* having invited (EpZ, III, p. 215⁴; Cf. P. *saṃmanteti*, **saṃmantāpeti*, not from root *man*) etc. It is remarkable that gerunds with the suffixes *-tvā*, *-tvāna* etc. do not occur in Sinh. Prākṛit.

42) 2. **Proto-Sinhalese** is the period of transition from the Prākṛit stage to that of the Mediaeval Sinhalese. It is to be regretted that very few inscriptions belonging to the time between the 5th and 8th centuries are still known to us; for this period is of the greatest importance for the history of the Sinhalese language, inasmuch as those centuries just cover

the period where it underwent the most characteristic changes, both phonological and morphological, and developed from the Prākṛit stage to that of a modern Indian idiom. It was in this period, and not in Sinh. Prākṛit as we have seen in §§ 34-36, that all long vowels were shortened and all conjunct consonants simplified. Owing to the scantiness of material it is very difficult and often impossible to trace the details of that development, but the results are clearly perceptible in the inscriptions of the 9th and 10th centuries.

43) The development was, of course, gradual, and a fixation of the boundary line which separates Proto-Sinhalese from Sinhalese-Prākṛit on the one hand and from Mediaeval Sinhalese on the other can only be approximate. We meet sometimes with traces of a later change already in the earlier language and archaic forms are often used at a later time side by side with more modern ones.

44) The first traces of "umlaut" can be observed in the latter half of the 4th c. Cf. *peni* sweets (EpZ, III, p. 178¹²) = P. *phāṇita*, mod. වෑඹ පානි; *veda* or *vedha* increase (ib. 177⁷, 8) = P. *vaḍḍhi*, mod. වැඩ වෑදා. It would be erroneous to assume that the umlaut of *a* was originally *e* and later *ā*. The *e* in the examples quoted above represents a new sound which came into use (*ā*), but for which no symbol existed in the script. A little later *petā* merit occurs (EpZ, III, p. 122²) for older *pati* (Cf. *daka-pati* ib. 116³, 2nd c.) = Sk. *prāpti*, P. *patti*. Here mod. Sinh. has also the umlaut *e* (not *ā*): *petā* in වෙද වෙද පින්-petā transference of merit. But, on the other hand, we meet with *-daḥi* without umlaut in the prop. noun *Mahadaḥi* (EpZ, III, p. 218²) still at the end of the 5th c., later *Mahadaḥiyā*. Forms with vowel-assimilation (*di'i*, *mi'i*) must be regarded as prototypes of *dī* coagulated milk and *mī* honey (EpZ, III, p. 178¹²) = P. *dadhi*, *madhu*. Examples of words with vowel reduction after the accentuated syllable seem to be absent at the beginning of the period. This phonological change seems to be later than umlaut, vowel-assimilation and vowel-balance. Cf. *havajara* (= *hamv*^o) year (EpZ, III, p. 251³, 5th c.) for later *havurudu*.

45) Regarding consonantism *c* (*é - ts*) and *j* (*< c*) are regular in the older Proto-Sinhalese. Cf. *ceya* holy shrine (EpZ, III, p. 218⁸, about 500 A.C.) = P. *ceṭiya*; *pajina* eastern (see § 24); *havajara* year = P. *saṃvacchāra*; also *ca* and (ib. 218⁸, 9), now *da*. Also *j < j, jh* is, as a rule, not yet changed to *d* in the first centuries of the period. Cf. *jiṇa* dilapidated (ib. 218⁸), *atara-kajjaka* N. of a meal taken before noon (EpZ, III, p. 178¹¹, 4th c.) = P. *antarakhajjaka*, PABANAVITANA (I. I, p. 186). A first trace of the change is perhaps *made* (= *hasa*) intermediate (harvest) (ib. 177⁷, 8), if it is = P. *majjha*, now වැඳි *māda*, as PABANAVITANA (I. I, p. 185) suggests. Examples for the dropping of a single velar or dental mute between vowels (Cf. §§ 35, 36) are *niyama* market place, *pavaya* mountain and *bayali* N. of a kind of beans (all in the Tōṅigala⁴ insc., 4th c., EpZ, III, p. 177³, 4, 8) = P. *nigama*, *pabbata*, *bidala*; also *ceya* (see above) about 500 A.C., but *ceta* in the 2nd c. A.C.

46) Grammatical forms are scanty in the few texts of the Proto-Sinhalese period. It may be sufficient to quote the gerunds *geṇeye* having taken (EpZ, III, p. 250⁶, 5th c.) and *ciṭavaya* having placed (EpZ, III, p. 178¹⁰, 4th c.), which agree with the formations of the preceding period, whilst *geṇa* (ib. 178¹¹) corresponds to modern වෙද

gena. Similarly the ppret. *jīna* (see above) and *ligita* raised (ASC. XIII, 1896, p. 56. IV⁴, 4th c., later *lāṅṅū*) agrees with the archaic forms *jīṅṅa*, *laṅṅita*: but *kaḷa* made (ASC. XIII, 1896, p. 54, No. 26¹) with the modern කළ *kaḷa*.

47) 3. **Mediaeval Sinhalese.** After a long interval we now pass on to the inscriptions which begin with the 8th c. and become very numerous in the subsequent times up to the 12th and 13th centuries.

48) The difference between the last inscriptions of the Proto-Sinhalese period and those of the mediaeval time is indeed surprising. We must assume that the spoken language had developed much quicker and was much more advanced than that of the inscriptions. Its influence is manifested by the sporadic innovations which are traceable in the Proto-Sinhalese language and give it its transitory character. But at length the difference became so great that the archaic language was almost unintelligible to an ordinary private citizen. Therefore the kings and officials were compelled entirely to give it up and to use the language of their time in inscriptions and other documents. Thus we understand the seeming gap between the two periods of the language.

49) Even the outer appearance of the mediaeval inscriptions differs from that of the preceding time. The Brāhmī lipi has now developed into a form which is near to the modern character and the language has also entirely changed. As to the language it is true that the whole phraseology of the oldest of these inscriptions and many single words and also grammatical forms are so different from the modern language that their interpretation is a serious task, philological and etymological, even for a Sinhalese scholar. Nevertheless we can say that the language has now become a modern Indian idiom and that the principal and most characteristic features of the modern language are recognisable in the most ancient inscriptions of that period. Literary activity begins also in the 9th or 10th century. Among the oldest books the Dahampiyā-Aṭuvā-Gāṭapadaya (10th c.), the Amāvatura (12th c.), the Saddharma-ratnāvaliya and the Pūjāvaliya (13th c.) must be mentioned. Our knowledge of the Mediaeval Sinhalese can be and must be completed by quotations from books. Generally their language is very similar to that of contemporaneous inscriptions, but sometimes a little more advanced in its development.

50) Mediaeval Sinhalese possesses, in comparison with Proto-Sinhalese, two sounds more: the vowel *ā* and the half-nasal. A peculiar symbol exists for each of them. In the first centuries of the period, however, we observe some uncertainty in spelling. The use of *ā* does not always agree with the later use, and instead of the half-nasal sometimes the full nasal is written (බැඳ්ඳ *bāṅṅā* having bound=mod. බැඳ *bāṅṅā*), or it is entirely omitted (සිඳ *siṅṅā* having begged=mod. සිඳ *siṅṅā*). The most important laws which regulate the later vocalism are in full force. Vowel-reduction after the accentuated syllable (*sakur* honour=P. *sakkāra*), vowel-assimilation (*siri* custom=Sk. *caritra*), vowel-balance (*vehera*=P. *vihāra* is from the 8th c. the regular form), and umlaut (*bāṅṅā*, see above. *him* ground=P. *bhūmi*, *keṭū* slain=*koṭṭita*). Final short vowels are dropped regardless of the character of the preceding consonant; *h* alone is not allowed at the end of a word. But

from the 12th c., as in the modern language, only *k, t, p, n, m, l, v, s* are admitted as final consonants. After a voiced mute, after *r* and after cerebrals an auxiliary vowel (*a, i, u*) is added. To *dīlīṅṅā* poor in inscriptions of the 10th c. corresponds *dīlīṅṅādu* in those of the 12th c. The dat. sg. ending in *-aṭ* during the 8th, 9th and 10th centuries has from the 12th c. the termination *-aṭa* as in the ancient language, but the final vowel is now of a character and origin other than in *aṭa* of the Sinh. Prākṛit. In the DhpaGp, however, the auxiliary vowel is regular: *mahaṅṅa* (st. f.) Buddhist monk, but *mahaṅ* in contemporaneous inscriptions.

51) As to the consonantism *c (=ts)* has now regularly become *s* (*satara* four=P. *catāra*) and cerebrals between vowels *l* (*pīli*-prep.=P. *pati*-; *āsaḷa* N. of a month=Sk. *āṣāḷha*, P. *āsāḷha*). The palatal *j* (< *c* or *j*) is changed to *d*. But the process is later than the change *c > s* and has not yet come to an end. We meet with alternating forms like *jā* and *dū* born=*jūta* sometimes in the same inscription (EpZ, I, p. 46^{3,9} 25²). The pronunciation of the two consonants *j* and *d* was apparently very similar, for *j* occurs also vice versa for an original *d*, e.g. in *buj*=*buddha* for *bud* (10th c., EpZ, I, p. 47^{2a}). A progress is, however, evident. In the DhpaGp *j* for *d* is much more frequent than in the AmāV or Pjv. Velar and dental mutes between vowels were dropped. Cf. words like *ā* com=P. *āgata*; *dīya* water=P. *daka*; *ā* holy monument=P. *ceṭiya*; *paṅivā* destruction of life=P. *pāṅāti-pāta* and many more.

52) The grammatical inflection is also quite different from that of the Sinh. Prākṛit and the Proto-Sinhalese. We are able to ascertain, in the mediaeval period, the prototype of most nominal and verbal forms occurring in the later language. In the declension forms like *rad'hu* (obl. sg.) of the king and *rad'haṭ* (dat. sg.) to the king show an archaic character. The *h* is here a remnant of the ancient termination *-aha*. The case affixes *-visin* (instr.), *-gē* (gen.), *-gen* or *-keren* (abl.) and *-kerehi* (loc.) are frequently used. For *kerehi* an older form *-keriyahi* occurs already in a Brāhmī insc. (AIC, No. 61).

53) Similarly we are able to compile from the mediaeval lithic documents a full paradigm of the conjugation which in the main is also valid for the literary language of the following centuries. Even such a peculiar formation as the optative mood occurs already in an inscription which is ascribed by PABANAVITANA to the 8th c.: *lābet(vay)* they shall receive and *vet-vay* they shall become (EpZ, III, p. 198 B⁴, ⁴)=mod. ලැබෙත්වෙ, ලැබෙත්වෙ, *lābetvā*, *vetvā*. The second gerund exists in two forms. That of the first conj. (*-anavā*) ends in inscriptions of the 9th and 10th centuries in *-ay* or *-ā* (*nimavay*, ^o*vā* having finished EpZ, I, p. 91¹⁰, 48³⁰), but in those of the 12th c. generally in *-ā*. Both types occur in the DhpaGp; in AmāV and Pjv the gerunds in *-ā* are regular as in the mod. language. The gerund of the second conj. (*-inavā*) has the termination *-ā* up to the 12th c., in DhpaGp *-ā* or *-a*, in AmāV and Pjv and in the following period only *-a*. Cf. also *koṭ* having made in the oldest and mediaeval inscriptions, also in DhpaGp and other works of the same period, while *koṭa* in the MSS. is a modernisation by later copyists.

54) The formation of the infinitive shows greater variety than in the present language. In inscriptions up to the 12th c. there are three types: 1) 1st and 3rd conj., termination *-nu*: *balanu* to look. *denu* to give: 2) 1st and 3rd conj., termination *-nuva(a)* or *-nna(a)*:

kiyanuṣa and *kiyannaṣa* to recite, *denuṣa* and *dennaṣa* to give: 3) 2nd conj., termination *-nā*: *vadnā* to enter. To the first and third type often *ko(ā)* is added. The Prākṛitic prototypes of the three infinitive forms would end in *-naṃ*, *-nakaṭṭhaṃ*, *-nāya*. The infinitives like *vadnā* (now වදනට *vaḍinaṭa*) clearly show that the *i* of the 2nd conj., as DE LANEROLLE has rightly observed, is a mere svarabhakti-vowel. We refer to finite forms like දනම *danmi* I know (later දනිම *danimi*). In ගනුම *ganumha* we take (AmāV) and in අදන *adanā* drawing (a cart) the svarabhakti-vowel is *u* or *a*. All these forms show the originally indistinct character of the vowel, which now is regularly *i*. In the later language the infinitive ends in *-anta*, *-inta*, *-enta*. Such forms are met with in AmāV, කරන්ට *karanta* etc., although older types like *karannaṣa* also occur, and become regular in the later literature.

55) Finally the fact is noticeable that in the literature forms of the ppret. with the suffix *-i* (*-īta*) are frequently derived also from verbs ending in *-enavā* which in the modern language form their ppret. with the suffix *-unu*, DE LANEROLLE, Sinh. Orthography, II § 13. This type seems to come into use somewhat later than that ending in *-i*. Participles of the *-unu* type occur in inscriptions of King Nissaṅka Malla (1187-96), e.g. EpZ, II, p. 110 A¹⁰, *pānunu*=mod. පෙනුණ *penunu* appeared, and frequently in AmāV, Pjv etc. But in the inscriptions of the 12th c. also forms are met with like *lābī* received (from *lābenaṭa*)=mod. ලබුණ *lābunu*, and in the Sinhalese Jātaka-book and even later පාමිණි *pāmiṇi* arrived (from *pāmiṇenavā*)=mod. පාමිණුණ *pāmiṇunu* etc. The strict separation of the three conjugations was, no doubt, the result of a longer development.

56) 4. **Modern Sinhalese.** It is again hardly possible to trace a certain boundary line between Mediaeval and Modern Sinhalese. Here the middle of the 13th c. is taken because at that time the Eḷu grammar Sidat-Saṅgarāva (Sk. *Siddhānta-saṅgraha*) was composed, which for Sinhalese has the same importance as Pāṇini's grammar for Sanskrit and that of Kaccāyana for Pāli. The author of the Sidat-Saṅgarāva is unknown, but it is stated in the book itself that it was composed at the request of Deva-Patirāja, the minister of Parakkama-bāhu II (1236-71). By this important work the literary language has been brought to a standard. Now the chief difference is that between this literary language and the colloquial Sinhalese. We must keep in mind that literary activity is based on scholarship and knowledge of the rules concerning grammar and style. Thus, on the whole, through many centuries the language of the books retains its general character, though in the details there may be many differences depending upon the difference in erudition and taste of the various authors, upon the nature of their subject, and upon the style of the prototype they follow. Archaic words and forms occur in all these books and they are understood by all belonging to the educated classes. Poetry has its peculiar rules and is thoroughly influenced by the Indian *alankāra*. Compounds of such length and complication as in poetry are never found in prose works, much less in the colloquial language.

57) Nevertheless some influence of the colloquial Sinhalese and its gradual development on the literary language cannot be denied. The older *h* (< *s*) is not so often dropped and *s* (< *c*) not so often changed to *h* in the earlier literature as in more modern books. කකුළු *hakulaya* he rolls up (P. *samkūṭati*) and සඳ *saḍa* moon (P. *canda*) are given preference

to in earlier books, අකුළු *akulaya* and සඳ *saḍa* in later books. The tendency, at least, of the development is recognisable. The colloquial Sinhalese has lost many ancient words used in books. New words have been borrowed from Tamil, from European languages, or even from Sanskrit; they were invented for things unknown before, and imported into the Island in modern times. The grammar is considerably simplified, chiefly in the verbal inflection. Nearly all the finite forms are given up. In the present tense the form in *-anavā*, *-inavā*, *-enavā* is used for the three persons, sg. and pl., and similarly the ppret. in *-ā* for the past tense: *mama kanavā* I eat up to *ohu kanavā* they eat, *mama kāvā* I ate up to *ohu kāvā* they ate. For the future tense quite new forms came into use, and the passive voice is expressed, if required, by the infinitive with the verb *yedenavā* (not *labanavā* as in books). A list of the colloquial forms is given in A. M. GUNASEKARA'S Sinhalese Grammar, p. 286 sq.

58) To illustrate the difference it may be sufficient to refer to W. GEIGER'S Sinhalese Grammar (1900) where on p. 6-7 a passage from the Ummagga-Jātaka is quoted with a transference into colloquial Sinhalese by the late Mudaliyar S. DE SILVA. Here 1) old words and forms are replaced by more modern ones: *hū* thread by කුලු *nūl* (Tamil lw.), *matte* above by උඩ *uda*, *vicāranavā* to inquire by අසනවා *asanavā*. For the historical form බට *baṭa* (P. *bhaṭṭha*) she descended බැස්සා *bāssa* is substituted, for කොට *koṭa* having done කර *kara*. 2) In phonology *s* (< *c*) is changed to *h* in කෙර *hera* female thief for කෙර කැනැන් *sora-tānānti*. 3) In the verbal inflection the *i* of the 2nd conj. is inserted in රකින *rakinā* protecting in place of රකින *raknā*. The ppret. pass. ends in *-pu*: කැටුපු *kāṭapu* spun for කවිකල *kaṭina-lada*, and the ppret. of the intransitive verbs (3rd conj.) in *-unu* instead of *-i*, *-u*: පිපුණ *pipunu* expanded for පිපි *pipi* (P. *pupphūta*), තිබුණ *tibunu* placed for තුබු *tubū* (P. *thapita*). The past tense has the general form ending in *-ā*: කළ *kaḷā* (1st sg.) I made for කෙළේ *keḷemi*, පැවැත්තු *pāvāttu-rāya* (3rd pl.) they brought about for පැවැත්වූ *pāvātvūha*.

III

59) It is of course impossible within the narrow bounds of an Introduction to give a detailed history of the Sinhalese Literature. In the following pages only a sketch of its chief periods and a short description of the most important works will be given. To begin with, we must keep in mind that the whole literature is mainly Buddhistic and that the individual works are mostly founded on older Pāli books which are paraphrased or versified or commented upon.

60) 1. The Anurādhapura-Poḷonnaruva-Daṁbadeḷiya Period (9th-13th c.). First would come a work on rhetoric, the Siyabas-Lakara, if it is correctly attributed to King Sena I (831-51). A little later are the Sikavāḷānda(-Vinisa), a summary of precepts for Buddhist monks, and Heranasika(-Vinisa), the same for Sāmaṇeras. Easier to ascertain is the date of the Daham-piyā-Atuvā-Gāṭapadaya, containing the explanation of words and phrases in the Pāli Dhamma-padaṭṭhakathā. The work is ascribed in the colophon to the great king Abhā-Salamevan-Kasub, the son of the twice anointed queen, i.e. to Kassapa V (913-23). At the beginning

of the 13th c. the Amāvatura (Flood of Ambrosia) seems to have been composed. In 18 chapters it treats on remarkable conversions to Buddha's doctrine, effected by himself. Its language has an archaic character but not so much as that of the DhpAGp. The author is Gुरुlūgōmi who also composed the Dharmapradīpikāva, a commentary on the Pāli Mahābodhivaṃsa. A little later is the date of the Saddharmaratnāvaliya (Gem-string of the Good Doctrine). It is 'an extensive collection of Buddhist stories elucidating the moral aphorisms of the Dhamma-pada' (Wickr-Cat 1, p. 11 sq.). The author is Dhammasena Thera. With a few exceptions he has taken the stories from the Pāli Dhammapadaṭṭhakathā.

61) The reign of Parakkamabāhu II (1236-71) gave a great impulse to literary activity in Ceylon. The king himself was a distinguished poet (vide § 62) and the author of the Viśuddhi-mārga-Sannaya and the Vanavinisa-Sannaya which is now lost. During his reign the Thūpa-Vaṃsaya (History of the Thūpas) was composed by Parākrama-Paṇḍita. It is an account of the life of the Buddha and an history of Buddhism in the Island up to the erection of the Ruvanvāli-dāgāba, the 'Great Thūpa' in Anurādhapura (Wickr-Cat 1, p. 139 sq.). And to the same time belongs the Pūjāvāliya (Garland of Offerings) composed by Buddhaputta, usually called Mayūrapāda Thera. The work is a large collection of stories describing the honours paid and the offerings made to the Buddha and the Buddhist community. The 34th chapter contains an history of the kings of Ceylon; the last to be mentioned in the list is Parakkamabāhu. An ample analysis of the Pjv is given by WICKREMASINGHE (Wickr-Cat 1, p. 31 sq.). Doubtful is the date of the Amṭāvaha or Tun-Saraṇa which consists of three parts: But-Saraṇa, Daham-Saraṇa and Saṅga-Saraṇa, and contains recitals and stories in praise of the Three Gems. To judge from the language the Tun-Saraṇa may even belong to the period preceding that of Parakkamabāhu II. The name of the author, Vidyācakravartī, is mentioned in the work itself.

62) The oldest poetical work now extant is the Sasa-Dāvata, a versification in blank verse of the Pāli Sasa-Jātaka (No. 316 in FAUSBÖLL's Edition). The Muvadev-Dāvata, which is approximately of the same date, is a versification of the Makhādeva-Jātaka (No. 9), and the Kav-Siḷumiṇa (Crest-Jewel of Poetry), also called Kusa-Dāvata, composed by king Parakkamabāhu II, of the Kusa-Jātaka (No. 531). Both these poems are composed in blank verse.

63) With the Sidat-Saṅgarāva (Compilation of First Principles) the Daṃbadeṇiya period comes to an end. As to the date of this highly appreciated Sinhalese Grammar see § 56 above. The work which has been edited and translated by J. D'ALWIS in the year 1852 clearly shows that Sinhalese Grammars were extant in Ceylon from an early time, but they are lost or were displaced by the Sidat-Saṅgarāva.

64) 2. **Kuruṇāgala-Gampola-Kōṭṭe Period** (14th-16th c.). In the Kuruṇāgala period the Eḷu Bodhi-Vaṃsaya and the Daḷadā-Sirita were composed, the former by Vilgam-mula Mahā-Thera, the latter by a writer who calls himself Dev-Rada-Dam-Pasaṅgināvan. The Eḷu Bodhi-Vaṃsaya is an amplified Sinhalese version of the Pāli Mahā-Bodhi-Vaṃsa (Wickr-Cat 1, p. 12); the Daḷadā-Sirita contains the history of the Tooth-relic. A curious poetical work must also be mentioned here: the Daham-Gāṭa-Mālāva (Garland of Knots of the Doctrine). It is a cryptogrammatic poem of 81 stanzas dealing with the Buddhist dhamma.

All the stanzas convey a double meaning, one pertaining to the daily life, and the other, if the words are interpreted in the light of the Buddhist terminology, to some religious teaching. Of the same character is another poem, the Daham-Gāṭaya (51 stanzas). Its author is given in the book as Dharmasena-Sthavira, and it is just possible that he is the same as the author of the Saddharmaratnāvaliya mentioned in § 60.

65) A work of great importance and authority is the Pansiyanas-Jātaka-Pota (Book of the 550 Jātakas). It is a translation of the Pāli Jātaka book, and appears to have been composed in its present form in the Gampola period. It is significant that the two names Virasiṃha-Patirāja and Parākrama which are mentioned in the introductory passage of the PPJ also occur in the Viguḷa-vatta inscription which belongs to that time. In the Mahā-vaṃsa the authorship is attributed to king Parakkamabāhu IV of Kuruṇāgala (beginning of the 14th c.) and the Thera Medhaṅkara is mentioned in connection with the work, but this statement seems to be erroneous. The Vessantara-Jātaka occurring in the PPJ is merely an adaptation of the story as given in the But-Saraṇa.

66) The Saddharmālaṅkāraya (Ornament of the Good Doctrine) is a collection of edifying tales relating to India and Ceylon. The stories are taken almost entirely from the Rasavāhinī, a Pāli work composed by Vedeha Mahā-Thera, considered by many scholars as the author also of the Sidat-Saṅgarāva. See Wickr-Cat 1, p. 126 sq. The author is (Gaḍaḍeṇiya) Dhamma-kitti Mahā-Thera who lived in the second half of the 14th c. The same Thera is also the author of the Nikāya-saṃgrahaya (Summary of the Buddhist Sects), also entitled Sāsanāvātāraya, a brief history of the Buddhist Church in Ceylon from the Buddha's Nirvāṇa up to king Virabāhu II (1391-7).

67) The Attanagalu-Vaṃsaya is also to be mentioned here. It is a translation of the Pāli work Hatthavanagalla-vihāra-vaṃsa containing the story of king Siri-Samghabodhi and a description of the Attanagalu monastery which was erected at the spot where the king is said to have sacrificed himself (Mahāvaṃsa 36, 91 sq.).

68) In the 14th c. during the reign of Parakkamabāhu V (1348-60) the Tisara-Sandēśaya (the Swan's Message) and during that of his successor Bhuvanekabāhu V (1360-91) the Mayūra-Sandēśaya (the Peacock's Message) were composed, both in rhymed verse. They are the oldest examples now extant in Ceylon of Sandēśa poems. It is, however, certain that poems of that kind existed already in earlier times. An older Mayūra-Sandēśaya in blank verse is quoted in the Sidat-Saṅgarāva. Rhyming had come into use several centuries before the Gampola period as we see from quotations in the same work.

69) In the numerous Sandēśas, which are all imitations of Kālidāsa's famous poem Meghadūta, the arrangement is nearly always the same. A person living at a certain place sends a bird with a message to a person living at another place. The route taken by the bird is described and the message told, which is delivered by the bird. Never is a cloud the messenger as in the Meghadūta. As to the widespread Sandēśa literature in India Cf CHAKRAVARTI, Indian Historical Quarterly, 1927, p. 273 sq.

70) In the 15th c. the Sinhalese literature reaches its summit. There lived at that time Śrī-Rāhula Thera, usually called Toṭagamuvē. He composed the most celebrated Sandēśa poem, the Sālaḥiṇi-Sandēśaya (the Maina Bird's Message) and also the Paravi-Sandēśaya (the Dove's Message). Three other poems of the same sort, the Girā-, Kovul- and Haṃsa-Sandēśas (the Parrot's, the Cuckoo's and the Goose's Messages) are works of his contemporaries.

71) Another work of Toṭagamuvē is Kāvya-Śekharaya or Kav-sēkara (Diadem of Poetry), a version of the Sattubhatta-Jātaka (No. 402) the story of the Bodhisattva Senaka. Cf. J. D'ALWIS, Catalogue, p. 196 sq. The Pārakumbā-Sirita, a panegyric on king Parakkamabāhu VI, is also ascribed to Toṭagamuvē by J. D'ALWIS, but without sufficient reason. It is also very improbable that the Kuvēni-Asna was composed by Toṭagamuvē. It is a sort of a vṛtta-gandhi poem, starting from the old myth of the Yakkhīni Kuvēni who became Vijaya's consort, and is probably intended to be recited by Kapurālas for the purpose of removing any disease caused by evil spirits. Its subject therefore lies within the sphere of demonolatriy and witch-craft. Nevertheless WICKREMASINGHE (Wickr-Cat 1, p. 44 sq.) adheres to the opinion that it is a work of Toṭagamuvē.

72) A supposed pupil of Toṭagamuvē, Vāttāvē Thera, is, according to a tradition, the author of the Guttila-Kāvya, a poem of 511 stanzas, which is a version of the Pāli Guttila-Jātaka (No. 243). But the tradition is very doubtful and the name of the author is actually unknown. A little later is the date of the two poems Budugūṇa-Alaṃkāraya (Ornament of the Buddha's Virtues) and Lōvāḍa-Saṅgarāva (Compendium of the World's Bliss). They are both composed by Mahānetraprāsādāmūla Thera, also called Vidāgama Maitreya Thera. The former is an eulogy of the Buddha and Buddhism, finished, as stated in stanza 609, in the third year of king Bhuvanekahāhu VI's reign and the year 2015 after the Buddha's demise. That should be = 1471 A.C. The Lōvāḍa-Saṅgarāva is a compilation of ethical reflections and exhortations. As a prose work of the 15th c. the Saddharmaratnākara (Jewel-mine of the Good Doctrine) may be mentioned here. It is an amplified version of the Sāra-Saṅgaha, a Pāli work on Buddhist doctrine (Oldenberg, Pāli MSS. in the India Office Library, No. 108). The author is Dhammadinna Vimalakitti.

73) Secular literary activity also flourished in the 14th and 15th centuries. An ancient standard work is the Sinhalese synonymic vocabulary entitled Piyum-Mala (Garland of Lotus Flowers). Its author and its exact date are not known, but it must have been compiled before 1410 A.C. Glossaries of the same type are the Ruvan-Mala (Garland of Jewels) which is ascribed to King Parakkamabāhu VI, and the (Purāṇa-)Nāmāvaliya (Garland of Names), by Nallārutun-Miṇi, one of his Ministers. Toṭagamuvē is the author of the Moggallāyana-Pañcīkā-Pradīpaya, a glossarial commentary on Moggallāna's Pañcīkā. It is one of the most learned and elaborate books on Pāli grammar (L. DE ZOYSA, Catalogue, p. 24).

74) To the 16th c. belongs the Rājaratnākara (Jewel-mine of Kings), a work on the history of Ceylon, beginning from the 6th c. B.C. up to King Vīra Vikkama who ascended the throne 1542 A.C. It was, no doubt, compiled in the reign of this king who is extolled for his services to the Buddhist community (Cf. Mahāvamsa 92, 6 ff.: Wickr-Cat 1, p. 73 sq.). The end of the 16th c., however, became disastrous to the Church and to literary activity in

Ceylon. King Rājasīha I (1581-93) became an apostate and adopted Śivaism. 'He annihilated the Order of the Victor, slew the community of the bhikkhus, burned the sacred books, destroyed the monasteries and thus barred his way to heaven' (Mahāvamsa 93, 10-11). There can be no doubt that many old Sinhalese books perished during that period.

75) 3. **SIĀvaka-Kandy Period (17th-18th c.).** With this period of Sinhalese literature is prominently associated the name of Alagiyavanna Mohoṭṭāla. His most celebrated work is the Kusa-Jātaka, a poem in 687 stanzas, founded on the Pāli Kusa-Jātaka (No. 531) and finished, according to the last stanza, in the Śaka year 1532 = 1610 A.C. (Wickr-Cat 1, p. 107 ff.). Mohoṭṭāla apparently imitates the style of Toṭagamuvē. There are a few other poetical works, ascribed to him: Subhāsītaya, a collection of parables and moral maxims, Daham-soṇḍa-Jātakaya which is founded on a Buddhist story from Rasavāhīni, and the Sāvul-Sandēśaya (Cock's Message), a poem in 203 stanzas addressed to the tutelary deity of Adam's Peak to invoke blessings upon King Rājasīha (Wickr-Cat 1, p. 106). His authorship of the poem Parāṅgi-Haṭana which deals with the war against the Portuguese is, however, doubtful, and another poem of a similar kind which is also ascribed by some to Mohoṭṭāla, the Mahā-Haṭana, was certainly composed by Kirimāṭiyāvē Mātiṇḍu who lived immediately after Mohoṭṭāla's time. It is more a poetical work than a historical one, dealing with Constantine da Saa's disastrous defeat in the year 1630. But the poem entitled Kostantīnu-Haṭana which deals with the same campaign in 1630, describing in a picturesque manner the march of the Portuguese general to Ūva is, according to Father S. G. PERERA, who recently edited the poem, the work of Mohoṭṭāla who then had become a Roman Catholic. Two other poems which deal with the ancient Sinhalese history, the Aṃkōṭa-Haṭana and Gajāhā-Kathāva, may be mentioned in this connection. They are founded on the legendary tradition of an invasion of Ceylon by the Coḷas in the 2nd c. A.C. and of a subsequent successful expedition of King Gajabāhu to Southern India. The Aṃkōṭa-Haṭana is composed probably in the 17th c. the exact date of the Gajāhā-Kathāva is not known. Kirimāṭiyāvē, the author of the Mahā-Haṭana, has also composed the longest poem known in Ceylon, the Mahāpataraṅga-Jātakaya. It consists of 1,695 tetrastichs and deals with the narratives of the Mahābhārata, being founded on a Tamil version of the great Indian Epic.

76) At the end of the 17th c. (1692) the Devidat-Kathāva was composed by Vaṇiga-sūriya Mudiyaṅṣē, a poem in 412 stanzas describing the story of Devadatta, the adversary of the Buddha.

77) In the 18th c. the most eminent personage is Vāliṇiṭa Saraṇaṃkara. He was born in the year 1698 or 1699 A.C. and was active under three kings, Narindaśiha (1707-39), Vijayarājasīha (1739-47), and Kittisīrirājasīha (1747-82). The last mentioned king conferred upon him the title of Saṅgha-rāja King of the (Buddhist) Community (Saṅgha). His most important works are Sārārtha-Saṃgraha on Buddhism and Madhurārthaprakāśīni, a Sinhalese paraphrase of the Bodhivaṃsa. He also translated into Sinhalese the Pāli medical work Bhesajja-māṅḡūsā. At Saraṇaṃkara's request the kings Vijayarājasīha and Kittisīrirājasīha sent missions to Pegu and Siam for the purpose of bringing over Buddhist monks to hold Ordination ceremonies in Ceylon and thereby restore Buddhism in the Island. Accounts of these missions

are the *Siyāma-Sandēsa-Varṇanāva* (Description of the Messages to Siam) written in a bombastic style and in a language much mixed with Sanskrit, and the *Syāmapasampadā-Vata* (Account of the Siamese Ordination), which describes the re-establishment of Ordination in Ceylon by monks brought over from Siam, compiled by *Tibbotuvāvē Buddhārakkhita Thera*, a pupil of *Saraṇaṃkara*.

78) A biography of *Saraṇaṃkara* is the *Saṅgharāja-Sādhucariyāva* (The Noble Life of the *Saṅgharāja*) in Sinhalese prose where also an account of those missions is incorporated; and his life was poetically described by *Mumkoṭuvē Rāja* in the *Saṅgharāja-Vata* (The Life Story of the *Saṅgha-rāja*).

79) *Buddharakkhita*, the above mentioned pupil of *Saraṇaṃkara*, compiled the *Saddharmāvavāda-Samgraha* (Compendium of the Exhortations of the Good Doctrine) on the Buddha and Buddhism, and *Sumaṅgala Thera*, a pupil of *Attaragama Baṇḍāra* who was himself a pupil of *Saraṇaṃkara*, is the author of the *Saddharmādāsaya* (Mirror of the Good Doctrine), a translation in Sinh. of the well-known Pāli work *Milinda-Pañha*, the questions of King *Milinda*. The same is the author of the *Suḷu-Bodhi-Vaṃsaya*, a brief history of the sacred *Bō tree*.

80) Several poetical versions of the *Jātaka* tales also belong to the 18th century. The *Manicōra-Jātakaya* by *Paṇḍita Kulatuṅga* (1714) is a versification of the *Manicōra-Jātaka* (No. 194), the *Kav-Miṇi-Koṇḍola* (Ear-ring of the Poetical Gems) by *Samaraḷiṇa Pattāyamē Liyana Āraci* (1771) of the *Alinacitta-Jātaka* (No. 156), and the *Kav-Miṇi-Maldama* (The Garland of Poetic Gems) by *Kaṭuvānē Disānāyaka* of the *Sonaka-Jātaka* (529). *Samara-sēkara Disānāyaka* is the author of the *Gaṅgārohaṇa-Varṇanāva*, the description of a Buddhist festival held at *Mātara*. King *Rājādhiraḷasiha* (1780-98) himself composed the *Asadisa-Jātakaya*, a version of the *Jātaka* tale of the same title (No. 181).

81) A *Sandēsa* poem, the *Nila-Kobō-Sandēśaya* (The Blue Dove's Message) was composed in the second half of the 18th c. by *Baraṇa Gaṇitayā*, and early in the 19th c. the *Suva-Sandēśaya* (The Parrot's Message) by *Atthadassi Terunnānē*. *Ratana Thera* is the author of the *Nava-Nāmāvaliya*, a vocabulary of synonyms in verse. Another *Eḷu* vocabulary in verse is the *Heḷadiv-Abidāna-Vata*, composed by *Saraṇapāla Thera* (1779).

82) The *Rājāvaliya* may also properly be mentioned here. We mean by this name a work which gives a connected history of Ceylon beginning from mythical times and founded in its earlier parts on works like *Pūjāvaliya* or *Rājaratnākaraya*. But different copies of the work which exist in Ceylon end with different years, a fact which perhaps can be explained by the intention of the copyists to continue the narrative up to their own time. It must also be noted that there are various *Rājāvaliyas*, such as, *Maha-Rājāvaliya*, *Suḷu-Rājāvaliya*, *Rāvaṇa-Vijaya*, *Vanni-Rājāvaliya* etc. which differ considerably in their contents. — Three works which in point of time fall within the 19th c. must be annexed to the compositions of the preceding period to which they belong in sentiment and expression. These books are the *Vaḍuga-Haṭana* by *Vāligala*, a poem of 256 stanzas, dealing with the misgovernment and the fall of the last Kandyan king *Sirivikkamarāsiha*, and in praise of *Āhāḷēpoḷa* and other Chiefs who rose against the tyrant; the *Ingirisi-Haṭana* (302 stanzas), an account of the defeat

of the first British expedition to Kandy in the year 1803; and the *Narēndracaritaḷalokana-pradīpikāva*, a history of Ceylon up to the British occupation, compiled by a Kandyan monk at the request of Sir *Edward Barnes*, Governor of Ceylon 1824-31.

83) 4. **Modern Period** (19th and 20th c.). Literary activity continues in Ceylon even in the present time. We mention here as examples the *Siyabas-Maldama*, a poem on the legends of *Vijaya's* father *Sihabāhu* composed by *Kirama Terunnānē* (1820) and the translation into Sinhalese prose of the *Mahāvamsa*, in two parts, by *Śrī Sumaṅgala Thera* and *Pandit Batuvan-tuḷāvē* etc.

84) One branch of Sinhalese literature was perhaps neglected too much till now. We mean what we may call popular poetry. Thus, for instance, village folk-tales are of great interest as they were collected and translated by *H. PARKER*. They certainly belong to popular poetry, though they are in prose. It is a pity that only six of them are given in Sinhalese (*H. PARKER*. Folk-tales of Ceylon, III, p. 419 sq.). Furthermore, it is not to be doubted that songs and stories by which national heroes like *Duṭugāmuṇu* are glorified exist in *Ūva* and other Provinces of the Island. Stanzas which are recited by pilgrims on their way when visiting a sacred place of worship and stanzas connected with games or amusements, and, last but not least, poems which are connected with the worship of local or popular deities, with the cult of the planetary gods, with demonolatry and sorcery, or with the masquerades so much in vogue among certain classes of the Sinhalese: they all belong to popular poetry. Booklets containing a compilation of such texts are often printed in Ceylon. Poems like *Dādimuṇḍa-Avatāraya* in honour of a local deity of *Alut-Nuvara* can be noticed, or *Pattini-hālla* in honour of the goddess of *Kataragama*. The *Navagraha-Śāntiya* containing 110 stanzas deals with the propitiation of the nine planetary gods *Ravi* (Sun), *Śukra* (Venus), *Kuja* (Mars), *Rāhu* (ascending node), *Śani* (Saturn), *Candra* (Moon), *Budha* (Mercury), *Guru* (Jupiter), and *Ketu* (descending node). Cf. *Wickr-Cat* 2, col. 76. *Maha-aṭa-peḷapāḷiya* is a collection of stanzas recited at the devil-dancing ceremony, and *Malsarā-Vaḍiga-Paṭuna* and *Kāpura-Sirasapādaya* contain songs and charms used in the magic rites called *Hūniyam* (*Wickr-Cat* 2, col. 112). Finally the poem *Kōlan-nāṭuma* may be quoted where in 178 stanzas the various types of masks are described which regularly come on the stage in those performances so widespread in Ceylon.

WILHELM GEIGER.

D. B. JAYATILAKA.

Singhalesische Etymologien

By WILHELM GEIGER

DASS das Singhalesische unter die „Modern Indo-Aryan Vernaculars“ einzureihen ist, wird heute wohl von niemand mehr ernstlich bestritten. Im *Linguistic Survey of India*, i, 1, p. 145, ist diese Tatsache auch von dem Grossmeister der indischen Sprachkunde, Sir George A. Grierson, anerkannt worden, obwohl in dem Werke selbst das Singhalesische keine Berücksichtigung finden konnte. Möge es mir gestattet sein, einige ganz bescheidene Nachträge zu meiner vor nunmehr 38 Jahren erschienenen Etymologie des Singhalesischen, die den Ausgangspunkt und die Grundlage für meine Studien über diese Sprache bildete, dem allverehrten Jubilar zur Feier seines 85. Geburtstages in aufrichtiger Dankbarkeit zuzueignen.

1) Das Suff. *-li*, *-lu* (nom. sg. *-lla* < **-liya*, **-luva*) = altem *-lla-ka* ist im Singh. noch einigermaßen lebendig. Ich verweise auf *kihili*, °*lla* „Achselgrube“ neben *kāsa* (Sk. *kakṣa*), *piḍāli*, °*ḍella* „Rasenstück“ neben *piḍa* (Sk. *piṇḍa*), *vārāli*, °*lla* „leichter Regen“ (Sk. *vāri*). Vielleicht gelangen wir von hier aus zu einer Deutung des Wortes *dūvili*, °*lla* „Staub“. Es ist anzuschliessen an P., Sk. *dhūpa* und bedeutet zunächst „kleiner Rauch“. Semasiologisch darf auf *mihidum* „Nebel“, wtl. „Erdrauch“ (Sk. *mahī* + *dhūma*) verwiesen werden. Auch auf *dhūma* selbst könnte zurückgegangen werden, da *v* zuweilen an Stelle von *m* tritt, wie in *navamu* neben *namanu* „sich beugen“ (Sk. *namati*).

2) Wie *v* für ursprüngliches *m*, so kann auch umgekehrt *m* für *v* eintreten. So in *nama* „neun“ neben *nava*. Dies gilt auch für *amunānavā* „einfädeln“ (Clough ungenau *amunanavā*), das = P. *āvunāti*, °*nōti*, Sk. *āvṛṇāti* ist mit gleicher Bedeutung. Ein ger. *avunā* wird von Clough und Carter angeführt.

3) Es lässt sich, wie ich glaube, wahrscheinlich machen, dass in der Proto-Singhalesischen Periode (4. bis 8. Jh.) die frühere Accentuation des Sanskrit und des Mittelindischen sich änderte. Es kam die Tendenz auf, den Ton auf den Wortanfang zurück zu ziehen und zwar zunächst auf die erste Silbe nur dann, wenn sie schwer war: $\text{—} \text{—} \times$. Auf die Wichtigkeit der Unterscheidung von leichten und schweren Silben für das Verständnis des singh. Vocalismus zuerst hingewiesen zu haben ist Helmer Smith's Verdienst. War die erste Silbe leicht,

die zweite schwer, so trug letztere den Accent: $\text{—} \text{—} \times$. Waren die beiden ersten Silben leicht, so scheint der Accent geteilt worden zu sein, und zwar so, dass die stärkere Betonung auf der zweiten Silbe lag: $\text{—} \text{—} \times$. Nun beobachten wir häufig, dass im zweiten und dritten Fall der Vocal *a* der ersten Silbe zu *i*, *u* verwandelt wird: *piyes* „Gegend“ < P. *padēsa*, *siyan* „Dach“ < *chadana*, *siyalu* „all“ < *sakala*; *duvan* „Hüfte“ < *jaghana*; *nuvara* „Stadt“ < *nagara*. Stellen wir nun dagegen Formen wie *sayuru* „Ocean“ < *sāgara*, *mayil* „Oheim“ < *mātula*, *pavuru* „Mauer“ < *pākāra*, so ergibt sich, dass *i*, *u* in der ersten Silbe der Wörter *piyes* bis *nuvara* Schwächung des *a*-Vocals sein muss, für die kaum ein anderer Grund gefunden werden kann, als die stärkere Betonung der folgenden Silbe. Wir haben also *padēsa*, *chādāna*, *nāgara* usw. vorauszusetzen, aber *sāgara*, *mātula*, *pākāra*. Ein kurzer anlautender Vocal konnte elidiert werden vor der betonten zweiten Silbe. Der Fall liegt vor in *lāv* „Wildnis“ (nom. sg. *lāv-a*) durch **ālāv* aus P. *aṭāvī*. Die Präpositionen *anu-*, *upa-* erscheinen als *nu-*, *va-* (durch **ānū-*, **āvā-*). So in *vahan* „Sandale“ = P. *upāhanā* (zuerst wohl bei Ed. Müller). Ich füge dazu *nuvā* „Saum am priesterlichen Gewand“ (nom. sg. *nuvā-va*) = P. *anuvāta*, das wohl mit Stede von Wz. *vā* „weben“ abgeleitet werden muss.

Der letzte Schritt zur grundsätzlichen Betonung der ersten Wortsilbe, wie sie für die moderne Sprache giltig ist, mag in der späteren Proto-Singhalesischen Zeit vollzogen worden sein.

4) Zum Schluss noch einige Einzel-etymologien: 1) *añḍinavā*, *hañḍ*° „(ein Kleid) anziehen“ zu Wz. *dā* „binden“ + *saṃ*; *añḍana* (°*na-ya*) „Unterkleid (eines Priesters)“ = P. *sandāna*. — 2) *allas-a* „Geschenk, Bestechung“ < **at-lasa*, P. *hattha* + *lañca*. — 3) *kakul-a* „Fuss, Bein“ = P. *kaṅkala*, Sk. *kaṅkāla* „Gerippe“ (cf. Turner, *Nepali Lang.*, s.v. *kaṅgāl*) mit einem ähnlichen Bedeutungsübergang wie bei dem deutschen Wort *bein*. — 4) *kuḷāra* „Balkon“, *Dhammapadattḥakathā-Gāṭa-pada*, ed. Sir D. B. Jayatilaka 34⁹, 215¹¹ = P., Sk. *kūṭāgāra*, aber Singh. *koṭāra* = P. *koṭṭhāgāra* (Turner, s.v. *kotho*). — 5) *koḷanavā* „pressen, glätten, platt machen“, *DhpAGp.*, 25²⁴ = P. (*ā-*, *pacā-*)*koṭeti*; aber *kotanavā* „zerhauen“ = P. *koṭeti*. — 6) *pilā-va* „Milz“ = Pk. *pilihā*, Sk. *pīhan* (Turner, s.v. *pūyo*; das Singh. steht hier dem Oṛiyā, Hindōstānī, Panjābī näher als dem Marāṭhī). — 7) *muhu*, *mū* „reif“ = P. *mudu*, Sk. *mṛḍu*. — 8) *mohot-a* „Augenblick, Moment“ = Pk., P. *muhutta*, Sk. *muhūrta*, ein Beispiel für die Neigung zu offener Aussprache des Vocals *u*. —

9) Das Wort *vahan* führt uns auf das honorific *vahansē*. Hier ist *sē* = P., Sk. *chāyā* in dem Sinne von „Abbild“ zu fassen; *vahansē* ist also Abbild der Sandale, d.i. Fusspur. Man sagt in respektvoller Rede *svāmīn-vahansē* statt kurzweg „Herr, Herrscher“. Bekanntlich spricht man im Sanskrit ganz ebenso von den *pādāḥ* einer hervorragenden Person, man verehrt beispielsweise *guroḥ pādān*. Da nun aber hier *pāda* nie im Dual gebraucht wird, so bedeutet das Wort wohl nicht „Füsse“, sondern auch „Fusspuren“. Beide Ausdrucksweisen sind vereinigt in einer Inschrift Vijayabāhu's II, 1186–7, wenn wir *Epigraphia Zeylanica*, II, p. 183¹⁰ den Text (nach Magd. Ggr.) so zu trennen haben: *Siṃhabāhu-rajapā-vahansē*. Das wäre Pāli *S.-rājapāda-upāhanā-chāyā*. Die ursprüngliche Bedeutung von *vahansē* hat man übrigens nicht mehr gefühlt. Man kann es auch von verehrungswürdigen Gegenständen gebrauchen, wie z.B. *dhātūnvahansē*, etwa „heilige Reliquie“. Von *vahansē* kommen wir endlich zu einer Erklärung des pron. der 3. p. *unnānsē* das von Respektspersonen gebraucht wird. Es steht für **unnahansē* < **unvahansē*. Hier ist *un* (wie oben *svāmīn*, *dhātūn*) C. obl. pl. (maiestaticus) und es bedeutet *unnānsē* etwa „Seiner Ehrwürden“. — 10) *suṃbuḷu-va* „Rolle, Polster, Hülle, Membrane“ = P. *cumbata*. — 11) *kapuṭu-vā* und 12) *kavvūḍu-vā* „Krähe“ mögen den Beschluss bilden. Ich führe die beiden Wörter zurück auf M.Ind. **kappuṭṭha*, bzw. **kavvuddha* < *kad* + *p°*, bzw. *v°*, Sk. **kat-puṣṭa*, bzw. **kad-vṛddha* „schlecht (mangelhaft, elend) ernährt, bzw. grossgezogen.“

THE LINGUISTIC CHARACTER OF SINHALESE.

BY PROFESSOR WILHELM GEIGER

In two different journals (Anthropos XXXII, 1937, p.155 sq. and Journal Royal Asiatic Society, Ceylon Branch, 1936, No. 89, p. 233 sq.) Rev. Father GNANA PRAKASAR has published a paper on Dravidian Elements in Sinhalese. The paper had been read in Colombo at a General Meeting of the Asiatic Society on December 14th, 1934.

According to Prakasar Sinhalese is essentially a Dravidian language. The first Aryan immigrants who arrived in Ceylon adopted the language of the original inhabitants of the Island, who were of Dravidian race, filling its vocabulary with Aryan words they had brought to Ceylon from their former home. Moreover, Prakasar advances the hypothesis that the Aryan and Dravidian languages are *radically* related, and that many words, once supposed to be derived from Sanskrit or Pali, are based on pure Dravidian roots.

I shall not enter into details here, but content myself with examining the methods applied by Prakasar, continuing and amplifying what Dr. WICKREMASINGHE and J. DE LANEROLLE have said at the meeting itself. Rev. Father Gnana Prakasar may be an excellent connoisseur of the Dravidian languages, but I am sorry to state that he entirely lacks the necessary linguistic training for the difficult task he has attempted in his paper. He has no knowledge of the modern methods used now in what we may call comparative science of language, but has fallen back upon a practice given up in Europe more than a century ago. The etymologies he ventures to advance are not based on certain phonological rules, but merely

on the similarity of sounds, without consideration of chronological or historical difficulties. Wherever, for instance, he finds the consonant *l* (or *l̥*) in any word of any language which has the meaning 'shining, light' or something like that he connects it with Cen-Tamil *el*. It is obvious that with such a practice the most abstruse theory, even that of a primeval connexion with the Indo-Germanic language, can be demonstrated. I could quote dozens of examples from Prakasar's paper by which his absolute incompetency in linguistic questions are made manifest, but such sort of polemics is not to my taste and I hope that I shall not be compelled to make use of it. This would be unpleasant to me, and fruitless too. For I cannot expect that he will learn from my objections. We do not understand each other, since we are speaking, as it were, different languages.

What has been published on Sinhalese philology during the last fifty years, except of course by his friend W. F. Guṇawardhana, is wholly unknown to Prakasar or he chooses to ignore it. He boldly says (p. 234) 'That the grammar and construction of Sinhalese have always remained Dravidian in the main, is admitted by all serious students of the present day.' He does not know that SIR GEORGE GRIERSON, in the Linguistic Survey of India, has acknowledged without any reservation that Sinhalese belongs to the Modern Indo-Aryan Vernaculars. He ignores that R. L. TURNER has done the same in his Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language, S. K. CHATTERJI in his Bengali Grammar and JULES BLOCH in his book "La formation de la langue Marathe." I should recommend Prakasar to read what BLOCH has said on p. 20-21 of his work. Do Grierson, Turner, Chatterji and Bloch not rank among the 'serious students' in the Rev. Father's judgment?

Prakasar's practice is rather incomplex. Starting from the axiom that Sinhalese is a Dravidian language he lays down his personal opinion as an infallible dogma, neglecting the possibility of any objection. He shuts his eyes in the direction of the Aryan languages and does not see, therefore, the most palpable things. Even evident comparisons with

Aryan dialects are ignored or disdained by him and displaced by a Dravidian explanation at any cost, though it may often be very artificial or improbable, nay absurd. It is the chief error of Prakasar and his friends that they confound the general influence of Dravidian on all modern Aryan languages with the particular influence of Tamil on Sinhalese. The former is great and has never been denied by scientists, though nobody has said, on account of it, that Bengālī or Marāthī are essentially Dravidian. Of the twelve items on which W. F. Guṇawardhana's opinion of the Dravidian character of Sinhalese is based (quoted JRAS. C. B. No. 89, p.235-6) not less than nine are common to Sinhalese and all MIAVs or at least have analogies in some of them. They do not come into consideration for corroborating his theory. The foreign, mostly Dravidian, influence on the Aryan language began no doubt immediately after the advent into India of the first Aryan tribes and continued with varying intensity up to the present times. Numerous foreign loanwords were adopted already in the Vedic period and henceforth from century to century; they became Aryan property and developed according to the phonological rules of the Aryan language. Moreover, the general direction of the evolution of the Aryan dialects was delineated by that foreign influence and the result is manifest in their particular structure. Sinhalese shares with them this linguistic evolution.

The peculiar influence of Tamil on Sinhalese, on the other hand, appears to be comparatively insignificant, though not entirely wanting. If a judicious Dravidian scholar would show us this influence, we all should be thankful to him, but we shrink from mere imaginations.

SINHALESE AS AN ARYAN LANGUAGE.

In my view the Sinhalese language belongs to the Aryan group of Indian dialects and has descended through Pali-Prakrit from Old-Indian (Sanskrit). Its evolution proceeds on the same line as that of the Modern Indo-Aryan Vernaculars (MIAVs), such as Sindhī, Gujarātī, Marāthī, Hindī, Bengālī &c.

It is a great advantage that we are able to trace the development of the language from the 2nd century B.C. The documents on which our knowledge is based are inscriptions and literary works. They are not equally abundant in the different periods and a gap between the 5th and 8th cc. is particularly regrettable because just at that time Sinhalese seems to have passed through its greatest changes as we see from the results observable in the 8th century.

We may distinguish five periods :

Period 1 : Sinhalese Prakrit, 2nd c. B.C. to 4th c. A.C. Brāhmī inscs.

Period 2 : Proto-Sinhalese, 5th c. to 8th c. Very few inscs.

Period 3 : Mediaeval Sinhalese, 8th c. to 13th c. inscs. and from the 9th or 10th c. Literary works.

Period 4 : Classical Sinhalese, 13th c. to 17th c. Chiefly literary works.

Period 5 : Modern Sinhalese, 17th c. up to the present time. Literary works, newspapers and modern colloquial language.

The 'essential' parts of a language are altogether three. First and foremost stands the vocabulary: the bulk of nouns, verbs, pronouns, numerals, particles. Then comes the Grammar, i. e. the formation of the words as they are used in a sentence; and last what we may call the mode of expression: syntax, diction, style. This is the most variable portion of a language, variable according to the cultural level of the people, to the difference in profession and social position of those who speak it, often also to their individual taste or ability.

I hope to be able to show that in this threefold respect Sinhalese is in general accordance with the MIAVs. As an introduction to the linguistic arguments a few remarks may be offered concerning the ancient history of Ceylon and the first Aryan colonisation of the Island.

A. HISTORICAL REMARKS.

If we admit that there is a historical kernel in the Sinhalese tradition as it existed in Ceylon, already 1500 years ago, in the ancient chronicles *Dipavaṃsa* and *Mahāvaṃsa*, we are perhaps allowed to state : 1) The first Aryan immigrants who arrived in Ceylon perhaps four centuries B.C. came from Northern India, either from Gujarat, as I believe, or from Bengal, as others think. — 2) They must have brought to Ceylon an archaic Prakritic dialect, similar to Pali or to the language of the Asoka inscriptions. — 3) Ceylon was at that time inhabited by a population of a different race, called *Yakkhā* by the Aryan immigrants. — 4) Inter-marriage with the aborigines and also with Dravidian women fetched from Southern India may have influenced the Aryans physically and perhaps also linguistically to some degree.— 5) Very soon after the first colonisation a lively intercourse began between Ceylon and the North Eastern provinces of India, Bihar, Bengal and Orissa. — 6) Numerous immigrants of Aryan descent came to Ceylon and brought to the Island their dialects and the Buddhist creed. — 7) This was a strong support for the Aryan character of the Sinhalese and makes it comprehensible that their language became something like a mixture of various Aryan dialects. — 8) As this intercourse was apparently never interrupted we understand that the Sinhalese language, in spite of its geographical isolation, developed in the same way as the Aryan dialects of continental India, passing through an *Apabhraṃśa* stage (Proto-Sinhalese) to its modern form which it had attained, in the main, at the beginning of the 8th century.— 9) Dravidian influence never ceased in the course of the Sinhalese history, but we also learn from this history that the Sinhalese generally regarded the *Dravidas*, chiefly the *Coḷas*, as their racial foes and that they were always earnestly striving for the preservation of their own nationality.

It must be admitted that the historical arguments have but the weight of hypotheses. They are not based on facts but merely on the interpretation of chronicles which contain

valuable and perhaps trustworthy traditions, mixed with myths and legends, and which are composed not by judicious historians but by priestly poets. We must even keep in mind that immigrants sometimes give up their own language and adopt that of the people who inhabited the country occupied by them. This is the eventuality we have to assume, if Sinhalese would be proved to be a Dravidian language. Therefore, the linguistic arguments are decisive, and it gives me great satisfaction that I am in a position to show that in our case they are in full accordance with what we might conclude from the historical tradition.

B. LINGUISTIC ARGUMENTS.¹

I. **Phonology.** Sinhalese possesses on the whole the same sounds as Pali-Prakrit and the MIAVs. The peculiar Tamil sounds *r r t n* are lacking and the most important Tamil law, the hardening of soft initial consonants, has no value; probable exceptions are *kuruḷu* bird = Sk. *garuḍa*, but Sinh. *guruḷu* as name of the mythical bird; and perhaps *kumburu* paddy field ? = Sk. *gambhīra*, but Sinh. *gāmburu* deep (§ 39.2). With P., Pk., and the MIAVs Sinhalese shares the loss of *r, ṛ, ai, au*, the reduction of the three sibilants *ś, ṣ, s* to one, the dropping of final consonants, and the shortening of long final vowels and the dropping of short final vowels. New sounds that came up in the periods 2 and 3 are the umlaut vowel *ä* and the half nasals *ñ* (before *g ḍ d*) and *ṁ* (before *b*).

Peculiar phonological changes which came up in the periods 1-3 are 1) the de-aspiration of the aspirates, already in period 1, probably due to Tamil influence. The MIAVs possess the old aspirates, but in Kāśmīrī the aspiration of the voiced mutae has dropped (LSI VIII. 2, p. 259). — 2) All long vowels are shortened in per. 2. In per. 1 the shortening is only graphical (§ 8-11). Analogies occur prosodically in

1. The numbers in () refer to paras in my Grammar. The abbreviations are the same as in the Sinhalese Dictionary. A few slight differences are easily understood.

the Apabhraṃśa (JACOBI, Abh. Bay. Ak. d. W. XXXI. 2, p. 3) and are not infrequent in the MIAVs (§ 8, p. 15; GRIERSON, ZDMG XLIX, p. 413 sq.). Wherever a long vowel occurs in Sinhalese it is the resultant of the contraction of two or three vowels. — 3) By epenthesis and by the influence of the accent in per. 2 Sinhalese vocalism has become manifold: *ä, e, i* umlaut of *a, o, u* in heavy, assimilation of vowels in light, syllables, reduction (*a > i, u*) and elision of vowels before and after the accentuated syllable &c. (§§ 12-21, 22-30). By this Sinhalese is given one of its peculiar stamps among the MIAVs, though more or less sporadically the same changes can be observed even in them. Epenthesis with umlaut occur in Kāśmīrī and Lahndā. Cf. k. *gagur^u* rat: fem. *gag^ur^u*, and l. *vāhur* young bull: *vāhiṛ* heifer (LSI VIII. 2, p. 269, VIII. 1, p. 250) with Sinh. *kukuḷu* cock: *kikiḷi* hen. Cf. also bg. *lēhū* blood = Sinh. *lē, lehe* and pj. bg. *rēhū* a kind of fish = Sinh. *rē, rehe*, Sk. *lōhita, rōhita* (ZDMG XLIX, p. 409), &c. Reduction of *a* to *i* or *u* and elision of the vowel under the influence of the accent is also not infrequent in the MIAVs. Cf. pj. *pahir* a watch = Sk. *prāhara*, bg. *mugur* = Sk. *mudgara*, Sinh. *muguru*, hi. *bijli* (others *bijuli*) lightning &c. (ZDMG. XLIX, p. 402, 403, 396). — 4) Single velar and dental mutae drop between vowels (§ 41). This is a process which begins in Middle-Indian. In the Prakrits generally *k, g, c, j, t, d* drop in such a position (Pischel, § 186). The hiatus is removed in Sinh. either by contraction or by inserting *y* or *v* or *h* (§ 42). But Guṇawardhana is wrong in assuming Dravidian influence in this case (JRAS. C.B. Nr. 89, p. 236.10). Sinhalese is the continuator of the Apabhraṃśa where those auxiliary consonants are frequently used in order to remove the hiatus (ABAW XXIX. 4, p. 25*, XXXI. 2, p. 5). In the MIAVs they occur sporadically. Cf. Sk. *śṛgāla* jackal, P. *siḡāla*, Pk. *siāla*, or. *siaḷa*, but h. bg. *siyāl*, g. *siyāl*, Sinh. *sival*. Where *k, g, t, d* are met with between vowels in Sinhalese they are remnants of a conjunct consonant. — 5) Conjunct consonants are simplified since per. 2. In per. 1 the simplification is merely graphical (§ 37, 40 sq.). There are many analogies in the Apabhraṃśa (ABAW XXIX. 4, p. 29*, § 16) and in the MIAVs. Sk. P. *kukkura* dog is *kukur* in bg. ass. as in

Sinh. and *kukar* in g. m. Where conjunct consonants occur in Sinhalese, a vowel has been elided between them, often with ensuing assimilation. An exceptional case is mentioned in 15. — 6) Middle-Indian pal. *c* (*ch*) becomes *s*; *j* (*jh*) becomes *d* (§ 43-47). Analogies of the former change occur in Marāṭhī and Assamese: Sk. *matsya* fish, P. Pk. *maccha* is h. bg. *māch*, but ass. *mās*, m. *māsā*, Sinh. *mas*. In Oṛiyā *c*, *ch* are often pronounced *ts*, *tsh*, and in sub-dialects of Gujarātī the pronunciation *c*, *ch* sometimes alternates with *s* (LSI V. 2, p. 379, IX 2, p. 326, 330). The change *j* > *d* may be due to Tamil influence. In per. 3 the pronunciation of *d* and *j* must have been nearly the same, perhaps something like *dy*. We meet here even with *buj* = *buddha*. Difficult to explain is the change in some words of *c*, *ch* to *d* (§ 45). — 7) Single cerebrals *ṭ* (*ṭh*), *ḍ* (*ḍh*) become *ḷ* between vowels (§ 48-50). In P. Pk. the cerebrals also display more resistance than other mutae. The process *ṭ*: *ḍ*: *ḷ* which is consistently carried out in Sinhalese, begins in P. with the change of *ḍ* to *ḷ*. In the MIAVs, *ṭ*, *ṭh* are generally represented by *ḍ* (*r*), *ḍh* (*rh*) and *ḍ*, *ḍh* by *r*, *rh*. Sk. *sphōṭa* tumor, P. *phōṭa*, Pk. *phōḍa* is pj. h. *phorā*, or *phori*, m. *phod*, but Sinh. *poḷa*; Sk. Pk. *biḍāla* cat is P. *biḷāra*, bg. *biṛāl*, but Sinh. *baḷal*. — 8) Cerebralisation, as in P. Pk. and in the MIAVs, of a dental by an adjoining *r*-sound occurs in some words (§ 52). Sinh. *maḷa* 'dead' corresponds to Sk. *mṛta*, Asoka inscs. Kālsī *māta*, but Girnar *mata*, si. *maṛhu*, g. *maḍū*, m. *maḍē*, or. bg. *maṛā*. — 9) Single Mutae of the labial class are well preserved between vowels, *p* being softened to *v* already in per. 1 and *b* (*bh*) not dropping as in Pk. (§ 55). Sinhalese, therefore, stands on the Prakritic stage concerning *p*, but is more archaic concerning *b*. Cf. Sk. *kṛpaṇa* poor, P. *kapaṇa*, Pk. *kivaṇa*, *kiviṇa*, M. *kivaṇ*, Sinh. *kavaṇa*; Sk. P. *alābu*, *lābu*, Pk. *alāu*, *lāu*, or. bg. ass. *lāu*, but Sinh. *labu*. — 10) The nasals *n* and *ṇ*, as also *l* (<*l*) and *ḷ* (<*ḷ*, *ḍ*) are accurately distinguished in per. 3 and 4 (§ 56-59). Sinhalese is very consistent and has a decidedly archaic character. Confusion of *n*, *l* with *ṇ*, *ḷ* begins not before the end of the 16th c. Cf. Sk. *stana* female breast = P. *thana*, Sinh. *tana*. (h. *than*), but Pk. *thana*, si. *thanu*, pj. l. *than*.

Sk. *rn*, *ny*, *ṇy*, *jñ* are represented by *n* as in Marāṭhī (BLOCH, LM § 135) and other MIAVs. Sk. *karna* ear, Pk. P. *kaṇṇa*, ass. bg. *kāṇ*, but Sinh. *kan*, as si. *kanu*, g. m. *kān* &c. Sk. *kāṇa* blind in one eye is in Sinh. *kaṇa*. — 11) *l* sometimes alternates with *n* (§ 60). Colloquially *l* is frequently substituted for *n* and vice versa in Oṛiyā (LSI V. 2, p. 381¹). The same occurs in Bengālī and Eastern Hindī. Cf. GRIERSON, ZDMG L. p. 15, HOERNLE, Gauḍian L., p. 34. The alternation of *r*: *l* needs no notice. It is common to all Indo-Aryan languages, old as well as modern. — 12) Internal *m* sometimes becomes (through *v*) *v* and vice versa. The change of *m* to *v* is frequent in the Apabhramśa (ABAW XXIX 4, p. 57*) and in the MIAVs, cf. GRIERSON, ZDMG. L. p. 16 and BLOCH, LM, § 152.3. — 13) In some words *ñḍ*, *ñḍ*, *ṁb* are substituted for *n*, *n*, *m* (§ 63). The same substitution of a nasalised soft muta for a simple nasal has already taken place in Middle Indian languages (WACKERNAGEL, Altind. Gramm. § 157) and occurs in the MIAVs. Cf. Sk. *vānara* monkey = m. *vādar*, bg. h. nep. pj. *bādar*, Sinh. *vaṇḍuru*. — 14) At the end of a word sometimes *-um* stands for *-un* (§ 62.4) as in *pādum* eastern = P. *pācīna*. Here influence of Tamil can be assumed. Cf. LSI IV. p. 289. — 15) Nasals drop before an unvoiced consonant (§§ 64.1, 65). In Marāṭhī loss of the nasal before a consonant (de-nasalisation, BLOCH, LM § 71) is frequent. Cf. Sinh. *dat* tooth = Sk. *danta*, m. *dāt*; but *mas* flesh = *māṃsa*, m. *mās* (popular form of *mās*). A phonological peculiarity of Sinhalese is the change of the nasal before a voiced muta to a half-nasal and the rule that *ṅgg*, *ṅḍḍ*, *ṅdd*, *ṁbb* become *ṅg* (spelt *ṅg*), *ṅḍ*, *ṅd*, *ṁb* with full nasal (§§ 64.2, 65, 66). — 16) Sk. sibilant + nasal becomes nasal + *h* in P., Pk. Cf. *gimha* heat < Sk. *grīṣma*. In Sinh. the nasal alone remains (§ 70): *gim*. An analogy is perhaps m. *māsaṇ* cemetery, g. *masāṇ* = Sk. *śmaśāna*. — 17) Sinhalese bears an archaic character by the preservation of initial *y* which has been changed to *j* in all the MIAVs. Internal P. *y*, *yy* is also better preserved in Sinhalese than in the MIAVs (§ 77). With the Western and Southern languages Sinhalese shares the preservation of initial *v* (§ 78) which has become *b* in the Eastern group. — 18) The sibilant *s* (either < Sk. sibilant, or < *c*, *ch*) can be changed to *h*; *h* itself

(if < *s* or *h*, but not if < *c*, *ch*) can drop (§ 80-85). Thus we have the sequence *sē* : *hē* : *ē* bridge = Sk. *sētu*, and *sañda* : *hañda* moon = Sk. *candra*. In some MIAVs, as si. pj. (ZDMG. L, p. 17), the change of *s* to *h* is frequent, but not so consistent as in Sinhalese; it also occurs in sub-dialects of Bengālī (*hōnā* gold, LSI I. 2, p. 79) and Gujarātī (*hōnū* ib.)

We can see from the foregoing that there are analogies in all or at least in some MIAVs for nearly all the phonological rules that are valid in Sinhalese. The influence of Tamil is unimportant (No. 1, 14). By some rules (No. 2, 3, 5, 6) the dialectal peculiarity of Sinhalese among the Indo-Aryan languages is made manifest. In some points it has an archaic character (No. 10, 17); in other instances (No. 7, 18) it shows more consistency than most MIAVs.

II. **Vocabulary.**—That the bulk of Sinhalese words is Aryan, seems to be denied by nobody, not even by those who attribute to it an essentially Dravidian character. We must distinguish five groups of words: 1) the genuine Sinhalese words, 2) the loanwords from Sanskrit and Pali, 3) the Dravidian loanwords, 4) European loanwords from Portuguese, Dutch and English, 5) words of unknown origin and derivation, the etymological explanation of which has not been successful till now.

Group 1: The genuine Sinhalese words (*tadbhava*) alone must be taken into consideration if we want to describe the linguistic character of Sinhalese. The subject will be discussed below.

Group 2: Sanskrit and Pali loanwords (*tatsama*) are numerous in the mediaeval inscriptions and in the ancient and classical literature, where Tamil loanwords are very rare. This fact shows clearly enough that the educated Sinhalese themselves did their utmost to keep their language free from Non-Aryan elements and to maintain its connexion with the ancient Aryan language. The lws. taken from Sanskrit are much more numerous than those taken from

Pali. In different inscriptions and books the number of such lws. varies considerably. That depends upon fashion and upon the taste and erudition of the author and of the character of his composition. Sometimes the lws. are more or less adapted to the form the language had attained at the writer's time (*semi-tatsama*). Sk. lws. are not wanting in the colloquial language too.

Group 3: The Dravidian loanwords, chiefly taken from Tamil, are numerous in colloquial Sinhalese. In A. M. Guṇasekara's Grammar approximately 400 lws. of that kind are enumerated. They are easily recognised as a foreign element and are by no means so characteristic of the Sinhalese language as Roman words of English.

Group 4: This group too is a foreign element in Sinhalese, exclusively belonging to the colloquial language. The number of Portuguese loanwords enumerated by Guṇasekara is 231, of Dutch words 112, of English words 76.

Group 5: There are, in this group, probably also Aryan words which are not recognised as such at the present time, but will be explained, we hope, in the future. Tamil loanwords which have changed their form in the course of time by accommodation to the Sinhalese language (*Tamil semi-tatsamas*) may also belong to the group. It would be a really much more commendable work if a Tamil scholar would examine the 'unexplained' words in the Sinhalese vocabulary and find out such hidden treasures than the fruitless and never provable fancies of a primeval connexion of Dravidian with the Indo-Germanic language. Finally, group 5 may contain words which were borrowed by the Aryan immigrants from the aboriginal inhabitants of Ceylon. It is, for instance, quite intelligible that for trees or animals not existing in their former home and first seen by them in the Island they adopted the words used by the aborigines. Nobody can say, of course, whether we ever shall be able to etymologise such words.

I revert to the genuine part of the Sinhalese vocabulary. The number of words belonging to this group is very great, but more important than the number is the fact that we are able to trace their evolution through the various periods of the language with the help of certain phonetic rules which are based on a considerable number of indubitable examples. It is true, there are sometimes gaps in the sequence, but we generally can fill them up with the aid of the same phonetic rules. I shall quote an example following Dr. PARANAVITANA in EpZ III, p. 183. He has shown that Sinh. *yāḷa* cart-load derives from Sk. *śakata* cart. The most ancient form we know of the word is *hakada* (4th c.), next comes *yahaḍa*, occurring in an insc. of the 5th or 6th c. (period 2). We must suppose that this is a metathesis (§ 88.2) of **hayaḍa*. This is an interesting form. We learn from it chronologically that the rules Nos. 4 and 18 were already valid at that time, but the change of *ḷ* to *ḷ̣* (No. 7) had not yet come to an end, *ḷ̣* being the intermediate stage between *ḷ* and *ḷ̣*. The form *yahaḷa* occurs in an insc. of the 10th c. and is finally contracted to *yāḷa*.

It is not necessary to quote more genuine words from the mass of substantives, adjectives and verbs. There are examples enough in my Sinhalese Etymology. Here I shall confine myself to pronouns and numerals which are always ascribed to the most ancient portion of a language. In Sinhalese they are of purely Aryan origin.

1) The stems for the personal pronoun sing. are in all Indo-Germanic languages *ma-* for the first, *tu-* for the second person, while they are the same in the Indo-Aryan languages and in Sinhalese (§ 128; cf. J. BLOCH, Indo-Aryan, p. 189 sq.). For the nom. sg. of the 1st pers. Indo-Germanic has the peculiar form **eghom* (Sk. *aham*, Greek *egōn* &c.). This is given up in Sinhalese as also in most of the MIAVs and replaced by a form of the *ma-* stem. In g. a derivate of *aham* is preserved and optionally in si. (*āū*, *ā* or *mā*, *mū*) and pj. (*haū*, obsolete, or. *maī*).

In the MIAVs, as in Sinh., there is a nom. and an obl. case in both numbers. The forms in sg. are as follows:

	hi.	g.	bg.	Sinh.
1. nom.	<i>mai</i>	<i>hū</i>	<i>mui</i>	<i>mama</i>
c. obl.	<i>mō</i>	<i>mī</i> (ag.)	<i>mō</i>	<i>mā</i>
2. nom.	<i>tuī</i>	<i>tū</i>	<i>tui</i>	<i>tō</i>
c. obl.	<i>tō</i>	<i>tē</i>	<i>tō</i>	<i>tā</i>

Sinh. *mama* is clearly = Sk. P. Pk. gen. *mama* which must remain unaltered in accordance with the rules of accentuation (*māmā*). The pl. *api* we (c. obl. *apa*) and *topi* you (c. obl. *topa*) are new formations in Sinhalese but of Aryan descent. They seem to correspond to *aphē*, *tuphē* (= *apphē*, *tupphē*) &c. in the Dhau and Jau inscriptions of Asoka.

The pron. interrog. is formed, as in all Aryan dialects, from the oldest period up to the modern times, from the stems *ka-*, *ki-* (§ 132). Similarly the demonstrative pronouns are formed in Sinhalese (§ 130), as in the MIAVs, from the stems *i* and *u* (Sk. *i* in *ay-am*, *id-am*; *u* in ved. *av-ós*): Sinh. *ē* (*hē*): *ū* = si. *hī* (*hē*): *hū* (*hō*), l. *e*, *o*, bg. *ē*: *ō*, Eastern h. (av.) *ī*: *ū*. In Sinh. these stems may be combined with the demonstr. st. *im-* (Sk. *im-am* &c.): *mē*: *mū* (§ 131). As all these pronominal stems are of Aryan origin we can assume the same for the new st. *ara* (= lat. *ille*). I derive it from Sk. *āra*. in *ārāt* (= P. *ārā*) *ārē* far off.

Relative sentences, as in Sk. and P., do not occur in Sinhalese. This can perhaps be ascribed to Tamil influence (JRAS. No. 89, p. 235, 7). But the Aryan character of the language is by no means affected by that loss, for the relative sentence is displaced by a compound construction (§ 133) which is also in common use in Sk. and P. We can say in P. *yaṃ kathēsīm vacanam* 'the word I spoke' or more frequently *mayā kathīta-vacanam* 'the word spoken by me'. This is also the Sinhalese construction *mā visin kī vacanaya* or *mā kī vō*.

2) As to the numerals I have shown (§ 123) that they are all purely Aryan. Cf. LSI I. 2, p. 3 sq. Even the ancient

word for 'thousand' Sk. *sahasra* is preserved in Sinhalese *dahas*, *dās*. The initial *d* is, for the sake of dissimilation, taken from *das* ten. In the MIAVs this numeral is generally replaced by the Pers. *hazār*.

It is noticeable that for each of the numerals 11, 12, 13, 15 and 18 Sinhalese has two forms: The older forms *era*, *bara*, *tera*, *paṇara* and *aṭara*, which are now obsolete, correspond to those used in the MIAVs. Cf., e.g., Sinh. *tera* 13 = si. *terāhā*, h. *terah*, m. *terā*, pj. *terā*, ass. bg. or. g. *tera*. The other forms *ekoḷos* 11, *doḷos* 12 &c. are derivatives of Sk. *ekādaśa*, *dvādaśa* &c., P. *ekādasa*, *dvādasa*. Dialectal mixture in Sinhalese is made manifest by this fact.

III. **Grammatical inflexion.** A) Nouns, substantives and adjectives. General remarks: As to the gender of the substantives Sinhalese distinguishes animate beings and inanimate objects; the first can be male or female. The language has therefore preserved the three genders. It shares this with Gujarātī and Marāṭhī and forms in this respect, as J. BLOCH, LM, § 180 says, a connected South-Western group among the MIAVs. In Oṛiyā and Bengālī animate beings and inanimate objects are distinguished as in Sinhalese, but the masculine and feminine genders have disappeared, in Hindī the neuter. In the Sinhalese inflexion, forms of masc. and fem. nouns are similar one to the other and are clearly distinguished from the neutral declension (§ 93).

One has compared the Sinhalese with the Dravidian system. But there is a remarkable difference. "Dravidian nouns are divided into two classes, which Tamil grammarians denote by the terms high-caste and casteless. The former includes such nouns as denote beings endowed with reason, the latter all other nouns" (LSI IV, p. 289). In Dravidian languages animals such as dogs, cats, mice can be included in the second class. In Sinhalese nouns of that kind never have the neuter gender.

The adjectives, both attributive and predicative, are uninflected in Sinhalese. The flexibility of the adjectives

gradually disappears also in the MIAVs. In Hindōstānī and Marāṭhī only those in *-ā* are inflected; in Oṛiyā and Bengālī the formation of a feminine form has gone out of use (LSI IX. 1, p. 57; VII, p. 25; V. 2, p. 380; V. 1, p. 34). We must, however, notice that in Sinhalese each adj. can be made a substantive by affixing the terminations of the three genders (§ 120). The comparison of the adjective is the same as in all MIAVs (§ 121). It may be sufficient to compare the Hindōstānī (Delhi) sentence *us-kā bhāi us-kī bahin-sē ziyādā lambā hai* his brother is taller than his sister (LSI IX.1, p. 602) with Sinhalese *ohu-gē sohojurā ohu-gē soho-yurī-ṭa vaḍā usa-yi*.

The inflexion of the substantives is in the main features homogeneous in Sinhalese and in the MIAVs, though in details the formations may be of their own kind in the single dialects. 1) Sinhalese and the MIAVs possess a direct case (nom.) and an oblique case in Sing. and Plur.—2) Other old cases are preserved as more or less sporadic remnants in some of those dialects.—3) New cases are formed by affixing postpositions to the obl. case in all those dialects.

Ad 1: The Sing. dir. c. has in Sinhalese the termination *-ā* in the masc., *-ī* in the fem. and *-a* in the neutr. declension. Among the MIAVs l. m. h. pj. have also *-ā* which is derived from Pk. *-ayō* (J. BLOCH, LM § 191.1). But the Sinh. *-ā* seems to be a transfer of the obl. c. to the nom. c., for we have in per. 1 *pute* (cf. Mg. Pk. *-e*), later *puti*, then *put* in per. 2 and per. 3, often also in books, and *putā* from the 10th c. onwards (§ 95.1).—The fem. *-ī* (<*-ikā*) corresponds to *-ī* in r.g.m.h. pj. (§ 101.1).—The neutr. *-a* is a remnant of Sk. *-am*, P. Pk. *-am*. In Sinh. *-a* could be preserved in a certain group of words (§ 91.2 *pālā* < *phalam*) and was extended to all neutral nouns. The formation is the same as in the MIAVs: l.m.h. *ghar*, or. *ghara*.

The Sing. obl. c. ends in *-ā* in the masc., in *-iya* in the fem. decl. The former is a contraction of *-āha* (<

Māg. Pk. *-āha*, P. *-assa*) and frequently occurs in inscs. of per. 1 and per. 2. MIAVs have also *-ā* (g.r.m.h.), but this termination corresponds to that of the old dat. *-āya* (J. BLOCH, a.a.O).—The fem. *-iya*, (< *-yai*) contracted *-ī*, is = g.r.m.h. *-ī*.

The Plur. dir. c. ends in *-ahu* (with elision of *a* : 'hu) or in *-ō* in the masc. and *-iyō* in the fem. decl. The masc. *-ō* is contracted from *-ahu* (§ 98). I believe that *-ahu* is = Sk. *-āsas*, AMg Pk. *-āō*. The termination *-ō* also occurs in g.: *bāpō* of *bāp* father, *bālakō* of *bālak* child.—The fem. termination *-iyō* (cf. *kikīiyō*) corresponds to g. *-iō*: *chōk^arīō* of *chōk^arī* girl.

The Plur. obl. c. has the termination *-an*, *-un* in the masc. and *-iyan* in the fem. decl. (§ 100). This *-an* is remnant of Sk. *-ānām*, P. *-ānaṃ*, Pk. *-āna(ṃ)*, and *-iyan* of Pk. *-iyāna(ṃ)*. Corresponding forms are widespread in the MIAVs. Cf. r. m. pj. l. *-ā*, and fem. r. m. *-yā*, l. *-iā*, pj. *iā*, *-ī*, and h. *-iyan*, *-in* (BLOCH, IA, p. 176).

Ad 2. What I have said in ad 1 mostly refers to the inflexion of nouns denoting animate beings. In the neutral declension Sinhalese has preserved two old case-forms and bears a decidedly archaic character. The Sing. instr. ends in *-en*, *-in* = Sk. P. *-ēna*, Pk. *-eṇa* (§ 107.2). Traces of the same case exist in ancient Gujarātī and ancient Marāṭhī. Again the three languages form a peculiar South-West-group. In g. the termination was *-ī*, *iī* in m. *-ē* (J. BLOCH, LM, § 193). The instr. c. in Sinh. has taken up at the same time the function of the abl. c., as *vice versa* in Latin the abl. c. that of the instr. c.—The Sing. loc. ends either in *-a*, more ancient *-ā*, or in *-ehi* contracted to *-ē* (§ 107.3). The former termination corresponds, I think, to Sk. P. Pk. *-ē* and J. BLOCH (§ 194) compares with it old m. *-ī*. The termination *-ehi* I take as a remnant of Sk. P. Pk. *-asi* which first became *-ahi* and then by umlaut *-ehi*. It could remain unaltered owing to the peculiar character of *h*. It is tempting to compare the locatives old maithili *-ahi*, *-ahim* (GRIERSON, *Intro.* to

the maith. dial. § 78, quoted by BLOCH, p. 193) and bg. *-ē* in *gāchē* &c., also g. *ē* (*-āē*, *-īē*).

In Sinh. the stem form is used as Plur. dir. c. of the neutral declension, apparently with a collective meaning: *ata* the hand, *at* the hands. But if the st. f. is identical with the Sing. dir. c., the word *-val* is affixed to it in Plur: *nuvara* the town (also st. f.), *nuvara-val* the towns. Obviously this *val* has the meaning 'multitude' or the like, and since its older form is *var*, we may derive it from Sk. *vāra* (§ 111). Similar paraphrastic formations occur in Bengālī and in Oriyā. In b. *-sakal* (Sk. *sakala* all) is used in the same manner as *-val* in Sinh. Cf. *gāch* the tree, *gāch-sakal* the trees; in oṛ. *-sakaḷa* or *-sabu* (Pk. *sabba*, Sk. *sarva*): *ghara* the house, *ghara-sakaḷa* (or *gh^o-sabu*) the houses. In oṛ. even to nouns denoting animate beings such a noun of multitude is affixed in plur: *puruṣa* the man, *puruṣa-mānī* the men (LSI. V. 1, p. 34, V 2, p. 380). The plur. instr., abl., dat. and loc. cases are paraphrased in Sinh. in the declension of all neutral nouns: *at-valin*, *nuvara-valin* from the hands (towns), *at-valaṭa*, *nuvara-valaṭa* to the hands (towns), *at-vala*, *nuvara-vala* in the hands (towns).

Ad 3: The use of postpositions is common to all MIAVs. It begins already in the Apabramśa. We must, however, notice that, though the tendency is the same in all dialects, yet the words used for the purpose are different (ALSDORF, ZDMG XCI, p. 442). In Sinh. the postpositions *-gē*, *-gen*, *-kerehi* are used for the gen., abl., loc. cases respectively in the declension of nouns denoting animate beings, and *-ta* (*-aṭa*) for the dat. c. in all declensions (§ 112). It is most probable that *-gē*, *-gen* are derived from *gēhē*, *gēhēna* in (from) the house of. The postp. *-kerehi* is more difficult to explain. But it is quite inconceivable how one can doubt that *-ta*, *-aṭa* correspond to MInd. *-aṭṭham*, *aṭṭhāya*. Already in the Brāhmī inscs. we meet with *sagahaṭa-ya*, *saguha-aṭaya*, *sagahaṭa* (Ed. MÜLLER, AIC. p. 73, No. 5⁴; EpZ I 211⁵⁶, III 178¹⁶) = **saṅghassaṭṭhāya*, **saṅghassa aṭṭhāya*. **saṅghassaṭṭham* as clear dative forms, and we are

able to trace the evolution of this dative case in inscs. and literature up to the modern form *sagaṭa* (§112). In pl. the phrase **thērānaṃ aṭṭhāya* (-am), **thērān' aṭṭh°* has in the same manner developed to *terun'aṭa*, *terun-ṭa*.

As postposition for the instr. *visin* (P. *vasēna*) is optionally used in the masc. and fem. declensions.

B. Verbs. General remarks: There are three conjugations in Sinhalese with the stem vowels *a*, *i*, *e* (inf. -anu, -inu, -enu, §§ 141-3). They are all derived from the old verbal stem in *a*. The conj. 2 has branched off from conj. 1 for phonological reasons. The *a*-vowel has originally dropped and at a later time (in or shortly before per. 3) an auxiliary vowel *i* was inserted. The sequel is Sk. *rakṣaṇa* > Pk. *rakkhaṇa* > Old Sinh. *raknu* > *rakinu*. One is tempted to trace the two conjugations back to the types **lābānu* = Sk. *labhana* and **rākaṇa* = *rakṣaṇa* (§§ 24, 29), but in this case we must assume an early confusion of the two formations. The old causatives in -aya- (Sk.), -ē- (P. Pk.) are inserted in conj. 1. Cf. *maranu* to kill = Sk. *mārayati*, P. *mārēti*, in the MIAVs. si. *māraṇu*, m. *mārṇē*, pj. *mārṇā*. Conj. 3 -enu (intrans. and pass.) is a derivation from verb stems in *iya* and *āya*. Cf. *ālenu* to adhere = P. *alliyati*, *nivenu* to be extinguished = P. *nibbāyati*. The scope of this conj. has immensely expanded since period 3. The verb *denu* to give = P. *dēti* and *venu* to become = P. *hōti* are inserted in this class.

The verbal system of Sinhalese is, in the main, the same as that of the MIAVs. It is the resultant of a process of simplification which has begun in the Old-Indian era and continued in the Middle-Indian period. In some respects it has surpassed the MIAVs in simplification. New formations are not numerous and are all built up on an Aryan basis. 1) Sinhalese has, in accordance with the MIAVs, as 'radical tense' preserved the present with the imperative.— 2) The other tenses are formed with the help of participles either present or preterite.— 3) The nominal forms, derived

from the verbal stem: participles, gerund, infinitive, are generally corresponding to those of the MIAVs.— 4) The formation of the causative stem is in accordance with that of the modern Aryan dialects, the old *ya*-passive is displaced, as in most of them, by a paraphrastic formation.

Ad 1: The Sinh. present has still its old meaning, while the corresponding forms in the MIAVs are generally used as subjunctives. The personal suffixes (§ 144) are decidedly archaic and closely connected with the old auxiliary verb *ahmi*, *ahi* &c.

It may be sufficient to compare the Sinh. present inflexion (§ 145) with that of Gujarātī, Marāṭhī, Bengālī and Hindī:

	Sg. 1	Sg. 2	Sg. 3
Sinh.	Maram(1)	Marahi(-yi)	Marā(-ayi)
g.	<i>mārū</i>	<i>mārē</i>	<i>mārē</i>
m.	<i>mārī</i>	<i>mārīs</i>	<i>mārī</i>
bg.	<i>māri</i>	<i>māra (-ris)</i>	<i>mārē</i>
h.	<i>mārū</i>	<i>mārē</i>	<i>mārē</i>
	Pl. 1	Pl. 2	Pl. 3
Sinh.	Maramu(-mha)	Maravu(-hu)	Marat(1)
g.	<i>mārīē</i>	<i>mārō</i>	<i>mārē</i>
m.	<i>mārū</i>	<i>mārā</i>	<i>mārīt</i>
bg.	<i>māri</i>	<i>māra</i>	<i>māren</i>
h.	<i>mārē</i>	<i>mārō</i>	<i>mārē</i>

In conj. 2 we have Sinh. *badim(i)*: *badihī(-yi)*: *badī(-iyi)* &c. (v. *badinu* to fry) and in conj. 3 *ālem(i)*: *ālehi(-yi)*: *ālē(-eyi)* &c. (v. *ālenu* to adhere).

As a second 'radical tense' a group of the MIAVs has preserved the old *s*-future (l. *marēsā*, g. r. *mārīs* I shall beat = P. *māressāmi*). It has disappeared in Sinhalese as well as in most Aryan dialects of India. In some of the latter a new formation, made with a *b*-suffix, is used as future tense.

The formation of the imperative (§ 150) in Sinh. is also the same as in the MIAVs. The 2nd p. Sg. is the pure verbal stem. Cf. Sinh. *mara* kill, pl. *marav* with pj. g. *mār* : *mārō*, m. *mār* : *mārā*, h. *mār* : *mārau*. In conj. 2, 3 *badu* : *badiv*, *āliya* : *āliyav* (§ 150). To the 2nd p. Sg. *va*, older *-ga*, can be affixed in the three conjugations. I cannot explain this syllable (? particle).

Ad 2: A participial tense is formed a) with the present participle. There is a difference between Sinh. and the MIAVs. The pprs. of the former ends in *-ana*, *-ina*, *-ena*, inflected *-annā* < *-anuvā* &c. (§ 137), and derives from the Sk. pprs. in *-āna(ka)*. It occurs already in per. 1 of Sinh. *vasanaka* (spelt for *vasānaka*) 'dwelling' in a Brāhmī insc. of the 4th c. A.C., EpZ III, p. 177³. Cf. H. SMITH in BLOCH, IA, p. 260. Among the modern Aryan languages in India the Dardic dialects alone possess a pprs. in *-an*, *-ān*. The other MIAVs have forms derived from the P. Pk. pprs. in *-anta* (BLOCH, LM, § 255). In Sinh., to the inflected pprs. the same terminations as in the present are affixed: *marannem(i)*, *badinnem(i)*, *ālennem(i)* (§ 149). The tense was primarily a habitual present, exactly corresponding to Eng. *I am beating*. But afterwards it is used as future. In the 3rd persons the participle stands alone as an adjective; the copula must be supplied: Sg. *-nnē*, Pl. *°nnō*.

Analogous forms, pprs. + v. aux., are frequent in the MIAVs. They are called 'present definite' in the LSI. Nearest to Sinh. are those forms where by contraction the v. aux. has coalesced with the participle. I shall compare here Lahndā (Multān dial.), and Marāṭhī (Poona dial.) with Sinhalese :

	Sg. 1	Sg. 2	Sg. 3
Sinh.	Marannem	Marannehi	Marannē
l. (m.)	<i>marēnnā</i>	<i>marennē</i>	<i>marēnnē</i>
m. (p.)	<i>mār^atō</i>	<i>mār^atōs</i>	<i>mār^atō</i>

	Pl. 1	Pl. 2	Pl. 3
Sinh.	Marannemu	Marannāhu	Marannō
l. (m.)	<i>marēnnēā</i>	<i>marēnnēō</i>	<i>marēnnen</i>
m. (p.)	<i>mār^atō</i>	<i>mār^atā</i>	<i>mār^atāt</i>

Bg. *māritām*, *-tē*, *-ta*; *-tām*, *-tē*, *-ten* which has the meaning 'I used to beat' seems to belong to the same formation. In other dialects the v. aux. is separated from the participle, as in h. *mār^atā hū* 'I am beating,' pl. *mār^atē hāi*, or its forms are put behind those of the present, as in g. *mārū chū*, *mārē chē* &c.

b) Preterite tenses are formed with the help of the preterite participle. In Sinh. the pppt. ends in *-u* (conj. 1) or *-i* (conj. 2); both forms are derived from the pppt. in P. *-ita*, Pk. *-ia*, *-ida* (§ 138). Derivatives of the same pppt. occur in several MIAVs. Cf. *māru* beaten, inflected *māruvā*, with si. r. g. *māryō* or *-rō*, l. *māreā*, h. *mārā*. Ass. b. bg. or. m. have a different formation with a *l*-suffix (BLOCH, IA., p. 270). In conj. 3 of Sinh. the pppt. ends in *-uṇu*. This form is of comparatively late origin. It did not come into use before per. 3 and often alternates with that in *-i* in the archaic literature. By the comparison of P. *alliyati* : *allina* with *ālenū* : *āluṇu* one is tempted to derive *-ṇu* from the Sk. suff. *-na*, but this is made improbable by the historical spelling with *ṇ*.

In order to form the preterite tense the same terminations as in the 'future' tense can be added either a) to the inflected form of the pppt. or b) to its stem form (§§ 146-8). There is no differentiation between transitive and intransitive verbs. In conj. 2 the *i* is elided, if the preceding consonant can be doubled by assimilation with the ensuing *y*. In the 3rd person sg. and pl. the copula must again be supplied.

Conj. 1. Sg. 1	a) <i>māruvem</i>	b) <i>mārīm</i>
3	<i>māruvē</i> , <i>-vā</i>	<i>mārī</i>
Pl. 3	<i>māruvō</i> , <i>(-vāha)</i>	<i>mārūha</i>

Conj. 2. Sg. 1 a) *rākkem* (<*rākiyem*) b) *rākīm*

Without assimilation *hiṭiyem* I stood *hiṭīm*

Conj. 3. Sg. 1 a) *ālunem* b) *ālīm*

The Sinh. preterite has a decidedly archaic character. It is the direct continuation of a construction which occurs in Pali. Here the pprt. in *-ta* is by no means exclusively passive, but can also be used in active meaning: *puṭṭha* means 'one who has been asked' or 'one who has asked' (V. HENRY, Précis de Grammaire Pâlie, p. 109). Examples: *paṭṭō 'si nibbānaṃ* thou hast attained the Nirvana (Dhp 134, see also DI.37⁴) and in a text which is composed in Ceylon: *saṃgahaṃ tatiyaṃ katō* he held (the copula must be supplied) the third council, Dīp 7. 40. In the oldest period of the Sinh. language, in the Prakrit of the Brāhmī inscs., we meet with *niyate*, *dīne*, *dīni* in active meaning 'he has granted or given' (AIC No. 1, GEIGER, Festschrift für Winternitz, p. 320; EpZ. I, p. 62⁴, 148 b, 69², III, p. 116^{6,7}, 155, 165⁴, 166⁴, 250⁴). These forms are the bridge which leads from the Pre-Prakritic period through the Proto-Sinhalese time to the classical form of the language.

In the MIAVs the formation of the pret. of *I n t r a n s i t i v e* verbs is on principle identical with that in Sinhalese: pprt.+personal suffixes or v. aux. (the pron. pers. I, thou &c. is preceding); the third persons are the pprt. in adjective form sg. and pl., the copula being supplied. Thus, for instance, 1. *gēā* 'I have gone' is in accordance with Sinh. *giyem*, P. *gatō 'mhi* and *āēā* I have come with Sinh. *āvem(i)*, P. *āgatō 'mhi*, LSI VIII. 1, p. 267).

Cf. also m. Sg. 1. *gēlō* 2. *gēlās* 3. *gēlā*
Pl. 1. *gēlō* 2. *gēlā* 3. *gēlē*

bg. Sg. 1. *gelām* 2. *geli* 3. *gela*
Pl. 1. *gelām* 2. *gele* 3. *gela*

(LSI VII, p. 407, V. 1, p. 384) and in the Tināulī sub-dialect of Lahndā (LSI VIII, 1, p. 583):

l. (t.) Sg. 1. *giā* 2. *giā* 3. *giā*
Pl. 1. *geā* 2. *geō* 3. *gai*
Sinh. Sg. 1. *giyem* 2. *giyehi* 3. *giyā*
Pl. 1. *giyemu* 2. *giyāhu* 3. *giyō*

In some Indian dialects the copula must be supplied in the 1st and 2nd persons also, and merely the sg. and pl. forms of the pprt. are distinguished. Thus g. *hū gayō* I went, pl. *amē gayā* (LSI IX. 2, p. 474) and in pj. *maī giā*, *asī gaē* (ib. IX. 1, p. 820). There are also prt. forms in some dialects in which the v. aux. is separately added to the pprt., thus in g. *hū gayō chū*, *amē gayā chīē* lit. 'I gone am, we gone are.' (ib. IX. 2, p. 342).

But the preterite of Transitive verbs is differently formed in the Western group of the MIAVs. Here the construction is passive. Instead of 'I killed him' one says 'he has been killed by me,' or even impersonally 'by me with reference to him it was killed' (LSI IX. 1, p. 51). In the Eastern group, however, the construction is now active as in Sinhalese. The Bengālī sentence *āmi* (sg. nom.: I) *tāhā-kē* (sg. acc.: him) *mārilām* (prt. sg. 1, cf. above *gelām*) 'I was beating him' (LSI V. 1, p. 9) exactly corresponds to the Sinh. sentence *mama ohu māruvem*.

Ad 3: The formation of the pprs. and pprt. has been discussed above. I may only add that the 'historical' forms of the pprt. mentioned in § 138d have their counterparts in the MIAVs. Cf. Sinh. *duṭṭu sœn* (Sk. *dṛṣṭa*) with si. *ḍiṭho*, g. *dīṭhū*; *naṣa* ruined (Sk. *naṣṭa*) with m. *nāṭhā*, h. *nāṭh*; *sun* broken (Sk. *chinna*) with si. *chino*, m. *śinā*; *giya* gone (Sk. *gata*) with h. *gayā*, pj. 1. *geā*, g. *gayū*. The part. fut. pass. (Sk. *-tavya*) has disappeared in Sinhalese, but the gerund (or absolutive) is in frequent use. There are two gerunds: I. present gerund, II. preterite gerund. The former is peculiar to the Sinh. language, but its Aryan origin is indubitable. It ends in *-min* (conj. 1: *maramin*, 2: *rakimin*, 3: *ālemin*) and is obviously the sg. instr. of a verbal noun in *-ma* (§ 156). The form in *-in*

is alone preserved in the declension of that verb. noun, but the nouns ending in *-īma*, *-uma* which are no doubt related to it are flexible. — The preterite gerund ends in *-ā* in conj. 1, in *-a* in conj. 2, and in *-ī* in conj. 3 : *marā*, *rāka*, (older *rākā*), *ālī* (§ 157). The *-ā* of conj. 1 can easily be derived through the older *-ay* (in per. 2 and per. 3) and *-aya* (in per. 1) from Middle-Ind. *-āya* (P. *ādāya*, but also *gahāya* alternating with *gayha*). The form in *-a* (older *-ā*) of conj. 2 becomes perhaps intelligible, if we compare *ipādā* having been born (v. *upadinu*) with P. *uppajja*, Sk. *utpadya*. In a similar manner we can also derive *rāka* from **-rakkha* = Sk. *-raksya*; *māḍa* having trampled from **-maḍḍa* = Sk. *-mṛḍya*. The ger. of conj. 3 is again a later form; the older *pāmiṇa* 'having arrived' = conj. 2 (v. *pāmiṇenu*) for *pāmiṇī* occurs still in the 12th century.

The gerund forms in Sk. *-tvā*, P. *-tvā*, *-tūna*, Pk. *-tūna*, *-ittu* have no derivatives in Sinh. except perhaps *koḷa* having made. It is also difficult to compare the Sinhalese gerund with the various forms of the MIAVs., most in *-ī* (si. l. g.) or *-i* (pj.), si. also in *-ē*, *-yō*, *-yū*, in bg. in *-iyā*. They must, I think, be connected with the Pk. forms in *-iyūṇa*, Apabhraṃsa in *-ivi*, *-avi*, *-evi*. But none of them can be so clearly traced back to the Old-Indian prototype as the Sinh. gerunds in *-ā*.

The formation of the infinitive requires only a short notice (§ 159). All forms occurring in Sinhalese are derived from the verbal noun Sk. in *-ana*. The same is the case in the MIAVs. Cf. BLOCH, IA p. 283, LM § 265.

Ad 4: Finally, a few words on *P a s s i v e* and *C a u s a t i v e*. a) The sign of *P a s s i v e* is *ya* in Sk., *ya*, *iya*, *iya* in P., *jja* in Pk., but *yya* in Paiśāci. It is preserved in a few MIAVs : si. *īj*, *j*, r. *īj*. In Sinh. this formation has been eliminated and replaced by a paraphrastic one : inf.+v. *labanu* to get (§ 155). One says *gasanu labam* 'I get beating,' *gasanu läbuvem* 'I got beating' instead of 'I am (was) beaten.' That would be in P. *ghaṃsanam labhāmi* (*laddhō*

'mhi). The construction is Aryan. If we admit a foreign influence, it would merely concern the tendency. The same tendency is met with in the MIAVs. In g. bg. h. pj. the passive voice is paraphrased by the pppt.+v. *yā* to go. Cf. h. *mai mārājātā hū* I am beaten, *mai mārā gayā* I was beaten. —b) The sign of *C a u s a t i v e* is *va*, *ava* in Sinh. This is no doubt the *paya*, *āpaya*, *āpē* of P., *vē*, *āvē* of Pk. Cf. Sinh. *maravam* I cause to kill = P. *mārāpēmi* (§ 153). The same formation is that of the MIAVs : g. *āv*, m. *av*, *āv*, h. *vā*, pj. *vāu* (si. l. oṛ bg. *ā*). Cf. m. *basṇē* to sit : *bas^aviṇē* to cause to sit. Cf. Sinh. *vasinu* : *vasvanu*. Double causatives which are frequent in Sinh. (§ 153 D) also occur in the MIAVs. Cf. Braj Bhākā dial., LSI IX. 1, p. 81 : *cal^anaū* to go, caus. *calāv^anaū*, d.c. *cal^avāv^anaū*.

The comparison of the Sinhalese nominal and verbal system with that of the MIAVs makes its Aryan character manifest. This character is not altered by some discrepancies in details nor by the fact that a few formations in Sinhalese have not yet satisfactorily been explained. I mention the conditional mood (§ 152) and in the colloquial language the forms in *-anavā*, *-inavā*, *-enavā* for all persons in the present tense and the future forms sg. 1 and pl. 1 in *-ññā*, *-ññamu* (§ 160). The formation of the optative *maram-vā*, *marahi-vā* &c. (§ 151) is no doubt strange, but certainly made with Aryan elements. We are perhaps allowed to quote as analogous formation, extrinsically only, the past conditional in Lahndā : *mārā-hā*, *mārē-hā*, *mārē-hā* &c. (LSI VIII. 1, p. 307).

But I must add here a short remark which would have its proper place rather in the chapter on the Sinhalese Vocabulary. W. F. Guṇawardhana (quoted JRASCB. No. 89, p. 236) says : 'In Tamil, there are two verbs *pōḍu* 'to put' and *viḍu* 'to leave off,' which are affixed to other verbs just for the sake of vivid expression, the substantive verb, in this case, being put in the perfect participle. There is no such idiom in any known Aryan language. But the idiom obtains in Sinhalese.' I was really astonished when

I read this statement. Did not the learned Mudaliyar know that the formation of such composite verbs (substantive verb in a st. form + inflected verb of more general meaning) are one of the most characteristic features of all MIAVs. I refer to GRIERSON, Maithilī Grammar, p. 290 sq., and to CHATTERJI, Bengālī Language, p. 1049 sq. Cf. also ALSDORF, ZDMG XCI, p. 445-6. Such formations are due to Dravidian influence, as CHATTERJI has shown, but it was the Mudaliyar's incomprehensible error to take them as an idiom peculiar to Sinhalese. I may also point to the fact that similar combinations, subst. v. gerund + v. *tiṭṭhati* or *viharati* frequently occur in Pali. Cf. *ubhō atthē samadhigayha tiṭṭhati* 'comprises two blessing objects,' S I.86²¹; *paṭhamajjhānaṃ upasampajja viharati* 'he enters on the first state of trance' D I.37³. The substantive verbs get by *tiṭṭhati* and *viharati* the meaning of an accomplished action or of a permanent state.

IV. **Mode of Expression.** I hope I can be brief in this chapter. If we compare a Sinhalese text with an older one, for instance, a Pali text, we notice, of course, some discrepancies, but for the main their similarity in style is obvious. The Sinhalese mode of expression is somewhat prolix owing to the many verbal and nominal honorifics which are partly due to Buddhist mentality. For *bhagavā bhavantarēna paṭicchannaṃ kāraṇaṃ pākaṭaṃ akāsi* (Jā I 137²³) the Sinh. Jātaka-book has *bhāgyavat-vū budu-rajāṇan-vahansē bhavāntara-pracchanna-vū kāraṇaya vadāla-sēka*.

With Old- and Middle-Indian the Sinhalese language shares the peculiarity that it does not possess an *oratio obliqua*, but quotes all that one may think or say in his own words; *yi* (= Sk. *iti*) and *kiyā* 'having said so' or *sitā* 'having thought so' are put at the end of the sentence. The prolixity of Sinhalese sometimes becomes manifest in the fact that, besides *kiyā* at the end of the sentence, the gerund *kiya-min* 'saying' may be put at the beginning of the *oratio recta*.

The use of the gerund is as much in vogue in Sinhalese as it is in the older Aryan languages. All the actions

which are subordinate in time or otherwise are expressed by gerunds, the main action alone by a finite verb. The length of a sentence can become very great by the gerundial construction, chiefly in literary works (see below). That depends upon the taste or erudition of the author. But gerunds are also used in the colloquial language: *mama gohin eññā*, lit. I having gone shall come.

Within the sentence the order of words is quite the same as it is prescribed in Sanskrit. The subject comes first, the verb or predicate stands at the end of the sentence, the object and adverbial determinations stand between subject and predicate: *kaḍuva śuddha-no-kirimen malakāda kāvā*, lit. the sword by not cleaning ate rust (Guṇ., Gr. p. 465, No. 138); *mini-maruvā ellā-daman-ṭa issara ellī māruṇā*, lit. the murderer before hanging (i.e. before being hanged) having hanged himself (v. *ellenu*) died (ib. No. 133). Of course, the order of words can be altered owing to momentary reasons. Often the adverbial determination may stand at the beginning of the sentence, as e.g. *e-kalhi . . .* 'at that time . . .' = Sk. P. *tadā . . .* (cf. below).

The attribute, be it an adjective or a genitive, has its place before the noun which it qualifies. This too corresponds to the old Aryan style: *mama ohu-gē bāla putā* 'I am his youngest son' would be in P. *ahaṃ tassa kaniṭṭha-puttō*. The uninflected adj. + subst. is really a karmadhāraya compound. To an attributive adj. sometimes *-vū* (Sk. P. *bhūta*) is affixed. Prototypes of this construction are met with in P. (§ 120.1).

The near relation in style of Sinhalese to Pali becomes manifest by comparing the translation of the Jātaka-book with the original text. The translation, if we omit words or phrases which are inserted in order to make the narration clearer, is indeed almost a *chāyā*, i.e. a word-for-word translation, and I must emphasize that this Pansiyapanas-jātaka-book is read and understood not only by all educated Sinhalese, but also by people of the middle and lower classes. I

quote two passages which are picked out quite casually. The words printed in Italics are the running Sinhalese text.

Jā I. 189¹² = PspJ 89³³: tadā *e-kalhi* ēkō *ek* kukkurō *sunakhayek* maṅgala-hatthi-sālaṃ *maṅgul-āt-hala-ṭa* gantvā gos maṅgala-hatthissa *maṅgul ātā* bhuñjana-tṭhānē *anubhava-karana-tanhi* patitāni *vāṭuṇā-vū* bhatta-sitthāni *bat-huḷu* khādati *anubhava-karannēya*. 'At that time a dog having come to the stable of the royal elephant, used to eat the bits of rice that had dropped at the royal elephant's place of feeding.'

Jā I. 265¹² = PspJ 162⁶: rājā *rajjuruvō* pamsunō sithila-bhāvaṃ *pas-sithila-niyāva* ñatvā *dāna* sigālaṃ *kāṇahilā* vissaḷḷetvā *hāra*, nāga-balō *āt-bala-āti* thāma-sampannō *śakti-sampanna-tānāttō* aparāparaṃ *obinoba* saṃcarantō *kara-kāvī* [*de-piṭa-ṭa nāmī*] ubhō hatthē *dāta* ukkhipitvā *osavā* āvāṭa-mukhavaṭṭiyaṃ *muva-viṭa* olubbha *elba* vāta-cchinna-valāhako viya *suḷaṅgin kaḍḍāmū valākūlak* men nikkhamitvā-ṭhitō [*vaḷin uḍa*] *nāṅgī-siṭa* amaccē *amātyayan* assāsetvā *asvasā* pamsunṃ *pas* viyūhitvā *pīrā* sabbē *siyallavun* uddharitvā *goḍa-naṅgā* amacca-parivutō *amātyayan* *visin* *pirivarana-ladu*-va āmaka-susānē *amu* *sohonehi* aṭṭhāsi *siṭiyāhuya*. 'When the king saw that the earth had become loose he released the jackal and with the strength of an elephant, being endowed with vigour, he moved to and fro and having got his two hands free he planted them on the edge of the pit and got out of it like unto a cloud which has been torn by the wind, he encouraged his ministers and removing the earth he helped them out (of the pit) and stood in the cemetery surrounded by his ministers.'

NOTE: Quotations in brackets as, e.g. (§ 60), refer to my Grammar of the Sinhalese Language, 1938. The abbreviations are mainly those used in the Sinhalese Dictionary.

Studien zur Geschichte und Sprache Ceylons

Von

Wilhelm Geiger

I. DIE VANNIS

Eine Episode sua der mittelalterlichen Geschichte von Ceylon

Die herrschende Klasse der einheimischen Bevölkerung Ceylons sind die Singhalesen. Nach dem Census von 1921 betrug damals ihre Zahl etwas über 2,7 Millionen. An zweiter Stelle stehen die nichtarischen Tamils mit wenig mehr als 1 Million. Sie sind in der Mehrzahl hauptsächlich im Norden der Insel und haben sich von da aus längs der Ostküste nach Süden verbreitet. Einen Überrest der Urbevölkerung stellen die Vāddās dar. Ihre Zahl wurde, freilich auf recht unsicherer Grundlage, i. J. 1921 auf 4510 geschätzt.

Zu diesen drei Gruppen gesellt sich als vierte und kleinste die der Vannis oder Vanniyās, einige hundert Individuen zählend und in gewissen Bezirken Nordceylons wohnhaft. Wir haben über sie einen auf persönlicher Beobachtung beruhenden Bericht von dem trefflichen Kenner der Insel und ihrer Geschichte H. PARKER im „Taprobanian“, 1887, p. 15 ff. Einzelheiten mag man auch noch einer Serie von Artikeln „The Vanni“ in vol. I, 1893, und II, 1894, des „Monthly Literary Register“ entnehmen. Der Aufsatz von J. P. LEWIS aber im „Journ. Roy. Asiatic Soc., Ceylon Branch“ Nr. 45, 1891, trifft die Sache nicht, da der Name „Vanni“ vom Verfasser unrichtig aufgefaßt wurde.

Die Vannis, von denen PARKER berichtet, hausten in einigen kleinen Weilern im nördlichen Teil der North-Central-Province in Hütten von primitivster Bauweise. Ihre Zahl betrug damals kaum mehr als 500. Körperlich unterscheiden sich die Vannis nicht von den Singhalesen des inneren Ceylon. Nur wenige bauen etwas Reis oder legen Henakulturen an, d. h. sie brennen ein Stück Wald nieder und bauen auf dem gelichteten Grund Trokenfrüchte wie Hirse oder Bohnen. Ihre Hauptbeschäftigung aber ist die Jagd und namentlich das Sammeln von wildem Honig, das unter seltsamen Zeremonien vorgenommen wird. In der Wildnis bewegen sie sich mit außerordentlicher Gewandtheit und verlieren auch im dichtesten Wald niemals die Richtung. Ihre

1*

Waffen sind Pfeil und Bogen. Selbst Elefanten erlegen sie mit einem Pfeilschuß. Nur ganz wenige besitzen irgendein altmodisches Gewehr. Ihre ganze Lebensweise ähnelt sehr der der Vāddās, und das Volk sieht sie auch als Vāddās an. Da sie im Zensus von 1921 gar nicht erwähnt werden, scheint man sie auch da den Vāddās zugezählt zu haben. Sie selber aber lehnen jeden Zusammenhang mit den Vāddās auf das Entschiedenste ab, sehen mit Verachtung auf diese herunter und rühmen sich Singhalesen von hoher Kaste zu sein. Sie sind Buddhisten, wenn auch ihre Kulturen vielfach an primitive animistische Religion erinnern, wie das ja auch beim singhalesischen Volksglauben der Fall ist. Als Sprache gebrauchen sie, wenigstens die Männer, sowohl das Singhalesische als auch das Tamil.

Der Name der Vannis (mod. Sgh. *vanniyā*, Pāli *vanni* oder *vañña*) ist in seiner Bildung nicht völlig klar, aber es ist kaum zu bezweifeln, daß er mit *vana* „Wald“ zusammenhängt. Wir können ihn passend mit „Waldleute“ oder „Waldsiedler“ wiedergeben.

Da man von den Vannis erst im späteren Mittelalter hört, hat man früher wohl angenommen, es handle sich um einen um diese Zeit aus Südindien eingewanderten wilden Volksstamm. Davon ist man neuerdings abgekommen und sieht in den Vannis Singhalesen oder Tamils, die unter dem Druck feindlicher Invasionen das von ihnen kultivierte Land hätten aufgeben und in die Wildnis flüchten müssen. Von aller Zivilisation durch Jahrhunderte abgeschnitten, seien sie zu den Halbwilden geworden, als die sie jetzt erscheinen (Mrs. E. K. COOK, Geogr. of Ceylon, p. 334).

Man ist damit der Wahrheit schon näher gekommen. Ein genaueres und im einzelnen richtigeres Bild gewinnen wir durch eine sorgsame Prüfung der Angaben des Mahāvamsa. Aus ihnen ergibt sich, daß die Geschichte der Vannis eine interessante Episode in der spätmittelalterlichen Geschichte Ceylons ist, die einer gewissen Romantik nicht entbehrt und wohl mehr Beachtung verdient, als sie bisher gefunden hat.

Es ist im Mhvs. von den Vannis an 7 Stellen (81. 10–11; 83. 10; 87. 25–26; 87. 52; 88. 87–88; 89. 51; 90. 32–33) die Rede, die alle der zweiten Fortsetzung der Chronik angehören und auf das 13. Jahrhundert sich beziehen. Außerdem begegnet uns nur

noch in 90. 105 der Name eines Königs Vanni-Bhuvanekabāhu, der zu Beginn des 14. Jahrhunderts regierte.

Im allgemeinen entnehmen wir nun aus jenen Stellen, daß es Vannis keineswegs nur in Patiṭṭhāraṭṭha, d. h. in Nordceylon gab (Mhvs. 89. 51). Sie waren vielmehr über die ganze Insel verbreitet und werden auch in Rohaṇa, der SO-Provinz von Ceylon erwähnt. Weiterhin ist es sehr bemerkenswert, daß das Wort *vanni* oder *vañña* niemals allein vorkommt, sondern immer in Verbindungen wie *vanni-rājāno* und dergleichen, an 3 Stellen (83. 10; 87. 52; 90. 33) überdies mit dem Zusatz *sīhalā*. Es ergäbe aber ein schiefes Bild, wollte man das mit „Vannikönige“ übersetzen und nur auf die Anführer und Häuptlinge der Vannis beziehen. Nein, es war das Name der Gesamtheit. Das Wort *rājan* hat in Ceylon eine allgemeinere Bedeutung angenommen, die dem Sk. *ṣatriya* entspricht. Die *vannirājāno* beanspruchen also, ein adeliger Clan zu sein, genau so wie der in Vesālī herrschende Adelsclan der Licchavi in singhalesischen Quellen (vgl. z. B. Saddharmaratnāvaliya, ed. D. B. JAYATILAKA, p. 298¹¹) als *licchavi-rajjuruvō*, wtl. „Licchavikönige“ bezeichnet wird. Wenn sich aber die Vannis ausdrücklich selber *sīhalā* nennen, so stellen sie sich damit als Arier in bewußten Gegensatz zu den Damiḷas (Sk. *dravida*) wie zu den Vāddās. Wir sehen also, daß schon im 13. Jahrhundert die Vannis ebenso, wie dies ihre heutigen Nachfahren tun, den Anspruch auf arische Abkunft und vornehme Kaste erhoben, und daß von dem Chronisten, der zu Anfang des 14. Jahrhunderts sein Werk verfaßte, also als Zeitgenosse gelten darf, dieser Anspruch offenbar als durchaus berechtigt anerkannt wurde.

Daß endlich die Vannis gutgläubige und opferwillige Buddhisten waren, geht aus Mhvs. 89. 51 ff. hervor. Hier wird von einer großen kirchlichen Festfeier berichtet, die südlich von Polonnaruva bei der Furt Dāstoṭa (Sahassatittha) in der Mahāvāliganga veranstaltet wurde. Bei dieser Gelegenheit sammelten die Vannis in den verschiedenen Provinzen eine Menge Lebensmittel als Gabe für die bei dem Feste in großer Zahl vereinigte Priesterschaft.

Ich glaube nun aber, daß sich ein lebendiges Bild der Vanni-episode ergibt, wenn wir zu ihrem Verständnis ein anderes schon

vielfach erörtertes Problem heranziehen, das dann selbst wieder durch solche Verbindung eine Lösung findet. Ein Blick in viele von den 262 Blättern des großen Kartenwerkes Ceylon 1 inch: 1 mile zeigt uns eine Menge von verlassenen Staueisen meist kleinerer Dimension inmitten eines ausgedehnten Gebietes von Urwald und Jungle. Ihre Zahl beträgt viele Hunderte, ja wohl Tausende. Die Vermessungsbeamten haben sie in der Wildnis gefunden und in die Karte eingetragen. Die Dörfer aber, die an ihnen lagen, sind verschwunden, und die Felder und Gärten, die man mit ihrem Wasser fruchtbar machte, wurden von den schnellwüchsigen Pflanzen des Urwalds überwuchert. Bezüglich der Gründe, die zu der Verödung dieser Waldsiedlungen führten, ist man auf Vermutungen angewiesen. Es mag, so meint man, der Ausbruch von Epidemien, etwa perniziöser Malaria, die Ursache gewesen sein, oder es mögen Katastrophen meteorologischer Art, Hochfluten infolge übermäßiger Niederschläge oder lang anhaltende Dürre, die Siedler zur Auswanderung genötigt haben. Wichtiger aber scheint mir die Frage, wie es zu der Gründung dieser Siedlungen kam. Was veranlaßte so viele Einzelfamilien oder Gruppen von Familien sich in den Urwald zurückzuziehen und dort unter schwierigen Verhältnissen ihren Lebensunterhalt zu suchen?

Jungledörfer hat es in Ceylon je und je gegeben und gibt es auch heutzutage. Das Leben im Jungle hat seine besonderen Reize, wie uns die prächtige Schilderung H. PARKERS in der Einleitung zu den „Village Folk-Tales of Ceylon“ I, 1910, zeigt. Aber nach der Menge der verlassenen Stauteiche muß, wenigstens zeitweise, ihre Zahl außerordentlich groß gewesen sein, weit größer, als sie gegenwärtig ist, und diese auffallende Zunahme der Waldsiedlungen bedarf einer Erklärung.

Mit der allgemeinen Wendung: die Bodenkultur war in früherer Zeit in Ceylon ausgedehnter als heutzutage, ist uns wenig gedient, und wenn es gar heißt, die ganze Insel sei einmal ein großer blühender Garten gewesen, so ist das eine unsinnige Übertreibung. Zu allen Zeiten war Ceylon zum weitaus größten Teil, wie das schon aus der Beschreibung des Mahāvamsa von den Feldzügen König Parakkamabāhus I. im 12. Jahrhundert hervorgeht, mit Urwald bedeckt. Es hat sich auch die typische Ur-

waldfauna auf der Insel bis in die Gegenwart erhalten. Noch jetzt gibt es Elefanten, Büffel, Panther, Bären in reichlicher Menge. Und stellt man sich auch alle die aufgegebenen Stauseen als im Betrieb befindlich vor, so sind das doch nur Kulturoasen in der Wüste der Wildnis.

Die wahrscheinlichste Annahme ist doch wohl die, daß es politische Unruhen waren, die das Leben im offenen Lande unsicher und eine geordnete Feldwirtschaft unmöglich machten, wodurch viele Familien gezwungen wurden, Zuflucht in der Wildnis zu suchen. Unruhige Zeiten dieser Art gab es in Ceylon zu Anfang des 12. Jahrhunderts, als nach dem Tode Vijayabāhus I. (1114) dynastische Streitigkeiten innerhalb der Königsfamilie das Land in einen blutigen Bürgerkrieg stürzten (Mhvs. 61. 48–71). Noch schlimmer waren die Zustände im 13. Jahrhundert. Ein Abenteurer aus dem Kalingaland, Māgha, war in Ceylon eingebrochen und hatte dort eine Gewaltherrschaft aufgerichtet (1214–35). Die Chronik (80. 61 ff.) schildert, wie seine zuchtlose und gewalttätige Soldateska im Lande hauste. Seine Leute mißachteten jeden guten, von alters her sorgsam gehüteten Familienbrauch. Sie beraubten die Wohlhabenden ihres ganzen Besitzes, zerstörten ihre Häuser, rissen ihnen Kleider und Schmuck vom Leibe weg, verstümmelten oder töteten viele von ihnen; Kühe, Ochsen und anderes Hausvieh trieben sie als Beute fort. Nicht einmal Kinder waren vor Mißhandlungen sicher, Erwachsene wurden zu harter Fronarbeit gezwungen. Auch die Heiligtümer blieben nicht verschont. Die Māghaleute zerstörten, vermutlich auf der Suche nach Kostbarkeiten, Tempel und Topen. Sie setzten sich in den Klöstern fest und drangsalierten Mönche und Nonnen. Die zweite Hälfte des 80. Kapitels der Chronik ist ausgefüllt mit der Schilderung dieser Greuel, und in unmittelbarem Zusammenhang damit werden nun auch die Vannis zum erstenmal erwähnt. Es geschieht das in einer Weise, die sogleich ein klares Bild ergibt.

Zu Anfang von Kap. 81 wird zunächst berichtet, wie einzelne singhalesische Würdenträger Felsenburgen errichteten, auf die sie sich zurückzogen, um sich vor den Verfolgungen der Soldateska des Māgha zu schützen und ihre Unabhängigkeit zu bewahren. Noch jetzt sind Überreste solcher Befestigungen auf ver-

schiedenen der für das Unterland von Ceylon so charakteristischen isolierten Gneißhorste erhalten, an deren Fuß dann zuweilen auch Städte entstanden. Weiterhin heißt es dann (81. 10–16): Vijayabāhu, ein Abkömmling des Königs Sirisamghabodhi, der lange in der Wildnis da und dort sich aufgehalten habe und dort zu einem Vanni-Edeling geworden sei (*vannirājatam samupāgato*), habe im Bunde mit den anderen singhalesischen Würdenträgern den Kampf mit den Unterdrückern begonnen, sie besiegt und in Māyāraṭṭha, der SW-Provinz Ceylons, das nationale Königtum wieder hergestellt. Als Vijayabāhu III. bestieg er den Thron und residierte in Jambuddoṇi, jetzt Dambadeniya.

Die nationale Reaktion ging also von den Vannis, den Waldsiedlern aus, die sich damals schon zu einer festen Organisation nach Art eines Clans (*kula*) zusammengeschlossen hatten. Vijayabāhu gehörte von Haus aus zu dem Clan der Lambakaṇṇa, aus dem zu Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr. der König Sirisamghabodhi hervorging; aber er hatte, während der Herrschaft Māghas lange Zeit „aus Furcht vor den Feinden“ (*aribhūtiyā*, Mhvs. 81. 11) in der Wildnis lebend, Anschluß an die Vannis gefunden.

Es hat Vannis ohne Zweifel auch schon im 12. Jahrhundert gegeben, denn auch in der Beschreibung der Zustände, wie sie durch die damaligen Bürgerkriege geworden waren, findet sich Mhvs. 61–62 die Notiz: „Leute von vornehmer Abkunft (*kulīnā*) hielten sich, hier und dort an geeigneten Plätzen (*phāsuṭṭhānesu*) verstreut, verborgen und nahmen ihren Wohnsitz daselbst.“ Unter den geeigneten Plätzen sind natürlich Berge und Waldwildnis zu verstehen. Aber in jener Zeit stellten die Vannis noch keine Macht dar. Der Kompilator der ersten Fortsetzung des Mahāvamsa, die (79. 84) mit dem Jahre 1186 abschließt, erwähnt sie nirgends, auch nicht in der Geschichte der internen Kriege Parakkamabāhus I., wiewohl unter den Rebellen von Rohaṇa auch solche Waldsiedler gewesen sein mögen, wenn sie nicht sogar die Mehrheit bildeten. Aber im Lauf der Zeit und namentlich während der Gewaltherrschaft des Māgha nahm ihre Macht beträchtlich zu. Durch ständiges Anwachsen ihrer Zahl, durch inneren Zusammenschluß in der Idee der nationalen Befreiung und durch

die größere wirtschaftliche Stärke gegenüber der Verarmung in den alten Provinzen wurden die Vannis zu einer Art Staat im Staate, zu einer Größe, mit der bei der Neugestaltung der Dinge in Ceylon gerechnet werden mußte.

Vijayabāhu III. überlebte seinen Gegner, mit dem er zwei Jahre lang Krieg führte, nur kurze Zeit. Es folgte ihm sein Sohn Parakkamabāhu II., der später seinen ältesten Sohn Vijayabāhu (nachmals V. IV.) zum Mitregenten erhob. Die Regierungszeit Parakkamabāhus II. (1236–71) war eine Periode großartigen kulturellen Neuaufbaus auf allen Gebieten. In acht Kapiteln des Mahāvamsa, 82–89, wird sie beschrieben. Parakkamabāhu II. ist der Mittelpunkt, der gefeierte Hauptheld dieses ganzen Abschnittes der Chronik. Mehrfach ist in diesen Kapiteln die Rede von Verhandlungen mit den Vannis. Der Zweck war, sie zum Wiederschluß zu bringen. Der dafür gebrauchte Ausdruck ist im Pāli an zwei Stellen *ā-nī* „heranführen“. In 83. 10 heißt es, der König habe sitzend auf seinem Löwenthrone, also nicht mit dem Schwert in der Faust, sondern in friedlicher Unterhandlung, die mit Heer und Troß ausgerüsteten Vannis vollständig zum Anschluß gebracht. Und in 87. 26 rühmt sich Parakkamabāhu, er habe zu dem vom Vater ererbten Māyāraṭṭha die beiden anderen Provinzen Rohaṇa und Patiṭṭhāraṭṭha hinzugewonnen; die Damiḷas, die dem Vater unbezwinglich waren, habe er besiegt und alle die Vannis, die da und dort in Gebirg und Waldwildnis hausten (*gīriduggādimissitā*), zum Anschluß gebracht.

Bei den Verhandlungen mit den Vannis scheint der Sohn und Mitregent die Rolle eines klugen Vermittlers gespielt zu haben. Die Priester sagen von ihm, es hätten ihn etliche Vannis aufgesucht, die vom König mit Gewalt hätten niedergeworfen werden müssen (*jeyyā*), die aber jetzt, nachdem sie zuerst den Sohn aufgesucht, auch zum Vater furchtlos und voll Vertrauen kämen (Mhvs. 87. 52). Das ist wohl in dem Sinn zu verstehen, daß die Initiative vom König ausging und daß es dem klugen Verhalten des Regenten zu verdanken war, wenn es nicht zu einer kriegerischen Auseinandersetzung, sondern zu Unterhandlungen kam.

Von Wichtigkeit ist auch der Bericht in Mhvs. 88. 87–88. Der Schauplatz ist Anurādhapura. Vijayabāhu wird dort — ohne

Zweifel nach vorhergegangener Einladung — von Vertretern der Vannis des Patiṭṭhāraṭṭha aufgesucht. Sie bringen nach indischer Sitte Geschenke mit und der Regent ehrt sie durch die Gegengabe von königlichen Insignien (*Vañṇarājañṇakakudhāni*: Schaukelstühle, weiße Schirme und Fliegenwedel). Auch betraut er sie mit der Obhut von Anurādhapura. Er erkennt also ihre Ebenbürtigkeit an und ihre Vorherrschaft in Patiṭṭhāraṭṭha, wie sie ohne Zweifel schon vorher bestanden hatte.

Die Absicht, welche allen diesen Versuchen, die Vannis „zurückzuführen“ zugrunde lag, ist offensichtlich. Es galt die zerrüttete Feldwirtschaft in den produktiveren offenen Distrikten wieder herzustellen und damit für den Neuaufbau des Reiches die erforderliche wirtschaftliche Basis zu schaffen. Da waren die Dämme der Stauteiche, die immer einer sorgfältigen Pflege bedurften, zerstört, die Bewässerungskanäle verschlammte, die Felder und Gärten verwüstet und verunkrautet (vgl. Mhvs. 61. 63 ff.). Alle diese Schäden zu beseitigen und die frühere Ertragsfähigkeit des Bodens wiederherzustellen erforderte viele sachkundige Arbeitskräfte. Nirgends aber waren diese besser zu finden als bei den Vannis, die in solcher Tätigkeit unter schwierigen Verhältnissen Übung und Erfahrung gesammelt hatten.

Die Verhandlungen verliefen im allgemeinen günstig für den König. Der überwiegende Teil der Vannis kehrte in das frühere Kulturland zurück und nahm es in Besitz. In dem gleichen Maße verödeten die verlassenen Siedlungen in der Wildnis. Verzelte Dörfer, die als solche keine Bedrohung für den Staat bedeuteten, blieben bestehen, und es mögen manche von den gegenwärtigen Junglesiedlungen auf die Vannizeit zurückgehen. Ihre Bewohner werden noch jetzt im Volk kurzweg „jungle people“ genannt, was ja wörtliche Übersetzung von *vanni* ist. So ergab sich im Verlauf von Parakkamabāhus II. Regierung allmählich das Bild, wie wir heute es sehen. Die Vanniepisode ging ihrem Ende entgegen; die Organisation der Vannis zerbröckelte. Wo aber geschlossene Gruppen von Vannis renitent blieben und ihre Unabhängigkeit aufzugeben sich weigerten, wurden sie nunmehr als Feinde, als Rebellen angesehen und bekämpft. Bezeichnend ist die letzte Notiz der Chronik über die Vannis (90. 32 ff.) aus der Zeit Bhuvanekabāhus I. (1273–84). Hier werden Vannis und

Damilas auf gleiche Stufe gestellt. Während sonst die letzteren immer „besiegt“, die letzteren „zurückgeführt“ wurden, heißt es jetzt, der König habe die von der jenseitigen Küste, d. h. von Südindien, herübergekommenen Damilas wie auch die (im Land befindlichen) Vannis abgewehrt (*apanodiya*) und so die Insel Laṅkā vom Dorngestrüpp der Feinde gesäubert. Es werden bei dieser Gelegenheit auch die Namen der besiegten Damila- und Vanniführer genannt.

Aus singhalesischen Quellen (z. B. Rājaratnākara, 1887, p. 50⁸; vgl. G. C. MENDIS, *Early History of Ceylon*³, p. 115) erfahren wir endlich, daß auch noch Parakkamabāhu VI. (1415–67) mit Vannis zu kämpfen hatte. Das ist das Nachspiel der Episode. Von da ab sind die Vannis aus der Geschichte verschwunden.

Es bleibt nun nur noch die Frage, warum gerade in Nordceylon Vannis in degeneriertem Zustand bis auf die Neuzeit sich erhalten haben. Ihre Beantwortung ergibt sich aus den geschichtlichen Verhältnissen dieses Teiles der Insel. In den nördlichen Distrikten von Patitṭhāraṭṭha war die Macht der Damilas seit dem 12. Jahrhundert in ständiger Zunahme. Auch die unter Parakkamabāhu II. neu erstarkte nationale Regierung, die ihre Residenz in Māyāraṭṭha hatte, reichte mit ihrem Einfluß nur wenig über Anurādhapura hinaus. Mit Vannis, die noch weiter nordwärts wohnten, waren Verhandlungen über einen Wiederanschluß überhaupt unmöglich. Als dann vollends im 14. Jahrhundert von den Damilas das Königreich von Jaffna gegründet wurde (G. C. MENDIS, a. a. O. p. 112 ff.), waren die singhalesischen Vannis durch die fremdrassigen Gegner von ihren arischen Stammesgenossen vollständig getrennt. Sie wurden gewaltsam aus den von ihnen angelegten Kulturen verdrängt und zu Sklaven gemacht. Denen unter ihnen aber, die sich diesem Los nicht fügten, blieb nichts übrig, als das unstäte Leben halbwilder Jäger im Urwald zu führen. Hier sanken sie allmählich auf die Stufe der Vāddās herab. Es ist aber bewundernswert, daß diese kümmerlichen Abkömmlinge des einst so stolzen Vanniclans ihre arischen Überlieferungen auch heute noch erhalten haben.

II. ZUR SINGHALESISCHEN SPRACHGESCHICHTE

Abkürzungen:

- AIC. Edw. MÜLLER, *Ancient Inscriptions of Ceylon*, 1883.
 AmāV. Gurulugomin, *Amāvatura*, ed. 1922.
 BR. O. BÖHTLINGK u. R. ROTH, *Sanskrit-Wörterbuch*.
 Ca. Ch. CARTER, *Sinhalese-English Dictionary*, 1922.
 Cl. B. CLOUGH, *Sinhalese-English Dictionary*, 1892.
 DhpaGp. . Dhampiyā Aṭuvā Gāṭapadaya, ed. D. B. JAYATILAKA, 1929.
 EpZ. *Epigraphia Zeylanica*.
 Gun. A. M. GUNASEKARA, *Grammar of the Sinhalese Language*, 1891.
 Kus. *Kusajātaka Kāvya*, ed. A. M. GUNASEKARA, 1897.
 LSI. Sir G. A. GRIERSON, *Linguistic Survey of India*.
 P. H. PARKER, *Village Folk-Tales of Ceylon III* (p. 419 ff.).
 PPJ(M). . *Pansiyapanasjātakapota*, ed. MUNASIMHA, 1927 ff.
 PTS.P.D. . T. W. RHYS DAVIDS and W. STEDE, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*.
 Sdhk. *Dhammakitti, Saddharmānikāraya*, ed. 1928.
 SdhRv. ... *Dhammasena, Saddharmaratnāvaliya*, ed. D. B. JAYATILAKA, 1930 ff.
 Sid. *Sidat sangarāva bei Sumaṅgala, Siṃhala vyākaraṇaya*, 1884.
 Thūp. *Thūpavaṃsaya*, 1889.
 UmgJ. ... *Ummagga Jātaka*, ed. S. de Silva, 1893.
 Zahlen, z. B. 307¹², wenn nichts Besonderes angegeben ist, beziehen sich auf Seite und Zeile. Paragrafenzahlen in Klammern, z. B. (§ 21. 7), sind Verweise auf WILH. GEIGER, *Grammar of the Sinhalese Language*, Colombo 1938.

Sprachen: A. = Assamesisch. – AIA. = Alt-Indoarisch. – Bg. = Bengālī. – Bi. = Bihārī. – Gu. = Gujarātī. – Hi. = Hindī. – Ku. = Kumaonī. – L. = Lahndā. – M. = Marāṭhī. – MIA. = Mittel-Indoarisch. – N. = Nepālī. – NIA. = Neu-Indoarisch. – O. = Oṛiyā. – P. = Pālī. – Pj. = Panjābī. – Pk. = Prakrit. – Sgh. = Singhalesisch. – Si. = Sindhī. – Sk. = Sanskrit.

Über den Sprachcharakter des Singhalesischen im allgemeinen ist, soviel ich sehe, nunmehr Einmütigkeit erzielt. Es ist unter die modernen indo-arischen Sprachen einzureihen, und wir müssen bedauern, daß es im „*Linguistic Survey of India*“ aus veraltungstechnischen Gründen keine Darstellung gefunden hat. Aber das Singhalesische besitzt manche besonderen Eigentümlichkeiten, die in seiner Geschichte begründet sind. Die ersten arischen Kolonisten Ceylons kamen nach der durchaus glaublichen Überlieferung aus Nordwestindien, brachten also einen der dort herr-

schenden Dialekte mit. Daraus erklären sich Spracherscheinungen, die das Singhalesische beispielsweise mit dem Marāṭhī teilt. Solche Übereinstimmungen dienen dann wieder dazu, indirekt die Überlieferung zu stützen. Aber die arische Kolonie kam bald unter den geistigen und wirtschaftlichen Einfluß von Magadha und Bengalen, der mit der Einführung des Buddhismus im 3. Jahrhundert v. Chr. seinen Höhepunkt erreichte. Es konnte nicht ausbleiben, daß dieser Einfluß auch die Sprache berührte, die nun auch gewisse, den östlichen indo-arischen Sprachen eigenen Merkmale aufweist.

Endlich ist zu beachten, daß die Singhalesen in steter Berührung mit den Damiḷas standen, wiewohl sie nie das Bewußtsein ihrer arischen Abstammung verloren. In der literarischen Sprache besonders der älteren Zeit — in Ceylon selbst wird sie Eḷu genannt — wird der Gebrauch nichtarischer Lehnwörter vermieden, um so beliebter ist der von Entlehnungen aus dem Sanskrit, seltener aus Pāli, wodurch der Autor seine gelehrte Bildung erweisen konnte. Aber in die Volks- und Verkehrssprache sind viele Tamilwörter eingedrungen, und Syntax und Stil, die besonderen Formen des Ausdrucks, mögen vom Dravidischen her beeinflußt worden sein.

Die Aufgabe des Indologen auf singhalesischem Gebiet ist es nun, erstlich den Nachweis des arischen Charakters der Sprache in Lautlehre und Etymologie zu verstärken und zu vertiefen, und weiterhin die Besonderheiten ihres Satzbaus zu untersuchen. Eine singhalesische Syntax wäre wohl das nächste Erfordernis. Diese Aufgabe wird freilich sehr erschwert durch den Umstand, daß wir von keinem singhalesischen Schriftwerk eine kritische Ausgabe besitzen, die den Anforderungen der neuzeitlichen Wissenschaft auch nur annähernd entspräche. Unsere Hoffnung, daß in Ceylon selbst eine Änderung der Methoden eintrete, ruht auf zwei oder drei jüngeren Gelehrten, die durch die englische oder deutsche Schule gegangen sind.

Ich lasse nun zunächst einige Nachträge zu meiner „Etymologie des Singhalesischen“ (Abhandl. d. Bayer. Ak. d. W., XXI, 1901) folgen, die auf wichtigeren Lautgesetzen beruhen und den Übergang vom Altindischen (AIA) durch das Mittelindische (MIA) ins Neuindische (NIA) zu veranschaulichen geeignet sind.

Ich gebe dabei die sgh. Nomina in der Stammform, die Verba in der Form des Infinitivs auf *-nu*.

1. Das Sgh. hat alle Langvokale verkürzt. Wo ein Langvokal erscheint, beruht er auf Kontraktion von zwei oder mehr Vokalen; das Zusammentreffen von Vokalen wieder ist häufig veranlaßt durch Ausfall einer Muta: *adāla*, „unvollendet, unfertig“, geht zurück auf ein **ada.ala* < *ada-kala*, halb gemacht, < MI. **addha-kaṭa* = Sk. *ardha* + *kṛta*. Darauf daß in Zusammensetzungen Nomen + Bildungen der $\sqrt{\text{kar}}$ das anl. *k* auch in der Kompositionsfuge schwinden kann, hat HELMER SMITH zuerst hingewiesen. Er deutete das von mir in meiner Et. Singh. falsch erklärte *vadāranu*, sprechen, durch *vada* (= Sk. P. *vācā*) + *karanu*. Die Beobachtung von H. SM. erwies sich als sehr fruchtbar. Wir verstehen nun Wörter wie *velaⁿdām*, Handel, aus **velaⁿda-kam*, Tun des Kaufmanns, = P. Sk. *vānija* + P. *kamma*, Sk. *karman*, oder *baḷām*, Kampf, aus *baḷa-kam*, Tun des Soldaten (so schon SUMAṄGALA, Sid. p. 70¹⁷⁻¹⁸) = P. Sk. *bhaṭa* + *k^o*, oder *navām*, Erneuerung (EpZ. I 47²¹⁻²², 10. Jahrh.) aus *nava* + *kam*.

Das v. *kāranu*, sich ausschneuzen, ausschleimen, erkläre ich aus *kā* (< *kaha*, § 81. 2, = P. Sk. *kāsa*) + *karanu*. Man beachte, daß auch im Sk. *kāsa* sowohl 'Husten' als 'Nießen' bedeutet. In PPJ(M). 712²⁰⁻²¹ wird *kāranu* vom Auswerfen des Schleims (*sem*) wie des Mucus (*soṭu*) gebraucht.

Das s. *ōra*, Bauch, Inneres einer Sache, fehlt bei Ca. und Cl., aber es findet sich z. B. im Muvadevdāvatu, Vers 9 *sīmādurōrehi*, im Inneren der Fenster (Co.: *sīhapañjarodarayehi*), ferner *ta^mbarōrehi*, im Innern der Lotosblume, Sid. 93⁵ und sonst. Das Wort geht durch **o.ora* < **u.ara* (§ 21. 7) zurück auf P. Sk. *udara*, und es ist dies, wie die angeführte Co.-Stelle zu Muv. 9 zeigt, die traditionelle Ableitung.

Stark verstümmelt im Ausland ist *komu* in *komu.pida*, Reismehlkuchen, aus Pkr. *kummāsa* (PISCHEL, § 296), P. *kummāsa*, Sk. *kulmāṣa*. Die Verstümmelung ist verursacht durch die vorsgh. Zurückziehung des Akzents auf die schwere erste Silbe: *kúmmāsa* (§ 25. 3). Es stellt sich also *komu* zu Wörtern wie *aⁿdu*, Zange, = P. *sámḍāsa*; *kapu*, Baumwolle, = *káppāsa*. War die erste Silbe leicht, die zweite aber schwer, so behielt letztere den Akzent, und

es konnte zwar Kontraktion, doch keine weitere Verkürzung eintreten: Sk. *palāsa* ergibt durch **palāha*, **palāha* (Pk. P. *palāsa*) im Sgh. *palā*, Grünes, Laub. Ich kann also *kala*, Pfanne, Topf, nicht unmittelbar mit Sk. *kaṭāha* verbinden; denn für dieses wäre **kalā* zu erwarten.

Vergleichbar ist hier auch *panivā*, Verletzung lebender Wesen. Es ist natürlich = P. *pānātipāta*. Das *-i-* entspricht P. Sk. *ati-*, wie in *iṭan*, Entschluß, = P. *adhittāna* altem *adhi-*. Auffallend ist *pinipā*, Verehrung, Huldigung, Sid. (30) p. 80⁴. Es ist ohne Zweifel = P. *panipāta*, Sk. *pranipāta*; zu erwarten wäre wohl **pinivā*.

Starke Verstümmelung liegt endlich vor bei *pē* ind *pē-venu*, das Fasten am Feiertag einhalten. Es geht *pe* zurück auf **pē.a.i*, mit Umlaut aus **po.a.i* (§ 14. 2) = P. *uposathin*, *uposathika*. Der Abfall des anl. *u* von *uposatha* geht schon auf das MIA. zurück: Pk. *posaha*, PISCHEL, § 141, P. (gelegentlich vorkommend) *posatha*, *posathika* (PTS. P. Dict. s. vv.), Sgh. *poko*, *pō*.

2. Weitere Einzel-etymologien, die ich nachtrage, sind 1. v. *ananu*, atmen, = Sk. \sqrt{an} , *aniti*. Das v. wird gebraucht in der Phrase *udan ananu*, z. B. PPJ(M). 705¹⁷, 716³⁷, einen feierlichen Ausspruch tun, die P. *udānam udāneti* entspricht, und wechselt in dieser Verbindung mit *vadāranu*. PPJ(M). 715¹⁰. — 2. *ilippa* in *ilippa-yanu*, an die Oberfläche des Wassers kommen (so PPJ(M). 709¹⁰ von der Leiche eines Ertrunkenen), halte ich für das Gerund eines v. **ilippenu* (§ 157. 3), durch Metathese aus **ipillenu* entstanden, das Intransitiv zum Kaus. *upullanu*, *upulvanu*, emporsteigen lassen (= P. **uppilāveti*, Sk. *utplāvayati*) wäre. Der gleichen Wortsippe gehört auch *ipilla* an, der auf dem Wasser schwimmende „Ausleger“ der Katamaranboote, dem Sk. *utplavā*, Nachen (so BR.), nahe stehend. — 3. *upayanu*, reichlich hervorbringen, ansammeln, anhäufen = P. *uppādeti*, Sk. \sqrt{pad} + *ud*, Caus. *utpādayati*. — 4. *kadu*, Essen, Speise, Sid. (57) p. 159⁶, fehlt bei Ca. und Cl. Es ist = Pk. P. *khajja*, Sk. *khādyā*; Bg. Bi. Hi. Ku. N. *khājā*, O. *khajā*, Pj. *khājjā*, Si. *khāj*, M. *khājē*, bei R. L. TURNER, Dict. of the Nepali Language, s. v. *khājā*. — 5. *karanda*, ein Baumname, nach Ca. *Pongamia glabra* = P. Sk. *karañja*. — 6. v. *galapanu*, verbinden, verknüpfen, häufig in der Phrase *pūrvāpara-sandhi galapā*, die Verbin-

dung von Späterem mit Früherem knüpfend. Ich halte das v. für Zusammensetzung eines s. *gala* = Pk. *ghadā*, P. Sk. *ghatā*, in der Bed. „Verbindung“ mit v. **apanu* = Pk. *appei*, P. *appeti*, Sk. *arpayati*. Man vgl. das häufige P. *amusandhīm ghaṭeti*. — 7. *gātuma*, das An-etwas-Stoßen, Berührung mit etwas, hat ein v. **gaṭanu* zur Voraussetzung, das Pk. *ghaṭṭei*, P. *ghaṭṭeti*, Sk. *ghaṭṭayati* entspricht. — 8. *tiyā* Gruppe von drei, Dreizahl, fehlt bei Cl. und Ca., aber es findet sich schon in der Eingangsformel des Sikhavāla^{da}, 10. Jahrhundert: in *utum ruwan tiyā*, die drei höchsten Juwelen, und ist = Sk. *tritaya*. — 9. *dalāṇḍilli*, zwei Handvoll Wasser, Abschiedsspende für einen Verstorbenen, Sid. 79⁵ (fehlt bei Cl. und Ca.) = Sk. *jalāñjali*. — 10. *nipayanu*, vollenden, durchführen, auch: sich etwas vollständig aneignen (z. B. *aṭa samavat pas abhiññā*, die acht Stufen der Meditation und die fünf übernatürlichen Fähigkeiten, AmāV. 65¹⁰), fehlt bei Cl. und Ca. Es ist = P. *nippādeti*, vgl. Pk. *nippāyāya*, Sk. \sqrt{pad} + *nis-*, Kaus. *niṣpādayati*. — 11. *pambu*, Gelehrter, Sid. 175³, im Co. zu der Stelle mit *panditayā* wiedergegeben, fehlt bei Cl. und Ca. Es ist = Pk. *pahu*, P. *pabhu*, Sk. *prabhu*. — 12. v. *palahanu*, brennen braten, rösten, halte ich für die richtigere Schreibung als *palahanu*. Das v. ist anzuschließen an Pk. *dahai* (AMg., M.; JM. bei PISCHEL, § 222), P. *dahati*, Sk. *dahati*, + *pa-*, Skr. *pra-*; *d* muß intervokalisiert zu *l* werden, bleibt aber anlautenderhalten (§ 48. 2, 50. 1). Von den modernen indo-ar. Sprachen weisen nur Si. und N. (s. TURNER, s. v. *dahanu*) den Zerebral auf, die übrigen haben *d*. — 13. v. *pirimasanu*, °*mahanu*, prt. *pirimaṭa*, berühren, betasten (so AmāV. 67³) ist = P. *parimasati*, °*maṭṭha* (vgl. Pk. AMg. *parimāsi*, PISCHEL, § 62), Sk. $\sqrt{marś}$ + *pari-*, *parimrṣati*, -*mṣṣṭa*. — 14. v. *pirirambinu*, umschlingen (die Liane den Baum, Sid. 27³) fehlt bei Cl. und Ca. Vgl. Sk. \sqrt{rabh} , *rambh* + *pari-*; *parirambha*, Umarmung. — 15. v. *vihidanu*, ausbreiten, verbreiten, aussenden, z. B. *diya-ka^{da}*, *gini-ka^{da}*, Mengen Wassers und Feuers, AmāV. 38¹⁴, ist auf Pk. *visajjei*, P. *vissajjeti*, Sk. \sqrt{sarj} + *vi*, Kaus. *visarjayati* zurückzuführen. Das Caus. *vihiduvanu* ist = P. *vissajjāpeti*, das Intr. *vihidenu* wäre = P. **vissajjīyati*. In meiner Etym. des Sgh. habe ich das pppt. *vihidi* = P. *vissajjita*, Sk. *visarjita* falsch erklärt. — 16. *sābi*, zur Gesellschaft passend, gewandt, geschickt, Sid. 169³, fehlt bei Cl. und Ca. Es ist

= P. *sabbha* in *asabbha*, Sk. *sabhya*. — 17. *sāri*, Wagenlenker, im Komp. *nara-dam-sārihu*, der Leiter der menschlichen Geschicke, als Name des Buddha, Sid. 172¹ = P. *sārathi* in *purisa-dhamma-sārathi*, ved. *sārathi*. — 18. v. *hunānu*, hören. Das Wort für „hören“ ist im Sgh. jetzt *asanu*, *ahanu*. TURNER, a. a. O. unter *sunnu*, hat das wohl richtig als Neubildung zum prt. *āsuvā* = Sk. *āsruta* erklärt nach der Proportion *bālūvā*: *balānu* = *āsuvā*: (*asanu*). Nach Pk. *sunai*, P. *sunāti* (neben *sunoti* = Sk. *śrnoti*) sollte man im Sgh. *sunānu*, *hunānu* erwarten. Die alte Sprache hat auch das Wort besessen. In Sid. 87⁴ findet sich das ger. prs. *hunāmin*, hörend, das im Co. mit *śravanaya karamin* wiedergegeben wird.

3. Eine Erwiderung. Ich werde brieflich benachrichtigt, daß L. D. BARNETT sich gegen einige meiner sgh. Etymologien gewendet hat. Ich erlaube mir dazu ein paar Bemerkungen zu machen, wiewohl ich freilich BARNETTS Begründungen nicht kenne: a) Das Wort *mulu*, all, ganz, habe ich (§ 27. 2) auf P. **samūlha*, Sk. *samūdha* zurückgeführt. B. hält es für ein Lw., T. *mulu*, wie dies schon A. M. GUṆASĒKARA, Guṇ. 366¹ getan hat. Ich will nun durchaus nicht eigensinnig auf meiner Meinung bestehen bleiben, ich habe aber nach einer arischen Erklärung des Wortes gesucht, weil es inschriftlich schon im 10. Jahrhundert vorkommt (z. B. EpZ. I 47¹³) und auch in der Eḷu-Literatur häufig ist, wo doch Tamilentlehnungen im allgemeinen vermieden wurden. Die Entwicklung von *samūdha* zu *mulu* entspricht durchaus den sgh. Lautgesetzen (§ 27. 2, 50. 2) und das Wort mußte lautlich mit T. *mulu* zusammenfallen. — b) Das Wort *manumaraka*, Enkel, das in Brāhmī-Inschriften des 2. Jahrhunderts n. Chr. vorkommt (E. MÜLLER, AIC. Nr. 5, 10, p. 73, 74; DMdZ. WICKREMASINGHE, EpZ. I 63; *manumaraka* EpZ. I 211²), habe ich mit GOLDSCHMIDT von AIA. *manorāma(ka)*, herzerfreuend, abgeleitet und durch **manomara* (Metathese nach § 88. 1), **manu^mbara* (§ 63c) mit dem modernen *munuburu*, Enkel, verbunden. B. hält es für eine Entlehnung des T. *marumakan*. Auch hier will ich gerne die Möglichkeit zugeben, daß ich im Irrtum war, zumal da auch die Form *marumakana* inschriftlich bezeugt ist (EpZ. I 20, Nr. 7; vgl. auch I 61¹). Es hat mich wieder das frühzeitige Vorkommen des Wortes veranlaßt, nach einem arischen Ursprung zu suchen. Von

München Ak. Sb. 1941 (Geiger) 2

diesem Standpunkt aus müßte man für *marumakana* eine weitere Metathese annehmen, die bei einem nur aus Nasalen und Liquiden bestehenden Wort an sich begreifbar ist. Oder aber es wäre eben nur dieses *marumakana* Entlehnung aus dem Tamil. — c) B. bestreitet auch die Richtigkeit meiner Erklärung von *vahansē* durch „Abbild der Schuhe“, d. h. „Fußspur“. Nun sind sowohl *vahan*, Sandale, Schuh, = P. *upāhanā*, Sk. *upānah*, und *sē* = P. Sk. *chāyā*, Schatten, Abbild, Art, durchaus wohlbekannte Wörter im Sgh., so daß meine Zerlegung von *vahansē* sich dem Ohr des Singhalesen von selbst ergibt. Es soll auch, wie mir in Ceylon gesagt wurde, meine Deutung des Wortes schon von D'ALWIS gefunden worden sein; ich weiß jedoch nicht, wo und wann. Aber ich kann nicht leugnen, daß mir selbst gegen meine Etymologie Bedenken gekommen sind. Ich ging bei ihr von Verbindungen wie *terun-vahansē* aus, was wtl. „Abbild der Schuhe“ oder „Fußspur eines Presbyters“ bedeuten würde. Der Übergang zu Verbindungen wie *dhātūn-vahansē*, heilige Reliquie, wäre immerhin noch verständlich. Allein *vahansē* oder *vahansa* wird auch für sich ohne vorhergehendes Nomen als Vokativ in der Anrede an eine ehrwürdige Persönlichkeit gebraucht. So schon im 12. Jahrhundert in Amāvatura. Auch bei *vahan-dā* (*-dā* = P. Sk. *jāti* hat eine ähnliche Bed. wie *-sē*) will meine Erklärung semasiologisch nicht passen. Das Wort ist Bezeichnung für „Priesterschaft“ im allgemeinen. Man erwartet also eine Bedeutung wie etwa „Gruppe der Ehrwürdigen“. Eine bessere Deutung von *vahansē* erscheint daher auch mir wünschenswert und nötig. Aber die Etymologie, die BARNETT, wenn ich recht unterrichtet bin, an Stelle der meinigen aufgestellt hat, muß ich ablehnen aus dem einfachen Grund, weil sie feststehenden Lautgesetzen des Sgh. zuwiderläuft. Er führt *vahansē* auf ein *pādānām āsrayaḥ* zurück. Allein *pādānām* kann unmöglich zu *vahan* werden, da anl. *p* stets erhalten bleibt (§ 53. 1). Soweit ich Sgh. verstehe, könnte *pādānām* lautlich nur *payun* ergeben. Noch schlimmer steht es mit *sē* = *āsraya*. Das anl. *ā*, das den vollen Akzent trug, konnte unmöglich abfallen. Zahlreiche Beispiele erhärten dies: *asun* = *āsana*; *avana* = *āpana*; *avul* = *ākula*. Dazu kommen noch Wörter, in denen auch die zweite Silbe schwer ist, wie *ayam*, Länge, = P. Sk. *āyāma*. Am

nächsten steht lautlich *ālaya*, sgh. *ala*, Behausung. Danach wäre für *āśraya* sgh. *asa* zu erwarten. Und dieses Wort existiert in der Tat. In Kus. Vers 128, 657 wird Indras Thron *sisil-asa* genannt, und die Paraphrase gibt das richtig durch *śitalāśraya*, kühler Ruheplatz, wieder. Ich glaube, das Wort, das bei Cl. und Ca. fehlt, wird sich auch sonst in der Literatur nachweisen lassen. Von *assa*, Winkel, Ecke, das wohl auf ein **asiya* = Sk. *aśri* + *-ka* zurückgeht, wie auch von *as* = Sk. *aṃśa* und *aṃśa* ist *asa* zu trennen.

4. Einleitendes zu Stil und Satzbau der Singhalesischen Prosa.

I. Die Wortarten. A. Substantiva und Adjektiva.

1. Unterscheidung des Genus: Wie in östlichen NIA.-Sprachen, in A. und O., so wird auch im Sgh. zwischen Lebendem und Unbelebtem unterschieden, bei Lebendem aber auch zwischen Maskulinum und Femininum. Das Sgh. besitzt also noch die drei Genera wie M. und Gu. im westlichen NIA. (vgl. J. BLOCH, La formation de la langue Marathe, § 180), während in anderen Sprachen die Unterscheidung verlorengegangen oder nur spärlich erhalten ist. Von den drei Deklinationen des Sgh. weisen die maskuline und feminine einen ähnlichen Typ auf, von dem die neutrale abweicht. Man wird also am besten von Dekl. I M., Dekl. I F. und Dekl. II sprechen (§ 93 ff.).

Von fem. Suffixen sind *-i* und *-ini* noch lebendig: *ukunu*, männliche Laus: *ikini*, weibliche Laus; *ūru*, Eber: *īri*, Bache; *kukulu*, Hahn: *kikili*, Henne; *kovul*, männlicher Kuckuck: *ke-vili*, weiblicher Kuckuck; *bamunu*, Brahmane: *bāmini*, Brahmanin; *vāⁿduru*, männlicher Affe: *vāⁿdiri*, weiblicher Affe. — Ebenso *valas*, männlicher Bär: *vālasini*, weiblicher Bär (EpZ. II 110⁸). Prototyp für diese Bildung sind Formen wie P. *yakkhinī*, Sk. *yakṣinī*, weiblicher Dämon: *yakkha*, *yakṣa*, männlicher Dämon (Sgh. *yakini*: *yak*). — Häufig ist auch das Suff. *-a*, das auf altes *-ā* zurückgeht, aber kaum mehr in seiner Bedeutung gefühlt wird. Es hat aber gelegentlich ein *i*-Suff. verdrängt. So, wie der Umlaut in der ersten Silbe zeigt, in *hera*, Diebin (P. *corī*, Sk. *caurī*): *hora*, Dieb. — Andere Feminina sind lediglich durch die

Bedeutung als solche bestimmt. So *dū*, Tochter (Nom. Sg. *duva*), *den*, Kuh (Nom. Sg. *dena*).

2. Numerus. Der Dual ging bereits im MIA. verloren. Das Sgh. unterscheidet also nur mehr Singular und Plural. Aber der Bereich des Plural ist schon eingeschränkt. Aus Dekl. II ist die Pluralbildung völlig verschwunden. Die Mehrzahl wird hier durch die Stammform ausgedrückt in der Bedeutung eines Kollektivums: *at* (P. *hattha*, Sk. *hastā*) heißt „die Hände“, wtl. „das Gehände“ (Nom. Sg. *ata*); ebenso *piyum*, die Lotusblumen: *piyuma*; *kat*, Traglasten: *kada*; *kaṭu*, Dornen: *kaṭuwa*; *miṭi*, Hämmer: *miṭiya*; *mudu*, Ringe: *mudda*, *muduwa*. Wo aber die Stammform mit dem Nom. Sg. gleichlautet, wie z. B. *pala*, Frucht; *raṭa*, Königreich, *nuvara*, Stadt, wird der Plural durch Umschreibung ausgedrückt: an den Stamm tritt das Wort *-val*, in älterer Sprache *-var* = Sk. *-vāra* (§ 111) in der Bed. „Menge, Masse“: *pala-val*, Fruchtmenge, Früchte, *raṭa-val*, *nuvara-val*. Mit diesem Kompositum werden dann auch die obliquen Kasus sämtlicher Wörter in Dekl. II gebildet. Man sagt also Instr. *at-valin*, *piyum-valin*, *kat-valin* wie *pala-valin*, *raṭa-valin*, *nuvara-valin*.

Für den periphrastischen Plural finden sich im NIA. zahlreiche Analogien. Zu seiner Bildung dienen vielfach Wörter, die auf Sk. *sarva* oder *sakala* zurückgehen, so daß sich der Begriff der Gesamtheit ergibt. Im Bg. sagt man (Flexion von „Unbelebtem“) *gāch*, der Baum, *gāch sakal*, die Bäume (LSI. V. 1, p. 34). Zahlreiche andere Umschreibungen werden von S. K. CHATTERJI, Bengali Language II 726 ff., für die verschiedenen Unterdialekte des Bg. nachgewiesen. Im A. wurden früher *saba*, *sakala*, *gana* für den gleichen Zweck verwendet; jetzt werden an ihrer Stelle *bilāk*, *bōr* und *hāt* verwendet (CHATTERJI a. a. O. 738). Im O.: *ghara*, das Haus; *ghara sabu*, die Häuser (LSI. V. 2, p. 380), im Maithilī: *ghar*, *ghar sab* (LSI. V. 2, p. 26; G. A. GRIERSON, Maithilī Dialect², § 75). Vgl. auch J. BLOCH, L'Indo-Aryen, p. 155.

3. Das Sgh. besitzt auch eine Anzahl Wörter, die als Kollektiva nur in der Stammform vorkommen und ganz unflektierbar sind. So *kapu*, Baumwolle (Sk. *karpāsa*); *gū*, faeces (Sk. *gūṭha*); *palā*, Grünzeug (Sk. *palāśa*); *mas*, Fleisch (Sk. *māmsa*); *mutu*, Perlen (Sk. *muktā*); *mū*, Urin (Sk. *mūtra*, § 11. 1); *lē*, Blut (Sk. *lohita*).

Sollte in der literarischen Sprache eine Flexionsform notwendig werden, so wird sie mit Hilfe des Sk. Lehnworts gebildet. Auch von Wörtern, die Lebendes bedeuten, kann die Stammform im Sinne eines Kollektivs ganz allgemein gebraucht werden. So z. B. *so'duru . . ukatālī vī*, die Weiber (das Weibervolk) werden (wird) belästigt, AmāV. 117⁵⁻⁶; *gāl adinā gon*, die die Wagen ziehenden Rinder (Nom. Sg. *gonā*), PPJ(M).4²⁶. Ebenso *manuṣṣayan hā gon-da bat hā tana kavā manuṣṣayan madhyayē geri kāṭi-koṭa*, nachdem er Menschen und Rinder mit Reis und Gras gefüttert und inmitten der Menschen die Ochsen (Nom. Sg. *geriyā*) zusammengetrieben hatte . . , PPJ(M).7¹⁰⁻¹¹. Auch inschriftlich *gam-gon (no gannā)*, die zum Dorf gehörigen Rinder, die Dorfherde (nicht wegnehmen), EpZ. I 169 C⁹, 9. Jahrh., und *ge-gon genā*, die zum Haus oder Einzelhof gehörigen Rinder wegnehmend, EpZ. I 93⁴⁸, 10. Jahrh. Ferner *gihi-mimis*, die im Haus lebenden Menschen (Nom. Sg. *minihā*), die Laienwelt, EpZ. I 187³⁴, 10. Jahrh. Der Sprachgebrauch war offenbar schwankend, je nachdem der Kollektivbegriff oder die Pluralität betont werden sollte. In PPJ(M).4²¹ steht *sarakaṭa tana no lābba hākkēya*, für die Ochsen wird kein Gras beschafft werden können. Hier ist *sarakaṭa* der Dat. eines aus der Stf. *sarak* (Nom. Sg. *sarakā*) gebildeten Kollektivums. Etwas weiter unten in der gleichen Erzählung (§³²) wird in ähnlichem Zusammenhang der Plural Dat. *sarakunṭa* gebraucht.

4. Andererseits hat der Plural an Häufigkeit zugenommen durch den in der literarischen Sprache außerordentlich beliebten Gebrauch des Pluralis honorificus (Pl. hon.) bei Wörtern, die ein Verwandtschaftsverhältnis oder einen Rang bezeichnen. Ursprünglich sollte damit zärtliche Empfindung oder Verehrung zum Ausdruck gebracht werden. Allmählich trat das aber mehr und mehr zurück und der Plural wurde dem Singular annähernd gleichbedeutend. Immerhin war die Möglichkeit einer feinen Nuancierung des Ausdrucks gegeben. Solche Plurale sind *kumārayō*, der Knabe, *kumārikāvō*, das Mädchen; *buduhu*, der Budha; (Devadatta)-*sthavirayō*, der Presbyter (Devadatta); *bisavu*, die Königin (Sg. *bisō*).

Sehr häufig wird der Pl. hon. durch ein besonderes Suffix ausgedrückt; masc. *-ānō* oder *-anuvō*, fem. *-aniyō*. Zu den (§ 105)

angeführten Beispielen mag man noch *svāmi-putrayānō*, der Ehegatte; *bānō*, der Bruder, *muttanuvō*, der Großvater, *muttaniyō*, die Großmutter, *nāndanīyō*, die Schwiegermutter, und andere fügen. Sogar *simhayānō*, der Löwe, und *vyāghrayānō*, der Tiger, PPJ(M). 617^{25, 23} von Sāriputta und Moggallāna, die Löwe und Tiger in einer früheren Existenz waren. Von Titeln ist *siṭānō*, *hiṭānō*, der Großkaufmann, ganz allgemein gebraucht für das einfache *siṭu* = P. *seṭṭhin*, und *bōsatānō*, der Bodhisattva, neben *bōsatā*. Ist im Satz solch ein Pl. hon. Subjekt, so steht auch das Prädikat im Plural.

Ein paar Sätze, willkürlich herausgegriffen, mögen den Sprachgebrauch veranschaulichen, so PPJ(M). 15¹⁸⁻²⁰: *ovun de-denā aturen cullapanthakō kumārayō itā bālayōya, mahapanthakō kumārayō muttanuvan hā samaga budun samīpayāṭa bana asanṭa yeti*, von diesen beiden war der Knabe Cullapanthaka sehr einfältig, der Knabe Mahapanthaka pflegte mit seinem Großvater zum Buddha hinzugehen, um die Predigt zu hören. Oder Sdhk. p. 321⁸⁻¹¹: *piyadāsa nam kumārāyō . . . ē nuvara siṭānangē . . . duvaniyan tamanṭa abhisō-tanaturehi pihiṭuvā*, nachdem der Prinz mit Namen Piyadāsa die Tochter des Großkaufmanns in jener Stadt in den Rang seiner Königin eingesetzt hatte . . .

5. Durch den Wechsel von Sg. und Pl. hon. können oft stilistische Feinheiten erzielt werden. Ein hübsches Beispiel ist das Serivānija-Jātaka, Nr. 3, PPJ(M). 11 ff. Es erzählt von zwei Händlern, die zusammen in einer Stadt hausierend ihre Waren verkaufen. Der eine, in dem der Bodhisatta wiedergeboren ist, ist ein Ehrenmann, der andere ein habgieriger Betrüger. Der Bodhisatta heißt natürlich stets *velā'dānō*, der andere nur *velā'dā*. In der Stadt lebte eine alte Frau, die der Betrüger um eine goldene Schale, deren Wert sie nicht kannte, prellen wollte. Solange die Alte den Betrug nicht merkte, nennt sie den Händler *velā'dānō*. Wie sie aber vom Bodhisatta aufgeklärt ist, redet sie ihn mit dem groben „du“ an und hat für ihn kein Wort der Höflichkeit.

6. Wie durch den Pl. hon. so kann Verehrung auch durch besondere Wörter, die Honorifika, zum Ausdruck gebracht werden. Fast zum Suffix geworden ist *varu* (für **varhu*), Pl. von *vara*, der beste (§ 105. 2). Das Sgh. ist da die Fortsetzung des

AIA. und MIA., wo *vara* sich in Verbindungen ähnlicher Art findet: *nara-vara*, Bester der Männer, *ratha-vara*, herrlicher Wagen. Aus dem Sgh. seien *bānāvaru*, Neffe; *bisōvaru*, Königin; *ammāvaru*, Mutter; *siṭṭvaru*, Großkaufmann, angeführt. Das häufige *rajjuruwō*, König, ist aus **rajvaruwō* entstanden; da **rajvaru* allein schon Plural ist, so kommt in *rajjuruwō* der Pl. h. zu doppeltem Ausdruck.

Es ergibt sich hier die Notwendigkeit, von dem Gebrauch der an Nomina angefügten Honorifika zu sprechen, der so bezeichnend ist für die Diktion im literarischen Sgh. Da ist in erster Linie *vahansē* zu nennen. Es tritt an den Cas. obl. Pl. von Wörtern, die irgendeine verehrens-würdige Persönlichkeit bezeichnen. Statt von der „Mutter“ schlechthin spricht man von *māniyan-vahansē*, statt vom Thera, dem Presbyter, vom *terun-vahansē*, statt vom „Bruder“ vom *bānan-vahansē*. Ebenso *sāmanerayan-vahansē*, Novize, *bodhisattvayan-vahansē*, der Bodhisatta; in der Anrede: *sarvajñayan-vahansa*, PPJ(M). 4¹, oh Allwissender. Will man eine Mehrzahl von Individuen benennen, so fügt man das Plural-suff. *-lā* an: *terun-vahansēlā* heißt „die ehrwürdigen Presbyter“. Auch an ein Kollektivum, das natürlich im Cas. obl. Sg. stehen muß, kann *vahansē* antreten: *saⁿghayā-vahansē*, die ehrwürdige Gemeinde. Wenn aber *vahansē* auch an Gegenständliches tritt, wie z. B. *dhātūn-vahansē*, heilige Reliquie, so zeigt das, daß die ursprüngliche Bedeutung des Wortes nicht mehr voll empfunden wurde.

7. Ein anderes in der klassischen Literatur viel verwendetes Honorifikum ist *dā* = P., Sk. *jāti*, Art, Gattung. Ich verweise auf oben in 3. So *māniyan-dā*, Mutter, UmgJ. 7¹; *heranun-dā*, Novize, SdhRv. 39³². Mehr vertraulichen Charakter hat *nāhā*, *nā* = P, *nāti*, Sk. *jñāti*, Verwandter. Wir können *gurun-nāhā* in einer Erzählung bei P. 420³⁵ etwa mit „Freund Schmied“ oder „Vetter Schmied“ wiedergeben.

8. Durch den häufigen Gebrauch der Honorifika erscheint uns die Diktion im Sgh. freilich oft recht umständlich und schwerfällig, zumal da sie auch an Personalpronomina angefügt werden können. Ein Beispiel genüge. In Sdhk. 326⁷ redet der König einen Priester — er ist noch nicht ordiniert, sondern noch Novize, *sāmanerayan-vahansē* — mit den Worten an: *nu^mba-vahansēṭa*

sudusu āsanayak balā vāda-una mānava, was sich etwa mit „Bitte Platz zu nehmen unter Umschau nach einem für Euer Ehrwürden geeigneten Sitz“ übersetzen läßt. Da der Priester keinen Mönch sieht, der *taman-vahansēṭa vādi mahalu* älter als er selber (wtl. als Seiner eigenen Ehrwürden) wäre, so läßt er sich auf dem leerstehenden Thronessel nieder.

9. Das attributive Adjektiv ist unveränderlich in Genus, Numerus und Kasus: *mahalu gāṇiyak*, eine alte Frau; *mahalu minihek*, ein alter Mann; *loku gasak*, ein großer Baum; *loku gas*, große Bäume; *miṭi kanda*, der kleine Berg, Hügel, *miṭi kandehi*, auf dem Hügel. Eine vereinzelt Fem.-Form hat sich erhalten in *kidā kellak*, ein kleines Mädchen. So PPJ. ed. D. B. JAYATILAKA, p. 15¹⁵; PPJ(M). 12² hat *kuḍā kellak*, wie man auch *kuḍā kollek*, ein kleiner Bursche, sagt. — Auch das prädikative Adj. ist inflexibel: *mē gaha lokuyi*, dieser Baum ist groß; *mē gas lokuyi*, diese Bäume sind groß. Doch vgl. unten 10 a. E.

10. Aus den Adjektiven werden sehr häufig mittels des *-ka*-Suffixes Substantiva abgeleitet, bei denen dann Mask. (§ 95), Fem. (§ 101. 1 a) und N. (§ 102) unterschieden werden. Von *sesu*, übrig, bildet man *sessō*, die Übrigen, Cas. obl. *sessavun* SdhRv. 155³², sowie *sessā*, der Überrest. Die Doppelkonsonanz *ss* erklärt sich durch Assimilation: MIA. **sesakam* > **sesuva* > **sesva* > *sessā* (vgl. § 97. 1); *sessavun* für **sessun* ist hybride Bildung (vgl. § 137. 1 b). Andere Beispiele sind *mahalu*, alt: *mahallā*, der alte Mann, *mahalli*, die alte Frau; *sudusu*, passend: *sudussa*, passende Sache, *sudussek*, etwas Passendes; *apa-vāni*, uns ähnlich: *apa-vānnō*, Leute unseresgleichen; *mahapin-āti*, hohes Verdienst besitzend: *mahapin-āttā*, hochverdienter Mann. Auch von Lehnwörtern wie *duṣṭa*, böse: *duṣṭayā*, der Bösewicht, *duṣṭaya*, das Böse. Da *r* und *ṇ* nicht verdoppelt werden können, haben wir von *napura*, schlecht, schlimm: *napurā*, der Bösewicht, *napura*, das Übel, und von *kunu*, schmutzig: *kunā*, der Schmutzfink, *kuni*, die schmutzige Vettel, *kuna*, der Schmutz. Wenn neben *rat*, rot (=P. *ratta*, Sk. *rakta*), *rattā*, der Rote, die rote Ameise, steht, aber *rata* (nicht **ratta*), das Rote, das Blut, so beweist das, daß Neutra wohl auch ohne *-ka* unmittelbar vom Stamm des Adj. abgeleitet werden können.

Im Präd. steht bei Lebendem das Adj. in der substantivischen Form und ist dann flexibel: *anuruddha kumārayō itā siyumāl-lōya*, der Prinz Anuruddha war sehr weichlich, SdhRv. 149²⁵; *ē bisavū rajjuruvanta itā priyayōya*, die Königin war dem König sehr lieb, PPJ(M). 25²⁴; *strīhu nam pāpiyōya*, die Frauen sind sündhaft, PPJ(M). 25³⁹.

11. Bezeichnend für die umständliche Ausdrucksweise im Sgh. ist es wieder, daß die Substantivierung von Adjektiven auch durch Umschreibung erfolgen kann, wie z. B. durch Anfügung von *-kenek*, irgendeiner: *budun hā sama-kenek nāta*, es gibt nicht einen, der mit dem Buddha gleich wäre, PPJ(M). 3²¹. Noch umständlicher ist die Paraphrase mit *-tānāttā*, fem. *°tti: duppat-tānātti*, arme Frau, UmgJ. 11¹⁴, würde wörtlich bedeuten „Inhaberin (*-ātti*) der Stellung (*tān*) eines Armen“.

12. Anhangsweise sei bemerkt, daß die Komparation morphologisch dem Sgh. verlorengegangen ist. Die Adverbien sind teilweise ererbtes Sprachgut aus MIA. und AIA. wie *pasu*, später, nachmals, *dān*, jetzt, *palamu*, zuerst, = P. *paṭhamam*. Neubildungen, die auf Kasusformen zurückgehen, sind *matu* in *dān matu*, jetzt zum erstenmal, ? = MIA. **mattham*; *piṭa*, draußen = MIA. **piṭṭham*; *matten*, oben, = MIA. **matthakena* zu Sk. *mastaka* u. a. m. Die Einzelheiten gehören in das Wörterbuch. Wichtiger ist die Bildung von Adverbien durch Umschreibung. So durch angehängtes *koṭa*, es so und so gemacht habend: *palamu-koṭa*, zuerst, wechselt mit einfachem *palamu*; *nisikoṭa*, in angemessener Weise, Kus. Vers 233; *mahatkoṭa sināsī*, sehr (stark, laut) lachend, PPJ(M). 53²². Eine andere Umschreibung ist die mittels *-sē*, (*-seyin*), *-paridden*, oder *-lesa* (*-lesin*), unserem „weise“ zu vergleichen: *boho-sē*, *boho-seyin*, vielfältigerweise, oft, häufig; in Verbindung mit einem Substantiv: *suva-sē* oder *sāpa-sē*, glücklich, auf glückliche, angenehme Weise; *kāmati-paridden*, auf erwünschte Weise, nach Wunsch, PPJ(M). 33³²; *noyek-lesin*, synonym mit *boho-sē*. Bildungen mit *-ṭa*, sonst Dat.-Suff., sind in der Verkehrssprache sehr gebräuchlich. So das häufige *hoṅṅdaṭa*, gut, schön, wohl (C. ALWIS, Siṅh. Hand-Book, p. 56). Vgl. *vigahaṭa varen*, komme eilends; *uṃba kathākarannē bohoma ikmanaṭa*, du sprichst sehr schnell (ib. p. 66, 59).

B. Verbum.

13. Der Stand der Verbalbildung im MIA. und ihrer Verluste gegenüber dem AIA. ist für die ältere Stufe (P.) von mir in Pāli, Literatur und Sprache § 120, für die jüngere (Pk.) von PISCHEL, Gramm. der Prakrit-Sprachen § 452 (vgl. auch JACOBI, Ausgew. Erzählungen in Māhārāṣṭri § 51) zusammengefaßt. Wie im NIA. überhaupt, so sind auch im Sgh. neue Verluste hinzugekommen. Von allen Tempora und Modi sind nur noch der Ind. Präsens und Imperativformen erhalten, aber auch das Präsens ist in der Verkehrssprache jetzt verdrängt durch eine für alle Personen beider Numeri geltende nominale Form (§ 160. 1). Sagte man in der klassischen Literatursprache, dem Eḷu, *mama kami*, ich esse, *api kamu*, wir essen, so sagt man jetzt *mama kanavā*, *api kanavā*, was wohl etwa „ich bin, wir sind beim Essen“ bedeuten muß. Wegen der drei Konjugationen auf *-anu*, *-inu*, *-enu* verweise ich auf meine Gramm. (§ 140 ff.).

Das Medium kommt ja schon auf der Pālistufe nur mehr in der Gāthāsprache vor. Von den alten Bildungen des Passivs mit der Stammsilbe Sk. *-ya-*, P. *-ya-*, *-ṛya-* sind einzelne in die III. (intransitive) Konjug. übergegangen: *penenu*, sichtbar werden, erscheinen, mag unmittelbar auf MIA. wie P. *paññāyati* zurückgehen; *pāradenu*, besiegt werden, auf P. *parāṅjyati*. Sonst wird das Passiv periphrastisch ausgedrückt durch Inf. (nom. verb., s. unten 22) + v. *labanu*, empfangen. Statt „ich werde geschlagen“ sagt man „ich empfangen Schlagen“ *gasanu labam* oder (mit der intrans. Form des Hilfsverbums) *gasanu lābem*. — Infinitiv, Gerund und die Partizipien können aktivisch wie passivisch verwendet werden: Pprs. *vasana* ist „wohnend“ in *ehi vasana devatāvā*, die dort wohnende Gottheit, Sdhlk. 324²¹, und „bewohnt“ in *bisavun vasana gama*, das von der Königin bewohnte Dorf, ib. p. 325¹¹. Das Pprt. *duṭu* heißt „einer der gesehen hat“ oder „einer der gesehen worden ist“, wie auch schon P. *diṭṭha* beides bedeutet. — Vom Kasusativ gingen die Bildungen mittels AIA. *-aya-*, MIA. *-e-* verloren. Sie sind in die 1. Konjug. eingereiht worden (§ 141. 2). Lebendig dagegen ist die Bildung mit *-(a)va-* = AIA. *-(ā)paya-*, MIA. *-(ā)pe-* (§ 153).

Eine bedeutsame Rolle in der sgh. Ausdrucksweise spielen Gerundien und Partizipien.

14. Das 1. Gerund, Ger. prs., auf *-min* (§ 156) ist ohne Zweifel der Instr. eines Nom. verb. auf *-ma*: *balamin* heißt „im Anschauen, durch Anschauen“. Vgl. *bhāvanā-manaskāra-keremin..rahatvū-sēka*, durch geistiges Sich-versenken wurde er ein Arhat, PPJ(M). 15³³⁻³⁴. Das 2. Gerund, Ger. prt., geht in seinen verschiedenen Formen (§ 157) auf das AIA.-Ger. auf *-ya* zurück. Aber der Gebrauch im Satz ist, wie eine spätere eingehende Untersuchung zeigen wird, eine viel freiere und absolutere als der des Gerunds (Absolutivums) im AIA und auch zumeist im MIA. Es müssen im Sgh. durchaus nicht immer Gerund und Hauptverbum dasselbe Agens haben. Ansätze zu dem freieren Gebrauch finden sich auch im Prakrit (JACOBI a. a. O. p. LXVI Anm. 1); das Sgh. aber schreitet auf der damit eingeschlagenen Bahn weiter fort.

Beiläufig sei erwähnt, daß 2. Gerundien nicht selten die Funktion von Postpositionen annehmen. So z. B. *hāra* und *tabā*, abgesehen von . . ., ausgenommen, von *harinu*, wegnehmen, und *tabanu*, beiseitelegen; *dakvā*, bis, von *dakvanu*, zeigen; *siṭa* von . . . her, aus, von *siṭinu*, sich befinden: *api baranās nuvara siṭa āmha*, wir sind aus der Stadt Benares gekommen, PPJ(M). 5¹¹⁻¹² bedeutet wtl.: wir sind gekommen, nachdem wir (früher) uns in der Stadt B. befunden haben. Es wird aber *siṭa* auch in temporalem Sinn „von . . . an, seit“ gebraucht wie z. B. P. 432³⁰ in dem Satz *āgē utpattiyē siṭa kanya pantiyaṭa ā kālaya dakvā*, von (der Zeit) an, wo sie ihn geboren hatte, bis zu der Zeit, wo sie in die Mädchengesellschaft gekommen war. Die ursprüngliche Bedeutung von *siṭa* ist hier bereits verblaßt.

Für den Gebrauch von Gerundien als Postpositionen gibt es viele Prototype im MIA. Den P. Ger. *nissāya* und *sandhāya*, mit Bezug auf . . ., entsprechen Sgh. *nisā* und *saⁿdahā*; mit P. *muñciya* und Pk. *mottum*, außer, stehen Sgh. *misa* und *mut* in etymologischem Zusammenhang usw.

15. Sehr charakteristisch für den Stil im Sgh. ist der häufige Gebrauch von zusammengesetzten Verben. Das Hauptverbum des Satzes steht im Gerund, und es wird ihm ein allgemeines V. angefügt, das ihm eine bestimmte Bedeutungsnuance gibt und nun die Flexion übernimmt. Es wird dadurch eine außerordentliche Verfeinerung des Ausdrucks ermöglicht; viele Verbindun-

gen werden freilich stereotyp und in ihrem Ursprung kaum mehr gefühlt. Um einen gleichzeitigen oder dauernden Zustand auszudrücken, wird dem 1. Ger. *iⁿdinu*, sitzen, oder *siṭinu*, stehen, sich befinden, angefügt: *topaṭa vū vipata sitamin innemi*, ich denke nur immer über das Mißgeschick nach, das euch betroffen hat, PPJ(M). 93²²; *tana kamin siṭiyēya*, er war eben dabei, das Gras zu fressen, PPJ(M). 313²⁵. Ebenso bedeutet *kelimin siṭinu*, sich eben beim Spiel befinden; *yemin siṭinu* (zu *yanu*), sich beim Gehen befinden, den Gang fortsetzen.

16. Durch Anfügen von *gannu*, nehmen (P. *ganhāti*) an das 2. Ger. wird eine Art Reflexivum gebildet, d. h. es wird ausgedrückt, daß die Handlung sich auf den Agens bezieht, ihm Nutzen bringt u. dgl. So heißt *dannu*: wissen, aber *dāna-gannu*: sich ein Wissen aneignen, erkennen; *dakinu*: sehen, aber *dāka-gannu*: etwas für sich ausfindig machen, z. B. *maⁿga*, den Weg, SdhRv. 41¹⁹; *harinu*: wegnehmen, aber *hāra-gannu*: etwas an sich bringen, z. B. *rajaya*, die Königsherrschaft, AmāV. 175²⁵. Ganz stereotyp geworden ist *igana-gannu*, lernen (z. B. P. 419²⁰), neben *ugannu*. — Durch das Hilfsv. *piyanu*, zudecken, abschließen, wird die Vollendung der Handlung betont: *kelesun āra-piya nu-hunuvā-da*, war er zu einem vollständigen Ausrotten der Leidenenschaften nicht fähig? Es ist verständlich, wenn mit *-piya*, Pl. *-piyav* ein periphrastischer Imp. gebildet wird (§ 150. I 3), dem die Bedeutung einer dringlichen Aufforderung zukommt, und ebenso mit *-pu* ein periphr. Pprt. (§ 139. 1). Wie *piyanu* werden im gleichen Sinn auch *damanu*, setzen, stellen, legen, und *yanu* (Prt. *giya*), gehen, als Hilfsverba gebraucht. Vgl. *miya-yanu*, sterben PPJ(M). 709¹⁰ (*miyā* als Ger. = P. *kālam katvā* DhPAGp. 32²³). Inschriftlich im 12. Jahrhundert *nāsī giya vehera*, die gänzlich zerfallenen Klöster, EpZ. I 132²². Synonym zu *damanu* ist *lanu*; mit ihm wird mittels *-lu* ein periphr. Pprt. und mittels *-lā* ein periphr. Ger. in stereotyper Weise gebildet: *kiyālu*, gesagt; *kiyālā*, gesagt habend.

17. Die Zusammensetzung von Subst. oder Adj. mit allgemeinen Verben wie *karanu*, machen, oder *venu*, werden (*paha k^o*, auf die Seite tun, *paha v^o*, auf die Seite gehen, ausweichen; *adu k^o*, weniger machen, vermindern, *adu v^o*, weniger werden, abnehmen), kann ich übergehen. Sie ist ohne weiteres verständlich.

Für die rein verbalen Zusammensetzungen haben wir Vorbilder schon im MIA., wie in P. Pprs. (entsprechend dem 1. Ger. im Sgh.) + *tiṭṭhati* oder *vicarati*, und Ger. + *tiṭṭhati* oder *vattati* oder *voharati*. Diese Bildungen dienen zum Ausdruck des Zuständlichen. Sehr zahlreich sind die Analogien im NIA. Ich verweise dafür auf S. K. CHATTERJI, Bengali Language II, p. 1049 ff. (hier, p. 1050, weitere Literaturangaben), und auf G. GRIERSON, Maithili Dialect², p. 289 ff. CHATTERJI hat auf die Ähnlichkeit des Dravidischen hingewiesen, und es ist durchaus möglich, daß in diesen Bildungen dravidischer Einfluß sich geltend machte.

18. Die Partizipien. Pprs. auf *-ana* (§ 137) und Pprt. auf *-u*, *-i*, *-unu* (§ 138) sind in attributiver Stellung flexionslos, sie können aber in derselben Weise, wie die Adjektiva, in Substantiva verwandelt werden und sind dann flexibel. Beispiele: *vasana*, wohnend: *vasannā*, Bewohner, f. °*nni*, Bewohnerin, n. °*mma*, das Wohnen; *liyana*, schreibend: *liyannā*, Schreiber; *pisana*, kochend: *pisannā*, Koch, °*nni*, Köchin; *rakna*, behütend: (*eluvan*) *rakinnā*, Hüter (der Ziegen), PPJ(M). 1051³⁸. — Pprt. *bālu*, betrachtet (habend): *bāluwā*, Person, die betrachtet hat; *nāsuwā*, Person, die geschädigt hat: Dat. pl. *nāsuwannaṭ*, den Schädigern, EpZ. I p. 33²⁹; *gat*, angenommen (v. *ganmu*): *gattā* in *viruddha grāhaya gattō*, die Leute, die falschen Glauben angenommen haben, PPJ(M). 7¹⁹. Zu *hunu* von *henu*, fähig sein, ist die subst. Form *hunuvā*: *vanapot-koṭa-gata nu-hunuvōya*, er (Pl. hon.) war unfähig, auswendig zu lernen, PPJ(M). 18²⁶. Zu *lada* von *labanu*, erlangen, haben wir inschriftlich, 10. Jahrhundert, *piriven ladu vanaṭ*, den Leuten, die Unterkunft gefunden haben, EpZ. I, p. 49⁴⁹. In derselben Inschrift, p. 47²⁶, übersetzt WICKREMA-SINGHE *kāmi kam kalavun, gam pāṭṭa vāla* "davun mit „artificers and holders of village leases“.

Morphologisch sind die Partizipien wichtig, weil mit ihnen die partizipialen Tempora gebildet werden durch Anfügung der Personalsuffixe (§ 144), die mit den Präsensformen der Kopula *as* vermengt wurden, an den adjektivischen Stamm der Partizipien in früherer, an ihre substantivische Form in späterer Zeit (§ 149, 146–47). In der 3. P. Sg. und Pl. wird kein Suffix angefügt; hier steht die Nominalform mit Ergänzung der Kopula. Man sagt also *balannem*, ich bin der, der schaut, *balannemu*, wir sind die,

die schauen, aber 3. Sg. *balannē*, 3. Pl. *balannō* (°*nnāha*). Analog im Prät. *bāluwem*, *bāluwemu*; aber *bāluwē* (°*vā*), *bāluwō* (°*vāhu*).

19. Die neutrale Substantivform des Pprt. endigt auf *-uva*, *-iya*, *-unuva* (*-iniya*) mit Stf. *-u*, *-i*, *-unu* (*-ini*), bei „unregelmäßigen“ Partizipien auf *-a*, das in der Stf. schwindet, wenn es nicht aus lautlichen Gründen (§ 4 Anm. 4; 23. 1c) als Hilfsvokal erhalten bleibt: *pātuwā* ist der, der gewünscht hat, *pātuva* das, was gewünscht worden ist. In weitem Umfange nun haben diese Neutra des pprt. die Bedeutung eines Nom. verb. angenommen, wofern die Handlung oder der Zustand als abgeschlossen angesehen wird: *pātuva* ist „das Gewünschte, der Wunsch“¹. Der gleiche Vorgang ist schon im AIA. und MIA. wohl bekannt. Sk. *mrtam* und P. *matam* bedeuten „das Gestorbensein, der Tod“. Ich verweise auf Jāt. V 27²⁵. Ebenso bedeutet im Sgh. beispielsweise *visa* "dwa „das Beantwortethaben, Beantwortung“ (v. *visa* "danu) in *sāriyut pāna visa* "du vata, Geschichte von der Beantwortung von Fragen durch Sāriputta, SdhRv. 491²⁰. Es steht hier *visa* "du vata in Komposition, und das Nom. verb. regiert den Objektskasus *pāna* wie das finite Verb. Ähnlich *oba rahat bavaṭa pāmimi kalhi*, zur Zeit seines Gelangtseins zum Arhatzustand, d. i. nachdem er ein Arhat geworden war, Sdhlk. 349².

Mit der Annahme der Verwendung des neutralen Partizipialsubstantivs als Nom. verb. wird die Konstruktion eines häufig vorkommenden Satztyps verständlich, bei dem früher irrigerweise von einem Konditional gesprochen wurde. Es handelt sich um die Sätze mit *mānava* (°*vi*) oder *manā*, schön, wünschenswert; *yutu*, geeignet, passend; *hāki*, möglich, und ähnlichen Begriffen. Ich gebe ein paar willkürlich gewählte Beispiele:

1. *rājyaya nisi putanu-kenek pātuva mānava*, Kus. 172¹⁴;
2. *tapas rākka mānava*, PPJ(M). 328¹⁴;
3. *dāval no-ni* "diya yutuyi, SdhRv. 106³⁸;
4. *mohu eṣē āraṭiya no-hākka*, Sdhlk. 258³⁴.

Es ist klar, daß in allen diesen Fällen neutrale Partizipialformen vorliegen, teils nach dem *-uva*-Typ von Konjug. I, teils, und zwar überwiegend, nach dem *-iya*-Typ von Konjug. II. Es käme dazu noch der *-unuva*- (*-iniya*-) Typ von Konjug. III. Im

einzelnen steht *pātuwa* für P. *patthitam*, *rākkā* (aus **rākiya*) für *rakkhitam*; *mⁿdiya* für P. **nidditam*; *ārapiya* ist Subst. neutr. zu *ārapu* (s. oben 16). In allen diesen Sätzen fasse ich das Verbalnomen als Subjekt und übersetze demnach so: 1. Das Verlangen nach einem für die Königswürde geeigneten Sohn ist wünschenswert; 2. Wahrung der Askese ist zu wünschen; 3. Schlafen am Tag ist unziemlich; 4. Seine Freilassung auf diese Weise ist nicht möglich.

Daß wir es mit Partizipialbildungen zu tun haben, geht schon daraus hervor, daß bei den sog. unregelmäßigen Verben die historischen Partizipien (§ 138d) eintreten. So *kala* zu *karanu*, machen: *cullapanthakayan mahana-kala mānava*, die Weihung des Cullapanthaka zum Priester wäre gut, PPJ(M). 15³⁹; *gata* zu *gannu*, nehmen: *paⁿdur no gatā yutu*, Annahme von Geschenken ist ungehörig, EpZ. I 93⁴⁷⁻⁴⁸; *duna* zu *denu*, geben: *bat-ut duna mānava*, *mamkulī-t duna mānava*, Geben von Speise und Geben einer Wegentschädigung ist am Platz, SdhRv. 46³⁶. Zu *venu*, werden, sein, ist die entsprechende Form *vuva* oder *viya*: *kuṣa-layehi pramādayak nu-vuva mānava*, Erlahmen im Guten ist nicht erwünscht, PPJ(M). 706³⁷; *kusī no-viya yutuyi*, Träge werden ist nicht erlaubt, SdhRv. 106³⁹. *vuva-mānava* ist zusammengewachsen zu einem festen Begriff etwa im Sinne von „erfreuliches Ergebnis, wünschenswerter Zustand“.

20. Noch Einzelheiten, a) zur Form: In den besprochenen Bildungen ist der *-iya*-Typ so herrschend geworden, daß bei Verben, zu denen ein historisches Pprt. gehört, für dieses auch eine Neubildung aus dem Präs.-St. eintreten konnte. So von *labanu*, erlangen, statt *lada* auch *lābba* (< **lābiya*): *taṇa no-lābba hākkēya*, Beschaffung von Gras wird nicht möglich sein, PPJ(M). 4²¹; von *dakinu*, sehen: *dākka* für *duṭu*; von *denu*, geben: *diya* für *dunu*. Neben *kala* zu *karanu*, machen, begegnet das schwer zu erklärende *kaṭa*, wie in *anubhava no-kaṭa yutuyi*, das Essen (von dem und dem) ist nicht erlaubt, SdhRv. 106³⁸. Zu *yanu*, gehen, ist das Pprt. *giya* (Sk. P. *gata*), aber in den besprochenen Verbindungen liegt *yā* (< **yaya*) vor; *yā yutuyi*, Gehen ist erforderlich, man (ich) muß gehen, PPJ(M). 135⁸³⁸. Es kann hier Neubildung aus dem Präsensstamm angenommen werden oder Erhaltung von P. Sk. *yāta*.

b) Zur Bedeutung. Die Verbindungen mit *mānava* dienen oft als höflicher Imperativ. So in dem häufigen *mē kāranaya prakāṣa-koṭa vadāla-mānava*, bitte, erkläre uns diese Sache, PPJ(M). 4² usw. Oder es wird durch *mānava*, *yutu* eine gemilderte Behauptung ausgedrückt: *mē vila rākṣasa-adhigṛhīta vilak vuva-mānava*, dieser Teich dürfte ein von einem Unhold besessener Teich sein, PPJ(M). 26³⁵; *mē gala-talin yaṭa pān viya-yutuya*, unter dieser Steinplatte dürfte es Wasser geben, PPJ(M). 10²².

c) Analoges. Auch andere Ausdrücke außer *mānava* usw. können in gleicher Weise wie diese gebraucht werden. So z. B. *aṭi*, begehrend: *pāviji-viy³-aṭi vī*, er wünscht die Aufnahme in den Orden (das Ordiniertwerden), AmāV. 167²³. Das Verbalnomen ist hier Objekt. Ebenso, wenn es bei *hāki* (in der Bed.) „fähig, imstande“, steht: *mahat satvayā yā no-hākkēya*, ein großes Tier war zu dem Gehen (auf dem Morast) nicht fähig, PPJ(M). 313²⁴. Vgl. aber auch 22 e. Auch von den Verben *henu*, imstande sein, können, und *denu*, erlauben, zugeben, ist das Verbalnomen als Obj. abhängig: *vādda* (v. *vadimu*) *no-hemi*, ich vermag das Eintreten nicht, ich kann nicht eintreten, Kus. 175¹⁷; *bima vāṭiya* (v. *vāṭenu*) *no-demi*, ich werde das Auf-die-Erde-Fallen (des Fleischbrockens) nicht zugeben, ich werde das nicht auf den Boden fallen lassen, UmgJ. 11¹⁵. — Schließlich bemerke ich, daß der bekannte Typus Sk. *drṣṭa-pūrva*, P. *diṭṭha-pubba*, früher gesehen, im Sgh. sich unmittelbar fortsetzt in der Verbindung von *virū*, *virī* mit dem neutr. Pprt. subst. Dieses steht in der Stf. auf *-ñ*, so daß der Charakter als Kompositum deutlich hervortritt. In DhpaGp. 31¹ ist *vū-virī* Übersetzung von P. *bhūtapubbam*; vgl. ib. 32²⁴ *dhamkiyā āsū-virū boho kal*, die früher oft gehörte Predigt. Vgl. ferner *āpi mevāni daruvaku yam-kaleka nu-duṭu-virīma*, wir haben einen Jüngling wie diesen früher niemals gesehen, AmāV. 34³⁰; *nu-dunu-virū*, früher nicht verliehen, SdhRv. 46¹¹, sowie *pera topa no-kā-virū-palā . . . no-kava*, esset kein Grünzeug, das nicht schon früher von euch gegessen wurde, PPJ(M). 6², Übersetzung von P. *tumhehi pure akhādita-pubbam*, Jāt. I 102³.

21. Verbalnomina und Infinitive. Bei der Tendenz zu nominaler Ausdrucksweise, die dem Sgh. eigen ist, versteht sich,

abgesehen von den besprochenen Formen des neutr. Pprt. subst., der häufige Gebrauch der Verbalnomina von selbst. Neubildung sind die auf *-īma* (*-ma*), *-uma*. So von den Verben *hiⁿdinu*, *si^{ti}nu*, *hovinu*, *karanu* in dem Satze *hiⁿdīmen si^{ti}men vāda-hevīmen sakman-kirīmen davas yavamha*, mit Sitzen, Stehen, Schlummern, Spaziergehen verbringen wir die Tage, SdhRv. 34¹⁻². Vgl. ferner *rāⁿdīmaṭa hevat damanaya-līmaṭa tiyunu-vū akussak*, ein Stachel geeignet zum Anhalten oder Bändigen, Sdhlk. 220²¹; von *dannu*: *ācāra-vinaya-dānmehi dakṣayehi*, du bist erfahren in dem Wissen von der Zucht in der Lebensführung, PPJ(M). 1413³².

Das verbreitetste Nom. verb. ist das auf *-an(a)*, *-in(a)*, *-en(a)*, das dem AIA. und MIA. auf *-na* (*-na*) entspricht: *vasana*, das Wohnen = Sk. P. *vasana*; *marana*, das Töten = Sk. P. *māraṇa*; *vaⁿdina*, das Verehren = Ved. P. *vandana*; *ālena*, das Haften = P. **allīyana*. Dadurch daß der Typ *vasana* = alt *vasana* mit dem Pprs. *vasana* = alt *vasāna* lautlich zusammengefallen ist, entsteht manche etymologische Unsicherheit.

22. Was wir als Infinitive bezeichnen, sind zu ständigem Gebrauch gekommene Kasusformen eines Nom. verb. Die älteren auf *-nu* und *-nā* und die neueren auf *-n(a)ṭa* gehen auf das alte *-na*-Nomen zurück, und zwar, wie ich glaube, *-nu* auf den Akk. *-nam*, *-nā* auf den Dat. *-nāya*. Dativformen sind natürlich auch die Infinitive auf *-n(a)ṭa*. Unverkennbar ist, daß die dativischen Infinitive auf *-annā*, *-innā*, *-ennā*, *-annaṭa*, *-innaṭa*, *-ennaṭa* zu dem neutr. Pprs. subst. gehören (vgl. 18). Wir dürfen den Zusammenhang von *vasanna* „das Wohnen“ mit *vasannā*, *vasanni* nicht verlieren.

Sehr häufig wird der Infinitiv final gebraucht, entsprechend unserem Inf. mit „um . . . zu“: *maranṭa āmha*, wir sind gekommen um (euch) zu töten, Sdhlk. 345¹, entspräche einem P. *māraṇattham āgat'amha*. Vgl. ferner: *budun samīpayāṭa bana asanṭa yeti*, sie pflegten zum Buddha hin zu gehen, um die Predigt zu hören, PPJ(M). 15¹⁹⁻²⁰; *sarakunṭa bonnaṭa vat manuṣyayanṭa bat piṣannaṭa vat pānak nāti-vīya*, es war kein Wasser da für die Zugochsen, um es zu trinken, und für die Leute, um ihren Reis zu kochen, PPJ(M). 5³²⁻³³; *maṭa inṭa* (für *iⁿdinṭa*) *tānak nā*,

München Ak. Sb. 1941 (Gelger) 3

kanṭa deyak nā, ich habe keinen Platz, um zu wohnen, und habe nichts zu essen, P. 425¹⁰.

Der Inf. steht ferner a) nach Ausdrücken des Wünschens, Verlangens, Begehrens: Verkehrssprache: *mama piṭataṭa yanṭa kāmātiyi*, ich wünsche auszugehen. Vgl. *bisavunṭa dolak upana . . . kanṭa*, der Königin kam ein Schwangerschaftsgelüste, (das und das) zu essen, Sdhlk. 452^{25, 27}; *ācārīn-vahansē dāknā kāmāti-va*, verlangend, den ehrwürdigen Meister zu sehen, PPJ(M). 33²⁰; *ohu maranu kāmāti-va*, verlangend ihn zu töten, Sdhlk. 228¹⁰. — b) Nach Ausdrücken wie sich um etwas bemühen: *mē gāthāvā vanapot-karanṭa utsāha-karannā-vū cullapanthaka*, Cullapanthaka, der sich bemühte, diesen Vers auswendig zu lernen, PPJ(M). 16¹⁰⁻¹¹. — c) Nach Begriffen wie befehlen, Auftrag geben (*kiyanu* usw.). So *vanayehi vasaṭa kī-sēka*, er befahl uns, im Wald zu leben, PPJ(M). 27²⁰; *taman hā samaga lokasvādaratiyehi yedenmaṭa kiya*, mich auffordernd, mit ihm zusammen den Liebesfreuden mich hinzugeben, Sdhlk. 441¹⁰; *vahā kāⁿdavā-genenṭa tumūt vidhāna kalaha*, und er selbst gab den Auftrag, sie eilends herbeizuholen, SdhRv. 729³³. Die älteren Infinitive auf *-nu*, *-nā* werden viel in Inschriften gebraucht, die eine königliche Verordnung enthalten, was zu tun oder vielmehr zu unterlassen sei. In der Badulla-Inschr., 10. Jahrhundert, EpZ. III 74 ff., findet sich eine ganze Reihe solcher Infinitive: *no karanu*, nicht zu tun; *no elvanu*, (Strafe) nicht einzufordern; *no-vikunanu*, nicht zu verkaufen usw. In anderen Inschriften in ähnlichem Zusammenhang: *no vasavanu*, nicht wohnen zu lassen, EpZ. I 48³⁹; *no vadnā*, nicht zu betreten, *harnā*, auszuweisen, EpZ. I 47^{22, 25} und viele andere. In der Verkehrssprache wird der Inf. auf *-ṭa* imperativisch gebraucht: *enṭa*, komm! P. 423⁵; in der 3. Pers.: *nāti-venṭa*, soll aufhören, soll zugrunde gehen, P. 425⁶. — d) Bei Begriffen wie herantreten an etwas, etwas beginnen, die Erlaubnis haben zu etwas: *nalalin dā vāgirenṭa paṭan-gat kalhi*, wie der Schweiß von der Stirne zu fließen begann, PPJ(M). 17²⁷; *gasak mula hiⁿda nidanṭa vana* (v. *vadinu*) am Fuß eines Baumes sitzend geriet er ins Einschlafen, UmgJ. 12¹; *vilāṭa no baṭa-kenekun kannāṭa no lābennehi*, einen, der nicht in den Teich hinabgestiegen ist, zu fressen, hast du nicht die Erlaubnis, PPJ(M). 26¹¹ (26³⁴: *kanṭa labami*, ich darf fressen). — e) Endlich

steht der Inf. bei vielen Adjektiven, die „nötig, möglich, fähig, passend“ u. dgl. oder das Gegenteil bedeuten: *mē siyalla vennaṭa ṅnāya*, dies alles muß geschehen (wtl. ist notwendig zu geschehen), Bibel, Ev. Matth. 24. 6; *payin vāda-gena yaṅṭa no-pilivana*, zu Fuß vorwärts zu gehen ist nicht möglich, PPJ(M). 9³⁴; *maṭa oya vacanē viśvāsa-karaṅṭa bāriya*, es ist mir unmöglich, das Wort zu glauben, P. 422¹⁷; *mama tumuruwan vinā vāsa karannaṭa no hākkemi*, ich kann ohne die drei Juwelen nicht leben, AmāV. 35⁵; *haⁿdinṭa nisi piḷiyak nāti heyin*, da er kein zum Anziehen geeignetes Kleid besaß, SdhRv. 41²²; *mā yaṅṭa sudusu vanneya*, für mich paßt es zu gehen, PPJ(M). 14¹⁷.

23. Endlich sei bemerkt, daß auch zum Verbum Honorifika treten, wenn der Agens eine ehrwürdige Persönlichkeit ist. Statt des V. fin. steht das Pprs. bzw. Pprt. in der Stf. mit angefügtem *-sēk* oder *-dā* (vgl. 6, 7), am Satzende *-sēka* oder *-dāya*. Vom Buddha sagt man *vadāraṇa-sēka*, er spricht, *vadāla-sēka*, er sprach, wtl.: er ist (war) Abbild (Muster, Vorbild) eines Sprechenden (Gesprochen-habenden). Von dem Sohne des Bodhisatta Lakṣaṇa, der seine Pflicht getreulich erfüllt hat, heißt es *ā-sēka*, er kam; von dem anderen aber, der sie vernachlässigt hat, nur *āyēya*, PPJ(M). 36¹⁰.⁸ Zum Großvater sagt der Enkel ehrerbietig: *idin nu^mba-vahansē givisnā-sēk-vī nam*, wenn du es mir gestattest, PPJ(M). 15²¹⁻²². Die Umständlichkeit der Ausdrucksweise macht sich in Sätzen wie der folgende bemerkbar: *heraṇa-vahansē . . . yana-dā . . . gamakaṭa pāmīni-dāya*, der Novize, wie er so dahinging, kam zu einem Dorf, SdhRv. 40¹⁶⁻¹⁸.

24. Auch die Zusammensetzung des Hauptverbums (im Ger.) mit *vadaṇu*, mehren, fördern, oder mit *vadāraṇu*, sagen, als Hilfsverben bedeutet ein Honorifikum: *gam-niyamgam-ādiyehi sārīsarā-vadanā-sēk*, (der Bodhisatta) in Dörfern, Marktflecken usw. umherwandernd, PPJ(M). 32¹⁰; *sumana nam budu-kenekun-vahansē ipada-vadāla-sēka*, es wurde ein Buddha, Sumana mit Namen, geboren, Thūp. 9²⁰. Ich verstehe das wtl. als „es wurde gesagt, es hieß, daß . . . geboren wurde“. An anderen Stellen des Thūp. steht im gleichen Zusammenhang *upan-sēka*. Endlich tritt *vāda*, Ger. von *vadinu*, zunehmen, fortschreiten, als Honorifikum

3*

vor eine Anzahl von Verben: *vāda-innu* (v. *hiⁿdinu*), sitzen, verbleiben; *vāda-vasanu*, wohnen, verweilen; *vāda-siṭinu*, dauernd sein, sich befinden, sind feste Verbindungen, die dann gebraucht werden, wenn der Agens eine angesehene Persönlichkeit ist. Vgl. *vāda-una mānava*, bitte Platz zu nehmen, Sdhlk. 326⁸ (vgl. oben in 8); in Kombination mit *-sēka*: *vāda-hun-sēka*, er nahm Platz, ib. 326¹⁸.

**Beiträge zur singhalesischen
Sprachgeschichte**

Von

Wilhelm Geiger

Die nachfolgenden Ausführungen schließen sich unmittelbar an die in den Sitzber. der Bayer. Akademie d. Wiss. 1941, Bd. II Heft 4 veröffentlichte Abhandlung an. Nach den dortigen Ausführungen über A. Substantiva und Adjektiva, und B. über Verba folgen nun in dem einleitenden Kapitel zu Stil und Satzbau des Singhalesischen solche über die sonstigen Wortarten. Ich verweise hier zugleich auf das am a. O. gegebene Verzeichnis der Abkürzungen, zu dem ich noch hinzufüge:

- Alw. Sinhalese Hand-Book by Rev. C. ALWIS, Colombo 1880.
 Chatterji, Bg. . Origin and Development of the Bengali Language, by S. K. CHATTERJI, Calcutta 1926.
 D. DELBRÜCK, Vergleichende Syntax der Indogermanischen Sprachen, 3 Bde, Straßburg 1893-1900.
 Gr^a Grammar of the Sinhalese Language, by WILH. GEIGER, Colombo 1938.
 Jät. The Jātaka together with its Commentary, ed. V. FAUSBÖLL, 6 Bde, London 1877-1896.
 Kj. Kusajātaka, in Kus abgedruckter Text.
 K. r., K. obl. . Kasus rectus, Kasus obliquus.
 LSpr. Literatursprache.
 Lw. Lehnwort.
 Pjv Pūjāvaliya, Colombo 1904-07.
 RjRk Rājaratnākaraya, Colombo 1887.
 Sp. J. S. SPEYER, Vedische und Sanskrit-Syntax, Straßburg 1896.
 Stf. Stammform.
 VSpr. Verkehrssprache, Volkssprache.
 Wi. DMdZ WICKREMASINGHE, Sinhalese Self-Taught, London 1916.

Bei Zitaten bezieht sich die Zahl, wenn nicht anderes bemerkt ist, auf die Seite.

Ich hebe mit Nachdruck hervor, daß meine „Beiträge“ sich auf die sgh. Prosa beziehen. Die Syntax der dichterischen Sprache bedarf einer besonderen ergänzenden Behandlung.

I. STIL UND SATZBAU DES SINGHALESISCHEN

C. Numeralia

Gr.^a §§ 122-6.

25. Ist eine Cardinalzahl mit einem Substantiv verbunden, das Unbelebtes bezeichnet, ist eine mehrfache Ausdrucksweise möglich. 1. Es kann bei einer Mehrzahl das Zahlwort, wie bei uns, adjektivisch vorausstehen und das Substantiv im Plural folgen: *pansālis havurudu*, fünfundvierzig Jahre (*ek havuruddak*, ein Jahr). – 2. Das Zahlwort steht in der substantivischen Form an zweiter Stelle, das Substantiv geht in der Stf. voraus: *kahavanu tuna*, die drei Kahāpaṇas (mit unbest. Artikel *kahavanu tunak*), deutlich ein Kompositum: die (eine) Dreizahl von Kahāpaṇas. Das Gefühl für die Komposition ist aber der Sprache verloren gegangen. Es findet sich auch z. B. in umgekehrter Reihenfolge *pansiyayek gālin*, mit 500 Lastwagen, PPJ. 4¹², statt *gāl pansiyayekin*. – 3. Das Zahlw. geht voraus in der Stf., das Subst. folgt mit dem unbest. Art.: *pas masak*, fünf Monate. Wieder ein Kompos., wtl.: ein Fünf-Monat-Zeitraum.

26. Verbindet sich mit dem Zahlw. ein Subst., das Lebendes bezeichnet, so tritt Umschreibung mit *dena*, Person, Individuum ein: 1. das Zahlw. geht in der Stf. voraus, *dena* (K. obl. *denā*, älter *denaha*, mit unbest. Art. *denek*). Wieder eine Komposition: *tun dena*, die drei Mann, *tun denek*, drei Mann, wtl. die (eine) Dreimannschaft, Dat.: *tun-denāṭa*, *tun-denekuṭa* (den) drei Mann. – 2. Das beim Zahlw. stehende Subst. geht im K. obl. (Gen.) voraus: *ātun dasa-denekuṭa*, Sdhk. 485⁴, für zehn (wtl. für eine Zehnmannschaft von) Elefanten; für *apa tun-dena*, Ep. Zeyl. I 160 B¹⁹, wir drei (wtl. die Dreimannschaft von uns). – 3. Das Zahlw. kann auch appositionell hinter dem Subst. stehen: *rājadaruwō sa-dena*, SdhRv. 152²⁴, die sechs Prinzen. Vgl. dazu z. B. Bg. *bhāi dui-janē*, die zwei Brüder, CHATTERJI 780. – 4. Die Umschreibung mit *dena* findet sich auch bei Adjektiven wie „viel, all“, die einen Zahlbegriff enthalten: *api hāma-dena*, PPJ. 713³⁶, wir alle; *māḍi boho-dena malōya*, SdhRv. 43³¹, die vielen Frösche (wtl.: Frösche, die Vielzahl) kamen um. – 5. Aus *de-dena*, die

zwei Individuen, die Zweimannschaft, entsteht durch **dedna* das neue Wort *denna* (K. obl. *dennā*, mit unbest. Art. *dennek*), Paar, das auch von Unbelebtem gebraucht wird: *āli gon-dennak*, PPJ. 5¹, ein paar weißer Rinder; *ās dennā* (Akk.), Ep. Zeyl. II, 161³¹, 12. Jh., ein Augenpaar.

27. 1. Distributive Bedeutung eines Zahlworts wurde durch Doppelung schon im AIA. (Sp. § 155), und im MIA. (Ggr., Pāli § 119. 1) erzielt. Im Sgh. kann noch *bāgin* = Sk., P. *bhāgena* beigefügt werden: *pansiyaya pansiya bāgin eki eki putrayāhaṭa bhāra-kala-sēka*, PPJ. 35²⁰⁻²¹, je fünfhundert (Gazellen) vertraute er je einem Sohne an. – 2. Von den Suffixen *-varak* und *-viṭak*, mit denen Zahladverbien auf -mal gebildet werden, gehört das erstere der älteren Sprache an. Immerhin findet sich *-viṭak* schon im 12. oder 13. Jahrhundert. So *tun-viṭak*, Thūp. 11², dreimal.

D. Pronomina

28. Personalpronomina. Die Anrede an eine Person und die Form, in der man von einem Dritten spricht, sind im Sgh. durch eine strenge Etikette geregelt. Der Sprachgebrauch hat aber mehrfach gewechselt (Guṇ 174). 1. In der Anrede wird jetzt *tō* „du“ (K. obl. *tā*, fem. *tī*, Pl. *topi*, archaisch *tepi*) nur gegenüber im Rang niedriger stehenden Personen gebraucht. In der LSpr. ist der Gebrauch mannigfaltiger. Vielfach wird mit dem „Du“, wie in unserer Sprache, ein vertrauliches Verhältnis zum Ausdruck gebracht; gebraucht man dann einer Einzelperson gegenüber den Pl. hon. *topi* (*tepi*), so liegt darin zugleich eine Wertschätzung. Auch *tamā*, Pl. *tamālā* mit dem Verb in der 3. Pers. ist in der VSpr. ein höfliches „Du“ (P. 423¹⁶). Der Buddha redet seine Schüler mit „Du“ an, mit *topi* den einzelnen Sāriputta (PPJ. 24³⁴⁻³⁵, 34²⁹). Auch Eheleute oder Blutsverwandte gebrauchen untereinander *tō*, *topi* (PPJ. 15⁷, 83³⁶⁻³⁷). – 2. Personen, die dem Sprechenden im Rang gleich stehen, werden mit *uṃba* oder *nuṃba* (auch *oba*), in der Mehrzahl *uṃbalā*, *nuṃbalā*, angeredet. Das Prädikatsverbum steht in der 3. Person: *nuṃba eti*, Sdhk. 441¹⁴ heißt wtl.: „euer Ehrwürden soll kommen“. Durch den Wechsel der Pronomina besitzt die Sprache

große Mannigfaltigkeit des Ausdrucks. König Ariṭṭha redet seine Lieblingsgattin mit *nuṃba* an; wie er aber über sie erzürnt ist, weil sie eine Bevorzugung ihres Sohnes verlangt, mit *tī* (Rājāv 81⁹·24). – 3. Hochstehenden Personen gegenüber, denen man seine Ehrfurcht bezeugen will, gebraucht man in der Anrede ein Honorifikum: *nuṃba-vahansē*, *tamun-vahansē*, *tamunṇānsē*, *oba-vahansē* usw. mit dem Verb in der 3. Person.

29. Spricht man von einer dritten Person, so gebraucht man 1. wenn sie von niedrigem (oder auch mit dem Sprecher von gleichem) Range ist, *ū* für „er“ und *ā* für „sie“ (in der Mehrzahl *ūlā*, *ālā*), und dem lat. *ille* entsprechend, *arū*, *arā*, sowie die Ableitungen *mū*, *mā*. Das *m-* dieser abgeleiteten Formen halte ich für identisch mit dem *me*, das in poetischer Sprache verstärkend vor dem Pron. pers. der 1. und 2. Pers. stehen kann: *me mā viṇḍi duk*, Kus. v. 619, das von mir empfundene Leid; *me tī*, ib. 493 „du da, du hier“ (fem.). Dieses *me*, *m-* ist wohl Überrest des pron. St. *ima-*. – 2. Bei Personen mittleren Standes kommen die Pronomina *ō*, *ē*, *ara* mit den dazu gehörigen Subst.-Formen in Verwendung. Ausdrücke der Vertraulichkeit, die besonders im Familienverkehr vorkommen, sind *undā*, *mundā*, *tamandā*, *arundā*, d. h. K. obl. (Gen.) Pl. des Pron. + Hon. *dā* (s. oben 7). – 3. Spricht man von einer hochstehenden Person, so wird stets ein Honorifikum gebraucht. Vgl. 28. 3.

30. Die pronominalen Adjektive *ē*, *mē*, *ara* sind in attributiver Verwendung inflexibel: *ē* weist auf Vorhergehendes hin, *mē* auf Vorhergehendes oder Folgendes, *ara* auf Entferntes, z. B. *ara had denā*, P. 423²⁵, jene sieben anderen (bösen Weiber). Es können aber diese Pronomina in der üblichen Weise (s. oben 10) substantiviert werden: *eyā* (auch *oyā*), der (erwähnte) Mann; *meyā*, *mēkā*, dieser Mann; *arayā*, *arakā*, jener Mann; *-ā* (aus **eyi*) die (erwähnte) Frau; *mā* (aus **meyi*), *mēkī* diese Frau; *arā* (aus **arayi*), *araki* jene Frau; *-eya* (auch *oya*) die (erwähnte) Sache, das; *meya*, *mēka*, diese Sache, dies; *araka*, jene Sache, jenes. – Etymologisch dunkel ist das nach Cl. nur in der LSpr. vorkommende Pron. *tela*, dieser.

31. 1. Das Possessivum wird durch den Genetiv des Pron. pers. oder durch Komposition mit diesem ausgedrückt: *ma-gē*

put oder *ma-put*, mein Sohn; *tī-pit*, AmāV. 116⁶, dein (fem.) Sohn. – 2. Das Reflexiv *tamā* (älter *tumā*) ist ein Subst. und wird in gleicher Weise verwendet wie P. *attan*, Sk. *ātman*, ved. *tman*. So inschriftlich, 10. Jh., *mok maṅga tumahaṭ ekatsaru koṭ*, Ep. Zeyl. I 33⁴, der den Weg der Erlösung sich gesichert hat. In der LSpr.: *nāvata taman-gē nuvaraṭa āvāhuya*, PPJ. 7¹⁷, er kam (Pl. hon.) wieder in seine Stadt; *māniyō-da taman oba no-yana kārana kiyā*, PPJ. 15¹⁻², und die Mutter, den Grund für ihr Nichtgehen angehend (= P. *sā attano agamana-kāraṇam kathe-tvā*, Jāt. I 115¹⁰).

32. Das Relativpronomen ist im Sgh. nur mehr in der erstarrten Form *yam* erhalten, auf die ich in 140 zurückkommen werde. Dieses *yam* steht im besonderen in Kombination mit dem Indefinit *kisi* (= P. **kimhici*). So in *yam-kisi yāgayak pinisa*, Sdhk. 261⁴⁻⁵, wegen irgendeines Opfers. Oder in Verbindung mit *kavara*, wie inschriftl. 10. Jh. *yam-kavari pasayak*, Ep. Zeyl. I 49⁵¹, irgendein Gebrauchsgegenstand. Die Verbindung *yantam* (vermutlich aus MIA. *yamhi tamhi*) bedeutet „irgend etwas (Geringes), eine Kleinigkeit“: *apaṭa yantam deyak dīpiyā*, PPJ. 12³⁴, uns irgendeine geringfügige Sache gebend. Man vergleiche Sk. *yāsu tāsu*, in jedweder Handlung, Sp. § 141. Auch allein für sich kann *yam* als Pron. indef. gebraucht werden. So *yam-kenek*, irgend jemand; *yamak*, irgend etwas; *yam-sē*, irgendwie. – 3. Ein weiteres Indefinitum ist *ektarā*, von Personen wie von Sachen gebraucht.

33. Die Interrogativa (Gr² § 132. 1, 2, 4) leiten sich von den alten Stämmen *ka-*, *ki-* ab. In der Regel verbindet sich mit ihnen der Fragepartikel *-da*, die entweder unmittelbar hinter dem Pron. oder am Ende des Satzes steht: 1. *kav*, wer? *ūmba kav-da*, wer bist du? *kāṭa*, wem? *kā-gē*, wessen? – 2. *kavara*, welcher? was für ein? *hīmālaya-vanaṭa yāmen numba-vahansēṭa kavara prajoyana-da*, PPJ. 33¹⁴, was für ein Vorteil (erwächst) Euer Hochehrwürden aus der Übersiedelung in den Himalayawald? Subst.: *kavarek*, wer? – 3. *kim*, *kimek*, *kavarak*, *kavarē*, was? *mī kimek-da*, was ist das?, häufig überleitend „wieso? inwiefern?“ – 4. *kī* wie viele? (P. Sk. *kati*). *kī-denek*, wie viele Personen? *kīya*, wie viel? *ūmbē vayasa kīya-da*, Guṇ. 453, wie viel ist dein Alter? wie alt bist du?

E. Postpositionen, Konjunktionen

34. 1. Eine altüberlieferte Postposition ist *hā* = P. Sk. *saha*, zusammen mit. Auch die Adverbien *pasu*, hinten, später, und *yaṭa* unten, werden, wie schon P. *pacchato*, Sk. *paścatas* und Sk. *adhastāt*, als Postpositionen „hinter, nach“ und „unterhalb“ gebraucht. – 2. Öfters dienen nominale Kasusformen als Postpositionen. So z. B. *aturen*, *aturehi* (P. *antarena*, *-re*), zwischen, innerhalb, in, unter; *matu*, *matuyen* (*matten*), *matuyehi* (*mat-tehi*), oben auf, zu P. *matthaka*, Sk. *mastaka*, Oberfläche; *idiri-yehi*, vor, in Gegenwart von: *mama topa-gē de-mavpiyan-gē idiri-yehi sītintā asamarthayemi*, PPJ. 15⁶, ich bin nicht imstande vor deinen Eltern zu stehen. – 3. Daß vielfach Gerundien die Funktion von Postpositionen übernehmen, wurde bereits oben in 14 erwähnt.

35. Subordinierende Konjunktionen wie „daß, weil, als, nachdem, wenn“ fehlen im Sgh., da dieses Nebensätze meidet und, wie wir bei der Satzlehre sehen werden, durch nominale Umschreibungen ersetzt. Von koordinierenden Konjunktionen nenne ich 1. das enklitische *-da* „und“ = alten *ca*, im 4. Jh. n. Chr. *ica*, Ep. Zeyl. III 177, wo mit dem *i* die Enklise angedeutet wird. Noch im 9. Jh. findet sich *ca*, Ep. Zeyl. III 104. Die späteren Formen in der älteren LSpr. sind sehr mannigfaltig: *-ij*, *-uj*, *-d* (*-t*), *-ud*, *-udu* (Gr² § 45). Zu vollem Gebrauch gelangt schließlich *-da*, vereinzelt schon im 10. Jh. vorkommend, Ep. Zeyl. I 197 C⁸ *-da . . . -da*, sowohl . . . als auch . . . – 2. Auch *hā* (s. 34. 1) ist zu der allgemeinen Bed. „und“ herabgesunken. Schon im 8. Jh., Ep. Zeyl. III 198, begegnet uns *isā . . . isā . . .*, sowohl . . . als auch . . . Der Langvokal zeigt, daß wir hier nicht an *ca* denken dürfen. Vielmehr ist *sā* = *saha*, und *i* Ausdruck der Enklise wie bei *ica*. Im 12. Jh., Ep. Zeyl. I 131⁸ ist *sā* zu *hā* geworden. – 3. Das disjunktive „oder“ ist *hevat*, das ich aus *heva* = P. Sk. *athavā* + *-t* = *-da*, *ca* ableite. „Entweder . . . oder . . .“ ist . . . *vat . . . vat*. So in *sorunṭa vat saturanṭa vat rajadaru-vanṭa vat*, SdhRv. 29²⁸, (Dat.) Räubern oder Feinden oder Fürsten. Ich sehe in *vat* die den Optativ (Gr.² § 151) bildende Partikel *vā* mit angefügtem *-t* = *-da*. Es bedeutet also . . . *vat . . . vat* „sei es daß . . . oder sei es daß . . . Die gleiche Bed. hat auch

... *vēvayi* ... *vēvayi*, das der reguläre Optativ ist zu *venu*, werden, sein: *vānda-piyanṭa vēvayi*, *danak dī-piyanṭa vēvayi*, *baṇak asā-piyanṭa vēvayi*, SdhRv. 50¹³, sei es um (dem Buddha) zu huldigen, oder um ein Almosen zu spenden, oder um eine Predigt zu hören. Endlich steht in gleicher Bedeutung ... *hō* ... *hō*, wo *hō* offenbar = P. *hoti* oder (HELMER SMITH) *hotu* ist. Über *hot* < *hō* + *-da* s. unten in 142.

36. Zur Fortführung der Erzählung werden viele Wörter verwendet, wie *tavada* (*tava* = P. *tāva*, Sk. *tāvad* + *-da*), dann, darauf; *nāvata*, auch *etakoṭa* (P. 423¹⁸), *e-ṣiṭa*, *e-kalhi* in gleicher Bedeutung; *in-pasu*, darnach; *itin*, dadurch, so; *eṣē-heyin*, *e-bāvin*, *e-nisā*, daher, deshalb. Häufig gebraucht ist *ikbitti*, *ikbitten* „alsdann, hierauf“, nach HELMER SMITH aus *eka* + *bhitti*, eine Wand besitzend, nachbarlich, entstanden. Die urspr. Bed. findet sich noch in *ikbitti aṃbu-minis'hu*, DhpAGp. 28¹, benachbarte Frauen, Übers. von P. *pavissakitthiyo*. In der Form *ekbitten* und der Bed. „sodann“ kommt das Wort schon im 10. Jh. vor, Ep. Zeyl. I 197 B¹², der Loc. *ekbittehi* im 12. Jh., ib. II 271³³. In der LSpr.: *ikbitten buduhu sāvat-nuvarin rajagahā-nuvarata vādi-sēka*, PPJ. 3⁴, hierauf begab sich der Buddha von der Stadt Sāvattihī nach der Stadt Rājagaha.

37. Adversative Bedeutung hat 1. *vanāhi*, unserem „aber“ entsprechend: *mohu vanāhi*, AmāV. 11⁹, er aber (der Buddha, ging im Gegensatz zu allen anderen Wesen in strahlender Reinheit aus dem Mutterleib hervor). Oft dient *vanāhi* zur Wiedergabe von P. *pana*. In Verbindung mit dem fortführenden *vālidu* (*vāli*, *vālit*) gibt *vālidu vanāhi* „aber auch, ferner“ P. *api ca kho pana* wieder, z. B. PPJ. 84¹⁻² = Jāt. I 209⁹. – 2. Auch mit *vūkala* (*°lī*) wird P. *pana* wiedergegeben: mit *mā-gē vūkalī nuvaṇātibava* . . . *mohu no-daniti*, PPJ. 6¹¹, daß ich aber einsichtig bin, weiß er nicht, wird P. *mayham pana paṇḍita-bhāvam na jānāti* übersetzt. Statt *vūkalī* wird nach Guṇ. 317 auch bloß *kalī* gebraucht. – 3. Ein Kurzsatz „wiewohl sich das so verhält“ ist *etekudu hot*, indessen, nichts desto weniger, AmāV. 117¹⁶. Es kann dafür auch *etakudu uvat* (*vūvat*) stehen, Sdhlk. 258³⁴, 488³¹; PPJ. 1049²⁴. – 4. Adversativ ist auch *namut*, *numut*: Beispiel aus der VSpr.: *janela ekkoma āraṇan, numut dora*

piyanṭa balā-ganin, Alw. 70, öffne die Fenster alle, aber Sorge dafür, die Türe zu schließen. *Numut* . . . *numut* bedeutet „sei es daß . . . oder daß . . .“ Alw. 60.

F. Partikeln

38. Sehr häufig gebraucht ist die Partikel *ma* (ältere Formen *me*, *mā*). Sie dient zur Emphasisierung des vorhergehenden Wortes und wird verwendet wie P. *va*, *eva*, Sk. *eva*. Ich möchte es jetzt auch von *va* ableiten, da *m* gelegentlich im Sgh. für *v* eintritt, wie z. B. in *nama*, neun = *nava*. Beispiele: *palamu pariden-ma*, PPJ. 12²¹, ganz in der früheren Weise, genau wie zuvor = P. *purimanayen' eva*; *aturu maga-dī-ma māḷaha*, SdhRv. 729³⁶, sie starb noch unterwegs; *minissu dasa denak-ma*, Guṇ. 140, genau zehn Mann; *loku-ma aṃba kādīmi*, Guṇ. 143, ich pflückte besonders große (nur die größten) Mangofrüchte. Hinter einem Pron. pers. entspricht *ma* unserem „selbst“. *mamma* (< *mama-ma*), ich selbst, *maṭa-ma*, mir selber; *numba-ma*, du selbst. Das Pron. *e-ma* hat die Bed. des lat. *idem*: So in *e-me dham-desun*, Ep. Zeyl. I 47¹¹, 10. Jh., eben dieselbe Predigt. – 2. Hervorhebende und verstärkende Wirkung haben ferner *vat* und *pavā*, auch, sogar. So *tamā-gē piyā vat soyāgana*, P. 432³², sogar seinen Vater aufsuchend; *sarṇayan pavā sit*, Sdhlk. 228²⁷, selbst der Schlangen Gemüt (wird durch die drei heiligen Worte besänftigt). Es können sich diese Partikeln auch mit *-ma* verbinden: *eka-ma davasak vat*, P. 419²⁶, auch nur an einem einzigen Tag.

39. 1. Die Partikel *nam* dient vor allem zur Hervorhebung des Subjekts im Satz, wie dies auch schon P. *nāma* tut. Vgl. die Beispiele bei CHILDERS, Pali Dict. s. v. Beispiele aus dem Sgh. sind *apa-vānnō nam kum kiyati*, AmāV. 85²², Leute wie wir, was sagen die? *viduliya nam ketek tān paṭan penē-da*, PPJ. 6³³, der Blitz, aus welcher Entfernung ist er sichtbar? In der VSpr. scheint dieser Gebrauch nicht häufig zu sein. Bei P. finden sich nur ein paar Fälle, wie *mama nam gini-kukulā pārē yanṭa ṇā*, P. 428²⁵, ich muß unter allen Umständen zu dem Feuerhahn gehen. – 2. Einen ganz anderen Charakter hat die Hervorhebung des Subjekts durch *vihin*, *visin* in den Volks-

erzählungen bei P. Hier ist z. B. der Satz *dēviyō vihin mēka pennalā-innē*, P. 423⁴, die Götter haben dies zur Erscheinung gebracht, durch die passive Konstruktion *dēviyan visin mēka penvana-lada* beeinflusst. Vgl. 78. 1.

40. Schließlich habe ich noch die Hervorhebung des Subjekts durch die Partikel *-tema* (nach Mask. oder Neutr. Sg.): *-toma* (nach Fem. Sg.): *-tuma* (nach Pl.) zu besprechen. Es ist da im einzelnen manches dunkel, und meine Erklärungen sind nur ein Versuch. Ich glaube, daß die Partikel auf *tamā*, selbst, zurückgeht, das in seiner besonderen Verwendung enklitisch wurde und dadurch in seinem Vokalismus unter den Einfluß des vorhergehenden Wortes kam. Wir haben wohl anzunehmen, daß zunächst *tamā* hinter das Pron. der 3. Person trat. Es entstanden so die Verbindungen *e-tema*, er, *ō-toma*, sie; *ū-tuma*, sie (Pl. m. f. n.), und weiterhin mit Wiederholung des Pron. hinter der Partikel *e-temē*, *ō-tomō*, *ū-tumū*. Der Pl. *ū* ist wohl Kontraktion des häufigen *ohu*. Es können nun *tema* (*toma*, *tumū*) und *temē* (*tomō*, *tumū*) hinter jedes Subst. des entsprechenden Genus und Numerus treten, das Subjekt im Satze ist. Zu beachten ist, daß davor das sgh. Subst., wenn es ein Sg. ist, in der Stf. steht. Es handelt sich also um eine Komposition, wodurch der ursprüngliche Zusammenhang von *tema* usw. mit *tamā* bestätigt wird. Bei Lww. wird das grammatische Geschlecht unterschieden. Man sagt also *puruṣa-tema*, der Mann; *vādi-tema*, Sdhlk. 441⁵, der Jäger; *ē velānda-tema*, PPJ. 12²⁵; der Händler; *nuvara-tema*, die Stadt; *puruṣa-temē*; Lw. *rathaya temē*, Ppf. 1360, der Wagen; – *strī-toma*, die Frau; *kumārikā-toma*, PPJ. 12²⁴; *strī-tomō*; *sohōgovu-duvak-tomō* Sdhlk. 106¹, eine Friedhofwärterin; *mahesikā-tomō*, RjRk. 20³¹–21¹, die Königin; Lw. *sālā-tomō*, UmgJ. 9⁹, die Halle. – *puruṣayō-tumū*, die Männer; *strīhu tumū*, die Frauen. – Allein für sich stehend bedeutet *temē* „er selber, er seinerseits (DhAGp. 3¹¹, AmāV. 103¹²); *tomō* „sie (f.) selber“; *tumū* „sie (Pl.) selber“.

41. Die Partikel *yi* (= MIA. P. *iti*, *ti*, Pk. *iya*, AIA. *iti*) steht am Schlusse jeder angeführten Oratio recta (s. 131) und innerhalb des Satzes hinter Eigennamen oder anderen Wörtern, die irgendwie erklärt werden. In der LSpr. wird statt *yi* auch

yana gebraucht: *mē budu yana vacanaya nam amanuṣyayanṭa bhaya elavayi*, Sdhlk. 220¹³, dieses Wort „Buddha“ jagt den Unmenschen (Dämonen) Schrecken ein. Im DhPAGp. pflegt das zu erklärende Wort voraus zu stehen, dann folgt die Erklärung mit *yi*, z. B. 243⁷: *mahāsāvajjo, mahat-dos-āti-yi*, „mit großer Schuld behaftet“. Statt des einfachen *yi* steht hier auch *yiṣēyi*, *yūsē*, *yūsēyi* in dem Sinn: das ist so viel, wie wenn es . . . hieße. – Eigen der VSpr. ist . . . *yi* . . . *yi* im Sinn von „sowohl . . . als auch: *ā bihiri-yi golu-yi*, Alw. 51, sie ist sowohl taub als auch stumm.

42. Am Schluß der Sätze pflegt im Sgh. gerne *-ya* oder *-yi* (hinter Konsonanten *-a*, *-i*) angefügt zu werden. Es ist das, wie ich glaube, im Grunde wieder nur das alte *iti*: gewissermaßen der gesprochene Schlußpunkt. In der LSpr. stehen *-ya*, *-yi* besonders hinter Langvokalen. Es heißt am Satzende *āvā-ya*, er kam, *karannē-ya*, er pflegt zu tun. Von Doppelformen wie *danim*, *danimi*, ich weiß, *danit*, *daniti*, sie wissen, stehen die mit schließendem *-i* am Satzende. Das Honorifikum *-sēk* lautet so im Satz, am Schluß des Satzes *-sēka*. Entsprechende Fälle sind *puluwan-i*, möglich, *yahapat-a*, gut. Für die VSpr. lassen sich schwerlich feste Regeln aufstellen, da die Sache durchaus abhängig ist vom Geschmack und von dem sprach-rhythmischen Gefühl des sprechenden Individuums. Dies zeigen die Volkserzählungen in P. In den bei Alw. zusammengestellten Sätzen stehen, im Gegensatz zur LSpr. die vielen Verbalformen auf *-ā*, *-ē* am Satzende ohne Erweiterung; ebenso Wörter wie *nā*, nicht; *bā*, unmöglich; *ōnā*, nötig; *epā*, verboten. Am häufigsten findet sich der Ausgang *ū-ū-yi* (*aḍu-yi*) und *ū-ū-ū-yi* (*hatara-yi*), dann *-ū-yi* (*vissayyi*, *amāru-yi*). Die Imperative auf *-an*, *-in*, *-un* bleiben stets unverändert.

43. Eine den Satz abschließende Partikel ist auch das schwer zu erklärende *-la*, später *-lu*. So *hatthikanta-nam vī-la*, DhPAGp. 60²⁵, führt den Namen Hatthikanta; *nāgena-hiri yava mādum gama vasana puruṣayō nuvanāttō-la*, UmgJ. 21⁴, die im Osten bis zum mittleren Dorf wohnenden Leute sind verständig. Wieder lassen sich für den Gebrauch von *-lu* in der VSpr. keine festen Regeln aufstellen. In den Erzählungen bei P. fehlt die Partikel gänzlich oder sie steht nur am Ende des ersten Satzes,

der eine Art Überschrift bildet. Der Erzähler der Geschichte von dem Wachspferd aber (P. 430) setzt *lu* (P. *lu*) an den Schluß fast jeden Satzes.

G. Bejahung und Verneinung

44. 1. Unserem „Ja“ entspricht in der VSpr. jetzt *ovu*. In der LSpr. ist namentlich *esēya*, ein Kurzsatz „es ist so“ in Gebrauch, auch Wörter wie *yahapata* oder *mānava* „gut!“ Gegensatz ist *nā* oder *nāta* „nein“. Auf die Frage des Karawanenführers, ob sie Regenwind verspürt hätten, antworten seine Leute (PPJ. 6³⁰) *nāta*, *svāmīni*, nein, Herr! Auf die Frage, ob sein Herr zu Hause sei, gibt der Diener die Antwort (Alw. 65) *nā*, *tava āvē nā*, nein, er ist noch nicht gekommen. – 2. Die Verneinung im Satz wird ausgedrückt durch Vorsetzung der Negation *na* vor das Verbum. Sie hat proklitischen Charakter und ist in ihrem Vokalismus beeinflußt durch den des folgenden Verbuns. Meist lautet sie *no-*, *nu-*, kann auch mit anlautendem Vokal kontrahiert werden. Man sagt *no-danimi*, ich weiß nicht; *no-dutumha*, wir haben nicht gesehen; *nālenēya* (< *na-āl*^o), er haftet nicht. – 3. Die Negation im Satz kann auch durch das frei, oft hinter dem V. stehende *nā* oder *nāta* ausgedrückt werden: *api dannē nā*, P. 424², wir wissen nicht. Von Haus aus bedeutet *nāta* „ist nicht“ = P. *natthi*: So *mebāndu utsavayek nāta*, Thūp. 20³, ein Fest wie dieses gibt es nicht wieder.

45. Eigene Wörter für niemand, nichts, kein gibt es nicht. Die Negation steht immer beim Prädikat. 1. Statt „niemand“ und „nichts“ sagt man „irgend wer (etwas) nicht: *kisivek āvē nāta*, niemand ist gekommen; *kisivek haṭa vat no-hangavā*, P. 431⁶, niemandem etwas sagend. – 2. Statt „kein“ sagt man „irgendein . . . nicht“: *yam dasa-gam no vadnā*, Ep. Zeyl. I 33²⁶, 10. Jh., kein Sklavendorf zu betreten. Oder es tritt an das Subst., zu dem „kein“ gehört, wenn es im Sg. steht, der unbestimmte Artikel. Plurale, Abstrakte und Kollektiva bleiben unverändert. Beispiele: *apaṭa kisi vāḍek no-sālasina*, PPJ. 713³, uns ist kein Vorteil (nichts Gutes) zu teil geworden; *nīdi no-latmi*, AmāV. 113²³, ich habe keinen Schlaf gefunden. Vgl. das häufige *kamak nā* (*nāta*), das in seinem Gebrauch dem engl. 'no matter' entspricht. – 3. Unserem „weder . . . noch . . .“ entspricht . . . *-udu*

(*-ut*) . . . *-udu* (*-ut*) oder . . . *-vat* . . . *-vat* mit negativem Prädikat: *sarakunṭa bonnaṭa-vat manuṣṣayanṭa bat pisannaṭa-vat pānek nāti vīya*, PPJ. 5³², es war kein Wasser da, weder für die Ochsen, um es zu trinken, noch für die Menschen, um ihr Essen zu kochen.

46. Die privative Silbe *a-* ist im Sgh., außer in Lww., in einer Reihe von historisch überlieferten Wörtern erhalten, wie z. B. *ayal*, Aloeholz = P. *agalu*, Sk. *aguru*. In *nē*, viel = P., Sk. *aneka*, ist dann das *a-* apokopiert, weil die zweite schwere Silbe den Vollton trug. Ebenso in *yala*, spätere Reisernte = Sk. *akāla*, Unzeit. In Neubildungen tritt meist *no-*, *nu-* an Stelle des *a-* priv. Vgl. *gam no-gam kelē*, AmāV. 116³¹, er hat Dörfer in Nichtdörfer verwandelt (d. h. sie entvölkert); doch gelegentlich findet sich in solcher Verwendung auch *a-* (*himi* – *ahimi*, Herr, Nicht-herr, s. unten 94). Weiter vgl. *no-hiru*, Nichtsonne, d. h. Mond; *nu-guna*, Untugend, neben altüberliefertem *ayuna* = Sk. *aguna*; *no-bō*, nicht viele, wenige; *nu-duru*, nicht fern, nahe; *nu-duṭu*, ungesehen; *no-ek*, *no-yek*, viel, neben *nē* usw. Auch in Bahuvrihi-Kompositen wie *no-bā*, furchtlos = Sk. *abhaya*; *no-pamāna*, unermesslich = Sk. *apramāna* u. a.

H. Interjektionen

47. Interjektionen, die außerhalb des Satzgefüges stehen, sind im Sgh. sehr zahlreich und dienen zum Ausdruck der verschiedensten Gemütsbewegungen (Guṇ. 312–14). Freude: *sādhu*, herrlich!; *hōyiyā*, dass., zu vergleichen mit Pj. *hō i ā*; *hurā*, *hurē*, von den Engländern übernommen. – Entsetzen: *ulavuvē*, *ilavuvē*. – Enttäuschung: *aḥ*, *ahaḥ*. – Überraschung: *ō*, *ahō*, *āyi*. – Abscheu: *cī*, *cīcī*, unserem „pfui!“ entsprechend.

II. NOMINALE AUSDRUCKSFORMEN

Kasuslehre

A. Einleitendes

48. Die kasuellen Beziehungen werden im Sgh. nur in beschränktem Umfang durch Kasusformen ausgedrückt, die auf

solche des MIA. und AIA. zurückgehen, vielfach aber durch Umschreibung mit Postpositionen oder mit Wörtern, die als solche verwendet werden. Man muß in der Deklination unterscheiden zwischen Wörtern, die Lebendes, und solchen, die Unbelebtes bezeichnen (Dekl. I und II), und in Dekl. I wieder zwischen Männlichem und Weiblichem (Dekl. I M und Dekl. I F). In Dekl. I ist die Zweiteilung in Kasus rektus (K. r.) und Kasus obliquus (K. obl.) maßgebend, wie dies im NIA. in der gesamten Deklination der Fall ist. Vgl. J. BLOCH, L'Indo-Aryen 167, 172. Am deutlichsten tritt das in der W.- und SW.-Gruppe hervor: CHATTER 1, Bg. 717, und im einzelnen LSI., VIII. 1, S. 25, 254 (Si., L.); IX. 1, S. 57, 630 (WHi., Pj.); IX 2, S. 5–6, 340 (R., Gu.); VII, S. 30 (M.). Dekl. II des Sgh. hat im Singular altertümlichen Charakter.

49. 1. In Dekl. I M sind historische Formen a) der K. obl. im Sg., der auch als K. r. (Nom.) funktioniert, auf *-ā*, älter *-aha* = MIA. Gen. *-āha* (Māgadhī Pk.), *-aha* (Apabhramśa). Beispiel: *putaha*, *putā*, des Sohnes, der Sohn. b) der K. r. im Pl. auf *-(a)hu*, *-ō* = MIA. *-āso*. Beispiele: *puttu* (< *put'hu*), die Söhne; *vedahu*, die Ärzte; *goviyō*, die Bauern. c) der K. obl. im Pl. auf *-an*, *-un* = MIA. Gen. *-ānam*. Beispiele: *goviyān*, der Bauern; *vedun* (oder *veddun*), der Ärzte. – 2. In Dekl. I F sind historische Formen a) der K. r. im Sg. auf *-i*, *-a* = MIA. *-ī*, *-ā*. Beispiele *yakini*, die Dämonin, *dena*, die Frau. b) der K. obl. im Sg. auf *-iya*, *-a* (älter *-aya*) = MIA. Gen. *-iyā*, *-āya*. Beispiele: *yakiniya*, der Dämonin; *dena*, der Frau. c) der K. r. im Pl. auf *-iyō*, *(a)hu* = MIA. *-iyō*. Beispiele: *yakiniyō*, die Dämoninen, *dennu* (< **denhu*), die Frauen. d) der K. obl. im Pl. auf *-iyan*, *-an*, *-un* = MIA. Gen. *-īnam*, *-ānam*. Beispiele: *yakiniyan*, der Dämoninen; *dennun* (oder *dennun*) der Frauen. – 3. In Dekl. II sind historische Formen a) der Nom. Akk. im Sg. auf *-a* = MIA. *-am*. Beispiele: *ata*, die Hand; *pala*, die Frucht. b) der Instr. im Sg., der auch als Abl. funktioniert, auf *-en*, *-in* = MIA. *-ena*. Beispiel: *aten*, *atin*, mit (von) der Hand. c) der Lok. im Sg., der zugleich als Gen. funktioniert, auf *-(e)hi*, *-ē*, *-ā*, *-a*, *-i* = MIA. *-asi* (?), *-e*. Beispiele: *atehi*, *atē*, in der Hand, der Hand; *gamhi*, *gamā*, im Dorf, des Dorfes; *geyi*, im Hause, des Hauses. Als Plural Nom. Akk. in Dekl. II wird die Stf. in kollektivem Sinn verwendet. Bei-

spiele *at*, die Hände; *miṭṭi*, die Hämmer; *akuru*, die Buchstaben. Wo die Stf. mit dem Nom. Sg. formell zusammenfallen würde, wird der Pl. mittels des Wortes *val*, Menge, umschrieben: *nuvara-val*, Städte, wtl. Stadtmenge. Die gleiche Umschreibung erfolgt bei allen Wörtern der Dekl. II in den obliquen Kasus. Beispiele: *at-valin*, mit den Händen, wtl. mit der Handmenge; *nuvara-vala*, in den Städten.

Wegen aller Einzelheiten in der Dekl. verweise ich auf Gr.², §§ 95–111.

50. Die Kasusformen der meist dem Sk. entnommenen Lehnwörter sind rein gelehrte Bildungen. Die Stf. wird als solche übernommen und beispielsweise im Vorderglied eines Kompositums gebraucht. Um das entlehnte Wort flexibel zu machen, wird ihm *-ya* oder (hinter *u* und *ā*) *-va* angefügt. Beispiele, Dekl. I M: *putra(-ya)*, Sohn; *svāmi(ya)*, Herr; *dēvatā(-va)*, (als männlich gedachte) Gottheit; und Dekl. I F: *dhēnu(-va)*, weibliches Tier; *strī* (für *stri-ya*) Weib. Kasusformen: Sg. K. r. und obl.: *putrayā*, *svāmī* (für *-miyā*), *dēvatāvā*; *dhenuva*, *striya*; Pl. K. r. *putrayō*, *svāmiyō* und *svāmīhu*; *dēvatāvō*; *dhēnuvō*, *strīhu*; K. obl. *putrayān*, *svāmīyan* und *svāmīn*; *strīn* (< *striyan*). – Beispiele: Dekl. II: *mēgha(-ya)*, Wolke, *karma(-ya)*, Tat, *mālā(-va)*, Girlande, Kranz, *jāti(-ya)*, Art, Gattung. Kasusformen: Sg. Nom. Akk. *mēghaya*, *karmaya*, *mālāva*, *jātiya*; Instr. und Lok. *mēghayen*, ^o*yē*, *karmayen*, ^o*yē*, *mālāven*, ^o*vē*, *jātiyen*, ^o*yē*; Pl. Nom. Akk. *mēghayō*, ^o*yan*, *karmayō*, ^o*yan*, *mālāvō*, ^o*van*, *jātiyō* oder *jātīhu*, *jātīn* (< *jātiyan*). Neutrale Pluralformen auf *-āni* scheinen zu fehlen.

51. Beim Personalpronomen werden K. r. und K. obl. unterschieden: *mama*, ich: K. obl. *mā*; *api*, wir: *apa*; *tō* (fem. *tī*), du: *tā*; *topi* (älter *tepi*), ihr: *topa*; *ē* (*hē*) er: *ehu*; fem. *ū*, sie: *ohu*; Pl. m. *evhu* (*ohu*), fem. *ovhu*: *evun*, *ovun*. Bei den substantivierten Demonstrativpronomina „der, dieser, jener“ fallen K. r. und obl. formell zusammen: Mask. Sg. *eyā*, *oyā*; *meyā*, *mēkā*; *moyā*, *mōkā*; *arayā*, *arakā*; Pl. *eyālā*, *oyālā*, *meyālā* usw. – Fem. Sg. *ā* (< *eyi*), —, *mā*, *mēkī*; *mō*, *mōkī*; *arā*, *arakī*; Pl. *ālā*, *mālā* usw. Es ist dies das Schema, die Formen sind aber keineswegs alle zu belegen.

B. Syntaktische Verwendung der historischen Kasusformen

Vorbemerkung. Es unterliegt keinem Zweifel, daß in der modernen VSpr. die Deklination ihrer Auflösung entgegen geht. In PARKERS Volkserzählungen wird der Nom. Pl. auf *-ō* in Dekl. I als allgemeiner Pluralkasus verwendet. Er steht z. B. für den Akk. in *vadakaruvō ravaṭavalā* (^o*vā-lā*), P. 421²⁶, die Henker getäuscht habend, wie auch für den K. obl. z. B. in *rājjuruvō laṅgaṭa*, P. 420³³, zum König hin, statt ^o*ruvan l°*, und in *tāpasayō kiyāpu hāṭiyaṭa*, P. 422⁴⁻⁵, auf die von den Asketen gesagte Weise. In Guṇ. 432 werden Akk., Instr., Dat., Gen., Lok. geradezu als „interchangeable“ bezeichnet. Bei Parker wird z. B. *atin* gebraucht in Verbindungen, wo man eher einen Dat. oder Lok. erwartete. Vgl. unten in 83. Ich habe mich im folgenden in der Hauptsache an die LSpr. gehalten, habe die mannigfaltigen Bedeutungen der einzelnen Kasusformen nachgewiesen und zu zeigen versucht, auf welchem Wege sie zu solch verschiedener Verwendung gelangt sein mögen.

1. Kasus rectus und Kasus obliquus in Dekl. I

52. Dekl. I M. Typus *putā*, der Sohn, K. r., Nominativ Sg., im Satz Subjektskasus. Die Form auf *-ā* ist Übertragung des K. obl., etwa seit dem 10. Jahrhundert. Ursprünglich endigte der Nom. Sg. auf *-e*. So häufig in den Brāhmī-Inschriften Ceylons, z. B. PUTE, Ep. Zeyl. III 154. Später wurde *-e* zu *-i* verkürzt, wie PUTI, ib. III 116², 2. Jh., und wurde schließlich ganz abgeworfen. Damit fiel der Nom. Sg. formell mit der Stf. zusammen. Es findet sich *put* inschriftlich noch im 10. Jh., Ep. Zeyl. I 246⁴, und ebenso auch später noch in der LSpr. So *dev-put kīya*, DhpaGp. 20³¹, 10. Jh., der Gott (P. *devaputto*) sprach, und noch im 14. Jh.: *kānahil . . vicālēya*, PPJ. 617²⁶, der Schakal fragte. Im Prädikat im 14. Jh.: *ohu put me kāvantisa raja viya*, Sdhlk. 444³⁰, sein Sohn war der König Kākavaṇṇatissa. Daneben kommen nun allmählich die Formen auf *-ā* auf. Inschriftlich begegnet uns schon im 10. Jh. *kāmiyā*. Ep. Zeyl. I 92 A²⁰, was einem P. *kammiko* entspräche. Häufig sind sie dann in der späteren LSpr. So im PPJ. *velāṇḍā*, der Händler; *kapuṭuvā*, die Krähe; *muṅvā*, die Antilope usw.; Lww. *yakṣayā*, der Dämon usw. Und

München Ak. Sb. 1942 (Geiger) 2

das ist jetzt die allgemein gebrauchte Form in der VSpr. – Mit dem unbest. Artikel lautet der Nom. Sg. in Dekl. I M *putek*, ein Sohn; *minihek*, ein Mann; Lw. *maṇuṣṣayek* usw. Beispiele: *ayiyā ukunan bīndinṭa paṭan-gattāya*, P. 424¹²⁻¹³, der Bruder begann die Läuse zu zerdrücken; *ektarā duḥkhita maṇuṣṣayek ektarā kula-geyaka vāsaya kereyi*, Sdhlk. 257¹⁹⁻²⁰, ein armer Mann wohnte in einem bürgerlichen Hause. Mit pronominalem Subjekt: *mam no-danimi*, AmāV. 82², ich weiß nicht. – Der Nom. Sg. ist auch der Name des Wortes, nicht etwa die Stf. Wenn man einen Singhalesen fragt: was heißt in eurer Sprache „Sohn, Hund, Mensch“?, so wird er antworten: „*putā*, *ballā*, *minihā*“, nicht *put*, *balu*, *minis*.

53. Der Kasus obliquus Sg. mask. auf *-ā* (älter *-aha*, *-ahu*) geht etymologisch auf den Genetiv der *a*-Deklination zurück. 1. Er ist die Form, in der das Wort vor Postpositionen und in Umschreibungen erscheint. Dabei wird oft die ursprüngliche genitivische Bed. noch deutlich gefühlt. Der Satz *ē velēṇḍā atin atlas lāba*, PPJ. 23²⁵, von dem Händler (wtl. aus des Händlers Hand) Bestechungsgeld annehmend, ist Übers. von P. *vāṇijakassa hatthato laṅcam labhitvā*, Jāt. I 125²³. Mit dem unbest. Art. endigt der Gen. auf *aku*, *-ak'hu*: *keleṃbiyaku pitek*, DhpaGp., ein Sohn eines wohlhabenden Mannes. – 2. Der K. obl. auf *-ā* dient auch als Objekts-Kasus im aktivischen Satz: *vaṇḍurā dāka*, PPJ. 621¹⁴, den Affen erblickend; *mama horā ālluvā*, P. 421³, ich habe den Spitzbuben gefangen; archaisch: *soraku dāka*, AmāV. 118³, den Räuber erblickend. – 3. In Verbindung mit einem Pprs. oder Pprt. pass. bezeichnet der K. obl. den Agens: *keleṃbiyā vasannā-vū geyi*, in dem von dem wohlhabenden Mann bewohnten Hause.

54. 1. Für die Verwendung des Kasus rektus Pl. in Dekl. I M, sowie Sg. und Pl. in Dekl. I F als Subjekts-Kasus, Nom. mögen ein paar Beispiele genügen: *muṅvō . . . ē ē ata diva-pūha*, PPJ. 614²¹; die Antilopen liefen nach allen Richtungen davon; *dev-minis' hu maṅga-pala amā valāṇḍati*, AmāV. 83³¹⁻³³, Götter und Menschen genossen die Frucht des Heilspfades, die Erlösung. Mit Pron. als Subj.: *tepi* (Pl. hon.) *an gōcarayak anubhava karava*, PPJ. 110²⁰, nütze du einen anderen Futterplatz aus. – Dekl.

I F: *daruvan kana yakinnī . . . e tanhi penī-giyāya*, Sdhlk. 340⁵⁻⁷, die Kinder fressende Teufelin erschien am Platze; *ek kidā kella* . . . *randā-giyāya*, PPJ. 12², ein kleines Mädchen war übrig geblieben; *sesu kellō duśśīlaha*, PPJ. 707²², die übrigen Mädchen waren unfrohm. – 2. Ebenso wird der Kasus obliquus Pl. in Dekl. I M, sowie Sg. und Pl. in Dekl. I F in gleicher Weise verwendet wie der K. obl. Sg. in Dekl. I M (vgl. 53): a) in kasuellen Umschreibungen mit Hervortreten der urspr. genetivischen Bed.: *divīyan atin vināśayaṭa pāminiyāhuya*, PPJ. 702⁶, sie kamen durch (die Hand der) Panter um; *siṭu duva kerē kāma-trṣṇā bāṇḍa*, Liebesverlangen nach der Kaufmannstochter empfindend. – b) als Objekts-Kasus: *tamā santaka kellan kollan kāṇḍavā*, PPJ. 24¹⁶, die ihm zugehörigen Mädchen und Burschen zusammenrufend; *siṭu-duvaniya sarana-pāvā-gattāya*, er heiratete die Tochter des Großkaufmannes. – c) in Verbindung mit passiven Partizipien: *dadun kala varada*, Sid. 76¹, der von Toren begangene Fehler; *yakiniya kāṇḍu daruvō*, die von der Teufelin gefressenen Kinder.

55. Es muß hier noch einmal auf die unverkennbare Tendenz im Sgh. hingewiesen werden, die Unterscheidung zwischen K. r. und K. obl. aufzuheben. Es scheint, daß sie zuerst beim Pron. pers. hervortrat. Schon im 13. Jahrhundert lesen wir *mā yamak keremi*, Pjv. 518²⁹, ich werde etwas tun, statt *mama y. k.* In der modernen VSpr. wird P. 425²⁴ der K. r. *tō* „du“ für den K. obl. (Akk.) *tā* „dich“ gebraucht; ebenso P. 425⁴³ in *ammā mama kanavā āti*, die Mutter wird mich fressen, der K. r. *mama* für den K. obl. *mā*. Umgekehrt treten (Guṇ. 164) im Pron. der 3. Pers. die Formen des K. obl. Sg. *ohu*, Pl. *ovun* für die Nominative *ū*, *ohu* ein. Auch beim Subst. sind solche Vertauschungen der beiden Kasus zu beobachten. So auch in der LSpr. In PPJ. 311²¹, 14. Jh., ist beispielsweise der K. obl. *āt-rājayan* als Subjektskasus „der Elefantenkönig“ gebraucht, wohl in Attraktion an das unmittelbar folgende Obj. *kumārayan*. Keine Attraktion liegt vor in dem Satze *topa-gē mas kāvan ajarāmara veti*, PPJ. 319³, die dein Fleisch gegessen haben werden, werden nicht altern und nicht sterben. Hier funktioniert der K. obl. Pl. des subst. Pprt. *kāvā* für den K. r. *kāvō*. Über Beispiele aus P. s. oben „Vorbemerkungen“.

2*

2. Nominativ und Akkusativ in Dekl. II

56. Was nun die Kasusformen der Dekl. II betrifft, so dienen 1. die Nominative Sg. und Pl. als Subjektskasus: *ḷaya pālī-giyēya*, PPJ. 13¹², das Herz barst ihm; *tā-gē vanāhi mastakayē rōmayō patita-vuvāhuya*, PPJ. 84¹⁹, an deinem Kopf aber werden die Haare ausgefallen sein. – 2. Die Akkusative drücken das von einem transitiven Verbum abhängige Objekt aus: *lamayā pota (potek, pot) kiyavanavā*, Guṇ. 422, der Knabe liest das Buch (ein Buch, Bücher oder die Bücher); *kellō mal (pala-val) kadanavā*, die Mädchen pflücken Blumen (Früchte). Vgl. *budun-gen bana asā*, vom Buddha die Predigt gehört habend: *velaṇḍām pinisa nāv nāgī*, Sdhlk. 659²⁶, zu Handelszwecken Schiffe besteigend; *patākā* (Pl. zu *patākāva*) *namvā* Sdhlk. 659³¹, Fahnen hissend; *siyalu akuśala karmayan duru-koṭa hāra*, Sdhlk. 221²⁸, alle unfrohm Handlungen weit meidend. Transitive Verbalnomina werden, wie das finitive V., mit dem Akk. verbunden. Man sagt *biju vapurayi*, er sät den Samen, und ebenso *biju vāpiriṃmaṭa sāru ket*, Sdhlk. 145²⁴, für das Aussäen des Samens bestellte Felder, wo freilich auch Komposition angenommen werden kann (*biju-vāṇḍ*). – 3. Das V. *vadinu* kann als Transitivum in der Bed. „einen Raum aufsuchen, betreten“ den Akk. regieren: *nīyamgam (nuvara) vanha*, AmāV. 115²⁹⁻³⁰, sie suchten die Marktflecken (die Stadt) auf. Als Intransitiv mit der Bed. „eintreten in (einen Raum), herantreten an (eine Sache)“ regiert es den Dat. oder Instr. Siehe unten. – 4. Der Akk. ist endlich die Form, in der ein neutrales Subst. vor einer Postpos. irgendwelcher Art erscheint.

57. Ein Akkusativ des Inhalts (vgl. D § 179) (? wechselnd mit der Stf.) liegt vor in Verbindungen wie *bana kiyanu*, Predigt halten, predigen; *boru kiyanu*, Lügen sprechen, lügen; *gīyak kiyanu*, ein Lied singen, *gī kiyanu*, singen; *maga yanu*, seines Weges gehen usw. Zuweilen sind Subst. und V. von ähnlicher Bedeutung, wie in *pānayak vicāranu*, eine Frage stellen; *paharak gasanu*, einen Schlag versetzen. Oder sie sind vom gleichen Stamm abgeleitet, wie in *dan denu*, Gaben spenden, wohlthätig sein; *nātum naṭanu*, tanzen; *keli kelīnu*, spielen; *haṇḍa haṇḍīnu*, Geschrei erheben, schreien: *kānahil-haṇḍa hāṇḍī*, AmāV. 164²⁵,

er ließ den Schakalsruf erschallen. Häufig ist die Verbindung *kam karanu*, Werke verrichten, handeln, wie in *kusala kam karanu*, fromme Werke tun. In *sināsenu*, ein Gelächter aufschlagen sind Subst. (*sināva*) und V. (*senu*) zu einem neuen Verbum zusammengewachsen.

58. Ein doppelter Akkusativ (D. § 184; Sp. §§ 19–22) steht bei einigen Verben, die „zu etw. machen, als etw. ansehen“ und dergl. bedeuten: *gam no-gam kelē* (vgl. oben 46); *taṁba ran karanta bā*, Kupfer in Gold zu verwandeln ist unmöglich; *rājyeśvarayaya khela-piṇḍayak no-salakami*, Kus. 114, die Herrlichkeit des Königtums schätze ich nicht als einen Tropfen Speichels. Besonders häufig steht ein dopp. Akk. beim Kausativ transitiver Verba: *mama topa mahana karavami*, PPJ. 38²⁴, ich werde dich zu einer Nonne machen lassen; *gonun pān povā tana-ādiya kavā-gena*, PPJ. 10³³, die Ochsen Wasser trinken und Gras und anderes fressen lassend; *mē daruvan kiri povam-da*, UmgJ. 15²⁴, darf ich diesen Knaben (Pl. hon.) Milch trinken lassen? In der VSpr. hat der Begriff des Gebens, Darreichens P. 422⁶ zu der dativischen Konstruktion *lamayaṭa kiri povalā* geführt.

59. Häufig dient der Akk. zum Ausdruck einer Zeitdauer und einer Raumerstreckung (Sp. §§ 27, 28; D. I, §§ 181, 182). 1. Zeitdauer: *dasa masak duṣṭakariyā purā*, Pjv. 18¹⁷, zehn Monate lang schwere Askese geübt habend; *boho kalak no-niṇḍu bāvin*, PPJ. 10⁷, da er lange Zeit nicht geschlafen hatte. – 2. Raumerstreckung: *ekunsāṭa yodanak gos*, PPJ. 10², nachdem er neunundfünfzig Yojana weit gegangen war; *dolos gavu vaṭa-āti aṭa-sālis gavu usa-āti hela-kuda gena siṭṭiyāha*, Thūp. 58^{5–6}, sie standen da, den weißen Schirm von zwölf Gavuvus Umfang und achtundvierzig Gavuvus Höhe haltend. Es sind das Komposita, die als solche kaum mehr gefühlt werden, so daß die Ausdrucksweise ganz der unsrigen entspricht.

3. Instrumental-Ablativ Sg. in Dekl. II

60. Die dritte historische Kasusform in Dekl. II, der Instrumental auf *-en*, *-in* bezeichnet 1. das Mittel oder Werkzeug, mit dem eine Handlung ausgeführt wird (vgl. Sp. § 35; D. I § 107):

magulkaḍuven muhulasa kapā, Pjv. 18¹⁴, mit dem Staatsschwert das Gelock abhauend; *ran-aṇḍuven nara-kesa udurā*, PPJ. 31^{14–15}, mit der Goldpinzette das weiße Haar herausziehend; *hat pāarak gahanavā mōlgas-valin ē mallāṭa*, P. 423³², sieben Schläge führen sie mit den Mörserkeulen gegen den Sack. Auch in freieren Verbindungen: *pansiyayak gālin velāṇḍām koṭa*, PPJ. 4¹², mit fünfhundert Lastwagen Handel treibend; *ē vaṭuwan vikoṭa ē milayen jīvikāva karannēya*, ib. 83²², die Schnepfen verkaufend unterhielt er mit dem Erlös sein Leben. – 2. Der Instr. bezeichnet auch die Art und Weise, wie etwas geschieht (vgl. Sp. § 34; D. I § 105 f.). Die letzten Beispiele in 1 leiten zu diesem Gebrauch über. *Bala-pamanin divayi*, AmāV, 117²⁶, er läuft nach Maßgabe seiner Kraft, d. h. so viel er kann; *ādarayen nāmī*, Pjv. 448 (447)³³, sich mit Ehrfurcht verneigend; *dāhāmen semen rājyaya koṭa*, PPJ. 29³³, in Gerechtigkeit und Frieden die Regierung führend. Die Phrase *ahasin yanu*, fliegen, wtl. zu Luft gehen, ist nach dem Muster *payin yanu*, zu Fuß gehen, gebildet. Modern: *dumriyen yanu*, mit der Eisenbahn fahren. Hierher gehören auch die zahlreichen Ausdrücke wie *mē niyāyen*, auf diese Weise; *noyek lesin* oder *boho seyin*, auf vielfache Art, *kāmāti paridden*, in erwünschter Weise. Inschriftlich *pat pat seyin*, Ep. Zeyl. I 48^{30–31}, 10. Jh., nach Art des jeweiligen Verdienstes (*pat* = P. *patti*), wie es verdient wurde.

61. Bei Ortsangaben steht der Instr. auf die Fragen „wo?“ und „wohin?“, bei Zeitangaben auf die Frage „wann?“ 1. Dem lokalen Instr. liegt die Vorstellung der Verbindung mit der Örtlichkeit zugrunde: *pansiyayak gāl badu-pirū vanin ma tubūyēya*, PPJ. 5³⁸, die fünfhundert Wagen standen, mit Waren vollbeladen, im Walde; *krīdāven āvidināhuya*, Pjv. 518³⁶, er ging zum Spiel; *pokunen nahannaṭa vana*, UmgJ. 13²⁴, sie stieg in den Teich um zu baden. Auf die Frage „wohin?“ kann auch im Pāli der Instr. stehen: *gam-dorin yannēya*, er pflegte an den Eingang des Dorfes zu gehen, ist Übers. von P. *gāma-dvārena gacchati*, Jāt. I 144⁴. – 2. Beispiel für den temporalen Instr. ist *pūrvajanmayen*, PPJ. 1050^{38–39}, in einer früheren Existenz, womit der P. Lokativ *purimabhava* Jāt IV 475², wiedergegeben wird. Es bezeichnet dieser Instr. den Zeitraum, innerhalb dessen etwas geschieht. So heißt *nobō davasakin*, *nobō kalakin* im Ver-

lauf von wenigen Tagen, binnen kurzer Zeit; *sāra masakin*, im Verlauf von vier Monaten.

62. Einzelnes. 1. Der Instr. steht insbesondere bei Ausdrücken wie füllen mit etw. (*puranu, puravanu*), voll sein von etw. (*pirenu*). Vgl. Sp. § 41 b; D. I § 114. So in *rasa-bhojanen paya purā*, AmāV. 37¹⁴, mit wohlgeschmeckender Speise die Almosenschale füllend; *taliya kāvumen pirina*, SdhRv. 150³¹, die Schale füllte sich mit Kuchen; *noek suvaṇḍin pirunu ruvan-karaṇḍuvak*, PPJ. 3¹⁵, ein mit allerlei Wohlgeruch angefülltes Juwelkästchen. Hierher möchte ich auch Redensarten stellen wie *yauwana-madayen mat-va*, Sid. 93⁴, trunken durch den (vom) Rausch der Jugend, (= voll vom R. d. J.). – 2. Der Instr. steht ferner zur Angabe eines Preises bei Kauf und Verkauf und berührt sich hier mit dem Dativ (s. 74). Vgl. Sp. § 36; D. I § 112. Der Instr. besagt, daß der bezahlte Preis das Mittel ist, um die Ware zu erwerben bzw. loszuschlagen. So *movun visin tubū agayen baṇḍu vikunemi*, PPJ. 4³⁶⁻³⁷, ich werde die Waren um den von ihnen festgesetzten Preis verkaufen, Übers. von P. *etehi thapit-agghen' eva bhaṇḍam vikkinnissāmi*, Jāt. I 99¹⁰. – 3. Durch den Instr. wird der Gebrauch ausgedrückt, den man von etw. macht, und der Nutzen, den man von etw. hat: *ē māmsayen taṭa prayōjana kavare-da*, Sdhlk. 260³⁵, was hast du für einen Nutzen von dem Fleisch? Was hilft dir das Fleisch? *ē taliyen apaṭa kisi prayōjanayak-ut nāta*, PPJ. 12¹¹, wir haben keinerlei Nutzen von der Schale, wir brauchen die Schale zu nichts. Das Sgh. hat mit dem Sk. Wort die Konstruktion übernommen. Vgl. *phala-saṃdoha-gurunā tarunā kiṃ prayojanam*, O. BÖHTLINGK, Indische Sprüche, Nr. 2210, was nützt uns der durch Fruchtfülle schwere Baum (wenn an seinem Fuß eine Giftschlange lauert)? – 4. Eine Anzahl Instrumentale ist zu Adverbien geworden. *matten*, oben, Gegens. *yaṭin*, unten; *āvāmen*, nachher, später; *divihimiyen*, Sdhlk. 229²³, auf Lebenszeit; *niraturen*, ununterbrochen, ständig; *ekāntayen*, sicherlich.

63. Der Instr. hat nun aber in Dekl. II die Funktion des Ablativs übernommen, der allgemein die Abtrennung oder Lösung, den Ausgangspunkt von etw. ausdrückt. Er steht 1. bei Ortsangaben auf die Frage „woher?“. Beispiele *ohu mavu-*

-kusin nikmena-kalhi, AmāV. 113¹⁷, zur Zeit seines Hervorgehens aus dem Mutterleib; *me tanin topa yava*, PPJ. 617²⁶, geh du weg von diesem Platz; *un-asnen nāngī*, ib. 3³⁹, von dem Sitz, wo er gesessen, aufstehend. Auch bei Adj. und Adverbien, die eine Trennung oder Abstand bezeichnen, steht der Abl. So bei *duru*, fern; *etara, metara*, diesseits, jenseits; *piṭata*, außerhalb; *pasu-passehi*, hinter . . her. Vgl. *gamin piṭata*, Sdhlk. 219³⁷, außerhalb des Dorfes; *bōdhisatvayan pasupassehi luhubaṇḍavā-gena yannī*, PPJ. 13⁶, hinter dem Bodhisatta her rennend. – 2. Bei Zeitangaben entspricht der Ablativ unserem „von, von . . an, seit“: *davasīn davasāṭa*, PPJ. 713¹, von Tag zu Tag; *udāsānīn savasāṭa*, vom Morgen bis zum Abend. Gegensatz ist der Dativ (s. 71).

64. Der Ablativ steht ferner 1. bei Verben wie *mudanu, midenu*, befreien, frei werden von etw., *pirihenu*, berauben; *aravanu*, abhalten, und dergl. Vgl. Sp. § 52; D. I § 83. So *dukin midetva*, PPJ. 330¹⁵, sie mögen vom Leid befreit werden; *palamu lābhayen pirihunu tīrthakayō*, Sdhlk. 337³²⁻³³, die ihres früheren Einkommens beraubten Sektierer; *siyalu jambudīpa-vāsī satvayan mē kriyāven āravūha*, PPJ. 53¹¹, sie brachten alle in Jambudīpa lebenden Wesen von diesem Tun ab. – 2. Der Abl. bezeichnet den Stoff, aus dem etwas gefertigt wird. Vgl. Sp. § 53; D. I § 85. *suvarṇayen nirmita*, PPJ. 37²⁷, aus Gold hergestellt. – 3. Er bezeichnet die Grundlage für etw., entsprechend unserem „auf Grund von . . .“, in folge, gemäß“: *māniyan-gē upadēśayen*, Sdhlk. 474²⁸, auf Grund der Anweisung der Mutter. – 4. Der Abl. steht ferner bei Gemütsbewegungen. Vgl. D. I § 89. Man sagt *biyen*, AmāV. 34²⁷, oder *bayin*, aus Furcht; *lajjāven*, aus Scham; *sōkayen*, aus Kummer. – 5. Endlich steht er, wenn ein Teil von etw. weggenommen oder abgezogen wird. Es genügt, auf die Bildung der Bruchzahlen hinzuweisen (Gr.² § 127. 3): *aṭen paṃguva*, $\frac{1}{8}$, wtl. von acht ein Teil; *aṭen tun paṃguva*, $\frac{3}{8}$, wtl. von acht drei Teile.

4. Lokativ-Genetiv Sg. in Dekl. II

65. Der Lokativ in Dekl. II bezeichnet 1. auf die Frage „wo?“ die Örtlichkeit, wo etw. sich befindet oder ereignet: *bamunu-*

gamhi vasana, AmāV. 81¹⁶, in dem Brahmanendorf wohnend; *tavutisā-dev-lova upanimiti*, SdhRv. 48²⁹, ich bin in der Welt der dreiunddreißig Götter wiedergeboren worden; *vaṇḍuru-janmayehi ipādā*, PPJ. 134²⁵, in der Existenz als Affe wiedergeboren; *gaṅgā-tīrayek'hi vāsaya-karana-sēka*, ib. 134²⁶, er wohnte an einem Flußufer; *us-āsana-vala hindīnu*, Sdhlk. 324⁴⁻⁵, auf hohen Stühlen sitzen. – 2. Auf die Frage „wohin?“ bezeichnet der Lok. (mit dem Dat. wechselnd, s. 71) auch das Ziel einer Bewegung. Es wird in diesem Fall das Gewicht nicht auf die Bewegung selbst, sondern auf das Endergebnis gelegt. Beispiele: *sohonehi āviddā*, SdhRv. 48¹², während er sich auf den Bestattungsplatz begibt; *dohot mudunehi tabā*, PPJ. 3⁴⁰, die beiden Hände an den Kopf legend. Auch bei *tabanu*, (in ein Amt) einsetzen, steht der Lok.: *anikaku vannaku tanaturehi tabami*, PPJ. 22²⁷, ich werde einen anderen in den Posten des Schätzers einsetzen. Ebenso bei *puranu*, *puravanu*, in etw. einfüllen, und bei *yodanu*, an etw. anschirren: *bhōjanaya ran-mudameka purā*, Kj. 180³⁴, das Essen in ein Goldgefäß einfüllend. Das Intrans. *yedenu*, sich anschirren, bedeutet übertragen „sich dauernd mit etw. abgeben, sich hingeben“, z. B. *ratiyehi*, Sdhlk. 441¹⁰, dem Liebesgenuß frönen.

66. Bei Zeitangaben steht 1. der Lokativ (vgl. dazu 61. 2 über den temporalen Instr.) auf die Frage „wann?“. So in dem häufigen *yaṭagiya davasa*, in vergangener Zeit, womit im PPJ. P. *atīte* wiedergegeben wird. Ferner *kāla-pakṣayehi*; *junha-pakṣayehi*, PPJ. 52^{8, 11}, in der dunklen (hellen) Monatshälfte; *hāma vele-ma*, ib. 15⁴, zu jeder Zeit, fortwährend; *varṣa-kālayehi*, in der Regenzeit; *prātaḥ-kālayehi*, am Morgen, *savasa, savas-velehi*, am Abend; *pera-yamhi*, *alu-yamhi*, PPJ. 35³⁷, in der ersten Nachtwache, in der Morgennachtwache. Vgl. *alu-yāmā*, EpZ. II 271³¹, 12. Jh., am frühen Morgen. Manche dieser Lokative sind zu Adverbien bzw. Konjunktionen erstarrt, wie *ek-samayek'hi*, AmāV. 81³, zu einer Zeit, einmal, oder das häufige *e-kalhi*, dann, da, darauf. – 2. Es ist hier darauf hinzuweisen, daß zu solchen Zeitangaben oft die Stammform gebraucht wird: *e-davas*, AmāV. 14², an dem Tage; *ek-davasak*, ib. 14¹, eines Tages; *asaval masa asaval davas*, PPJ. 39²⁶, in dem und dem Monat (Lok.), an dem und dem Tag (Stf.); *ada udā*, heute Morgen, *ada rā*, heute Nacht; *pasuva davas*, PPJ. 695⁹, später

am Tage; *pera-varu* und *pas-varu*, morgens und abends (*varuva* „Tageszeit“). – 3. Auch auf die Frage „bis wann?“ kann der Lok. stehen in Verbindungen wie *davasindavasa*, Pjv. 188⁷, Sdhlk. 327⁶ (neben *davasata*, s. 71); *kalin kala*, ib. 322¹², von Zeit zu Zeit.

67. Einzelnes. Der Lok. steht 1. bei Adjektiven wie „erfahren, geschickt in etw.“ (*dakṣa*). Vgl. D. I § 100. So in *upāyehi dakṣa no-veyi*, PPJ. 4¹⁵, er war nicht geschickt in seinem Geschäft. – 2. Er steht auch bei Wörtern, die den Begriff des Verlangens nach etw. enthalten. Vgl. Sp. 81 bβ; D. I § 99, 2. So in *apathyadeyehi ālaya*, SdhRv. 105¹¹, Verlangen nach Unzuträglichem; *kunapayehi giju-vū balu*, Sdhlk. 260³³, nach Aas begierige Hunde; *bodhisatvayan-vahansē-gē hr̥daya-māmsayehi dola upadavā*, PPJ. 135¹, das Gelüste nach dem Herzfleisch des Bodhisatta in sich aufkommen lassend; *ē ābharanayehi lōbha koṭa*, ib. 717¹², nach dem Schmuck verlangend. In freieren Verbindungen: *kumārayaṇṭa mahāna-vīmekhi sita nāmunēya*, PPJ. 15²⁰, dem Knaben neigte der Sinn zum Mönchwerden; *maṭa gihi-geyi viśīmekhi sita nālenneya*, ib. 37⁵, mir hängt das Herz nicht am häuslichen Leben.

68. Der Lokativ hat in Dekl. II auch die Funktion des Genetivs übernommen. Die Beispiele sind aber nicht zahlreich, da in solchen Verbindungen in der Regel ein Kompositum gebraucht wird: *gam-tera* (= *gaṇ-tera*), Ufer des Flusses; *dev-lova*, Welt der Götter; *minis-lova*, Welt der Menschen; *sī-pārakma*, Tapferkeit eines Löwen usw. usw. In anderen Fällen wieder wird die ursprüngliche Bed. als Lokativ noch so deutlich gefühlt, daß man sie recht wohl auch bei diesem Kasus einstellen kann. Dies gilt auch von den bei Guṇ. 430 angeführten Beispielen *ē gahē āttak*, ein Ast des Baumes oder am Baume; *atē āngili*, die Finger der Hand oder an der Hand; *payē āngili*, die Finger (Zehen) des Fußes oder am Fuß.

C. Neubildungen und nominale Kasus-Umschreibungen

1. Dativ

69. Der Dativ endigt in beiden Deklinationen Sg. und Pl. auf *-ta*. Für das Sprachgefühl eines gebildeten Singhalesen von heute

ist -*ṭa* die „Endung“ des Dativs. Es handelt sich aber vielmehr um die Verbindung des Subst. mit MIA. **aṭṭham*, **aṭṭhāya* (P. *attham*, *atthāya*). Vgl. Gr.² § 112. Die sich ergebenden Typen sind *muvaṭṭa*, der Gazelle, Pl. *muvaṭṭa*; *aṅganaṭṭa*, der Frau, Pl. *aṅgananaṭṭa*; *ataṭṭa*, der Hand, Pl. *at-valaṭṭa*. Zunächst bezeichnet der Dat. 1. allgemein auf die Frage „wem?“ die Person oder Sache, der die Handlung gilt, Dat. *commodi* und *incommodi*: *apa maharajahaṭṭa vāda viya*, AmāV. 56¹⁵, unserem Großkönig glückte es; *buddhaśāsanayaṭṭa upakārī va*, Sdhlk. 452⁷, der Buddhalehre ein Helfer seiend; *magē vastuvaṭṭa hāniyek no-vī*, Sdh-Rv. 47⁵, meinem Vermögen widerfährt keine Schädigung. Auch freier: *mōhānduraṭṭa divākara*, Pjv. 17³¹, Sonne gegen das Dunkel der Torheit. Solch ein Dat. auf die Frage „wem?“ oder „wozu?“, öfters ein doppelter Dat. der Person und der Sache, steht bei Adjektiven wie möglich (*puluvvan*), fähig (*hāki*), nötig (*ōnā*), nützlich, geeignet, passend (*saru*), verpflichtet (*nisi*) und dergl., sowie deren Gegenteil (*bāri*, *bā*, unmöglich). Beispiele: *uṃbaṭṭa ōnā monavā-da*, Alw. 53, was ist dir nötig? was brauchst du? (*vāk-cīvaraya*) *tapasaṭṭa itā saru*, Pjv. 19²¹, (das Bastgewand) für die Askese sehr geeignet; *rāṇḍiṃmaṭṭa hevat damanayaṭṭa tiyunu-vū akussak*, Sdhlk. 220²¹, ein zum Anhalten oder zur Bändigung geeigneter Lenkhaken. Vgl. auch vulgäre Redensarten wie *mē minissu mokaṭṭa-da*, wozu (sind) diese Leute zu brauchen? *dān mīṭa kumak karamō-da*, was sollen wir jetzt mit ihr anfangen? usw. Öfters erscheint in solchen Verbindungen der dative Infinitiv: *maṭṭa (horā) allanaṭṭa puluvvani*, P. 420²¹, es ist mir möglich (den Spitzbuben) zu fangen, ich kann ihn fangen; *mē gāthāva vanaṭṭa karanaṭṭa asamartha vūya*, PPJ. 16³, er war unfähig, diesen Vers auswendig zu lernen. – 2. Häufig bezeichnet bei Verben, die den Begriff des Gebens, Mitteilens, Gewährs, Zeigens usw. enthalten, der Dativ das fernere Objekt neben dem Akk. als dem näheren Objekt: So *buduhu ovunaṭṭa ē varaya dunhu*, AmāV. 42³, der Buddha gewährte ihnen den Wunsch; *samghaya-vahansēṭa mahadan pavatvā*, Sdhlk. 452²², für die ehrwürdige Gemeinde eine große Almosenspende veranstaltend; *rajjuruvō . . mahabōsatānaṭṭa ma vannaku tanatura dunnāhuya*, PPJ. 23³⁸, der König verlieh dem Bodhisatta den Posten eines Schätzers; *gēṭa piṭi pā*, ib. 441⁴, dem Hause den Rücken zuwen-

dend (zeigend); *mēka umbaṭṭa kivuvē kav-da*, Alw. 54, wer hat dir das gesagt (mitgeteilt)? In der Bed. „befehlen, den Auftrag geben“ steht bei *kiyanu* neben dem Dat. ein Infinitiv: *rajjuruvō pokunē kasala haravanaṭṭa amātyayanaṭṭa kiha*, PPJ. 716⁷, der König befahl seinen Beamten, den Schmutz im Badeteich zu beseitigen.

70. Der Dativ ist Ausdruck der Angehörigkeit und steht daher bei Begriffen wie „zu eigen sein, gehören, zu teil werden (*venu*, *āṭi*) usw.“ Statt „ich habe, besitze“ sagt man „mir ist (eigen), mir gehört“: *maṭṭa daruvō tun-denek inḍiti*, mir gehören drei Kinder, ich habe drei Kinder; *apaṭṭa nāyō nād-da*, PPJ. 14³⁸, haben wir denn keine Verwandten? *un-vahansēṭa mahat-vū piri-vara vūyēya*, ib. 33⁸, er besaß eine große Gefolgschaft; *apaṭṭa badaginiyi piṭāsayi*, Alw. 57, wir haben Hunger und Durst. Der Dativ der Angehörigkeit berührt sich mit dem Gen. *possess.* und kann ihn geradezu vertreten, wie in dem Satze *ātun dasa-denekuṭṭa bala darana*, Sdhlk. 484¹⁷, die Kraft von zehn Elefanten (die zehn Elefanten eigene Kraft) besitzend. Die Vermittlung bilden Konstruktionen wie *bimbisāra rajjuruvanaṭṭa put-vū abhaya nam kumārayō*, Pjv. 518¹⁷, Prinz Abhaya, der Sohn des Königs Bimbisāra, wtl. der dem B. zugehörige Sohn. Wir sehen aus diesem Beispiel, wie aus vielen anderen, daß im Sgh. die kasuellen Beziehungen ganz verschieden ausgedrückt werden können, je nach dem Gesichtspunkt, von dem der Sprechende ausgeht. Gerade beim Dativ, dessen Verwendung sehr weit gespannt ist, lassen sich dafür mehrere Beispiele nachweisen. Es liegt wohl auch der Begriff der Angehörigkeit zugrunde, wenn gelegentlich beim Passiv der Agens im Dativ steht (vgl. D. I § 143): Das Getane gehört dem Täter, ist ihm eigen. So in den Sätzen *tamaṭṭa kala dos dākā*, AmāV. 55²³, den von ihm begangenen Fehler sehend; *ovunaṭṭa vasanodjānayek*, Pjv. 517¹⁰, ein von ihnen bewohnter Garten; *ukussāṭa asuvī*, PPJ. 329²⁷, er wurde von dem Habicht gefangen.

71. Der Dativ dient ferner zum Ausdruck einer Annäherung in Zeit und Raum. Er steht bei Verben wie *yanu*, *vadinu*, irg. wohin gehen, *vadinu*, eintreten, *pāminenu*, gelangen. Mit dem Dat. berühren sich hier gelegentlich der Instr. (s. 61. 1) und der

Lok. (s. 66. 3). 1. Zeitlich steht der Dat. z. B. in dem Satz *mahalu-vayasata pāmimi kalhi*, in der Zeit, da er zu hohem Alter gelangt war. Vgl. auch *davasīn davasata*, von Tag zu Tag (63. 2). Bei Zeitangaben wie *udēta*, am Morgen, *savasata*, am Abend, hat man wohl von der Bed. „gegen den Morgen (Abend) hin“ auszugehen. Ebenso bei Angaben der Uhrzeit, z. B. *aṭata kālayi*, es ist acht Uhr, wtl. die Zeit ist zu dem acht gekommen. Zum Ausdruck einer Frist dient der Dat. in Wendungen wie *maṭa mē vastraya tun masakaṭa duna mānava*, Sdhk. 608²⁹, du mußt mir dieses Kleid für drei Monate geben. – 2. Räumlich steht der Dat. auf die Frage „wohin?“ zum Ausdruck der Bewegung nach einem Ziel. Man sagt *nuvaraṭa yamha*, wir wollen in die Stadt gehen; *mahavalata vādiya*, AmāV. 119³, (der Buddha) ist in den großen Wald gegangen; *ruknaṭa nāget sāmuvō*, Sid. 73⁴, die Affen steigen auf den Baum; *tel-musu kiribat ginnaṭa dāmūha*, PPJ. 322¹⁴, er warf den mit Öl vermengten Milchreis ins Feuer; *e nuvaraṭa guhin*, P. 420⁵, in die Stadt gegangen seiend. In übertragenen Bedeutung *somnasata pāmīniyē*, PPJ. 53²¹, er kam zu Fröhlichkeit, wurde fröhlich. Vgl. 72. Auch von der Einsetzung in ein Amt wird (neben dem Lok., s. 65. 2) der Dat. gebraucht: *senevirat dhurayaṭa tabāgat’ha*, PPJ. 309¹², er setzte ihn in das Amt des Senāpati ein.

72. Der Begriff der Annäherung führt unmittelbar 1. zu dem des Herantretens an eine Sache, des Beginnens einer Unternehmung, oder Eintretens in einen Zustand: *manuṣyayō pān isinṭa vanha*, PPJ. 786^{21–22}, die Leute gingen daran (*vadinu*) das Wasser auszuschöpfen; *mehevaraṭa paṭan-gat’ha*, Sdhk. 484³², sie gingen an ihr Werk, begannen ihr Werk; *gasak mula hiṇḍa nidanta vana*, UmgJ. 12¹, nachdem er sich am Fuß eines Baumes hingesetzt hatte, verfiel er in Schlaf (wtl. ging er daran zu schlafen). – 2. Daran reiht sich der Dat. bei Begriffen der Gelegenheit oder Erlaubnis zu etw., und des Verlangens nach etw. (neben Lok., s. 67. 2): *mahanavīmaṭa avasarayak no lāba*, PPJ. 37¹⁰, da sie keine Erlaubnis zum Eintritt in den Orden (wtl. zum Nonnewerden) erhielt; *sorahu mīṭa lōbha-no-karanu*, Pjv. 19^{19–20}, daß kein Dieb Verlangen darnach hat. – 3. Endlich liegt der allgemeine Begriff der Annäherung zugrunde, wenn der Dat. zum Ausdruck einer Absicht (finaler Dat.) oder auch zum Aus-

druck von Grund und Ursache dient (kausaler Dat.). Vgl. Sp. § 48; D. I § 144, sowie die alten Bildungen mit *artham*, *arthāya*. Finaler Dat. liegt vor in *gāl purā gamanaṭa sarahā-siṭuvōya*, PPJ. 4¹⁷, nachdem er die Wagen voll geladen hatte, war er dabei, sie für die Abfahrt bereit zu machen. Es kommen hier die zahlreichen finalen Infinitive (s. 22) in Betracht. Kausaler Dat. liegt vor in *dabara-kirīma vināsayata kāranaya*, PPJ. 84²⁵, Zwie-tracht (wtl. Streiten, Hadern) ist die Ursache für das Verderben; *iṭa kāraṇa kavare-da*, ib. 52²⁷, was ist dafür die Ursache? = *mīṭa kāranāva moka-da*, Alw. 61.

73. Durch den Dat. wird schließlich 1. eine Gegenüberstellung, ein Vergleich zum Ausdruck gebracht. Er steht z. B. bei *bandu*, ähnlich: *himālaya-parvatayaṭa bandu-vū sōbhā*, Thūp. 15²⁰, eine dem Himalayagebirge ähnliche Schönheit. – 2. Auf der Idee der vergleichenden Gegenüberstellung beruht auch der Dativ beim Komparativ. Der Satz *mē gaha ara gahaṭa vadā lokuyi*, dieser Baum ist höher als jener Baum, bedeutet wörtlich: dieser Baum ist, verglichen mit jenem Baum, mehr hoch. Man könnte auch *vadā* weglassen. Der Satz hieße dann „dieser Baum ist hoch im Vergleich mit jenem Baum“. Beispiele: *mahameraṭa us-vū galek nāta*, Thūp. 66³², ein höherer Berg als der große Meru existiert nicht; *e-tema maṭa vadā pohosati*, Guṇ. 142, er ist reicher als ich; ohne *vadā*: *mama ohuṭa mālayi*, ib., ich bin jünger als er. Auch das Adj. *adu* verbindet sich, weil es den komparativen Sinn „weniger, geringer“ hat, mit dem Dativ: *mū apaṭa adu vūvō*, SdhRv. 153⁴, er ist geringer als wir. Auf dem mit *vadā* gebildeten Komparativ beruht dann auch der Superlativ. Statt „dieser Baum ist der höchste“ sagt man „dieser Baum ist höher als alle Bäume“ *mē gaha siyalu gas-valaṭa lokuyi*. Unserem „sehr“ entspricht *itā(ma)*: *mē gaha itā-ma lokuyi*. – 3. Auch gewisse Zeitangaben (späteres oder früheres) im Dativ beruhen auf vergleichender Gegenüberstellung: *ē davasata satvana davas*, SdhRv. 525³³, oder *adaṭa satveni dā*, PPJ. 306¹³, heute über sieben Tage, heißt wörtlich „im Vergleich mit heute am sieben-ten Tage“. Ebenso *mē kapaṭa pasvana kapa*, SdhRv. 156^{13–14}, im fünften Weltalter vor (im Vergleich mit) dem gegenwärtigen Zeitalter. Und ganz allgemein bei Wörtern mit komparativer Bed. wie *pūrva*, *pera*, *issara* „früher, vor“, und *pasu*, *passē* „später,

nach“: *mīṭa pera* (*issara*), vordem, früher; *īṭa pasu*, P. 431²³, später, darnach, darauf; *kīpa davasakaṭa passē*, P. 421²⁰, nach einigen Tagen.

74. Von der Idee der Gegenüberstellung wird man wohl auch ausgehen müssen, wenn bei Verben, die kaufen oder verkaufen bedeuten, der Dat. steht. Er besagt, daß dem Preise die Ware gegenüber steht, ihm entspricht. „Kaufen“ heißt geradezu *milēṭa gannu*, wtl. gegen den und den Preis nehmen, und „verkaufen“ *milēṭa denu*, gegen den und den Preis hergeben. Elliptisch sagt man *ruṭiyalaṭa aṃba-gedi kīya-da*, Alw. 62, wie viele Mangofrüchte (sind) für eine Rupie (zu haben)? Über den Instr. in den gleichen Verbindungen s. 62, 2.

75. Einzelnes. 1. Gewisse Verba und Verbale Verbindungen regieren den Dativ. So *gasanu*, schlagen: *ballāṭa gasanṭa epā*, schlage den Hund nicht! Hier ist Ellipse von *paharak* anzunehmen, wie denn auch *paharak gasanu*, einen Schlag versetzen, vorkommt (Kj. 176¹⁹⁻²⁰, vgl. oben). Ebenso verbindet sich der Dat. mit *aninu*, *āna-lanu*, schlagen: *kudā kollanṭa āna-lannāhu*, PPJ. 1358³, sie schlugen die kleinen Jungen. Ferner mit *kūddanu*, aufwecken: *udaya itāma vēlāsānin maṭa kūddāpan*, Alw. 70, wecke mich ganz früh am Morgen; mit *jaya gannu*, besiegen (dem andern den Sieg entreißen), PPJ. 303²; mit *avavāda karanu*, ermahnen, Sdhlk. 337³; mit *pilikul karanu*, überdrüssig werden, PPJ. 619³, u. a. m. – 2. Eine Ellipse ist anzunehmen, wenn in der VSpr. der dativische Infinitiv als Imperativ gebraucht wird. Es ist „ich bitte,“ zu ergänzen. So *eṇṭa*, P. 423⁵, komm! *mē bava ohuṭa kiyāṇṭa* (*kiyāṇṭa*), teile ihm die Sache mit! Auch in der 3. Pers.: *deviyō vāda denṭa*, Alw. 49, Gott gebe Segen, Gott (wird gebeten) Segen zu geben. – 3. Eine Reihe von Dativen ist zu Adverbien geworden: So *hōndaṭa*, wohl, gut, schön (*mama hōndaṭa dannavā*, ich weiß recht wohl); *ikmaṭa*, *vigahaṭa*, schnell, eilig (*vigahaṭa varen*, komm sofort!); *ahakaṭa*, beiseite (*aha* wohl = Sk. *amsa*, Schulter); *passaṭa*, rückwärts (*passaṭa yanu*, zurückweichen); *piṭaṭa* oder *piṭataṭa*, auswärts, nach außen; *ekapāraṭa*, auf einen Streich, auf einmal. Einige solcher Adverbia werden als Postpositionen gebraucht: *lesaṭa*, *hāṭiyāṭa*, nach Art von, gemäß, entsprechend (*kiyālū*

lesaṭa, SdhRv. 525¹⁵, dem Gesagten gemäß; *amāruvē hāṭiyāṭa*, P. 422¹⁹, der Schwierigkeit entsprechend); *peraṭa*, vor (*māṇiyan peraṭa siṭa*, AmāV. 11⁵, vor der Mutter stehend) usw.

2. Genetiv und Ablativ

76. In die Grammatik pflegt in Dekl. I der Genetiv auf *-gē* aufgenommen zu werden. Die Typen sind *goviyā-gē*, des Landmanns, *goviyaku-gē*, *goviyān-gē*; *kikiliya-gē* (*°lī-gē*), der Henne, *kikiliyaka-gē*, *kikiliyan-gē*. Es ist das eine Umschreibung: *-gē*, das dem Sprachgefühl als Endung gilt, ist kontrahiert aus *geyi*, in dem Hause; *goviyā-gē daruvō* bedeutet „die Kinder (im Hause) des Landmannes. Die urspr. genetivische Bed. des vor *-gē* stehenden K. obl. ist wohl erkennbar und tritt auch in den archaischen Formen zutage. Beispiele: *vāddahu-gē vastuva*, SdhRv. 572³², die Geschichte des Jägers; *ē striya-gē dū*, Sdhlk. 361³², die Tochter der Frau; *āli asun-gē ākāra-āṭi*, Sdhlk. 339²⁵, das Aussehen weißer Rosse besitzend. Der Genetiv der Personalpronomina und des Reflexivs vertritt das Pron. poss. „mein, dein“ usw. So in *topa-gē raṭa*, AmāV. 119²⁵, in deinem (Pl. hon.) Reiche; *mā-gē hisa maksikāvan valakva*, PPJ. 115⁸, wehre die Fliegen auf meinem Kopfe ab; *nāvata taman-gē nuvaraṭa-ma āvāhuva*, ib. 7¹⁷, (der Bodhisatta) kehrte wieder in seine Stadt zurück.

77. Ebenso wird in Dekl. I ein regulärer Ablativ Sg. und Pl. auf *-gen* gebildet. Es ist das Kontraktion von *geyin* „aus dem Haus, von dem Hause her“. Typen: *goviyā-gen* usw., entsprechend den Typen in 76. Die Grundbedeutung des Abl. ist 1. die der Abtrennung, des Ausganges oder der Urheberschaft. Er wird regiert von Verben wie *labanu* von jem. etwas empfangen; *vicāranu*, erkunden; *ilvanu*, erbitten; *asanu*, hören, erfahren. Beispiele: *demaṇṇiyan-gen avasarayak no-lāba*, PPJ. 37¹⁰, von den Eltern keine Erlaubnis erhalten habend; *asala gē-vala minissun-gen vicārā*, ib. 14²¹, von den Leuten in den benachbarten Häusern es erkundend, *anun-gen no-ilvā*, Pjv. 19²⁴, ohne es von anderen zu erbitten; *budun-gen bana āsīmi*, SdhRv. 31²⁸, ich hörte vom Buddha die Predigt. Vgl. auch *māssan-gen upadravaya*, Pjv. 188⁵, von den Fliegen herrührende Widerwärtigkeit; *horu-gen biya*, Sid. 82⁵, Furcht vor Dieben. – 2. Der Abl. auf *-gen*

steht auch in partitivem Sinn, gleich dem Abl. in Dekl. II (s. 64. 5): *topa āma-gen kisi-kenek*, PPJ. 63², irgendeiner von euch allen; *vānduran-gen yahapat-muhunu ādda*, ib. 621¹⁸, gibt es unter den Affen solche mit schönem Gesicht? *sivpāvun-gen aliyā itā loku satāyi*, Guṇ. 430, unter den Vierfüßlern ist der Elefant das größte Tier.

3. Bildungen mit Postpositionen und Gerundien

78. 1. Der Agens wird im passivischen Satz durch *visin* (= P. *vasena*) bezeichnet: *deviyan visin rahnā-labannēya*, PPJ. 330⁸, er wird von den Göttern behütet. Vgl. 39. 2: *visin* ist so enge mit dem Agens verwachsen, daß es in der VSpr. als verstärkende Partikel *vihin* im aktiven Satz hinter dem Nominativsubjekt erscheint. – 2. Ein Sociativ wird gebildet durch die Postp. *hā* „mit“ (= P. Sk. *saha*): *gilan sāmanerayan hā kathā-karava*, Sdhlk. 451¹⁵, besprich dich mit dem kranken Novizen. Oft wird *hā* durch hinzugefügtes *samaga* (^oṅga = P. *samaggam*, Sk. *samagramam*) oder *kāṭiva* oder *ekva* verstärkt: *mā hā samāṅga yē nam*, PPJ. 4¹⁹, wenn er mit mir zusammen geht; *ovun hā kāṭiva no-gos*, Sdhlk. 259³⁶, nicht mit ihnen zusammen gehend; *tamā hā ekva giyavunṭa kīva*, Kj. 176²¹, er sprach zu den Leuten, die mit ihm zusammen gegangen waren. Es können *samaga* (oder *samagin*), *kāṭiva*, *ekva* auch allein für sich im Sinn von „zusammen mit“ gebraucht werden. Die Verbindungen . . *hā sama*, . . *hā samāna*, . . *hā sudusa* (P. *sadisa*, Sk. *sadrśa*) drücken Gleichheit oder Ähnlichkeit aus: *budun hā sama-kenek nāta*, PPJ. 3²¹, es gibt niemand, der dem Buddha gleich wäre; *mā hā samāna eka-da satvayek nāta*, Thūp. 67², es gibt auch nicht ein einziges Wesen, das mir gleich wäre; *taman hā sudusu-kenekun no-dāka*, AmāV. 11²⁵, niemand sehend, der ihm gleich war.

79. Wenn eine Person genannt wird, mit deren Hilfe man etwas tut, oder durch die man etwas tun läßt, so wird dies mittels des als Postpos. fungierenden Gerunds *lavā* ausgedrückt (*lavanu*, hinstellen). Es entspricht dies dem lat. *per* mit Akk. Beispiele: *devanapātis rajjuruvō . . . taman mal cūlabhaya nam rāja-kumārayan lavā . . . mahiyaṅga caityaya . . . tis riyan koṭa baṅdavā*, Sdhlk. 356³⁴–357⁴, der König Devānampiyatissa,

München Ak. Sb. 1942 (Geiger) 3

der durch seinen Neffen, den Prinzen Cūlabhaya, die Mahiyaṅga-Toppe dreißig Ellen hoch hatte aufbauen lassen; *cullante-vāsika tema . . . ē siyalu daṅḍu-pat kuḍā kollan lavā uyanin addā*, PPJ. 19³⁹, der Culla-Schüler, alles das Reisig und die Blätter durch die kleinen Jungen aus dem Garten hinaus schaffen lassend . . .

80. Merkwürdig ist der Gebrauch der Postpos. *dī* zur Verstärkung des Lokativs. Formell scheint *dī* Gerund von *denu*, geben, zu sein, aber semasiologisch bereitet das Schwierigkeit. Beispiele: *suvodun maharajānan gehi dī ma valaṅḍā*, AmāV. 12¹³, gerade in dem Haus des Großkönigs Suddhodana gespeist habend; *gam-dora dī*, SdhRv. 39³⁸, am Dorfausgang; *dev-lova dī*, SdhRv. 30¹⁷, in der Götterwelt; *ātulu-gama dī*, Sdhlk. 219³⁴, im Dorffinnern; *ē tānhi dī*, PPJ. 7¹⁸, an der Stelle. In der VSpr. *maga dī*, P. 427⁸, auf dem Wege. Auch temporal wird *dī* gebraucht, wie z. B. *davasē dī*, N. Testam. Math. 12. 2, am Tage.

4. Nominale Kasusumschreibungen

81. Nominale Kasusumschreibungen sind, genau genommen, schon die Bildungen des Dativs, wie auch des Genetivs und Ablativs in Dekl. I. Da diese aber in ständigem Gebrauche sind, reiht man sie in die reguläre Deklination ein. Zu gelegentlicher Umschreibung lokaler Verhältnisse werden die Subst. *laṅga* und *samīpaya*, Nähe, sowie *diha* (MIA. *disa*), Richtung, verwendet. Man bildet 1. einen umschr. Dativ mittels *laṅgaṭa* und *samīpayāṭa*, in die Nähe von . . ., hin zu . . ., und *dihā* (vermutlich = MIA. *disāya*), in der Richtung von . . . So *malaṅvan laṅgaṭa gosin*, SdhRv. 43⁵, zu dem älteren Bruder hin gehend; *budun samīpayāṭa . . . yeti*, sie pflegten zu dem Buddha hin zu gehen; *vīdiya dihā balā*, P. 420¹⁹, in der Richtung der Straße, die Straße entlang, schauend (mit der Bed. eines Lokativs: *pilikanna dihā*, P. 424³, auf der rückwärtigen Veranda). – 2. Ein umschriebener Ablativ wird gebildet mittels *laṅgin* und *samīpayen*, aus der Nähe von . . ., her von . . .: *devātāvā samīpayen ladīmi*, PPJ. 1050¹⁴, ich habe (die Kinder) von der Gottheit empfangen. – 3. Ein umschr. Lokativ wird mittels *laṅga* und *samīpayehi*, in der Nähe von . . ., bei . . ., gebildet: *laṅkadīpa-samīpayehi nāsunā-*

-*vū nāv*, Sdhlk. 339¹, Schiffe, die bei Ceylon zugrunde gegangen waren.

82. Häufig sind Umschreibungen mit *ata* und *kara* „Hand“. Es wird gebildet ein Dativ mittels *ataṭa* oder *karā* (vermutlich < *karāya*), gelegentlich auch *karāṭa* (< **karahaṭa*), wtl. „zu Händen von.“: *bisavun ataṭa (pata) dī-piya*, Sdhlk. 445¹¹, übergib (den Brief) der Königin; *daruvan . . . dūtayan ataṭa pāvā-dī*, PPJ. 15¹⁷, die Knaben den Boten anvertrauend. Der Dat. mit *karā(ṭa)* wird speziell zum Ausdruck räumlicher Annäherung gebraucht (s. 71): *goyumhu karā gos*, AmāV. 82³, zu Gotama hin gehend; *hē tā karā ennaṭa nissa*, ib. 82³⁰, er ist verpflichtet, zu dir zu kommen; *nāvata sirageya karā no-āyē*, Sdhlk. 259⁵, zurück in das Gefängnis ging er nicht; *pirimnīn karāṭa giya adahas-āti veti*, DhpaGp. 162⁵, sie besitzen Verlangen, das auf Männer gerichtet ist. Vgl. 72. 2.

83. Ferner wird mit *atin*, *keren* ein umschr. Instrumental-Ablativ gebildet: So steht *atin* beim Agens im passivischen Satz: *diviyan atin vināṣayaṭa pāmīniyāhu*, PPJ. 702⁶, sie gingen durch Panter zugrunde. Ablativisch: *anun atin āhārayak no-ilvana-laddē*, Sdhlk. 259²⁷, von anderen (wtl. aus der Hand anderer) wurde keine Speise erbeten (vgl. P. *āññesaṃ hatthato kimci na gaṇhi*, Jāt. III 60²², von anderen nahm sie nichts an); *mā mohu atin mē kāranaya vicāla-mānava*, Sdhlk. 260²², ich muß doch von ihm diese Sache erfragen (vgl. P. *puccitvā cara-hatthato*, Mhvs. 75. 64, von Kundschaftern es erfragend). Vgl. 77. In den PARKERSchen Volkserzählungen wird *atin* öfters in dativischem Sinn bei einer Person gebraucht, der man etwas zu Gehör bringt (*ahavanu*), sagt oder mitteilt (*kiyanu*): *ē mīnihā āhāvuvā gāni atin*, der Mann sagte zu der Frau; *kiri-appā atin kīvā*, er sagte zu dem Großvater (P. 415). Der Ablativ *keren* drückt räumliche Trennung aus: *pirivara-samūhaya-keren piri-hunō*, PPJ. 36², von der Anhängerschar getrennt, ihrer beraubt; *riviḥu keren sasi duru veyi*, Sid. 83⁶, von der Sonne ist der Mond ferne. Oder er steht in partitivem Sinn (s. 77. 2): *bamunan aṭa-denā keren sat-denek sat-denek*, AmāV. 13²⁵, von den acht Brahmanen deren je sieben; *naran keren kāt ukāṭa*, Sid. 83⁸, unter den Menschen ist der Kshatriya der höchststehende.

3*

84. Endlich wird ein umschr. Lokativ mittels *ata* und *kerehi* (*kerē*) gebildet. 1. Auf die Frage „wohin?“ steht *ata* beispielsweise in *ē ē ata divā-pūha*, PPJ. 614²¹, sie liefen nach dieser und jener Seite (nach allen Seiten) davon. S. 65. 2. In *angulmal so-rahū ata nasti*, AmāV. 117³, sie kamen durch die Hand des Räubers Aṅgulimāla um, hat *ata* die Bed. eines Instrumentals. Von *ata* < MIA. *hattha* muß aber das *ata*, das als bloße Stammerweiterung dient, wohl unterschieden werden. Dieses ist = MIA. *anta*. Wörter wie *diyata*, Welt, neben *diya* (Sk. *jagat*); *nalalata*, Stirne, neben *nalala* (P. *nalāṭa*); *savanata*, Ohr, neben *savana*, (Sk. *śravaṇa*) sind Bildungen nach dem Typ Sk. *karmānta*. – 2. Der Lok. mittels *kerehi*, *kerē* bedeutet „bei jem.“ So *vivāda-karannavun kerehi yahapatek nam nāttēya*, PPJ. 84¹⁴, bei (unter) Streitenden gibt es nichts Gutes. Auch *bōdhisatvayan kerehi āghāta bāṇḍa*, PPJ. 13¹³, auf den Bodhisatta einen Anschlag planend. Im Co. zu Kus. v. 108 ist *apa kerehi* Erklärung von *apa ata*, bei uns. Häufig steht der Lok. mit *kerehi* bei Personen, denen gegenüber man Gefühle der Zu- oder Abneigung, der Furcht usw. empfindet. *radun kerehi domnas no-keremin*, AmāV. 6⁶, Königen gegenüber keinen Unwillen hegend; *bāyan kerehi bhayin*, Sdhlk. 461¹⁶, aus Furcht vor dem Bruder; *topa kerehi prasannayemi*, PPJ. 27¹⁰, ich bin dir gegenüber vertrauensvoll. Zu *ā-kerē kāma-trṣṇā bāṇḍa*, Pjv. 188³, Liebesverlangen nach ihr empfindend, ist 67. 2 zu vergleichen.

D. Anhang Vokativ

85. Der Gebrauch des Vokativs (Gr.² § 106) ist sehr charakteristisch für die sgh. Diktion. Denn die Form der Anrede ist ganz verschieden je nach Rang und Würde der angesprochenen Person und nach dem Verhältnis, in dem der Sprechende zum Angeredeten steht. Dem Vokativ wird oft die Interjektion *embā* oder *hembā*, im Pl. *embala* oder *hembala* vorgesetzt. – Im engen Kreis der Familie gebraucht man die einfache Form des Vokativs auf *-a*. Der König sagt PPJ. 1413⁹ zu seinem Sohne *puta*, aber Pjv. 561¹⁵ in zärtlichem Ton *putaṇḍa*; der jüngere Bruder wird SdhRv. 31³⁷ mit *embā malaṇḍa* angesprochen. Der Ehemann gebraucht vielfach Zärtlichkeitsausdrücke bei der Anrede an seine Frau, wie *soṇḍara*, du Schöne, oder *bhadraṇḍa*, du Treff-

liche. Der Baumgott sagt Sdhk. 598¹², ³⁶ *embā bhadrāva* zu der Baumgöttin; der Wachteljäger (*vaṭuvāddā*), dem seine Frau Vorwürfe darüber macht, daß er Tag für Tag mit leeren Händen heimkommt, besänftigt ihren Groll PPJ. 107¹² mit dem schmeichelnden *suṇḍarāṅgiya*, du Schöngliederige. Der Respekt, den jüngere Leute älteren schulden, oder die Ehefrau dem Ehemann, wird aber auch im Familienverkehr nicht außer acht gelassen. In PPJ. 19³⁴ redet der Enkel seinen Großvater mit *nuṃbavahansē* an. Später freilich, ib. 20¹⁴, nachdem er Priester geworden, bedient er sich des vertraulichen *tepi*. Die Baumgöttin spricht den Baumgott mit dem respektvollen *sāmīni*, Herr! an.

86. Beim gesellschaftlichen Verkehr zwischen Gleichgestellten ist die Anrede ebenfalls geregelt. Es pflegen sich Brahmanen untereinander mit *sabaṇḍa*, etwa unserem „Kollege“ entsprechend, anzureden (AmāV. 82¹⁶) Bhikkhus mit *āvātṇi*, womit P. *āvuso* wiedergegeben wird (SdhRv. 158²⁰, 526⁶; PPJ. 323⁸ usw.). Im Alltagsleben sagen Leute, die sich näher stehen, zueinander *embā yahaḷu* (*yāḷu*) oder *yāḷuwē*, lieber Freund! (Sdhk. 258⁸, ³⁰; P. 419³⁰). Eine höfliche Anrede ist auch die mit *pinvata*, in der Mehrzahl *pinvatṇi*, etwa: du Ehrenwerter! ihr Ehrenwerten! Es werden wohl auch Verwandtschaftswörter gebraucht im Verkehr zwischen Gleichgestellten. Zwei Großkaufleute (*hitānō*) reden sich mit *massinē*, Herr Vetter! an (P. 426²⁹, ³⁷). Die nötige Hochachtung, etwa vor dem Alter, wird immer zum Ausdruck gebracht. Zu älteren Frauen sagen junge Leute *ammē*, Mutter! und diese antwortet mit *putē*, Sohn!

87. Hochgestellte Persönlichkeiten werden mit dem pluralischen Vok. auf *-eni* angesprochen (Gr² § 106. 2). So ein Brahmane SdhRv. 47⁴ mit *bamunāneni* oder PPJ. 699⁸ mit *brāhmanayāneni*; ein Großkaufmann PPJ. 15³⁷ mit *mahasitāneni*. Einen Laien, den er hoch schätzt, betitelt ein Priester SdhRv. 32²¹ mit *upāsakayeni*, etwa: werter Laienbruder! Die reguläre Anrede an einen ordinierten Priester ist das besonders ehrenvolle *svāmīni*, Herr! So sagen Pjv. 386¹ die Hirten zu dem in ihrem Dorfe lebenden Asketen, und so sagt PPJ. 15³⁹ ein Großkaufmann sogar zu seinem Enkel, der Priester geworden, und SdhRv. 32²¹ ein Bhikkhu zum Buddha, der sonst, z. B. AmāV. 152⁹, mit *vahansē*

angeredet wird. Auch Eigennamen können bei höflicher Anrede in den pluralen Vok. gesetzt werden. So *panthakayeni*, Herr Panthaka! in PPJ. 16¹³. Der König wird – so z. B. von seinem Schätzungsbeamten, PPJ. 23²⁰ – mit *svāmīni* angesprochen, in einer der PARKERSchen Volkserzählungen mit *tamunnānsē* (P. 423²). Es ist das eben die vornehmste Titulatur, die man auf dem Lande kennt. So, oder *mahatmayā*, sagt in der modernen VSpr. der Diener zu seinem europäischen Herrn. – Niedriger Stehende werden von dem höher Stehenden einfach mit der Berufsbezeichnung angerufen: *embala toṭiya*, *oruva raṇḍava raṇḍava*, PPJ. 13⁸, hollah Fährmann, halt den Kahn an! Es werden aber wohl auch, bei wohlwollender Empfindung, freundliche Ausdrücke, wie Sdhk. 453²⁶, *embala sagaya*, junger Mann! gebraucht. Seinen Barbier redet König Makhādeva, PPJ. 31¹⁰, mit *yahaḷu kapuva* an: Freund Barbier! Er stellt sich im Scherz mit ihm auf gleiche Stufe.

88. Die Mannigfaltigkeit der Anrede ermöglicht es, in einer Erzählung den Wechsel der Lage und der Stimmung bei den beteiligten Personen in hübscher Weise zum Ausdruck zu bringen. Beispiel sei die Geschichte von dem schurkischen Freund, *Cauramitra-vastuva*, Sdhk. 257 ff. Der „gute Freund“ trifft seinen früheren Gefährten im Gefängnis und bemitleidet ihn. Im Gespräch darüber reden sie sich gegenseitig mit *yahaḷu* an. Um dem anderen die Möglichkeit einer Erholung zu verschaffen, er bietet sich der Freund, eine Zeitlang für ihn in dem Gefängnis als Bürge zu bleiben. Er verhandelt darüber mit den Gefängniswärtern. Dies geschieht in höflicher Form. Er spricht sie mit *embala pinvatṇi* an, und sie ihn, da er ja ein unbescholtener Mann ist, ebenso mit *embala pinvata*. Die Wärter gehen auf den Vorschlag ein, der „schurkische Freund“ verläßt das Gefängnis, aber er kehrt nach Ablauf der verabredeten Frist nicht mehr in dasselbe zurück. Der gute Freund muß nun an seiner Stelle im Kerker schmachten. Erst nach zwölf Jahren wird er durch eine Amnestie frei. Aber er schämt sich, in dem Zustand, in dem er sich nun befindet, beim Tageslicht unter die Leute zu gehen. Die Gefängniswärter befragen ihn wegen seines Zögerns; jetzt reden sie ihn mit dem Niedrigeren gegenüber gebrauchten Ausdruck *embala puruṣaya*, „he, du Mensch!“ an. Nächtlicherweile begibt er sich

auf einen Bestattungsort, um mit dem Fleisch von herumliegenden Leichen seinen Hunger zu stillen. Es beobachtet ihn eine Gottheit (*devatā*), die in einem nahen Baume ihren Wohnsitz hat, und befragt ihn, mit *embala puruṣaya* ihn ansprechend, nach seinem Tun. Er antwortet mit *divyaputraya*, du himmlisches Wesen! und erzählt seine Leidensgeschichte. Nunmehr gebraucht die Gottheit, von tiefstem Mitleid bewegt, ihm gegenüber im weiteren Gespräch die Anreden *embala pinvata*, oder *embala pinvat puruṣaya*, oder sogar *yahaluva*. Sie behandelt ihn wie ihresgleichen und überhäuft ihn mit Glück und Segen.

III. VERBALE AUSDRUCKSFORMEN, (TEMPUS- UND MODUSLEHRE)

A. Einleitendes

89. Die Verbalflexion des AIA. hat schon in der Periode des MIA. starke Einbuße erlitten. Im Sgh. sind, wie in den anderen modernen Sprachen Indiens, neue Verluste hinzugekommen. Erhalten sind in der LSpr. nur der präsentische Indikativ und der Imperativ (Gr.² § 145, 150). Ihre Formen gehen in den drei Konjugationen (Gr.² § 140) zurück auf die entsprechenden Flexionsformen der thematischen Konjugation des AIA. und MIA. – Außerdem besitzt die LSpr. periphrastische Formen, gebildet durch Zusammensetzung der Partizipien mit den Personalaffixen (Gr.² §§ 144, 146, 147, 149). Periphrastische Bildungen begegnen uns auch im Imperativ (§ 150. 3). Endlich haben wir Neubildungen besonderer Art im sog. Optativ (= Präs. + Partikel *vā*, § 151) und im Konditional, der nominalen Charakter hat.

In der VSpr. (Gr.² § 160) wird das Präsens durch eine für alle Personen beider Numeri gültige Form auf *-anavā*, *-inavā*, *-enavā* ersetzt; doch werden gelegentlich auch die historischen Formen verwendet und wohl allgemein verstanden. Ebenso haben die periphrastischen Bildungen im Prt. ihre Flexibilität eingebüßt und endigen in allen Personen Sg. und Pl. auf *-uvā*, *-iyā*, *-unā*. Dazu kommen einige Neubildungen für Futur und Präteritum (Gr.² § 160).

90. Beim Sgh. Verbum tritt nun aber im syntaktischen Gebrauch weit weniger die Unterscheidung der Zeit (Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft) hervor als vielmehr die zwischen unvollendeter oder wiederholter Handlung (Zustand) und vollendeter einmaliger Handlung (Begebenheit). Wenn wir daher in der Grammatik von Präsens, Präteritum, Futurum sprechen, so ist das konventionelle Terminologie, die sich nicht völlig mit dem syntaktischen Gebrauche deckt. Das sog. Präsens z. B. kann, wie wir sehen werden, auch präteritale oder futurale Bedeutung haben. Was vollends in meiner Gr.² § 149 als „Futurum“ figuriert, kann zwar als solches verwendet werden, bezeichnet aber von Haus aus und immer einen Dauerzustand und ließe sich am besten „Durativ“ nennen. Das Bedürfnis nach temporaler Unterscheidung hat denn auch in der VSpr. zur Bildung der futuralen Formen auf *-ññā*, *-ññamu* (1. Sg. und Pl.) und, nach tamulischem Vorgange, der präteritalen Form auf *-icca* (Konjug. III, 3. Sg., Gr.² § 43) geführt.

B. Präsens

91. Gehen wir zunächst auf das sog. Präsens (Gr.² § 145. 1) ein, so kann diese Formenreihe *balam(i)*, ich schaue; *badim(i)*, ich röste; *ālem(i)*, ich haften, eine einmalige oder wiederholte Handlung (oder einen Dauerzustand) in der Gegenwart bedeuten. Insoweit ist also die Benennung als Präsens richtig. Beispiele: *no-ek disāyen bamunu-daruvō avud tā kerehi sāstra ugāniti*, AmāV. 82²⁴⁻²⁵, Brahmanensöhne, aus vielen Gegenden kommend, lernen bei dir die Wissenschaften; *mē kollō apa daruvan marati, apa daruvan nasati, apa daruvanṭa duk deti*, Pjv. 386¹⁸⁻¹⁹, diese Burschen töten unsere Kinder, bringen unsere Kinder um, fügen unseren Kindern Leid zu; *mama ek upāyak dānīmī*, PPJ. 83²⁵, ich weiß ein Mittel; *dān un-gē māñiyō rājyaya ilvati*, PPJ. 25³⁸⁻⁴⁰, jetzt verlangt seine Mutter (für ihn) das Königtum; *mama cullapanthakayemi api cullapanthakayamha*, PPJ. 18^{7, 9}, ich bin Cullapanthaka, wir (alle) sind Cullapanthaka. – In der VSpr.: *uṃba mē mimi hā aṇḍunanavā-da*, Alw. 53, kennst du den Mann? *udeṭa mē mal pipenavā, savasaṭa para-venavā*, Alw. 77, am Morgen blühen diese Blumen auf, am Abend welken sie; *bat tiyē-yi kiyaḷā*, P. 423²⁸, fragend:

gibt es zu essen? *ā kāsakin pelē*, Wi. 106, sie wird von Husten gequält.

92. Die präsentischen Formen können nun aber sämtlich auch futurale Bedeutung haben (vgl. Sp. § 173; D. II 14 ff.), ähnlich wie im Neuhochdeutschen das Futur mehr und mehr durch das Präsens verdrängt wird. Der Satz *sivuru no-harimi*, PPJ. 328¹⁷, kann heißen: ich lege die Kleider nicht weg, oder: ich werde die Kleider nicht weglegen. In Übersetzungen werden die Future des Pāli durch Präsentien wiedergegeben. Gleich das erste Jātaka liefert eine Reihe von Beispielen (PPJ. 4²⁵ = Jāt. I 99²): *gāl-sakin nu-bun maṅgin yemi, gāl-adinā gon palamu no-kā tana kati*, (wenn ich zuerst fahre, sagt der Karawanenführer,) werde ich auf einer nicht von Wagenrädern zerfurchten Straße fahren (*yemi* = P. *gamissāmi*) und die die Wagen ziehenden Ochsen werden Gras zu fressen bekommen (*kati* = P. *khā-dissanti*), das nicht schon vorher abgefressen wurde. Und PPJ. 4³⁴ = Jāt. I 99⁷: *palamu pān-nāti tāna vala kāna pān upadavati movun kāna-vū valavalin api pān bomha*, an wasserlosen Stellen werden sie Gruben graben und dadurch Wasser beschaffen (*upadavati* = P. *uppādessanti*), aus den von ihnen gegrabenen Gruben werden (dann) wir Wasser trinken (*bomha* = P. *piṅgāsa*). Stichproben aus der älteren Literatur: *budun kāma-pāsayan bānda-gena-yamha*, AmāV. 19⁸, (die Töchter des Māra sagen:) wir werden den Buddha durch die Bande der Lust an uns fesseln; *ohu marami*, ib. 115⁴, ich werde ihn töten; *demalun hā saṭan no-karamha*, Sdhk. 459¹¹, mit den Dāmilas werden wir keinen Krieg führen. In DhpaGp. 11¹⁰ wird P. *piṭṭhim na pasāressāmi* erklärt durch *piṭa bima no-paharami*, ich werde den Rücken nicht auf dem Erdboden ausstrecken. – Beispiele aus der VSpr.: *ada rā api kotana hiṭimu-da*, Alw. 52, wo werden wir heute Nacht bleiben? *uṃba enavā-da*, Wi. 104, wirst du kommen? *mūdē vāṭenavāya*, P. 419³⁹, er wird ins Meer stürzen.

93. In der VSpr. haben sich zwei besondere Formen für den Ausdruck des Futurs herausgebildet, die der LSpr. fehlen. 1. Hinter die Präsensform auf *-anavā, -inavā, -enavā* wird das zur Partikel gewordene Wort *-āti* oder *-āta* „es ist (so)“ gestellt: *desanāven passē sammādamak karanavā-āti*, Alw. 84, nach der

Predigt wird man eine Sammlung veranstalten; *lamayā navatīnavā-āta*, P. 422⁴, das Kind wird (zu schreien) aufhören; *ammā mama kanavā-āti*, P. 425⁴³, die Mutter wird mich fressen. – 2. Neubildungen sind ferner die Formen auf *-aññā, -iññā, -eññā* oder *-ññan* usw. (1. Sg.) und auf *-aññamu, -iññamu, -eññamu* (1. Pl.): *mama kathā-karaññā*, Alw. 57, ich werde mich unterhalten; *api heṭa eññamu*, Alw. 79, wir werden morgen kommen; *hoṇḍayi, mama yaññan*, P. 429³⁷, gut, ich werde gehen. – 3. Endlich wird auch eine 3. Sg. auf *-āvi, -īvi, -ēvi* und eine 3. Pl. auf *-āvī, -īvī, -ēvī* mit futuraler Bedeutung gebildet. Man sagt also (Wi. 89) *mama vāda karaññā*, ich werde die Arbeit verrichten, Pl. *api vāda karaññamu; ū vāda karāvi*, er wird die Arbeit verrichten; Pl. *ovun vāda karāvī*.

94. Häufig werden die präsentischen Formen zum Ausdruck einer wiederholten Handlung in der Vergangenheit (vgl. Sp. § 172) verwendet, entsprechend unserem „pflegte zu tun“. AmāV. 118⁴⁻⁵ sagt der Räuber Aṅgulimāla von sich: *mama pūrvayehi divana ātun luhubānda ganim*, früher holte ich Elefanten im Laufe ein. In der Einleitung zum Tebhātikavastuva, der „Geschichte von den drei Brüdern“, Sdhk. 317 ff. heißt es: der älteste Bruder pflegte den Honig, mit dem die drei handelten, in den Dörfern einzuhandeln (*ganim*), der zweite ihn in die Stadt zu verbringen und dort abzuliefern (*nuvaraṭa gena-hāra deti*), und der jüngste ihn in der Stadt zu verkaufen (*vikunati*). Der Sprachgebrauch ist der gleiche wie im Pāli. Im P.-Original der zitierten Erzählung, Rasavāhinī, ed. Colombo 1901, I 89, stehen die drei entsprechenden Präsentien *ganhāti, āharati, vikkīnāti*. Von einem bestechlichen Richter wird PPJ. 1412³² gesagt: *ahimīyan himi kereyi, himīyan ahimi kereyi*, er machte die Nicht-Herren (d. h. die nichtberechtigten Eigentümer) zu Herren, die Herren machte er zu Nicht-Herren. Im P., Jāt. VI 131¹⁶ steht wieder gleichfalls das Praes. *karoti*. Ebenso PPJ. 15¹⁹ *mahapanthaka kumārāyō muttanuvān hā samāṅga budun samīpayāṭa bāna asanṭa yeti*, der Knabe Mahāpanthaka pflegte mit seinem Großvater zusammen zum Buddha zu gehen (P., Jāt. I 115²⁶, *gacchati*), die Predigt zu hören. – Praesentien in solcher Bedeutung (Typus *balanavā*) kommen vielfach in Erzählungen der VSpr. vor. So *ara dena bohoma kadīsara-kamin yanavā*, P. 419²², jene

zwei pflegten mit großer Schnelligkeit zu gehen; *rā-vena-kal iṅḍalā āyet enavā*, P. 420²⁶, er pflegte, nachdem er das Nachtwerden abgewartet, wieder zu kommen.

95. Die präsentischen Formen können endlich auch mit präteritaler Bedeutung gebraucht werden, wenn zu Beginn oder im Verlauf einer Erzählung auf Vergangenes zurückgegriffen wird, das die Grundlage des Erzählten bildet und aus der Vergangenheit bis in die Gegenwart fortbesteht, d. h. bis in die Zeit, in der die Erzählung spielt. Die einzelnen Begebenheiten der Geschichte selbst werden dann im Präteritum erzählt. Begriff der Gleichzeitigkeit. So heißt es AmāV. 96²⁴ *buduhu ambavana-uyanhi vāda-veseti*, der Buddha hielt sich eben im Garten Mangohain auf. Es folgen dann die Begebenheiten im Praet.: *gabgata* (die Königin) wurde schwanger, *dolek upan*, es entstand ihr ein Schwangerschaftsgelüste usw. Das Tebhātikavastuva, Sdhk. 317 ff. (s. 94) beginnt mit dem Satze *yaṭa-giya davasa dāmbadiva baranās nuvara velaṅḍa-tun-bā-kenek mī-velāṅḍām keremin . . . veseti*, in vergangenen Zeiten lebten in Indien in der Stadt Bārāṇasī drei Brüder, Kaufleute, die Honighandel trieben, und PPJ. 12³⁻⁴ heißt es von Großmutter und Enkelin: *ovun de-dena-ma anuṅṭa mehe-koṭa jīvat-veti*, die beiden fristeten ihr Leben für andere Lohnarbeit verrichtend, und weiterhin: *ran-taliya bava-t no-damiti*, daß es eine goldene Schale sei, wußten sie nicht. Wieder stimmt der Sprachgebrauch des Sgh. mit dem des Pāli überein. Die beiden Verba der eben angeführten Stelle sind im P.-Original, Jāt. I 111^{13, 15} *jīvanti* und *na jānanti*.

C. Das periphrastische Präsens

96. Das periphrastische Präsens führt diese Bezeichnung da es aus einer Zusammensetzung des Pprs. in seiner kürzeren (adjektivischen) oder längeren (substantivischen) Form mit den Personalsuffixen besteht. Die Typen (Gr.² § 149) sind

1. *balanem(i) – badinem(i) – ālenem(i)* usw.
2. *balannem(i) – badinnem(i) – ālennem(i)* usw.

wtl.: ich bin schauend bzw. ich bin der Schauende usw. Die erste (kürzere) Reihe gehört der älteren LSpr. an. In der 3. Sg. und

Pl. steht die reine Nominalform mit Ergänzung der Kopula, also Sg. *balanē, balannē*, Pl. *balanō (°nāha), balannō (°nmāha)* usw. Es ist hier auch in der älteren LSpr. noch eine Unterscheidung des Geschlechts vorhanden. Ist das Subjekt generis fem., so endigt die 3. Sg. auf °*nmī*. S. 123. 2. Die Benennung dieser Formenreihe als „Futurum“ ist nur konventionell. Die Verwendung ist viel umfassender. Eine zutreffendere Bezeichnung wäre, wie oben erwähnt, „Durativ“; denn die Formenreihe wird, wie das einfache Präsens, für Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit gebraucht, mit besonderer Betonung von Dauer und Wiederholung eines Zustandes oder einer Handlung.

97. Zunächst hat das periphrastische Präsens präsentische Bedeutung. Es entspricht dem engl. to be mit dem Pprs. So in *nibaṅḍa vāsi vasnēya*, PPJ. 5¹⁷, ständig regnet der Regen, Übers. von P. *nibaddham vassati*, Jāt. I 100²⁴; *vīthiyaṭa anik-tānāttē vadiṅṭa nisi-vannēya*, PPJ. 12¹⁹, der andere ist immer berechtigt, die Straße zu begehen = P. *itaro pavisitum labbhati*, Jāt. I 112². Beispiel aus der älteren Lit.: *maṭa peḷahara dakvan-nēyi*, AmāV. 152¹⁹, du zeigst mir (immer wieder) Wunder. – Auch in der VSpr. sind solche Durative in häufigem Gebrauch: *mokada tō aṅḍannē*, P. 425²⁵, warum heulst du? *yam henek maranavā eyāṭa hitu dē kaṅṭa bonṭa dīlā ne-vē-da marannē*, P. 421¹⁰⁻¹², wenn ihr jemand hinrichtet, so pflegt ihr ihn doch wohl erst hinzurichten, nachdem ihr ihm erlaubt habt, was er sich wünscht (wtl.: die von ihm gedachte Sache) zu essen und zu trinken.

98. Das periphrastische Präsens hat ferner futurale Bedeutung. Es bezeichnet einen in der Zukunft eintretenden oder von der Gegenwart in die Zukunft fortbestehenden Dauerzustand. Beispiele: *sallālayō mā kerehi saru-nāti-va yannāha*, Pjv. 518²⁸⁻²⁹ (wenn bekannt wird, daß ich ein Kind habe,) werden die Liebhaber ungerne (ohne Lust) zu mir kommen; *seṭa davasa mā-gē vimānaya nasannēya*, PPJ. 1050³⁰, am morgigen Tage wird er meine Behausung zerstören, = P. *mama vimānam nāsessati*; – *ranvan monareku āti niyāva nāti niyāva dannō bamunō . . . ranvan monaru āta ē dannō vāddō*, PPJ. 318⁶⁻⁹, ob es einen goldfarbigen Pfau gibt oder nicht, werden die Brahmanen wissen . . . daß es

goldfarbige Pfauen gibt, das werden die Jäger wissen (im P., Jāt. II 36^{7, 9} steht beide Male *jāmissanti*); – *dān topa-gē vimānaya biñdinnem*, PPJ. 1051¹⁶, jetzt werde ich deine Behausung zerstören. Die enge Berührung dieses futuralen Durativs mit dem futuralen Praesens (102) ersieht man schon daraus, daß sie einander ablösen können. PPJ. 1049^{29–31} wechselt in demselben Satz *himi vannēya*, er soll Herr werden, mit *himi veti*. – Auch in der VSpr. wird der futurale Durativ gebraucht: *evuvā mama kohoma-da karannē*, P. 425²⁷, wie soll ich das machen? Es wird aber deutlich beim Praesens das Schwergewicht auf die Tatsache und auf die einmalige Handlung gelegt, beim Durativ auf den Zustand.

99. Endlich hat das periphr. Praesens auch praeteritale Bedeutung. So besonders in der Einleitung einer Erzählung bei Schilderung der Zustände, unter denen die Geschichte sich abspielt. So beginnt gleich das erste Jātaka, PPJ. 4⁹, mit dem Satze *yaṭagiya davasa kasī-raṭa baranās-nuvara brahmadatta nam rajjuru-kenek . . . rājjyaya karannāhuya*, in vergangenen Tagen führte im Kasilande in der Stadt Bārāṇasī ein König mit Namen Brahmadata die Regierung. Das P.-Original, Jāt. I 107²⁰, hat hier den Loc. abs. *brahmadatte rajjam kārente*. Aber auch im Sinn „pflegte etwas zu tun“ wird der Durativ gebraucht: *abhaya-nam rāja-kumārayō-da ē vaiśyāva karā vadanāha*, Pjv. 518^{22–23}, auch der Prinz mit Namen Abhaya pflegte die Hetäre zu besuchen. Wieder wechselt in solchen Fällen mit dem Durativ das einfache Praesens. In der oben zitierten Einleitung zum 1. Jātaka folgt auf das *karannāhuya* ein Satz mit *velaṅḍām-koṭa āvidinnāhuya*, (der Bodhisattva) ging auf Handel aus, und dann ein Satz mit dem Prs. *yeti*, er pflegte (bei seinen Handelsreisen kreuz und quer) zu gehen. Mit *ē samayehi*, zu der Zeit einmal, und mit dem Prt. *sarahā siṭṭuvūya*, er rüstete (eine Karawane) aus, beginnt dann die eigentliche Erzählung. Diese Form der Einleitung ist typisch. Im Pālitext wechseln Aorist (*rājā ahoṣi*) und Praesens (*vicarati*, *gacchati*); die Erzählung selbst beginnt aoristisch mit *gamana-sajjāni katvā ṭhapesi*, er machte (die Wagen) marschfertig. Deutlich tritt der Ausdruck des Zuständlichen hervor in Sätzen wie beispielsweise PPJ. 1050^{3–4} *ē dukkhita-tānāṭṭi toma purohita-brāhmaṇayā samīpayen*

yannīya, die arme Frau ging in der Nähe des Purohitabrahmanen, d. h. ihr Weg war immer so, daß er sie in die Nähe des Brahmanen führte und sie von ihm gesehen und beachtet werden konnte. – Auch wenn im Verlauf einer Erzählung auf frühere bis in ihre Zeit herein reichende Zustände zurückgegriffen wird, wird das periphr. Prs. gebraucht: *mama numba-vahansē-gē guna no-dannēmi*, PPJ. 1411^{21–22}, ich kannte eben dein Wesen nicht.

D. Das periphrastische Praeteritum

100. Das periphrastische Praeteritum ist eine Zusammensetzung des Prpt. in seiner kürzeren (adjektivischen) oder längeren (substantivischen) Form mit den Personalsuffixen. Die Typen (Gr.² § 146–48) sind

1. *bālīm(i) – bādīm(i) – ālīm(i)* usw.
2. *bālūwem(i) – bādūwem(i) – ālūwem(i)* usw.

wtl. ich bin einer (bzw.: der), der geschaut hat usw. Wieder gehört die erste Reihe der älteren LSpr. an, und wieder steht in der 3. Sg. und Pl. die reine Nominalform mit Ergänzung der Kopula: Sg. *bālī*, *bādī*, *ālī*; Pl. *bālūha*, *bādūha*, *ālūha*; bzw. Sg. *bālūwē* (°vā), *bādūwē* (°ā), *ālūwē* (°nā); Pl. *bālūwāha* (°vō), *bādūwāha* (°ō), *ālūwāha* (°nō).

Beim periphr. Prt. können wir von einem Tempus sprechen; denn es drückt die einmalige in der Vergangenheit vollendete Handlung aus. So in *mā gihimīnis-kala-d boru no-kīyem*, AmāV. 65^{25–26}, ich habe auch in meiner Laienzeit keine Lüge gesprochen (*dān pāviji-va kumaṭa kiyam*, wie sollte ich jetzt als Ordensbruder eine sprechen?). Es wird dann das periphr. Prt. zum Tempus der Erzählung. Formen, die seiner Bildungsweise entsprechen, finden sich im Pāli häufig bei intransitiven oder passiven Verben: *āmī*, ich bin gekommen, entspricht einem P. *āgato* 'mhi; *upānīmi*, ich bin wiedergeboren worden, einem P. *uppanno* 'mhi.

101. Für den Gebrauch des periphr. Prt. als Tempus der Erzählung einige Beispiele aus LSpr. und VSpr. In DhpaGp. 181⁴, 189¹⁸ werden die P.-Aoriste *nāpagañchi*, er ging nicht weg, und *dassesi*, er zeigte, mit *no-pahavī* und *dākvī* wiedergegeben. Die Geschichte von der Bekehrung des Brahmanen Kūṭadanta

in AmāV. 81⁴ beginnt mit . . . *budun-gē nuvana-dālhi kūṭadanta-nam bamunā pānini* (für späteres *pānunā*), in dem Geistesnetz des (eine Weltumschau haltenden) Buddha zeigte sich der Brahmane mit Namen Kūṭadanta. In SdhRv. 46²⁶ heißt es: *esēheyin kumārayanṭa nam tabannō maṭṭakundali nam tubūha* (für späteres *tābuvāha*), wie er ihm daher den Namen zu geben hatte, gab er ihm den Namen Maṭṭakuṇḍali. Aus PPJ. 1050⁴⁰⁻⁴¹ führe ich an: *satara dena ekva dan dunnāha*, die vier (Weber) gaben gemeinsam Almosen = P., Jāt. IV 475⁴, *dānam dadimsu*. – Für den Gebrauch des Prt. in der VSpr. mögen ein paar Beispiele aus P. genügen: *kumārayā . . . ē nuvaraṭa guhin āvidinṭa paṭan gattāya*, P. 420³⁻⁶, der Prinz, in die Stadt gekommen, begann sich dort zu ergehen; *ē rāksī-t rāksayek vāduvā*, P. 424⁴², und die Rākṣasī gebar einen Rākṣasa; *kākuḷu hāl māvenṭa varamak dunnā*, P. 428³¹⁻³², er verlieh ihr die Fähigkeit, nach Wunsch rohen Reis zu erzeugen.

102. Wenn in einer Erzählung auf irgendeine Begebenheit, die vor ihrer Zeit liegt und damals bereits vergangene Tatsache war, zurückgegriffen wird, so geschieht das im periphr. Prt. Dieses erhält dadurch die Bed. der Vorvergangenheit, des Plusquamperfekts. So in der Einleitung zum 3. Jātaka, PPJ. 12¹, *e-kalhi ē nuvara ek siṭu-kulayaka āttō dukpat vūya; siyalu mal-bāyan hā daruvō-t vastuva-t nāsī-giyōya, ek minibiri kidā kella muttanīyan hā raṇḍā-giyāya*, damals war in der Stadt das Oberhaupt in einer Großkaufmannsfamilie ins Elend geraten, bei allen den Brüdern waren Kinder und Habe zugrund gegangen, nur ein kleines Mädchen, die Enkelin, war mit ihrer Großmutter übriggeblieben, – und weiterhin 12⁶: *ran-taliyek . . . bohō davasak prayōjana-nu-vū heyin mala-gāsī-giyēya*, eine Goldschale war, da sie lange Zeit nicht benützt wurde, schmutzig geworden. Im P.-Original, Jāt. 111¹⁰ ff. stehen Aoriste: *parijinnam ahoṣi* für *dukpat vūya*, *parikkhayam agamāsi* für *nāsī-giyōya*, *avasesā ahoṣi* für *raṇḍā-giyāya*, *mala-ggaḥṭā ahoṣi* für *mala-gāsī-giyēya*.

103. Anhangsweise sei erwähnt, daß in der VSpr. von Verben der Konjug. III auf *-navā* ein besonderes Pprt. auf *-icca* und daraus ein neues Praeteritum auf *-icci* gebildet wird. Siehe Gr.² §§ 43, 160. 2. Zu *pipenavā*, aufblühen, *pipicca*, „aufgeblüht“,

neben *pipunā*, in älterer Sprache *pipī* (z. B. AmāV. 9²⁰); und *pipicci* „blühte auf“; zu *pāhenavā*, kochen intr., gekocht werden, *pāhicca* und *pāhicci* (DE LANEROLLE). Solche Formen scheinen nur in den untersten Schichten des sgh. Volkes gebraucht zu werden. Aus dem Mund eines Vāddā hörte ich den Satz *gayi gedīya bimaṭa vāṭicca*, vom Baum die Frucht auf den Boden ist gefallen. Bei Alw. 15, 16 wird *kādicca*, gebrochen, von *kādenu*, als alternierend mit *kādunu* angegeben. Die Bildungen mit *-icca* sind den Tamulischen auf *-itta* nachgebildet; die volkstümliche Aussprache, worauf HELMER SMITH mich aufmerksam machte, ist auch im Tamil *-icca*. Vgl. auch P. 423³⁴ *kābilicca*, Scherbe, Schreibung für *kābilitta*. – Schwer zu deuten sind in der Vāddā-Spr. die Praeterita auf *-ga*, *-go*. Siehe Ind. Hist. Quarterly XI, 1935, p. 510. Ist etwa *vāṭiga*, gefallen, nur Vāddā-Aussprache für sgh. *vāṭiya*?

E. Imperativ und Optativ

104. Als Imperativ der 2. Sg. dient in den Konjug. I, II, III der reine Stamm. Die Typen sind *bala*, *badu*, *peniya*. Es kann dem Stamm *-va* (Partikel?) angefügt werden: *balava*, *baduva*, *peneva*. Die 2. Pl. endigt auf *-v*: *balav*, *badiv*, *penev* oder *peniyav*. Sie geht vielleicht auf den Typus MIA. P. *labhatha* zurück. Vielfach sind auch pluralische Formen auf *-va* anzunehmen. Wenn auch der dativische Inf. (s. oben 75. 2) als Imp. verwendet wird, so erklärt sich das als Ellipse. Endlich existieren verschiedene Umschreibungen des Imperativs. Das Personalpron. *tō* usw. wird meist weggelassen.

105. In der Verwendung des Imperativs stimmt das Sgh. im allgemeinen mit dem AIA. und MIA. sowie mit den klassischen Sprachen überein (vgl. Sp. § 188; D. II § 118). Es entspricht aber der sgh. Ausdrucksweise, daß die Form eine verschiedene ist je nach Rang und Stellung der angesprochenen Person. Es entsteht so eine Abstufung vom strikten Befehl bis zur höflichen Bitte. 1. Im Verkehr mit gleichgestellten und untergeordneten Persönlichkeiten wird der einfache oder erweiterte Imperativ gebraucht: *palāyav*, entfernt euch! *asav*, höret! *dīya apaṭa deva*, AmāV. 190¹⁰, überlasset das Wasser uns! *tō palāya*,

PPJ. 786³⁶, entferne dich! *apa hā kāṭi-va eva*, PPJ. 6⁵, kommet mit uns! *mē tānhi ma vāsaya karava*, PPJ. 33¹⁵, nimm Wohnung an eben diesem Platze = P., Jāt. I 141¹, *idh 'eva vasatha*. – 2. Zu einer dringlicheren Aufforderung wird der doppelt gesetzte Imperativ gebraucht, wie z. B. *oruva raṇḍava raṇḍava*, PPJ. 13⁸, halt den Kahn an! halt ihn an! Dem gleichen Zweck dient auch das mit *piyanu* zusammengesetzte V., mit dem der vollkommene Abschluß der Handlung betont wird. So in *kāpiya* (V. *kanu*), iß! *kāpiyav*, esset! *dīpiya*, gib! *dīpiyav*, gebet! *ārapiyava* Sdhlk. 333¹³, beseitige es! *kiyāpiya*, P. 425²⁹, sage! rede! sprich! Schwieriger zu erklären sind die mit *-pan*, Pl. *-pallā* und *-yan*, Pl. *-yallā* umschriebenen Imperative. Typen sind *kiyāpan*, sprich! *kiyāpallā*, sprecht! *dīpan* oder *diyan*, gib! *dīpallā* oder *diyallā*, gebet! *bat-gediya uyāpan*, P. 427²¹, koche mir eine Portion Reis! *bīpan*, P. 423³³, trinke! *hiṭapan*, bleib stehen! *hiṭapallā*, P. 421¹³, nehmt Stellung! Man möchte auch hier an Zusammensetzung mit *piyanu* und *yanu* denken. Da nach Guṇ. 201, N. 1 neben *-pan* auch *-panna* vorkommt, könnte es sich um Infinitive mit imperativer Bedeutung handeln. Zu beachten ist die Kürzung des Langvokals vor *-yan*, *-yallā* in *diyan*, *diyallā* gegenüber *dīpan*, *dīpallā*. – 3. Höflichere Ausdrucksweise, mehr Bitte oder Wunsch als Befehl, ist der Infinitiv in seinen verschiedenen Formen, besonders in der dativischen. So *ivasanu*, habe Geduld! *kumārikāva inna tānakin guhin kāṇḍana eṇṭa*, P. 423⁵, geh dorthin, wo die Prinzessin sich befindet, und hole sie zurück! (wtl.: an die Stelle . . . gegangen seiend, sie holend komme). Ebenso sind Umschreibungen wie *pata maṭa denṭa hoṇḍayi*, bitte gib mir das Blatt (wtl.: es ist gut, mir das Blatt zu geben) eine höflichere Befehlsform, und die Wendungen mit *mānava*, *yutu* usw., die oben besprochen wurden. Als Beispiel genüge *numba vahansē-t apa hā samaga vādiya mānava*, Sdhlk. 597²⁶, gehe, bitte, auch du (Euer Ehrwürden) mit uns zusammen!

106. 1. Der negative Imperativ oder Prohibitiv wird durch vorgesetztes *no-* ausgedrückt. Die Partikel *mā*, die aus idg. Vorzeit im AIA. und MIA. sich erhalten hat, ist dem Sgh. verloren gegangen: *tō ohu karā no-yā*, AmāV. 82¹⁸, gehe du nicht hin zu ihm! *phalāphalayak . . no-kava*, PPJ. 6²⁻³, esset nicht jede beliebige Frucht! *no-kipeva*, PPJ. 84¹¹, zürne nicht! = P., Jāt. I München Ak. Sb. 1942 (Geiger) 4

209²⁴, *mā kujjhi*. – 2. Der Prohibitiv wird auch, vornehmlich in der VSpr., umschrieben mittels *epā*, das hinter den dativischen Inf. tritt. Das Wort *epā* (*ē + pā = paha*) bedeutet „beiseite, abseits“. Der Ausdruck ist elliptisch: *maranṭa epā*, töte nicht! ist wtl.: töten (laß es) beiseite! Vgl. *tō hāka-venṭa epā*, P. 425²⁸, ängstige du dich nicht! *e-ma nisā oba yanṭa epā*, P. 427³⁸, deswegen gehe du nicht hin! – 3. Eine weitere Umschreibung ist dann in der älteren LSpr. die mittels des Wortes *nahama*, Verbot, das wie die einfache Negation vor dem Imp. steht: *naham sita*, DhpaGp. 29³, ist Übersetzung von P. *mā cintayi*. Ebenso *tepi nahamak sitava*, PPJ. 84⁴. Auch beim periphrastischen Imp.: *apa kerē nahamak kipunu mānavā*, AmāV. 99²⁸, bitte, zürne uns nicht! Mir scheint, daß *naham(ak)* auf *na-kam(ak)*, das Nicht-tun, zurückgeführt werden muß (vgl. *velāṇḍaham*, EpZ. II 113¹³, = *velanda-kam*) und daß *nahamak* für „nicht“ gebraucht wird wie etwa *pamanak* für „nur“.

107. Der Kohortativ „laßt uns das und das tun“ wird, wie im P., durch die 1. Pl. des Präsens ausgedrückt: *yamha*, laßt uns gehen, wir wollen gehen; *nidāganiṃu*, laßt uns schlafen, wir wollen schlafen. Vgl. *ada un-vahansēṭa danak demha*, Sdhlk. 598¹¹⁻¹², laßt uns heute Seiner Ehrwürden ein Almosen spenden! *anik pāsu tānaka gos jīvat-vamha*, Sdhlk. 597²³, an einen anderen guten Platz gehend, wollen wir unseren Lebensunterhalt suchen; *dū kelumha*, PPJ. 143²⁸, laßt uns Würfel spielen, wir wollen würfeln = P., Jāt. I 290²⁷, *jūtam kīlāma*. – In der VSpr.: *api upaharana karamu*, P. 423²³, wir wollen den Versuch machen, laßt uns versuchen; *heṭa udē-ma emu*, P. 422²⁹, wir wollen morgen in aller Frühe kommen; *muṇḍalā damamu*, P. 423⁴¹, laßt uns sie losmachen und wegwerfen.

108. Der Permissiv, die 3. Sg. und Pl. des Imp. „er soll (oder möge) das und das tun, sie sollen (oder mögen) das und das tun“ wird 1. durch die längere (substantivische) Form des Pprs. ausgedrückt. Er deckt sich mit dem, was in der Grammatik als „Futur“ bezeichnet zu werden pflegt. Es heißt also *karannē* nicht bloß „er pflegt(e) zu tun“, „er wird tun“, sondern auch „er soll (möge) tun“. Die Form dient eben zum Ausdruck einer noch nicht vollendeten Handlung. Ebenso *karannō*, sie sollen tun;

kannē, er soll essen; *kannō*, sie sollen essen. Oder man gebraucht elliptisch den dativischen Infinitiv: *deviyō raksākara denṭa*, Alw. 46, Gott behüte dich! wtl.: Gott (wird gebeten) Schutz zu geben. – 2. Umschrieben wird der Permissiv durch Anfügung des imperativischen Inf. *den* von *denu*, geben, gewähren, an das Pprt.: *kā-den*, *kāpu-den*, er soll (sie sollen) essen. Das Pprt. vertritt hier, wie so oft, das Nomen verbale, und *kā-den*, *kāpu-den* bedeutet wtl. „gewähre ihm das Essen, laß ihn essen!“ Vgl. *siṭiya-den*, gewähre ihm das Stehen, laß ihn stehen! – 3. Oder man fügt umschreibend hinter die substantivische Form des Pprt. die Präsensformen 3. Sg. *vē*, 3. Pl. *vet* von *venu*, sein, werden: *kāvā-vē*, *kāvā-vet*, er soll (laß ihn) essen, sie sollen (laß sie) essen. Vgl. *mehekaruvā eya gen'āvā-vē*, Guṇ. 183, der Diener soll es bringen, wtl. der Diener soll einer werden, der es gebracht hat. Die Mehrzahl wäre *mehekaruvō eya gen'āvō-vet*. In der VSpr. wird aber *-vē*, *-vet* vielfach zu *-vi* verkürzt, und die Form des Typs *kā-vi* gilt für beide Numeri.

109. Der Optativ (Gr. § 151) ist kein selbständiger Modus. Man drückt im Sgh. einen Wunsch aus, indem man den Formen des einfachen Präs. *-vā*, in älterer Zeit *-vay(i)* anfügt. Es ist das eine zur Partikel gewordene Form des V. *venu*, die etwa „möge es (der Fall) sein“ bedeutet. Sagt man *balatvā* oder mit Auslautkürzung *balatva*, möchten sie schauen, so ist das wtl.: sie schauen – sei das der Fall; *sanīpa-āttā vēvā*, möchte er gesund sein, wtl.: er ist gesund – sei es so! wie wir etwa wünschen „hoffentlich ist er gesund“. Die Form *vā* kommt auch noch als selbständiges Wort mit optativischer Bedeutung vor, so *deviya somnas vā*, AmāV. 11⁶, die Königin sei frohgemut! In der VSpr. lautet sie *van*, wie hier auch sonst finales *ā* zu *an* wird. Vgl. die häufige Grußformel *ayu bō van*, dein Leben möge lang sein.

110. Der Optativ ist eine alte Bildung. Schon in einer Inschrift des 8. Jh., also in der Übergangszeit des Proto-Sgh. zum Mittelalterl. Sgh., findet er sich in dem Satze *avul-kala-kenek budenā-bat no-lābet paradānmaye batu-kavudu vet-vay*, EpZ. III 198, Leute, die eine Störung verursachen, mögen keine Speise zu essen bekommen und in der nächsten Existenz mögen sie Hunde und Krähen werden. Es gehört hier *vay* nicht nur zu *vet*,

sondern auch zu *lābet*, steht also am Ende des ganzen Wunschsatzes. Die Fluchformel *kavudu-balu vet-vā* kehrt auch in einer Inschrift wieder, die der Zeit um 900 n. Chr. angehört, EpZ. I 205 D²¹. – Beispiele aus der LSpr.: DhpaGp. 30³³, *ivasā-vā*, er möge abwarten (Übers. von P. *āgametu*); *āsīy'āṭi-kenek nīkmē-va*, AmāV. 133¹⁻², jeder, der (den Wettstreit) zu hören wünscht, möge herauskommen; *ṛddhi-āṭi vem-va*, *dhānya-āṭi vem-va*, . . . *acala-śraddhā-āṭi vem-va*, . . . *svarga-mōkṣa-sampatti siddha-koṭa hem-va*, Sdhlk. 439⁶⁻¹², möge ich (in einer künftigen Existenz) wunderkräftig sein, möge ich wohlhabend sein, möge ich unerschütterlichen Glaubens sein, möge ich fähig sein, das Heil des Himmels und der Erlösung zu verwirklichen; *mē ladaru tema nūmba-vahansē nisā upānē vī nam ahasē siṭi-vayi*, *idin elesa no-vūyē vī nam bima hī marānayaṭa pāminē-vayi*, PPJ. 29¹⁸⁻¹⁹, wenn dieser Knabe von dir erzeugt ist, möge er in der Luft schweben; wenn es aber nicht so ist, soll er auf die Erde stürzend zu Tode kommen. Der Pälitext, Jāt. I 135⁸, hat die Imperative *tiṭṭhatu* und *maratu*. Daß der Optativ *vēvayi* (V. *venu*) zu einer Partikel geworden ist, wurde oben 35. 3 erwähnt. Zum Schluß sei noch bemerkt, daß der Optativ auch der Bedeutung des Potentials, der gemilderten Behauptung, sich nähert. So in PPJ. 23²⁰ *pansiyayak assu vūkali sāl-nāliya agit-va*, fünfhundert Pferde mögen etwa den Wert eines Quarts Reis haben. Im Pälitext, Jāt. I 125¹⁹, steht *agghantu*.

F. Konditionalis

111. Was in der Grammatik (Gr.² § 152) als Konditional aufgeführt wird, ist überhaupt keine verbale, sondern eine nominale Bildung. Dies geht schon daraus hervor, daß die gleichen Formen für alle Personen Sg. und Pl. wie auch für Akt. und Pass. verwendet werden. Die Grundformen sind im Präs. (fortlaufende Handlung) I: *balat*, II. *badit*, III. *ālet*; im Prät. (abgeschlossene Handlung) *bāluva*, *bādda* (aus *bādiya*), *āluna*. Erweiterte Formen gehen auf *-ata*, *-atat*, *-atot*; *-ita*, *-itat*, *-itot*; *-eta*, *-etata*, *-etot* aus, im Prät. auf *-uvat*, *-uvot*, *-uvōtin*, *-iyat*, *-iyot*, *-iyōtin*; *-unat*, *-unot*, *-unōtin*. Sie müssen alle etwas wie „beim Schauen, beim Rösten, beim Haften; beim Geschaut-haben, beim

Geröstet-haben, beim Gehaftet-haben“ bedeuten. Ich verweise noch auf die Formen *āta*, *ātat*, *ātot*, beim Vorhandensein, wenn vorhanden ist (sind). Auf eine Deutung dieser Formreihen möchte ich hier nicht eingehen, da ich über Vermutungen nicht hinauskomme. Ich möchte nur feststellen, 1. daß keineswegs von allen Verben alle diese Parallelformen gebildet werden oder belegbar sind; 2. daß ich einen syntaktischen Unterschied in der Verwendung dieser Parallelformen vorerst nicht nachzuweisen vermag; 3. daß das beim Kond. stehende logische Subjekt in der älteren Sprache noch oft in den obliquen Kasus tritt, was den nominalen Charakter des Kond. deutlich erkennen läßt.

112. Der sog. Konditional ist gar nicht selten. Er findet sich beispielsweise 1. inschriftlich im 10. Jh.: *saṅgun visin no-nimat*, EpZ. I 48³⁰, wenn (die Angelegenheit) durch die Priesterschaft nicht beigelegt wird, wtl. bei Nichterledigung durch die Priesterschaft (soll eine gemeinsame Beratung mit dem Fürsten stattfinden). Ebenso EpZ. I 47¹⁸: *minī keṭū kenekun āta*, wenn ein Mörder da ist, wtl. beim Vorhandensein eines Mörders. – 2. Aus der LSpr. führe ich an: *kenek bat kāvat pān pūvot mut pipāsā san-no-hindennāya*, SdhRv. 49⁸, wenn jemand Reis gegessen hat, so wird, außer wenn er Wasser getrunken hat, der Durst nicht gestillt werden; *rahat-vanṭa nisi pinkam ātat*, SdhRv. 44¹¹, wenn verdienstliches Tun vorhanden ist, das zum Heiligwerden geeignet ist. In Werken, die aus dem P. übertragen sind, entspricht dem sgh. Konditional in der Regel eine Partizipialkonstruktion: *miyatot denna ma miyamha*, PPJ. 94²⁷, wenn gestorben wird (beim Sterben), sterben wir beide = P., Jāt. I 223¹⁵, *marantā ubho pi marissāma*; *topa aviriya-va-giyot api siyallō-ma nasumha*, PPJ. 10²⁴, wenn du erlahmt bist (wtl.: bei deinem Erlahmtsein) gehen wir alle zugrunde = P., Jāt. I 108²⁶ *tayā viriye ossaṭṭhe sabbe vinassissāma*. – 3. Aus der VSpr. führe ich an: *mama lamayā ālluvot maṭa kiluṭayi*, P. 422¹, wenn ich das Kind anfasse, ist das für mich eine Verunreinigung; *uṃba hemihīṭa kathā-kalot maṭa tērun-gaṇṭa puluvani*, Alw. 59, wenn du langsam gesprochen hast, ist es mir möglich zu verstehen.

113. Der sog. Konditional kann auch andere Bedeutungen haben. Er ist z. B. 1. konzessiv: *dan kada-karaṇṭa situwat*, PPJ.

323⁵, wiewohl sie die Almosenspende zu verkürzen gedachten; *antarāyek karaṇṭa utsāha-koṭat*, ib. 323⁹, obwohl sie sich bemühten ein Hindernis zu bereiten; *baṇa kiya-gata no-hetat*, ib. 332¹⁶, obwohl er nicht imstande war zu predigen. – Oder er ist 2. temporal. So in PPJ. 15³⁴ *mahāpanthaka . dhyāna-suwayen dāvas yavata*, während Mahāpanthaka die Zeit in der Wonne der Meditation verbrachte. Das P. Original hat wieder ein Part.: *vītināmento*, Jāt. I 160⁶. Vgl. auch *mesē rajjuruvanta narakes pahaḷa-vū niyāva kalpanā-karat-karat abhyantarayehi dāha vāda-gata*, PPJ. 31²¹, so wurde dem König, während er über das zum Vorschein gekommene weiße Haar nachsann, innerlich heiß = P., Jāt. I 138¹⁰, *tassa . . phalitapātubhāvam āvajjantassa āvajjantassa*. – SälSd. 48 wird auch *pāmineta vehesa*, wann Unheil eintritt, im Ko. durch *himsāvaka pāmini-kalhi* umschrieben. Gerade diese vielfältige Verwendung des sog. Konditional beweist seinen nominalen Charakter.

IV. STILISTIK, SATZBAU

A. Einleitendes

1. Literatur- und Volkssprache

114. Die Singhalesische Literatur ist in weitem Umfang eine Literatur von Gelehrten. Ihre Träger waren zumeist Priester. Wenn gelegentlich auch Könige als Urheber von Werken genannt werden, so dürfen wir darin zumeist einen Höflichkeitsakt erkennen. Der tatsächliche Verfasser übertrug die Urheberschaft als dankbare Huldigung auf den Fürsten, der sein Patron war und ihn vielleicht mit der Abfassung des Werkes beauftragt oder dazu angeregt hatte. Die priesterlichen Autoren ihrerseits hatten die überlieferten Standardwerke der Sanskritliteratur studiert, und sie kannten die Regeln des indischen Alamkāra. Daß sie auch mit den Werken der kanonischen Päliliteratur vertraut waren, versteht sich von selbst. Aber in ihren eigenen Erzeugnissen tritt vor allem das Bestreben hervor, die Sanskritwerke nachzuahmen, weil sie damit am besten ihre Gelehrsamkeit zu dokumentieren vermochten. So hat die gesamte Literatur einen künstlichen Charakter. Ich werde das später (in 126 ff.) im einzelnen

darzulegen haben. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daß die Künstlichkeit schon mit dem Material der Sprache selbst beginnt. Diese enthält zahlreiche Neubildungen, beruhend auf altindischen Wörtern, die oft von den Verfassern auf Grund ihrer Kenntnis der in Betracht kommenden Lautgesetze singhalesisiert wurden. Selbstverständlich vermögen wir nicht immer solche Neubildungen mit Sicherheit von echtem, geschichtlich überliefertem Sprachgut zu unterscheiden, aber die Möglichkeit einer Neuschöpfung muß stets im Auge behalten werden.

115. Durch seine Künstlichkeit hebt sich der literarische Stil stark von der Volkssprache ab. Diese ist weit einfacher und gliedert sich in kürzere Sätze. Aber der Unterschied ist doch kein grundsätzlicher, sondern nur ein gradueller, und A. M. GUNASEKARA hat nicht Unrecht, wenn er auf S. 443 seiner Grammatik sagt: The syntax of the book language . . . is generally applicable to colloquial speech in other respects. Gewisse allgemeine Gesetze, die für LSpr. und VSpr. in gleicher Weise gelten, werden in 116 bis 125 zur Besprechung kommen. Mit der LSpr. teilt aber die VSpr. auch die allgemeine Neigung zu nominaler Ausdrucksweise, den Gebrauch der Gerundien und, was die Hauptsache ist, die Beseitigung der Nebensätze durch nominale Umschreibung.

2. Wortstellung im Satz

116. Im einfachen Satz ist die Wortstellung a) Subjekt, b) Prädikat: *yahaḷuvvā āvāya*, der Freund ist gekommen; *mama danimi* ich weiß; *gaha lokuyi*, der Baum ist groß. Es kann der Satz aus einem einzigen Wort bestehen, wenn, was erlaubt ist, beim Verb das Pron. pers. weggelassen wird. Statt *api eññamu*, wir werden kommen, kann man auch bloß *eññamu* sagen. Häufig so beim Imperativ: *palayan*, geh fort! neben *tō palayan*. Auch Ausdrücke wie *yahabata* oder *hondayi*, gut! schön! die häufig gebraucht werden, sind Kurzsätze mit Weglassung der Kopula, ebenso die Partikeln der Bejahung und Verneinung (s. 44. 1). Unpersönliche Verba, wie „es regnet“, gibt es nicht. Man sagt dafür „der Regen regnet“: *vāsi vasnē*, Sid. 141, VSpr. *vāhi vahinavā*; *vāsi vaṭa*, Amāv. 9¹⁴, es hat geregnet. Für „es blitzt“

sagt man *viduliya peneyi*, der Blitz scheint; für „es donnert“ *giguruma āhenavā*, der Donner wird gehört; für „es taut“ *pinī pānavā*, Tau fällt herab. Unser „man“ wird durch die 3. Pl. beim Verbum ausgedrückt: *mē diliyena vastuvaṭa haṇḍa yana nāmaya vyavahāra karati*, Guṇ. 412, diesem leuchtenden Gegenstand legt man (legen sie) den Namen „Mond“ bei.

117. Bei Erweiterung des Satzes durch ein Objekt ist die Folge a) Subjekt, b) Objekt, c) Prädikat: *rajjuruvō saturan nasati*, der König vernichtet die Feinde. Mit Dat. Obj. *vatura maṭa ṅnā*, Wasser ist mir notwendig. Steht im Satz ein Dat. Obj. neben einem Akk. Obj., so hat ersteres seinen Platz vor letzterem, das als das nähere Objekt mit dem Verbum verbunden bleibt: *gihiyō saṅghayāṭa dan deti*, die Laien spenden der Priesterschaft Almosen. Entsprechend ist auch die Stellung beim doppelten Akk.: *api tāmba ran no-karannemu*, wir werden Kupfer nicht zu Gold machen.

118. Frei ist die Stellung des Adverbiale. Häufig eröffnet es den Satz, wenn ein Nachdruck darauf gelegt wird, oder wenn es in einem Gegensatz steht: *dān mā upada manā kala*, Thūp. 18¹¹, jetzt ist es die rechte Zeit, daß ich geboren werde; *peradiḡehi ira nāḡi avaradiḡehi ira bahi*, im Osten geht die Sonne auf, im Westen geht die Sonne unter. Besonders gerne werden die Adverbiale von Zeit und Ort der Begebenheit, die erzählt werden soll, an die Spitze gestellt. Viele Erzählungen beginnen mit *e-vaṭa* oder *e-kalhi*, zu der Zeit, damals, oder mit *ikbiti*, *ikbitten*, *ekbitten*, dann, darauf. Charakteristisch sind die mit leichten Variationen wiederkehrenden Einleitungen zu den einzelnen Jātakas, wie z. B. *vaṭaḡiya davasa kasī-raṭa baranās-nuvara brahmadatta nam rajjuru-kenek rājyaya karannāhuya*. Siehe oben 99. Seine reguläre Stellung hat das Adverbiale beim Prädikat: *muvo ikmanāṭa duvati*, die Gazellen laufen schnell; *e-tema ballāṭa tadīn gāsī*, Guṇ., er schlug den Hund tüchtig; *tun rajaya noyek pariddan balā*, EpZ. II 94¹¹, die drei Königreiche auf mancherlei Weise besichtigend; *mē vādē ada karanta ṅnā*, Wi. 114, diese Arbeit muß heute getan werden. Wo aber das Obj. und das Präd. einen eng zusammengehörigen Begriff bilden, werden sie nicht durch das Adverbiale voneinander getrennt:

topi mā-sē dāhāmen semen rājyaya karava, PPJ. 303¹⁵, führe du die Regierung (regiere du) wie ich in Gerechtigkeit und Frieden.

119. Das Attribut steht vor dem Substantiv, zu dem es gehört. 1. Adjektiva, adjektivisches Pronomina und Zahlwörter stehen in der Stf. und bleiben in Kasus, Genus und Numerus völlig unverändert: *sudu aśvayā*, das weiße Pferd, *sudu aśvayek*, *sudu aśvayō*, *sudu aśvayanṭa*; *nuvara vasana aṅganō*, die in der Stadt wohnenden Frauen; *tada hulaṅgin*, mit starkem Wind. Beispiele aus der LSpr.: *miyuru sarayen dham desana budun-gē pīrisa*, AmāV. 167²², die Umgebung des mit süßer Stimme die Lehre predigenden Buddha; *mūdaṭa nāmunu mahagaṅgak*, SdhRv. 105²¹, ein dem Ozean zustrebender Strom; *mahāna-ganayā vasana vihārayek*, Sdhlk. 404³⁰, ein von der Mönchsgemeinde bewohntes Kloster; *nikam pralāpa kiyānu*, PPJ. 786⁴¹, unnütze Worte reden; *terun kī maginno-yavañña magikīn yav*, PPJ. 1411³⁵, geh nicht auf dem von dem Thera angegebenen Weg, geh auf einem anderen Weg. Aus der VSpr.: *hīn vāli poṭṭaniyak*, P. 420⁴⁵, eine Portion feinen Sandes; *maṭa ratu miris genen*, Alw. 67, bring mir roten Pfeffer; *naraka atu pāhā-dāpan*, Alw. 77, schneide die schlechten Zweige weg. Die Konstruktion von attrib. Adj. + Subst. beruht auf dem alten Karmadhāraya-Kompositum, Typ *nīlotpala*. – 2. Auch die substantivischen Attribute stehen voran. Beispiele für den attributiven Genetiv finden sich oben in 76; für den den Genetiv vertretenden Dativ verweise ich auf *ātum dasa denekuṭa bala* in 70, sowie auf Verbindungen wie *telovaṭa guru*, Guṇ. 431, (Buddha) der Lehrmeister der (wtl. für die) drei Welten. Zum attributiven Lokativ, der gleichfalls den Genetiv vertritt, führe ich als Beispiel an *ē geyi kumārikāvō*, PPJ. 12⁸, das Mädchen in dem Hause, und verweise auf 68 s. f.

120. An ein attributives Adj. kann zur engeren Verbindung mit seinem Subst. -vū (= AIA. *bhūta*), geworden, seiend, angefügt werden. Diese Konstruktion vertritt einen Relativsatz (s. 141): *itā sōbhāmat-vū ātmabhāvaya dāka*, SdhRv. 48¹⁶, die sehr schöne Erscheinung sehend; *utum-vū rahat-bavaṭa pāmiṇa*, Sdhlk. 434³¹, zu dem höchsten Zustand eines Arahant gelangt. Partizipien stehen in solchem Fall in der substantivischen Form: *passē ennā-vū gāl*, PPJ. 5²¹⁻²², die später kommenden Wagen;

ovun yannā-vū mārgayehi, PPJ. 35³², auf dem von ihnen begangenen Weg; vgl. *passē pīmyē atavāsi*, PPJ. 786³⁶⁻³⁷, der dahinter schwimmende Diener.

121. Appositionen bei einem Namen stehen hinter diesem. Man sagt *sāvāt nuvara*, die Stadt Sāvattihī; *duṭugāmunu raja*, der König Duṭṭhagāmaṇi. Häufig tritt -nam hinter den Namen: *sāvāt-nam nuvara*. Die Konstruktion ist dann ein Bahuvrīhi-Kompositum. Wenn Partizipien, einen Relativsatz vertretend, appositionell einem Substantiv beigefügt werden, stehen sie in der substantivischen Form: *bamunu . . . kavaliyen balannē*, AmāV. 81²⁷, der Brahmane, aus dem Fenster schauend, für „der aus dem Fenster schaute“; *sohongovu-duvak . . . sohon-bimaṭa . . . elāmbennī*, SdhRv. 106¹⁻³, eine Friedhofaufseherin (Tochter eines Friedhofaufsehers), die auf das Grundstück des Friedhofs herankam; *velāndā kadāvalalu ganuva-yi kiyāmin āvidinnē ē gēdoraṭa pāminiyēya*, PPJ. 12⁷, der Händler, der mit dem Ruf 'kauft Tonringe' einherging, kam an die Türe des Hauses. Wird aber eine Apposition durch -vū mit dem Subst., zu dem sie gehört, verbunden, steht sie voran, da sie in solcher Verbindung ein adjektivisches Attribut wird: *siṭānan-gē dū-vū ek-kumārikāvak*, PPJ. 14², ein Mädchen, (das) die Tochter des Großkaufmannes (war). Auch Adjektiva können in Substantivform als Apposition hinter ihr zugehöriges Nomen treten. Man sagt *siyal minissu*, alle Menschen, aber *minissu siyallō*, die Menschen insgesamt.

3. Kongruenz

122. 1. Das prädikative Verbum richtet sich im Numerus nach dem Subjekt: *ira basī*, die Sonne geht unter; *gonnu tana kati*, die Ochsen fressen Gras; *(mama) nuvaraṭa yemi*, ich werde in die Stadt gehen; *api nuvaraṭa giyemu*, wir sind in die Stadt gegangen. Für die moderne VSpr. kommt diese Unterscheidung nicht mehr in Betracht. Man würde in ihr in allen Fällen *yanavā*, bzw. *giyā* sagen. Siehe Gr.² § 160. 1, 2. Beispiele aus der LSpr.: *(mama) tautisā-dev-lova upanīmi*, SdhRv. 48²⁹, ich wurde in der Welt der dreiunddreißig Götter wiedergeboren; *ohu siyalu dukāṭa bhājana-va apāyehi ma upadanāha*, Sdhlk. 440³¹, sie werden als ein Gefäß für jegliches Leid in der Hölle wiedergeboren

werden. – 2. Auch wenn das Subj. aus zwei oder mehr Nominativen besteht, die durch „und“ miteinander verbunden sind, folgt das Verb im Plural: *piya-t puta-t vela koṭati*, Guṇ. 418, Vater und Sohn bestellen das Feld. In dem Satze *daruwō-t vastuwa-t nāsī-giyōya*, PPJ. 12², Kinder und Vermögen waren zugrunde gegangen, ist das Subjekt gemischt nach Genus und Numerus. – 3. Sind aber singulare Subjekte durch *hō* „oder“ und andere disjunktive Partikeln verbunden, so steht das Prädikatsverbum im Singular: *minihek hō gāniyak hō kanda-mudunē siṭī*, Guṇ. 418, ein Mann oder eine Frau steht auf dem Gipfel des Hügels.

123. Stehen mehrere Subjekte im Satz, die 1. Pronomina verschiedener Person und durch „und“ verbunden sind, so steht das Prädikatsverbum im Plural und zwar in der 1. Person bei Subjekten der 1., 2. und 3. Person, in der 2. Person bei Subjekten der 2. und 3. Pers. So *ūmba-da mama-da vela koṭamu*, Guṇ. 419, du und ich bestellen das Feld; *ū-da ūmba-da kumak kalāha-da*, was habt ihr, er und du getan? Statt des Pron. pers. der 3. Pers. kann natürlich auch ein Subst. neben dem Pron. der 1. und 2. Pers. stehen. Die angegebne Regel gilt auch für diesen Fall: *putā-da mama-da vela keṭuvemu*, wir, der Sohn und ich, haben das Feld bestellt. – 2. Sind aber mehrere dem Numerus nach verschiedene Pronomina durch *hō* verbunden, so richtet sich das Verbum nach dem zunächst stehenden Pronomen: *nuba hō mama hō esē no-kīvemi*, weder ihr noch ich habe so gesagt.

124. Das prädikative Adjektiv ist nach Genus und Numerus unveränderlich: *mē gaha lokuyi*, *mē gas lokuyi*, dieser Baum ist (diese Bäume sind) groß; *somnas vūmha*, AmāV. 12²¹, wir sind frohgemut geworden. Prädikative Substantive aber stehen, je nach dem Numerus des Subjekts im Sg. oder Pl.: *mū paṇḍitayekya*, dieser ist ein Gelehrter; *mū de-dena-t paṇḍitayōya*, auch diese beiden sind Gelehrte. Nach diesem Muster können nun auch in der LSpr. die Adjektiva behandelt werden, die als Lww. aus dem Sk. entnommen sind, d. h. sie können substantivische Form annehmen und dann, wenn erforderlich, in den Pl. gesetzt werden: *mē kollō itā bālayōya*, diese Burschen sind sehr dumm; *strihu nam pāpiyōya*, PPJ. 25³⁹⁻⁴⁰, die Weiber sind schlecht.

125. Im einzelnen sei noch folgendes erwähnt: 1. Ist das Subj. ein Pluralis honorificus, so steht das Verbum in der Regel im Plural: *mahaterahu givissaha*, AmāV. 37²⁰, der Großthera stimmte zu; *dān un-gē māṇiyō rājyaya ilvati*, PPJ. 33²², jetzt fordert seine Mutter (für ihn) die Königswürde; *ē velandānō . . vithiyehi baṇḍu vikunamin āviditi*, PPJ. 11³²⁻³⁶, der Händler wanderte, seine Waren verkaufend, auf der Straße; *tepi kumak kiyava-da*, PPJ. 15²³, was sagst du? Auch (vgl. 124 s. f.) *ē bisavū rajjuruwanta itā priyayōya*, PPJ. 25²⁴⁻²⁵, die Königin war dem König sehr lieb. Die Regel ist aber nicht ausnahmslos. In *tepi, davasak davasak pāsā sis-atin ennehi*, PPJ. 83³⁶, du kommst Tag für Tag mit leerer Hand zurück, steht bei *tepi* das Verb in der 2. Sg. Vgl. *rajjuruvō pānaya vicālēya*, Guṇ. 420, der König stellte eine Frage. Andererseits kann auch bei einem Singularsubjekt, wenn besondere Ehrfurcht zum Ausdruck gebracht werden soll, das Verbum im Pl. stehen: *raja tema pānaya vicālōya*, der König stellte eine Frage. – 2. Bei Kollektiven ist der Sprachgebrauch schwankend. Bei *sēnāva* steht z. B. der Pl. in *sēnāva . . pasu baṭaha*, PPJ. 701²⁷⁻²⁸, das Heer wich zurück. Ebenso bei *senaga* in *mē senaga taman-gē . . tol-valin maṭa gaurava kereti*, Bibel, Ev. Matth. 15. 8, dies Volk erweist mir Ehre mit seinen Lippen. Dagegen haben wir das Verb im Sg. in *lō-vāsi jana-tema mesē kiyannēya*, Guṇ. 419-420, alles in der Welt lebende Volk wird so sprechen. Es ist hier aber der Gebrauch von *tema* zu beachten. Besonders ist zu bemerken, daß bei dem Pl. der Dekl. II, der die als Kollektivum gebrauchte Stf. des Wortes ist, das Verbum stets im Sg. steht: *passē ennā-vū gāl itā bara-va ennēya*, PPJ. 5²¹⁻²², die zuletzt kommenden Wagen kamen schwer belastet.

126. Ein Rest der Kongruenz im Genus hat sich 1. bei der 3. Sg. des Praeteritums in der älteren LSpr. erhalten, die der Nom. des Pprt. ist mit zu ergänzender Kopula. Sie endigt be- mask. und neutr. Subj. auf *-ē*, bei fem. Subj. auf *-ā*. Also: *velandā . . gē-doraṭa pāminiyēya*, PPJ. 12⁷⁻⁸, der Händler kam an die Haustüre, und *laya pālī-giyēya*, PPJ. 13¹², das Herz barst ihm; aber *ō (yakimī) daruvan vadā-gena palā-giyāya*, UmgJ. 15²⁶, die Yakkhinī hob das Kind auf und ging weg. Man sagte also *sūpakārayā bat pisuvēya*, der Koch kochte das Essen, aber *gāniyak*

bat pisuvāya, eine Frau kochte das Essen. – 2. Eine entsprechende Unterscheidung des Genus bestand ursprünglich auch bei der 3. Sg. des Durativ, die der Nom. des substantivischen Pprs. ist mit zu ergänzender Kopula. Sie endet bei mask. und neutr. Subj. auf *-ē*, bei fem. Subj. auf *-ī*. Vgl. 96 und Beispiele in 97–99. Dazu: *ē tān paṭan kudā-t . . . taman-gē bat prabhāvātīṅṭa dennīya*, Kj. 184^{16–18}, und seitdem pflegte die Buckelige ihr Essen der Prabhāvātī zu geben. Daß diese Partizipialformen auch in appositioneller Verwendung Mask. und Fem. unterscheiden, geht aus den Beispielen in 121 hervor. Die 3. Pl. des Praet. und des Dur. endet für alle drei Genera auf *-ō*.

4. Stilcharakter in Literatur- und Volkssprache

127. Ganz allgemein gesprochen ist der Stil der LSpr. wie der VSpr. charakterisiert durch die Vorliebe für nominale Ausdrucksweise. So heißt es PPJ. 613¹³ statt „wie sie dachte“, *taman sita sāṭiyē*, nach der Art ihres Denkens (= nach ihrem Belieben), und ebenso in der VSpr. *rāksiyā kiyāpu hāṭiyāṭa-ma*, in der von der Teufelin gesagten Weise, statt „wie die T. gesagt hatte“. Es kommen dabei vielfach Verbalnomina in Verwendung. Für „wie wurden die Sakya-Mönche bekehrt?“ steht AmāV. 190² *śakya-bhikṣūn dāmu-paridi kiśē-da*, wie beschaffen war die Art der Bekehrung der Sakya-Mönche? Hier ist *dāmu* die Stf. des substantivischen Pprt. *dāmuva* = P. *damitam* (s. oben 19). Ebenso *rā nidi-lat sāṭiya vicālēya*, PPJ. 715¹², er erfragte die Art der Schlaferlangung (*nidi-lada*) in der Nacht, für „er erkundigte sich, wie er geschlafen habe“; *aneka-prakāra apavitra-dāmīmen no-pirena gāmburu prapāta-sthānāyēk men*, Sdhlk. 443^{14–15}, wie ein durch das Hineinwerfen von allerlei Unreinem nicht ausgefüllter Abgrund, für „dadurch, daß man hineinwirft“. In der VSpr.: *itin sāstrakāra-brāhmaṇayin-gē kīma-t sabbā viya*, P. 431^{7–8}, so wurde auch, was die brahmanischen Astrologen gesagt hatten, Wahrheit.

128. Die LSpr. ermöglicht den Bau umfangreicher Perioden in der Weise des Sanskrit durch den Gebrauch von Gerundien. Beispiel einer solchen Periode ist Sdhlk. 260^{7·20}. Dem am Schluß stehenden Hauptsatz *mas pisamin hunnēya*, er war im Begriff

das Fleisch zu kochen, gehen 18 Gerundien voraus. Sie stehen aber nicht alle auf gleicher Linie, sondern einige von ihnen sind enger mit dem folgenden Gerund verbunden. Einfachere Perioden sind bei Guṇ. 443–446 analysiert. Als Beispiele führe ich an für Ger. I: *bhāvanā-manaskāra keremin nobō davasakin rahat-vū-sēka*, PPJ. 15³³, geistige Versenkung ühend wurde er in wenigen Tagen ein Arahant. Für Ger. II: (*ē kumara*)... *ek ladaru puruṣayeku kāṅḍavā sivuru poravā ohaṭa patak liyā dī mē pata genagos kisikenekunṭa no-haṅḅavā bisavun ataṭa dī-piyava-yi yāvīya*, Sdhlk. 445^{9–12}, wtl.: (der Prinz) einen jungen Mann herbeigerufen habend, ihn den Mantel anziehen lassend, ihm einen Brief, (ihn) geschrieben habend, übergeben habend, hieß (ihn) weggehen (mit dem Auftrag): diesen Brief mitgenommen habend, niemandem etwas mitgeteilt habend, übergib in die Hand der Königin. – In der VSpr.: *eka davasak kumārī lamayaṭa kiri povālā māsē budī-karavalā pala-vala soyanta giyāya*, P. 422^{5–7}, wtl.: eines Tages die Prinzessin, dem Kind Milch zu trinken gegeben habend, auf der Plattform es eingeschlafert habend, ging fort, Früchte zu suchen.

129. Es gilt als Regel, daß die Gerundien das gleiche Subjekt haben müssen wie das Hauptverbum des Satzes. Indessen finden sich schon in der LSpr. und mehr noch in der VSpr. Fälle, wo das Subjekt wechselt. Dadurch wird das Gerund zu einem Absolutivum und der Gerundialsatz zu einem Nominativus absolutus, der sich dem Lok. abs. des Sk. und dem lat. Abl. abs. vergleicht. So z. B. bei Zeitangaben: *satīyak ikut-va*, SdhRv. 525^{38–39}, nachdem eine Woche verflossen war. Ferner: *aragala mahat-va bana e-davas kada-viya*, PPJ. 308^{7–8}, da der Lärm groß war, wurde die Predigt an dem Tage abgebrochen; *ek ālayakin padavva biṅḍī pān iken-ṭa vana*, PPJ. 786²¹, da das Boot auf der einen Seite brach (leck wurde), begann Wasser einzudringen. In der VSpr.: *e-viṭa vada-karuvō ‘hoṅḍa’-yi kiyālā kumārāyā gahaṭa goda-velā ara daṅḍu-monara-yantrēṭa goda-velā ahasaṭa pāddāya*, P. 421^{14–16}, wtl.: jetzt die Scharfrichter ‘gut’ gesagt habend, der Prinz, auf den Baum gestiegen seiend, in die Holzpfaunenmaschine eingestiegen seiend, flog in die Luft hinein; *vatura galā kumburu-yāya pālu-viya*, Guṇ. 433, da das Wasser stieg, wurde die offene Feldflur verwüstet.

B. Satzarten

1. Allgemeines

130. Das Singhalesische besitzt nur Hauptsätze. Von diesen sind im folgenden zunächst direkte und indirekte Rede und Fragesätze besonders zu besprechen. Die Befehlssätze sind oben in 104 bis 108 beim „Imperativ“ ausreichend behandelt. Wenn dann im weiteren von Relativsätzen, Bedingungssätzen, Aussage-, Folge- und Absichtssätzen, von Kausalsätzen und Temporalsätzen die Rede ist, so will das immer nur die Frage beantworten, in welcher Weise Verhältnisse, die wir durch die genannten Satzarten auszudrücken pflegen, im Sgh. ausgedrückt werden.

2. Direkte und indirekte Rede

131. Wie im AIA. und MIA., so gibt es im Sgh. zunächst keine indirekte Rede. Alles, was im Verlauf einer Erzählung als von einer Person gesagt oder gedacht berichtet wird, wird in der Form wiedergegeben, in der es von der Person gesagt oder gedacht wurde, also in der oratio recta. Den Abschluß bildet die Partikel *-yi*, seltener *-yana* (s. 41), in der VSpr. *kiyalā* (< aus *kiyā-lā*, Gr.² § 157. I. 2). Auf die Partikel folgt dann das Verbum dicendi oder sentiendi in der durch die Satzkonstruktion erforderlichen Form. Außer finiten Verben finden sich Gerundien wie *vicārā*, so und so gefragt habend, oder partizipiale Bildungen, wie *vicārannā*, so und so befragt (PPJ. 310³²), *kī visin*, auf das Gesagte, auf den und den Bescheid hin (PPJ. 323³³) usw. Als Typen mögen die Sätze gelten: 1. *e-tema 'mama nuba duṭṭu-yemi'-yi kīya*, Guṇ. 439, er sagte: ich habe dich gesehen; 2. *e-tema 'mama nuba duṭṭuyemi'-yi kiyā giyāya*, er, 'ich habe dich gesehen' gesagt habend ging weg. Beispiele: *pālita terun-vahansē . . 'singā-nikmena vēlāya'-yi kī-sēka*, SdhRv. 35³, der Thera Pālita sagte: Herr, es ist Zeit zum Bettelgang; *rajjuruvō 'numba-vahansēṭa sudusu āsanayak balā vāda-una mānavā'-yi kīha*, Sdhlk. 326⁸⁻⁹, der König sprach: nach einem für Euer Ehrwürden geeigneten Sitz umschauend nimm gefälligst Platz; *bisava pibida 'mē kavara nuvarek-dā'-yi vicālaha*, PPJ. 1357¹⁶, die Königin erwachend fragte: was für eine Stadt ist das? *amātyayō . . 'a pi ē kumārayan vadamha'-yi kiyā genvā-gena nāṭaka-strinṭa pāvā-devā kumāra-*

yan pariharanayen vādūha, PPJ. 39³⁹-40³, die Hofbeamten, 'wir wollen den Knaben aufziehen' gesagt habend, ließen ihn holen, vertrauten ihn den Hoftänzerinnen an und zogen ihn unter ihrer Obhut groß.

132. In der Konstruktion der eine oratio recta einschließenden Sätze bestehen gewisse Freiheiten. 1. In Sätzen des 2. Typs fehlt häufig das Ger. *kiyā (sitā)*, und die Partikel *-yi*, *-yana* hat allein die Bed. „so sprechend, mit den Worten“ oder „so denkend, in dem Gedanken, in der Erwägung“. *Yasōdharā-dēvī . . 'sābāvin mama gūnavat-vīm nam ohu-ma mā karā eti, e-kala mama vāṇḍimi'-yi no-giyā*, AmāV. 40⁹⁻¹¹, die Königin Yasodharā mit den Worten: wenn ich wirklich einen Vorzug habe, wird er zu mir kommen, dann werde ich ihn begrüßen, ging nicht mit. Als weiteres Beispiel verweise ich auf den Schluß des in 128 aus Sdhlk. angeführten Satzes. Ferner: *e-kala soru 'siṭānan gamaṭa giyōya esēheyin un-gē geya pāhāra-piyamha'-yi . . rātriyehi avut gē vaṭalā-gattuya*, PPJ. 201²⁸⁻³⁰, in der Erwägung: sie sind in das Dorf des Kaufherrn weggegangen, darum wollen wir ihr Haus ausplündern, kamen in der Nacht die Räuber und umstellten das Haus. – 2. Recht frei wird die Oratio recta in den Volkserzählungen bei P. behandelt. Hier ist freilich zu beachten, daß manches auf Rechnung des individuellen Mangels an Bildung bei den einzelnen Erzählern zu setzen ist. Das finite Verbum steht vor der Rede: *ē āhārilā ara had-denā atin āhāvuvā 'nānē bat tiyeyi' kiyalā*, P. 423²⁷⁻²⁸, sie fragte, nachdem sie erwacht war, die sieben Weiber: gibt es Reis? *etakoṭa putā kīvā 'hoṇḍayi, kiyāpan' kiyalā*, P. 424²⁸, darauf sagte der Sohn: gut, sage es mir. Das abschließende *kiyalā* wird dabei gelegentlich weggelassen (z. B. 419³⁷), oder das V. fin. wird hinter *kiyalā* durch ein Synonymum wiederholt: *eka davasak rājakumārāyā vadu-gē putāta kīvuvā 'anē yāluwē maṭa-t denavā-da dāṇḍu-monara-yantrē pādālā-balanṭa' kiyalā āhāvuvā*, P. 419²⁹⁻³¹, eines Tages fragte der Prinz den Sohn des Zimmermanns: he, Freund, wirst du mir auch erlauben, die Holzpfaunenmaschine (einmal) zu steuern und dabei zu besichtigen?

133. In der LSpr. der klassischen Zeit wird sehr häufig vor der or. recta das Partizip des V. dicendi oder sentiendi, das sie ab-

schließt, als Apposition zu dem sprechenden Subjekt eingefügt. Wegen seiner appositionellen Verwendung (s. 121) steht das Partizip in seiner substantivischen, nach Genus und Numerus flexiblen Form. Der Satztyp ist *ē-tema kiyannē (sitannē) . . . -yi kīya (situyāya)*, er, als sprechende (denkende) Person sprach (dachte): . . . Statt *kiyannē* kann man auch *kiyana-tānāttā* sagen. Es ist das eine Umschreibung, durch die gleichfalls Adjektive substantiviert werden. Beispiele: *ē gam gopālayō kiyannāhu 'svāminī, . . . ē daruvan apaṭa pāvā-duna-mānava, api un vadamha, nuṃba-vahansē dam purā-gata-mānavā' yi kīha*, Pjv. 385³⁴–386³, die Bauern des Dorfes, als die Sprechenden, sagten: Herren! die Kinder müßt ihr uns überlassen, wir werden sie aufziehen, ihr Ehrwürdigen müßt das heilige Gesetz erfüllen; *ē geyi kumārī-kāvō velandā dāka muttanīyanṭa kiyannī 'mānīyeni, maṭa ek palāndanāvaka ganuvā'-yi kīva*, PPJ. 12⁸⁻⁹, wie das Mädchen im Hause den Händler sah, sagte es, zu der Großmutter sprechend: Mütterchen, kaufe mir einen Schmuck; *sorā kiyana-tānāttē 'mā-gē gon mā kāmati tānakaṭa genemi' kīya*, UmgJ. 12⁶, der Dieb, als die (dagegen) sprechende Person, sagte: ich bringe meine Ochsen an einen Platz, der mir beliebt; *yucarajjuruvō . . . satyakriyā karannāhu 'mama rajjuruvan-vahansēṭa kayin vacayin drōhayak karami-yi no-sitīm nam mā māsū dam pipirēva'-yi satyakriyā kalāha*, PPJ. 1356^{9, 12-13}, der Kronprinz, die Verschwörungsformel gebrauchend, schwor sich: wenn ich niemals dachte: ich will mit Tat oder Wort dem König ein Leid zufügen, dann soll diese Kette, die mich fesselt, zerspringen.

134. 1. Obwohl in der LSpr. die or. indir. grundsätzlich vermieden wird, kommen doch Stellen vor, in denen die or. recta durch eine gedachte indirekte Ausdrucksweise gestört erscheint. Pjv. 561¹⁵ steht *kumak piṇisa 'mā marami'-yi sitū-da*. Korrekt müßte die or. recta *ohu marami* heißen: warum hast du gedacht: ich will ihn töten? Das *mā* „mich“ ist dadurch zu erklären, daß dem Sprechenden die or. indir. „du wollest mich töten“ vorschwebt. In der Geschichte PPJ. 15²⁰ wird erzählt, wie der Großvater des Mahāpanthaka seinen Enkel, der Mönch werden will, dem Buddha vorführt. Auf die Frage des Meisters nach seinem Begehren, erwidert er: der Knabe sagt immer wieder, er wolle bei dir Mönch werden. Der letzte Satz ist im Text 15²⁸ *ū-tumū*
München Ak. Sb. 1942 (Geiger) 5

'nuṃba-vahansē samīpayē mahāna vemī'-yi kiyati. Das ist or. recta im Ausgang, aber or. indir. im Anfang. Als volle direkte Rede müßte der Satz lauten *budun-vahansē samīpayē mahāna vemī*, bei dem ehrwürdigen Buddha will ich Mönch werden, indirekt: er wolle bei dir Mönch werden. – 2. In der Sprache des alltäglichen Verkehrs ist nach Guṇ. 439 die indirekte Ausdrucksweise, wie etwa *e-tema 'mā duṭuvēya'-yi kīya*, er sagte, er habe mich gesehen, in häufigerem Gebrauch.

3. Fragesätze

135. Wie es in der LSpr. keine indirekte Rede gibt, so gibt es keine indirekte Frage. Die Frage kann eine Satzfrage sein. Sie wird ausgedrückt durch die zumeist am Schluß angefügte Partikel *-da*, die wohl identisch ist mit *-da* „und“ = altem *ca*. Satzfragen sind beispielsweise *tō-da rāt-vū-da*, AmāV. 204³⁻⁴, bist auch du ein Arahant geworden? *tepi apa hā kāṭiva singā-evu-da*, SdhRv. 429³⁴⁻³⁵, kommst du (Pl. hon.) mit uns betteln gehen? *sabā-da, upāsaka-varumī, topi ratna-trayehi sarāna hāra anya tīrthakayan-gē sarāna giyā-da*, PPJ. 3¹⁶⁻¹⁷, wirklich?, lieber Laienbruder, hast du die Zuflucht zu der Juwelendreizahl aufgegeben und Zuflucht bei anderen Lehrern gesucht? In der VSpr. *vāda-kārayō āvā-da*, Alw. 64, sind die Arbeitsleute gekommen? *māma kiyāpu vāda okkama keruvā-da keruvā-da*, P. 426¹¹⁻¹², hast du die von mir angegebene Arbeit alle gründlich ausgeführt? *mēka hari-da*, Alw. 59, ist dies richtig?

136. Wortfragen sind solche, die mit einem Fragepronomen oder Frageadverb eingeführt werden. 1. Auch bei Wortfragen pflegt die Partikel *-da* am Satzende angefügt zu werden: *tepi kavuru-da, koyi upānu-da*, SdhRv. 48^{28, 29}, wer bist du? wo bist du geboren? *mō-tomō koyi siṭa avut kumak nisā me-tana siṭiyō-da*, Kj. 176¹, woher ist diese Frau gekommen und weswegen steht sie hier? *mānīyan-vahansa aṇḍannē āyi-da*, PPJ. 323³⁰, Mutter, warum (*āyi*) weinst du? *mā-gen taṭa prayōjana kim-da*, Sdhlk. 219²⁹, was für ein Nutzen (wird) die von mir (zu teil)? wozu bin ich dir nütze? In der VSpr.: *mē moka-da*, was ist das? *dān kīya-da*, wie viel (Uhr) ist es jetzt? *mē kā-gē gedara-da*, Alw. 50, wessen Haus ist das? *obaṭa mē bat-gediya mokaṭa-da*, P. 427¹⁹, wozu

soll dir dies Bündel gekochter Reis dienen? – 2. Zuweilen wird in Wortfragen die Partikel *-da* weggelassen: *apa-vānnō nam kum kiyaṭi*, AmāV. 85²², was sagen Leute wie wir (unseresgleichen)? In der VSpr.: *koyi apa nagā*, P. 424¹, wo ist unsere Schwester?

137. Häufig wird einem Fragesatz eine rhetorische Kurzfrage, etwa unserem „nicht wahr?“ entsprechend, voraus- oder nachgeschickt oder auch eingefügt. So z. B. *kimek-da, apaṭa nāyō nādda*, PPJ. 14³⁸, wie? (was ist das?) besitzen wir denn keine Verwandten? Statt *kimek-da* steht *kimek-dō* in PPJ. 337³⁵. In der VSpr. geht häufig der Frage ein *moka-da*, was ist das? was soll das heißen? wie?, voraus: *moka-da, tō aṇḍannē*, P. 425²⁵, was soll das? du weinst = warum weinst du? *moka-da, ada lamayi denek*, P. 422¹³, was soll das? heute sind es zwei Kinder. In diesen Sätzen liegt die ganze Frage in *moka-da*. Es kann aber auch *-da* am Ende des ganzen Satzes wiederholt werden: *moka-da, ada mālu ganṭa no-tibunā-da*, Alw. 67, wie? heute gab es keine Fische zu kaufen? Häufig wird einem Satze *vē-da*, ist es so? oder *no-vē-da*, ist es nicht so? zugefügt, letzteres ganz wie engl *isn't it*. Der Satz enthält dadurch den Sinn einer gemilderten Behauptung: *mē pavat budunṭa dānvuva-manā vē-da*, SdhRv. 43⁴¹⁻⁴⁴, diese Sache müßte dem Buddha mitgeteilt werden, nicht wahr? *idīn numba-vahansē givīsṇā-sēk vī-nam mahana vannem vē-da*, PPJ. 15²¹⁻²², wenn euer Ehrwürden es genehmigt, möchte ich wohl Mönch werden; *tō pera vīryavat vuyehi no-vēda*, PPJ. 9¹⁶, früher bis du energisch gewesen, nicht wahr? Sehr instruktiv ist die Stelle PPJ. 6²¹ ff. = Jāt. I 102²⁵ ff. Hier stellt der Karawanenführer an seine Leute eine Reihe von Fragen. Jede der Antworten endigt mit *vē-da* und wird dadurch als bescheidene Meinungsäußerung charakterisiert. Man könnte da *vē-da* mit „soviel ich weiß“ wiedergeben. Auch in der VSpr. wird *ne-vē* oder *ne-vē-da* in entsprechender Weise gebraucht: *bat tiyennē api atēyāyi, hāliyē ne-vē tiyennē*, P. 423²⁹, soll das Essen in unserer Hand sein? es ist doch wohl im Kochtopf.

138. Eine zweifelnde Frage wird durch die Partikel *-dōhō* (Gr.² § 27. 2, 163. 2) ausgedrückt: *mū kavuru-dōhō*, SdhRv. 106⁵, wer könnte das sein? *kimek-da, mē sāpaya cullapanthakayaṇṭa denṭa pilīvan-dōhō*, PPJ. 15³⁵, wie? sollte es vielleicht möglich

sein, dieses Glück dem Cullapanthaka zu verschaffen? *mīṭa kāraṇā kim-dōhō*, Kj. 172³², was mag dafür wohl die Ursache sein? – Die Partikel *-dōhō* oder auch nur *-dō* kann einem Satze als rhetorische Frage angefügt werden. Sie verleiht ihm dann den Charakter einer zweifelhaften Aussage und entspricht unserem „vielleicht, möglicherweise, vermutlich“: *kuśalaya nu-mūkurāgiya heyin-dō*, SdhRv. 27¹⁹⁻²⁰, vielleicht weil das Gute nicht zur Reife gekommen war; *deviyan-vāni sampat-samūhayak-āti heyin-dōhō*, Thūp. 1¹⁵⁻¹⁶, vermutlich, weil sie (die Stadt) ähnlich einer Gottheit eine Fülle von Herrlichkeit besaß.

139. Eine Doppelfrage wird 1. durch Wiederholung der Fragepartikel *-da* ausgedrückt: *jīvat-da ajīvat-da*, Pjv. 519⁵, lebend oder tot? In der VSpr.: *mēka umbē-da magē-da*, Guṇ. 449, gehört dies euch oder mir? Es kann auch *nohot* (= *no-hō-da* „wenn es nicht der Fall ist“) zwischen die beiden Fragen eingeschaltet werden: *tepi idiriyehi yavu-da nohot passehi yavu-da*, PPJ. 4²³⁻²⁴, willst du vorher gehen oder, wenn nicht, willst du nachher gehen? – 2. Statt *-da . . . -da* kann auch *-da . . . -dōhō*, oder *-dō (-dōhō) . . . -dōhō* stehen: *manuṣyayō ād-da nād-dōhō*, PPJ. 337³⁵⁻³⁶, sind Menschen da oder sind sie nicht da? *mē bisavunṭa putra-lābhayek vē-dō no-vē-dōhō*, Sdhlk. 451¹²⁻¹³, wird dieser Königin die Erlangung eines Sohnes zuteil oder wird sie ihr nicht zuteil? Ähnlich PPJ. 1050³⁷ *putrayaku lābē dōhō nolābē dōhō*, wird sie einen Sohn bekommen oder wird sie keinen bekommen? – 3. Auch mit . . . *hoi . . . hoi* wird in der älteren Literatur die Doppelfrage ausgedrückt: *budu veyi hoi budu no-veyi hoi*, AmāV. 13¹⁰, ist er ein Buddha oder ist er kein Buddha? – 4. Wieder können diese verschiedenen Doppelfragepartikeln als rhetorische Kurzfrage in einen Satz eingestellt werden, um den Zweifel zwischen zwei Möglichkeiten auszudrücken. So *abhinava candra-rēkhāvasē dōhō nohot ghanaran pilīmayak bandu-vū ranvan putanu-kenekun vādūha*, UmgJ. 6¹⁶⁻¹⁷, sie gebar einen goldfarbigen Sohn gleich dem Streifen des neuen Mondes oder aber etwa einem Bildnis aus massivem Golde ähnlich; . . . *heyin dōhō nohot . . . heyin*, SdhRv. 27²⁶, vielleicht wegen . . ., oder wegen . . .; *vaḷak hō godak hō* (= *hoi*), eine Vertiefung oder aber eine Erhöhung.

4. Relativsätze

140. Es ist vielfach Nachdruck darauf gelegt worden, daß im Sgh. kein Relativpronomen existiere und die Sprache dadurch mit dem Dravidischen eng verbunden werde. Allein das Pron. rel. fehlt nicht vollständig, sondern ist wenigstens fragmentarisch in dem zur Partikel erstarrten *yam* (s. 32) vorhanden, das vermutlich auf den alten Lok. Sg., P. *yamhi* zurückzuführen ist. Und es haben sich gerade im Zusammenhang mit *yam* in der älteren LSpr. Vordersätze mit relativer Bedeutung erhalten. So *yamak'hu palamu diṭṭim-da ohu marā ganān sapuremi*, AmāV. 117¹⁰, wen immer ich zuerst erblickt habe, den will ich töten und (damit) die Zahl (von 1000 Opfern) voll machen. Vgl. noch *yam-tāk . . . -nam e-tāk . . .*, so lange als . . ., so lange . . ., SdhRv. 140⁴⁰ = P. *yāva . . ., tāva* DhPCo. I 135¹⁴⁻¹⁵; sowie *yam-kal-eka . . . -da, e-kalhi . . .* Sdhk. 2 319¹⁴⁻¹⁶, zu welcher Zeit . . ., zu der Zeit . . ., wann . . ., dann . . ., und *yam-sē . . . -da, e-seyiṅ-ma . . .*, AmāV. 47²³ usw., auf welche Weise, wie . . ., auf eben diese Weise, ebenso . . .

141. Was wir in einem Relativsatz ausdrücken können, wird im Sgh. durch eine partizipiale Konstruktion wiedergegeben. Die Sätze *ehi vasana devatāvā* und *bisavun vasana gama* (vgl. 13) mögen übersetzt werden „die Gottheit, die dort hauste“ und „das Dorf, das von der Königin bewohnt wurde“. In 120 wurde erwähnt, daß mittels *-vū* angefügte Attribute einen Relativsatz vertreten: *passē ennā-vū gāl* ist soviel wie „die Wagen, die später (nachher) kommen“; *passē pīmyē atavāsi* soviel wie „der Diener, der hinter ihm schwamm“. Zu vergleichen sind auch die appositionell gebrauchten Partizipien in 121, wo auch von mir mehrere durch Relativsätze wiedergegeben werden. Mit diesem Ersatz der Relativsätze durch Partizipien steht nun aber das Sgh. durchaus innerhalb der Entwicklung der arischen Sprachen Indiens. Wie man hier sagt *mā kī vā karava* PPJ. 197², wtl. tue das von mir gesprochene Wort, d. i. „tue was ich dir gesagt habe“, so kann man auch in P. sagen *mayā kathita-vacanam karohi*. Der bei Guṇ. 159 angeführte Satz *mē mā duṭṭu miṅi hāya*, das ist der von mir gesehene Mann, d. i. „der Mann, den ich gesehen habe“, würde in P. lauten *so mayā diṭṭha-puruṣo hoti*. Der

Unterschied zwischen Sgh. und MIA. ist nur der, daß was hier fakultativ war, dort obligatorisch geworden ist.

5. Bedingungssätze

142. Ein konditionales Verhältnis, das bei uns durch einen Nebensatz mit „wenn“ ausgedrückt zu werden pflegt, wird im Sgh. auf mannigfaltige Weise zum Ausdruck gebracht. Immer aber steht der Bedingungssatz als Hauptsatz voraus. Er nimmt dann, wie dies in ähnlicher Weise ja auch bei uns möglich ist, die Form einer zweifelnden Frage an, oder er wird durch eine emphatische Partikel als die Voraussetzung dessen gekennzeichnet, was in dem nachfolgenden Hauptsatz ausgesagt wird. Der Fragesatz mit konditionaler Bedeutung endigt mit der Partikel *hot* (aus *hoyi, hō + -da*; s. 35 s. f.) „ist es der Fall?“ Beispiel: *diṭṭhamangalikāva lada hot me-tenin nāṅgemi*, AmāV. 62¹⁰, ist erst die Diṭṭhamaṅgalikā (von mir) bekommen, werde ich von diesem Platze aufstehen, für „erst wenn ich . . . bekommen habe . . .“; *magul-āt-kamaṭa nisi ē ātā genvā-gata-hot yahapata*, PPJ. 310¹²⁻¹³, würde der für die Aufgabe eines Staats- elefanten geeignete Elefant herbeigeholt, wäre es gut; *daknā kāmāti hot āt-halaṭa gos āt-govuvan hā ekva siṭṭuwa*, Kj. 178⁶, hast du etwa das Verlangen sie zu sehen, so gehe in das Elefantenhaus und stelle dich dort mit den Elefantenwärtern zusammen.

143. Der die Bedingung oder Voraussetzung enthaltende Vordersatz wird durch die Partikel *nam*, zuweilen auch durch die Partikel *ma*, hervorgehoben. 1. Am einfachsten sind Konstruktionen wie *daru-kenekun ladim nam yeheka*, SdhRv. 27³⁰, (angenommen) ich habe einen Sohn bekommen, so ist das ein Glück = wenn ich . . . bekommen habe, . . . Vgl. ferner: *anik kenek dattu* (für *dat'hu*) *nam yahapat no-vē*, SdhRv. 225¹⁰⁻¹¹, wenn ein anderer es gemerkt hat, so ist das nicht gut; *api palāṅṅānāvāk piṭiyak ladamō nam siṭānan-gē geyi elamha*, PPJ. 325²¹⁻²², wenn wir ein Schmuckstück oder ein Kleidungsstück bekommen haben, wollen wir es in dem Hause des Kaufherren abwerfen; *api dambā-divin kāmāti nuvarak balen gattemu nam ē apaṭa sudusu no-veyi*, Rjv. 9²⁴, wenn wir in Jambudīpa eine beliebige Stadt eingenommen haben, wird das für uns nicht günstig sein. Häufig in der

VSpr.: *uṃbaṭa puluwan nam, kāpan*, P. 426¹⁵, wenn es dir (der Teufelin) möglich ist, friß (das Mädchen) auf; *kāma lāsti nam, genen*, Alw. 68, wenn das Essen fertig ist, bring es. – 2. Die Partikel *ma* beispielsweise in *vāssa pāvuvā ma varen*, Guṇ. 320, komm, wenn der Regen aufgeklärt hat.

144. Nicht selten steht am Schluß des konditionalen Vordersatzes statt des bloßen *nam* das gleichfalls zur Partikel gewordene *vī-nam*, etwa im Sinn von „ist das der Fall“. Dieser Sprachgebrauch wird uns vielleicht verständlich gemacht durch die Beobachtung, daß in der älteren LSpr. zuweilen das Verbum des Satzes durch die entsprechende Form des V. *venu*, sein, werden, pleonastisch wiederholt wird. So in *mam massak nisā hotte m no-ve mi* (für *no-hottemi* zu *hottā* = *hotuvā*, prt. von *hōnu*, P. *supati, sutta, sotta*), AmāV. 62²⁵, ich habe mich nicht eines Pfennigs wegen hingelegt; in konditionalem Vordersatz: *pirimīyek-im vīm-nam*, AmāV. 62⁸, wenn ich ein Mann bin. Analoge Pleonasmen liegen inschriftlich vor in Sätzen wie *dalanā-mi me bat din miyi, sī-mi mama-d bataḥ din miyi*, EpZ. III 258 B¹³⁻¹⁷, 9. Jh., ich (der ich) Daḥanā (bin) habe dieses Mahl gespendet, und auch ich (der ich) Sīha (bin) habe ein Mahl gespendet; *mētuvāk dena-mo . . . dun mahayi*, ib. II 18 D¹²⁻¹⁷, 10. Jh., wir, (die wir) so viele Leute zusammen (sind), haben . . . gespendet. – Beispiel für das konditionale *vī-nam*: *tō rajjuruvan-vahansē dāka ‘mama dunuvāyekimi’ kīyehi vī-nam rajjuruvan-vahansē taṭa viyadam dī nirantarayen vṛtta tabā-dena-sēka*, PPJ. 196³⁹, wenn du den König aufsuchst und ihm sagst: ich bin ein Meister im Bogenschießen, wird dir der König Geschenke geben und ständigen Unterhalt gewähren.

145. Es wird auch häufig an die Spitze der mit *nam* oder *vī-nam* endigenden Vordersätze *idin* gestellt. Dies entspricht einem P. *iddhena* = Sk. *ṛddhena*. Nun bedeutet aber nach Hemacandra’s Anekārthasamgraha *ṛddham* „bewiesene Wahrheit“ (s. BR. s. v.). Wir kommen also mit *idin . . . nam (vī-nam)* ungefähr zu der Bedeutung „wenn tatsächlich . . .“ oder „unter der bestimmten Voraussetzung daß . . .“ Beispiele: *idin mē nuvara me-bāṇdu-vū kumārikā-kenek āti nam*, Kj. 176³, wenn es wirklich in dieser Stadt ein Mädchen gibt, das so ist wie diese; *idin topaṭa putanu-*

-kenek upannāhu vī-nam mā santaka rājyayaṭa himi veti, mā-gē putanu-kenek upannāhu vī-nam topa-gē sampataṭa-t rājyayaṭa-t himi vannāha, PPJ. 1049²⁹⁻³¹, wenn dir, nehmen wir an, ein Sohn wird geboren werden, soll er Herr des mir gehörigen Königtums werden; wenn mir, nehmen wir an, ein Sohn wird geboren werden, soll er Herr deines Vermögens sowohl als auch des Königtums werden. In PPJ. 13²² ist *tō vīrya no-haluyehi vī-nam*, wenn du die Energie nicht wirst aufgegeben haben, Übersetzung von P. *sace pana viriyam na ossajissasi*.

6. Aussage-, Folge- und Absichtssätze

146. Eine Aussage, die wir durch einen von einem Verbum sentiendi oder dicendi abhängigen Dass-Satz wiedergeben, wird im Sgh. nominell umschrieben. Statt „er hörte, daß sein Sohn gestorben sei (sterben werde)“, sagt man „er hörte die Tatsache des Gestorbenseins (des Sterbens) seines Sohnes“. Das Wort für „Tatsache“ ist *-bāv* (Stf.) oder *-bava* (Akk. Sg.) = P. *bhāva*, das in der nämlichen Weise wie *-bāv* gebraucht wird. So *sā gabhassa patiṭṭhita-bhāvaṃ na aññāsi*, Jāt. I 145²⁸, sie wußte nicht, daß sie schwanger war, sie wußte die Tatsache der Entstehung (des Entstandenseins) einer Leibesfrucht nicht. Es handelt sich also vermutlich wieder um einen Sprachgebrauch, der schon im jüngeren, wohl mehr volkstümlichen MIA. vorkommt und im Sgh. zur Regel erhoben wurde. Es kann hier auch das LW. *-bhāvaya* für *-bāv, -bava* eingesetzt werden. Das finite V. der direkten Aussage wird in der indirekten zum Nom. verbale, das mit *-bāv* usw. ein Kompositum bildet. Der oben aufgestellte Satztyp würde *ē-tema tamā-gē put’hu māla (marana)-bāv āsuvāya* lauten. In der älteren LSpr. wird für das umschreibende „Tatsache“ auch *-niyāva (niyāya), -niyā* oder *-sē*, urspr. „Art und Weise“ gebraucht.

147. Im einzelnen ergibt sich die Konstruktion dieser indirekten Aussagesätze aus den Beispielen: *ō-tomō daru-gāba pihīṭi-bava no-dannīya*, PPJ. 37¹⁶ (die Übers. und den P.-Text s. 146); *ovun rās-vū-bāv dāna*, PPJ. 83²¹, wtl.: die Tatsache ihres Beisammenseins wissend (= P. Jāt. I 208¹⁹⁻²⁰ *tesaṃ sammipatita-bhāvaṃ ṇatvā*); *rajjuruvō asun ē nuvaraṭa ā-niyāva asā*, PPJ.

316³, wtl.: der König, die Tatsache des Angekommenseins von Pferden in der Stadt vernommen habend (vgl. P. Jāt. II 31² *assānam āgata-bhāvam*); *dēmaṇṇiyan-gē gamaṭa giya-niyāva asā*, PPJ. 14²¹, wtl.: die Tatsache ihres in das Dorf der Eltern Gēgangenseins gehört habend; *mē mahaṇṇaṭa budu-vū-bava haṅgavami*, Thūp. 67²⁴, wtl.: ich werde diesen Asketen die Tatsache des (meines) Buddha-Gewordenseins kund tun; *ekāntayen budu-vana-sē dāka*, AmāV. 13¹¹, wtl.: die Tatsache seines in Wirklichkeit ein-Buddha-Seins sehend (daß er wirklich ein Buddha war); *daru-kenekun labana-bava dāka*, Sdhlk. 451¹³, wie er (in die Zukunft schauend) sah, daß sie einen Sohn bekommen werde.

148. Zusätzlich ist zu bemerken: 1. Wenn das Prädikat des Aussagesatzes ein Adj. oder Subst. mit Ergänzung der Kopula ist, so verwächst *-bāv*, *-bava*, *-niyāva*, *-sē* damit zu einem Kompositum, das die Bed. eines Abstraktums hat: *tāpasa-varun de-denā itā nuvana-āti-sē dāka*, Pjv. 186⁹, da er die große Klugheit (wtl.: die Tatsache des Sehr-mit-Klugheit-begabt-seins) der beiden Asketen sah; *mā-gē vūkalī nuvaṇ-āti-bava . . mohu no-daniti*, PPJ. 61², aber meine Klugheit kennt er nicht (s. oben 37). Vgl. auch *āvassa-nāyan-gen malanu-kenekun āti-niyāva kivūya*, Sdhrv. 31⁸, er sagte, daß von näheren Verwandten noch ein älterer Bruder vorhanden sei. Hier bedeutet *āti-niyāva* „das Vorhandensein“ und regiert den vorhergehenden Genetiv. Ferner: *vāva kotana-bava-t no-dāna*, Sdhlk. 491²⁰, da er auch die Lage (das Wo-sein) des Teiches nicht kannte. Der Gebrauch von *-bava* ist hier derselbe wie sonst der von *-yi*, *-yana*. – 2. Aussagen mit einem trans. V., das einen Objektsakk. regiert und dessen Subjekt von dem des Hauptsatzes verschieden ist, werden passivisch gewendet. Für „die Boten berichteten, daß die Minister den König ermordet hätten“ sagt man *dūtayō rajjaruvan-gē āmatīyan visin mārū-niyāva hāngevuvōya*, wtl.: die Boten meldeten die Tatsache des Ermordet-worden-seins (der Ermordung) des Königs durch die Minister. – 3. In der LSpr. können Verba, die eine Sinneswahrnehmung bezeichnen, ein Partizip regieren: *budun vadanavun durin dāka*, AmāV. 31¹⁵, wie sie von weitem den Buddha herankommen sahen; *bhikṣuhu ē maṇṣayan me-pariddan karannavun dāka*, PPJ. 53⁶, wie die Mönche die Leute auf diese Weise handeln sahen.

149. Sätze, die eine Folge ausdrücken entsprechend unseren Sätzen mit „so daß“ werden zumeist mittels *-sē*, das dem Nomen verbale auf *-ana*, *-ina*, *-ena* angefügt wird, umschrieben: *siyaḷ-āṅga no-penena-sē*, Pjv. 539¹⁸, so daß der ganze Körper nicht zum Vorschein kam; *sulaṅga no-gasana-sē*, Sdhlk. 260¹⁸, (er hängte die Kleider auf) so daß der Wind nicht (an das angezündete Feuer) heran kam; *bōdhisatvayō-da ē āṭaya pisa mulu nuvara suvanda pātirena-sē dum karavūha*, Kj. 183¹²⁻¹³, wie der Bodhisatta den Knochen kochte, brachte er einen Rauch hervor, so daß der Duft sich in der ganzen Stadt verbreitete. Der Inf. auf *-nā* (Gr. ² § 159. 5) steht vor *-sē* in *hāma denā dakaṇṇa-sē nikamā ahasa nāgī sanda-māṇḍalaṭa gos vani*, AmāV. 67⁵⁻⁶, so daß alle Leute es sahen, ging er weg, erhob sich in die Luft und ging in die Mondscheibe ein. Die Grundbedeutung ist immer „in der Weise, daß . . .“.

150. Vordersätze, die eine Absicht enthalten und unseren Sätzen mit „damit“ oder „um zu“ entsprechen, werden verschiedenartig gebildet. 1. Durch den dativischen Infinitiv (s. oben 22). – 2. Durch Anfügung verschiedener Postpositionen, die alle „zu dem Zwecke, in der Absicht“ bedeuten an den Infinitiv (Nom. verbale). Solche Postpositionen sind *saṇḍahā* (P. *sandhāya*), *nisā* (P. *nissāya*), *pinisa* (P. **panissāya*, vgl. *upanissāya*). Beispiele: *dan denu saṇḍahā*, AmāV. 6¹⁴, zwecks Darbringung einer Spende; *śarīrakṛtya-karamu saṇḍahā*, PPJ. 338¹⁰, zur Verrichtung seiner körperlichen Notdurft; *apa raknā nisā vanayehi vasaṇṭa kī-sēka*, PPJ. 27²⁰, um uns zu behüten, gebot er im Walde zu leben; *sādhu janayan sit pahadavana pinisa*, Thūp. 17⁵, zwecks Befriedung des Herzens frommer Leute. In der VSpr.: *māligāvē ma tiyā-gannā pinisa*, P. 420²⁷, in der Absicht, ihn im Palast selber unterzubringen. – 3. Auch mit den Instrumentalen *-niyāven* (*niyāyen*) und *-pariddan* (zu *niyāva* und *paridda*, Stf. *paridi*) werden finale Vordersätze umschrieben: *asgovuvan ekva vādēna-niyāyen pāvā-dunha*, PPJ. 1051³², damit er unter den Pferdeknechten aufwachse, übergaben sie (ihnen den Knaben); *ē vehera boho kal pavatnā-pariddan*, RjRk. 26¹⁴, damit das Kloster lange Zeit fortbestehe (vgl. *boho kal pavatnā-niyāyen*, EpZ. I 131¹¹, WICKREMASINGHE: so as to endure long). Die urspr. Bed. von *-niyāven*, *-pariddan* ist „in der Art und Weise, wie oder daß“

und kommt so noch sehr häufig vor, z. B. *nāraja kī-pariddan*, in der von dem Nāgakönig gesagten Weise. Wegen ihrer Allgemeinheit und Unbestimmtheit ist es zuweilen kaum zu unterscheiden, ob ein Folge- oder Absichtssatz vorliegt. So kann *gama-āttanta āsena-niyāven aṇḍa-gāsīya*, PPJ. 338¹¹⁻¹², mit „er schrie so daß“ oder „damit die Leute im Dorf es hörten“ übersetzt werden. Finalen Sinn gibt vielleicht auch *-vaśayen*, beispielsweise in dem Satze *anun vehesīma-vaśayen*, Sdhlk. 228¹⁴, zur Verhöhnung der anderen.

7. Kausalsätze

151. Vordersätze, die eine Begründung enthalten, entsprechend unseren Sätzen mit „weil, da“, können zunächst mit dem Instr.-Abl. *-bāvin* „durch die“ oder „infolge der Tatsache“ umschrieben werden: *mē upāsakavarun ārāḍhanā-kala-bāvin*, SdhRv. 33¹⁶⁻¹⁷, da diese Laienbrüder darum gebeten haben; *tamā-gē putu mala-niyāva* (146 f.) *dannā-bāvin*, SdhRv. 48²⁷, wegen seiner Kenntnis des Todes seines Sohnes, da er wußte, daß sein Sohn tot war; *manga-dī upan-bāvin*, ‘*panthaka-kumārayōya*’ *yi nam tabā-lūha*, PPJ. 14²⁹, wegen der Tatsache, daß er auf dem Wege geboren worden war (P. Jät. I 114³³ *panthe jātattā*), legten sie ihm den Namen Knabe Panthaka bei. Ein inschriftliches Beispiel anderer Art s. unten 156. 1. Das Sgh. ruht bei dieser Umschreibung auf einer auch im MIA. vorkommenden Ausdrucksweise. Vgl. z. B. P. *methunadhammassa ajānana-bhāvena*, Jät. V 199⁸, infolge seiner Unkenntnis des Geschlechtsverkehrs, da er Geschlechtsverkehr nicht kannte.

152. Statt *-bāvin* können nun aber auch *-karunen* (= P. *kāra-ṇena*) und besonders *-heyin* (von *heya*, Stf. *hē* = P. *hetu*) „aus Ursache, auf Grund von, wegen“ zur Umschreibung kausaler Vordersätze gebraucht werden: *hāma haṇḍa dannā-karunen*, DhpaGp. 88¹¹, wegen seines Alle-Stimmen-Kennens, da er alle Stimmen kannte; *apa aluta mahana-vū-heyin*, Sdhlk. 326²¹, wegen meines neuerdings Mönch-geworden-seins, da ich neuerdings Mönch geworden bin; *boho davasak prayōjana-nu-vū-heyin mala-gāsī giyēya*, PPJ. 12⁵⁻⁶, da sie (die Goldschale) lange Zeit nicht gebraucht worden war, war sie schmutzig geworden; *durvala-va giya-heyin piṭata unā halimi*, PPJ. 695¹³, da sie (die Elefantin)

schwach geworden war, habe ich sie losgelassen und fortgejagt. Umständlicher ist die Ausdrucksweise in dem Satz *ē kumāra-pariḥaranayen vādunū-bava hetu-koṭa-gena kumārakāśyapa-yi kīyā nam tubūvāhūya*, PPJ. 40⁴⁻⁵, da er in prinzlichen Ehren groß geworden, gaben sie ihm den Namen Kumārakāśyapa. Durch falsche Analogie – im Sgh. wechseln *s* und *h* – kann wohl auch *-seyin* statt *-heyin* stehen. So in *mā māhāli-seyin*, PPJ. 699¹⁸, da ich eine alte Frau bin.

8. Temporalsätze

153. Temporale Vordersätze, entsprechend unseren Sätzen mit „als, nachdem, während“ usw., werden durch den Begriff „in der Zeit“ umschrieben. Die Wörter für diesen Begriff sind sehr mannigfaltig: *-kala* (älter *-kalā*), *-kalhi* (zu P. Sk. *kāla*, daher auch LW. *-kālayehi*); *-samayē* (Sk.); *-viṭa* (? „Vollendung“ zu Sk. *viṣṭa*); *-velehi* (P., Sk. *velā*, daher auch LW. *vēlāvaṭa*); auch *sāṇḍā* (zu *saṇḍa* Mond, ? Mond als Zeitmesser), *-āsillehi* „in dem Augenblick“ (Besonderes s. unten 155). Diese Lokative treten bei Gleichzeitigkeit an Infinitivformen oder meist an das Nomen verbale auf *-na*, bei Vorvergangenheit an die Stf. des Pprt. subst. Im übrigen ist, wie die Beispiele zeigen werden, die Konstruktion die gleiche wie in allen diesen Vordersätzen. Wieder handelt es sich nicht um eine Neuerscheinung im Sgh., sondern nur um die Verallgemeinerung von Konstruktionen, die auch in der älteren Sprache vorkommen: P. Jät. I 99²⁴ *assa kantāra-majjham gata-kāle* ist PPJ. 4⁴² wiedergegeben mit *ohu kāntāra-madhya-yaṭa pāmimi-kalhi*, als er in die Mitte der Wildnis gelangt war, wtl. in der Zeit seines Gelangt-seins.

154. Beispiele 1. für Gleichzeitigkeit: *sulaṅga hamana-kala ātu sāleyi*, AmāV. 45²⁻³, wann der Wind weht, bewegen sich die Äste; *muṇḍa tarava-hiṇḍinā samayē*, SdhRv. 160²⁶, wann du kräftig bist, wtl. in der Zeit deines Kräftigseins; *ovhu rātri-bhāgayehi sātapena-velehi*, Sdhlk. 227³⁰⁻³¹, als sie zur Nachtzeit in Ruhe waren; *kadūva kopuven ayana-viṭa*, PPJ. 710²¹⁻²², als ich das Schwert aus der Scheide zog; *brahmadatta-nam rajjuru-kenekun rājyaya-karana-kalhi*, PPJ. 9²⁸⁻²⁹, und oft, zur Regierungszeit eines Königs mit Namen Brahmadata, als ein König

namens Br. die Regierung führte. In der VSpr.: *mūda mādin ena-vēlāvāṭa*, P. 421³⁶; als er auf die Mitte des Ozeans kam. – 2. Für Vorvergangenheit: Inschriftlich: *vedun kī-sāndā*, EpZ. I 91¹¹⁻¹², 10. Jh., wenn es von den Ärzten angeordnet ist; *putun vādū-kala damannāha*, Pjv. 518²⁶, wann sie einen Sohn geboren hatten, pflegten sie ihn auszusetzen; *dasa masak giya-kala*, Pjv. 518³¹, nachdem zehn Monate vergangen waren; *svalpa dōṣayaku-du āsū-duṭu-āsillehi*, Sdhlk. 441²⁸, in den Augenblick wo (= sobald) er auch nur eine ganz geringe Verfehlung hörte oder sah; *andhakāra vū-kalhi*, Sdhlk. 260⁷⁻⁸, nachdem es dunkel geworden, nach Eintritt der Dunkelheit; *ē jīvākayan* (K. obl.) *sat-aṭa-āviriḍi-vū-kala*, Pjv. 519¹¹⁻¹², als Jivaka sieben- oder achtjährig geworden war; *devdatum polovaṭa vana-kalhi*, SdhRv. 162¹², als Devadatta in den Erdboden versunken war; *yakṣayā* (K. obl.) *giya-kalhi*, PPJ. 6¹⁶, nach Weggang des Dämonen (Übers. von P. Lok. abs. *yakkhe gate*, Jāt. I 102¹⁷).

155. Zeitliche Beziehungen der verschiedensten Art können durch Postpositionen ausgedrückt werden: 1. *issara, palamuven* „ehe, bevor“: *enṭa issara maramu*, P. 423³⁵, ehe sie kommen, wollen wir sie töten; *elivenṭa palamuven*, P. 420²⁵, vor dem Hellwerden, ehe es hell wurde. – 2. *passē, -gamanē* „nachdem“: *maṅgul-kārayō āvaṭa passē*, P. 426¹⁰⁻¹¹, nachdem die Hochzeitsgäste gekommen waren, nach der Ankunft der H.; *sūrya-kumārāyan upan-gamanē*, PPJ. 25³⁸, nachdem Prinz Sūrya geboren war. – 2. *-dī* „während“: *siṅgamin siṭiya-dī*, SdhRv. 39¹⁸, während sie gerade auf dem Bettelgang sich befanden; *un yā-dī*, PPJ. 331⁴, während er im Gehen war. Hier dürfte *yā* für **yaya = yāta* stehen, und da *-dī* in der Regel zur Verstärkung eines Lok. dient (s. oben 80), so sind *siṭiya* und **yaya* vielleicht als Lok. Sg. des substantivischen Pprt. aufzufassen. Schwer zu erklären sind die bei Guṇ. 319 angeführten Formen mit *dd*, wie *nāddī*, beim Baden; *gaha kapaddī*, beim Fällen des Baumes. – 4. *-tāk* „solange“: *lov pavatnā-tāk*, EpZ. II 195⁷, 12. Jh., solange die Welt besteht. – 5. *-tek, -turu* „bis“: *mohu ena-tek*, Sdhlk. 258³¹⁻³², bis daß er kommt, bis zu seinem Kommen; *isa nara nāṅgena-turu-t*, PPJ. 31¹⁹, sogar bis auf dem Kopfe weißes Haar zum Vorschein kommt; VSpr.: *mama . . . ena-turu*, P. 421⁴⁶, bis ich wieder komme. – 6. In der VSpr. nehmen vielfach Sätze, die mit Nom.

verbale + *-koṭa* abschließen, den Charakter von temporalen Vordersätzen an. Die Konstruktion des Gerunds *koṭa* ist dabei die absolute (s. oben 129): *nobō davasak yana-koṭa kumārī bada-gārba unāya*, P. 420⁷, nachdem kurze Zeit vergangen war, wurde die Prinzessin schwanger; *vadakaruvō balāna-hiṭiya-koṭa kumārāyā igililā giyāya*, P. 421¹⁶, während die Henker zuschauend standen, flog der Prinz davon.

156. 1. Zu bemerken ist, daß Vordersätze mit *-viṭa*, da dies eine allgemeinere Bedeutung als *kal* hat, nicht ausschließlich temporalen Charakters sind. So z. B. kausale Bed. in inschriftlich *piṭatā saturan nāta me viṭā*, AIC. 95 VIII², da es auswärtig keine Feinde mehr gab, wofür in einer Parallelinschr. EpZ. I 131¹⁹ *nāt-bāvin* steht (s. 151). – 2. Beachtenswert ist endlich der Gebrauch von *kal* in *kalak-men, kalak-paridden*, wtl.: wie in einer Zeit . . ., das unserem „wie wenn“ entspricht: *mēgha-kālayehi mahāvarṣāvāk vasnā-kalak-men*, PPJ. 2⁴¹, wie wenn in der Regenzeit ein gewaltiger Regen regnet; *gal-kāṭak peralana-kalak-paridden*, PPJ. 39², wie wenn er eine Steinkugel ins Rollen brächte (= P. Jāt. I 147²² *selagulam pavaṭṭayamāno viya*); *noyek suvandīn pirunu ruvan-karanduvāk haranā-kalak-paridden*, PPJ. 3¹⁵, wie wenn er eine mit allerlei Parfum gefüllte Juwelentruhe öffnete.

Nachwort

Meine Ausführungen zur Singhalesischen Sprachgeschichte sind als „Beiträge“ bezeichnet. Ich lege darauf besonderes Gewicht und bitte die Leser, dies freundlich zu beachten; denn ich bin mir wohl bewußt, daß der Gegenstand durchaus noch nicht erschöpft ist. Vor allem muß ich betonen, daß ich mich grundsätzlich fast ganz auf die Prosaliteratur beschränkt habe. Sprache und Stil der Dichtungen bedürfen einer eigenen Behandlung. Ich erinnere mich gerne meines trefflichen Paṇḍits Simon de Silva im Jahre 1895/96. Wenn mir bei der Lektüre einer Dichtung irgendeine syntaktische Besonderheit auffiel und ich um eine Erklärung bat, erhielt ich von ihm regelmäßig die Antwort: that is allowed in poetry, und aus dem reichen Schatz seines beneidens-

werten Gedächtnisses zitierte er eine Reihe paralleler Stellen aus anderen Dichtungen.

Aber auch die Prosaliteratur ist keineswegs systematisch durchgearbeitet. Meine Beiträge beruhen auf den Notizen, die ich beim Lesen der Texte gesammelt habe. Die beigebrachten Stellen sind also mehr oder minder willkürlich ausgewählt, und es würde für einen übelwollenden Kritiker ein Leichtes sein, für manches Zitat ein besseres Beispiel beizubringen.

Arbeiten auf Singhalesischem Gebiet sind durch mancherlei Umstände erschwert. Von keinem Werk besitzen wir eine kritische, geschweige denn eine kommentierte Ausgabe. Leider verschließt man sich in Ceylon zumeist den wissenschaftlichen Methoden, wie sie in Europa üblich sind. Es wäre für einen der dortigen jüngeren Gelehrten eine dankbare Aufgabe, zunächst einmal als Muster und Vorbild ein kürzeres Stück, wie etwa Nikāya-saṅgrahava, kritisch zu edieren in der bei uns gebräuchlichen Form. Auch Übersetzungen schwierigerer Texte mit kurzen sprachlichen und sachlichen Noten würden die Forschung wesentlich fördern. Eine Einteilung aller Texte in Bücher, Kapitel und Kurzabschnitte ist dringend erforderlich. Die jetzt notwendige Zitierung nach Seite und Zeile einer einzelnen vielleicht minderwertigen oder schwer erhältlichen Ausgabe ist ganz unzulänglich.

In Europa wären die Hauptaufgaben eine Erweiterung und Vertiefung meiner Versuche, mit denen ich eine Grundlage für künftige Forschung zu schaffen bemüht war, ihre Ergänzung durch Darstellung der poetischen Sprache und ihrer Eigentümlichkeiten, sowie eine Bearbeitung der einheimischen Grammatik Sidat-saṅgarāva. Indem ich mit den „Beiträgen“ den Schlußpunkt hinter meine Arbeiten auf Singhalesischem Gebiet setze, lege ich den weiteren Ausbau dieser Forschungen vertrauensvoll in die kräftigeren Hände jüngerer, arbeitsfreudiger Fachgenossen, vorab meines bewährten Freundes Dr. Herbert Günther in Wien.

Pirit-nula, le fil de pirit, Suttas de protection, traduits du Pali et publiés par MARGUERITE LA FUENTE. Paris, Adrien Maisonneuve.

In dem hübschen, gefällig ausgestatteten Büchlein bietet die Verfasserin eine Anzahl von Texten, die sie aus dem Pālikanon übersetzt hat, um ihre Landsleute über Inhalt und Wert der Buddhalehre zu unterrichten. Bei ihrer Arbeit wurde sie, wie sie dankend anerkennt, von einem gelehrten buddhistischen Priester, dem Thera Vajirañāṇa, Ph. D. (Cantab.) unterstützt. Ich beglückwünsche sie dazu aufrichtig; denn ich weiß recht wohl, wie nötig solche Hilfe aus Ceylon ~~uns europäischen Forschern~~ ist, und daß neidlose Zusammenarbeit der heimischen Gelehrsamkeit und der abendländischen Wissenschaft die besten Ergebnisse liefert. Bei zwei Texten wird angegeben, daß die Übersetzung auf den Thera Nārada, bei einem, daß sie auf T. W. REYS DAVIDS zurückgehe. Die Texte sind gut ausgewählt und in drei Gruppen eingeteilt: 1. „protection“, Schutz vor Unheil (Singhalesisch pirit = P. parittā), 2. „direction“, Belehrung fürs Leben, 3. „enseignement“, Unterweisung über die Lehre des Buddha. In 1 sind drei Suttas aus dem Suttanipāta aufgenommen, das Mahāmaṅgala-, Ratana- und Mettasutta. Sie sind beim Pirit-Ritual besonders wichtig und stehen auch im „Großen Pirit-buche“ und in Subhūti's „Siam Standard Paritta“ mit an den vordersten Stellen. In Gruppe 2 und 3 sind Suttas aus dem Suttanipāta und aus den vier Nikāyas enthalten, Gruppe 3 wird passenderweise mit dem Dhammacakkappavattanasutta aus dem Vinaya eröffnet. Es sind also in der Auswahl die verschiedenen Teile des Kanons berücksichtigt.

Den Haupttitel gibt die Verfasserin ihrem Büchlein nach der ersten Textgruppe. Es bedeutet *pirit-nula* (s. S. 11) den Faden oder die Schnur, die bei einer Paritta-Zeremonie durch die Hände der beteiligten Priester läuft. Im Sgh. ist das Tamil LW. *nula* an die Stelle des arischen W. *sūtra* getreten; es ist also *pirit-nula* = P. *paritta-sutta*. Es darf indessen zu dem, was die Verfasserin S. 9 über die feierliche öffentliche Paritta-Zeremonie, bei der die Texte des großen Piritbuches rezitiert werden, sagt, und was ich selbst darüber in meinem Aufsätze „Hūniyam“ (Festschrift für Ernst Kuhn, S. 189) gesagt habe, noch etwas bemerkt werden. Es gibt auch private Paritta-Zeremonien. Der Laie kann sie von der Priesterschaft seines Ortsklosters erbitten, etwa wenn in seiner Familie Krankheit ist, oder wenn er eine Reise vorhat, oder ein neues Haus baut. Er entlohnt die Priester durch eine Spende und erhofft für sich den Segen. Solche Zeremonien finden im Kloster statt, haben intimen Charakter, und es wird nur ein Text, anscheinend zumeist das Mahāmangalasutta rezitiert. So wenigstens verlief die Zeremonie, die mein alter Freund, der Gate-Mudaliyar A. M. Guṇasekara im Kloster zu Bala-pitiya i. J. 1926 für mich und meine Frau veranstaltete, um uns eine glückliche Heimkehr von unserer Reise zu sichern, und bei der wir beide zugegen waren. Ich habe sie in meinem Buche „Unter tropischer Sonne“, S. 29ff. beschrieben. Man sieht, hier ist der volkstümliche Zauber der Singhalesen in veredelter Form in die offizielle Religion aufgenommen worden. Es ist das Buddhawort, dem die magische Kraft inne wohnt.

Eine philologische Gelehrtenarbeit wollte die Verfasserin nicht liefern. Sie steht offenbar selbst dem Buddhismus innerlich nahe, und wenn sie das Verständnis für ihn weiteren Kreisen erschließen wollte, so wünschen wir dieser Absicht besten Erfolg.

WILHELM GEIGER

V. Anderes

Nekrologe.

Philosophisch - philologische Klasse.

Mit dem Hinscheiden Ernst Kuhns am 21. August 1920 kam ein echt deutsches Gelehrtenleben zum Abschluß. Es hatte sich abgespielt auf dem Hintergrunde harmonischer Familienverhältnisse, in die wohl auch die unerbittliche Hand des Todes eingriff, in denen aber doch sonst Licht und Sonne die Schatten weit überwogen. Es hatte sich abgespielt, reich an Arbeit und Erfolgen, ohne Schwierigkeiten äußerer Art, ohne ernstere Hemmnisse, ohne Enttäuschungen. Als Sohn Adalbert Kuhns in Berlin am 7. Februar 1846 geboren, brachte Ernst Kuhn Anlage und Anregung zu den Studien, denen er sich hingab, aus dem Vaterhause mit. Als Erstlingsarbeit veröffentlichte der Dreiundzwanzigjährige seine Doktordissertation über den Paligrammatiker Kaccāyana. Eine Fortsetzung dieser Studien erschien 1871 als Leipziger Habilitationsschrift. Vier Jahre später (1875) gab er die Beiträge zur Pali-Grammatik heraus, die — bezeichnend für Kuhns Arbeitsweise — auf Jahrzehnte hinaus die Grundlage des Studiums der Kirchensprache der Südbuddhisten bildeten und noch heute ein unentbehrliches Nachschlagebuch sind. Im gleichen Jahre wurde der junge Gelehrte als Ordinarius nach Heidelberg berufen und schon im folgenden Jahre nach München als Nachfolger Martin Haugs.

So hatte Ernst Kuhn, eben erst dreißig Jahre alt, das Lebensziel erreicht und damit jenes Maß äußerer Sorgenfreiheit, dessen der Gelehrte so dringend bedarf. Das Aufreibende und Quälende langen Wartens blieb ihm erspart. Bis zu seinem Tode gehörte er der Münchener Universität an, nur während des letzten Lebensjahres durch ein beginnendes Leiden an der Ausübung des Lehramts verhindert.

Die Arbeiten, die Kuhn in der langen Zeit seiner akademischen Wirksamkeit veröffentlichte, sind nicht zahlreich. Er gehörte zu den Gelehrten, die sich nur schwer zum Abschluß entschließen. Die äußeren Umstände erlaubten es ihm ja auch, die Arbeiten ausreifen zu lassen. Seine außerordentliche Belesenheit, die durch ein glänzendes Gedächtnis unterstützt wurde, veranlaßte ihn immer wieder, neuen Gedankengängen nachzugehen, den Gegenstand, den er behandelte, bis in alle Einzelheiten zu verfolgen, die vorhandene Literatur, auch die entlegenen Schriften, mit möglichster Vollständigkeit zu verwerten. So sind seine Arbeiten, bei größter äußerer Knappheit, wahre Fundgruben gelehrten Wissens — *vidyāratnākaraḥ*, wie der Inder sie nennen könnte. Als Muster solcher Arbeitsweise mag seine Schrift über Barlaam und Joasaph gelten, die 1893 in den Abhandlungen unserer Akademie erschien. Hier wird jener berühmte geistliche Roman des Mittelalters durch die verlorene mittelpersische Bearbeitung auf seine indische Grundlage zurückgeführt und mit einer unvergleichlichen Kenntnis der einschlägigen Publikationen auf seiner Wanderung durch die Weltliteratur verfolgt. Ich erinnere mich recht wohl des Eindrucks, den Kuhns Vortrag über den Gegenstand in der Sitzung vom 6. Dezember 1890 auf alle Anwesenden machte.

In ähnlicher Richtung, wie die Studie über Barlaam und Joasaph, hatte sich auch der Beitrag zu der Geschichte des Gleichnisses vom Mann im Brunnen bewegt, den Kuhn 1888 zum Festgruß an O. von Böhtlingk beigesteuert hatte.

Die umfassende Literaturkenntnis Kuhns, die sich über die verschiedensten Gebiete seiner Wissenschaft und weit darüber hinaus erstreckte, gaben ihm einen erstaunlichen Scharfblick für das Wesentliche und Entscheidende. Das machte den persönlichen Verkehr mit ihm so überaus lehrreich. Welches Gebiet man auch berührte, er wußte Bescheid, er wußte, worauf es ankam. Und er gab neidlos, er hielt nichts zurück. Das persönliche Moment spielte bei ihm keine Rolle. Er hatte nur die Wissenschaft und ihre Förderung im Auge.

Als Beispiel dafür, wie er das Entscheidende herauszu-

greifen verstand, mögen sein Aufsatz über den ältesten arischen Wortschatz im Singhalesischen und seine Studien über die so verwickelten Verhältnisse der hinterindischen Sprachen dienen. Die letzteren sind niedergelegt in einer akademischen Festrede über Herkunft und Sprache der transgangetischen Völker (1883) und in der Abhandlung Beiträge zur Sprachenkunde Hinterindiens (1889). Kuhns Arbeiten sind auf diesem Gebiet grundlegend gewesen. Wenn ich mich nicht täusche, so war es gerade die Erforschung der hinterindischen Sprachen und Kulturen, für die er ein besonderes Maß innerer Anteilnahme hatte. Auch seine Rektoratsrede, die er am 21. November 1903 bei Antritt seines Amtes über den Einfluß des arischen Indiens auf die Nachbarländer im Süden und Osten hielt, berührte dieses Gebiet.

Eine große Vorliebe hatte Kuhn für bibliographische Arbeiten. In einem gewissen Sinne haben das viele seiner Fachgenossen beklagt. Es hielt ihn davon ab, mehr aus seinem eigenen zu geben. Und wie viel er zu geben hatte, davon wissen alle die zu sprechen, die das Glück hatten, mit ihm in engeren Verkehr zu treten. Aber auch jene Vorliebe ist für Kuhns Wesen charakteristisch, für die Selbstlosigkeit, mit der er anderen die Wege bahnte, die Arbeit erleichterte. Daß in ihr für ihn selbst eine gewisse Hemmung lag, hat er wohl empfunden und einmal auch, wie ich mich lebhaft entsinne, direkt ausgesprochen. Er fühlte, daß er oft ein Diener der Wissenschaft war, wo er ein König der Wissenschaft sein konnte.

Als die wichtigsten Beiträge, die Kuhn zur Bibliographie der Orientalistik lieferte, sind seine Jahresberichte der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (1879 ff.), die Begründung des Literaturblattes für Orientalische Philologie und die der Orientalischen Bibliographie zu nennen, die dann vom 9. Band ab von L. Scherman herausgegeben wurde. In den letzten Jahren vor dem Kriege war er mit der Vorbereitung einer umfassenden Indischen Bibliographie beschäftigt. Der auf die Palphilologie bezügliche Teil muß nach Mittei-

lungen, die aus seinem eigenen Munde stammten, unmittelbar vor dem Abschlusse stehen.

Fast alle Arbeiten Kuhns sind in den Veröffentlichungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften erschienen. Auf die Zugehörigkeit zur Akademie legte er das allergrößte Gewicht. Die Akademie stand im Mittelpunkt seines Interesses. Für sie war ihm keine Arbeit zu viel. Im Jahre 1878 wurde er zum außerordentlichen, im Jahre 1883 zum ordentlichen Mitglied erwählt. Von 1900 an bis kurz vor seinem Tode, also gerade zwanzig Jahre lang, stand er als Klassensekretär an der Spitze der philosophisch-philologischen Klasse. Noch im Kampfe mit den zunehmenden Beschwerden eines körperlichen Leidens erfüllte er die nicht immer leichten und bequemen Aufgaben, die mit diesem Amte verbunden sind, mit Eifer und Gewissenhaftigkeit. Die Akademie schuldet ihm für das, was er ihr geleistet hat, dauernden Dank.

Ich habe von Ernst Kuhn als Gelehrten gesprochen; noch ein kurzes Wort über den Menschen. Seine Freundschaft war wohl nicht ohne weiteres jedem zugänglich. Wem er sie aber geschenkt, für den war sie ein köstliches Gut. Im engen Kreise gab er sich völlig unbefangen, heiter, selbst ausgelassen fröhlich. Es war das ein menschlich schöner Zug in seinem Wesen, an den alle seine Freunde gewiß besonders gerne zurück denken werden. Alle persönliche Eitelkeit, jede Art Pose war ihm vollkommen fremd. Nach äußeren Ehren hat er niemals gestrebt. Sie fielen ihm in reichem Maße zu, ohne daß er sie suchte. In keiner Weise vermochten sie seine Art sich zu geben, sein Verhalten, auch jüngeren Fachgenossen gegenüber, zu beeinflussen.

Es war mir eine schmerzliche Ehrenpflicht, dem verstorbenen Vorgänger im Amte diese Worte der Erinnerung widmen zu müssen. Ich hatte noch auf Jahre freundschaftlichen Verkehrs und gemeinsamer Arbeit gehofft.

Piyehi vippayogo dukkho.

Wilh. Geiger.

CORRIGENDA

Corrigenda zu S. 102–218 s. auch S. 219.

A 2 = Anmerkung 2 – A Z 2 = Anmerkung Zeile 2

Seite	Zeile	statt	lies
11	35	wieder	wider
12	2	ein Rig-Veda	im Rig-Veda
28	21	Krumm	Krumu
28	A. 3	Altindishes	Altindisches
37	31	dernière	première
40	1	troisi	trois
41	16	restreint sà	restreints à
45	A. 2	Ro. IX, 1, 2	Rv. IX, 1, 2
47	1	up.	np.
49	9	up.	np.
53	12f.	Hiudoukoush	Hindoukoush
53	35	vers	ver
54	10	louttre	loutre
54	17	louttre	loutre
56	13	kṛkana	kṛkaṇa
56	14	kṛkavaku	kṛkavāku
56	30	médecins et la	médecins, la
59	A., Z. 2	« ici encore »	
		brebis sauvage	ici encore « brebis sauvage »
108	16	dhammān	dharmān
136	2	Adittapariyāyaṃ	Ādittapariyāyaṃ
136	32	Ananda	Ānanda
141	36	Ananda	Ānanda
179	35	Ayatanayamaka	Āyatanayamaka
229	6	Mahāvāṃsa	Mahāvamsa
238	18	Bhanduka	Bhaṇḍuka
250	31	Bhaddakacchānā	Bhaddakaccānā
258	21	so dass	das
259	24	tah	taḥ
261	A. 1, Z. 6	(meine Ausg. 1908).	(hg. Baḥvantuḍāvē u. Nāḥissara, Colombo 1895).
269	43	tesaṃ	ubhinnaṃ
269	44	(S. 108, 7)	(S. 108, 8)
271	23	Mah. 23.II, 35.II	Mah. 23,11; 35.11

Seite	Zeile	statt	lies
275	10	39.49.53	39.49,53
276	34	Kataragamuva	Kataragama
285	14	Mahāsen	Mahāsena
285	14	A. C.	A. D.
285	15	Dambadaniya	Dambadeniya
285	A. 1	Batuwantudawa	Baṭuvantudāvē
287	1	Tibbotuvave	Tibbaṭuvāvē
288	11	dvāvisa	dvāvīsa
293	14	Tibbotuvave	Tibbaṭuvāvē
295	A. 3	H. C. G. Bell, the Kegalla District	H. C. P. Bell, Report on the Kégalla District
296	A. 3, Z. 2	Zeylonica	Zeylanica
299	A. 3	Wickramesinghe	Wickremasinghe
301	A. 1	Wickramesinghe	Wickremasinghe
302	25	(5, 49)	(59, 49)
302	A. 2	Wickramesinghe	Wickremasinghe
306	23	Tibbotuvave	Tibbaṭuvāvē
306	27	Kittisirirājasīha	Kittisirirājasīha
306	29	(94, 15ff., 92, 8ff., 98, 87ff., 100, 54ff.)	(94, 15ff.; 97, 8ff.; 98, 87ff.; 100, 54ff.)
306	A. 1, Z. 2	Kalyani	Kalyānī
306	A. 1, Z. 2	Rāmadhipati	Rāmādhipati
306	A. 1, Z. 2	1746	1476
309	11	Kataragāma	Kataragama
309	30	Mahagāma	Mahāgāma
318	19	Sidhat	Sidath
323	5–6	Dhammapadatthakathā	Dhammapadaṭṭhakathā
330	19	Kekerawa	Kākirawa
330	20	Kalwāwa-tank	Kalawāwa-tank
333	20	etwa 1½ m	etwa 2½ m
334	25	Mahaseya-Dagoba	Mahasāya-Dagoba
334	32	Riṭigalla	Riṭigala
339	5	Wettewe	Wāttāwe
344	9	yepenavā	yāpenavā
344	15	uhella	uhālla
414	18	suchen, wir eine	suchen, eine
417	A. 2, Z. 1	apotropäisches	apotropäisches
418	A. 2	Alahackoon	Allahakoon
426	8	Valukagāma	Vālukagāma
433	A. 1, Z. 1	Geschichtliche	geschichtliche
434	34	(ch. XV. 81 XVIII. 44).	(ch. XV. 81–XVIII. 44).
435	A. 1, Z. 5	DADS. Batuwandu- dawa	Don Andris de Silva Baṭuvantudawe

Seite	Zeile	statt	lies
436	1	work the	work, the
436	13	accurately on	accurately, on
436	A. 1, Z. 2	Batuwantudawa	Baṭuvantudawe
436	A. 1, Z. 2	Bhikkhu	Bhikṣu
438	15	banisheo	banished
438	16	here tp	here to
438	17	as thy	as the
438	18	estor	story
439	2	that of the	that in the
439	9	to a	on a
439	29	in a	on a
440	4	of the first	of his first
441	30	The	This
442	9	and that	but that
442	26	Mahinda and of the bhikkhu	Mahinda, the bhikkhu
442	29	was really	really was
442	29	whence the	where the
442	30	started.	started from.
443	A. 1, Z. 1	Hiuen-	Hiouen-
444	4	Duṭṭhagāmaṇi	Duṭṭhagāmaṇi
444	4	Vaṭṭagāmaṇi	Vaṭṭagāmaṇi
444	16	Duṭṭhagāmaṇi	Duṭṭhagāmaṇi
444	26	Duṭṭhagāmaṇi	Duṭṭhagāmaṇi
444	A. 1, Z. 2	p. 219:	p. 21°:
444	A. 1, Z. 3	a contribution	a Contribution
444	A. 1, Z. 3	“Pujā-	“Pūjā-
445	1	Duṭṭhagāmaṇi	Duṭṭhagāmaṇi
445	12	since the time of Duṭṭhagāmaṇi	since Duṭṭhagāmaṇi's times
445	19	Vaṭṭagāmaṇi	Vaṭṭagāmaṇi
445	20	Vaṭṭagāmaṇi's	Vaṭṭagāmaṇi's
445	26	and reigned	and himself reigned
446	7	-maṇi's	-maṇi's
446	8–9	book-form	books
446	10	Vaṭṭagāmaṇi	Vaṭṭagāmaṇi
446	17	Mahācūli	Mahācūli
446	18	Vaṭṭagāmaṇi's	Vaṭṭagāmaṇi's
446	18	Mahācūli	Mahācūli
446	20	-gāmaṇi's	-gāmaṇi's
446	23	Mahācūli's	Mahācūli's
446	24	Kūṭakaṇṇatissa	Kuṭakaṇṇatissa
446	24	indeed of	indeed, of

Seite	Zeile	statt	lies
446	A. 2	pp. XXXIV–LI	pp. XXXIV–XXXV
447	6	e. g., Vasabha,	as Vasabha,
447	9	Lāmāni Tissa	Lāmāni Tissa
447	9	Vaṭṭagāmaṇi	Vaṭṭagāmaṇi
447	13	-bāhugāmaṇi	-bāhugāmaṇi
447	15	Tissa	Tisa
447	16	Gāmiṇi	Gāmaṇi
447	18	who may	who might
447	27	the Mahāthūpa and the Abhaya- giri	with the Mahāthūpa and the Abhaya- giri Thūpa
447	A. 1, Z. 2	Arch., Survey	Arch. Survey
447	A. 1, Z. 2	Wickramasinghe	Wickremasinghe
447	A. 1, Z. 3	Zeyla-nica	Zeylanica
447	A. 1, Z. 4	p. 100	p. 5 [bzw. p. 437 des vorliegenden Bandes]
452	A. 1, Z. 1	Mhvs. 22–71	Mhvs. 22. 71
457	20	intheir. own	in their own
458	14	A. T. W. Marambe	A. J. W. Marambe
458	40	vāṭṭigo-gācā- po-bendāpo	vāṭṭigo : gācāpo : bendāpo
458	41	gācāpo-naṭāpo- bedāpo	gācāpo: naṭāpo: bedāpo
459	2	vowels e and a	vowels e and ā
459	3	kāriyā	kāriyā
459	32	hañ.	hañ
459	38	kavilanya,	kavilanye,
460	1	gaye	gayē
460	2	gahe giḍi nāhā	gahē geḍi nāhā
460	5	keriyā	kāriyā
460	5	malāliyen	malālīyen
460	10	vāl-kobā-vālin	vāl-kobā-vālin
460	17	liyo eti	liyō eti
461	11	sonda, honda	soñda, hoñda
461	26	gaye (= Sinh. gahe)	gayē (= Sinh. gahē)
462	15	Sinh. mama, to	Sinh. mama, tō
463	1	dāka-gannavā),	dāka-gannavā);
463	7	ānō kālāpin,	anō kālāpin,
463	24	denna ōnā	denna ōnā
463	25	denṭa ōnā	denṭa ōnā
463	36	bandinavā	bañdinavā
464	1	kiyālā	kiyālā
464	16	handa-p ^o	hañda-p ^o

Seite	Zeile	statt	lies
464	34	Śambara	śambara
465	16	mōla	mōla
466	16	Śk.	Sk.
468	3	Kālā-basa	Kālā-basa
468	18	and KB. (Aryan	and KB. Aryan
468	18	Sun	sun
468	27	hatara-bāga-āttā	hatara-bāga-āttā
470	21	Bhārukaccha	Bhārukacchaka
470	23	Bhārukaccha	Bharukaccha
470	26	Bhārukaccha	Bhārukacchaka
471	4	Kāliṅga	Kaliṅga
471	16	Kāliṅga	Kaliṅga
475	12	Kāliṅga	Kaliṅga
477	3	Kāliṅga	Kaliṅga
480	23	PISCHELL	PISCHEL
487	18	Gaḍalādeniya	Gaḍalādeniya
493	23	giltig	gültig
494	10	Magd. Ggr.	Magdalene Geiger
514	34	F. P. Lewis	J. P. Lewis
535	26	Muvadevdāvatu	Muvadevdāvata
535	32	Ausland	Auslaut
535	32	komu. piḍa	komu-piḍa
536	12	pē ind pē-venu	pē in pē-venu
537	5	gāṭima	gāṭima
551	30	Kus. 172 ¹⁴ ;	Kj. 172 ¹⁴ [zur Ab- kürzung s. S. 560];
568	26	PPf. 1360,	PPJ. 1360 ¹⁶ ,
572	11	CHATTER I	CHATTERJI
589	18	AmāV.	AmāV.
597	30	māṇiyō	māṇiyō
604	31	Jāt. 111 ¹⁰ ff.	Jāt. I 111 ¹⁰ ff.
641	3	21. August 1921	21. August 1920

ADDENDA

S. 102–218: [Siehe im vorliegenden Band S. 219].

S. 111, Z. 22: [Siehe im vorliegenden Band S. 284 ff.]

S. 295: [Siehe im vorliegenden Band S. 312 f.]

S. 302, Z. 4 f.: [Siehe im vorliegenden Band S. 312 f.]

S. 350: Über die Roḍiyās s. auch H. Nevill, *The Gādi or Rodi Race in Ceylon, The Taprobanian*, June 1887, S. 81 ff.; August 1887, S. 108 ff. – Ein interessantes Analogon zur Roḍiyā-Sprache ist die Geheimsprache der Sāsī im Pandschab; vgl. Bailey im *Journ. As. Soc. Bengal* 70, Teil 1, No. 1 (1901), S. 7.

S. 353, nach Z. 14: 3a. N = Nevill (s. oben Addendum zu S. 350); die Schreibweise Nevills ist beibehalten (außer *v* statt *w*). [Die Wiedergabe der Laute durch Nevill entspricht nicht streng wissenschaftlichen Prinzipien; doch wäre eine Umstellung der von ihm gebrauchten Orthographie aus naheliegenden Gründen nicht gerechtfertigt oder sinnvoll. Jedoch ist bei der Edition der vorliegenden Addenda auch *ae* durch *ā* ersetzt worden. In Fällen, in denen das betreffende Wort bereits in Geigers Text steht und lediglich der Vermerk über das Vorkommen desselben Wortes bei Nevill anzuführen war, ist die von Geiger gewählte Orthographie auch für den mit „auch N“ bezeichneten Vermerk gewählt worden.]

S. 354, nach Z. 16: Einige Identifikationen finden sich in D. Fergusons Übersetzung des Beitrags von E. Kuhn (Über den ältesten arischen Bestandtheil des singhalesischen Wortschatzes) in *Ceylon Literary Register* (bezeichnet Ferg.)

S. 354–371: [Zur Wörterliste der Roḍiyā-Sprache. Die Addenda sind jeweils unter der zugehörigen Stichwortnummer der Wörterliste angeführt; neue Stichwörter sind an der entsprechenden Stelle als Zwischennummern eingereiht (z. B. 3a nach 3) bzw. am Ende angefügt. Die Angaben, die überwiegend in der Einarbeitung des von Nevill mitgeteilten Materials in die Wörterliste bestehen, erscheinen inhaltlich hier genau in der Weise, in der sie Geiger in sein Handexemplar eingetragen hat; jedoch wird stets *ā* geschrieben. Siehe auch oben Addendum zu S. 353, nach Z. 14 zur Frage der Schreibung. Die Umschrift von Tamil-Wörtern ist nach dem heute gültigen System vereinheitlicht worden.]

1 Gott ... *bakura* (N.). – D. Ferguson denkt an malay. *batāra*!

2 Dämon ... *mūnussa* (N).

3 Himmel ... *nīlātu ange* (N).

3a Idol – *bakura bilinda* (N).

5 Jahr ... *lavana* (N).

5a Monat – *lavana teriange* (N).

6 Tag ... *gigiriya* (N).

6a Stunde – *galuwa* (N).

7 Mond ... *kaluwālle teriange* (N).

9a Nacht – *kaluwālla* (N).

10 Dunkel, Finsternis ... *kaluwālle* (N).

11 Feuer ... *dulumu* (N) – Sgh. *dala* „Flamme“ (vgl. *dum-dala-nāti* „ohne Rauch und Feuer“ AmāV 56^{29–30}).

12 Wasser (auch „Regen“) – *nīlātu* (auch N). – Tamil *nīr* (Ferg.); vgl. jedoch unten [S. 372 des vorliegenden Bandes].

15 Erde ... *bintalav ange* (N).

15a Meer – *ilayat teri nīlātu ange* (N).

17 Steine – *boralu* (auch N).

20 Teich, Tank ... auch N *nīlātu-kaffinna*.

22 Wald ... N auch *galuwa* (und *raluwa*).

23 Feld ... *pangurulla* (N). – Sgh. *paṅguva* (Ferg.).

24 Mann ... *angaya* (N).

24a Gatte – *pala* (N).

24b Landmann – *pala, gāva* (N).

26 Weib ... *gādi kevenni* (N).

27 Knabe, Kind ... *bilindā* (N).

29 Vater ... *hidulu-gāvā* (auch N).

30 Sohn ... *bilindugāva* (N).

30a Tochter ... *bilindugāvi* (N).

31 Bruder ... *eka-ange angaya* (N).

37 Priester ... *navatgāva, ratava* (N).

40 Roḍiyā ... *gāḍiyā* (auch N.)

50a Dieb – *patīliya* (N).

56 Haut ... *piṭavanna* (auch N).

58 Blut ... *latu* (auch N).

62 Kopf ... *kerandiya* (N). – Sgh. *karāṭiya* „part over the neck, head“ (s. Gunasekara, *Kusa-Jātaka*, glossary, s. v.)

63 Haar ... *kaluwāli* (auch N). – *kalu + vāli* „creeper“ (Ferg.)

64 Angesicht ... *iravva* (N).

64a Stirn – *iravāna* (N).

65 Auge ... *lāvate* (N).

66 Ohr ... *iravva* (N).

67 Nase ... *iravange* (N).

68 Mund ... *galla* (auch N).

68a Lippen – *galla ange* (N).

68b Hals – *galla* (N).

69 Zähne ... *bolalu* (N).

70 Zunge ... *galle kriange* (N).

- 71 Kinn ... richtig: *gallē angē* (vgl. Geiger, A Grammar of the Sinhalese Language, § 165).
- 72 Bart ... *alivili ange* (N).
- 72a Bauch – *pekiritta* (N).
- 74 Weibliche Brust ... *hidulu ange* (N). – Nach Ferg. zu sgh. *hida*.
- 74a Brustwarzen – *hidulu degirava* (N).
- 74b Weibliches Geschlechtsorgan – *irevva* (N).
- 75 Arm ... [zu *dāṅgula*:] Ferg. denkt gar an *pāli aṅguṭṭha*!
- 76 Hand ... *dāgula* (N). Vgl. 75.
- 76a Finger – *dāgule ange* (N).
- 77 Bein ... *dāgula* (N). Vgl. 75.
- 78 Fuß ... *bintalavve tāvinena dāgul degirāva* (N).
- 78a Penis – *oto-ange* (N).
- 80a Krankheit – *iravāne* (N).
- 80b Kot, Schmutz – *oto* (N).
- 80c Tier – *murutaya* (N).
- 81 Elefant ... *palānuva* (auch N). – Nach Ferg. tamil *pal* „Zahn“ + *āṇai* „Elefant“.
- 82 Hund ... *būssa*, Hündin *bissi* (N).
- 83 Katze ... *buhākavanna* (auch N), *dumanē būssā* (auch N).
- 83a Tiger – *raluva*, *raluvē bussa* (N). Vgl. unter 91 und 92.
- 84 Ochse, Kuh ... *ludda* (N).
- 87 Wildes Schwein, Eber ... *gal-murutaya* (N).
- 88 Pferd ... *teri hāpaya* (N).
- 88a Esel – *hāpa angaya* (N).
- 89 Büffel ... *raluve ludda* (N).
- 91 Panther ... siehe oben 83a Tiger.
- 92 Schakal ... *raluve bussa* (N). Vgl. oben 91 und 83a.
- 94 Affe ... beide Bezeichnungen auch N.
- 94a Elk – *teri murutaya* (N).
- 94b Spotted deer – *hāpa-murutaya* (N).
- 95 Schlange vgl. 95a, 95b, 95c.
- 95a Cobra – *īlaya* (N), bedeutet auch „vortrefflich“ (182b).
- 95b Viper (daboia) – *teri angaya*.
- 95c Rattenschlange – *hāpa angaya*.
- 97 Iguana (Land-Iguana) – *teri bimpala* (N); (Wasser-Iguana) – *hāpa bimpala*. – Erklärung von *bimpallā* gleichlautend auch bei Ferg.
- 99 Schildkröte ... *pēlāva* (auch N).
- 102a Schwanz – *hāpange*, *muruteya*.
- 105 Vogel ... *patili angaya* (N).
- 107 Ei ... Eier (plur.) – *patili lāvunu* (N).
- 108 Hahn ... *patiliyā* (auch N).
- 109 Henne ... *patili-keṭa* (auch N).
- 110a Pfau – *īlayat teri patiliya* (N).
- 111 Fisch ... N (wie F Ch) *nilāṭuvā*.

- 112 Baum ... *uhālla* (auch N). – Ferg. *uha*.
- 113 Blatt ... Blätter (plur.) – *uhālle rābot* (N).
- 114 Frucht ... *uhālle lāvunu* (N). – Ferg.: „cf. Tagbenna *laun*“.
- 115a Knospe, Blüte – *rābot bilindu anga* (N).
- 116 Ast – *uhālle rābot ange* (N).
- 117 Wurzel ... *bintalav anga* (N).
- 117a Rinde – *uhālla anga* (N).
- 117b Stroh – *pangaran* (N).
- 118 Cocosnuß ... *matubu lāvunu* (N).
- 118a Cocospalme – *matubu tāvunu* (offenbar Fehler für *lāvunu*) *uhālla* (N).
- 118b Palmyrapalme – *rābot uhālla* (N).
- 119a Brotfruchtbaum (jack tree) – *viti lāvunu uhālla* (N).
- 119b Tamarinde – *hāpa āmburulu* (N). Vgl. 125.
- 120 Arecanuß ... *poṅgalān* (auch N).
- 121 Banane (Baum) ... *pabbu rukan*.
- 122b Kaffeebaum – *nilatu uhālla* (N).
- 123a Liane (creeper) – *bandanagahana anga* (N).
- 124 Reis ... a) (paddy) ... *atumadu* (N). – b) (roh) ... *madu* (auch N). – c) (gekocht) ... *migiti* (N).
- 124a Hirse – a) (sgh. *kurakkan*) – *hinkāvunu* (N); b) (panicum) – *himudu* (N).
- 124b Wicke (eßbare) – *vithi angaval* (N).
- 125a Mango – *āmburulu* (N). Vgl. 125.
- 126 Betel ... *tobalā* (auch N).
- 127 Tabak ... *dulumu rābot* (N).
- 127a Pfefferschote – *galla dāvun* (N).
- 127b Zwiebel – *teri galla dāvum* (N).
- 128 Haus ... *dumana* (auch N).
- 129a Tor – *matila* (N).
- 138 Matte ... *piṭavanna* (auch N).
- 139 Strick, Seil ... *gāvilla* (auch N).
- 141 Topf ... *vāmē* (auch N); Reistopf ... *migiṭi-vāmē* (auch N).
- 142 Teller (brass plate) – *dāgule hāpakarana gigiriya* (N).
- 142a Löffel – *pātāla* (N).
- 145a Bolzen – *matilē hāpange* (N).
- 145b Stock – a) langer Stock – *dāgule matila* (N); b) stick *matila* (N).
- 145c Peitsche (whip, im Tempel) – *bakuru dumane lukkana teri-ange* (N).
- 145d Besen (whisk) – *bakuru dumane teriange* (N).
- 146a Buch – *rābota* (vgl. 113). Buch aus Palmbllättern: *velle rābota*; Buch aus Papier: *teri rābota* (N).
- 146b Buchstabe – *kāllāni* (N). Vgl. 217, 218.
- 147a Fleisch – *murutum* (N).
- 147b Milch – *hidulu* (N).
- 150 Honig ... *uhālle latu* (N).

- 151 Jaggery ... *gal* (Ferg.); zu sgh. *gula*.
 152 Toddy ... *hāpa nilātu* (N).
 153 Arac, vergorener Toddy ... *teri-nilāṭu* (so N).
 158 Salz ... *hurubu* (auch N).
 159 Kleidung ... *potiya* (auch N). – Nach Ferg. zu tamil *potti* „a garment of fibres, worn in making offerings“ (Fabricius, Dict.)
 159a Faden – *avul kāvunu* (N).
 159b Handtuch (über dem Kopf) – *kerandiye bandana gahana potiya* (N).
 161a Ring – *dāgule anga* (N). Vgl. 75, 76, 76a.
 161b Halsband – *galle hāpakarana teriange* (N).
 162a Ding, Gegenstand – *girāva*; ein Paar von Gegenständen – *degirava* (N).
 163a Geld – *galutu* (N). Goldstück: *īlayat teri galutu* (N); Silbermünze: *teri galutu* (N).
 165a Werkzeug, Waffe – *nāduva* (N).
 166 Messer ... *hāpa nāduva* (N).
 168 Beil, Axt ... *uhili lakkana nāduva* (N).
 168a Krummhaue, Hohlbeil (adze) – *matili lakkana nāduva* (N).
 168b Hacke (hoe) – *bintalavve lakkana nāduva* (N).
 169 Bogen ... *āduma* (auch N).
 171 Pfeil ... *pattikāva* (auch N).
 172 Flinte ... *galukarana ange* (N).
 173 Schießpulver ... *muluhun angaval* (N).
 173a Hippe (bill-hook) – *raluve lakkana nāduva* (N).
 173b Schlüssel – *matile teriange* (N).
 182 groß, lang, gut, schön – *teri* (auch N). – *ange angaya* „gut“ bei N ist wohl Mißverständnis.
 182b vortrefflich – *īlaya* (N); siehe oben 95a.
 183 klein, kurz, schlecht, häßlich ... *hāpa* (auch N).
 183a zornig – *terikamata hāpa* (N).
 183b hungrig – *pekiriti* (N).
 191a geboren werden – *hāpa venavā*; Particip *hāpa una* (N).
 191b kann nicht – *navati* (N).
 192 gehen ... *tāviniya, dissena* (N). Vgl. 194.
 194 kommen ... *tāviniya, dissena* (N).
 195 sitzen ... *yāpinna* (N).
 197 schlafen ... *lāvaṭa nāvenavā* (wie F auch N).
 199 tanzen ... *kuttandu panava* (N). – Nach Ferg. zu tamil *kūttāṭṭu* (Tanzen) + *pannu* (machen, hervorbringen).
 200 geben ... *yappa* (N).
 202a öffnen – *hāpa kara* (N).
 204a schneiden (to cut) – *lukka* (N).
 206 sterben, starb ... *lukkuna* (N).
 207 töten ... *ralu kara, galu kara* (N).
 209 sehen ... *pekanavā* (auch N). – Auch von Ferg. nach d’Alwis als altes Sprachgut erkannt; mit sgh. *penenavā* hat das Wort nichts zu thun.

- 214 sprechen, reden ... *galu-karanavā* (auch N).
 215a weinen – *iraval lukka* (N).
 217 schreiben ... *kāllāni hāpakara* (N). Vgl. 146b.
 218 lesen – *kāllāni igile* (N). Vgl. 146b.
 220 lachen – *galu pahina* (N).
 226 kochen ... *navatkara* (N).
 227 essen ... *miga* (N). Ferg. vergleicht malay. *mākan*.
 231 säen – *atumadu angaval hāpakara* (N). Vgl. 124.
 232 pflügen – *bintalavve hāpakara* (N). Vgl. 15.
 S. 373, Z. 4: Zur dravidischen Ableitung einzelner Wörter vgl. oben [Addenda zu S. 354–371] Nr. 12(?), 81, 159 und 199.
 S. 386, Z. 36 (Nr. 83): *dī*, „daughter“, Bell, Excerpta Máldiviana, JRAS C. B., No. 77, p. 293.
 S. 393, Z. 12 (Nr. 181): *sada*, „moon“, Bell, Excerpta Máldiviana, JRAS C. B., No. 77, p. 294.
 S. 397, nach Z. 3: 243a. *kihun* (instr.), abl. „from the womb“ in *kihun ufan* „born in womb“, Bell, Excerpta Máldiviana, JRAS C. B., No. 77, p. 293. – Sinh. *kus, kis*, ES. No. 371; P. *kucchi*.
 S. 398, vor Z. 1: 261a. *kula*, „race“, Bell, Excerpta Máldiviana, JRAS C. B., No. 77, p. 293. – P., Skr. *kula*.
 S. 400, vor Z. 1: *mahā*, „great“; see *mā* [Nr. 303, Addendum].
 S. 400, nach Z. 4: *mahu*, „month“; see *mas* [Nr. 298, Addendum].
 S. 400, Z. 16 (Nr. 298): *mahu*, „month“, Bell, Excerpta Máldiviana, JRAS C. B., No. 77, p. 293.
 S. 400, Z. 36 (Nr. 303): *mahā*, „great“, Bell, Excerpta Máldiviana, JRAS C. B., No. 77, p. 293.
 S. 402, nach Z. 35: 337a. *niyameñ*, „mate, lieutenant (steerman)“, Chr. – Sinh. *niyamuvā*, ES. No. 702; P. *niyāmaka*.
 S. 404, nach Z. 31: *sada*, „moon“; see *handu* [Nr. 181, Addendum].
 S. 406, nach Z. 14: 389a. *ufan*, „born“, in *kihun ufan* „born in womb“, Bell, Excerpta Máldiviana, JRAS C. B. No. 77, p. 293. – Sinh. *upan*, ES. No. 180; P. *uppanna*; Skr. *utpanna*.
 S. 408, nach Z. 3: *vana*, „to be, to become“; see *vī* [Nr. 433a, Addendum].
 S. 409, nach Z. 3: 433a. *vī*, „being“; *vana*, „to be“, Bell, Excerpta Máldiviana, JRAS C. B., No. 77, p. 294. – Sinh. *vū, venavā*, ES. No. 1387; P. Skr. *bhūta, bhavati*.

S. 494, Z. 1 ff.: Zu *vahansē* siehe S. 539 f. im vorliegenden Band.

S. 533. Zu den Abkürzungen:

H. SM. . . . Helmer SMITH

Jāt Jātaka, ed. FAUSBØLL, 1877–1896

Muv Muvadevdāvata, ed. SĀRĀNANDA, 1895

PISCHEL . . . R. PISCHEL, Grammatik der Prakrit-Sprachen, 1900

S. 554, Z. 11: Hier ist hinzuzufügen, daß das Verbalnomen denselben Casus regiert wie das finite Verbum. Beispiel: *minisun mārīmen davas yavā*, Sdhk 142²⁵.

S. 560. Zu den Abkürzungen:

DhpCo Dhammapada Commentary, 4 Bde., PTS-Ausgabe

Mhvs Mahāvamsa (und Cūlavamsa), ed. GEIGER

N. Testam. Sinhalese New Testament, 1886.

Rājāv Rājāvaliya, ed. B. Guṇasekara, 1900.

SālSd Sālalihiṇisandeśaya (Sella Lihini Sandese), ed. MACREADY, 1865.

VI. Register

I. VERZEICHNIS DER BEHANDELTEN WÖRTER, STÄMME, WURZELN (AUSWAHL)

Von H. Ruelius unter Mitarbeit von D. Schmidt,
G. von Simson und dem Herausgeber

Für das Wortverzeichnis ist die Umschrift vereinheitlicht worden, d. h., es ist z. B. singhalesischer Kurznasal stets als ñ oder ñ̃ wiedergegeben, unabhängig von der im jeweils zitierten Beitrag verwendeten Transliteration. Die Sprachen sind wie folgt bezeichnet worden:

altsgh.	= altsinghalesisch	or.	= oriyā
ap.	= apabhraṃśa	p.	= pāli
ass.	= assamesisch	pj.	= pañjābī
b.	= bihāri	pk.	= prākrit
bg.	= bengālī	rod.	= Roḍiyā-Sprache
g.	= gujarātī	sgh.	= singhalesisch
h.	= hindī	si.	= sindhī
kśm.	= kāśmīri	skt.	= sanskrit
mr.	= marāṭhī	tam.	= tamil
mald.	= maldivisch	tib.	= tibetisch
mi.	= mittelindisch	vād.	= Vāddā-Sprache
nep.	= nepali	ved.	= vedisch

Da nur Wörter in indischen Sprachen und in tibetischer Sprache aufgenommen wurden, ist die Anordnung nach dem indischen Alphabet erfolgt. Wörter in den verschiedenen Prākrit-Sprachen (Mahārāṣṭrī, Śaurasenī usw.) sind stets unter Prākrit eingeordnet. Da der Index der praktischen Orientierung des Benutzers dienen soll, sind einige sich aus der Verzettlung ergebende Inkonsistenzen hingenommen worden. Für die Abhandlung „Pāli Dhamma“ (S. 101–228) verweise ich auf das diesem Beitrag beigegebene Register, dessen Inhalt nicht in das vorliegende allgemeine Wortverzeichnis übernommen worden ist (siehe S. 221–228).

amśu (ved.) 46
 ak (sgh.) 474
 akuṇu (sgh.) 472
 akulaṅga (sgh.) 485
 akkhara (p.) 472
 akkhi (mi.) 474
 aga (sgh.) 472
 agata (altsgh.) 478
 agata – anagata (altsgh.) 454
 agaru (skt.) 472
 agalu (p.) 472
 agil (sgh.) 472
 aggi (p.) 472
 agni (skt.) 472
 aṅgaya (rod.) 354, 374
 aṅgavastra (skt.) 69
 aṅgavidyā (skt.) 424
 aṅguttarabhāṅga (p.) 312
 aṅgē (rod.) 354, 374
 aca (altsgh.) 454, 473, 479
 acagirika (altsgh.) 454
 accha (p., pk.) 454, 473, 479
 acchi (mi.) 474
 ajagara (skt.) 55, A. 2
 aṭa (sgh.) 472
 -aṭa (sgh.) 483, 511
 aṭaya, aṭaya (altsgh.) 480
 aṭara (sgh.) 475
 aṭavī (p.) 493
 aṭalosa (sgh.) 475, 476
 aṭi (sgh.) 553
 aḍāla (sgh.) 535
 aṇa (pk.) 473
 aṇiyō (sgh.) 542
 aṇṇa (pk.) 473
 aṇvō (sgh.) 542
 at (sgh.) 472
 ata (sgh.) 541, 572, 592f.
 atara-kajaka (altsgh.) 481
 atin (sgh.) 592
 aturen (sgh.) 565
 aturehi (sgh.) 565
 attan (p.) 94
 attha (p.) 472
 adanā (sgh.) 484
 -an (sgh.) 480, 510
 an(a) (sgh.) 554
 -ana (altsgh.) 480
 -ana (sgh.) 550, 631
 ananu (sgh.) 536
 -anavā (sgh., vād.) 462, 483, 485, 519
 anāsavā (p.) 269
 anik (sgh.) 473
 aniccatā (p.) 91
 aninu (sgh.) 588
 anudhamma (p.) 214–217
 anuvāta (p.) 493
 antarakhajaka (p.) 481
 antaraghara (p.) 230
 antomaṅḍalāni (p.) 422
 anna (pk.) 473
 anya (skt.) 473
 aṅḍannē (sgh.) 601
 aṅḍana (sgh.) 493
 aṅḍinavā (sgh.) 493
 aṅḍu (sgh.) 535
 apa- (skt.) 473
 apanodiya (p.) 532
 apa-rādh (skt.) 318
 aparādhā (skt.) 317
 apa-vāni (sgh.) 545
 -appā (vād.) 462
 abhidhamma (p.) 217f.
 abhimānino (p.) 425
 abhisambodhi (p.) 434
 abhra (skt.) 37, A. 1
 amatapatha (p.) 92
 amuṇanavā (sgh.) 492
 ambera (vād.) 464
 ammē (sgh.) 594
 -aya¹, -aye (altsgh.) 480
 -aya² (altsgh.) 480
 ayam (sgh.) 539
 ayal (sgh.) 472
 ayas (ved.) 41, A. 2, 43f., 46
 ayi (vād.) 461
 ayo'gra (ved.) 46
 ara (sgh.) 563
 araka (sgh.) 563
 arakā (sgh.) 563
 araki (sgh.) 563

arakī (sgh.) 573
 aratni (skt.) 472
 arayā (sgh.) 563
 aravanu (sgh.) 581
 arā (sgh.) 563, 573
 aribhītiyā (p.) 529
 arundā (sgh.) 563
 arū (sgh.) 563
 ala (sgh.) 540
 alamkāra (skt.) 292
 alābu (skt., p.) 502
 allasa (sgh.) 493
 avuṇā (sgh.) 492
 avurudda (sgh.) 476
 avul (sgh.) 539
 aśva (skt.) 477
 aśvattha (skt.) 50
 aśvayā (sgh.) 477
 as¹ (sgh.) 473, 479 [„Bär“]
 as² (sgh.) 477 [„Pferd“]
 as³ (sgh.) 540 [„Teil“]
 -asa (altsgh.) 473, 479, 480
 asa (sgh.) 540
 asanu, asanavā (sgh.) 485, 538, 589
 asav (sgh.) 605
 as-kan (sgh.) 477
 as-govvā (sgh.) 477
 as-val (sgh.) 477
 assa (p.) 477
 as-hala (sgh.) 477
 aha (altsgh.) 473, 478ff., 483, 509
 ahakaṭa (sgh.) 588
 ahanu (sgh.) 538
 aham (skt.) 506
 aharaḥ (rod.) 373
 ahavanu (sgh.) 592
 ahi (skt.) 54
 -ahi (altsgh.) 480
 ah (sgh.) 571
 ahah (sgh.) 571
 -ahu (sgh.) 510
 ahō (sgh.) 571
 ā (sgh.) 478, 483
 āaa (pk.) 478
 ās (g.) 474
 ākula (p.) 539
 āgata (p.) 478, 483
 ācā (vād.) 461
 ācārya (skt.) 476
 āṇō (sgh.) 542
 ātman (skt.) 89ff.
 ā-nī (p., Wurzel nī + ā) 530
 āyasa (ved.) 44
 āyi (sgh.) 571
 āyēya (sgh.) 556
 ārāt (skt.) 507
 ālaya (p., skt.) 540
 āvuṇāti (p.) 492
 āvuṇoti (p.) 492
 āvṛṇāti (skt.) 492
 āśraya (skt.) 539f.
 āśāḍha (skt.) 483
 āsupāṭhi (mr.) 477
 ā-sēka (sgh.) 556
 āharati (p.) 599
 āṅga (vād.) 459
 āta (sgh.) 610
 ātat (sgh.) 610
 āti (sgh.) 585
 ādurā (sgh.) 476
 ārapiyava (sgh.) 606
 ārpiya (sgh.) 552
 ālīm(i) (sgh.) 603
 āluṇa (sgh.) 609
 ālet (sgh.) 609
 ālenem(i) (sgh.) 600
 ālem(i) (sgh.) 596
 āvātni (sgh.) 594
 āvāmen (sgh.) 580
 āvidinnāhuṇya (sgh.) 602
 āsa (sgh.) 474
 āsaḷa (sgh.) 483
 āsillehi (sgh.) 633f.
 āsuvā (sgh.) 538
 ās-vaha (sgh.) 417
 āhenavā (sgh.) 613
 ā (sgh.) 563, 573
 -i¹ (sgh.) 540 [fem. Suffix]

-i² (sgh.) 550f. [Auslaut Pprt.]
 ikiṇi (sgh.) 540
 ikiḷi (sgh.) 472
 ikmaṭa (sgh.) 588
 ikbiti (sgh.) 613
 ikbitten (sgh.) 613
 ica (vād.) 461
 -iṇi (sgh.) 551
 -iṇiya (sgh.) 551
 itiya (vād.) 465
 idin (sgh.) 628
 idiriyehi (sgh.) 565
 -in(a) (sgh.) 554
 -inavā (sgh., vād.) 462, 485, 519
 -ini (sgh.) 540
 iṇdinu (sgh.) 549
 iṇdu (sgh.) 475
 iṇdurā (sgh.) 475
 ipilla (sgh.) 536
 -iya (altsgh.) 480
 -iya (sgh.) 551
 iya (vād.) 461
 ilavuvē (sgh.) 571
 ilippa (sgh.) 536
 ilvanu (sgh.) 589
 ivasanu (sgh.) 606
 isinavā (sgh.) 476
 isba (sgh.) 472
 issara (sgh.) 587, 634
 ima (sgh.) 554
 iri (sgh.) 540
 -u (sgh.) 550f. , 553 [Auslaut Pprt.]
 u (vād.) 466
 u-kana (vād.) 466
 ukunū (sgh.) 540
 ukula (sgh.) 317
 ukkhali (p.) 472
 uḍa (sgh.) 485
 uḍa-kelinnā (vād.) 466
 -uṇu (sgh.) 484, 485, 550f.
 -uṇuva (sgh.) 551
 utkaṭa (skt.) 317
 utplavā (skt.) 536
 udakukkhepasimā (p.) 310
 udan ananu (sgh.) 536

-udu (sgh.) 570f.
 udumbara (skt.) 50
 udra (skt.) 54
 undā (sgh.) 563
 unnānsē (sgh.) 494
 upan (sgh.) 600
 upan-sēka (sgh.) 556
 uma (sgh.) 554
 uṃba (sgh.) 562
 uṃbalā (sgh.) 562
 upayanu (sgh.) 536
 upaṭṭhāka (p.) 272
 upanikkhepa (p.) 480
 upayanu (sgh.) 536
 upāhanā (p.) 493
 uposatha (p.) 536
 uyāpan (sgh.) 606
 urvara (ved.) 46
 ulavuvē (sgh.) 571
 uva (sgh.) 551
 uvanikeva (altsgh.) 480
 uṣṭra (skt.) 52
 usabha (p.) 472
 uhallā (sgh.) 344
 uhālla (rod.) 344, 373
 ū (sgh.) 563, 568
 -ū (sgh.) 553
 ū-tuma (sgh.) 568
 ūru (sgh.) 540
 ṛkṣa (skt.) 57, A. 4, 454, 473
 ṛjīpya (ved.) 55
 ṛṇa (skt.) 473
 ṛddha (skt.) „bewiesene Wahrheit“
 628
 ṛśya (skt.) 58, A. 6
 -e (altsgh.) 480, 509
 ekapārata (sgh.) 588
 e-kalhi (sgh.) 613
 ekāntayen (sgh.) 580
 ekoḷasa, ekoḷos (sgh.) 475, 508
 ektarā (sgh.) 564
 ek-bitten (sgh.) 613
 eñnamu (sgh.) 612

etara (sgh.) 581
 e-tema (sgh.) 568
 -en(a) (sgh.) 554
 -ena (altsgh.) 480
 -enavā (sgh., vād.) 462, 485, 519
 epā (sgh.) 569, 607
 e-ma (sgh.) 567
 emu (sgh.) 607
 embala (sgh.) 595f.
 embā (sgh.) 593ff.
 embā yahaḷu (sgh.) 594
 eyā (sgh.) 563
 eyi (vād., sgh.) 462
 era (sgh.) 475
 el (tam.) 496
 e-viṭa (sgh.) 613
 esēya (sgh.) 570
 -ehi (altsgh.) 480 [unterscheide
 von der gleichlautenden
 sgh. Endung!]
 -ehi (sgh.) 480, 510 [loc. sg.]
 ē¹ (sgh.) 505, 563, 573 [er]
 ē² (sgh.) 504 [Brücke]
 okmā (vād.) 465
 oba (sgh.) 562
 ovu (sgh.) 570
 ohu (sgh.) 568, 576
 o¹ (sgh.) 563 [sie]
 o² (sgh.) 571 [Interjektion]
 o-toma (sgh.) 568
 oṇā (sgh.) 569, 584
 oṛa (sgh.) 535
 kakula (sgh.) 493
 kakṣa (skt.) 492
 kaṅkala (p.) 493
 kaṅkāla (skt.) 493
 kaṭa (sgh.) 552
 kaṭāha (skt.) 536
 kaṭu (sgh.) 541
 kaḍaya (altsgh.) 480
 kaḍāne (vād.) 465
 kaṇa (sgh.) 503

kat (sgh.) 541
 katañjali (p.) 426
 kathika (p.) 312
 kadira (vād.) 465
 kadu (sgh.) 536
 kan (sgh.) 503
 kanave (vād.) 465
 kanu (sgh.) 606
 kannē (sgh.) 608
 kannō (sgh.) 608
 kanyā-nūl (sgh.) 416, 419, 420, 421
 kapi (altsgh.) 479
 kapu (sgh.) 535, 541
 kapuṭuvā (sgh.) 494, 574
 kapota (skt.) 56
 kara¹ (sgh.) 485 [v. karanu „tun“]
 kara² (sgh.) 592 [Hand]
 karanu (sgh.) 549, 552
 karaṇa (sgh.) 484
 karannāhuya (sgh.) 602
 karannē (sgh.) 602, 607
 karannō (sgh.) 607
 karaṇda (sgh.) 536
 karamu (sgh.) 607
 karaya (altsgh.) 480
 karava (sgh.) 606
 karuṇen (sgh.) 632
 karma(-ya) (sgh.) 573
 kal (sgh.) 635
 -kala, -kalā (sgh.) 633
 kalhi (sgh.) 633f.
 kav (sgh.) 564
 kava (sgh.) 606
 kavaca (skt.) 476
 kavāṇa (sgh.) 502
 kavada (sgh.) 476
 kavara (sgh.) 564
 kavarak (sgh.) 564
 kavarek (sgh.) 564
 kavare (sgh.) 564
 kavasa (sgh.) 476
 kavuḍuvā (sgh.) 494
 kaśyapa (skt.) 54
 kahavaṇa (altsgh.) 480
 kahāpaṇa (p.) 480
 kaḷa¹ (sgh.) 482, 552 [v. karanu]

kaḷa² (sgh.) 536 [= Pfanne, Topf]
 kaḷā (sgh.) 485
 kā (sgh.) 535
 kāpiyav (sgh.) 606
 kāranu (sgh.) 535
 kāsa (skt.) 535
 kāṭapu (sgh.) 485
 kāṭā (vād.) 465
 kāḍenu (sgh.) 605
 kāriyā (vād.) 459, 465, 466
 kāsa (sgh.) 492
 kikīli (sgh.) 501, 540
 kike (vād.) 465
 kipeva (sgh.) 606
 kim (sgh.) 564
 kimek (sgh.) 564
 kimek-da (sgh.) 624
 kiyana-tānāttā (sgh.) 622
 kiyānu (sgh.) 592
 kiyānuvaṭa (sgh.) 484
 kiyānnē (sgh.) 622
 kiyānu (sgh.) 603
 kiyālā (sgh.) 621
 kiyā (sgh.) 520
 kiyāpan (sgh.) 606
 kiyāpallā (sgh.) 606
 kiyāpiya (sgh.) 606
 kiyālay (vād.) 460
 kiri (vād.) 460
 kivi (sgh.) 479
 kisi (sgh.) 564
 kihili (sgh.) 492
 kī (sgh.) 564
 kīta (skt.) 53
 kīyo (sgh.) 564
 kīyem (sgh.) 603
 kīlāma (sgh.) 607
 kukar (g., mr.) 502
 kukur (sgh., bg., ass.) 501
 kukuru (vād.) 465
 kukuḷu (sgh.) 501, 540
 kukkura (skt., p.) 501
 kuṭa (p.) 450
 kuṭakaṇṇa (p.) 450
 kuḍā (sgh.) 475
 kuḍu (sgh.) 475
 kuṇu (sgh.) 545
 kudu (sgh.) 475
 kumāra (p.) 309
 kumārayō (sgh.) 542
 kumārikāvō (sgh.) 542
 kuṃburu (sgh.) 500
 kuruḷu (sgh.) 500
 kula (p.) 529
 kulīnā (p.) 529
 kulāra (sgh.) 493
 kūṭāgāra (p.) 493
 kṛka (skt.) 56
 kṛkaṇa (skt.) 56
 kṛkara (skt.) 56
 kṛkavāku (skt.) 56
 kṛpaṇa (skt.) 502
 kṛmi (skt.) 53
 keṭū (sgh.) 482
 -kenek (sgh.) 546
 kerāḍiya (rod.) 467
 -keriyahi (altsgh.) 483
 -keren (sgh.) 483, 592
 -kerehi (sgh.) 483, 511, 593
 -kerē (sgh.) 593
 kevilī (sgh.) 540
 keḷumha (sgh.) 607
 kokkā (vād.) 465
 koṭ, koṭa, koṭā (altsgh., sgh.) 483,
 484f., 635
 koṭānavā 493
 koṭalla (p.) 425
 koṭāra (sgh.) 493
 koṭṭita (p.) 482
 koṭṭeti (p.) 493
 koṭṭhāgāra (p.) 493
 kobbā (vād.) 465
 komu (sgh.) 535
 komu-piḍa (sgh.) 535
 kola (vād., sgh.) 465
 kovul (sgh.) 540
 kośa (skt.) 293
 kosalla (p.) 425
 koḷānavā (sgh.) 493
 kauṭalya (skt.) 425
 kroṣṭar (ved.) 58; 58, A. 2
 kṣudra (skt.) 475

kṣupa (skt.) 47
 khaṭvāṅga (skt.) 86
 khara (altir., skt.) 53; 53, A. 2
 khargalā (skt.) 56
 khiṇāsavā (p.) 269
 khudda (pk.) 475
 khudda (pk.) 475
 khuddaka (p.) 475
 khuddakabhāṇaka (p.) 312
 gaṅga (sgh.) 475
 gacana (vād.) 461
 gaccha (skt.) 475
 gaṭima (sgh.) 537
 gaṇhāti (p.) 599
 gat (sgh.) 550
 gata (sgh.) 552
 gattā (sgh.) 550
 gadubuvā (sgh.) 475
 gadoho (nep.) 475
 gaddaha (pk.) 475
 gadhā (or.) 475
 gadhā (h., pj.) 475
 gadhāḍo (g.) 475
 gadhā (mr.) 475
 gaṃ-tera (sgh.) 583
 gannu (sgh.) 549, 552
 gabgata (sgh.) 600
 gamanē (sgh.) 634
 gamika (altsgh.) 455
 gam-gon (sgh.) 542
 gambhira (skt.) 500
 gayi (vād.) 461
 garuḍa (skt.) 500
 gardabha (skt.) 475
 garbha (skt.) 66
 gala (vād.) 465
 gala (sgh.) 465
 galu (sgh.) 468
 gasanu (sgh.) 588
 gaha (sgh.) 475
 gaḷa (sgh.) 537
 gaḷapanu (sgh.) 536
 gāch (b., bg., h., nep.) 475
 gāḍiyā (rod.) 350
 gādhav (mr.) 475
 gādh (ass.) 475
 gādhā (bg.) 475
 gāmaṇi (p.) 452
 gāla (vād.) 465
 gāṭima (sgh.) 537
 gāḍumbuvā (sgh.) 475
 gāṃburu (sgh.) 500
 gāsi-giyēya (sgh.) 604
 giguruma (sgh.) 613
 gini (p.) 472
 gini (sgh.) 472
 gim (sgh.) 503
 giya (sgh.) 517, 552
 giriduggādinissitā (p.) 530
 gihi-minis (sgh.) 542
 -guta (altsgh.) 479
 -gutta (p.) 479
 guvā (vād.) 465
 guhā (p.) 297
 gū (sgh.) 541
 geḍiya, gediya (vād.) 459
 geṇa (sgh.) 481
 geṇeye (sgh.) 481
 -gen (sgh.) 483, 511
 gena (sgh.) 481
 gembō (sgh.) 468
 -gē (sgh.) 483, 511
 gocara (skt.) 476
 godura (sgh.) 476
 gon (sgh.) 542
 goḷu (sgh.) 477
 gaura (skt.) 59
 gaurivīti (ved.) 59
 ghoṭaka (skt.) 477
 ca (altsgh.) 476
 ca (sgh.) 476, 481
 cata (altsgh.) 478
 catu (altsgh.) 478
 catu (p.) 478
 catubhāṇavāra (p.) 310f.
 candra (skt.) 476, 504
 cappi (vād.) 465
 caritra (skt.) 482

cikkhalla (p., pk.) 472
 cikhalla (skt.) 472
 ciṭavaya (sgh.) 481
 ciṭu (vād.) 462
 ciṭṭhai (pk.) 472
 cittaniyāma (p.) 415
 cī (sgh.) 571
 cici (sgh.) 571
 cumbaṭa (p.) 494
 cūrṇa (skt.) 415
 ceta (altsgh., sgh.) 479, 481
 cetiya (p.) 476, 479, 481, 483
 cena (sgh.) 466
 cena (vād.) 465
 ceya (altsgh.) 476, 481
 conda (vād.) 461
 cora (p.) 476
 cōc (h., b., mr.) 475
 cōṭ (or., bg.) 475

chatta (p.) 478
 chandaso (p.) 100
 chāyā (p., skt.) 494

jā (sgh.) 483
 jātakabhāṇaka (p.) 312
 jāti(-ya) (sgh.) 573
 jānana (p.) 258
 jina (altsgh., sgh.) 479, 481, 482
 jina (p.) 479
 jinasamāgamā (p.) 271
 jirṇa (skt.) 479
 jivat-veti (sgh.) 600
 jutta (pk.) 473

nāṇa (p.) 473
 nāti (p.) 258

-ṭa (sgh.) 546

ḍākinī (skt.) 80ff.

ṇanta (pk.) 473
 ṇaya (sgh.) 473
 ṇava (pk.) 318

tana (sgh.) 502

tabanu (sgh.) 582
 tabā (sgh.) 548
 tamandā (sgh.) 563
 tamā (sgh.) 562, 564, 568
 tamālā (sgh.) 562
 tamunnānsē (sgh.) 595
 taṃbarōrehi (sgh.) 535
 tā (sgh.) 562, 573
 -tāk (sgh.) 626f., 634
 tāpasa (p.) 424
 tānāttā (sgh.) 546
 tābuvāha (sgh.) 604
 tik, tigūṇu (sgh.) 472
 tikkha (p.) 472
 tikhīṇa (p.) 472
 tiṭṭhati (p.) 520
 tit (sgh.) 475
 tingitiya (vād.) 465
 tibuṇu (sgh.) 485
 tiyā (sgh.) 537
 tī (sgh.) 562
 tīkṣṇa (skt.) 472
 tīrtha (skt.) 475
 tuṭha (or.) 475
 tutā (vād.) 465
 tutī (vād.) 465
 tubū (sgh.) 485
 tubūha (sgh.) 604
 -tuma (sgh.) 568
 -turu (sgh.) 634f.
 -tek (sgh.) 634
 tekkiya (vād.) 465
 tepi (sgh.) 562, 594
 -tema (sgh.) 568
 tera (altsgh.) 478 [= sthavira]
 tera (sgh., bg., ass., or., nep., g.)
 475, 508 [= „dreizehn“]
 teri-boraluva (rod.) 467
 terun-vahansē (sgh.) 539
 tela (sgh.) 563
 teḷesa (sgh.) 475, 476
 tēri (rod.) 344, 373, 374
 toṭa (sgh.) 475
 topa (sgh.) 573
 topi (sgh.) 562, 573
 -toma (sgh.) 568

tō (sgh.) 562

thana (p.) 502
 thūpa (p.) 66
 thera (p.) 478

-da (sgh.) 481, 565, 623ff.
 darṇsa (skt.) 54
 daka (pk.) 483
 dakinu (sgh.) (549)
 dakvannēyi (sgh.) 601
 dakvā (sgh.) 548
 daṇḍa (p.) 412
 daṇḍa (vād.) 412, 464
 daṇḍu (sgh.) 412
 dadhi (p.) 481
 daniti (sgh.) 600
 dane (altsgh.) 473
 dannu (sgh.) 549
 dannēmi (sgh.) 603
 danmi (sgh.) 484
 damanu (sgh.) 549
 damamu (sgh.) 607
 dayi (vād.) 461
 dalāṇḍili (sgh.) 537
 dassesi (sgh.) 603
 dahas (sgh.) 508
 -daḷi (sgh.) 481
 dā (sgh.) 483
 dāgāba (sgh.) 66
 dāgāba (sgh.) 66
 dāru (ved.) 47
 dāka-gannu (sgh.) 549
 dākvī (sgh.) 603
 dān (sgh.) 546
 dāna-gannu (sgh.) 549
 dāmu (sgh.) 618
 dā¹ (sgh.) 472 [Sichel]
 dā² (sgh.) 544, 556 [Art, Gattung]
 dāya (sgh.) 556
 dine (altsgh.) 473
 diya¹ (sgh.) 593 [Welt]
 diya² (sgh.) 483 [Wasser]
 diyata (sgh.) 593
 diyana (sgh.) 606
 diyallā (sgh.) 606

divihimiyen (sgh.) 580
 disa (mi.) 591
 diha (sgh.) 591
 diḷiṇḍ(u) (sgh.) 483
 -dī (sgh.) 481, 591, 634
 dighabhāṇaka (p.) 311
 dipan (sgh.) 606
 dipallā (sgh.) 606
 dīpiya (sgh.) 606
 dīpiyav (sgh.) 606
 duṭu (sgh.) 517, 547
 duṇḍubha (skt.) 472
 duna (sgh.) 552
 dunu (sgh.) 479
 dunnā (sgh.) 604
 dunnāha (sgh.) 604
 duru (sgh.) 581
 duvan (sgh.) 493
 duṣṭayā (sgh.) 545
 duse (vād.) 465
 dū (sgh.) 541
 dūvili (sgh.) 492
 drṣṭa-pūrva (skr.) 553
 deḍḍubu (sgh.) 472
 deḍḍubha (p.) 472
 den (sgh.) 541
 dena (sgh.) 561, 572
 denaha (sgh.) 561
 denu 552f., 608
 denuvaṭa (sgh.) 484
 denek (sgh.) 561
 denna (sgh.) 562
 dennaṭa (sgh.) 484
 de-besevā-jā (sgh.) 299
 devatā (skt., p.) 68, 70
 dev-lova (sgh.) 583
 dēvatā(-va) (sgh.) 573
 dola (vād.) 465, 466
 doḷa (sgh.) 465
 doḷasa, doḷos (sgh.) 475, 508
 dō (sgh.) 625
 -dōhō (sgh.) 624ff.
 drag-gśed (tib.) 80ff.
 draviḍa (skt.) 526

dham (ved.) 45

dhamma (p.) 88ff., 101–228, 311
 dhammakathika (p.) 311
 dhammakāya (p.) 94
 dhammaghosaka (p.) 311
 dhammajāla (p.) 93
 dhammabhāṇaka (p.) 311f.
 dhammabhūta (p.) 94f.
 dhammayāna (p.) 93
 dhammena (p.) 275
 dharma (skt.) 83, 90ff.
 dharmacakramudrā (skt.) 83
 dharman (skt.) 90
 dharmapāla 78f.
 dhātu (p.) 265
 dhūpa (skt., p.) 492
 dhēnu(-va) (sgh.) 573
 dhmātar (ved.) 45, A. 2
 dhyānibuddha (skt.) 77

 naka (altsgh.) 450, A. 1
 nakara (altsgh.) 450
 naṭa (sgh.) 517
 -n(a)ṭa (sgh.) 554
 nat (sgh.) 473
 napura (sgh.) 545
 nabhas (skt.) 37, A. 1
 nam (sgh.) 567, 627ff.
 nama (sgh.) 492
 namati (skt.) 492
 namanu (sgh.) 492
 naraka (sgh.) 614
 naratā-ñāti-hetunā (p.) 258
 narada (sgh.) 476
 narabhāva (p.) 258
 narindāgamanāvāsa (p.) 265
 nalala (sgh.) 593
 nalalata (sgh.) 593
 nava (skt.) 318
 nava (sgh.) 492
 navamu (sgh.) 492
 nasannēya (sgh.) 601
 nasumha (sgh.) 610
 nahama (sgh.) 607
 nahamak (sgh.) 607
 nā (sgh.) 554
 nāga (skt., p.) 68ff., 78f.

nāddi (sgh.) 634
 nārāca (skt.) 476
 nāna (sgh.) 473
 nāta (sgh.) 570
 nāti-venta (sgh.) 555
 nādda (sgh.) 624
 nāsī-giyōya (sgh.) 604
 nāsuvā (sgh.) 550
 nāhā (sgh.) 544
 nā (sgh.) 544, 569f.
 nigama (p.) 481
 nidāganimu (sgh.) 607
 nidu (sgh.) 476
 niñdiya (sgh.) 552
 nipayanu (sgh.) 537
 nimavay, -vā (sgh.) 483
 niyata (altsgh.) 455
 niyam (sgh.) 415
 niyama (sgh.) 481 [„Markt“]
 niyā (sgh.) 629
 niyāma (p.) 415
 -niyāva (sgh.) 630f.
 -niyāven (sgh.) 631f.
 niraturen (sgh.) 580
 nirvāṇa (skt.) 472
 nil-kola (vād.) 466
 nivan (sgh.) 472
 nisā (sgh.) 548, 631
 nisi (sgh.) 584
 nissāya (p.) 548
 nīca (skt.) 476
 nīti (skt., p.) 424
 nītimā (p.) 424
 nilotpala (skt.) 614
 nu- (sgh.) 570
 -nu (sgh.) 483, 554
 numut (sgh.) 567
 nuṃba (sgh.) 562f.
 nuṃbavahansē (sgh.) 594
 nurā (sgh.) 318
 -nuvaṭ(a) (sgh.) 483
 nuvara (sgh.) 493, 541, 615
 nuvā (sgh.) 493
 nūl (sgh., tam.) 415, 485, 637ff.
 nūl-bādima (sgh.) 417
 nē (sgh.) 571

no- (sgh.) 570
 no eḷvanu (sgh.) 555
 no karanu (sgh.) 555
 no vadnā (sgh.) 555
 no vasavanu (sgh.) 555
 no-vikuṇanu (sgh.) 555
 no-vēda (sgh.) 624
 nohot (sgh.) 625
 -nnaṭ(a) (sgh.) 483

 pacati (p.) 476
 paca-satehi (altsgh.) 480
 pacita (p.) 476
 paccari (p.) 472
 pacchi (p.) 472
 pajina (altsgh.) 476, 481
 pañca (skt.) 476
 paṭi- (p., altsgh.) 479
 paṇivā (sgh.) 483
 pati (altsgh.) 481
 patti (p.) 481
 patra (skt.) 55
 pathavi (p.) 263
 -pan (vād.) 462, 463
 panivā (sgh.) 536
 pannā (pk.) 473
 pansālis (sgh.) 561
 pabbata (p.) 472, 481
 pamaṇak (sgh.) 607
 paṃbu (sgh.) 537
 parāga (skt.) 47, A. 1
 pariccheda (skt.) 285
 paritta (p.) 311
 parittavālikā (p.) 416
 parittasutta(ka) (sgh.) 416
 paridden (sgh.) 546, 631f.
 parumaka (altsgh.) 453
 parnin (skt.) 55
 parvata (skt.) 472
 pala (sgh.) 541, 572
 palayan (sgh.) 612
 palā (sgh.) 536, 541
 palāyav (sgh.) 605
 palāśa (skt.) 536
 palu (vād.) 465
 -pavatahi (altsgh.) 454

 pavaya, pavu (sgh.) 472, 481
 pavā (sgh.) 567
 pavuru (sgh.) 493
 pasa (sgh.) 476
 pasu (sgh.) 546, 565, 587
 pasu-passehi (sgh.) 581
 pasuru, pahuru (sgh.) 472
 passaṭa (sgh.) 588
 passē (sgh.) 587, 634
 paharak (sgh.) 588
 pahavi (sgh.) 603
 pahir (pj.) 501
 pahuru (sgh.) s. pasuru
 paḷamu (sgh.) 546
 paḷamuven (sgh.) 634
 paḷahanu (sgh.) 537
 pā (sgh.) 472
 pācinaka (p.) 476
 pāṇātipāta (p.) 483
 pāda (skt.) 262f., 494
 pāya (pk.) 472
 pāsāda (p.) 274
 pāngiri-kola (vād.) 459, 464, 467
 pāṇi (sgh.) 481
 pātuva (sgh.) 551f.
 pādum (sgh.) 476, 503
 pāna (sgh.) 551
 pānās (sgh.) 473
 pānuṇu (sgh.) 484
 pāmiṇi, pāmiṇa (sgh.) 484, 518
 pāminenu (sgh.) 585
 pārādenu (sgh.) 547
 pāvāttuvāya (sgh.) 485
 pās (sgh.) 472
 pāsi (sgh.) 476
 pāhenavā (sgh.) 605
 piṭata (sgh.) 588
 piṭata (sgh.) 581
 piṭataṭa (sgh.) 588
 piḍa (sgh.) 492
 piḍāli (sgh.) 492
 piṇisa (sgh.) 631
 piṇḍa (skt.) 492
 pida (vād.) 460
 pidēnna-taṭuva (sgh.) 420, 421
 pin (sgh.) 473

-pin (vād.) 463
 pinipā (sgh.) 536
 pinipānavā (sgh.) 613
 pinisa (sgh.) 631
 pipi (sgh.) 485
 pin-peta (sgh.) 481
 pinvata (sgh.) 594
 pipuṇu (sgh.) 485
 pipenavā (sgh.) 604
 piya (sgh.) 549
 piyanu (sgh.) 549, 606
 piyav (sgh.) 549
 piyum (sgh.) 541
 piyes (sgh.) 493
 piriāmbinu (sgh.) 537
 pirit nūla (sgh.) 638
 pirimasanu (sgh.) 537
 piriḥenu (sgh.) 581
 pilāva (sgh.) 493
 pilihā (pk.) 493
 piśa (skt.) 59, A. 6
 pisana (sgh.) 550
 pisanavā (sgh.) 476
 piḷi- (sgh.) 479
 pītadāru (skt.) 49, A. 5
 pītadru (skt.) 49, A. 5
 pītipāmojjajanana (p.) 264
 pucana (vād.) 460, 461
 puñña (p.) 281
 puṇṇa (pk.) 473
 puṇya (skt.) 473
 puta (altsgh.) 473, 479, 480, 593
 putanḍa (sgh.) 593
 putā (sgh.) 572, 574
 putta (p.) 479
 putē (sgh.) 594
 putra(-ya) (sgh.) 573
 puda (vād.) 460
 punna (pk.) 473
 puranu (sgh.) 582
 puravanu (sgh.) 582
 puvala (vād.) 465
 puṣkara (skt.) 50
 puḷuvan (sgh.) 584
 pūrva (sgh.) 587
 pṛṇa (skt.) 55, A. 3

pekanavā (rod.) 373
 peccā (vād.) 461
 peṇi (sgh.) 481
 peta (sgh.) 481
 peniya (sgh.) 605
 penunu (sgh.) 484
 penenu (sgh.) 473, 547
 peneyi (sgh.) 613
 pera (sgh.) 587
 peraṭa (sgh.) 589
 peratu (vād.) 460
 pē (sgh.) 536
 pē-venu (sgh.) 536
 pojja (vād.) 411, 461, 464, 467
 porāṇā (p.) 264
 porāṇaṭṭhakathā (p.) 264
 polaṅgi (vād.) 460
 polacca (vād.) 465
 posatha (p.) 478
 posaha (pk.) 478
 pohata (altsgh.) 478
 poho (sgh.) 536
 poḷa (sgh.) 502
 pōḍu (tam.) 519
 praṇihita (skt., p.) 229
 prācina (skt.) 476
 prāpta (skt.) 229
 prāpti (skt.) 481
 plīhan (skt.) 493
 phāṇita (p.) 481
 phāsuṭṭāna (p.) 529
 baṭa (sgh.) 485
 baṇa (sgh.) 312
 bata (altsgh.) 479
 badit (sgh.) 609
 badinem(i) (sgh.) 600
 badim(i) (sgh.) 596
 badu (sgh.) 605
 badūru (sgh.) 472
 bandana (sgh.) 415
 baṇḍu (sgh.) 587
 babbu (p.) 472
 babhru (skt.) 54, 472
 bamuṇu (sgh.) 540

baṃburi (sgh.) 472
 bayali (sgh.) 481
 bayin (sgh.) 581
 bara (sgh.) 475
 bariya (altsgh.) 478
 bala (sgh.) 605
 balat (sgh.) 609
 balatvā (sgh.) 608
 balanem(i) (sgh.) 600
 balanē (sgh.) 601
 balannem (sgh.) 550
 balam(i) (sgh.) 596
 balu-mākkā (sgh.) 474
 bava (sgh.) 630f.
 bahimaṇḍalāni (p.) 422, A. 21
 bahussuta (p.) 311
 baḷal (sgh.) 502
 baḷām (sgh.) 535
 bāpō (g.) 510
 bāgin (sgh.) 562
 bādi-mutā (vād.) 465
 bādīm(i) (sgh.) 603
 bādā (sgh.) 609
 bāndā (sgh.) 482
 bāmiṇi (sgh.) 540
 bāri (sgh.) 584
 bāriya (sgh.) 556
 bālim(i) (sgh.) 603
 bālu (sgh.) 550
 bāluva (sgh.) 609
 bāluvā (sgh.) 538
 bāv (sgh.) 629f.
 bāvin (sgh.) 632
 bāssāya (sgh.) 485
 bā (sgh.) 569, 584
 bānāvasu (sgh.) 544
 bijli (h.) 501
 biḍāla (skt., pk.) 502
 bidala (p.) 481
 bin-giri (rod.) 467
 biṇḍinnem (sgh.) 602
 bim (sgh.) 482
 biyen (sgh.) 581
 bisavu (sgh.) 542
 bisōvaru (sgh.) 544
 bīpan (sgh.) 606

buj (sgh.) 483, 502
 buduhu (sgh.) 542
 būssā (rod.) 467
 boṭa, boṭā (vād.) 459
 bol-pini (vād.) 464
 bōsatānō (sgh.) 543
 brahmaja (p.) 94
 brahman (skt.) 89ff.
 brahmapatha (skt.) 91f.
 brahmabhūta (p.) 94f.

bhaṅga (ved.) 49
 bhatta (p.) 479
 bhadda (p.) 472
 bhadra (skt.) 472
 bhadrāva (sgh.) 593
 bhariyā (p.) 478
 bhāgineyya (p.) 276
 bhāṇaka (p.) 312
 bhīte (p.) 425
 bhūtavijjāvidū (p.) 425
 bhūmi (p.) 482
 bhūrja (skt.) 49, A. 5
 bhairava (skt.) 80
 bhojetuṃ (p.) 270

ma (sgh.) 567, 627f.
 makkh(i) (pj.) 474
 makkhikā (p.) 474
 makṣa (skt.) 54
 makṣikā (skt.) 474
 makhi (sgh.) 474
 maṇ-gacana, maṇ-gacena (vād.)
 459, 461
 maccha (p., pk.) 502
 macchiā (pk.) 474
 machī (kśm.) 474
 majjha (p.) 481
 majjhimabhāṇaka (p.) 311
 matu (sgh.) 546, 565
 matuyen (sgh.) 565
 matuyehi (sgh.) 565
 maturu (sgh.) 472
 matten (sgh.) 580
 mattē (sgh.) 485
 matsya (skt.) 54, 502

made (sgh.) 481
 madhu (p.) 481
 manā (sgh.) 551
 manumaraka (sgh.) 538
 manta (p.) 472
 mantra (skt.) 472
 manyā (vād.) 465
 mama (sgh.) 507, 573
 mayil (sgh.) 493
 marana (sgh.) 554
 marannē (sgh.) 601
 maravam (sgh.) 519
 marica (skt.) 476
 marumakaṇ (tam.) 538
 mal-bulat-taṭuva (sgh.) 420
 mas¹ (sgh.) 502 [Fisch]
 mas² (sgh.) 503, 541 [Fleisch]
 massinē (sgh.) 594
 mahāṇa (sgh.) 483
 mahatmayā (sgh.) 595
 mahapin-āti (sgh.) 545
 mahalu (sgh.) 545
 mahalli (sgh.) 545
 mahādāṭhika (p.) 450
 maḷa (sgh.) 502
 maḷu (sgh.) 451
 māmsa (skt.) 503
 māgāl (vād.) 465
 māchi (or.) 474
 māchi (bg.) 474
 mārālu (vād.) 465
 mālā(-va) (sgh.) 573
 māśī (mr.) 474
 mās (mr.) 474
 māḍa (sgh.) 518
 māda (sgh.) 481
 mānava (sgh.) 551, 553, 570, 606
 māssā (sgh.) 474
 mā (sgh.) 563, 573
 miṭi (sgh.) 541, 545
 midenu (sgh.) 581
 min (sgh.) 548
 minis-lova (sgh.) 583
 miyuru (sgh.) 614
 mirisa (sgh.) 476
 mihidum (sgh.) 492
 mī (sgh.) 481
 mugur (bg.) 501
 muguru (sgh.) 501
 muñcati (skt.) 476
 mutu (sgh.) 541
 mudanavā (sgh.) 476
 mudanu (sgh.) 581
 mudu (p.) 493
 mudu (sgh.) 541
 mudrā (skt.) 83ff.
 munuburu (sgh.) 538
 mundā (sgh.) 563
 murutayaṅ (rod.) 373
 muva, muvā (sgh.) 479, 574
 musala (p.) 465
 muhu, mū (sgh.) 493 [„reif“! nicht
 = mūtra!]
 muhutta (p.) 493
 muhūrta (skt.) 493
 muḷu (sgh.) 538
 mū¹ (sgh.) 415, 472, 541 [Urin]
 mū² (sgh.) 563 [dieser]
 mūya (pk.) 472
 mṛga (skt.) 55, A. 3; 59, A. 6; 479
 mṛdu (skt.) 493
 mē (sgh.) 563
 megha (skt.) 37
 metara (sgh.) 581
 menakā (ved.) 27
 meya (sgh.) 563
 meyā (sgh.) 563
 mē (sgh.) 563
 mēka (sgh.) 563
 mēkā (sgh.) 563
 mēki (sgh.) 563, 573
 mēgha(-ya) (sgh.) 573
 moka-da (sgh.) 624
 molā (vād.) 465
 mohota (sgh.) 493
 mō (sgh.) 573
 mōki (sgh.) 573
 mōru (vād.) 465
 -ya (sgh.) 569
 yak (sgh.) 540
 yakini (sgh.) 540, 572

yaku (vād.) 457, 458
 yakkha (p.) 68ff., 439
 yakkhiṇi (p.) 68ff., 73
 yakṣa (skt.) 68ff., 78, 439
 yakṣayā (sgh.) 574
 yakṣiṇi (skt.) 68ff.
 yaṭa (sgh.) 565
 yaṭin (sgh.) 580
 yatura (sgh.) 472, 475
 yatta (sgh.) 475
 yadinavā (sgh.) 476
 -yana (sgh.) 569, 620f., 630
 yanamo (vād.) 462
 yanavā, yanu (sgh.) 549, 606, 615
 yanta (p.) 472
 yantra (skt.) 472
 yannāha (sgh.) 601
 yanniya (sgh.) 603
 yapenavā (rod.) 344
 yam (sgh.) 564, 626
 yamak (sgh.) 564
 yam-kenek (sgh.) 564
 yamha (sgh.) 707
 yava (ved.) 47, A. 1
 yaṣṭi (ved.) 47
 yahapata (sgh.) 570
 yahabata (sgh.) 612
 yahaḷu (sgh.) 595
 yā (sgh.) 552, 606
 yāc- (skt.) 476
 yāta (p., skr.) 552
 yāvata (sgh.) 611
 yāḷuvē (sgh.) 594
 yāpenavā (rod.) 373
 yi (sgh.) 520, 568f., 620f., 630
 yi-dam (tib.) 79ff.
 yisēyi (sgh.) 569
 yukta (skt.) 473
 yutu (sgh.) 473, 551, 553, 606
 yutta (p.) 473
 yuda (sgh.) 309
 yuddha (skt.) 309
 yuvarāja (p.) 299
 yūsē (sgh.) 569
 yūsēyi (sgh.) 569
 yeti (sgh.) 602
 yedenavā (sgh.) 485
 yodanu (sgh.) 582
 rakinā (sgh.) 485
 rakna, raknā (sgh.) 485, 550
 raja (sgh.) 615
 rajata (ved.) 41f.
 rajjuruvō (sgh.) 544
 raṭa (sgh.) 541
 raṇa (sgh.) 318
 rat (sgh.) 545
 ratana (p.) 472
 ratu (sgh.) 614
 rattā (vād.) 465, 468
 rad'hu (sgh.) 483
 rañdā-giyāya (sgh.) 604
 rasakriyābhīṇṇa (p.) 424
 rasada (skt.) 424
 rasā (ved.) 28
 rākṣasa (skt.) 78
 rājan, rājā (p.) 309, 526
 rājasādhana (skt.) 301
 rāyi (pk.) 472
 rāsabha (ved.) 53
 rāka (sgh.) 518
 rā (sgh.) 415, 472
 rikkha (pk.) 473
 riccha (pk.) 473
 riṭi (sgh.) 318
 riyān (sgh.) 472
 risiya (sgh.) 476
 ruka (sgh.) 466
 rukul (sgh.) 411
 rukula (vād.) 411, 464
 rusa (vād.) 466
 rerā (vād.) 465
 -la (sgh.) 569
 la-aṭe (vād.) 464
 laṅga (sgh.) 591
 lajjāven (sgh.) 581
 lada (sgh.) 550, 552
 lanu (sgh.) 549
 labanavā, labanu (sgh.) 485, 518,
 547, 550, 552, 589
 labu (sgh.) 502

lavanu (sgh.) 590
 lā- (sgh.) 318f.
 -lā (sgh.) 549
 lābu (skt., p.) 502
 lāṅgū (sgh.) 482
 lābī (sgh.) 484
 lābetvay, lābetvā (sgh.) 483
 lābba (sgh.) 552
 -li, -lu (sgh.) 492
 ligita (sgh.) 482
 licchavi-rajjuruvō (sgh.) 526
 liyana (sgh.) 550
 -lu (sgh.) 549, 569
 luddhe (p.) 425
 lūddā (rod.) 467
 lekhaka (p.) 281
 leṇe (altsgh.) 473
 leṇḍi (vād.) 465
 lembā (vād.) 465
 lesa (sgh.) 546
 lesaṭa (sgh.) 588
 lē (sgh.) 501, 541
 lēhū (bg.) 501
 lokasāsana (p.) 280
 loku (sgh.) 545

 va- (sgh.) 473
 vaṅkanāsika (p.) 450
 vacca (p.) 472, 475
 vañña (p.) 525
 vaṭuvāddā (sgh.) 594
 vaḍḍinu (sgh.) 556
 vaḍḍhi (p.) 481
 vat (sgh.) 567, 571
 vadanāha (sgh.) 602
 vadārana-sēka (sgh.) 556
 vadāranu (sgh.) 535, 556
 vadāḷa-sēka (sgh.) 556
 vadinu (sgh.) 577, 585
 vadu (sgh.) 317
 vadena (vād.) 465
 vadnā (sgh.) 484
 vadhū (skt.) 317
 van (sgh.) 608
 vana (ved.) 47
 vana (skt.) 318

 vana (p.) 525
 vanni (p.) 525ff., 531
 vanniya (sgh.) 525
 vanni-rājāno (p.) 526
 vanne (vād.) 466
 vannēya (sgh.) 601f.
 vaṅḍuru (sgh.) 503, 540
 vapi (altsgh.) 478, 479
 vamri (skt.) 54
 vay (sgh.) 608
 vayas (skt.) 55, A. 3
 var (sgh.) 541
 vara (skt.) 55, A. 3
 varak (sgh.) 562
 varada (sgh.) 317
 varadana (vād.) 465
 varadāmudrā (skt.) 83
 varadinavā (sgh.) 317f., 318
 varāha (skt.) 58, A. 3
 varu (sgh.) 543
 varcas (skt.) 472, 475
 vartika (skt.) 56
 varṣa (skt.) 37, A. 1
 -val (sgh., vād.) 461, 511, 541
 vala (sgh.) 318
 valaṅḍinavā (sgh.) 318
 valas (sgh.) 540
 vavi (altsgh.) 478, 479, 480
 vaśayen (sgh.) 632
 vasana¹ (sgh.) 547, 550 [Pprs. v.
 vasanu]
 vasana² (sgh.) 554 [das Wohnen]
 vasanta (ved.) 39
 vasar (ved.) 39, 40
 vasuru (sgh.) 472, 475
 vasnēya (sgh.) 601
 vasra (ved.) 39
 vahan (sgh.) 493, 494, 539
 vahan-dā (sgh.) 539
 vahansē (sgh.) 494, 539, 544, 594
 vaḷa (sgh.) 318
 vā (sgh.) 608
 vāpi (p.) 478, 479
 vāri (skt.) 492
 vāḍa (sgh.) 481
 vāḍa-innu (sgh.) 557

vāḍa-vasanu (sgh.) 557
 vāḍa-veseti (sgh.) 600
 vāḍa-siṭinu (sgh.) 557
 vādi (sgh.) 439, A. 1
 vāduvā (sgh.) 604
 vāṅḍiri (sgh.) 540
 vārāli (sgh.) 492
 vālasini (sgh.) 540
 vāva, vāv (sgh.) 479
 vāsi (sgh.) 475
 vāsi-kīliya (sgh.) 475
 vāsi-vasnē (sgh.) 612
 vi (skt.) 55, A. 3
 vikkināti (p.) 599
 vigahaṭa (sgh.) 588
 vicāranavā, vicāranu (sgh.) 485, 589
 vicārā (sgh.) 620
 vicitta (p.) 472
 vicitra (skt.) 472
 -viṭa (sgh.) 633f., 635
 viṭak (sgh.) 562
 viḍu (tam.) 519
 viduliya (sgh.) 613
 vinayadhara (p.) 311
 viya (sgh.) 552
 viṣa (ved.) 47, A. 1
 visaṅḍuva (sgh.) 551
 visara (skt., p.) 455
 visituru (sgh.) 472
 visin (sgh.) 483, 512, 567f., 590
 vihara (altsgh.) 479
 viharati (p.) 520
 vihāra (skt., p.) 479, 482
 vihidanu (sgh.) 537
 vihin (sgh.) 567, 590 [= visin]
 vihera (altsgh.) 479
 viṅā (skt.) 73
 vī-nam (sgh.) 628
 vuva (sgh.) 552
 -vū (sgh.) 521, 614
 vūya (sgh.) 604
 vū-viri (sgh.) 553
 vṛka (skt.) 57, A. 1
 vṛkṣa (ved.) 47
 veḍa (sgh.) 481
 veḍha (sgh.) 481

 vet (sgh.) 608
 vetāla (skt.) 78
 veti (sgh.) 602
 vetvay, vetvā (sgh.) 483, 608
 venu (sgh.) 549, 552, 585, 608f., 628
 vem-va (sgh.) 609
 velina (vād.) 465
 -velehi (sgh.) 633f.
 vehera (altsgh.) 479, 482
 velaṅḍā (sgh.) 574
 velaṅḍāṇō (sgh.) 543
 velaṅḍām (sgh.) 535
 vē-da (sgh.) 624
 vēvayi (sgh.) 609
 vēvā (sgh.) 608
 vaidehakavyaṅjana (skt.) 425
 vyāghra (skt.) 59
 vyādha (skt.) 439, A. 1
 vrata (skt.) 90

 śakti (skt.) 79ff., 86, 96, 176
 śakvara, śākvāra, śakkara (skt.) 317
 śaga (altsgh.) 479
 śambara (skt.) 82
 śarad (ved.) 39, 40
 śalmali (skt.) 50
 śakhā (ved.) 47
 śānta (skt.) 80
 śānti (skr.) 137
 śūnya (skr.) 176
 śrgāla (skt.) 58, 501
 śōkayen (sgh.) 581
 śyena (skt.) 55
 śloka (skt.) 262

 samyuttabhāṅaka (p.) 311
 samvacchāra (p.) 476, 481
 saṃsāra (skt., p.) 63, 65
 sakāṭa (p.) 478
 sakala (skt.) 511, 541
 sakā nirutti (p.) 100
 sakur (sgh.) 482
 sakkaccaṃ (p.) 264
 sakkāra (p.) 482
 saga (altsgh.) 479
 sagaya, sagaye (altsgh.) 480

saṃkuddhe (p.) 425
 saṃgha (skt., p.) 479
 saṃghātim (p.) 271
 saṅga (sgh.) 479
 sata (p.) 478, 479
 sata (altsgh.) 479
 sataka¹ (altsgh.) 478
 sataka² (altsgh.) 479
 satara (sgh.) 483
 satu (sgh.) 479
 -satehiya (altsgh.) 480
 sandāna (p.) 493
 sandhāya (p.) 548
 saṅda (sgh.) 476, 484, 504
 saṅdahā (sgh.) 548, 631
 soṅdara (sgh.) 593
 sappi (vād.) 465
 sabaṅda (sgh.) 594
 samaga (sgh.) 590
 -samaye (skt.) 633f.
 samā (ved.) 38, 39, 40
 samīpaya (sgh.) 591
 samuddikānekalakkhaṇāññū (p.) 424f.
 samūḍha (skt.) 538
 sam-dham (ved.) 45, A. 2
 sayamvasī (p.) 276
 sayuru (sgh.) 493
 sarakāṭa (sgh.) 542
 sarakā s. harakā
 sarayu (ved.) 28, 30
 saru (sgh.) 584
 sarva (skt.) 541
 sarvajña (skt.) 473
 savana (sgh.) 593
 savanata (sgh.) 593
 savana (sgh.) 473
 savasa (sgh.) 582
 sahoḍḍa (p.) 271
 sahoḍḍha (skt., p.) 271
 sāṭikā (p.) 478
 sādḥ, sādḥayati (skt.) 317f.
 sādhu (sgh.) 571
 sāmāni (sgh.) 594
 sāmedhika (skt.) 424
 sādi (sgh.) 439, A. 1
 sāndā (sgh.) 633f.
 sābi (sgh.) 537
 sāri (sgh.) 538
 sāya, sā (sgh.) 479, 483
 siaḷa (or.) 501
 siāla (pk.) 501
 sikal (sgh.) 472
 sigā (sgh.) 482
 sigāla (p.) 501
 siṅgā (sgh.) 482
 siṅcati (skt.) 476
 siṭa (sgh.) 548
 siṭāṅō (sgh.) s. hiṭāṅō
 siṭinu (sgh.) 472, 549
 siṭiya (sgh.) 634
 siṭu (sgh.) 543
 siṭu (vād.) 462
 siṭuvūya (sgh.) 602
 sita (p.) 279
 sitā (sgh.) 520
 situvat (sgh.) 610
 situvaru (sgh.) 544
 sima-nūl (sgh.) 418
 siya (sgh.) 479
 siyan (sgh.) 493
 siyal (sgh.) 615
 siyalu (sgh.) 493
 siyāl (h., bg.) 501
 siyāl (g.) 501
 sirit (sgh.) 476, 482
 siv (sgh.) 478
 sival (sgh.) 501
 sissam (p.) 272
 si-pārakma (sgh.) 583
 simā (p.) 310
 sihala (p.) 288
 suṅanu (sgh.) s. huṅanu
 suttantika (p.) 311
 sudu (sgh.) 614
 sudusu (sgh.) 545
 sudussa (sgh.) 545
 sun¹ (sgh.) 415 [„pulverisierte Substanz“]
 sun² (sgh.) 517 [„zerbrochen“]
 suṅdarāṅgiya (sgh.) 594
 suparṇa (skt.) 55

suṅbuḷuva (sgh.) 494
 sūtra (skt.) 415
 sūnyam (sgh.) 414–421
 srj, sarjati (skt.) 318
 seṭṭha (p.) 95
 sena (sgh.) 466
 senāpati (skt.) 298
 -seyin (sgh.) 546
 sesu (sgh.) 545
 sessa (sgh.) 545
 sessō (sgh.) 545
 se¹ (sgh.) 494, 539, 546, 629ff.
 [Abbild, Art und Weise]
 se² (sgh.) 504 [Brücke]
 sēk (sgh.) 556, 569
 sēka (sgh.) 557
 sēnāva (sgh.) 617
 soṅdara (sgh.) 593
 soma (ved.) 47
 sorā (sgh.) 476
 stana (skt.) 502
 stūpa (skt.) 66, 278
 stri (sgh.) 573
 sphoṭa (skt.) 502
 svāmi(ya) (sgh.) 573
 svāmīni (sgh.) 294, 595
 haṃsa (skt.) 56
 hakaṭa (altsgh.) 478
 hakuḷayi (sgh.) 484
 -haṭa (altsgh.) 480
 haturā (sgh.) 466
 hatera (vād.) 466
 hatthapāsa (p.) 310
 hadanavā (sgh.) 317f.
 han (ved.) 45, A. 2
 haṅda (sgh.) 485
 harakā (sgh.) 317
 harinu (sgh.) 548f.
 harnā (sgh.) 555
 harman (ved.) 47, A. 1
 havajara (sgh.) 481
 havurudu (sgh.) 481
 hā (sgh.) 565, 590
 hāṭika (altsgh.) 478
 hāpa (rod.) 344, 373, 374
 hāki (sgh.) 551, 553, 584
 hāṭiyāṭa (sgh.) 588
 hāra (sgh.) 548
 hāra-gannu (sgh.) 549
 hiṭapan (sgh.) 606
 hiṭapallā (sgh.) 606
 hiṭāṅō (sgh.) 543
 hiṅdinu (sgh.) 557
 him (ved.) 38, 39, 40
 hima (ved.) 38, 40
 hiraṇa (ved.) 41, A. 2
 hiraṇya (ved.) 41, A. 2
 hiraṇyavat (ved.) 41, A. 2
 hin (sgh.) 614
 huṅanu (sgh.) 538
 huṅu (sgh.) 550
 huṅuvā (sgh.) 550
 hun (sgh.) 415
 hulica (vād.) 464
 hū (sgh.) 415, 472, 485
 hūnyam (sgh.) 414–421
 hū-lanuva (sgh.) 415
 hena (sgh.) 466
 hena (vād.) 465
 henu (sgh.) 553
 hemanta (ved.) 40
 hembā (sgh.) 593
 heyin (sgh.) 632f.
 hera (sgh.) 540
 hevat (sgh.) 565
 hē¹ (sgh.) 504 [Brücke]
 hē² (sgh.) 573 [er]
 hoṭa (sgh.) 475
 hot (sgh.) 627
 hoṅdaṭa (sgh.) 588
 hoṅdayi (sgh.) 612
 hoyi (sgh.) 625
 hora (sgh.) 540
 hossā-dikkā (vād.) 466
 hō¹ (sgh.) 616 [oder]
 hō² (sgh.) 318 [= skt. aśoka]
 hōnā (bg.) 504
 hōyiyā (sgh.) 571
 jāv (sgh.) 493

II. SACH- UND NAMENREGISTER

unter Mitarbeit von D. Schmidt, H. Ruelius und
G. von Simson

Die Orthographie indischer Wörter und Termini ist vereinheitlicht worden. Man findet daher z. B. Çakra unter Śakra, Ruwan-wāli-Dagoba unter Ruvan-wāli-Dagoba, Rājāvali unter Rājāvaliya usw. Anmerkungen rechnen zur zugehörigen Seite und sind im allgemeinen nicht besonders bezeichnet worden.

- Abhaya (König von Ceylon) 238, 250 f.
Abhaya (König von Ojadīpa) 240
Abhaya (Prinz) 151
Abhaya (Sohn des Kuṭīkaṇṇa) 239
Abhaya (Königsnamen) 441 f., 448, 450, 453 f.
Abhaya Duṭṭhagāmaṇi 239
Abhayagiri-Dagoba s. Abhayagiri-Thūpa
Abhayagiri-Sekte 446
Abhayagiri-Thūpa 333, 445, 447
Abhayagirivihāra 445 f.
Abhayapura 240 f.
Abhibhū 140
Abhibhūta 140
Abhidhamma 217 f.
Abhidhamma-Literatur 188, 196, 204
Ablativ [im Singhalesischen] 578 ff., 581, 589 f., 592
Acagirika-Tissa-pavata-Kloster 453
Aca-nagaraka 454
Adam's Peak 250, 298; s. auch Sumanākūṭa
Adams-Pick s. Adam's Peak
Adelskaste 116
Ādibuddha 96, 176
Āditta 296
Ādittapariyāya 136
Adjektiva [im Singhalesischen] 540, 545, 614 ff.
Adjektiva, attributive, [im Singhalesischen] 614 f.
Adjektiva, prädikative [im Singhalesischen] 616
Adjektiva, pronominale [im Singhalesischen] 563
Adler 55
Adverbien [im Singhalesischen] 546
Affe 60
Aggabodhi 276
Aggañña-Sutta 94, 107, 178 f.
Aggibrahmā 272
Aggikkhandhūpama-Sutta 135
Agni 18, 23, 43
Āhāḷēpoḷa 490
Ahi 14
Aitareya-Brāhmaṇa 91
Ākhyānahymnen des Rigveda 244
Akkusativ [im Singhalesischen] 577 f.
Akte [Rechtshandlungen] des Saṃgha 117
Akzentuation des Proto-Singhalesischen 492 f.
Alagiyavanna Mohoṭṭāla 489
Ālāhana-pariveṇa 297
Ālāra Kālāma 137
Ālavi 203
Alunaka 456
Aluthalmillāva 449
Alut-Nuvara, Gott von 491

Alu-vihāra 429
 Alwis, C. 546
 d'Alwis, J. 486, 488, 539
 Amarakośa 229
 Amrapura-Sekte 430
 Amarāvati 66, 72, 74
 Amāvatura 482 ff., 486
 Ambagamuva 298
 Ambatthala-Dagoba 334
 Ameise 54
 Amitābha 77, 83, 85
 Amkoṭa-Haṭana 489
 Amoghapāśa 82, 85
 Amṛtāvaha 486
 Amulett 416 ff.
 Ānanda 136, 151, 165, 203, 236 f.
 Andersen, D. 271
 Anekārthasamgraha 628
 Aṅgas, neun 133, 160
 Aṅgīrasī 96
 Aṅguttarabhāṅga 312
 Aṅguttara-Nikāya 190 f.
 Aññakoṇḍaṇṇa 91
 Antilope 58
 Anulā¹ 238 f., 434
 Anulā² 254, 446
 Anurādhagāma 440
 Anurādhapura 235, 239, 241, 247, 251,
 269, 279, 289, 291, 329, 330 ff., 334,
 436, 440 ff., 449, 456, 471, 486, 499,
 501, 503, 511, 518, 530
 Apabhraṃśa 501
 Apollo 15
 Appositionen [im Singhalesischen] 615
 Aramaṇa 298
 Ardha-Māgadhī 472 ff.
 Areka-Blüte 420
 Arghandāb 29 f.
 Arier, Heimat der 48, 51, 53
 arische Einwanderer, Kämpfe der 11,
 17 f.
 arische Zivilisation 26
 Ariṭṭha 239, 434
 Āriyacakkavattin 304
 Arthasāstra 424 f.

Asadisa-Jātakaya 490
 Asela 443
 Asgiri-Vihāra 429, 454
 Asita 141
 Asoka (Aśoka) 65, 237 f., 244, 246,
 267, 269 f., 288 f., 296, 434, 442 f.
 Asoka-Inschriften 473, 475, 480, 499,
 502, 507
 Asokārāma 242
 Assalāyana 168
 Assamesisch 474, 502
 Assattha-Baum 241, 253
 Asvin 24
 Āṭaviragollāva-Säuleninschrift 301
 Atharvaveda 90, 107
 Attanagalu-Kloster 487
 Attanagalu-Vamsaya 487
 Attaragama Baṇḍāra 490
 Atthadassi Terunnānsē 490
 Aṭṭhakathā 235 f., 244 f., 247 ff., 255,
 260, 264, 269, 273, 292, 436, 446; s.
 auch Sihalaṭṭhakathā
 Aṭṭhakathā-Literatur 260
 Atthasālini 103
 Attribute, ikonographische 84 ff.
 Aufhebung des Seins 111
 Aussagesätze [im Singhalesischen] 629
 Avalokiteśvara 77, 79, 82 f., 85
 Avesta 27, 77
 Avesta, geographische Namen im 27
 Āyatanayamaka 179
 Azavedo 306
 Badulla 329, 336, 555
 Bahudhātukasutta 135
 Balapiṭiya 426, 638
 Bandarawela 327
 Bār 57
 Barāhat 65 ff.; s. auch Bharhut
 Baraṇa Gaṇitayā 490
 Bārāṇasī 138
 Barbaren, Gegner der arischen Inder
 17
 Barma s. Burma
 Barnes, Sir Edward 491
 Barnett, L. D. 438, 538 f.

Barygaza 438, 470
 Bassein 296
 Batiya (König) 451
 Batticaloa 329
 Baṭuvantuḍāvē, Pandit 271, 274, 491
 Bauddhāyanadharmasāstra 125
 Bäume, heilige Bäume der Buddhas
 241, 253
 Bāvāri 137
 Beckh, H. 89, 146
 Bedingungsätze [im Singhalesischen]
 627 ff.
 Bell, H. C. P. 295, 301, 305, 448 f., 451,
 456, 478, 480
 Benares 236
 Bengalen 96, 438, 472, 474, 476, 497,
 503 f., 507 ff., 511, 513, 517
 Berechtigung („dhamma“) 104, 131 f.
 Berg, im Rigveda erwähnt 6
 Berg, dem Buddha geheiligt 240
 Besuche des Buddha auf Ceylon 250,
 321 f.
 Bhaddakaccānā 250, 440 f., 471
 Bhaddasāla 242 f.
 Bhaddavatī 423
 Bhagavat s. Buddha
 Bhairava 80, 84 ff.
 Bhallika 158
 Bhaṇḍu 257 f.
 Bhaṇḍuka 238, 242 f.
 Bharata 18 f.
 Bharhut 65 ff., 79
 Bhārukaccha 438, 470
 Bhātikābhaya 446, 449 ff., 456
 Bhātikatissa 451, 456
 Bhesajjamañjūsā 489
 Bhikkhus 115 ff., 126, 133, 136, 140 f.,
 145 ff., 148 ff., 153 ff., 157 ff.,
 172 ff., 193 f., 204 ff., 236 f., 242
 Bhikkhunis in Ceylon 434
 Bhr̥kuṭi 81
 Bhuvanekabāhu I. 293, 304, 531
 Bhuvanekabāhu III. 286, 305
 Bhuvanekabāhu VI. 488
 Biber 54
 Bible 278, 327, 457
 Bihār 471, 499
 Bihāri 474
 Bimbisāra 200, 236
 Bintenne 447, 458, 469
 Birke 49 f.
 Bison 52
 Blei 43
 Bloch, J. 473 ff., 477, 496, 506, 509 ff.,
 514, 518, 540
 Boa (constrictor) 55
 Bodhi (Tochter des Kassapa I.) 280,
 302
 Bodhibaum 239 ff., 253, 289, 443,
 490
 Bodhisatta, Bodhisattva 75 ff., 118
 Bodhivaṃsa 489
 Böhringer 321
 Böses 120 ff., 208 ff.
 Brahma, Brahmā, Brahman 72, 78, 81,
 86, 88 ff., 94 ff., 176 ff.
 Brahmajālasutta 135, 177
 Brāhmaṇa-Texte 90
 Brahmanen 94 f.
 Brahmapfad 92 ff., 176
 Brahma Sahampati 97, 138, 176
 Brahmawelt 140
 Brāhmī-Inschriften in Ceylon 448 ff.,
 473, 477 ff.
 Brauch 104, 118 ff., 126 ff.
 Bremse (Insekt) 54
 Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 107
 Broach 438, 470
 Bronze 43 ff.
 Buddha 63 ff., 67, 72, 74 ff., 91 ff., 105,
 118, 124, 132 ff., 136 ff., 140 ff.,
 145 ff., 152 ff., 157 ff., 162 ff.,
 165 ff., 176 ff., 200 ff., 234, 236 f.,
 239, 242, 245 f., 250, 269, 321
 Buddhadatta 310 ff.
 Buddhaghosa 95, 99, 103, 170, 177,
 260 f., 266 ff., 433, 436
 Buddhalehre s. Buddhismus
 Buddhaputta 486
 Buddharakkhita, Tibboṭuvāvē 287,
 306, 490
 Buddha-Reliquie 333

Buddhas, frühere 239 ff., 252 f.
 Buddhavaṃsa 261, 264
 Buddhismus 63 ff., 88 ff., 102 ff., 234,
 237, 242, 246 f., 250, 418, 428 ff.,
 442 f.
 Budugūṇa-Alaṃkāraya 488
 Büffel 52, 59
 Bühler, G. 341
 Bundula 277
 Burma 295 f., 306
 Burma-Schule des Sangha in Ceylon
 75
 Burrows 247
 But-Saraṇa 486
 Buttala 278, 309
 Cacus 15
 Cakkavāka 70
 Cakravāka 70
 Callaway 417
 Cambodian Mahāvāṃsa 258 f.
 Candā 70
 Cariyāpiṭaka 261
 Catubhāṇavāra-Aṭṭhakathā 311
 Cauramitravastuva 595
 Cen-Tamil 496
 Cerebrale [im Singhalesischen] 337
 Cetiya 117; s. auch Dagoba
 Cetiya-Berg 434
 Ceylon 233 ff., 240, 242, 245 f., 257,
 265, 273 ff., 284 ff., 300, 320 ff., 350,
 410, 414 ff., 422 ff., 426 ff., 433 ff.,
 448 ff., 457, 470 ff., 495 ff., 523 ff.
 Chāndogya-Upaniṣad 92, 176
 Channa 151, 169
 Chatterji, S. K. 476, 496, 520
 Childers, R. C. 311, 317 f., 375
 China 75, 305
 Chinesische Annalen 437
 Chitty, S. C. 351 f.
 Chronik, Chroniken, ceylonische s.
 Dīpavaṃsa, Mahāvāṃsa, Rājāvā-
 liya
 Cittā 238, 250 f., 441
 Cittalapabbata-vihāra 451
 Clough, B. 317 f., 350, 492
 Coast-Vāddās 457 f., 469
 Codrington, H. W. 294 ff., 304 f., 470
 Coḷa 276, 290, 298 ff., 443
 Colombo 321, 324 f., 328, 335 ff., 348,
 410
 Composita [im Singhalesischen] 339
 Constantine, Mr. 325 f.
 Constantine de Saa 489
 Cook, E. K. 525
 Coranāga 446
 Culakokā 70
 Cūlavāṃsa 284 ff., 293 ff., 308 ff., 422,
 424 f.
 Cullavagga 99 f.
 Cūlodara 236
 Cunningham, A. 65 ff.
 Dāḍimuṇḍa-Avatāraya 491
 Dagobas in Anurādhapura 333 f.
 Daha-aṭa-peḷapāliya 491
 Daham-Gāṭa-Mālāvā 486
 Daham-Gāṭaya 487
 Dahampiyā-Aṭuvā-Gāṭapadaya
 482 f., 485 f., 493
 Daham-Saraṇa 486
 Dahamsoṇḍa-Jātakaya 489
 Dākini 80, 82, 85 f.
 Dakkhinadesa 312 f.
 Dakkhināgiri 257
 Dakkhināgirivihāra 281
 Dakkhināvihāra 445 f.
 Daḷadā-Sirita 486
 Dalai Lama 77, 83
 Damarakita 478
 Daṃbadeṇiya 285, 485 f., 529
 Dambul, Dambulla, Dambul-Vihāra
 329 f., 428 ff., 452
 Dambul-Inschrift 452
 Damiḷa, Damiḷa-Fürsten, Damiḷa-Kö-
 nige 247, 253 ff., 290 f., 437, 443 ff.,
 526, 530, 532, 534
 Damiḷathūpa 297; s. auch Mahāthūpa
 Dappula I. 276
 Dappula V. 300 f.
 Dardisch 474, 514
 Dasa 18

Dāsaka 237
 Dāstoṭa 526
 Dasyu 18
 Dāṭhādihātuvaṃsa 275
 Dāṭhāvāṃsa 265, 286, 303
 Dāṭhika 445
 Dāṭhopatissa II. 276
 Dativ [im Singhalesischen] 583 ff.,
 591 f.
 Davidson, Mr. 335
 Dehiwala 322
 Deklination [in der Roḍiyā-Sprache]
 375
 de Lanerolle, J. 473, 484, 495
 Dentale [im Singhalesischen] 337
 de Silva, Mudaliyar Simon 321, 337,
 485, 635
 de Soysa, H. Valentine 337
 Deussen, P. 108
 Deva (Feldherr Vijayabāhus I.) 298
 Devadatta 118, 137, 140, 155, 489
 Devakūṭa 240
 Devanagara 426
 Devanagara-Inschrift 301
 Devānampiya Tissa 238, 242, 244, 246,
 258, 267, 282, 289 f., 292, 307, 334,
 434 f., 442 ff.
 Devānapiya Naka 447, 450
 Devanapiya Puṭakaṇa Gāmiṇi 450
 Devānapiya Tisa 447, 449 f.
 Deva-Patirāja 484
 Devatā 70
 Devidat-Kathāva 489
 Dev-Rada-Dam-Pasaṅgināvō 486
 de Zoysa, L. 311, 411, 458
 Dhamma 88 ff., 101 ff., 236 ff.
 Dhammacakkapavattanavagga 141
 Dhammacakkappavattanasutta 637
 Dhammadinna Vimalakitti 488
 Dhammajātaka 121 f.
 Dhammakitti (von Gaḍalādeṇiya) 487
 Dhammakitti (aus Tambaraṭṭha)
 285 f.
 Dhammakitti (Verfasser eines Teiles
 des Cūlavāṃsa) 274, 285 ff., 292 ff.,
 302 f.
 Dhammapada 168, 210, 323
 Dhammapadaṭṭhakathā 103, 323, 485 f.
 Dhammapāla 271
 Dhammapariyāya 135
 Dhammarucika 446
 Dhammasaṃgīti 136, 154 f.; s. auch
 Konzil
 Dhammasena 486
 Dhammasiddhi 430
 Dhammāsoka s. Asoka
 Dhammatādharmapariyāya 135
 Dhampiyā-Aṭuvā-Gāṭapadaya s.
 Dahampiyā-Aṭuvā-Gāṭapadaya
 Dharma (Gott) 96, 176
 Dharmapāla (Götterklasse) 78 ff.
 Dharmārāma, Ratmalānē 322
 Dharmasāla College in Ratnapura 430
 Dharmasena Sthavira 487
 Dhātusena 282, 330
 Dhātuvaṃsa 433
 Dhyānibuddhas, fünf 77, 82
 Didi, Ebrahim 345
 Dīghabhāṇaka 311 f.
 Dīghagāmaṇi 441
 Dīgha-Nikāya 312
 Dīghavāpi 308 f.
 Dik-oya 327
 Dimbulagala 449, 451
 Ding, Sache („dhamma”) 107 ff.,
 179 ff.
 Dīpavaṃsa 233 ff., 260 ff., 273 ff.,
 284 ff., 433, 435 f., 438 f., 441 f.,
 470 f., 499
 Dodda-Vāddās 351
 Dondra 426
 Donnerkeilträger 72
 Dorftanks 330
 Drache (Symbol der feindlichen Mäch-
 te des Gewitters) 15
 Drag-gsed 80 ff.
 Dravidische Sprachen 319, 495 ff.,
 500 ff., 505, 508, 534
 Dravidische Völker 471
 Drishadvati s. Dṛṣadvati
 Dṛṣadvati 29
 Duṭaka 455

Duṭṭhagāmaṇi 239, 246 f., 249, 251, 253, 255, 269, 274 f., 277 f., 281 f., 290 f., 307 ff., 332, 435, 444 f., 448, 452 f., 455 f., 491
 Duṭṭhagāmaṇi-Epos, Duṭṭhagāmaṇi-Episode 256, 268, 275, 283
 Duṭṭhagāmaṇi s. Duṭṭhagāmaṇi
 Eber 58
 Edelsteingruben bei Ratnapura 323
 Ehe 8
 Eisen 43, 45
 Ekadvārika-Vihāra 449
 Elāra 246, 249, 253, 275, 290 f., 437, 443 f.
 Elefant 60, 173, 525
 Elefant-rock von Kurunāgala 330
 Elu 348, 534
 Eḷu B. dhi-Vaṃsaya 486
 Ente 56
 Epos, volkstümliches 255
 Erdgöttin 73
 Erlösungslehre, buddhistische 63, 162 ff.
 Erz 43 ff.
 Esel 51 f.
 Extended Mahāvamsa 258 f.
 Falke 55
 Familienleben der vedischen Inder 7 f.
 Ferguson, Donald 353
 Fichte 49 f.
 Fisch 54
 Fischfang 54
 Fischotter 54
 Fleet, J. F. 303
 Fliege 54
 Flüsse, im Rigveda besungen 5
 Flußnamen im Rigveda und Avesta 27
 Fragesätze [im Singhalesischen] 623 ff.
 Franke, R. O. 108, 260 ff., 270, 410
 Frau, in vedischer Zeit 8
 Fravashi 77
 Frömmigkeit („dhamma“) 118 ff.
 Futur [im Singhalesischen] 598 f.
 Gaḍalādeṇiya 487
 Gaḍiyā 350, 372
 Gajabāhu 295, 297, 301, 312 f., 422 ff.
 Gajabāhugāmaṇi 447, 449, 456
 Gajabā-Kathāva 489
 Galgirikanda-Inschrift 451
 Gallena-Inschrift 448, 452
 Galvehera 296 f.
 Gāmaṇi (bzw. Gāmiṇi), Gāmiṇi Abaya [Königsname] 238, 251, 448 ff., 452 ff., 478
 Gampola 486
 Gaṇatissa 441
 Gandhāarakunst 71 ff.
 Gaṅgā (Ganges) im Rigveda 5, 30
 Gaṅgārohaṇa-Varṇanāva 490
 Gans 56
 Garuḍa 70, 73, 78 f.
 Gāthās 262
 Gaunersprache 374
 Gautama (Buddha) 75, 77 ff.; s. auch Gotama
 Gazelle 58 f. (Anm. 6)
 Gebot („dhamma“) 118 ff.
 Geiger, Magdalene 494
 Gelehrsamkeit, indische 340
 Genitiv [im Singhalesischen] 581 ff., 589 f.
 Gerundien [im Singhalesischen] 590 f.
 geschichtliche Begebenheiten im Rigveda 16 f.
 Geschichtsschreibung, indische 17, 233 f.
 Gesetz („dhamma“) 104, 109 ff.
 Gesetz, buddhistisches 110
 Gevala-Yakṣayā 419
 Gewitter 11
 Gewittergottheiten 11 ff., 15
 Gewittermythen 14
 Ghaghar 29
 Ghoṭamukha 158
 Girā-Sandēśaya 488
 Giridīpa 236, 440
 Gīrnār s. Asoka-Inschriften
 Gnana Prakasar 495 ff.
 Gold 41 f., 46
 Goldschmidt, P. 317, 538

Goḷu-abā 477
 Gomāl (Fluß) 5
 Gooneratne, D. de S. 420 f.
 Gotama (Buddha) 139, 158, 241, 269; s. auch Buddha; Gautama
 Goṭhābhaya 453, 477
 Goṭhākābhaya 254, 447
 Götter im Buddhismus 64 ff.
 Goyi-basa 467 f.
 graeco-buddhistische Kunst 71 ff.
 Grierson, Sir George A. 474 ff., 492, 496, 501, 503, 510, 520
 Grundwerk der ceylonesischen Chroniküberlieferung 260 ff., 264 ff.
 Grünwedel, A. 65 ff., 289
 Gujarat 438, 499
 Gujarāti 474, 476, 497, 502, 504, 506 ff., 510, 513
 Gunasekara, A. Mendis 336 f., 353, 426, 465 f., 485, 538, 638
 Gunasekara, Mudaliyar B. 326
 Gunawardhana, W. F. 495 ff., 501, 505, 519
 Günther, H. 636
 Gurūgōmi 486
 Guttika 290, 443
 Guttikalāvya 339, 488
 Hadiravalāni 354
 Hahn 56 f.
 Haṃsa-Sandēśaya 488
 Handstellung (mudrā) 83 ff.
 Haoma 47
 Happugahalände 335
 Hapta Hindavo 32 f.
 Harabora-vāva Vāddās 460
 Harahvati 33
 Hardy, E. 257
 Hardy, Spence 418
 Haroyu 31, 33
 Harward, Mr. 321
 Haschisch 49
 Hatthadāṭha 279
 Hatthaka 203
 Hatthavanagallavīhāravama 265, 487
 Hatthiselapura 286
 Heḷadiv-Abidāna-Vata 490
 Heilsentwicklung im Buddhismus 111 ff.
 Heilsweg, buddhistischer 125 ff., 196 ff.
 Heilszustand im Buddhismus 196
 Hemacandra 425, 628
 Hena-Kulturen 524
 Herapaṣika(-Vinisa) 485
 Hercules 15
 Heri-rud 10, 31
 Hewavitarne 277
 Hilfsverben [im Singhalesischen] 548 f.
 Hilmend 29 f.
 Himalaya 3, 6
 Hindī 472, 474, 497, 503, 507 ff., 513
 Hindōstāni s. Hindī
 Hindugötter im Buddhismus 65 ff., 78 ff., 82
 Hindukusch 35, 42, 48 f., 51, 53, 60
 Hiuen-tsang 289, 443
 Holländer 306 f.
 Holländische Wörter im Singhalesischen 505
 Honorifika [im Singhalesischen] 543 f., 556
 Huhn 56
 Hultsch, E. J. T. 299 f.
 Hūniyam 414 ff., 491
 Ichneumon 54
 Ikonographie 83 ff.
 Īlam 300
 Īla-maṇḍala 300
 Īlanāga 254, 447, 456
 Imṅri-Haṭana 490
 Imperativ [im Singhalesischen] 605 ff.
 Indefinitum [im Singhalesischen] 564
 Indien 246, 250
 Indo-Iranier, Heimat 33 f.; s. auch Arier, Heimat der
 Indra 9, 13 ff., 37, 78, 242; s. auch Śakra
 Indus 3, 5 f., 10 f., 29, 32
 Infinitive [im Singhalesischen] 553 ff.

Instrumental [im Singhalesischen] 578 ff., 592
 Interjektionen [im Singhalesischen] 564, 571
 Iran, Einwanderung der Inder aus 3
 Irāwadi-Delta 296
 Isidāsi 140
 Isipātana 138, 141
 Issaramaṇa-Kloster 280
 Isurameṇu-Bo-Upulvan-Kasubgiri-Vehera 280
 Iṭṭhiya 242

 Jacobi, H. 501
 Jaffua 329 f., 335
 Jaffua, Königreich von 532
 Jahreszeiten 37 ff.
 Jaina-Literatur 288
 Jambuddoṇi 529
 Jambudīpa 243
 Jānakiharāṇa 322
 Jātaka 133, 143, 250, 261 ff., 416, 490
 Jātakabhāṇaka 312
 Jātaka-Buch, singhalesisches 484, 487, 520 ff.
 Jatukaṇṇin 142
 Jāvaka 304
 Jayabāhu 297
 Jayatilaka, D. B. 328, 491, 526
 Jetavana (in Indien) 236
 Jetavanārāma, Jetavanavihāra, Jetavana (in Ceylon) 297, 445, 447
 Jetavana-Thūpa 447
 Jevers, Mr. 335
 Jungle language 466
 Juwele, drei 157 ff.

 Kābul (Fluß) 5, 28, 32, 71
 Kaccānā 238
 Kaccāyana 323
 Kaḍavara-Krankheit 417
 Kaḍugannāva 324, 342, 350, 353
 Kaiser von Rußland 80
 Kājaragāma 276, 278; s. auch Kataragama

Kākavaṇṇatissa 444, 453, 455
 Kākirawa 330
 Kakusandha 117, 140, 239 ff., 252
 Kāla (Nāgakönig) 267
 Kālā-basa 467 f.
 Kālani-Kloster 321
 Kālāsota 246, 269, 288
 Kalawāwa-tank (bei Kākirawā) 330
 Kālidāsa 326
 Kaliṅga, Kāliṅga 438, 471, 475, 477
 Kaliṅga-Dynastie 303
 Kalugaṅga 324 f., 475
 Kalutara 322, 325
 Kalyānavatī 303
 Kalyāṇi 236
 Kāma 72
 Kamel 51 ff.
 Kaṇḍukināyaka Rakkha 426
 Kandy 329, 335 f., 350, 428 f., 431, 454, 491
 Kaniṭṭha-Tissa 447, 451, 456
 Kanon der buddhistischen heiligen Schriften 133 ff., 136, 247; Aufzeichnung unter Vaṭṭagāmaṇi 248; s. auch Tipiṭaka
 Kanva 9
 Kāpun-Sirasapādaya 491
 Kappitaka 141
 Kapurāla 488
 Kaschmir 6
 Kaśmīri 473 f., 500 f.
 Kassapa (Buddha) 241; s. auch Kāśyapa
 Kassapa I. 280
 Kassapa II. 275 f.
 Kassapa IV. 476
 Kassapa V. 299, 485
 Kassapa (Schüler des Buddha) s. Mahākassapa
 Kasten 7; in buddhistischer Sicht 94, 178 f.
 Kasuslehre [im Singhalesischen] 571 ff.
 Kasus obliquus [im Singhalesischen] 574 ff.

Kasus rectus [im Singhalesischen] 574 ff.
 Kasusumschreibungen, nominale [im Singhalesischen] 591 ff.
 Kāśyapa (Buddha) 77; s. auch Kassapa (Buddha)
 Kataragama 276, 476, 491; s. auch Kājaragāma
 Kataragama, Gott von 491
 Kataragama-Inschrift 476
 Kaṭhopeniṣad 108
 Katiwara-Berg 334
 Kaṭuvānē Disānāyaka 490
 Kausalitätsgesetz im Buddhismus 111 ff.
 Kausalsätze [im Singhalesischen] 632 f.
 Kauṭalya, Kauṭilya 425
 Kauṭilya-Arthaśāstra 424 f.
 Kav-Miṇi-Koṇḍola 490
 Kav-Miṇi-Maldama 490
 Kav-sēkara 488
 Kav-Silumiṇa 486
 Kāvya-Śekhara 488
 Keraḷa 300
 Kern, H. 245
 Kesadhātuvamṣa 275
 Khallāṭanāga 445 f.
 Khorasan 10
 Khuddakabhāṇaka 312
 Kirama Terunnānsē 491
 Kirche, buddhistische 237, 247, 249, 256
 Kirchengeschichte Ceylons, buddhistische 251
 Kirchensprache, buddhistische 235
 Kirimāṭiyāvē Mātiṇḍu 489
 Kitti (General) 296
 Kitti (Name des Königs Vijayabāhu I.) 276 f.; s. auch Vijayabāhu I.
 Kittinissaṅka 303; s. auch Nissanna-kamalla
 Kittisirirājasiha 274, 283, 286, 293 f., 306 f.
 Klima 10, 35 ff., 50, 60
 Klima und Religion 10, 13
 Knox, Robert 351
 Kohortativ [im Singhalesischen] 607
 Kōlan-nāṭuma 491
 Kolpetty 321
 Kommentarliteratur, ceylonische 269; s. auch Aṭṭhakathā
 Kompositionsweise des Dipavaṃsa 252
 Konāgamana 240 f.
 Konditionalis [im Singhalesischen] 609 ff.
 König und Recht 113 ff.
 König (in vedischer Zeit) 7
 Konjunktionen [im Singhalesischen] 565
 Kontiputtatissa 267
 Konzil, buddhistisches 136, 237, 287; s. auch Dhammasaṃgīti
 Konzil, erstes buddhistisches 236 f., 241, 246
 Konzil der Vajjiputtaka 237
 Konzil, drittes buddhistisches (unter Asoka) 237, 241, 246, 268
 Konzil, zweites buddhistisches 237, 241 f., 246
 Ko panāyaṃ Nigrodho nāma 267
 Kosambī, Mönche von 146
 Kostantinu-Haṭana 489
 Koṭṭhika 165
 Kovul-Sandēsaya 488
 Krakucchanda 77
 Kriegerstand 7
 Kriegswagen 7
 Krokodil 60
 Kubera 69, 78
 Kuh (in vedischer Zeit) 6
 Kuhn, E. 317 f., 472, 638, 641 ff.
 Kulasekhara 296, 304
 Kulatuṅga, Paṇḍita 490
 Kolottuṅga 296
 Kumāradāsa 322
 Kunst, buddhistische 64 ff.
 Kupfer 41 ff.
 Kurudīpa 236
 Kurukullā 81, 85 f.
 Kurum (Fluß) 5

Kurunāgala 286, 324 ff., 327, 330, 336, 343, 350, 353 f., 486
 Kurunāgala-Periode 486
 Kusa-Jātaka 486, 489
 Kusmein 295
 Kusumanagara 295
 Kusumi 295
 Kuṭakaṇṇa Tissa, Kuṭikaṇṇatissa 239, 446, 449 f., 456
 Kuvaṇṇā 416, 439
 Kuveṇi 250 f., 255, 488
 Kuvēṇi-Asna 488
 Kuveṇi-Episode 251

La Fuente, M. 637
 Lahndā 472, 474, 501, 514, 516, 519
 Lāla 438, 470
 Lāmāni Tissa 447
 Lambakaṇṇa 254, 447
 de Lanerolle, J. 473, 479, 484, 495
 Lañjatissa 445, 447, 452, 456
 Laṅkā 236 ff., 242, 246, 257 f., 287, 306
 Laṅkāḍīpa 241
 Laṅkāpura 296
 Laṅkātilaka 297
 Larika 470
 Laute 73
 Lehre, buddhistische 104 f., 132 ff., 155 ff.
 Lehrsitz der Mönche 136
 Leinpflanze [„lin“ = bhaṅga; besser: „Hanf“?] 49 f.
 Liebesgott 72
 Leopard 58 (59 Anm. 6)
 Lévi, S. 437
 Lewis, J. P. 467, 524
 Lhasa 82 f.
 Līlavatī 303
 Literatursprache, singhalesische 611 ff., 618 ff.
 Lohapāsāda 274, 281, 332, 445
 Loka 276
 Lokanātha 415

Lokapāla 78
 Lokativ [im Singhalesischen] 581 ff., 591 f.
 Lomahaṃsapariyāya 135
 Lōvāḍa-Saṅgarāva 488
 Löwe 57, 59 f., 71
 Lüders, H. 473, 478
 Lumbini 73

Madhura Kaccānaputta 158
 Madhurārthaprakāśini 489
 Madhusūdana 107
 Magadha 438, 471
 Magadha-Könige 246
 Magadha-Sprache 100, 265, 269
 Magadhī 99 f., 473
 Magadhismen 473
 Māgha 303, 528 f.
 Mahābhārata 5, 234, 489
 Mahācūli Mahātissa (Mahācūlika Mahātissa) 446, 449 f., 452, 456
 Mahadaḷi 481
 Mahādāṭhikamahānāga (Mahādāṭhika Nāga) 239, 446, 450 f., 456
 Mahādeva 240
 Mahāgāma 278, 308 f.
 Mahā-Haṭṭana 489
 Mahākaccāna 141, 158
 Mahākāla 81 f.
 Mahākassapa (Schüler des Buddha) 141, 430
 Mahākassapa (Präsident des Konzils zur Zeit des Parakkamabāhu I.) 296
 Mahākassapacarita 282
 Mahallanāga 447, 451, 456
 Mahāmaṅgalasutta 637 f.
 Mahāmeghavana 252 f., 434
 Mahānāga 444
 Mahānāma (Verf. des Mahāvamsa) 273 f., 287, 292, 435
 Mahānārāyaṇa-Upaniṣad 107
 Mahānāyakas 429 f.
 Mahānetraprasādamūla Thera 488
 Mahāpataraṅga-Jātakaya 489
 Mahāpaṭhavi 73

Mahā-pirit-pota 311
 Mahā-Rājāvaliya 490
 Mahārāṣṭri-Prākṛit 472; s. auch Prākṛit
 Maharatmale-Inschrift 450
 Mahāriṭṭha 238
 Mahāsaṃghika 446
 Mahāsaṃgīti 237
 Mahāsammata-Dynastie 236, 246
 Mahasāya-Dagoba 334
 Mahāsena (Deva) 203
 Mahāsena (König) 235, 239, 246 ff., 266, 283 f., 291, 433 f., 447 f., 456
 Mahāsīhanādasutta 135
 Mahāsiva (Mahāsiva) 247 f., 443
 Mahāsumana 240
 Mahāthūpa 141, 239, 247, 274, 297, 445, 447
 Mahātissa 239
 Mahavāliḅaṅga 475
 Mahāvamsa 229, 233 ff., 245 ff., 257 ff., 260 ff., 271 ff., 273 ff., 284 ff., 308 ff., 322, 426, 433 ff., 444, 448 f., 451, 457, 470 f., 487 ff., 491, 499, 525 ff., 530 f.
 Mahāvamsa, extended 258 f.
 Mahāvamsa-ṭikā 235, 257 f., 261, 264 f., 268 ff., 273, 284 f., 433, 436
 Mahāvastu 135
 Mahāvihāra 235, 269, 434, 436, 443 f., 446 f.
 Mahāyāna 76
 Mahinda (Missionar) 236 ff., 242 f., 246, 248, 251 ff., 257 f., 267, 289, 334, 434 f., 442 f.
 Mahinda IV. 280
 Mahinda V. 276, 299 f.
 Mahinda College in Galle 430
 Mahiyaṅgaṇa 278
 Mahodara 236, 262
 Maitreya (Metteyya) 76 f., 82 ff., 86
 Maitreya, Vidāgama s. Vidāgama Maitreya
 Majjhima-bhāṅga 311
 Majjhima-gāma 278

Majjhima-Nikāya 93, 95, 312
 Makhadeva-Jataka 486
 Malalasekera, G. P. 274, 285 f., 293
 Malaya 254
 Maldiven 344 ff.
 Maldivisch, maldivische Sprache 344 ff., 349, 380 ff.
 maldivisches Vokabular 380 ff.
 Malsarā-Vaḍiga-Paṭuna 491
 Malutissa 447, 451
 Malvattē Vihāra 429
 Malvatu-oya 440
 Māna 275 f.
 Mānābharāṇa 295, 301, 312
 Mānavamma 279
 Maṅḍaligiri 312
 Maṅgalasutta 427
 Maṇiakkhika 236, 322
 Maṇicora-Jātakaya 490
 Mañjuśrī 80 ff., 86
 Manu 23, 125
 Māra 72, 84
 Marambe, A. J. W. 347, 411 ff., 458
 Marāṭhī 474, 476, 497, 502 f., 508 ff., 513 f., 534
 Märchen 250
 Maricavaṭṭicetiya 291
 Maricavaṭṭivihāra 281, 291, 298, 445
 Maruts 13, 37, 57
 Masken 491
 Matale 329
 Matara 426
 Maudgalyāyana 78; s. auch Moggallāna
 Māyā (Mutter des Buddha) 73
 Māyāraṭṭha 529 f.
 Mayūrapāda 486
 Mayūra-Sandēsaya 487
 Medagama 278
 Medhaṅkara 487
 Meer, im Rigveda erwähnt 6
 Meghadūta 487
 Meghavana 238
 Memorialverse 266, 274
 Menakā 27
 Mendis, G. C. 532

Merkmale, ikonographische 83 ff.
 Metallbearbeitung 45 f.
 Metalle 41 ff.
 Meth 8, 16
 Mettasutta 637
 Metteyya s. Maitreya
 Mihintale 334 f., 442, 449, 451 f., 476, 480
 Milindapañha 312, 490
 Minikoi 344
 Missaka (Berg) 238, 242 f., 442
 Missionare, buddhistische 246, 251
 Mitra 21, 24, 44
 Moduslehre [im Singhalesischen] 596 ff.
 Moggallāna (Mahāmoggallāna, Schüler des Buddha) 169; s. auch Maudgalyāyana
 Moggallāna (ceylonesischer Autor) 488
 Moggallāna (Verfasser des kambodschanischen Mahāvamsa) 259
 Moggallāyana-Pañcīkā-Pradīpaya 488
 Mohoṭṭāla s. Alagiyavanna Mohoṭṭāla
 Molahitīyavelegala-Inschriften 449
 Monaragala 465
 Monsun 31
 Morgenröte 24
 Muḷagutika 450
 Mulkirigala 281, 430
 Müller, E. 296, 447 (A. 1), 448, 452 ff., 456, 478, 493, 538
 Muṃkoṭuvē Rāla 490
 Muṇḍa (König) 145
 Muṇḍarājavagga 135
 Musik, Göttin der 73
 Muṭasiva (Muṭasīva) 238 f., 246, 288, 441 ff.
 Muvadev-Dāvata 486
 Mythologie, buddhistische 63 ff.
 Nāga (Halbgötter) 68 ff., 73,
 Nāga (Ureinwohner Ceylons) 236, 241, 322, 440
 Nāga (Königsname) 448, 450
 Nāgadīpa 440
 Nāgasena 140
 Nāgī 73
 Naka-mahārāja 450 f.
 Nallūrutun-Miṇi 488
 Nāmāvaliya 488
 Nandā 269
 Nandaka 140
 Nandimātā 203
 Nanu-oya 327
 Narēndracaritāvalokanapradīpikāva 491
 Nātaputta 137, 140, 157
 Naturgesetz 109 ff.
 Naturreligion 10
 Navagrahaśāntiya 417, 491
 Nava-Nāmāvaliya 490
 Nepal 80
 Nepālī 472, 474
 Nerañjarā 97
 Nerbudda (Fluß) 470
 Neubildungen der Rōḍiyā-Sprache 374 f.
 Nevill, H. 458, 467
 Nigaṇṭha Nātaputta s. Nātaputta
 Nigrodha (Baum) 241
 Nigrodha (Mönch) 237, 267
 Nikāyasaṅgrahaya 433, 446, 487
 Nīla-Kobō-Sandēsaya 490
 Nilgala 458, 469
 Nirvāṇa 63, 75, 163, 176 f., 196 ff., 202, 210, 212
 Nissāṅkamalla (Kittinissāṅka) 280, 303, 330, 452, 484
 Nīti-Literatur 295, 422 ff.
 Nominalkomposita in der Vāddā-Sprache 410 ff.
 Nominativ [im Singhalesischen] 577 f.
 Norm, Regel 104, 115 ff.
 Numeralia [im Singhalesischen] 561
 Nuvara Eliya 282
 Odysseus und Kirke 250
 Ojadīpa 239 f.
 Okkampitīya-vihāra 278, 309
 Oldenberg, H. 90 f., 100, 108, 235, 245, 260, 262, 264, 266, 488
 Oldenburg, S. von 77

Oppert, G. 373
 Optativ [im Singhalesischen] 605 ff., 608 f.
 Ordensweihe 239
 Orissa 438
 Oriyā 472, 474, 493, 502 f., 508 f., 511
 Oxus 47 f.
 Ozean 78
 Pācīnaka-Bhikkhus 134
 Padmapāṇi 77, 83, 85
 Paduma (Buddha) 141
 Pahala Kayinattama 449
 Pahāri 476
 Paisāci 518
 Pakuṇḍa (Pakuṇḍaka, Paṇḍuka) 238, 441; s. auch Paṇḍukābhaya
 Pāli 99 f., 101 ff., 235, 262 f., 319, 322, 472 f., 478, 500 et passim
 Pāli in Ceylon 430
 Pāli-Grammatik 488
 Pālikanon 102; s. auch Kanon der buddhistischen heiligen Schriften
 Pāli-Prüfung 323
 Palu Mākkiccāva 448
 Pañcasikha 96, 175
 Paṇḍava (König von Madhura) 250
 Paṇḍuka s. Pakuṇḍa
 Paṇḍukābhaya 251, 441 f.; s. auch Pakuṇḍa
 Paṇḍuvāsa, Paṇḍuvāsadeva, Paṇḍuvāsudeva 238, 250 f., 440 f., 471
 Pāṇḍyas 294, 299 ff.
 Pañjāb s. Pendjāb
 Pañjābi 472, 474, 493, 506
 Pansiyapanas-Jātaka-Pota 487, 521 f.
 Papagei 60, 70
 Parakkamabāhu (Parākramabāhu) I. 247, 274 f., 281 f., 286, 292 f., 295 ff., 301, 307, 312 f., 422 ff., 426, 435
 Parakkamabāhu (Parākramabāhu) II. 278, 285 f., 293 f., 304, 307, 484, 486, 530 ff.
 Parakkamabāhu IV. 274, 286, 293, 487
 Parakkamabāhu V. 487
 Parakkamabāhu VI. 305, 488, 532
 Parākramabāhu s. Parakkamabāhu
 Parākrama-Paṇḍita 486
 Pārakumbā-Sirita 488
 Paramakaṇḍa-Inschrift 455
 Paraṅgi-Haṭana 489
 Paranavitana, S. 313, 448 ff., 476, 481, 483, 506
 Parāntaka I. 299 ff.
 Paravi-Sandēsaya 488
 Parāyanavagga 135
 Pardschanya s. Parjanya
 Paritta-Buch 311, 418 f., 426 f.
 Paritta-Zeremonie 311, 426 f., 638
 Parjanya (Pardschanya) 12
 Parker, H. 457 ff., 468, 491, 524, 527
 Parṇasavarī 82
 Partikeln [im Singhalesischen] 567 ff.
 Partizipien [im Singhalesischen] 556 ff.
 Parumaka Abhaya 454
 Parumaka Tissa 454
 Paruṣṇi (Paruṣhni) 19
 Parvatī 27, 82, 86
 Pāsaṇḍa (Ketzer) 137, 237
 Pasenadi 178, 200
 Passara 327
 Passiv 547
 Pāṭaliputta 237, 239, 296
 Pāṭheyaka-Bhikkhus 134
 Paṭisambhidās 161
 Paṭiṭṭhāraṭṭha 526, 530 ff.
 Pattinī 415
 Pendjāb (Pendschab, Pañjāb) 3, 5 f., 18, 32, 37, 51 f.
 Perera, A. E. 278
 Perera, S. G. 489
 Periyakaḍu-Inschrift 449
 Permissiv [im Singhalesischen] 607
 Personalpronomen [im Singhalesischen] 338, 562 f., 573
 Perumāiyankulam 449
 Peshaur 71
 Pfau 60
 Pferd 6
 Pflanzen 46 ff.

- Pflicht („dhamma“) 104, 115 ff.
 Pirit-pota s. Paritta-Buch
 Pirit-Zeremonie s. Paritta-Zeremonie
 Piśāca 81
 Pischel, R. 271, 318, 472 f., 476, 480, 501
 Piyadassi (Asoka) 237, 262
 Piyatissa, Widurupola 282, 430
 Piyum-Mala 488
 Planetengötter 491
 Plural, periphrastischer [im Singhalesischen] 541
 Point-de-Galle 428, 430
 Polonnaruva 247, 281, 296 ff.
 Porāṇā 275, 292
 Porāṇaṭṭhakathā 269, 436
 Portugiesen 305 ff., 489
 Portugiesische Wörter im Singhalesischen 505
 Possessivum [im Singhalesischen] 563 f.
 Postpositionen [im Singhalesischen] 565 ff., 590 f.
 Potgul-vehera 282
 Präsens [im Singhalesischen] 597 ff.
 Präsens, periphrastisches [im Singhalesischen] 600 ff.
 Präteritum, periphrastisches [im Singhalesischen] 603 f.
 Prakrit 472, 477 ff., 498 ff.
 Priester 7
 Priesterweihe 237
 Prohibitiv [im Singhalesischen] 606 f.
 Prophezeiung über Dauer und Ende der Buddhalehre 153
 Proto-Singhalesisch 477, 480 ff., 492, 498 f.
 Puggallano 259
 Pūjāvaliya 433, 444, 482 f., 486
 Pulatthinagara 296, 422; s. auch Polonnaruva
 Pulinda (Vāddā) 250
 Puñṇapotthaka 281 f., 285
 Puṇṇa Mantāniputta 140, 151
 Purāṇas 288
 Purāṇa Kassapa 137, 140, 157
 Purāṇa-Nāmāvaliya 488
 Puru 18
 Pūṣan (Pushan) 25
 Puṭṭikāṇa 450
 Python 15
 Qandahar 10
 Quintessenz der buddhistischen Lehre 110, 184
 Rādha 165
 Rāhula 206
 Rāhula, Toṭagamuvē Śrī s. Toṭagamuvē
 Rājādhiraṇṇasiha 490
 Rājagaha 236
 Rājarāja I. 301
 Rājaratnākaraya 433, 444, 488, 490, 532
 Rājaratṭha 312
 Rājasīha I. 305, 489
 Rājasīha II. 306
 Rājāvaliya 412, 433, 441, 444, 490
 Rājendra Cola I. 298, 300 f.
 Rākṣasa 78, 81
 Rāmañña 295 ff.
 Rangha 28 f., 33
 Rasā 28, 33
 Rasavāhīni 487, 489
 Ratanaṇṇoti, Urapola 430
 Ratanasutta 637
 Ratana Thera 490
 Ratnapura 323, 329, 342 f., 350
 Raubvögel 55 f.
 Rāvāṇa-Rājāvaliya 490
 Recht („dhamma“) 113 ff., 124
 Rechtsfall („dhamma“) 193
 Reflexiv [im Singhalesischen] 564
 Regenzeit 10 f.
 Relativsätze [im Singhalesischen] 626 f.
 Religion der vedischen Inder 10 ff., 20 ff.
 Reliquie 117, 238 f., 240, 252, 418 f., 434
 Revata 272

- R̥gveda s. Rigveda
 Rhys Davids, C. A. F. 89, 196
 Rhys Davids, T. W. 77, 289, 293, 637
 Richter 113 ff.
 Ridi-williya 353
 Rigveda 3–60 passim, 90, 107, 244; Entstehungszeit und Dichter des Rigveda 4; geographische Namen im Rigveda 27
 Riri-Yakṣayā 416, 419
 Riṭṭigala 334, 452, 478, 480
 Rock-Vāddās 457
 Rōḍiyā, Rōḍiyā-Sprache 323 f., 325 ff., 336, 341 ff., 350–379 passim, 466 ff.
 Rōḍiyā, Etymologie 350
 Rōḍiyā-Dorf 327
 Rohaṇa 275 ff., 282, 290, 295, 300, 308 f., 444, 455, 529 f.
 Rohaṇa-Chronik 279
 Royal College 321
 Rudra 12 f., 37, 58
 Ruvan-Mala 488
 Ruvanvāli-Dagoba 247, 252, 333 f., 445, 448, 456, 486
 Saba (König) 449
 Saddharmādāsaya 490
 Saddharmālaṃkāraya 487, 595 f., 599, 600
 Saddharmaratnākaraya 488
 Saddharmaratnāvaliya 482, 486 f.
 Saddharmāvavāda-Saṃgraha 490
 Saddhātissa 246, 277, 290, 445, 452 f., 456
 Sahampati, Brahma 97, 138, 176
 Sāhassamalla 303
 Sahassatittha 526
 Sakka 68, 203, 242, 257; s. auch Śakra
 Śakra 68, 72; s. auch Sakka
 Śakti 79 ff., 86, 96
 Sakuludāyī 163
 Sakya 253, 440
 Sālaḷihīni-Sandēsaya 488
 Salāyatanasamyutta 179
 Sālha 134
 Salz 41
 Samaṇa 115
 Samantapāsādikā 99 f., 260 f., 266 ff., 433, 436
 Samarajiva Pattāyamē Liyana Aracci 490
 Samarasēkara Disānāyaka 490
 Sambala 242
 Saṃghabodhi 254, 447, 487
 Saṃghamittā s. Saṃghamittā
 Saṃghatissa 447
 Samiddha 240
 Samiddhi 236
 Sāṃkhyā-Lehre 179 f.
 Saṃvara 82, 86
 Saṃsāra 63, 65
 Saṃyuttabhāṇaka 311
 Saṃyutta-Nikāya 93 ff.
 Sāñci, Sanchi 66 ff., 289
 Sandēsa-Dichtung 487 f., 490
 Saṅgarāja-Vata 490
 Saṅga-Saraṇa 486
 Saṅghā (Gemahlin Senas II.) 299
 Saṅghabodhi s. Saṃghabodhi
 Saṅghamittā 237, 239, 246, 272, 434, 443
 Saṅgharāja-Sādhucariyāva 490
 Sāntschī s. Sāñci
 Saptā Sindhavas 28, 31
 Saraṇaṃkāra, Vāliṇṇa 311, 489 f.
 Saraṇaṅkara s. Saraṇaṃkāra
 Saraṇapāla Thera 490
 Sārārtha-Saṃgraha 489
 Sāra-Saṅgaha 488
 Sarasin, T. und S. 457
 Sarasvatī 5, 28 f., 32 f., 73, 81
 Sarayu 28, 30 f., 33
 Sāriputta (Schüler des Buddha) 95, 117, 124, 136, 140 f., 168, 170, 172 f.
 Sasa-Dāvata 486
 Sasa-Jātaka 486
 Sāsānāvataraya 487
 Sattubhatta-Jātaka 488
 Satzarten und Satzbau [im Singhalesischen] 611, 620 ff.
 Savitar 25

Sävul-Sandēśaya 489
 Schädelkrone 86
 Schädelschale 86
 Schakal 58
 Schildkröte 54
 Schisma in der buddhistischen Gemeinde 146, 237, 246
 Schlange 54, 69, 73
 Schmiedekunst 45
 Schneehuhn 56
 Schnur (im Zauberritual) 416 ff., 421
 Schriften, heilige, der Buddhisten s. Kanon der buddhistischen heiligen Schriften
 Schulterbedeckung der buddhistischen Mönche 74 f.
 Sela (Mönch) 141
 Seligmann, C. G. und Br. Z. 457 f., 468
 Sena (Damiḷa) 290
 Sena I. 485
 Sena II. 299, 301
 Senaka (Bodhisattva) 488
 Senanayaka 430 f.
 Senāratana 305
 Siam 306
 Siamschule des Sangha in Ceylon 74
 Sidat-Saṅgarāva 484, 486 f.
 Siddhānta-saṅgraha 484
 Sieben Flüsse 31 ff.
 Siegfried 15
 Siggava 237
 Sīgiri 280, 330
 Sigurd 15
 Siḥabāhu 269 f., 438, 471
 Siḥaḷa 471
 Siḥala-Sprache 265
 Siḥalaṭṭhakathā 269, 273, 436
 Siḥapura 471
 Sikhavalaṅda (-Vinisa) 485
 Sikhin 140
 Silber 41 f., 46
 Siṃhanāda 82 f.
 Sindhī 474, 497, 507
 Sindhu (Bezeichnung des Indus) 5, 29
 Singhalesische Poesie 339 f.

Singhalesische Sprache 336 ff., 458 ff., 470 ff., 492 ff., 495 ff., 533 ff., 560 ff.
 Singhalesisches Prakrit 477, 498 u. ö.
 Sirī 66 f.
 Sirimeghavaṇṇa 297, 456
 Sirīsa 241
 Siri-Saṃghabodhi s. Saṃghabodhi
 Sirivikkamarājasīha 490
 Sītāvaka-Periode 489
 Sita Vanniya 458, 466, 469
 Situlpav-vehera 451
 Śiva 81 f., 85, 96
 Śivaismus 489
 Siyabas-Lakara 485
 Siyabas-Maldama 491
 Siyāma-Sandēśa-Varṇanāva 490
 Silādāṭha 276
 Silākūṭa 241
 Silāmeghavaṇṇa 276
 Śloka 234
 Smith, H. 475, 492, 514, 535, 566
 Smith, V. 296 f.
 Snyder 235
 Sokasallaharaṇa 135
 Soma 47 ff.
 Somadevi 254
 Somapflanze 16
 Soṇa (Mönch) 142
 Soṇa (Minister) 447
 Sonaka 237
 Sonaka-Jātaka 490
 Sonne 14, 22, 24
 Sonnengötter 25
 Sopāra 438
 Śrī 67, 81
 Śrīdevī 82, 86
 Śrī-Rāhula 488
 Ssemrātschensk 33
 Ssyr-daryā 28 f., 33
 Staatsorganisation der vedischen Indier 7
 Stämme 116 f.
 Steinzeit 46
 Stilcharakter in Literatur und Volkssprache [der Singhalesen] 618 ff.
 Stilistik [des Singhalesischen] 611 ff.

Stūpa 65 ff.; s. auch Thūpa
 Subha 239, 254
 Subhā 167
 Subhadrārāma 426
 Subhakūṭa 241
 Subharāja 449, 456
 Subhāsitaya 489
 Subhūti (Schüler des Buddha) 78 f.
 Subhūti, Vaskaḍuvē (W.) 259, 322, 427, 637
 Substantiva [im Singhalesischen] 540 ff.
 Substantivum der Roḍiyā-Sprache 375 f.
 Sudās 18 f.
 Sudassanā 69
 Suddhodana 236
 Sujātā 125
 Suḷu-Bodhi-Vamsaya 490
 Suḷu-Rājāvaliya 490
 Sumana (Sumaṇa) 238, 242 f., 252, 257
 Sumanakūṭa 240 f., 280, 298
 Sumaṅgala, Hikkaḍuvē Śrī 271, 274, 322, 491
 Sumaṅgala, Sinatikuṃburē 490
 Sumaṅgala, Tibbaṭuvāvē 275, 287, 293, 306
 Sumaṅgalavilāsini 103
 Sumitta 237, 440
 Sünde 120 ff.
 Suppāra(ka) 438, 470
 Sūratissa 296, 443
 Sūrya 24
 Sushna s. Śuṣṇa
 Susimā 438
 Śuṣṇa 14
 Suttanipāta 136, 262, 637
 Suvannaḡuhā 429
 Suvannaḡapālī 442
 Suvanna-Sandēśaya 490
 Syāmapasampadā-Vata 490
 Tālapuṭa 175
 Tāmaragala-Inschrift 448
 Tambapaṇṇi 236 f., 440
 Tambaraṭṭha 285

Tamil 471, 485, 496 f., 500, 503 ff., 507, 519
 Tamilen 457, 468 f., 478; s. auch Damiḷa
 Tammanekanda-Inschriften 451
 Tanasīva 254
 Taptī (Fluß) 470
 Tapussa 158
 Tārā 79 ff., 85 ff.
 Taw Sein Ko 306
 Tathāgata s. Buddha
 Taube 56
 Tavirikiya-nagaraka 454
 Tebhātikavastuva 599, 600
 Temple, R. C. 296, 306
 Temporalsätze [im Singhalesischen] 633 ff.
 Tempuslehre [im Singhalesischen] 596 ff.
 Teufelstanz 417, 491
 Theragāthā 164
 Theraputtābhaya 281
 Theras 239 f., 242 f., 257
 Theravāda, Theravādin 237, 291
 Theris 239
 Therīgāthā 164, 262, 271
 Thūlathana 445
 Thūpa 238 ff., 249, 252; s. auch Stūpa
 Thūpārāma 449
 Thūpavaṃsa 265
 Thūpa-Vaṃsaya 486
 Tibet 76 ff.
 Tiere 51 ff.
 Tiger 57, 59
 Ṭikā des Mahāvamsa s. Mahāvamsa-ṭikā
 Timbaruka-Kloster (Timbaruka-vihāra) 278, 309
 Timbirivāva-Inschrift 456
 Tipiṭaka 245, 446; s. auch Kanon der buddhistischen heiligen Schriften
 Tirāpane 335
 Tisara-Sandēśaya 487
 Tissa (Bruder des Aśoka) 267
 Tissa (Bruder des Duṭṭhagāmaṇi) 308 f., 444

Tissa (Name ceylonesischer Könige) 441, 446, 448, 452 ff.
 Tissamahārāma, Tissamahāvihāra 308, 444
 Tissa Moggaliputta 237
 Tissārāma (in Anurādhapura) 238
 Tirappan-kadavala-Inschrift 450
 Tonigala-Inschriften 453 ff., 478 f., 481
 Tope 66
 Toṭagamuvē 488 f.
 Trautz, F. M. 281
 Trenckner, V. 312
 Trincomalee 329
 Tritsu s. Tr̥tsu
 Tr̥tsu 18 f.
 Tun-Saraṇa 486
 Turner, R. L. 473 ff., 477, 493, 496, 536 ff.
 Turnour, G. 229, 245, 250, 258, 271
 Tusita-Himmel 274
 Tvashtar s. Tvaṣṭr̥
 Tvaṣṭr̥ 44
 Typhon 15
 Uchtomskij, Fürst E. 65 ff., 81, 87
 Udāna 470
 Udaya II. 300
 Udāyi 140, 151
 Udena 158
 Uḍu-gal-piṭiya 342, 353
 Udumbara 241
 Ugga 203
 Ujjenī 440
 Ummagga-Jātaka, singhalesisches 338, 485
 Unterschied der gesprochenen und der geschriebenen Sprache der Singhalesen 338
 Upacālā 164
 Upāli 96, 154, 175, 236 f., 244
 Upaniṣaden 89, 107 f., 176 f.
 Upatissagāma 440 f.
 Uppalavaṇṇā 280, 302
 Unrecht 118 ff.
 Uruvelā 75, 97, 138, 236, 440, 471
 Uṣas (Ushas) 24
 Uttara (Thera aus Sāketa) 140
 Uttara (Begleiter des Thera Revata) 272
 Uttarārāma 297
 Uttaravihāra 269
 Uttiya (König) 239, 246, 248, 253, 443
 Uttiya (Thera) 242
 Ūva 298, 489, 491
 Vāddā 250, 327 ff., 439, 457 ff., 524 f.
 Vāddā-Sprache 328, 341, 346 ff., 373, 410 ff., 457 ff.
 Vaḍḍhamāna 240 f.
 Vaḍḍuga-Haṭṭana 490
 Vahaba 447 ff.
 Vajirañña Thera 637
 Vajjiputtaka 237, 242
 Vajrabhairava 80
 Vajrapāṇi 72, 80
 Vajravarāhi 82
 Vala 14 f.
 Vāligala 490
 Vālukagāma 426
 Vanavinisa-Sannaya 486
 Vanga 229, 438, 470 f.
 Vaṇigasūriya Mudiyaṇṣē 489
 Vaṇkanāsika Tissa 447, 449 f., 456
 Vanni-Bhuvanekabāhu 526
 Vanni-Rājāvaliya 490
 Vannis, Vanniyā 468, 524 ff.
 Varadīpa 240
 Varuṇa 20 ff., 24, 44, 90
 Vasabha 239, 254, 446 ff., 456
 Vasiṣṭha (Vasishtha) 4 f., 18 ff.
 Vāta 24
 Vaṭa-dā-gē 297
 Vaṭṭagāmaṇi 245, 248, 253 ff., 296, 445 ff., 452 f., 456, 478
 Vāttāvē Thera 488
 Vāyu 24
 Veda s. Rigveda; Atharvaveda
 Vedānta 177
 Vedda s. Vāddā
 Vedeha 487
 Vedisa, Vedissa 242, 257

Vedissagiri 242 f.
 Veḷaikkāra-Inschrift 298
 Verbalnomina [im Singhalesischen] 553 ff.
 Verbum, Verbalflexion der Roḍiyā-Sprache 376 f.
 Verbum, Verbalflexion im Singhalesischen 338, 547 ff.
 Verbum, verbale Komposita in der Vāddā-Sprache 412 f.
 Verbum, prädikatives [im Singhalesischen] 615 f.
 Verethraghna 58
 Verderbnis singhalesischer Wörter in der Roḍiyā-Sprache 373 f.
 Vergehen der Bhikkhus 193
 Verkehrssprache, singhalesische 338
 Versifikation der Aṭṭhakathā 264
 Vesāli 237
 Vessagiri 478
 Vessantara-Jātaka 487
 Vetāla 78, 81
 Vidāgama Maitreya 488
 Vidhura 140
 Vidyācakravartī 486
 Vidyālaṅkāra 322
 Vidyodaya College 322
 Vielweiberei 7
 Viharegala-Inschriften 448 f.
 Vihiribijaka 450
 Vijaya 229, 237, 246, 250, 255, 269, 288 f., 416, 434, 437 ff., 442, 456, 470 f., 488
 Vijaya II. 254
 Vijayabāhu I. 276 f., 279, 282, 297 f., 471, 528 f.
 Vijayabāhu II. 491
 Vijayabāhu III. 304, 529 f.
 Vijayabāhu IV. 293, 304
 Vijayabāhu VI. 305
 Vijayarājapura 298
 Vijayarājasiha 306
 Vijaya-Rājāvaliya 490
 Vijitapura 440, 471
 Vikkamabāhu II. 297
 Vikkamabāhu III. (Vikramabāhu) 303
 Vilevāva-Inschrift 449
 Vilgammula Mahā-Thera 486
 Village Vāddas 347
 Vimaladhammasuriya I. 306
 Vimaladhammasuriya II. 306
 Vimalakitti, Dhammadinna 488
 Vinaya, Vinayaṭṭaka 96, 99, 115, 117, 143, 154 ff., 175, 193, 236 ff., 311, 470
 Vipassin 140 f., 158
 Virabāhu I. 303
 Virabāhu II. 487
 Virasiṃha-Patirāja 487
 Viravikkama 282
 Visāla 241
 Viṣṇu (Vishnu) 25, 415 f.
 Viśuddhimārga-Sannaya 486
 Viśvāmītra 18
 Vögel 55 ff.
 Vokativ [im Singhalesischen] 593 ff.
 Volksdichtung [der Singhalesen] 491
 Volkserzählungen 255
 Volkssprache, singhalesische 611 ff., 618 ff.
 Volkstradition, Volksüberlieferung 249 f., 252, 254, 256
 Vorschrift 118 ff.
 Vṛtra (Vritra) 14
 Vṛtrahan 58
 Wachtel 56
 Waffen der vedischen Inder 7, 45 f.
 Wagenrennen 9
 Wahrheit 105, 165 ff.
 Wāligama 426
 Walker, Sir Noel 335
 Wasserkrug als Mönchsrequisit 117
 Weber, A. 317
 Wedda s. Vāddā
 Weide (Baum) 49 ff.
 Weizen 50
 Weller, Friedrich 99 f.
 Wickremasinghe, Don M. de Z. 279 f., 285, 298, 301, 311, 318, 447 f., 451 f., 454 f., 476, 478, 486, 488 f., 495, 538
 Wijesiṃha, L. C. 258

Wildesel 53	Yakṣiṇī 68 ff., 73; s. auch Yakkhiṇī
Wildschaf 58 (A. 6)	Yama 78, 415
Wildziege 58 (A. 6)	Yamaka 151
Wolf 57	Yamāntaka 80
Wortbildung in der Roḍiyā-Sprache 375	Yamunā 5, 30
Wortschatz der Roḍiyā-Sprache 372 ff.	Yasa 155
Wörterverzeichnis der maldivischen Sprache 381 ff.	Yasalālaka 254
Wörterverzeichnis der Roḍiyā-Sprache 354 ff.	Yi-dam 79 ff., 82, 86
Wundererscheinungen 203	Yule, H. 296
Würfelspiel 8 f.	Zahlbegriffe bei dhamma 189 f., 194 f.
Wurm 53	Zahlwörter in der Roḍiyā-Sprache 376
Yahaṣiṇī 478	Zauber in Ceylon 414 ff., 491
Yakkha 68 ff., 236, 258, 439 f., 457, 499; s. auch Yakṣa(yā)	Zaubersand 416
Yakkhiṇī 68 ff., 73, 250 f.; s. auch Yakṣiṇī	Zebu 52
Yakkun Nattanavā 417	Zechgelage 8
Yakṣa(yā) 416, 419 f.; s. auch Yakkha	Zehnkönigsschlacht 19
	Zeus 14 f.
	Zink 43 ff.
	Zoysa s. de Zoysa
	zusammengesetzte Nomina 410
	zusammengesetzte Verben [im Singhalesischen] 548 f.

III. VERZEICHNIS DER BEHANDELTEN STELLEN INDISCHER TEXTE

Die in der Abhandlung „Pāli Dhamma“ (S. 101–228) angeführten Textstellen sind in das folgende Verzeichnis nicht aufgenommen worden; ich verweise dafür auf Geigers Register zu dieser Abhandlung, oben S. 221.

Āṅguttara-Nikāya	167 ²³ : 553
II 20–21: 96 ff.	175 ²⁵ : 549
II 206 ² : 92	Arthaśāstra (Kauṭalya)
III 346: 92	1,11,1 ff.: 424 f.
Atharvaveda	1,12,1: 424
1,35,4: 40	Udāna
2,6,1: 40	I,10: 470
3,10,9: 40	Ummagga-Jātakaya (ed. S. de Silva, 1893)
6,31,5: 90	7 ¹ : 544
6,132, 1–5: 90	9 ² : 568
7,5,1: 90	11 ¹⁴ : 546
11,7,17: 90	11 ¹⁵ : 553
12,1,17: 90	12 ¹ : 555, 586
12,5,7: 90	12 ² : 622
18,3,1: 90	13 ²⁴ : 579
20,129,17: 55	15 ²⁴ : 578
Amarakośa	15 ²⁶ : 617
3,2,36: 229	21 ⁴ : 569
Amāvatura (ed. R. da Silvā, 1922–1927)*	21 ²¹ : 415
34 ³⁰ : 553	Ṛgveda
35 ⁵ : 556	1,114,5: 58
38 ¹⁴ : 537	1,138,2: 52
65 ¹⁰ : 537	3,24,4: 29
67 ² : 537	4,16,13: 49
81 ^{4ff} : 603 f.	4,57,7: 39
117 ^{5f} : 542	

*Aus dem Beitrag „Beiträge zur singhalesischen Sprachgeschichte“ (S. 559–636) sind zu diesem Text Textstellen, die zur Exemplifizierung grammatischer Erscheinungen dienen, hier nicht angeführt.

5,53,9: 28,30	Chândogya-Upaniṣad
5,72,2: 90	4,15,5: 92
6,70,1: 90	
7,24,27: 32	Jātaka
7,103,2 f.: 38	I 99 ² : 598
7,104,47: 56	I 99 ⁷ : 598
8,5,37: 52	I 99 ¹⁰ : 580
9,7,1: 90	I 99 ²⁴ : 633
9,110,4: 90	I 100 ²⁴ : 601
10,37,10: 36	I 102 ³ : 553
10,64,9: 29,30	I 102 ⁷ : 634
10,75,5: 29	I 102 ^{25ff} : 624
10,75,6: 28	I 107 ²⁰ : 602
10,85,5: 39	I 108 ²⁶ : 610
10,90,6: 40	I 111 ^{10ff} : 604
10,161,4: 37,40	I 111 ^{13,15} : 600
	I 112 ² : 601
Aitareya-Brāhmaṇa	I 114 ³³ : 632
8,12,5: 91	I 115 ¹⁰ : 564
	I 115 ²⁶ : 599
Kusajātakaya (singhalesisch; in der Ausgabe des Kusajātaka-kāvya abgedruckter Text)	I 125 ¹⁹ : 609
	I 125 ²³ : 575
172 ¹⁴ : 551	I 135 ⁹ : 609
172 ³² : 625	I 137 ²³ : 520
176 ¹ : 623	I 138 ¹⁰ : 611
176 ³ : 628	I 141 ¹ : 606
176 ^{19f} : 588	I 144 ⁴ : 579
176 ²¹ : 590	I 145 ²³ : 629
178 ⁶ : 627	I 147 ²² : 635
180 ³⁴ : 582	I 160 ⁶ : 611
183 ^{12f} : 631	I 189 ¹² : 522
184 ^{16,18} : 618	I 208 ^{19f} : 629
	I 209 ⁹ : 566
Kusajātaka-kāvya (ed. A. M. Guṇasekara, 1897)	I 209 ²⁴ : 606 f.
108: 593	I 223 ¹⁵ : 610
114: 578	I 265 ¹² : 522
128: 540	I 290 ²⁷ : 607
233: 546	I 396 ¹³ : 416
619: 563	I 399 ¹³ : 416
657: 540	II 31 ² : 630
	II 36 ^{7,9} : 602
	III 60 ²² : 592
Kovul-sandēśaya	IV 55 ¹ : 96*
65: 474	IV 475 ² : 579

*zitiert als Jātakabuch, Nipāta 10, V. 87.

IV 475 ⁴ : 604	5,103 ff.: 244
V 27 ²⁵ : 551	6,32 ff.: 267
V 199 ⁹ : 632	7,49: 268
VI 131 ¹⁶ : 599	9,1 ff.: 438, 470
Jātaka-pota siehe	9,21 f.: 437 f.
Pansiyapanasjātakapota	9,35 ff.: 471
	9,43 f.: 471
Thūpavaṃsa	10,1–9: 250 f., 251
vs. 3: 265	10,1: 471
Thūpavaṃsaya (singhalesisch; ed. V. Dhammaratana, 1889)	10,9: 441
1 ^{15f} : 625	11,1–4: 251, 441
9 ²⁰ : 556	11,15 f.: 433
11 ² : 562	11,25: 442
15 ²⁰ : 587	11,32–36: 244
17 ⁵ : 631	12,1–86: 242–244
58 ^{8f} : 578	12,1–4: 433
66 ³² : 587	14,21 ff.: 244
67 ² : 590	15,1 ff.: 244
67 ⁴ : 630	15,1–73: 434
	15,34–73: 252
Theragāthā	15,38: 240
303: 96	15,48: 240
689: 92	15,74–80: 434
	17,3 f.: 240
Dīgha-Nikāya	17,73 f.: 253
I 46: 93	17,83–86: 244
II 265: 96	18,45–48: 253
III 80 ff.: 94	18,45–48: 253
III 232 f.: 92	18,48: 443
	18,49–52: 253
Dīpavaṃsa	18,49 f.: 443
1,1: 264, 265	18,53 f.: 247, 274
1,4: 264	19,1–10: 247, 274
1,5: 264	19,14–20: 253
4,1–26: 241	19,16: 248
4,13: 241	19,23: 247
4,47–53: 241, 242	20,12: 248
4,49: 242	20,14 ff.: 249
5,1–15: 241	20,14–21: 253
5,14: 241 f.	20,18: 248
5,16–38: 241, 242	20,20 f.: 245, 247, 446
5,22: 242	20,22 f.: 249
5,26: 241	20,31 f.: 249
5,55 ff.: 244	22,16 f.: 249
5,76 ff.: 244	22,42 f.: 254
5,83 ff.: 244	22,51: 249

Dhampiyā-aṣuvā-gāṭapadaya (ed. D. B. Jayatilaka, 1929)	14 ¹⁷ : 556
	15 ¹⁸⁻²⁰ : 543, 554
3 ¹¹ : 568	15 ^{21f} : 556
11 ¹⁰ : 598	15 ^{33f} : 548
20 ³¹ : 574	15 ³⁹ : 552
25 ²⁴ : 493	16 ^{10f} : 555
28 ¹ : 566	17 ²⁷ : 555
29 ³ : 607	18 ²⁶ : 550
30 ³³ : 609	25 ²⁴ : 546
31 ¹ : 553	25 ³⁹ : 546
32 ²³ : 549	26 ¹¹ : 555
34 ⁹ : 493	26 ²⁵ : 553
60 ²⁵ : 569	27 ²⁰ : 555
162 ⁵ : 592	32 ¹⁰ : 556
181 ⁴ : 603	33 ²⁰ : 555
189 ¹⁸ : 603	33 ³² : 546
215 ¹¹ : 493	36 ¹⁰ : 556
	53 ²² : 546
Dhammapadaṭṭhakathā (Dhammapada-Kommentar)	89 ³³ : 522
I 16 ¹⁰ : 415	93 ³² : 549
I 135 ^{14f} : 626	162 ⁶ : 522
	313 ²⁴ : 553
	313 ²⁵ : 549
Pansiyapanasjātakapota (ed. Munasiṃha, 1927 ff.)*	328 ¹⁴ : 551
3 ²¹ : 546	617 ^{23, 25} : 543
4 ¹ : 544	706 ³⁷ : 552
4 ² : 553	709 ¹⁰ : 549
4 ^{9ff} : 602	712 ^{20f} : 535
4 ²¹ : 542, 552	1049 ^{29, 31} : 628 f.
4 ²⁶ : 542	1050 ^{3f} : 602 f.
5 ^{11f} : 548	1051 ³⁸ : 550
5 ³² : 542, 554	1358 ³⁸ : 552
6 ² : 553	1413 ³² : 554
6 ^{21ff} : 624	Pūjāvaliya (ed. Abhayaratna, 1904–1907)
7 ^{10f} : 542	17 ³¹ : 584
9 ³⁴ : 556	18 ¹⁴ : 579
10 ²² : 553	18 ¹⁷ : 578
11 ff.: 543	19 ^{19f} : 586
12 ^{1ff} : 604	19 ²⁴ : 589
12 ² : 545	

*Aus dem Beitrag „Beiträge zur singhalesischen Sprachgeschichte“ (S. 559–636) sind zu diesem Text Textstellen, die zur Exemplifizierung **grammatischer** Erscheinung dienen, hier nicht angeführt.

186 ⁹ : 630	4,30: 271
188 ³ : 593	4,37: 269
188 ⁵ : 589	5,15–19: 288
188 ⁷ : 583	5,40 ff.: 267
385 ³⁴ –386 ³ : 622	5,47: 271
386 ¹ : 594	5,50 ff.: 250
386 ^{18f} : 597	5,61: 272
448 (447) ³³ : 579	5,75 ff.: 270
517 ¹⁰ : 585	5,169 f.: 272
518 ¹⁷ : 585	6,1 ff.: 470
518 ¹⁹ : 576	6,6: 229
518 ^{22f} : 602	6,10 ff.: 269 f.
518 ²⁶ : 634	7,1 ff.: 438
518 ^{28f} : 601	7,8 f.: 416
518 ³⁶ : 579	7,9 ff.: 439
519 ⁵ : 625	7,10–39: 250
519 ^{11f} : 634	7,14: 416
539 ¹⁸ : 631	7,39 ff.: 440
561 ¹⁵ : 593, 622	7,43 ff.: 471
Pūjāvaliya (Kap. 34, übers. B. Guṇasekara)	7,59–68: 250
15: 444	8,1 ff. und 9,1 ff.: 250 f.
	8,6 f.: 471
	8,18 f.: 471
Buddhavamsa	9,9 ff.: 471
1,79–81: 264	10,84 ff.: 441
	11,1 ff.: 251
Brhadāraṇyaka-Upaniṣad	11,19: 442
1,4,14: 91	12,7–54: 289
	13,16–20: 257
Majjhima-Nikāya	14,31: 258
I 69 ff.: 93	17,35: 271
I 111: 95	20,17–23: 282
I 341 ¹¹ : 92	21,1 ff.: 275
II 148 ff.: 95	21,1–12: 253
III 29: 95	21,11: 290
	21,12: 443
Manu-smṛti	21,13: 290
9,270: 271	21,14: 443
	22,1: 249, 275
Mahānārāyaṇa-Upaniṣad	22,71: 452
21,6: 91	23,11: 271
	23,29: 248
Mahāvamsa (einschließlich Cūlavamsa)	1,1–4: 245
	1,74: 271
	2,30: 271
	23,79 f.: 248
	23,102–104: 248
	24,1: 249

24,10: 249	48,24: 302
24,12: 282	50,9: 302
24,32 ff.: 277, 308	50,10: 283
26,25: 283	50,68: 302
27,47: 283	50,70: 302
31,96 ff.: 304	51,12: 299
33,18: 445	51,27 ff.: 301
33,35: 452	51,74: 302
33,58 ff.: 249	51,88: 302
33,80 f.: 446	51,94 ff.: 301
33,100 f.: 446	51,105: 302
34,30 f.: 249	52,11: 299
35,11: 271	52,33: 302
35,16 ff.: 447	52,37: 299
35,31 f.: 254	52,45: 298
35,51–56: 254	52,70 ff.: 299
35,55 ff.: 449	53,5 ff.: 300
35,58 f.: 449	53,9: 300
35,59–70: 254	55,14 ff.: 300
35,101–111: 254	57,1 f.: 276 f.
35,112: 449	58,59: 298
35,115: 449	59,4: 298
35,124 f.: 249	59,7: 279
36,9: 440	59,9: 279
36,36: 440	59,46: 471
36,57: 249, 254	59,49: 302*
37,40–50: 283	60,16: 298
37,50: 284	60,21: 280, 298
37,51: 284 f.	60,48 ff.: 282
37,51–60: 297	60,64 ff.: 298
37,93: 275	60,71: 298
37,149: 311	61,48–71: 528
37,173: 311 f., 312	61,63 ff.: 531
38,45: 282	62,19 ff.: 301
39,10 ff.: 280	64,3: 425
39,11: 302	66,129–157: 422–425
39,49: 275	70,56: 425
39,53: 275	70,327 ff.: 312
44,98: 302	71,2–4: 312
45,36: 276	71,3: 302
45,41: 276	73,12 ff.: 296
46,29: 302	73,55 ff.: 296
47,1: 278 f.	73,60: 297

* Siehe Corrigenda.

74,22–75: 295	90,47: 304
75,20 ff.: 426	90,102–104: 286
75,64: 592	90,105 ff.: 305
76,10 ff.: 295	90, 105: 526
76,60: 296	91,3 ff.: 305
78,5 ff.: 296	91,15: 305
78,31 ff.: 296	92,6 ff.: 488
78,32: 297	92,27 ff.: 282
78,32: 297	94,15 ff.: 306
78,48: 297	94,17: 310
78,56 ff.: 292	95,4 ff.: 305
78,72: 297	96,32: 305
78,76: 297	97,8 ff.: 306
79,62 ff.: 282	97,12: 310
79,84: 285, 529	98,24: 310
80,18–26: 303	98,87 ff.: 306
80,24: 280	99,42 ff.: 292
80,49 f.: 286	99,53 ff.: 292
80,50: 303	99,76 ff.: 286
80,52: 303	99,108–139: 294, 306
80,58 ff.: 303	100,1 ff.: 292, 293
80,61 ff.: 528	100,24 ff.: 292
81,1 ff.: 528 f.	100,54 ff.: 306
81,10 ff.: 304, 525, 529	100,63: 306
81,40: 278	100, 199 f.: 283
82,13: 283	Mahāvamsa-Ṭikā (ed. Baṭu-
82,41 ff.: 304	vantuḍāvē und Nāṇissara 1895),
83,10: 525, 526, 530	21 ³¹ : 235
83,48: 294	22 ⁶ [zit. Dip. 1,1]: 265
84,11: 285	25 ^{11ff} : 235
85,112 ff.: 292	108 ⁸ : 269*
87, 16: 305	138 ³³ : 270
87, 25 f.: 525, 530	169 ²⁰ : 270
87,52: 525, 526, 530	502 ^{34ff} : 235
88,1 ff.: 304	Milindapañha
88,87 f.: 525, 530 f.	341: 312
89,19 ff.: 292	Rasavāhini (ed. Saraṇatissa, 1901)
89,51 ff.: 525, 526	I 89: 599
89,70: 310	Rājaratnākaraṇya (ed.
89,71: 286	Saddhānanda, 1887)
90,5: 286	11: 444
90,32 f.: 525, 526, 531 f.	
90,44: 304	

* Siehe Corrigenda.

20 ³¹ –21 ¹ : 568	325 ¹¹ : 547
50 ⁸ : 532	326 ⁷ : 544
	326 ⁸ : 557
Rājāvaliya (ed. B. Guṇasékara, 1900)	326 ¹⁸ : 557
8 ¹⁹ : 563	345 ¹ : 554
8 ²⁴ : 563	349 ² : 551
21 ⁹ : 444*	441 ¹⁰ : 555
Vinayapiṭaka	Samantapāsādikā
II 139: 99	zu Vinaya II 139: 99
III 39: 470	in Oldenbergs Vinaya-Ausgabe p. 300, 301, 306, 307, 309, 310, 323: 267, 268
Samyutta-Nikāya	PTS-Ausgabe 74, 75: 433
I 138–140: 96 ff.	
II 19: 230	Sālahihini-sandēśaya
IV 94: 95	12: 317
V 5: 93	48: 611
Saddharmaratnāvaliya (ed. D. B. Jayatilaka, 1930 ff.)**	83: 318
39 ³² : 544	Sidatsaṅgarāva (in Sumaṅgala, Siṃhala vyākaraṇaya, 1884)
40 ^{16.18} : 556	27 ³ : 537
41 ²² : 556	73 ⁴ : 586
46 ¹¹ : 553	76 ¹ : 576
46 ³⁶ : 552	80 ⁴ : 536
106 ³⁸ : 551	82 ⁵ : 589
106 ³⁹ : 552	83 ³ : 592
298 ¹¹ : 526	87 ⁴ : 538
491 ²⁰ : 551	93 ⁴ : 580
729 ³³ : 555	159 ⁶ : 536
	169 ³ : 537
Saddharmālaṅkāraya (ed. Sārānanda, 1928)***	172 ¹ : 538
228 ¹⁰ : 555	Sumaṅgalavilāsini (Dīgha-Nikāya- Kommentar)
257 ff.: 595 f.	I 15 ²⁷ : 312
258 ³⁴ : 549	
317 ff.: 599, 600	Hatthavanagallavihāravamsa
321 ^{8.11} : 543	vs. 4: 265
324 ²¹ : 547	

* Siehe Corrigenda.

** Aus dem Beitrag „Beiträge zur singhalesischen Sprachgeschichte“ (S. 559–636) sind zu diesem Text Textstellen, die zur Exemplifizierung grammatischer Erscheinung dienen, hier nicht angeführt.

*** Es gilt dasselbe wie zu Saddharmaratnāvaliya, Anm. *

Stellen aus singhalesischen Inschriften sind insbesondere auf den Seiten 280, 298–302, 330, 447–456, 476–484, 494, 506, 511, 516, 535, 538, 540, 542, 549, 550, 552, 555, 561, 562, 564–567, 570, 574, 582, 607, 608, 610, 613, 628, 631, 634 und 635 angeführt oder besprochen. – Indische Sprüche Nr. 2210 ist auf S. 580 angeführt.

- Band I **Hermann Oldenberg: Kleine Schriften**
Aufsatzsammlung in zwei Teilen.
Herausgegeben von **Klaus L. Janert**
1967. XXXVI, IV, 1570 S., Ln. zus. DM 98,—
- Band II **Helmuth von Glasenapp-Bibliographie**
Bearb. von **Zoltán Károlyi**
1968. XIV, 100 S., Ln. DM 24,—
- Band III **Franz Kielhorn: Kleine Schriften**
Aufsatzsammlung in zwei Teilen.
Herausgegeben von **Wilhelm Rau**
1969. Teil 1: XXIV, 616 S. Teil 2: IV, 489 S.,
zus. Ln. DM 92,—
- Band IV **Hermann Jacobi: Kleine Schriften**
Aufsatzsammlung in zwei Teilen
Herausgegeben von **Bernhard Kölver**
1970. Teil 1: XXIV, 546 S. Teil 2: VI, 610 S.,
zus. Ln. DM 98,—
- Band V **Paul Thieme: Kleine Schriften**
Aufsatzsammlung in zwei Teilen
Herausgegeben von **Georg Buddruss**
1970. Teil 1 u. 2 zus. XX, 815 S., Ln. DM 72,—
- Band VI **Wilhelm Geiger: Kleine Schriften**
Zur Indologie und Buddhismuskunde
Aufsatzsammlung
Herausgegeben von **Heinz Bechert**
1973. XXXIII, 707 S., Ln. DM 72,—
- Band VII **Heinrich Lüders: Kleine Schriften**
Aufsatzsammlung
Herausgegeben von **Oskar v. Hinüber**
1973. XVI, 561 S. und 6 Tafeln, Ln. DM 58,—

VERÖFFENTLICHUNGEN DER GLASENAPP-STIFTUNG

- Band VIII **Indologen-Tagung 1971**
Verhandlungen der Indologischen Arbeitstagung
im Museum für Indische Kunst.
Berlin, 7.-9. Oktober 1971
Herausgegeben von **Herbert Härtel** und **Volker Moeller**
1973. XXI, 301 S. m. 119 Abb., 1 Farbtafel, Ln. DM 68,—
- Band IX **ŚRAD-DHĀ** in der vedischen
und altbuddhistischen Literatur
von **Hans-Werbin Köhler**
1973. XII, 76 S., Ln. DM 32,—